

**Le commentaire du Poème de l'âme (al-Qaṣīda
al-^ʿAyniyya) d'Avicenne par l'astronome ottoman ^ʿAbd
al-Wāğid (m. 838/1434) Edition critique et traduction
commentee
Nadjet Zouggar**

► **To cite this version:**

Nadjet Zouggar. Le commentaire du Poème de l'âme (al-Qaṣīda al-^ʿAyniyya) d'Avicenne par l'astronome ottoman ^ʿAbd al-Wāğid (m. 838/1434) Edition critique et traduction commentee. Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Université Saint-Joseph (Beyrouth), 2018. halshs-02094726

HAL Id: halshs-02094726

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02094726>

Submitted on 6 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le commentaire du *Poème de l'âme* (*al-Qaṣīda al-ʿAyniyya*) d'Avicenne par l'astronome ottoman ʿAbd al-Wāğid (m. 838/1434)

Édition critique et traduction commentée

Nadjet ZOUGGAR

Le présent travail est une édition critique suivie de la traduction d'un commentaire rédigé par un auteur ottoman d'origine persane du nom de ʿAbd al-Wāğid ibn Muhammad al-Kūtāhyāwī (m. 838/1434) sur *Le Poème de l'âme* (*al-Qaṣīda al-ʿAyniyya* ou *Qaṣīdat al-naḥs*) attribué à Avicenne (m. 427/1037).

Composé d'une vingtaine de vers, ce poème décrit l'odyssée de l'âme humaine, depuis sa venue à l'être jusqu'à sa séparation de la matière corporelle. Représentée par une colombe, l'âme y suit un cheminement ponctué par des étapes importantes : la chute, l'attachement au corps et la séparation. Des sentiments contrastés tels l'amour, la tristesse et la nostalgie sont prêtés à la colombe durant ce parcours¹. Cet écrit aborde un ensemble de questions essentielles dans l'enseignement des *falāsifa*. Notamment celles de l'origine de l'âme, de sa nature, de sa relation au corps, de la finalité de sa venue au monde et, en somme, de la destinée de l'Homme. Ce poème a suscité de nombreux commentaires, en particulier durant la période ottomane, par conséquent, il est considéré comme un marqueur de la postérité d'Avicenne dans le monde musulman².

Les différentes études qui ont abordé ce poème ont soulevé le problème de l'incompatibilité entre certains aspects qui ressortent explicitement de ce poème et la doctrine avicennienne³. À tel point que quelques auteurs ont remis en question son attribution à Avicenne. Toutefois, une grande majorité de spécialistes de la pensée Avicennienne l'attribue de manière certaine au *Šayḥ al-Raʿīs*⁴.

¹ Peter Heath établit des liens entre ce poème et plusieurs œuvres d'Avicenne, notamment *Ḥayy b. Yaqzān*; *Risālat al-Ṭayr* (*l'Oiseau*); *Salamān wa-Absāl* et le Livre IX des *Išārāt*. Selon lui, l'ensemble de ces œuvres décrit le parcours complet de l'âme conçu par Avicenne. Chaque œuvre contiendrait ainsi une étape de ce parcours et le poème de l'âme correspondrait à l'étape de la descente et de la réminiscence. HEATH Peter (1994), « Ibn Sīnā's Journey of the Soul », *Journal of Turkish Studies* 18, p. 95.

² DE SMET Daniel (2002), « Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la *risāla al-Mufīda fī idāh malğaz al-qaṣīda* de ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd (ob. 1215) », in JANSSENS Jules et DE SMET Daniel (éds.), *Avicenna and his Heritage*, Peeters, Louvain, p. 1-20.

³ ḤULAYF Fath Allah (1974), *Ibn Sīnā wa-mağhabuhu fī al-naḥs*, Ğāmiʿat Bayrūt al-ʿarabiyya, Beyrouth.

⁴ DE SMET, « Avicenne et l'ismaélisme », p. 6 n. 25.

C'est au sein de l'empire ottoman que *Le Poème de l'âme* d'Avicenne a le plus circulé.⁵ En témoigne le fait qu'il fut commenté par plusieurs auteurs, tels que 'Alā' al-Dīn al-Bistāmī, connu aussi sous le nom de Musannifek (m. 875/1470), Qāsim al-'Idārī al-Kirmiyānī (m. 901/1495) et Dāwūd al-Qayṣarī (m. 750/1350). Tous ces auteurs, à l'instar de 'Abd al-Wāğid (m. 838/1434) dont il est question ici, ont rempli la fonction de *mudarris* ou professeur principal, dans des villes princières, et ont été de véritables pionniers de la transmission du savoir au sein de cet empire⁶. La diffusion de ce texte est également due à des auteurs majeurs comme le médecin Dāwūd al-Anṭākī (m. 1008/1599) ou le polygraphe Ra'ūf al-Munāwī (m. 1031/1621) qui, bien qu'ayant vécu au sein de l'empire ottoman, notamment en Syrie et en Égypte, n'étaient pas investis dans les grandes écoles de l'empire comme c'est le cas des premiers. Notons enfin que c'est en Turquie que l'on trouve aujourd'hui le plus grand nombre de copies de commentaires de la *Qaṣīda al-'Ayniyya*⁷.

I. 'ABD AL-WĀĞID ET SON ŒUVRE

Badr al-Dīn 'Abd al-Wāğid (parfois orthographié 'Abd al-Wāhid) ibn Muhammad ibn Muhammad al-Hanafī al-Mašhadī al-Kūtāhiyāwī est né à Mašhad, dans le Khorasan, à une date inconnue. Il est mort à Kūtahya dans l'ouest de la Turquie en 1434⁸.

⁵ Sur les commentateurs de ce poème en milieu ottoman voir ZOUGGAR Nadjet (2017), « Contribution à l'étude de la tradition de commentaires sur le *Poème de l'âme* (*al-Qaṣīda al-'ayniyya*) d'Avicenne », *MIDÉO* 32, p. 63-79.

⁶ TAŞKÖPRÜZADE Aḥmad (1975), *Al-Şaqā'iq al-nu'māniyya fī 'ulamā' al-dawla al-'uṭmāniyya*, Dār al-Kitāb al-'arabī, Beyrouth, p. 8, 30, 100, 171.

⁷ Voir BONMARIAGE Cécile, « Commentaries on Avicenna's *Qaṣīdat al-naḥs*: An Inventory », dans ce volume. Il est important de noter que cette œuvre semble n'avoir jamais cessé d'attirer l'attention puisque, jusqu'au xx^e siècle, différents auteurs se sont essayés – dans une littérature principalement poétique – à des gloses, des réponses voire à des réfutations de cet écrit. Il serait d'ailleurs intéressant de consacrer une étude à cette production plus moderne, tant le poème de l'âme d'Avicenne est présent dans la blogosphère littéraire arabe. La majeure partie des travaux académiques au sujet de ce poème est répertoriée par DAIBER Hans (1999), *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. II: *Index of Names, Terms and Topics*, Brill, Leiden, p. 287; liste à laquelle nous ajouterions: AL-YĀFĪ 'Abd al-Karīm (1981), « *Al-Qaṣīda al-'Ayniyya fī al-naḥs wa-mu'araḍatuhā* », *Mağallat al-turāt al-'arabī* 5/6, p. 180-7, qui édite notamment les poèmes qu'Aḥmad Šawqī et 'Adil Gaḍbān ont composés en réponse à la *'Ayniyya*; MADELUNG Wilferd (2005), « An Ismaili Interpretation of Ibn Sīnā's *Qaṣīdat al-naḥs* », in LAWSON Todd (éd.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London, p. 157-168. MAYER Toby et MADELUNG Wilferd (2015), *Avicenna's Allegory on the Soul. An Ismaili Interpretation*, I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London.

⁸ Les sources d'identification de 'Abd al-Wāğid sont (par ordre chronologique): TAŞKÖPRÜZADE, *Al-Şaqā'iq al-nu'māniyya*, p. 30; MECDÎ Mehmed Efendi (1852), *Tercüme-yi Şakayık-ı Nu'maniye*, Dar ul-Tibaa ul-Amire, Istanbul, p. 66; HĀĞĠĠ HĀLĪFA [K. Çelebî] (1941), *Kaşf al-zumūn 'an asāmī al-kutub wa-al-funūn*, éd. YĀLTQĀYĀ Muḥammad Š. and AL-KİLĪSLĪ Rif'at B., 2 vol., Maktabat al-Muṭannā, Bagdad, vol. II,

Il quitta sa terre natale pour s'établir en Anatolie sous l'influence de la confrérie des Mevlevi, ces derniers étant particulièrement présents à Kütahya au XIV^e siècle⁹. C'est probablement sous le règne du Bey Germiyanide Sulaymān Šāh (1368-1387) qu'il rejoignit Kütahya où il fut nommé professeur principal de la madrasa qui porte depuis son nom.

Poète et calligraphe distingué, 'Abd al-Wāğid aurait reçu une formation en sciences profanes ('*ulūm al-awā'il*) et religieuses¹⁰. Sa spécialité, si l'on se réfère à ses biographes et à l'œuvre qu'il a laissée, serait l'astronomie. Selon des études consacrées au développement de cette discipline dans l'empire Ottoman, 'Abd al-Wāğid aurait été fortement influencé par le milieu savant des astronomes de Marāğa dont le fondateur principal était Našīr al-dīn al-Ṭūšī (m. 672/1274)¹¹.

Dans les années 1950, A. Sayılı avait recueilli les sources disponibles permettant d'évaluer la portée du rôle de 'Abd al-Wāğid dans la réputation de la ville de Kütahya en tant que haut lieu de l'astronomie. La tradition locale, à l'époque où A. Sayılı mena son enquête, rapportait effectivement que la madrasa de cette ville était étroitement liée à cette discipline. L'historien remarque cependant l'absence de preuves documentaires établissant de manière décisive le fait qu'il y eut, d'une part, un enseignement en astronomie et, d'autre part, une pratique d'observation à la madrasa de Kütahya. Il subsiste cependant des éléments architecturaux encore intacts dans l'enceinte de la madrasa qui ressemblent à des restes d'instruments de

p. 1010, 1341, 1819, 1725, 1972; ṬĀQIB Muştafā Dede (1866/67?), *Sefîne-i nefîse-i mevleviyân*, 3 vol. en 1, Matbaa-i Vehbiye, Le Caire, vol. I, p. 83-4; MÜSTAKIMZADE Süleyman Saadeddin (1928), *Tuhfe-i hattatin*, éd. KEMAL Mahmud, Devlet Matbaası, Istanbul, p. 682-3; FRASHĒRĪ Sami Bey (1894), *Qāmūs al-a'lām*, 6 vol., Mihran, Istanbul, vol. IV, p. 3112; AL-BAĞDĀDĪ Ismā'īl b. Muḥammad Bāšā (1951-55), *Hadiyyat al-ārifin asmā' al-mu'allifin wa-athār al-muṣannifin*, 2 vol., Milli Eğitimi Basımevi, Istanbul, vol. I, p. 632; BROCKELMANN Carl (1937-42), *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Suppl., 3 vol., 2^e éd., Brill, Leiden, vol. I, p. 818. Les études les plus significatives sur cet auteur sont (par ordre d'importance): SAYILI Aydın (1948), « The Wāğidiyya Madrasa of Kütahya: A Turkish Medieval Observatory? », *Belleten* 12, p. 667-77; RAGEP Jamil F. (2010), « Astronomy in the Fanārī Circle: The Critical Background for Qādizāde al-Rūmī and the Samarqand School », in YÜCEDOĞRU Tevfik *et al.* (éds.), *International Symposium on Molla Fanārī*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, p. 165-75; İHSANOĞLU Ekmeleddin *et al.* (1997), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 2 vol., IRCICA, Istanbul, vol. I, p. 22-24; TOPDEMİR Hüseyin (2007), « 'Abd al-Wāğid », in HOCKEY T. *et al.* (éds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, New York, p. 5-6; UZUNÇARSILI İsmail Hakkı (1932), *Kütahya Şehri*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul, p. 212; VARLIK Muştafa Çetin (1974), *Germiyan-oğulları Tarihi 1300-1429*, Sevinç Matbaası, Ankara, p. 113. Je tiens à remercier mon collègue Ahmet Kaylı pour son aide concernant la traduction des textes turcs et ottomans et pour m'avoir facilité l'accès aux reproductions des manuscrits des œuvres de 'Abd al-Wāğid.

⁹ AL-AFLĀKĪ Šams al-Dīn (1918-1922), *Manāqib al-ārifin. Les saints des derviches tourneurs*, récits traduits du persan, 2 vol., trad. HUART Clément, Éditions Ernest Leroux, Paris, vol. II, p. 359, 391, 396.

¹⁰ SAYILI, « The Wāğidiyya Madrasa », p. 668.

¹¹ Ce cercle comprenait également Quṭb al-Dīn al-Širāzī (m. 710/1311). Voir TOPDEMİR, « 'Abd al-Wāğid », p. 5 et RAGEP, « Astronomy », p. 175.

mesure. Cela corroborerait selon A. Sayılı la thèse de la présence dans le passé d'une pratique de l'astronomie.

L'œuvre de 'Abd al-Wāğid est constituée de cinq ouvrages, tous inédits, dont trois sur l'astronomie :

1. Un commentaire en arabe d'un traité d'astronomie en persan par Našīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Šarḥ Sī faṣl*¹².

2. Un commentaire en arabe de la célèbre introduction à l'astronomie d'al-Ğağmīnī intitulé *Šarḥ al-mulahḥaṣ fī l-hay'a*¹³.

3. Un traité versifié de 552 vers sur l'astrolabe en arabe, intitulé *Ma'ālim al-awqāt wa-šarḥuhā*; le poème est suivi d'un commentaire. L'ouvrage aurait été dédié à Mehmed Şah (m. 839/1435-6) le fils de Şams al-Dīn al-Fanārī (m. 834/1431) qui aurait été, comme nous le verrons, le maître de 'Abd al-Wāğid¹⁴.

4. En dehors du domaine de l'astronomie, 'Abd al-Wāğid a laissé un commentaire – dédié au Sultan Murad II (1404-1451 ; r. 1421-1451) – du traité de fiqh hanafite de 'Ubayd Allah b. Mas'ūd al-Maḥbūbī al-Ḥanafī (m. 747/1346), la *Nuqāya*¹⁵.

¹² HĀĞĠĪ ḤALĪFA, *Kašf al-ẓunūn*, vol. II, p. 1010, la notice indique que ce commentaire est rédigé dans un arabe mélangé et il est fort probable que ce soit avec du persan.

¹³ *Ibid.*, p. 1819. Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Umar al-Ğağmīnī est originaire du Ḥuwārizm dans l'actuel Ouzbékistan. Ces dates de naissance et décès font débat, notamment parce qu'il fut longtemps confondu avec un homonyme : des études récentes le situent au début du XIII^e s. Commenté par plusieurs auteurs, en persan et en arabe, son traité élémentaire d'astronomie a connu une large diffusion dans l'empire ottoman. Voir RAGEP Sally P. (2007), « *Jağmīnī* », in HOCKEY Thomas *et al.* (éds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, New York, p. 584-5. Ğağmīnī a également laissé un petit traité de médecine commentant le *Canon* d'Avicenne intitulé *Qānūnšā*, ou *Qānūnğā*, qui serait édité sous forme de lithographie. Voir SUTER H. [VERNET J.] (1965), « *Djağmīnī* », in *Encyclopaedia of Islam*, Nouvelle édition, éd. par BEARMAN P.J., BIANQUIS Th., BOSWORTH C.E. *et al.*, Brill, Leiden, vol. II, p. 378. Jamil Ragep décrit quelques aspects du commentaire de 'Abd al-Wāğid, à partir du ms. Laleli 2127, du moins il définit le contexte dans lequel s'inscrit cette œuvre en citant notamment les ouvrages d'al-Ṭūsī et d'al-Šīrāzī auxquels 'Abd al-Wāğid a eu recours, voir RAGEP, « *Astronomy* », p. 173-4.

¹⁴ HĀĞĠĪ ḤALĪFA, *Kašf al-ẓunūn*, vol. II, p. 1725.

¹⁵ Nous avons eu accès aux reproductions de plusieurs manuscrits de ce texte. L'une d'entre elles, relative au ms. Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2007 est répertoriée dans la liste informatique de la Süleymaniye comme étant un autographe (*hatt-ul müellif*), ce qu'indique en effet le titre rédigé en arabe par une main ultérieure sur la page de garde. Or, le colophon du texte, de la main du copiste, est daté de 856/1450, soit 15 ans après la mort de l'auteur. MÜSTAKIMZADE, *Tuhfe-i hattatin*, p. 682, indique bien que 'Abd al-Wāğid aurait réalisé une copie soignée de ce texte. Selon HĀĞĠĪ ḤALĪFA, cet ouvrage aurait été achevé à la fin du mois de Ğumādā I en l'an 806, soit en décembre 1403. HĀĞĠĪ ḤALĪFA indique, dans un premier temps, que l'ouvrage commenté par 'Abd al-Wāğid, à savoir la *Nuqāya*, résume l'ouvrage intitulé *Wiqāyat al-riwāya fī mas'āl al-hidāya* qui fut rédigé par le grand-père d'al-Maḥbūbī, Maḥmūd b. Şadr al-Şarī'a al-awwal al-Maḥbūbī (m. 672/1274). La *Wiqāya* est elle-même le commentaire d'un ouvrage hanafite de grande importance, la *Hidāya* dont l'auteur n'est autre que l'éminent théologien juriste Burhān al-Dīn al-Farğānī al-Marğīnānī (m. 593-1197). Cependant, un peu plus loin, HĀĞĠĪ ḤALĪFA rapporte que le commentaire de 'Abd al-Wāğid porte en réalité sur traité homonyme composé par Faḥr al-Dīn Ḥasan b. Mansūr al-Awazğandī plus connu sous le nom de Qāḍī Ḥān (m. 592/1196), voir HĀĞĠĪ ḤALĪFA, *Kašf al-ẓunūn*, vol. II, p. 1971. Cette deuxième attribution nous paraît plus plausible en raison du fait que deux

5. Le commentaire à la *'Ayniyya* d'Avicenne qui fait l'objet de notre étude¹⁶.

II. LE CONTEXTE DU COMMENTAIRE

L'horizon intellectuel du commentaire de la *'Ayniyya* est très probablement marqué par la figure du grand savant ottoman Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamza al-Fanārī (m. 834/1431).

Plusieurs études évoquent une filiation intellectuelle entre al-Fanārī et 'Abd al-Wāğid sans toutefois préciser leurs sources¹⁷. Nous savons que 'Abd al-Wāğid était lié à Mehmed Şah, le fils d'al-Fanārī, puisque les notices bio-bibliographiques s'accordent à dire qu'il lui a dédié un de ses ouvrages. Aucun élément ne permettait en revanche d'établir l'existence d'une relation directe entre 'Abd-al-Wāğid et Mollā Fanārī lui-même. Nous en avons cependant trouvé les traces dans le prologue du traité de 'Abd-al-Wāğid sur l'astrolabe, *Ma'ālim al-awqāt wa-šarḥuhā* (Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 874, f. 1v.). C'est plus précisément dans la manière par laquelle l'auteur se réfère au dédicataire, Mehmed Şah, que la nature de leur relation se laisse lire. En effet, 'Abd al-Wāğid le désigne comme étant descendant de « mon maître et protecteur » (*sulālat ustādī wa-malāđī*). Les louanges qui suivent cette évocation de Molla Fanārī sont plus importantes en quantité et en qualité que celles destinées à son fils, ce qui laisse peu de doute sur le lien que 'Abd al-Wāğid entretenait avec al-Fanārī et l'estime qu'il avait pour lui.

Né à Bursa en 1350 et mort en 1431, al-Fanārī est le fondateur d'une importante dynastie de savants et juristes. Il fut le premier à accéder au statut de *Şeyh-ül İslam*, le rang le plus élevé dans l'institution religieuse ottomane. Considéré comme l'un des

manuscripts du commentaire de 'Abd al-Wāğid (Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 2007, fol. 1r et Ismihansultan 214, fol. 2r) mentionnent Qādī Ḥān comme étant l'auteur du texte commenté, en page de garde.

¹⁶ BROCKELMANN, *GAL*, Suppl. vol. I, p. 818. Ahlwardt avait attribué à tort ce commentaire au disciple d'Avicenne Abū 'Ubayd 'Abd al-Wāğid al-Ğüzğānī à partir du ms. Berlin, or. oct. 73 (5348) dans lequel le nom de l'auteur est pourtant bien orthographié comme 'Abd al-Wāğid (fol. 1v). Brockelman, s'appuyant sur le ms. Vienne 461, a rétabli 'Abd al-Wāğid b. Muḥammad comme auteur du texte ; il sera suivi en cela par Anawati – qui le nomme cependant al-Wāğid au lieu d'al-Wāğid, ANAWATI Georges C. (1950), *Essai de bibliographie Avicennienne*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, p. 153.

¹⁷ Notamment İHSANOĞLU, *Osmanlı Astronomi*, p. 22 et TOPDEMİR, « 'Abd al-Wāğid », p. 5. Jamil Ragep affirme même que 'Abd al-Wāğid faisait partie du cercle intellectuel d'al-Fanārī et plus particulièrement en ce qui concerne le domaine de l'astronomie. Sans apporter aucune preuve, il présume que 'Abd al-Wāğid aurait suivi les enseignements d'al-Fanārī à Bursa. Notons que, outre 'Abd al-Wāğid, le deuxième membre de ce cercle limité à deux personnages n'est autre que Mehmed Şah, le fils d'al-Fanārī. Ragep indique par ailleurs que c'est au sein de ce groupe de savants que Kadızade-i Rūmi (v. 760/1359 – v. 845/1441), qui allait devenir un membre éminent de l'école de Samarcande, aurait reçu sa première formation, RAGEP, « Astronomy », p. 165.

grands artisans de l'intégration de la pensée avicennienne dans les milieux savants ottomans, cet auteur compte également parmi les figures majeures de l'école d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240) au XIV^e-XV^e siècle¹⁸. Son œuvre, dont une vingtaine d'ouvrages a été préservée, est majoritairement exégétique et porte sur plusieurs domaines du savoir religieux : jurisprudence, commentaire coranique (*tafsīr*), théologie et mystique ainsi que sur les sciences profanes et en particulier sur la logique et la grammaire.

Le contraste est frappant entre l'importance qu'a eue cet auteur, tant pour l'histoire ottomane que pour l'histoire de la pensée islamique, et le peu d'études qui lui ont été consacrées. La forme du commentaire dans laquelle est rédigée la quasi-totalité de son œuvre et le peu d'intérêt que ce genre a suscité pendant très longtemps, explique en grande partie que Molla Fanārī soit resté longtemps négligé par la recherche académique¹⁹.

Al-Fanārī développe sa doctrine sur l'âme humaine dans son *Miṣbāḥ al-uns*, commentaire au *Miftāḥ al-ḡayb* du disciple d'Ibn 'Arabī Ṣadr al-Dīn al-Qūnāwī²⁰ (m. 672/1273). Plus précisément, dans le cadre du développement du concept de l'homme parfait (*al-insān al-kāmil*)²¹, la dernière partie de cet ouvrage pose une série de questions relatives à la nature de l'homme et à la finalité de son existence²². Cependant, bien que cette partie ressemble au questionnement que 'Abd al-Wāḡid – à la suite des commentateurs antérieurs du *Poème de l'âme* d'Avicenne – prend soin de mettre en lumière, il ne semble pas y avoir d'emprunts ou d'influences de la doctrine développée par al-Fanārī.

¹⁸ On attribue notamment à al-Fanārī l'introduction du concept de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*) dans la pensée ottomane, voir SHAW Stanford J. (1976), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, p. 144; GODLAS Alan (2010), « Molla Fanārī and the Miṣbāḥ al-Uns: The Commentator and The Perfect Man », in YÜCEDOĞRU Tefvik *et al.* (éds.), *International Symposium on Molla Fanārī*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, p. 31-46.

¹⁹ La notice qui est consacrée à la dynastie des Fanārī dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, donne très peu d'informations bibliographiques: WALSH J.R. (1991), « Fenārī-zāde », in *EP*, vol. II, p. 879. Voir aussi GODLAS, « Molla Fanārī ». Notons aussi l'organisation, en 2009, d'un Symposium international à Bursa, la ville dont il était originaire, consacré à la vie et l'œuvre de Ṣams al-Dīn al-Fanārī. Les actes de cette rencontre consignent les études les plus exhaustives et les plus récentes sur cet auteur, voir YÜCEDOĞRU Tefvik *et al.* (2010), *International Symposium on Molla Fanārī*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa. Étant donné le peu d'études sur cet auteur, il est peu étonnant que 'Abd al-Wāḡid, qui lui aussi a fait œuvre de commentateur, demeure quasiment inconnu, y compris en Turquie. Ainsi, bien qu'il soit cité dans plusieurs articles, 'Abd al-Wāḡid n'a aucune entrée qui lui soit consacrée dans *l'Islam ansiklopedisi*. Sur la question de la réception de la tradition exégétique dans les études modernes, voir les conclusions du séminaire Mellon Sawyer 2012 consacré au commentaire dans l'islam post-classique (XII^e-XIX^e) et publiées dans la revue *Oriens* 41 (2013).

²⁰ CHITTICK William C. (1991), « Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ishāḫ b. Muḥammad b. Yūnus al-Qūnāwī », in *EP*, vol. VIII, p. 753-755.

²¹ GODLAS, « Molla Fanārī », p. 38-41.

²² AL-FANĀRĪ Ṣams al-Dīn (1995), *Miṣbāḥ al-uns*, éd. HĪVĀJAVĪ M., Intiṣārāt-i Mawlā, Téhéran, p. 617-48.

Une autre influence notable sur le commentaire de 'Abd al-Wāğid semble être le mysticisme mevlevi. Les thèmes de l'âme humaine, de sa séparation de son origine divine et de sa quête du retour sont fondamentaux dans le *Maṭnawī* de Ġalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 672/1273), le fondateur de cette confrérie²³. Par ailleurs, les quelques sources dont nous disposons évoquent un lien étroit entre notre auteur et l'ordre soufi des Mevlevis dont le grand maître à Kütahya, à l'époque de 'Abd al-Wāğid, était Celaleddin Erğun Çelebi (m. 774/1373)²⁴.

La tradition astronomique liée à al-Ṭūsī et al-Ġağmīnī et les courants soufis mevlevis et akbariens sont donc les composantes avérées du monde intellectuel de 'Abd al-Wāğid. Il reste à savoir la manière par laquelle la *falsafa*, et en particulier l'avicennisme, faisait partie de son monde. Notons déjà, avant d'aborder le commentaire, qu'al-Fanārī, chez qui l'on décèle une influence avicennienne²⁵, a pu jouer un rôle dans l'initiation de 'Abd al-Wāğid à ce domaine.

Bien que 'Abd al-Wāğid ne cite aucun ouvrage précis d'Avicenne, son commentaire laisse penser qu'il était initié à la pensée avicennienne. Il évoque en effet à maints endroits du texte la doctrine du *Šayḥ* concernant l'âme, notamment l'affirmation du caractère immatériel de celle-ci, qu'il oppose à la doctrine de la matérialité de l'âme enseignée par les tenants des religions révélées, qu'il désigne par le terme de *milliyūn*. Cependant, la comparaison de son texte avec les commentaires antérieurs du *Poème de l'âme* d'Avicenne indiquerait plutôt des emprunts de 'Abd al-Wāğid à ses prédécesseurs. Ces emprunts portent sur des aspects doctrinaux et en particulier sur ceux qui sont explicitement attribués à Avicenne. L'unique référence à la doctrine avicennienne que 'Abd al-Wāğid ne semble pas avoir empruntée à ses prédécesseurs est issue du *Canon* d'Avicenne. Il est donc difficile de se prononcer sur la question de savoir si cet auteur était initié de manière directe à la doctrine avicennienne sur l'âme.

Enfin, pour ce qui concerne le lien entre le commentaire de 'Abd al-Wāğid et celui de ses prédécesseurs, nous pouvons affirmer que celui-ci a utilisé trois d'entre eux. Le texte de 'Abd al-Wāğid reprend en effet des passages entiers d'un commentaire

²³ Dès le début de cette œuvre monumentale, le thème de la séparation de l'âme humaine de son origine est évoqué à travers l'image du roseau séparé de la jonchaie ; devenu un *nāy* (une flûte), le roseau se lamente de cette séparation, Voir AL-RŪMĪ Ġalāl al-Dīn (1992), *Maṭnawī mawlānā Ġalāl al-Dīn al-Rūmī*, tr. et comm. AL-DASŪQĪ ŠATTĀ Ibrāhīm, Al-Zahrā' li-al-i'lām al-'arabī, Le Caire, p. 35.

²⁴ ṬĀQIB, *Sefîne*, p. 83. La loge mevlevi de Kütahya porte aujourd'hui encore le nom de Celaleddin Erğun.

²⁵ Selon Jules Janssen, en commentant l'œuvre majeure d'al-Qūnāwī qu'est le *Miftāḥ al-ğayb* et dans laquelle Avicenne est régulièrement cité, al-Fanārī s'est forcément frotté à la pensée du *Šayḥ al-Ra'īs*. Janssen conclut son article en évoquant des signes d'une inspiration avicennienne chez al-Fanārī : « if one looks carefully, one detects now and then, either by way of agreement or of opposition, traces of an Avicennian inspiration », JANSSEN Jules (2010), « Elements of Avicennian Influence in al-Fanārī's Theory of Emanation », in YÜCEDOĞRU Tefvik *et al.* (éds.), *International Symposium on Molla Fanārī* (4-6 December 2009, Bursa), Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa, p. 327.

antérieur qu'il ne cite pas textuellement mais dont il retranscrit le sens. Cécile Bonmariage attribue ce texte, qui est de loin le plus répandu parmi les commentaires de la 'Ayniyya, à Šams al-Dīn al-Samarqandī (m. ca 702/1303)²⁶. Notre auteur a également puisé, mais à bien moindre échelle, dans le commentaire de 'Afif al-Dīn al-Tilimsānī (m. 690/1291) qui reproduit quasi intégralement, à ce qu'il semble, celui d'al-Samarqandī²⁷. En outre, 'Abd al-Wāğid s'est inspiré d'un commentaire attribué à 'Alī b. Suleymān al-Baḥrānī (m. 672/1274); un texte inédit dont nous pouvons dire que tant sa terminologie que son cadre doctrinal indiquent qu'il a été rédigé à la lumière de la pseudo-*Théologie d'Aristote*. Par conséquent, les éléments d'intertextualité qui ressortent du commentaire de 'Abd al-Wāğid, notamment son expression de l'idée d'une chute de l'âme depuis le monde immatériel vers le monde matériel – absente de la doctrine avicennienne – et qui sont formulées dans un langage semblable à celui de la *Théologie*, sont en réalité empruntés au commentaire de Baḥrānī²⁸.

À quelques exceptions près, le commentaire de 'Abd al-Wāğid s'articule de la même manière pour chaque vers. Il commence d'abord par une explication lexicologique, il fournit ensuite une analyse grammaticale du vers et enfin, il pose des considérations philosophiques.

En nous inspirant de la typologie établie par Robert Wisnowsky à partir des premiers commentateurs des *Iṣārāt* d'Avicenne²⁹, nous décrivons 'Abd al-Wāğid comme un *muqallid*, c'est-à-dire, un commentateur qui s'inscrit dans une tradition à laquelle il ne s'oppose jamais. Des sept fonctions du commentateur énumérées par Robert Wisnowsky, 'Abd al-Wāğid remplit deux fonctions qui ont trait à la lexicologie :

²⁶ BONMARIAGE, « *Commentaries* ». L'unique édition de ce commentaire a été publiée dans CARRA DE VAUX Bernard (1899), « La Kaḥīdah d'Avicenne sur l'âme », *Journal Asiatique* 9/14, p. 157-173.

²⁷ Sulaymān b. 'Alī b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. Yāsīn al-Kūmī communément appelé al-'Afif al-Tilimsānī, né en 610/1213 à Damas ou vers Tlemcen et mort à Damas en 690/1291, poète et mystique fortement influencé par l'école d'Ibn 'Arabī dont il a commenté les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, voir KRENKOW Fritz et YALAOUI Mohamed (2000), « Al-Tilimsānī 3 », in *EP*, vol. X, p. 500. Intitulé *Al-Kaṣf wa-al-bayān fī 'ilm ma'rifat al-insān*, le commentaire d'al-Tilimsānī sur la 'Ayniyya énonce qu'il cite textuellement un ouvrage intitulé *al-Durr al-naḥīs fī šarḥ kalām al-Ra'īs* sans en mentionner l'auteur. Dans certains manuscrits que j'ai pu consulter (ms. al-Riyad, King Saud University, 2662 et ms. Le Caire, Dār al-Kutub al-miṣriyya, *Ḥikma wa-falsafa 'arabī* 901, fol. 1v – 49v) le texte d'al-Samarqandī est cité au début de chaque lemme (à partir du deuxième) et est attribué à un certain Humām al-Dīn. Dans le ms. Le Caire, Dār al-Kutub, *Mağāmi 'Taymūr* 81, fol. 249r – 295r, le texte d'al-Samarqandī est copié en marge et dans le ms. Damas, Maktabat al-Asad, 6648, fol. 66v – 77v il n'est pas retranscrit du tout. Il conviendrait de mener une étude plus poussée pour savoir s'il s'agit d'un ajout tardif ou au contraire d'une suppression tardive du texte d'al-Samarqandī de celui d'al-Tilimsānī.

²⁸ Au sujet de l'influence des commentaires d'al-Baḥrānī et d'al-Samarqandī sur les commentateurs postérieurs, se reporter à notre étude : ZOUGGAR, « Contribution », p. 68-73.

²⁹ WISNOWSKY Robert (2013), « Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Iṣārāt* », *Oriens* 41, p. 349-378.

1. Au dixième vers, il présente deux variantes d'un même passage du poème et opte pour l'une d'elles en vertu de sa portée philosophique.
2. Il use de synonymes afin d'éclaircir des mots-clés du vocabulaire conceptuel dans certaines de ses gloses.

III. LES MANUSCRITS

Nous avons utilisé dans notre édition les quatorze copies de ce texte connues à ce jour. Douze d'entre elles sont répertoriées dans des catalogues édités ou accessibles en ligne, les deux autres ont été trouvées sur place à la bibliothèque Süleymaniye d'Istanbul.

A : Oxford, Bodleian Library, Marsh 35/2, fol. 49v – 55v : URI J. (1787), *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogus*, Oxford, n° 1258, p. 260. Fait partie d'un ensemble copié de la même main. Le manuscrit contient deux dates : 5 Dū l-ḥiġġa 1023/6 janvier 1615 (fol. 48r) et 1033/1623-24 (fol. 58v). Le texte est copié en noir dans une écriture orientale soignée ; les vers et quelques mots de ponctuation sont en rouge. Cette copie s'apparente à H et à K.

B : Princeton, Princeton University Library, Garrett 4602Y (2481), fol. 142v – 149r : MACH R. (1977), *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yehuda section) in the Garrett Collection*, Princeton University Library, Princeton, p. 212. Fait partie d'un ensemble rédigé par une même main en *ruq'a*. Le nom du copiste est Muḥammad b. Ḥasan al-Istanbūlī, la date de copie est 1056/1646. N'ayant eu accès qu'à une reproduction sur microfilm, nous ne pouvons établir la couleur de la ponctuation et du surlignement des vers. Cette copie est semblable à M avec laquelle elle forme un ensemble.

C : Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ar. 675/2, fol. 18v – 21v : Aumer J. (1866), *Die persischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Commission der Palm'schen Hofbuchhandlung, Munich, p. 305, n° 675. Fait partie d'un ensemble composite. Copié en encre sépia dans un *nashī* peu soigné mais clair. Pas de date de copie ni de nom de copiste. Ce texte est semblable à D avec lequel il forme un ensemble.

D : Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ar. 676/2, fol. 40r – 50r : Aumer, *Die persischen Handschriften*, p. 306, n° 676. Fait partie d'un ensemble composite copié par Muṣṭafā al-Ṭalabāwī al-Mālikī. La copie est datée du 10 Ğumādā II 1202/mars 1788. Copié en écriture orientale grossière mais claire, les vers sont écrits en rouge. Cette copie est semblable à C avec laquelle elle forme un ensemble.

E: Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, 461/2, fol. 21r – 26v: FLÜGEL G. (1865), *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3 vol., K. K. Hof- und Staatsdruckerei, Vienne, vol. I, p. 446-447. Fait partie d'un ensemble composite. Pas de date de copie ni de nom de copiste. Écrit à l'encre noire dans un *nashī* soigné et clair. Les vers sont surlignés en rouge et la ponctuation est en rouge. Cette copie s'apparente à L en ce qu'elle présente souvent les mêmes variantes, elle se rapproche également de J mais de manière moins systématique.

F: Kayseri, Raşid Efendi 529/5, fol. 24v – 31v: KARABULUT A.-R. (1995), *Kayseri Rasid Efendi eski Eserler Kütüphanesindeki. Türkçe, Farça, Arabça Yazmalar Katalogu*, I-II, Mektebe Yayınları, Kayseri, no 1935. Fait partie d'un volume composite. Écrit en noir dans un *nasta 'līq* clair. Les vers sont transcrits en rouge dans une écriture différente et un module plus grand. La copie comporte de nombreuses gloses marginales philologique et lexicographique. Le dernier folio 31v contient deux annotations qui renvoient, peu ou prou, à une même considération: l'effort de compréhension (*iğtihād*) des philosophes contredit la révélation mais leurs erreurs sont excusées parce qu'ils ont vécu avant l'avènement de l'islam, aussi ont-ils établi l'unicité divine et s'ils avaient connu l'islam ils l'auraient nécessairement embrassé. Pas de nom de copiste ni de date de copie. Le poème est entièrement retranscrit à la fin du texte au fol. 32r. Cette copie s'apparente à J et N.

G: Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 57: ERGIN O. (1956), *Ibni Sînâ Bibliyografyası*, Osman Yalçın Matbaası, Istanbul, p. 108. Pas de nom de copiste ni de date de copie. *Nashī* soigné et clair. Copié sur sept folios, le commentaire est à l'encre noire mais les vers et la ponctuation sont en rouge. La copie s'apparente à C et D.

H: Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat 613, fol. 140v – 142v, 144r: AYDIN F. (2006), *Ibn Sina'nin Ruh ile ilgili Kasidesi ve Yorumları*, Marmara Üniversitesi, Istanbul, p. 73. Fait partie d'un ensemble composite. Le folio 143r ne correspond pas au commentaire, c'est la fin d'un texte différent, de la main du même copiste, qui a été collé au folio. La fin de notre texte se retrouve collée au fol. 144r. Le premier mot de chaque vers est inscrit en marge du vers précédé de *bayt*; la ponctuation est le plus souvent manquante. Les vers sont surlignés en rouge et enserrés de part et d'autre entre trois points en triangle colorés en rouge. Écrit à l'encre noire en écriture orientale claire, le texte ne contient pas de date ni de nom de copiste. Cette copie s'apparente à A et à K.

I: Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 799, fol. 302r – 315v: AYDIN, *Ibn Sina'nin Ruh ile ilgili Kasidesi*, p. 73. Fait partie d'un ensemble factice. Pas de

date ni de nom de copiste mais le texte qui précède, de la même main, est daté du 11 Ša' bān 1022/26 septembre 1613. Rédigé à l'encre noire dans un *nasta 'līq* soigné et clair. La ponctuation est en rouge et les vers sont surlignés en rouge.

J: Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala Ismail 536, fol. 109v – 115v : catalogue informatique de la Süleymaniye accessible sur place. Fait partie d'un ensemble composite. Copie sans date et sans nom de copiste. Texte écrit en *nasta 'līq* clair. Le commentaire est en noir, les vers sont vocalisés et en rouge ainsi que la ponctuation, le tout dans un encadrement rouge. Cette copie s'apparente à F et à N.

K: Berlin, Staatsbibliothek, or. oct. 73, fol. 2v – 23v : AHLWARDT H. (1887-1899), *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vol., A. W. Schade's buchdr., Berlin, vol. IV, p. 548, n° 5348 ; GAL I, 594/35 : An. Le manuscrit ne contient qu'un texte de vingt-trois folios. La copie est datée de 1100/1688. Il s'agit de l'une des deux copies enluminées dont nous disposons. Reliure récente. Frontispice avec enluminure relativement grossière colorée en bleu, vert, doré et rouge. Cartouche contenant la basmala. Texte dans un encadrement doré bordé d'un filet bleu. Écriture *nashī* soignée à l'encre noire. Écrits en rouge, les vers sont tous encadrés ; seul le premier est vocalisé. Les signes diacritiques sont souvent omis et le texte est parfois vocalisé. Au fol. 6v le copiste reprend le premier vers en rouge au lieu du troisième qu'il réécrit alors en noir entre les lignes, il annonce la correction par le mot *zā'id*. Ce manuscrit s'apparente à A et à H.

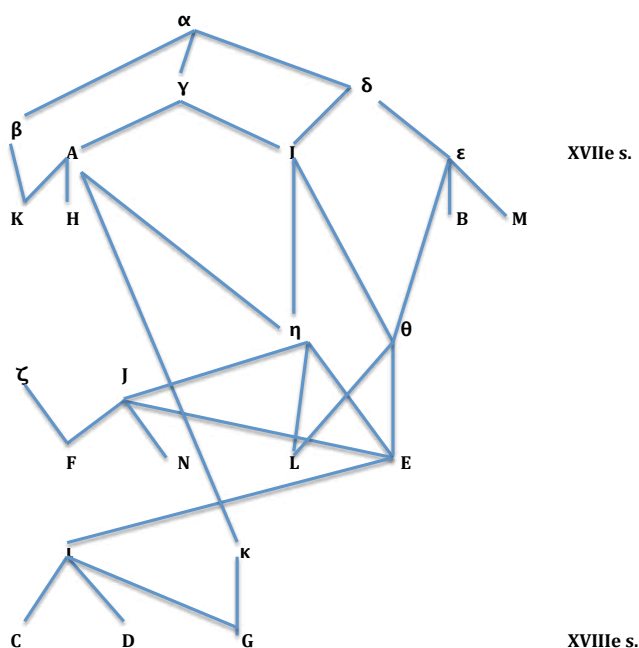
L: Jérusalem, Ḥālidiyya, 1781, fol. 1v – 15v : Catalogue en ligne de la Ḥālidiyya, <http://khalidilibrary.org/doc/catalogue.pdf> (Consulté le 20/10/2014). Nous avons pu accéder à ce manuscrit grâce à la générosité de Mme Haifa al-Ḥālidi qui était alors responsable de la bibliothèque familiale située dans la vieille ville de Jérusalem, près de la Porte de la Chaine (*Bāb al-Silsila*), l'une des portes menant à l'Esplanade des Mosquées. Très abîmé par les vers, le manuscrit fait partie d'un recueil factice non relié portant la cote 1145. Sans date de copie ni nom de copiste. Écrit à l'encre noire dans un *nashī* soigné et clair. On peut le rapprocher des mss. E et J, L étant toutefois le plus fautif, ainsi le mot *إلى* y est toujours transcrit *آلى*. De plus, il a avec le ms. F la particularité de contenir le poème *in extenso* (fol. 14r – 15v).

M : Ankara, Milli Kütüphane, Yz. A 3438/5, fol. 158v – 163r : Catalogue en ligne de la Bibliothèque nationale d'Ankara. Le texte fait partie d'un ensemble composite. Sans date de copie ni nom de copiste. Écrit à l'encre noire dans un *nasta 'līq* très dense peu soignée mais claire. Les vers sont surlignés dans le même rouge que la ponctuation. Cette copie est semblable à B.

N: Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 1647M, fol. 83v – 88v: Catalogue informatique de la Süleymaniye. Copie datée de 1712. Fait partie d'un recueil factice. Nom du copiste: al-Ḥāfiẓ Muḥammad. Copié à l'encre noire dans un *nashī* serré et clair. Ce texte s'apparente à F et à J.

IV. MÉTHODE D'ÉDITION ET STEMMA

Pour ce qui est de la méthode d'édition, nous avons commencé par utiliser le manuscrit le plus ancien, Oxford, Marsh 35 (A), comme manuscrit de base, mais au fur et à mesure de la collation des quelques manuscrits dont nous disposons dès le début de ce travail, à savoir C D E K L, nous avons abandonné cette méthode et opté pour une approche éclectique. La découverte et l'obtention, dans un deuxième temps, d'images de nouveaux manuscrits à Istanbul, notamment F G H I J M N, nous ont renforcés dans ce choix.



Bien qu'étant le plus ancien des manuscrits en notre possession, comme en attestent les deux dates de copie indiquées sur le ms. Oxford, Marsh 35 (1023/1615 et 1033/1623-24), ce manuscrit est relativement tardif par rapport à 1434, date de décès de l'auteur. Outre A, quatre manuscrits, sur les quatorze en notre possession,

sont datés: B D K N, dont les dates s'échelonnent de 1056/1646 (B), à 1202/1788 (D); notons que l'année de copie de A, qu'il s'agisse de 1615 ou de 1623-24, est plus proche des années de copie de ces 4 manuscrits qu'elle ne l'est de la date de décès de l'auteur.

A est le manuscrit qui présente le plus souvent une leçon unique; si certaines de ces variantes semblent être des erreurs de copiste d'autres sont susceptibles d'altérer sensiblement le sens du texte. Ce manuscrit comporte également d'importantes omissions qui ne se retrouvent dans aucun des autres témoins.

Par conséquent, nous avons parfois favorisé la leçon de A au détriment de celles des autres témoins et d'autres fois nous avons opéré dans le sens inverse en choisissant d'autres leçons que celle de A.

V. ÉDITION CRITIQUE

Abréviations utilisées dans l'édition critique:

(-)	omission
(+)	ajout
om	<i>omisit</i> « a omis un fragment de texte »
sl	<i>supra lineam</i> : « écrit au-dessus de la ligne »
iter	<i>iteravit</i> : « a répété un mot ou une phrase »
transp	<i>transposuit</i> « a interverti des mots ou des phrases »
mac	<i>macula</i> : « phrase ou mot maculé »
mg	en marge du texte
pc	<i>post correctionem</i> « après correction »
sp	sans point(s) diacritique(s)
bc	blanc
v	endommagé par les vers

Dans notre édition, nous avons rétabli la ponctuation manquante et la *hamza*, là où cela s'avérait nécessaire. Nous avons également mis aux normes actuelles l'écriture de *l'alif maqṣūra* en remplaçant certains ى par des ٰى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبدع بحكمته النفوس والأرواح واخترع بقدرته الأبدان والأشباح،
 وصلّى الله على المصطفين من بريته خصوصاً على سيدنا محمد وآله وعترته
 وسلّم تسليماً كثيراً ورضي الله تعالى عنا وعن إخواننا في الدّين إلى يوم الدّين
 وبعد، قد قال أفقر خلق الله إليه عبد الواجد بن محمد ختم الله له بالحسنى لما
 نظرت في قصيدة الشيخ الرّئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا التي عملها في
 كيفية تعلّق النفس بالبدن وتأمّلت في الدقائق المودعة فيها رأيت في بعض
 مواضعها صعوبة ودقة لا ينكشف في بادئ الرأي سرّها فأردت أن أكتب لها
 كلاماً ليكون كالشرح لها ليزيل صعوبتها ويعمّم سهولتها تذكرة مني لكل عالم
 ليذكرني بصالح دعائه لا لإظهار الفضل المعدوم. فالمرجو ممن يتأمّل في هذا
 الكتاب أن ينظر فيه بعين الرضا والإنصاف ويصلح بعد الإمعان ما يطّلع عليه
 من الخلل والزلل فإن الإنسان من النسيان والنسيان مرفوع عن الإنسان والله
 الموفّق لذلك وهو نعم المعين.

قال الشيخ رحمه الله :

هبطت إليك من المحل الأرفع *** ورقاء ذات تعزّز وتمنّع

1 بسم... الرحيم] - J I + وبه الإعانة و الغوث و الصيانة A + و عليه نتوكل D + وبه نستعين G + وبه L
 2 واخترع] واخترع D | والأشباح] ب D sp والإشباه E 3 المصطفين] المصطفى C | بريته] بريته
 L | على] 2 - C | وعترته] وعلى صحبه C وعثرته G 4 تسليماً] ت D sp | تعالى] - F B
 إخواننا] + المسلمين C 5 وبعد] - N M L B وعده C | قد] فقد H E D C | إليه] - H | الواجد]
 الواحد G D C B | ختم] ختم L K H | الله] 2 D sl | له] - H | بالحسنى] الحسنى B 6 في] 1 - A
 الرّئيس] الربيب D | أبي] أي D sl E C | إلى] L | بن] 1 | ابن] A | بن] 1... الله] G D C om | بن] 2 | ابن
 MA | سينا] + رحمه الله A | التي] التي A | عملها] B iter | علمها L E D C 7 بالبدن] ب L sp
 8 ينكشف] تنكشف MA ي H G sp | ينكشف K | بادئ] ب A sp | الرأي] - G | سرّها E D C B
 M] سيرها N L J F A | سترها I H G (K sp) 9 كلاماً] - E | ليكون] - F | ويعمّم N K J I H A
 ويعم M L G F E C (D sp) | عالم] - B م L mac 10 ليذكرني] ليذكرني B | ليذكر C | ليذكروني D
 سذكرني L mac ي 1 ن K sp | ليذكرني بصالح] ليذكرني في مصالح NF | بصالح] لصالح MB في
 صالح اب L mac | دعائه] دعابهم C | لا] - G F | فالمرجو] فالمرجوا D | في... 11 الكتاب] om
 11 F أن ينظر] E sl | الرضا] الرضى A 12 الخلل] الزلل G D C transp | والزلل] الزلل I E
 زلل L | النسيان] اللسا K | والنسيان] B om | النسيان K | الزيان L | عن] على H | والله] واليه L
 13 لذلك] D sl | وهو] - H + حسبي G D C | المعين] الوكيل G D C ي L sp 14 قال الشيخ] -
 C | رحمه الله M D B A] - M D B A] H G F C - N L J | تعالى MB | رحمة الله عليه رح KE 15 ذات] ذ
 K sp | تعزّز] تعزّز K

الهبوط النزول من الأعلى إلى الأسفل، الورقاء الحمامة التي لونها سواد مع قليل بياض، التعزز كون الشيء ذا عزة، التمتع الإستقامة والقوة. قوله "ورقاء" فاعل هبطت وقوله "ذات تعزز" صفة لورقاء.

الخطاب بقوله "إليك" إلى الشخص المحسوس الموصوف بالحسّ والحركة 5 والمراد بقوله "من المحلّ الأرفع" عالم الأرواح فالرّفعة على هذا رفعة القدر دون المكان إذ لا مكان هناك بل هو المعبر عنه باللامكان، فعلى هذا يكون معنى هبطت نزلت من المكانة التي كانت هي عليها الحاصلة لها من جهة الصدور من مبدأ المعارف العقليّ النورانيّ بالتعلّق بالمادة الجسمية الظلمانية. وذكر في كتاب مجموعة العلوم والأرواح أنّ الموجودات على قسمين أمرى 10 وخلقى، فالخلقى جميع عالم المحسوسات والأمريّ عالم المعقولات. فالإنسان على قسمين قسم ظاهر محسوس وهو الجسم وقسم باطن خفي وهو النفس وجسمه من عالم الخلق ونفسه من عالم الأمر والخلق صنعه الأمر صفته. وعلى هذا التاويل تكون النفس مجردة كما هو مذهب الشيخ. ويحتمل أن يراد به عالم الأفلاك فالرّفعة على هذا يحتمل أن تكون رفعة القدر وأن تكون رفعة 15 المكان فعلى هذا التاويل تكون النفس جسما كما هو مذهب المليين. والأول أولى وإن كان مخالفا لظاهر النظم لموافقته باطن النظم. والمراد بالورقاء النفس.

1 سواد [L mac 2 التعزز] التعزز K | عزة [L 3 وقوله] - M | تعزز] تعزز K لورقاء [L - M 4 بقوله] ب [L mac D sp | المحسوس] - G D C 5 الأرفع] E sl | الأرواح] - L 6 دون] + رفعة DC | إذ... باللامكان] I om | هو المعبر] H mac | المعبر] المعنى NF المعنى sp J | باللامكان [L K H E A] بالإمكان N M J G B | المكانة DC بالمكان F | هذا] + التاويل A 7 هبطت] + اي C | نزلت] تنزلت N L K J F E D | المكانة] المكانة J D C | المكان M | هي] HG DC - | لها] - G 8 مبدأ [A | المبدأ N M L K J H G F E D C B | المعارف] المعارف H | بالتعلّق] ت D sp بتعلّق L F | بالمادة] ب - L | الظلمانية] النورانية A 9 كتاب] كتابه M مجموعة] مجموع A ج D sp | الموجودات] المجموعات F | أمرى... 11 قسمين] D iter 10 فالخلقى] فالخلقى J A | جميع] - A 11 قسم] - G 12 وجسمه] جسم G | والخلق] فالخلق A صنعه] صنعة L H G E D C | صفته] صفة N L J H G E D C صفه K 13 تكون] يكون F E B N M L K | النفس] J sp J mg | هو] - A | الشيخ] + رحمه الله A 14 تكون¹ H G D C | يكون] يكون J F E D C | القدر] ق A sp | تكون² H G M | تكون] يكون J F E D C | التاويل... النفس] L mac | تكون] A A | يكون] يكون N L J H G F E D C B | Y M K sp 15 المليين] المليين K H المشائين G (M B sp) 16 لموافقته] لموافقة M | النظم²] الناظم J pc K H F | النفس] + E N

المعنى : تنزّلت اليك وتعلّقت بك يا أيها الشخص حمامة ورقاء صاحبة عزة وقوة من عالم الأرواح. اعلم أنّ في قوله "هبّطت" إشارة الى قوله تعالى "وقلنا اهبطوا". وفي قوله "ورقاء" إلى حالتي النفس الخفاء والظهور إذ الورقة لون سواد مع قليل بياض كما أنّ النفس مخفية عن الحواس ظاهرة في ذاتها فالخفاء يناسبه السواد والظهور يناسبه البياض فهذه النكتة عبر عنها بالورقاء دون غيرها.

وإلى ما ذكرنا أشار الشيخ بقوله :

محبوبة عن كلّ مقلة عارف * وهي التي سمرت ولم تتبرقع**

الحجب والحجاية والحجاب المنع ؛ المقلة سواد العين وبياضها ؛ السمر كشف الوجه ؛ التبرقع لبس البرقع وهو ما يستر به الوجه. قوله "محبوبة" وقع صفة "ورقاء" أو خبر مبتدأ محذوف. ويحتمل أن يكون نصبا على الحال من "ورقاء" والعامل "هبّطت" والواو في قوله "وهي" للحال ويحتمل أن يكون للعطف على تقدير كون "محبوبة" خبر مبتدأ محذوف.

1 تنزّلت [بتزلت من المكانة A نزلت G | يا - [L sp D C | صاحبة [صاحبة G صاحب L E | عزة | عزّ H 2 الأرواح [الأرواح GA | في - [G D C | قوله¹ - [M B قول F | وقلنا] و F biffé 3 الخفاء [الخفا A الجفا G | والظهور [والظهور K | الورقة [الورقا G D C A + يكون C + ما يكون G D | لون [لونها C لونه G D 4 بياض [بيا L sp | مخفية [مخفية K A | ظاهرة [الظاهرة | الخفاء [لفاء D 5 يناسبه¹ ساسبة K | والظهور [وظهور K | يناسبه² K sp | فلهذه [فلهذا L C النكتة - [C 6 غيرها [غ D sp 7 الشيخ + رحمه الله تعالى B 8 محبوبة [ب D sp م - L سمرت [سمرت D 9 الحجب [ج D sp | والحجاية - [F ج D A sp | والحجاب - [transp N H الحجاية A mg J الحجاب L 10 الوجه¹ [L mg و D C | الوجه² [L mac | محبوبة [محبوبة A | وقع - [رفع A N M K J I H F B 11 ورقاء¹ [لورقاء G | ويحتمل [ويحتمل A | نصبا [نصب C | الحال [حال C 12 والعامل [فيه D C | وهي + [واو C | للحال [الحال C | ويحتمل [ي D sp | يكون [ي K A sp تكون G D | على [L iter 13 تقدير [+ ان D C | كون [كون C ان تكون D G

المعنى : هبطت اليك ورفاء محجوبة أو هي محجوبة أو حال كونها محجوبة ممنوعة عن عين كل عارف والحال أنها التي كشفت او هي التي كشفت وجهها ولم تتبرقع أي لم تستر وجهها بالبرقع.

يعني أن النفس الناطقة مخفية عن عين كل عارف لا يدركها أبصارهم لتجردها عن المادة والبصر لا يدرك المجردات وإنما تدركها البصيرة. والمراد من السفر وعدم التبرقع ظهورها بالعلم المستفاد من البرهان القائم على وجودها. والتحقيق ههنا أن الموجودات سواء كانت مادية أو مجردة ظاهرة في ذواتها إلا أن إدراك ظهورها تارة يكون بالحواس الظاهرة وتارة يكون بالحواس الباطنة أو العقل ولذلك قال الشيخ : "وهي التي سفرت ولم تتبرقع" يعني أن النفس ظاهرة في ذاتها إلا أنها محجوبة عن الحواس ولا يدرك بها فليتأمل ذلك.

وصلت على كره إليك وربما * كرهت فراقك وهي ذات تفجع**

الكره الكراهة ؛ التفجع التحزن ؛ قوله "على كره" في محل النصب على أنه حال من الضمير المستكن في "وصلت" والواو في قوله "وهي" للحال.

المعنى تعلقت النفس بيدتك على كراهة وعدم رضى وربما كرهت مفارقتك والحال أنها تتحزن لمفارقتك.

1 اليك - ا | محجوبة¹ ج K D sp | أو... محجوبة² [M G E D C B om | ل mg L sp | به ل mg L sp | حال كونها] هي M G F D C B 2 كشفت¹ + وجهها | او... كشفت² [L J mg K om | كشفت²]
- N J F | وجهها - C 3 ولم... وجهها [D iter | تتبرقع] يتبرقع N J F 2ت L sp | تستر] يستر
N L J F | بالبرقع [بالبرقع A 4 أن - K | مخفية] مخفية J F خ ي K sp ي L sp | عين [كل عارف - MB | يدركها] تدركها A + به G 5 يدرك [يدركها N J F | تدركها
A] يدركها N M L K J I H G F E D C B | البصيرة [البصرة MB | والمراد] و - B 6 وعدم [و D sl | ظهورها] ظهورها N | البرهان [الرهان K | القائم [الفاتح M (B sp) | وجودها] وجوها C
ج D sp 7 والتحقيق [يق A sp | ههنا] ههنا G A هنا D | الموجودات [الموجود | كانت] كان A
N J B | ذواتها] ذاتها M I B A 8 إدراك - A | تارة K H A] بان N M L J I F E B لا D C
G | وتارة K H A] بان N M L J I F E B انما G D C 9 أو أ L mac | الشيخ] خ D sp
D sp L mac 10 يدرك [تدرك C G A | فليتأمل] ف L sp | ذلك + والله تعالى اعلم MB والله
الموفق D C 11 وصلت... تفجع [K sl | فراقك] مفارقتك M | تفجع [تفجع B نجع M 12 التفجع]
التفجع B التفجع C النجع M | التحزن [التحرز M L التحذر | النصب] نصب D C 14 تعلقت [ت
L sp | كراهة] كره L E | رضى [الرضى B I 15 تتحزن] يجزي M B (l sp) يتحزن E ت 1 ز
K sp يتحزن L | لمفارقتك [بمفارقتك M E B قتك L mg

يعني أنّ النفس الناطقة تعلقت بالبدن على الكراهة وعدم الرضى لأنّ النفس جوهر لطيف روحاني والبدن جوهر كثيف جسماني وهما متضادان ومن شأن الضد أن ينفرد من ضده دائما فلم يقع الإتصال بينهما إلا بالكراهة أما بعد تعلقها بالبدن فكثيرا ما لا تريد المفارقة إمّا لأنّ الغرض من تعلق النفس بالبدن اكتساب الكمالات وتحصيل السعادات بالإعتقادات اليقينية فحيث لم يتهيئ لها ذلك تشتاق إلى كسبها وتحصيلها فتريد بقاء التعلق دهوراً طويلاً ليتمكّن من اكتسابها أو لأتّها لمّا تعلقت بالبدن ألفت واستأنست به وبما يتعلّق به من القوى البدنيّة والعاليق الجسمانية فلا تريد مفارقتها. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله :

10 أنفت وما أنست فلّمّا واصلت *** ألفت مجاورة الخراب البلقع

الأنفة الإستتكاف والأنس الإطمئنان والألفة ؛ البلقع الأرض الخالية عن الماء والكلاء.

المعنى استتكفت الورقاء وما اطمأنت فلّمّا واصلت استأنست مجاورة الخراب الخالي.

1 أن [N sp A | الكراهة] كراهة F الكراهية L | الرضى [رضى F 3 | ينفرد G | بعد] - H
 4 ما [C D G - | تريد] D mg يريد N K J I H F E | 5 اكتساب [ب A sp
 الكمالات] كمالات MB | وتحصيل [L mac | السعادات] العبادات DC | بالإعتقادات [ب D sp
 بالإعتقاد N J | اليقينية] اليقينية K mac mg L | لم + [يكن EA | يتهيئ... ذلك N K J H F A
 يكن ههنا كذلك L I E ههنا كذلك MB G D C + لم تفارق M mg 6 تشتاق [يساق MB (J sp) ت
 1ت H sp 2 سياق | يتشاق F يشاق L K G E D C | ينساق N + الكلام MB | فتريد] يريد K sp E
 ليتمكّن [لنتمكن G D C A 7 | لأنها] A iter | واستأنست + [بالعيش A | وبما... به] A om | وبما
 ربما E | يتعلّق [تتعلق MB 8 | الجسمانية] الجسمانية L G E C الحسمية D | فلا تريد] ولا يريد L
 تريد [يريد K sp N J | مفارقتها] ف D sp | المعنى - H | المعنى L | الشيخ] + رحمه الله تعالى MB
 9 بقوله [ق L sp 10 | واصلت] واصلت | الخراب [خ ED sp 11 | الأنفة] الأنفة G الأنف |
 والألفة] + الإلتلاف D mg C الإستتناس MB 12 والكلاء] + و G 13 استتكفت [استتكفت L K J F
 (H sp) N | اطمأنت] + وما أنست A | واصلت [وصلت L I G F E D C | مجاورة] مجاورة L
 الخراب [+ البلقع A خ D sp

يعني لما نظرت النفس إلى تقدّس ذاتها وعلوّ مرتبتها استنكفت أن تاخذ مقاماً في الحضيض السفلي بعد تمكّنه في الأوج العلوي ولكن لما واصلت البدن وقواه الظاهرة والباطنة وزين لها حب الشهوات ألفت وأنست بالعيش الزائل وإنّما عبّر عن البدن بالخراب البلقع الخالي وإن كان غير خال بسبب القوى الحاصلة له لأنّ البدن من حيث هو هو خال عن القوى، وهي إنّما تحصل له عند تعلق النفس به.

وأظنّها نسيت عهداً بالحمى *** ومانزلاً بفراقها لم تقنع

العهود جمع عهد؛ الحمى موضع؛ الباء في قوله بالحمى يحتمل ان يكون للمصاحبة أي بأصحاب الحمى ويحتمل أن يكون بمعنى "في"؛ والباء في قوله "بفراقها" متعلّق بقوله "لم تقنع". المعنى: أظنّ الورقاء ناسية عهود أصحاب الحمى أو عهداً حاصلة في الحمى مع أصحابه وناسية منازلها لم تقنع بفراقها. يعني أنّ النفس بسبب المؤانسة والألفة بالبدن نسيت عهود مجردات العالم العلوي ونسيت المنازل التي كانت لا ترضى بمفارقتها.

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها *** عن ميم مركزها بذات الأجرع

1 تقدّس [تقدّيس DC | ذاتها] ذاتها L | مرتبتها [مراتبها MB | استنكفت] استنكفت [استنكفت F | استنكفت (H sp) N J F] تاخذ [ي KA sp | ياخذ N L J F] 2 الحضيض [خضيض E | تمكّنه] تمكّنها [الأوج] الأوج A الأوج L | العلوي [ي L mac | ولكن] و [L mac | لما] + و L | واصلت [وصلت M I F B] 3 ألفت [أ - IA | وأنست] ت L sp 4 الخالي [الخال] الخالي [L G E D C B | خال] حال E خالي G 5 الحاصلة [الظاهرة E | له¹] له¹ M I G E A - [عند] عند D mg | هو² + غير H - A | خال] حال J | تحصل [يحصل N L J F] 6 عند [D iter بعد L | تعلق] ق D sp | به - K له I F B A | بالبدن D mg N M L J | تقنع] ت sp | يقنع J N 8 العهود [L mac | موضع] موضع L | بالحمى... [9 قوله] G om 9 للمصاحبة... [يكون] C om | أي [ي L mac | والباء في] DC om | تقنع] + و C | ت sp | يقنع K | أظنّ [أظنّ A | الورقاء] الورقاء L | عهد] عهد - MB | عهود أصحاب [عهداً صاحب N 11 حاصلة] حالية E | في الحمى [بالحمى C | أصحابه] أصحابها F | وناسية [الناسية L - M | تقنع] يقنع J K N | سبب] نسيت K sp A | المؤانسة [المؤانست L | والألفة] L mac | بالبدن] - C | نسيت [بسبب A | عهد] عهد G 13 ونسيت [وبسبب A | المنازل] العهود DC | ترضى [يرضى L | بمفارقتها] L mac + والله تعالى اعلم بالصواب MB 14 بهاء [بها G | الأجرع] D mg الأجرع E

المراد بهاء الهبوط العالم الحسي لأن النازل من العالم العلوي ينتهي إليه، وإنما عبر عنه بهاء الهبوط لأنّ بينه وبين حرف الهاء مناسبة وهي أنّ في حرف الهاء عقداً كما في هذا العالم. والمراد بميم المركز العالم العقلي لأن النفس تأتي من هذا العالم وترجع إليه فكان هذا العالم أولاً وآخرًا بالنظر إلى مجيء النفس 5 وذهابها كما أن حلقة ميم في لفظ ميم أولٌ وآخر، ويمكن أن يؤوّل بوجه آخر ويقال أنّ للنفس مركزاً ومقرّاً هو مبدأ وجودها ومقرّ عزها وشدة قوتها من مبدائها وهو العالم العلوي المتقدم على السفليّ في مبدأ الفطرة، وهبوطاً ونزولاً وهو منتهى ذلها وغاية بعدها عن المبدأ وهو العالم السفليّ المتأخر عنه.

فعبّر عنهما أعني العالم العلوي والسفلي بالحرفين من عبارتهما أي المركز والهبوط، أحدهما وهو الميم، باعتبار المخرج، مبدأ في عبارته أعني المركز؛ 10 والثاني وهو الهاء، باعتباره منتهى في عبارته، أعني الهبوط، طلباً للتناسب بين العبارة والفحوى. الأجرع في اللّغة الرّمل المستوي وذات الأجرع ههنا عبارة عن الموضوع الذي يتفرج فيه الأصحاب ويتنزّه الأحاب، أعني المجردات والروحانيات. وكأنه إنما عبر عن ذلك الموضوع بذات الأجرع لاستوائه وعدم 15 تغيّره وانقلابه. سألت بعض الحكماء في المنام عن العالم العقلي فقال هو عالم

1 بهاء [بها G 2 عنه] عنها LEA | بهاء [بها G 3 العالم] 2 - G | تأتي [ثان MB ثاني G يأتي N J ت K sp يابي L 4 من] D biffé | وترجع [ت B sp ويرجع N M L K J E | فكان] وكان A | هذا² لهذا LE + هذا L | أولاً [أول H | وآخرًا] H | النفس] + D 5 | وذهابها] وذاتها L | حلقة [حلقة N L J E خلفه MB | في لفظ] C om | لفظ [لفظة G E D | وآخر] خ sp D | يؤوّل [ي A sp بأول M L I E (K sp) يؤل F 6 | يقال] ي A sp | ومقرّا] او مقرّا C | مبدأ] مبتداء MB 7 | مبدائها] مبداءها K J G | وهو] وهي CA | العالم] - A | العلوي] العلوي M | المتقدم] المقدم E | وهبوطًا] و D biffé | وهبوطًا] وهو ظاهر A | وهبوطًا ونزولًا] وغير طايرولا MB وغير طاوية ولا 8 | وهو¹] وهي M L I B | منتهى] K sp مبدأ M L I G E D C B | ذلها] اولها MB ذاتها G لها | | وغاية] على A | المبدأ] المبدأ | السفلي] ف D sp 9 | العلوي] L mac | العلوي والسفلي] G transp | والسفلي] ف D sp | بالحرفين] بحرفين E | عبارتهما] عبارتهما J I G D C | أحدهما] احديهما | المخرج] H mac 11 | الهاء] الها G | باعتبارها] باعتبار L G F D C منتهى] ينتهي MB منهي C منهي K sp D | عبارته] رته L mg عبادته J 12 | العبارة] + به G والفحوى] + و B | الأجرع¹] الأجرع E | في... وذات] A om | الأجرع²] الأجرع E 13 | يتفرج C [N J F D] يتفرج H sp A | ينفرع M I B | تنفرع E | تنفرع K يتفرع L | فيه] عليه MB ويتنزّه - [N J F - (bc) N J F | ينز MB تنزّه E | يثيره | تنزّه K يزّه L + فيه M J G D C 14 | وكأنه] فكأنه LE | إنما] - DC | انا K | عبر] L mac | ذلك] - C | الأجرع] الأجرع E 15 | بعض] L mac

بسيط مجرد ليس فيه لون ولا حزن ولا انقلاب من حال إلى حال، هذا عبارته.
الضمير في "هبوطها" و"مركزها" عائد إلى "الورقاء" والجار والمجرور اعني
"عن ميم" متعلق بهبوطها وقوله "بذات الأجرع" في محلّ النصب على الحالية
من "مركزها".

5 علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت *** بين المعالم والطلول الخضع

المراد بثناء الثقيل أول ما يتكوّن من متعلقات النفس وهو القلب.

قال ارسطو "هو أول عضو يتحرك وآخر عضو يسكن عند الفوات". وعند
بعضهم هو القوة الحيوانية وهو أقرب على تقدير أن يكون المراد به ما يتكوّن
أولاً من القوى لكن يحتمل أن يراد بالثقيل البدن وبثاء القلب وبنقطها الثلاث
الأرواح الثلاثة المنبعثة من القلب عند تعلق النفس بها، أولها الروح الحيواني
ومحلّه القلب وهو بخار لطيف يتولد من الدم في القلب يشبه السراج ويصل
ضوءه إلى جميع أطراف البدن؛ والثاني الروح النفساني وهو بخار لطيف
يصعد من القلب إلى الدماغ بمجري الشرايين؛ والثالث الروح الطبيعيّ وهو
بخار لطيف يرجع من القلب إلى الكبد. وهذا التأويل هو الأوفق يظهر بالتأمل
إن شاء الله تعالى وههنا تحقيقات عميقة لا تليق بهذا المقام فلتطلب في كتب

1 فيه - [F | حزن] ن A sp | الاجران L | ولا انقلاب] و الانقلاب L 2 | والجار] و- K A
والمجرور] والمجرا K | اعني] - E 3 | عن] - F | ميم] + مركزها L E | بهبوطها] ب D sp بهبوط
N J F | وقوله] - E (bc) و- L | الأجرع] الأجرع E | النصب] نصب D C 4 | مركزها] + و الله
تعالى اعلم M B + انتهى D C 5 | ثاء] ثا G | والطلول] والطلوع E 6 | ما] ما K 7 | ارسطو]
أرسطوا D | الفوات] الفوات C | وعند] وعن D C 8 | الحيوانية] A iter | أقرب] ق L sp | به] - C
H D | يتكوّن] تكون G 9 | لكن] و A | وبثائه] وبثاء L | وبنقطها] بنقطتها D C نقطها E | الثلاث]
ث 1 A sp | الثلاث] N M L K J I F E B (H sp) 10 | الثلاثة] A | الثلاث] H sp | الثلاث] H sp
N (J sp) | البلائة] G الثلاث D C | المنبعثة] L K I G E A | ن H sp | المنسعبة] B المنسعبة D C المنسعبة
M J sp N J sp M | عند] عن L | أولها] ... 11 الدم] في القلب يشبه السراج ويصل ضوءه إلى جميع
اطراف البدن I transp 11 | ومحلّه] ومحلها | بخار] A sp | من] منه D C I H F | يشبه] يشبه
M I G B A (J H sp) | شبه] D C نسبة N F | ويصل] و- N K H G F B A 12 | ضوءه] mac
L | الروح] - M B | بخار] خ L sp 13 | يصعد] L mac | يصعد] ... 14 لطيف] J mg | الدماغ]
D sp | بمجري] بمحاري L ي- M B | الشرايين] N M F B sp | الشرايين D السرايين J E
السرايين L | الطبيعي] الطبيعي B 14 | بخار] خ L sp | من] منه D C | التأويل] - M B | يظهر]
L 15 | إن شاء] انشاء L | شاء... تعالى] ان الله تع C | وههنا] وهاهنا A وههنا C | تحقيقات]
E sp | تليق] يليق N M L J F E B ن T K I sp | المقام] اللقام H | فلتطلب] K A | فلتطلب] H D C
فلتطلب N M J I G F E B | فلتطلب L

الطب. المعالم جمع معلم وهو موضع العلم بمعنى العلامة ؛ فمعنى المعالم المواضع التي فيها علائم الديار ؛ الطلول جمع طلل وهو ما بقي من علامات الدار المدرسة ؛ الخضع جمع خاضع ؛ والمراد بالمعالم والطلول الخضع أجزاء البدن وقواه الضعيفة بالنسبة إلى العالم الروحاني.

5 يعني أن النفس لما تعلقت بالبدن علق بها القلب مع قواه الجسمانية فأقامت بين الأماكن المدرسة والمواضع المنحطة ولذلك تبكي بكاءً روحانياً على مفارقة الأشكال.

والشيخ أشار إلى هذا بقوله :

تبكي وقد ذكرت عهداً بالحمى * بمدامع تهمة ولما تفلع**

10 العهود جمع عهد والمدامع جمع مدمع وهو موضع الدمع ويقال للدمع أيضاً ؛ الهمة سيل الماء ؛ الواو في قوله "وقد" للحال ؛ الجار والمجرور في قوله "بالحمى" في محلّ النصب على أنه صفة عهداً ؛ والجار والمجرور في قوله "بمدامع" متعلق بقوله تبكي ؛ وقوله "تهمة" صفة مدامع ؛ والواو في قوله "ولما تفلع" للحال ويحتمل أن يكون للعطف على قوله "وقد ذكرت" لكن إذا جعلت للحال ينبغي أن يقرأ "تفلع" على صيغة مضارع الرباعي المبني للفاعل

1 الطب [+ و DC الطيب L | وهو... العلم [A om | موضع [L mac | فمعنى [D sp المعالم² [A المعلم 2 علائم [علامة H | الطلول [الطلول والطلول CD | الطلول...3 [الدار] [G om | طلل [DC | بقى [يبقى NC B (K sp) | علامات [اثار C | علائق D 3 | الدار [الديار C | المدرسة [المدرسة L | والطلول [+ و E | الخضع² [انخضاع G 4 | وقواه...5 [بالبدن] [M om | بالنسبة [ب1 L sp 5 | تعلق [ت L sp | علق [I G DC | علق [EBA | الجسمانية [الجسمانية NMLKJHFEBA | المدرسة [المنحطة المنحطة L | ولذلك [فلذلك C | تبكي [يبكي J N | تفلع [L mac | مفارقة [D sp 7 | الأشكال [النفس MB 8 | والشيخ [يخ L sp + رحمه الله تعالى B | بقوله [- J F L sp N 9 | تبكي [L mac | تفلع [تلفع D 10 | العهود... [عهد M mg | والمدامع [- A 11 | الهمة [الحمى F | قوله¹ [- GC | للحال [+ DC | الجار...12 [والجار] [NJF om | والمجرور [فمع المجرور sp | النصب [نصب DC | والجار [و- A | والمجرور [- MB 13 | بدمامع [بمدافع J | بقوله [- DC | تبكي [بتبكي K sp DC | والواو [و- E | والواو [L mac 14 | تفلع [LEB | تكون [تكون GDC | على [في G 15 | ينبغي [غ L sp | يقرأ [تقرأ G | تفلع [يفلع K J sp B | صيغة [صيغة D | مضارع [المضارع NGFDC | الرباعي [- H mg DC | للفاعل K mg

من الإقلاع بمعنى السكون والانقطاع وإذا جعلت للعطف ينبغي أن يقرأ على صيغة مضارع الثلاثي المبني للفاعل من القلع وذلك ظاهر وكيف ما كان الواو فقوله "ولما تفلع" حال فليتأمل ذلك.

يعنى الورقاء تبكي بدماع سائلة حال كونها غير منقطعة والحال أنها ذكرت عهداً حاصلت مع أصحاب الحمى أو في الحمى ؛ أو الورقاء تبكي بدماع سائلة والحال أنها ذكرت عهداً بالحمى ولما تفلعها.

وتظّل ساجعة على الدمن التي *** درست بتكرار الرياح الأربع

تظل أي تصير ؛ السجع هدير القمري والحمام ونحوهما ؛ الدمن جمع دمنة وهي رسم الدار وعلامتها ؛ الدروس العفاء والبلى ؛ الرياح الأربع الشمال والجنوب والدبور والصبأ ؛ الشمال هي الرياح التي تهب من شمال متوجهة المشرق ؛ والجنوب هي التي تهب من يمينه ؛ والدبور هي التي تهب من جانب المغرب ؛ والصبأ هي الرياح التي تهب من جانب المشرق. والمراد من الرياح الأربع ههنا الكيفيات الأربعة أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وإنما عبّر عنها بالرياح الأربع لاشتغالها على الكيفيات الأربعة ؛ إذ الشمال بارد

1 السكون] السكوت M G D C B | والانقطاع] والانقلاع M B | ينبغي] غ L sp | يقرأ] تقرا A
 2 مضارع] المضارع H D C 3 فقله] في قوله L K I H E D C | تفلع] يقطع J t sp K A | ت sp
 L | فليتأمل] ف L sp + و D C 4 يعني] ي 1 sp A | غير] عنه A 5 حاصلت...6 بالحمى] om
 E | أو في] L mac 6 أنها] M - | ولما تفلعها] L mg A om | تفلعها] يتعلقها H D C تفلع N F
 يقطع J + و الله اعلم بالصواب M I B 7 وتظّل] ونظّل E ويظّل L | ساجعة] ج D sp | التي] L mac
 D | درست] ورست L | الرياح] ي D sp 8 تظل] نطل sp E ليظّل L | تصير] نصير E بصير K
 يصير N L J F | السجع] الشجع L B | هدير] هذير L | ونحوهما] A - 9 رسم] رسم M L K B A
 D C - | الدروس] د L mac | العفاء] العفا L A الفنا G D C | الرياح] والرياح C الروح K
 الأربع] الأربعة A الأربعة K | الشمال] L mac 10 الشمال] فالشمال C والشمال H | هي] وهي F
 هو M L I G E B | هول N | الرياح] - [الرياح] D pc C - | التي] B الذي G | تهب] ت G sp نهب L K
 شمال] H sp الشمال F D C | متوجهة] متوجه N M L K J I H G F E B A 11 والجنوب] و -
 E | هي التي] C om | التي] D sl | تهب] ت K sp نهب L | والدبور] و - E | التي] sp D sl
 L | تهب] K نهب L 12 والصبأ] و - E | الرياح] - [الرياح] A sl E D C - | تهب] ت K sp نهب L
 المشرق] الشرق M | والمراد] - E 13 الأربع] الأربعة A | ههنا] - A ههنا D | الأربعة] الأربع C
 + G E D | إذ | أي...14 الأربع] I om | والبرودة] الرطوبة N J F transp | وإنما] L mac
 14 الأربع] الأربعة K | لاشتغالها] لاسمائها K | الكيفيات] الكفنا K | الأربعة] الأربع D C
 G E | إذ] - I | بارد] + L mac و I F

يابس والجنوب حار رطب والدّبور مائل إلى البرودة والرطوبة والصبا مائل إلى الحرارة واليبوسة ولأنّ الرياح عافية للأماكن كما أنّ الكيفيات عافية للمواد. يعني تصوير الورقاء ساجعة وصائحة على علامات الديار التي اندرست بتكرار الرياح أي الكيفيات عليها والمراد بالعلامات أجزاء البدن.

5 إذ عاقها الشرك الكثيف فصدّها *** نقص عن الأوج الفسيح المربع

العوق المنع ؛ الشرك جمع شركة وهي شبكة الصياد ؛ الكثيف الغليظ ؛ الصدّ والصدود التحويل والتجاوز والإعراض أيضا والمراد ههنا المعنى الأول ؛ الأوج الموضع العالي ؛ الفسيح الواسع ؛ المربع الموضع الذي يسكنونه أو ان الرّبيع. قوله "الشرك" رفع على أنه فاعل عاقها و"الكثيف" صفته وقوله "نقص" فاعل "صدّها". يعني أنّ سبب بكاء الورقاء هو أنّ العلائق الجسمانية والهيئات البدنية منعته عن اكتساب الكمالات وتحصيل السعادات فكانت ناقصة فحوّلها النقصان عن الصعود إلى العالم العلويّ النورانيّ.

وفي بعض النسخ "فصدّها قفص" وهذه العبارة أولى إذ فيها ترشيح لطيف ليس في الأولى وهو أنّ القفص مما يلئم الطير ؛ وفيها نكتة أخرى وهي أنّ القفص كما يختص في الحقيقة بالطائر وأنّه لا يتمكن بالمفارقة عنه إلاّ من جهة

1 والجنوب [ج sp L | والدّبور] + بارد [F J N | مائل¹] مائلة E | البرودة [الرطوبة A transp | برودة L | مائل²] مايلي E mg L 2 واليبوسة - MB | عافية¹ | عافية A | للأماكن [الأماكن L عافية²] عافية A | للمواد [المراد B 3 تصوير] بصير E بصير N K J F بغير L | وصائحة [وصاحبة G وصالحة L 4 عليها] - GA | البدن] + و الله اعلم MB + و الله اعلم بالصواب E 5 إذ] او [F E J N L | عاقها] عاقها C | الكثيف [الكثف K | نقص] قفص A قفص K pc | الأوج] + من L | الفسيح [القيح L | المربع] D mg 6 العوق [الدق MB | الكثيف] والكثيف A | الصدّ [الصدو L الصدا E 7 والصدود] - EA والصدد LB + و M J B | والتجاوز] والتجاوز ED والنحر 8 H [الموضع¹] + و L | العالي] A iter | الفسيح] J sp | القيح L | الواسع] - DC | المربع] J sp K 9 الرّبيع [ب K sp L | فاعل] + إذ BA + او M فاعلي K | نقص] قفص A 10 صدّها] إذ عاقها A | أنّ¹] L sl | الورقاء] الارق D 11 منعته AH | منعها N M L K J I G F E D C B اكتساب] اكتساب D | فكانت] وكانت A | ناقصة] ص mac L 12 الصعود] صعود M L F E D C بعض] mac L | قفص] قفص G | العبارة] العبارة L | ترشيح] ترشيح A 14 الأولى] الأولى B | وهي] وهو K 15 يختص] ي H D A sp | يتمكن] ت B sp | يتمكن K | يتمكن بالمفارقة] يمكن المفارقة A

صاحب القفص وأنه مشبك ينظر الطائر منه إلى الأشياء الخارجة عن القفص، كذلك البدن يختصّ بالنفس وإنها لا تتمكن من المفارقة عن البدن إلا بإذن خالقه وإنه مشبك بالحواس الظاهرة والباطنة. والنفس تشاهد الأشياء الخارجة عنه بها؛ تدرك الأشياء التي في العالم العقلي بقوته التي هي مفتوحة إلى العالم العقلي، وهي الحواس الخمس الباطنة، والأشياء التي في عالم الحسّ بقوته التي هي مفتوحة إلى عالم الحسّ، وهي الحواس الخمس الظاهرة. إلا أنّ في هذه العبارة إشارة إلى أنّ النفس جسمانية حالة في البدن.

حتى إذا قرب المسير من الحمى *** ودنا الرّحيل إلى الفضاء الأوسع

المسير السير؛ المراد من الحمى العالم العلوي؛ قوله "من الحمى" متعلق بقوله "قرب" ولا يحسن أن يتعلّق ب"المسير" وإن كان قريباً لأنه حينئذ يكون بمعنى الارتحال وتعلّق "من" إليه غير مناسب ولا يخفى فساده من وجه آخر. الدنوّ القرب؛ الرّحيل الارتحال؛ والفضاء الأوسع العالم الروحانيّ وهو أوسع العوالم.

يعني إذا قرب سير الورقاء من العالم الروحاني وقرب ارتحالها إليه.

وغدت مفارقة لكل مُخلف *** عنها حليف الترب غير مُشيع

1 مشبك [مشتبك A مشتك N J F | ينظر [بنظر A ليطير C بنظر L mac K H sp N J G F الخارجية] + و A 2 [إنها] وانه D C A | تتمكن [يتمكن N M L J F E B A ت 1 H sp تمكن K مشبك] مشتبك A مشتك N J F | والنفس [والظر A | تشاهد] ت H sp يشاهد J L K N | الأشياء] DC - [عنه] - GA عن E 4 بها [بدنها E بما G | تدرك [يدرك A | وتدرك K sp DC] التي¹] A - [بقوته L G E DC] بثقوبه A بثقوبه M B بتقوية N F (بة J sp) بتقوية H بقويه A K sp العالم...² 5العقلي [عالم العقل KH 5 وهي [هو DC | الحواس [الخواس B | الخمس] - EL الخمسة G | الباطنة... 6الخمس] DC om | عالم [العالم HE A | الحسّ [الحسي EA | بقوته J G E DC L] بثقوبه A بتقوية M F B (K J sp) بثقوبه H بقويه A 6 هي [L mac J iter | عالم الحسّ] العالم الحسي EB | هذه [هذه L 7 العبارة] رة L mg | جسمانية] + والى انها A ج L K sp | البدن] + و الله اعلم A 8 ودنا [ودني E ودني L | الأوسع] وسع D mg 9 متعلق [متعلق D 10 يتعلّق] + به E ي ق A sp | حينئذ] ح K I H F E | يكون [يكون D sp | يكون] +المسير G M 11 وتعلّق [sp A | فساده] L mac | وجه [جهة H وحه L | آخر [اخرى H 14 الورقاء] A mg | إليه] - M + والله تعالى اعلم بالصواب MB 15 وغدت [غ L I sp | حليف [حليف L I E | مُشيع] مشبع MB

يقال خَلْفَه أي صَيَّرَه خلفا أي مات وترك بعده الخليف ؛ المعاهد أي الذي عهد معك ؛ الترب التراب.

يعني إذا صارت الوراق التي هي النفس مفارقة لكلّ ما خَلَّت بعدها وعاهدت معها بالترب غير متابع لها وغير ماش عقيبتها. قوله "غير مشيع" صفة لقوله "حليف الترب".

5

يعني حتى إذا صارت النفس مفارقة للبدن وأجزائه وقواه فالقوى البدنية التي هي معاهدة إيّاها بالترب أي بالبدن، إذ هو محلّها، لم يتابعها ولم يذهب عقيبتها بل بقيت ههنا فاسدة مع المادة الجسمية.

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت *** ما ليس يدرك بالعيون الهجع

الغطاء الستر الذي يغطي به الشيء ؛ الهجع جمع هاجع وهو النائم ؛ قوله "سجعت" جواب الشرط وهو قوله "حتى إذا قرب" ؛ الواو في قوله "وقد كشف" للحال ؛ قوله "ما ليس يدرك" في محلّ النصب على أنه مفعول "فأبصرت".

10

يعني إذا قرب سيرها من عالم الأرواح وصارت مفارقة للعلايق البدنية والعالم الجسماني فاتّصلت بالعالم الرّوحاني صاحت والحال أنه قد كشف الغطاء

1 خَلْفَه [حلفه N L K J | أي¹] - A | صَيَّرَه [صار D C | خلفا N J | وتركه D C بعده] خلفه + A | خلفا N s i H | الخليف [الحليف N M K J H G F D C B | المعاهد د L mac أي³] - A | 2 الترب [جمع L I E D 3 يعني] + حتى K I H G A | التي L mac | هي النفس [هي مفارقة للنفس A | ما [ما - M | خَلَّت [حلفت N J | بعدها] ب D sp 4 معها] معه C D | بالترب [L mac بالترب M | غير¹] + مرافق لها و غير مشايح L E | متابع N J I F A | KH sp | منافع M L G E D C B | ماش I H F | NK J sp | ما عاش M G D C B | عاش E | ما عاش L | غير²] - A | مشيع [مشيع B متبع A | حليف [خليف L K I E 6 حتى] I H F E - A sp | للبدن [L signe de renvoi | وأجزائه... 7 بالبدن] L mg | وأجزائه [وأجزاؤه N G 7 | بالترب] K | بالبدن [بالترب C | إذ] اي C | محلّهما N L H | يتابعها M I B A | K J H sp | تتابعها N F | يفارقها D C | يرافعها E | يرافعها G | يذهب [يذهب H sp L F B | عقيبتها] عقيبتها K J G 8 | بل [و D C | بقيت] + ها هنا MED B - A بقية L | الجسمية [ج D sp 9 | سجعت] هجعت A | كشف [كشفت K | كشف] شجعت M L | فإبصرت [فأبصرت A | أبصرت H | بالعيون] بالعيون D | الهجع [D mg 10 | يغطي] يعطى L 11 | سجعت [هجعت A | الشجعت MB | الشرط] شرط L | وهو] - A | كشف [كشفت K 12 | قوله] L mac | النصب [نصب G D C | فأبصرت] ما نصرت A 13 | سيرها [سيرها L mac N K J I H G F D C | من] عن D C | مفارقة] + للبدن A (للبدن K biffé) | للعلايق [العلايق B | البدنية] - C | والعالم... 14 الجسماني [والعلايق الجسمانية A 14 فاتّصلت] واتصلت K J G F | صاحت [ت A sp | صاحب M K B | أنها I M B

فأدرکت من الحقایق ما لم تدركها حالة التّوم، يعني حال التعلق بالمادّة، وفيه إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلّم "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". وقد أخبر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه عن هذا الكشف حالة التعلق بالمادة بقوله: "لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا" والمراد بالغطاء القوى البدنية في حالة التعلق بالبدن، والمراد بالكشف مفارقة البدن وخلع القوي. 5

وغدّت تغرّد فوق ذروة شاهق *** فالعلم يرفع كلّ من لم يرفع

التغريد الترنّم وقلب النغمة؛ الذروة رأس الجبل أي الموضع المرتفع منه؛ الشاهق الجبل العالي؛ الفاء في قوله "فالعلم" للتعليل والمراد من الشاهق العالم الروحاني. أي صارت تصوت فوق رأس الجبل المرتفع العالي لأن العلم يجعل رفيع القدر من لم يرفع قدره. 10

يعني إذا تحلّت النفس بالعلم والحكمة واستكملت بالنواميس الإلهية ثم فارقت البدن وصلت إلى المقام الرفيع وترنم فرحا وسرورًا لأنّ العلم يجعل الوضيع

1 من [منه DC | تدركها NMK J I F H B يدرك LE | حالة] حاله LK | حال] حالة A
 EC حاله K | بالمادّة] بالبدن HA 2 قوله] قول HE + النبي H | صلى... وسلّم] عليه الصلاة و
 السلام MB على رض E عم H صلعم | الله] + تعالى F | فإذا] إذا E 3 المؤمنين] + رضي الله عنه
 K | بن] بن J I F | بن... طالب] G DC om | كرّم... وجهه] رضي الله عنه KA | الله] + تعالى B
 M | وجهه] + و رضي عنه H | الكشف] + بقوله C | حالة] حاله LD | حالة... بالمادّة] A om
 التعلق] تعلق L 4 بالمادة] بادة G + و E | بقوله] ب D sp لقوله L | ازدت] ازدت L | بالغطاء] ب
 B sp مالمغطاء K 5 التعلق] تعلق MB | بالبدن] بالمادة K | البدن] + الروح DC | وخلع القوي]
 MB om | القوي] + و الله اعلم A 6 وغدّت] وقد MB | تغرّد] تغرّد M I E D تعرد K نفرد L
 فوق] فو K 7 التغريد] التفريد M I E D التغريد K | وقلب LE A] و- K قلة M I G F D C B قله N
 B H sp | النغمة] النغمة N M K J B النغم E L | الذروة] والذروة E | الجبل] الجبل B
 الجبل... منه] MB om | المرتفع] L mac | منه] K- 8 الشاهق] + رأس KA | العالي] + و
 C | والمراد] - L mac E 9 تصوت] تصورت L G بصوت MB ت K sp | رأس... العالي] om
 MB (bc) | الجبل] L mac | المرتفع] العالي DC transp | العالي] - H | يجعل] K G sp
 يجعل... القدر] 10 القدر] يرفع قدر A 10 رفيع القدر] من لم يرفع قدره G om DC transp | من... يرفع]
 K sl | إذا] - M | بالعلم] ب A sp | واستكملت] واستظلت D استظلت C | فارقت... 12 البدن]
 M om B (bc) om | المقام] المعالم H | وترنم] + هي L J E D C | وترنم] K G A] ثم DC
 لترنم M I F B (ت H sp 1) يترنم J ام LE

شريفًا. قال الله تعالى : ”والذين اوتوا العلم درجات“ جعلنا الله من جملتهم بفضله.

فلأَيِّ شيء أهبطت من شامخ *** عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع

5 الإهباط الإنزال ؛ الشامخ الجبل المرتفع ؛ الحضيض أسفل الجبل ؛ الأوضع المنخفض. أي فلأَيِّ شيء أنزلت من الجبل العالي إلى قعر أسفل الجبل؟

وهذا البيت والأبيات التي بعده إلى آخر القصيدة يشتمل على سؤال يرد على اتصال النفس بالبدن وتوجيهه أن يقال : كان ينبغي أن لا تتعلق النفس بالبدن لأنّ تعلقها به إمّا أن يكون لحكمة غير تحصيل الكمال أو لحكمة هي تحصيل الكمال. فإن كان الأوّل فعليكم بيان تلك الحكمة لخفائها على أكثر أرباب العقول وإن كان الثاني ينبغي أن لا ينقطع تعلقها عن البدن قبل حصوله مع أن أكثر النفوس تفارق أبدانها من غير تحصيل الكمال ولا تتعلق ببدن آخر لتحصيل الكمال وإلا يلزم التناسخ وهو محال.

وأشار الشيخ إلى الشق الأول بقوله :

إن كان أهبطها الإله لحكمة *** طويت على الفذ اللبيب الأروع

15 قوله ”طويت“ جواب الشرط ؛ الفذ الكامل ؛ اللبيب العاقل ؛ الأروع حديد القلب.

1 تعالى] + يرفع الذين امنوا منكم G D C | اوتوا] اتوا L | درجات] ج A sp | جعلنا...2 بفضله] MB om | الله²] + تعالى G 2 | بفضله] + وعنايته A + وكرمه امين D C امين G من فضله H - I | شامخ] شاهق DC | عالٍ] عالي D 4 | الإنزال] الأتزل L النزول C HD pc | الشامخ] السامخ L + والشاهق C | الجبل¹] - LE + من E | الأوضع] + الموضع A 5 | المنخفض] المنخفض L 6 | والأبيات] والا L | التي] التي L mac G C | يشتمل] يشتمل L | يشتمل على] E om | يرد] ي B sp 7 | وتوجيهه] - و L mac MB | أن لا] الا DC | تتعلق] يتعلق sp H sp NK J I F E | بالنفس²] بالنفس B | بالبدن²] بالبدن F 8 | به] بالبدن K | أن] ن J | يكون] ي KA sp | لحكمة¹] بحكمة DC حكمه L | الكمال] - F | أو] و L | لحكمة²] بحكمة DC الحكمة G + و L هي] من A 9 | لخفائها] L sp 10 | كان] كا L | الثاني] B sp | لا] - A | عن] D mac | حصوله] حصولها KA | أن] انه DC 11 | تفارق] ف D sp يفارق N M L J I F E B ت K sp | ولا...12 الكمال] M L E B om | تتعلق] يتعلق N J I F ت K sp 12 | وإلا] ولا K | يلزم] لزم C ED | محال] مح HL 13 | الشيخ] + رحمه الله تعالى B + رح E | الشق] - C | بقوله] يقول D | أهبطها] أهبط E | الإله] الآلة L | لحكمة] بحكمة N L K J H F E | طويت] طربت H | الأروع] الأروع M L E D B 15 | طويت] طربت H | اللبيب] للبيب K | الأروع] الأروع D B M L E | حديد] جديد NK J

يعني إن كان أنزلها الله تعالى لحكمة غير تحصيل الكمال فتلك الحكمة مخفية على العالم الكامل في العلم العاقل الحديد القلب فينبغي أن يبين تلك الحكمة.

فهبوطها إن كان ضربة لازب * لتكون سامعة لما لم تسمع**

اللازب اللازم ؛ والسماع يحتمل أن يكون بمعنى القبول يقال : "سمع الأمير كلام زيد" أي قبل ويقال في الصلوة : "سمع الله لمن حمده" أي قبل الله حمد من حمده .

يعني فهبوط النفس إلى العالم الحسيّ إن كان بطريق الضرورة لتكون سامعة أي قابلة لما لم تسمع أي لما لم تعلم والسماع ههنا بمعنى العلم ويحتمل أن يكون بمعنى العلم أي تكون عالمة للأشياء التي لم تكن تعلمها قبل الهبوط إليه، ويحتمل أن يكون السماع في معناه إذ المدرك للمحسوسات والمعقولات إنّما هي النفس لكن تدرك المعقولات بذاتها أي بلا واسطة آلة وتدرك المحسوسات بواسطة الآلات الجسمانية.

وتعود عالمة بكل خفية * في العالمين فخرقها لم يرقع**

1 لحكمة [حكمة L بحكمة FDC بالحكمة E | فتلك [قبلك K | مخفية [مخفيه A خ L sp 2 على [على A iter عن G | العالم [العاقل MB | العلم [العالم D pc KC | العاقل - [العاقل A العامل M | الحديد [حديد HMB الجديد N J | يبين [يبين GDC LIH sp | تلك الحكمة [الحكمة K mg | الحكمة + [والله تعالى اعلم E L mac 3 | إن كان [لا شك A | لتكون [ت E sp ليكون L K | تسمع [يسمع E 4 | اللازب [الازب D | يقال [ي J sp A sp 5 | قبل [قبله GDC | الصلوة [الصلوة GDCA | الله 2 - [DC 7 | إلى [من A | كان [كان MB | بطريق [ي A sp | لتكون [ت A sp ليكون L 8 | أي 1 + [تكون G | قابلة [قبولة K sp M قائله L | لم 1 - [E | تسمع [يسمع E | تعلم [يعلم NMJEB A | ويحتمل ... [العلم IE om | ويحتمل [ي DBA sp | يكون [ي A sp تكون DC 9 | تكون [ت sp J A | يكون [ي L | عالمة [علمه | للأشياء [بالأشياء A | تكن [يكن NE | تعلمها [ت J sp J | تعلمها K 10 | ويحتمل [ي A sp | يكون [ي J A sp | في معناه [بمعناه GDC | للمحسوسات ... 11 [تدرك DC om | والمعقولات [و L mac 11 | تدرك [يدرك NLJIE | بذاتها [بذاتها L | وتدرك [ويدرك NLKJE 12 | بواسطة [بوسائط MB بواسطة H | الجسمانية + [ويقول L 13 | وتعود [وتكون L mac G | بكل [لكل LE | فخرقها [فخرقها LK | فخرقها M | يرقع [ترقع MB يرفع J + و L

تعود أي ترجع ؛ بكل خفية أي مستورة ؛ في العالمين أي عالم الحسنّ وعالم العقل ؛ فخرقها أي فخرق ثوبها لم يرقع أي لم يخط برقعة وهي قطعة ثوب أي لم يجبر نقصانها. قوله "وتعود" عطف على قوله "لتكون" ؛ قوله "في العالمين" جار ومجرور في محل الجرّ على أنه صفة "خفية" وقوله "فخرقها" جواب الشرط أعني قوله "إن كان ضربة لازب". 5

يعني إن كان هبوط النفس إلى العالم الجسماني وتعلقها بالبدن ضروريا لتدرك المحسوسات والمعقولات ينبغي أن يقال : لا يقطع تعلقها به قبل ذلك، لكن يقطع.

وهذا البيت مع البيت المتقدم إشارة إلى القسم الثاني وقوله "فخرقها لم يرقع" إشارة إلى نفي اللازم. 10

وهي التي قطع الزمان طريقها *** حتى لقد غربت بغير المطمع

قوله "طريقها" نصب على أنه مفعول "قطع". يعني النفس هي التي قطع الزمان طريقها يعني علائقها التي بسببها يدوم تعلقها بالبدن، حتى لقد غربت أي غابت النفس بغير المطمع أي الطلوع أي غابت ولا تطلع قط في عالم الحسنّ.

1 تعود [L mac | ترجع] + عالمة F sl يرجع N J | بكل [لكل L K | خفية] خ L sp | مستورة] ت L sp 2 فخرقها [فخرقها L - K فخرقها MB | فخرق J I G C | خرق H F E A فخرق MB (ف1 K sp) فخرق L D | ثوبها] نونها MB نونها D (ن K sp) نومها L | يرقع [يرقع J N L | يخط [يخط J sp E B A يحط N K يحط L | أي³ L - 3 يجبر [يجبر E يجبرها H يجز L mg | قوله¹] - E | وتعود [وتعود L K | لتكون] ت J A sp + A ليكون N L K | قوله³] - K 4 جار ومجرور [A om | ومجرور] ج L sp | في... الجرّ [المحل A | فخرقها] فخرقها MB فخرقها J E K sp L 5 كان [L mg et signe de renvoi | ضربة... بالبدن] L mg | لازب [لازم L 6 هبوط] + العالم K | ضروريا] ض L mac | لتدرك [ليدرك N L J I H E | ليدرك K 7 يقال] - K J H F A N | يقطع [ينقطع F A (H G sp) | به] به [به M - | ذلك] + و A 8 يقطع [ينقطع F A 9 البيت¹] البيب J | البيت المتقدم] الذي قبله D C | الثاني] B sp | وقوله] - و J F D C | وقوله] G om فخرقها [فخرقها K L E A فخرقها MB | يرقع] ترقع MB يرفع N J 10 نفي [نفي B | اللازم] اللازم L + والله تعالى اعلم MB 11 المطمع [مطمع E 12 أنه] - C | يعني] ي K A sp 1 ن L sp + ان K | النفس] - D C | هي] هي - A sl J | هي التي] D mg 13 الزمان [الزمان L mac | بسببها] نسبها B سببها G سببها M K | يدوم] + و لم MB | حتى] - E | لقد] لو D C | غربت] غربت K L mac | أي] أي هي D C | أي... غابت¹] MB om | أي... 14 الطلوع] G A om 14 غابت¹] غاب N J F | يغير] ي L sp | غابت²] غاب N J F | يطلع] يطلع K J H F B N M | يطلع L + النفس A | قط] A iter | عالم الحسنّ] العالم الحسي A | الحسنّ] L mac

يعني أن حوادث الدهر ومرور الليل والنهار يؤثر في فناء البدن بسبب تحليل الرطوبات الأصلية التي هي بمنزلة الدهن للحرارة الغريزية. فإذا انحلت الرطوبات الأصلية فلا جرم تنطفئ الحرارة الغريزية فيخرب البدن وينقطع طريقها بالكلية.

5 وفي هذا البيت إشارة إلى بطلان التناسخ وإنما أشار إليه ههنا لأنه ربما يشكل على القسم الثاني ويقال: لِمَ لا يجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن لحكمة هي تحصيل الكمال؟ قوله: إن كان كذلك ينبغي أن لا ينقطع تعلقها عن البدن والحال أنه ينقطع، قلنا: لِمَ لا يجوز أن تتعلق ببدن آخر بعده على سبيل التناسخ كما ذهب إليه أكثر المتقدمين وطائفة من المتأخرين حتى قال أفلاطون في آخر كتابه الموسوم بطيماوس أن الخالق تبارك وتعالى خلق أولاً الرجال فمن أخطأ في سيرته وتجاوز العدل واستعمل الجور جعل في الكون الثاني امرأة. وتقرير الجواب عن هذا الشك أن يقال: لا يجوز تعلقها ببدن آخر بعده على سبيل التناسخ لأن التناسخ باطل بالدليل المشهور المذكور في كتب الشيخ وغيره.

فكانها برق تالق بالحمى * ثم انطوى فكانه لم يلمع**

1 يعني [C mac | حوادث] الحدوث [L | يؤثر] يؤثران [A | بسبب] - [H sp E | تحليل] تحليلات [C بتحلل] E 2 الأصلية [الأصلية] الأصلية [D | التي] - [M | التي...3الأصلية] [A om | بمنزلة] بمنزله [K H L | الدهن] الدهر [M B الدهن] G | الغريزية [الغريزية] L | فإذا...3الغريزية] [D mg L E om | برطوبات المتقدم ينطفئ جزه] MB | انحلت [انحلت] G C ت [H sp 3 | الرطوبات] بالرطوبات [C جرم] K | تنطفئ [ينطفئ] K H sp N J I F | تنقطع [D C | فيخرب] فتخرب [A | ينخرب] K mac C 5 هذا [هذا] | البيت [ي] A sp | ههنا [ها هنا] D A | يشكل [يشكك] A 6 | الثاني [B sp | أن] [L mac | أن يكون] [E om | يكون] - [M B | تعلق] يتعلق [M K B | الحكمة] الحكمة [A بحكمة] G حكمة [L 7 | أن] [انه] D | لا] - [M B 8 | أنه] - [J انها] K | ينقطع + [تعلقها عن البدن] MB | يجوز [ي] B sp | أن [انه] D C | يتعلق [يتعلق] H sp N L K J I F E | ببدن [ب] L mac 9 | إليه] - [M | أكثر] - [M L I E D C B | المتقدمين] المتقدمون [I E D C B 10 | الموسوم] الموسوم [D C B H | بطيماوس] بطماوس [J sp) N K F | الحكيم] + [A | الخالق] الخالق [K B | تبارك] [L mac | الرجال] ج [L sp | فمن] [فحين] E 11 | وتجاوز] ج [L sp | وتجاوز العدل] واستعمل الجور [A transp | واستعمل] [L mac | الكون] الكور [D | الثاني] [B sp | امرأة] امرأه [H mac C | امرأه] امرأه [L | وتقرير] [ي] K A sp 12 | عن] عند [C | عن...يقال] [D mg | أن] [انه] D | يقال [ي] sp + لم [A | يجوز] + [ان] M B A | تعلقها] ت [K A sp | تتعلق] M (ت 1 B sp) | بعده] - [H 13 | باطل] بط [H | بالدليل] بدليل [L | كتب] - [M B | وغيره] وغيره [C 14 | فكانها] فكانه [D C | تالق] بالق [L | ثم...يلمع] [K mg | فكانه] فكان M

تألق أي لمع ؛ انطوى أي اختفى واستتر ؛ قوله "تألق" صفة قوله "برق".

يعني كأن النفس برق لمع في هذا الموضع يعني الدنيا ثم استتر واختفى، فكأن ذلك البرق لم يلمع. شبه اتصال النفس بالبدن بالبرق اللامع الذي لا يتوقع دوام لمعانه لأن مدة اتصال النفس بالبدن، وإن كانت مديدة بالنسبة إلى بعض الأشياء، لكن تلك المدة بالنسبة إلى مدة العالم من ابتدائه إلى انتهائه في غاية القصر. في بعض النسخ يوجد هذا البيت في الآخر :

أنعم برد جواب ما أنا فاحص * عنه فنار العلم ذات تشعشع**

الإنعام الإحسان ؛ الفحص التفحص ؛ التشعشع صيرورة الشيء ذا شعاع.

يعني أحسن بردّ جواب سؤال أنا سألته لأنّ نار العلم ذات شعاع مرتفع. الضمير في قوله "عنه" عائد إلى "ما" والفاء في قوله "فنار العلم" للتعليل. تم بحمد الله تعالى وقوته وحسن توفيقه.

عدد أبيات القصيدة ٢١ بيتاً.

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلّة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

1 تألق¹ L mac بالوق | أي¹ - MB | لمع [L mac لامع | أي² - DC | تألق² بالوق | K I
L | قوله² - J I H D C 2 النفس برق [L mg | برق + أي A | هذا [هذه C | يعني²] أي C
الدنيا + ان LB | واختفى [واخفى L | فكأن [وكان M I B 3 شبه [L mac | بالبدن [يعني²] أي C
L signe | بالبرق... بالبدن M om L mg 4 لمعانه [بقائه H | مدة [شدة A | كانت [كان E
مديدة [مدبرة DC مدبرة L | بالنسبة [ب L sp 5 مدة [مده D هذا I M B 6 القصر [القرب A + و
G D A | الآخر [الآخر D + و الله تعالى اعلم بالصواب M 7 أنعم [اتعم L | برد [D iter يرد L
ذات [ذ L sp 8 الشيء [شي L | ذا [ذات M B 9 يعني [A sp | أحسن [L mac | سؤال +
سائل K A + مقدر M B سوالا C + تقدّر M | مرتفع + و DC 10 قوله² - F | للتعليل + و الله
تعالى اعلم تمّ بعونه سبحانه و تعالى وحسن بتوفيقه فرحم الله تعالى لمن نظر فيه و دعا كتابه M B + الحمد لله
وحده و صلى الله على اشرف خلقه و نبيه و حبيبه فضالة رسله محمد العربي الهاشمي الأمي و على اله و صحبه
صلاة زاكية دائمة C + و صلى الله على سيدنا محمد و على اله و صحبه و سلم D + تم الكتاب بعون الله و
حسن توفيقه E + تم بعون الله تعالى F + و الله الموفق للصواب و اليه المرجع و المآب تمت القصيدة و شرحها
بحمد الله و عونه و حسن توفيقه و صلى الله على سيدنا محمد و على اله و صحبه و سلم تسليماً كثيراً الى يوم
الدين G + تم بعون الله و الحمد لله رب العالمين | تم بعون الله تعالى و حسن توفيقه رحم من نظر و قراء و دعا
لمولفه و لكتبه و الحمد لله رب العالمين L + تم بعون الله K + تمت بعون الله تعالى L + تم بعون الله تعالى و
حسن توفيقه من يد الحافظ محمد عرفة 12 بيتاً + قال الشيخ F

كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألقت مجاورة الخراب البلقع
ومنازلاً بفراقها لم تقنع
عن ميم مركزها بذات الأجرع
بين المعالم والطلول الخضع
بمدامع تهمة ولما تقنع
درست بتكرار الرياح الأربع
نقص عن الأوج الفسيح المربع
ودنى الرحيل إلى الفضاء الأوسع
عنها حليف الترب غير مشيع
ما ليس يدرك بالعيون الهجع
فالعلم يرفع كل من لم يرفع
عال إلى قعر الحضيض الأوضع
طويت على الفذ اللبيب الأروع
لتكون سامعة لما لم تسمع
في العالمين فخرقها لم يرقع
حتى لقد غربت بغير المطلع
ثم انطوى فكأنه لم يلمع
عنه فنار العلم ذات تشعشع

وصلت على كره إليك وربما
أنفت وأنست فلما واصلت
وأظنها نسيت عهدا بالحمى
حتى إذا اتصت بهاء هبوطها
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت 5
تبكي وقد ذكرت عهدا بالحمى
وتضلل ساجعة على الدمن التي
أو عاقها الشرك الكثيف فصدها
حتى إذا قرب المسير من الحمى
وغدت مفارقة لكل مخلف 10
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصر
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
فالأبي شئى أهبطت من شامخ
إن كان اهبطها الإله بحكمة
فهبوطها إن كان ضربة لازب 15
وتعود عالمة بكل خفية
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكانها برق نالق بالحمى
أنعم برد جواب ما أنا فاحص

20

1 على [على] L mac 4 حتى [حتى] L | الأجرع [الأجرع] L 5 الخضع [الخضع] L mac 7 وتضلل [وتضلل] وبضلل
| درست [ورست] L 11 سجعت [سجعت] L 14 الإله [الإله] L | طويت [طويت] L mac 16 يرفع [يرفع]
L 18 نالق [نالق] L

VI. TRADUCTION

Au nom de Dieu le Clément et Miséricordieux.

Louange à Dieu qui par sagesse a inventé les esprits et les âmes et par sa puissance a conçu les corps et les esprits. Que Dieu bénisse et salue les élus parmi Ses créatures et en particulier notre seigneur Muḥammad ainsi que sa famille et ses proches. Que Dieu nous agrée ainsi que nos frères en religion jusqu'au jour du jugement.

La plus humble de Ses créatures envers Dieu, 'Abd al-Wāğid Ibn Muḥammad, que Dieu le comble de Sa grâce a dit :

Lorsque j'ai étudié le poème que le *Šayḥ al-Ra'īs* Abū 'Alī b. 'Abd Allāh Ibn Sīnā a composé au sujet de la manière dont l'âme s'attache au corps et que j'ai réfléchi aux subtilités qui y ont été introduites, j'ai relevé en quelques endroits une difficulté et une finesse dont le secret ne se dévoile pas de prime abord. J'ai donc voulu rédiger quelque chose sur [ce poème] qui fasse office d'explication, ceci afin de résoudre la difficulté de ce [texte] et d'en faciliter l'accès, en souvenir de moi à tous les savants afin qu'ils se rappellent de moi dans leurs prières et non pas pour m'enorgueillir d'un mérite illusoire.

Prière à qui considère ce livre de l'aborder avec bienveillance et équité et de corriger, après examen, ce qu'il rencontre comme erreurs et fautes, sachant que « l'homme » (*al-insān*) dérive de « l'oubli » (*al-nisyān*) et que l'oubli lui est pardonné, Dieu en est témoin, Il est certes Celui qui pourvoit. Le *Šayḥ*, que Dieu lui accorde Sa miséricorde, a dit :

Elle a chuté vers toi depuis le plus haut lieu / une colombe (*warqā'*) dotée de puissance et de retenue

Chuter (*al-hubūt*) signifie descendre du haut vers le bas. La *warqā'* est une colombe de couleur sombre avec des nuances de blanc.

Dotée de puissance signifie qu'une chose est puissante ; la retenue, c'est la droiture associée à la force. L'énoncé « une colombe (*warqā'*) » est le sujet de « a chuté (*habaṭat*) » et l'énoncé « dotée de puissance (*dāt ta'azzuz*) » est la qualification d'« une colombe (*warqā'*) ».

En disant « vers toi (*ilayka*) » il s'adresse à la personne sensible à laquelle on attribue sens et mouvement. « Depuis le plus haut lieu (*min al-makān al-arfa'*) » signifie le monde spirituel. La hauteur, dès lors, renvoie au rang et non au lieu, car [ce monde]-là est dépourvu de lieu : on le désigne même comme étant le « non-lieu (*al-lā-makān*) »³⁰.

³⁰ C'est probablement à travers Suhrawardī (m. 587/1191) que cette notion a pénétré la littérature islamique. Dans l'un de ces récits, *L'archange empourpré*, traduit du persan par Henry Corbin, Suhrawardī définit la

Partant, « elle a chuté (*habaṭat*) » signifie : lorsqu'elle a adhéré à la matière corporelle et ténébreuse, elle est déçue du rang qu'elle avait acquis en vertu de son émanation du principe des connaissances intelligible et lumineux.

Dans le *Compendium des sciences et des esprits*³¹ il est mentionné que les êtres sont de deux sortes : ils relèvent soit de l'Ordre soit de la Création. Ce qui relève de la Création désigne, dans son ensemble, le monde des sensibles et ce qui relève de l'Ordre renvoie au monde des intelligibles. L'être humain comprend deux parts : l'une, visible et sensible, qui est le corps et l'autre, invisible et cachée, qui est l'âme ; son corps fait partie du monde de la Création et son âme fait partie du monde de l'Ordre³². La Création est Son œuvre et l'Ordre est Son attribut³³.

Selon cette interprétation, l'âme est immatérielle, ce qui est la doctrine du *Šayḥ*³⁴. Mais il est possible que, [par lieu élevé], on veuille désigner le monde des sphères [célestes]. La hauteur renverrait alors au rang ou au lieu ; suivant cette interprétation, l'âme est un corps, ce qui est la doctrine des tenants des religions révélées³⁵. Bien

notion de « *Nā kojā abād* », qui renvoie au monde imaginal, comme étant sans lieu ; Henry Corbin traduit cette notion par le « non-où ». SUHRAVARDĪ Shihāboddīn Yahyā (1976), *L'archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, trad. CORBIN Henry, Fayard, Paris, p. 227-39 ; CORBIN Henry (1973), *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. L'École d'Ispahan. L'École Shaykhie. Le Douzième Imam*, 4 vol., Gallimard, Paris, vol. IV, p. 303-90.

³¹ Il s'agit du pseudépigraphe intitulé *Fuṣūṣ al-ḥikam* attribué tantôt à al-Fārābī, tantôt à Avicenne avec comme titres alternatifs *Al-Firdaws* et *Al-Quwā al-insāniyya wa-idrākātuha*, GUTAS Dimitri (2014), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, 2nd ed., Brill, Leiden/ Boston, p. 523. Nous retrouvons en effet cette dichotomie des mondes de l'ordre et de la création et les définitions afférentes avec la même terminologie dans ce texte d'Avicenne, *Al-Firdaws fī māhiyyat al-insān*, édité dans 'Āṣī Ḥasan (1983), *Al-Taḥṣīn al-qur'ānī wa-al-luġa al-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, Al-Mu'assasa al-ġāmi'iyya li-al-dirāsāt wa-al-naṣr wa-al-tawzī', Beyrouth, p. 133, 136.

³² IBN SĪNĀ, *Al-Firdaws*, éd. 'Āṣī, p. 135-6, ainsi que le premier chapitre du *Kimyā' al-sā'ada* d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) sur la connaissance de l'âme.

³³ Ceci est la doctrine classique de l'orthodoxie sunnite fondée sur l'exégèse de *Coran* VII, 54.

³⁴ Avicenne enseigne en effet l'immatérialité de l'âme, voir IBN SĪNĀ (1969), *al-Šifā', al-Ṭabī'iyyāt, Kitāb al-Nafs*, éd. QANAWĀTĪ Georges et ZAYID Sa'īd, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Le Caire, chap. 1, livre I, p. 13 et chap. 4, livre V, p. 205-6.

³⁵ Ce passage où 'Abd al-Wāğid rappelle la doctrine d'Avicenne est emprunté au commentaire d'al-Samarqandī, voir CARRA DE VAUX, « La Kaṭīdah », p. 159. La corporéité de l'âme est une doctrine largement répandue dans la pensée islamique. Selon le théologien andalou Ibn Ḥazm (m. 456/1064) : « L'opinion de l'ensemble des adeptes de l'islam et des religions qui attestent la résurrection est que l'âme est un corps long, large et profond, qui est en un lieu ; elle est rationnelle, discernante et elle régit le corps », IBN ḤAZM (1996), *Al-Faṣl fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal*, éd. NAṢR Muḥammad I. et 'UMAYRA Abd al-Raḥmān, 5 vol., Dār al-Ġil, Beyrouth, vol. V, p. 202. Aussi la doctrine classique du sunnisme au sujet de l'âme est-elle exposée dans le célèbre *Kitāb al-Rūḥ (Le Livre de l'âme)* du théologien mamelouk Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350). Ce traité est composé de vingt et une questions dans lesquelles l'auteur développe une argumentation fondée majoritairement sur le Coran et les traditions prophétiques. La corporéité de l'âme est affirmée dans la dix-neuvième question, IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA (2010), *Kitāb al-Rūḥ*, éd. al-Iṣlāḥī Muḥammad Aġmal, Dār 'Ālam al-fawā'id, La Mecque, p. 511-521. L'auteur s'appuie sur les traités d'hérésiologie d'al-Aṣ'arī (m. 324/936), d'Ibn Ḥazm et en particulier sur l'exposé doxographique qui figure dans le commentaire coranique de Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 605/1210) sur C. XVII, 85 : « Ils t'interrogent au sujet

qu'elle contredise le sens apparent du poème, la première interprétation est préférable, parce qu'elle est conforme à son sens caché.

La colombe désigne l'âme. Cela signifie : une colombe dotée de puissance et de force a chuté vers toi depuis le monde spirituel et s'est attachée à toi, ô corps. Sache que dans l'énoncé « elle a chuté (*habaʿat*) », il y a une référence au dire du Très Haut : « Nous avons dit : descendez³⁶ » ; et dans le mot « colombe (*warqāʿ*) » il y a une évocation des deux états de l'âme : l'imperceptibilité et l'évidence. Sachant que la colombe est sombre avec un soupçon de blanc, et que l'âme est imperceptible par les sens et évidente en elle-même, l'imperceptibilité correspond au [ton] sombre et l'évidence correspond au blanc. C'est en vertu de cette subtilité qu'[Avicenne] a employé « colombe (*warqāʿ*) » et rien d'autre pour représenter l'[âme]. Le *Šayḥ* a fait allusion à ce que nous avons évoqué en disant :

Voilée à la prune de tout savant / or c'est elle qui est découverte et ne porte pas de voile

Le voilage la voilure et le voile signifient l'interdiction ; la prune comprend la pupille et le blanc de l'œil ; être découvert signifie montrer son visage ; porter un voile c'est revêtir une voile qui est ce par quoi on dissimule le visage.

L'énoncé « voilée (*maḥḡūba*) » qualifie (*šifa*) « colombe (*warqāʿ*) » ou bien c'est le prédicat d'un sujet sous-entendu (*ḥabar muʿtadaʿ maḥḡūf*), il se peut également que ce soit à l'accusatif (*naṣb ʿalā ḥāl*) en tant que complément d'état de « colombe (*warqāʿ*) », la principale (*al-ʿāmil*) étant « elle a chuté ». Le « or (*wa*) » dans l'énoncé « or c'est elle (*wa-ḥiya*) » renvoie au complément d'état (*li-al-ḥāl*) et il se peut

de l'âme. Dis : l'âme procède du commandement de mon Seigneur ». En tant que doxographe, al-Rāzī fait d'abord l'objet d'une vive critique de la part d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya qui l'accuse d'ignorer la véritable opinion des traditionnistes (*ahl al-ḥadīth*) ; pourtant, plus loin dans son exposé, c'est une opinion qu'il emprunte à la doxographie d'al-Rāzī qu'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya juge vraie en disant que c'est la seule définition valide au regard de la raison, de la révélation et du consensus des savants : « c'est un corps qui diffère de ce corps sensible quant à la quiddité ; c'est un corps supérieur, lumineux, léger, vivant et mouvant, qui agit sur la substance des organes et s'y répand à la manière de l'eau [de rose] dans la rose et de l'huile dans l'olive ou du feu dans la braise », IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA, *Kitāb al-Rūḥ*, éd. al-İslāhī, p. 520-1. Notons que le texte est sensiblement différent de celui de Rāzī, cf. AL-RĀZĪ Faḥr al-Dīn (1981), *Mafātīḥ al-ġayb*, 32 vol., Dār al-Fikr, Beyrouth, vol. XXI, p. 45. Sur l'importance de l'ouvrage d'Ibn Qayyim au regard de la doctrine de l'âme en Islam voir LANGERMANN Tzvi (2013), « Ibn Qayyim's *Kitāb al-Rūḥ*. Some literary aspects », in KRAWIETZ Birgit and TAMER Georges (éds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law : Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin/ Boston, p. 125-145 (ici p. 125-7).

³⁶ Le Coran comporte deux occurrences de cette phrase : les deux correspondent à l'idée de chute de l'homme du paradis vers la terre. C. II, 36 : « Nous avons dit : Descendez, et vous serez ennemis les uns des autres » et C. XX, 123 : « Il dit : Descendez, tous deux ensembles, du jardin, ennemis les uns des autres ».

aussi que ce soit une conjonction de coordination (*li-al- 'atf*) dans le cas où « voilée (*maḡḡūba*) » serait le prédicat d'un sujet sous-entendu (*ḡabar muḡtada' maḡḡūf*).

Cela signifie: « a chuté vers toi une colombe voilée (*ḡabaḡat ilayka warqā' maḡḡūba*) » ou « qui est voilée (*ḡiya maḡḡūba*) » ou « en étant voilée et dérobée au regard de tout savant (*ḡāl kawnuḡā maḡḡūba wa-mamnū 'ā 'an 'ayn kull 'ārif*) ». Le complément d'état (*al-ḡāl*) est: « elle est celle qui a découvert (*ḡiya allatī kaḡafat*) » ou bien: « c'est elle qui a découvert son visage et ne s'est pas voilée (*ḡiya allatī kaḡafat waḡḡahā wa-lam tataḡarqā'*) », c'est-à-dire qu'elle n'a pas dissimulé son visage avec un voile.

Cela signifie que l'âme rationnelle est cachée à l'œil de tout savant; leur vue ne la perçoit pas du fait de son immatérialité. La vue ne perçoit pas les [choses] immatérielles, celles-ci sont perçues par la vision interne (*al-baḡīra*)³⁷. Être découvert et ne pas porter de voile veut dire que l'âme se manifeste par la connaissance acquise par la démonstration qui prouve son existence. Le propos ici est que les étants, qu'ils soient matériels ou immatériels, sont évidents en soi, tandis que leur apparence est parfois perceptible par les sens externes, et parfois, elle l'est par les sens internes ou par l'intellect. C'est la raison pour laquelle le *ḡayḡ* dit: « C'est elle qui est découverte et ne porte pas de voile (*wa-ḡiya allatī saḡarat wa-lam tataḡarqā'*) » c'est-à-dire que l'âme est apparente en elle-même bien que cachée et imperceptible par les sens. Que l'on médite cela.

Arrivée jusqu'à toi avec répugnance mais peut-être / répugne-t-elle à te quitter, accablée qu'elle est

Répugnance est [le fait de] répugner, l'accablement signifie l'attristement; l'énoncé « avec répugnance (*'alā karah*) » est à l'accusatif (*fī maḡḡal al-naḡb*) parce que c'est un complément d'état (*ḡāl*) du pronom sous-entendu (*al-ḡamīr al-mustakin*) de « arrivée (*waḡalat*) »; le *wāw* dans l'énoncé « (*wa-ḡiya*) » sert à marquer le complément d'état (*li-al-ḡāl*).

Cela signifie ceci: l'âme s'est attachée à ton corps avec répugnance et à contrecœur mais, peut être qu'elle répugne à se séparer de toi, et de fait, elle est triste de se séparer de toi. Cela veut dire que l'âme rationnelle s'est attachée au corps avec répugnance et à contrecœur parce qu'elle est une substance spirituelle subtile alors qu'il est une substance matérielle dense. Ce sont deux contraires et il est dans la

³⁷ Mot coranique (C. XII, 108) et concept développé dans le soufisme désignant une perception supra-rationnelle ou supra-sensorielle.

nature du contraire [de quelque chose] de toujours repousser cette chose ; partant, la relation entre les deux n'a pu s'établir qu'avec répugnance.

Mais après que l'âme se soit attachée au corps, il est très fréquent qu'elle refuse la séparation ; soit parce que la finalité de l'union de l'âme au corps est l'acquisition de la perfection et l'obtention du bonheur par le biais de croyances certaines et que si cela ne s'était pas réalisé, désespérant de l'obtenir, l'âme désirerait que l'union avec le corps dure très longtemps en vue d'y accéder. Ou alors parce que dès qu'elle s'est attachée au corps, l'âme s'est habituée à lui et à ce qui se rapporte à lui en termes de puissances et de relations corporelles, elle ne veut donc plus s'en séparer. Et c'est à ce [deuxième] sens que le *Ṣayḥ* fait allusion en disant :

Elle les a dédaignés et ne s'est pas familiarisée mais ayant persévéré / elle s'est accoutumée à la compagnie des décombres déserts

Le dédain signifie le mépris ; la familiarité renvoie au sentiment de confiance et à l'accoutumance ; désert se dit d'une terre dépourvue d'eau et de pâturages. En d'autres termes : n'étant pas rassurée, la colombe a fait preuve de mépris, mais ayant persévéré, elle s'est acclimatée à la proximité des décombres déserts.

Cela signifie ceci : ayant réfléchi au caractère sacré de son être et à la hauteur de son rang, l'âme a [éprouvé] du mépris quant au fait de prendre place dans les bas-fonds après qu'elle eut siégé au sommet. Mais ayant rejoint le corps ainsi que les puissances externes et internes de ce dernier, et en s'étant fait vanter le goût des plaisirs, elle s'est accoutumée et familiarisée avec la vie éphémère.

Bien qu'il ne soit pas vide eu égard aux puissances qu'il possède, le corps est symbolisé par « les décombres déserts (*al-ḥarāb al-balqa'*) », parce que le corps, en lui-même, est dépourvu de puissances et n'obtient ces dernières que lorsque l'âme s'unit à lui.

Je crois qu'elle a oublié les temps passés au havre / et les demeures dont elle refusait de se séparer

« Les temps (*al-uhūd*) » est le pluriel de temps (*'ahd*). Le havre (*al-ḥimā*) est un lieu. La particule « au (*al-bā'*) » dans l'énoncé « au havre (*bi-l-ḥimā*) » peut être [l'expression] d'une concomitance (*muṣāḥaba*), [l'énoncé signifierait alors] avec les habitants du havre, mais il se peut aussi que « au (*bi-*) » signifie « dans (*fī*) ». Le « de (*al-bā'*) » dans l'énoncé « de se séparer (*bi-firāqihā*) » se rapporte à l'énoncé « elle refusait (*lam taqna'*) ».

Cela signifie ceci : je pense que la colombe a oublié les instants [passés] avec les habitants du havre ou bien les instants qui ont eu cours au sein du havre avec ses habitants, et qu'elle a oublié les demeures dont elle n'avait pas accepté de se séparer.

En d'autres termes : s'étant familiarisée et accoutumée au corps, l'âme a oublié les moments passés en compagnie des êtres immatériels du monde supérieur, de même qu'elle a oublié les demeures dont elle ne voulait pas se séparer.

Ainsi arrivée au *hā'* de sa chute / depuis le *mīm* de son centre à la terre aride

Le *hā'* de la chute désigne le monde sensible, car qui descend du monde supérieur y termine sa course ; l'auteur l'a exprimé par « le *hā'* de la chute (*hā' hubūṭihā*) » parce qu'il y a une adéquation entre ce monde et la lettre *hā'*, à savoir qu'il y a un nœud dans cette lettre et il en est de même dans ce monde.

Le *mīm* du centre veut dire le monde intelligible parce que l'âme en vient et y retourne ; ce monde-là est donc le début et la fin, or il en est de même de l'anneau de [la lettre] « *m* » qui dans le vocable *mīm* est au début et à la fin. Il est possible d'interpréter cela d'une autre manière et de dire que l'âme possède un centre ou un siège qui est le principe de son existence et le siège de sa puissance et de l'intensité de sa force depuis son origine : il s'agit du monde supérieur qui précède le monde inférieur selon le principe de la prime nature.

[L'âme connaît également] une descente, une chute, qui est le principe de son avilissement et la finalité de son éloignement de l'origine : il s'agit du monde inférieur qui succède au premier.

Le *Šayḥ* les a évoqués, c'est-à-dire, les mondes supérieur et inférieur, avec les deux lettres qu'il y a dans les mots qui symbolisent [ces mondes], à savoir : *al-markaz* (le centre) et *al-hubūt* (la chute). En considérant la prononciation, l'une des deux, le *mīm* est au commencement du mot qu'elle évoque : *al-markaz* (le centre) ; quant à la seconde, le *hā'*, [le *Šayḥ*] la considère comme la destination finale³⁸ du mot qu'elle évoque, à savoir, *al-hubūt* (la chute), et cela afin de faire concorder la forme et le sens.

La terre aride (*ḡāṭ al-aḡra*) dans le lexique c'est le sable aplani ; ici, elle représente le lieu dans lequel se prélassent et se promènent les amis, à savoir, les êtres immatériels et les êtres spirituels. Il semblerait que [le *Šayḥ*] ait représenté ce lieu par la terre aride du fait de sa platitude et de son immuabilité. Lors d'un songe, j'interrogeais un certain sage au sujet du monde intelligible et il répondit : c'est un monde simple et immatériel, dépourvu de couleur et de tristesse, et où il n'y a pas de changement d'un état à un autre. Ce sont là ses paroles.

Le pronom possessif (*al-ḡamīr*) dans « sa chute (*hubūṭihā*) » et dans « son centre (*markazihā*) » renvoie à la colombe ; la préposition et son complément (*al-ḡār*

³⁸ En l'occurrence, le monde inférieur.

wa-al-mağrūr) « par le *mīm* (*'an mīm*) » est relative à « sa chute (*hubūṭihā*) ». Et l'énoncé « à la terre aride (*dāt al-ağra'*) » est à l'accusatif en tant que [proposition] circonstancielle d'état (*fī maḥall al-naṣb 'alā al-ḥāliya*) « de son centre (*markazihā*) ».

Le *tā'* du lourd à elle s'est attaché / et elle s'est retrouvée parmi les ruines et les décombres affaissés

« Le *tā'* du lourd (*tā' al-taqīl*) » représente la première des attaches de l'âme à se constituer, à savoir le cœur. Au dire d'Aristote, c'est le premier organe à se mouvoir et le dernier à s'immobiliser lors du trépas³⁹.

Pour certains, il s'agit de la puissance animale; cette [signification] convient mieux dans la mesure où l'on viserait la première des puissances à se constituer.

Mais il est possible que le « lourd (*taqīl*) » renvoie au corps, que son *tā'* renvoie au cœur et que les trois points diacritiques du *tā'* renvoient aux trois souffles qui émanent du cœur lorsque l'âme s'unit à eux. Le premier est le souffle animal dont le siège est le cœur; c'est une vapeur subtile engendrée par le sang dans le cœur et qui ressemble à une lampe dont la lueur atteint chaque organe corporel. Le second, le souffle spirituel, est une vapeur subtile qui monte du cœur au cerveau par le canal artériel. Le troisième, le souffle naturel, est une vapeur subtile qui revient du cœur vers le foie⁴⁰. Cette interprétation est la plus juste: cela devient évident, si Dieu le veut, quand on y réfléchit. Ce sont là des explications approfondies qui ne conviennent pas à ce lieu: on les trouvera dans les ouvrages de médecine.

« Les ruines (*al-ma'ālim*) » est le pluriel de « ruine (*ma'lam*) ». C'est le lieu où il y a des restes, au sens de traces; « les ruines » signifie les endroits où il y a des restes d'édifices; « les décombres (*al-ṭulūl*) » est le pluriel de « décombe (*ṭalal*) », c'est ce qui subsiste parmi les restes d'un édifice dévasté.

« Affaissés (*al-ḥuḍḍa'*) » est le pluriel d'« affaissé (*ḥāḍi'*) »; « les ruines et les décombres affaissés (*al-ma'ālim wa-l-ṭulūl al-ḥuḍḍa'*) » désignent les parties et les puissances du corps qui sont faibles au regard du monde spirituel.

En d'autres termes, lorsque l'âme s'unit au corps, le cœur s'attache à elle avec ses puissances corporelles. L'âme prend alors place au milieu des endroits dévastés

³⁹ ARISTOTE (2013), *De la génération des animaux*, II 5, 741b 16-24, éd. LOUIS Pierre, Les Belles Lettres, Paris. Ce passage est probablement emprunté au commentaire d'al-Samarqandī, Voir CARRA DE VAUX, « *La Kaṣīdah* », p. 161.

⁴⁰ IBN SĪNĀ (1999), *Al-Qānūn fī al-ṭibb*, éd. AL-ḌANNĀWĪ Muḥammad A., 3 vol., Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, vol. I, p. 194. Notons qu'on ne trouve pas cette considération qui réfère au *Canon* d'Avicenne dans les commentaires à la *'ayniyya* antérieurs à celui-ci.

et des lieux désolés, et c'est pourquoi elle pleure de manière spirituelle sa séparation des formes. Le *Šayḥ* fait allusion à cela en disant :

Elle pleure lorsqu'elle se souvient des temps passés au havre / de [ses yeux] larmoyants qui coulent et jamais ne tarissent

« Les temps (*'uhūd*) » est le pluriel de temps (*'ahd*), les [yeux] « larmoyants (*madāmi*) » est le pluriel d'[œil] larmoyant (*madma*) et c'est un lieu d'où [s'écoulent] les larmes ; cela peut aussi désigner les larmes. L'écoulement est l'épanchement de l'eau ; le (*wāw*) dans l'énoncé « lorsque (*wa-qad*) » indique la circonstance ; la préposition et son complément dans l'énoncé « au havre (*bi-al-ḥimā*) » sont à l'accusatif du fait que ce sont [les complément d']adjectif de « '*uhūd* (des temps) » ; la préposition et son complément dans l'énoncé « de [ses yeux] larmoyants (*bi-madāmi*) » sont liés à l'énoncé « elle pleure (*tabkī*) » ; l'énoncé « qui coulent (*tahmī*) » est la [relative] adjective (*šifa*) de « [yeux] larmoyants (*madāmi*) » ; le « et (*al-wāw*) » dans l'énoncé « et jamais (*wa-lamā*) » indique la circonstance mais il est possible aussi que [« et jamais ne tarit (*lamā taqla*)⁴¹ »] soit la coordonnée de l'énoncé « lorsqu'elle se souvient (*wa-qad ḍakarāt*) » ; si [le « et (*al-wāw*) »] marque la circonstance, il convient de lire « tarissent (*taqla*) » comme un verbe quadrilittère inaccompli conjugué d'*al-iqlā*' (*le tarissement*) au sens de s'immobiliser et de cesser ; si [« et (*al-wāw*) »] marque la coordination, il convient de lire [« tarit (*taqla*) »] comme un verbe inaccompli trilitère conjugué d'*al-qal*' (*l'extraction*). Ceci est évident : quoi qu'il en soit, le « et (*wāw*) », dans l'énoncé « et jamais ne tarissent (*wa-lamā taqla*) » [indique] la circonstance, il faut considérer cela.

Cela signifie : la colombe pleure de [ses yeux] larmoyants qui coulent sans interruption en se souvenant des temps passés avec les habitants du havre, voire [des temps passés] au sein du havre ; ou bien, la colombe pleure [de ses yeux] larmoyants qui coulent, en se souvenant de temps [passés] au sein du havre et qu'elle n'a pas extirpés [de sa mémoire].

Elle demeure à roucouler sur les débris qui / ont été anéantis par le va-et-vient des quatre vents

« Elle demeure (*tazall*) » signifie « elle est devenue (*tašīr*) » ; le roucoulement est le chant des tourterelles, des pigeons et de leurs semblables. « Les débris (*al-diman*) » est le pluriel de « débris (*dimna*) », ce sont les restes et les vestiges d'un édifice ;

⁴¹ L'énoncé *taqla*' en arabe peut être au féminin singulier ou pluriel. Dans le cas des deux propositions coordonnées, *taqla*' serait au singulier pour s'accorder avec le sujet de la première proposition.

l'anéantissement signifie l'effacement et la décrépitude ; les quatre vents sont le vent du nord, le vent du sud, le *Dābūr* et le *Ṣabā*. Le vent du nord est le vent qui souffle du Nord en direction du Levant ; le vent du sud est le vent qui souffle à droite [de ce dernier] ; le *Dābūr* souffle du côté du Couchant et le *Ṣabā* souffle du côté du Levant.

Les quatre vents symbolisent ici les quatre qualités soit, la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse. L'auteur les a représentées par les quatre vents parce que ces derniers incluent les quatre qualités : le Nord est froid et sec ; le Sud est chaud et humide ; le *Dābūr* est enclin au froid et à l'humidité ; le *Ṣabā* est enclin à la chaleur et à la sécheresse. Aussi, les vents anéantissent-ils les lieux tout comme les qualités anéantissent la matière.

Cela signifie que la colombe demeure à roucouler et pleurer sur les vestiges des édifices qui, sous l'effet du va-et-vient des vents, c'est-à-dire des qualités, ont été anéantis. Les vestiges (*al- 'alāmāt*) renvoient aux parties du corps.

Car d'épais rets l'ont empêchée / et une imperfection l'a refoulée du vaste apogée, demeure du printemps

« Empêcher », c'est entraver ; les « rets (*al-šarak*) » sont le pluriel de « rets (*šaraka*) », il s'agit d'un filet de pêche épais et dru. « Refouler (*al-šadd*) », c'est barrer [le chemin] et dispenser (*al-tağāwuz*)⁴² ; c'est aussi s'opposer. Ici, c'est la première signification qui est voulue.

« L'apogée (*al-awğ*) » est le lieu culminant ; « vaste (*al-fasīh*) » signifie spacieux ; la « demeure du printemps (*al-marba'*) » est le lieu où l'on réside durant le printemps.

L'énoncé « rets (*al-šarak*) » est au nominatif en tant que sujet [du verbe] « ont empêchée (*'āqahā*) », « épais (*al-kaṭīf*) » étant son épithète. Et l'énoncé « imperfection (*naqṣ*) » est le sujet [du verbe] « a refoulée (*šāddahā*) ».

Cela signifie que la raison des pleurs de la colombe est que les attaches corporelles et les dispositions charnelles l'ont empêchée d'accéder à la perfection et d'obtenir le bonheur. Elle devint donc imparfaite et l'imperfection lui a alors barré la route de l'ascension vers le monde supérieur lumineux.

Dans certains manuscrits, on trouve « et une cage l'a refoulée (*fa-šaddahā qafaṣ*) ». Cette dernière expression est préférable parce qu'elle contient une métaphore subtile qu'on ne trouve pas dans la première [version], à savoir que la cage est ce qui sied à l'oiseau.

⁴² Le nom d'action *tağāwuz* (passer outre ou dépasser) ne tombe pas sous le sens ici. S'il ne s'agit pas d'une erreur du copiste, l'auteur pensait probablement au nom d'action *iğzā'* qui signifie exempter, dispenser ou affranchir.

Il y a là une autre subtilité, à savoir que la cage est en réalité spécifique à l'oiseau et ce dernier ne peut s'en défaire que par le biais du propriétaire de la cage, laquelle est une grille par laquelle l'oiseau contemple les choses extérieures. De la même manière, le corps est spécifique à l'âme, laquelle est incapable de se séparer du corps sans l'autorisation de son Créateur, le corps étant enserré par des sens externes et internes avec lesquels l'âme contemple les choses qui sont extérieures. Elle perçoit les choses qui sont dans le monde intelligible par sa faculté qui est ouverte sur ce monde, à savoir les cinq sens internes ; et [elle perçoit] les choses qu'il y a dans le monde sensible par sa faculté qui est ouverte sur ce monde-là, soit les cinq sens externes.

Ce propos comporte toutefois une allusion à ce que l'âme est corporelle et qu'elle habite le corps.

Même si le parcours du havre se rapproche / et que le départ vers l'immense espace est imminent

« Le parcours (*al-masīr*) » est [dérivé de] « parcourir (*al-sayr*) » ; « le havre (*al-ḥimā*) » symbolise le monde supérieur. L'énoncé « du havre (*min al-ḥimā*) » se rapporte à l'énoncé « se rapproche (*qaruba*) ». Il est inapproprié qu'il se rapporte à « le parcours (*al-masīr*) », bien que ce soit ressemblant, parce qu'alors [parcours] signifierait départ. Mais relier « du (min) » avec [le parcours (*al-masīr*)] est inapproprié, ce qui est évident par ailleurs. L'imminence est l'approche ; « le départ (*al-rahīl*) » est la partance ; « l'immense espace (*al-faḍā' al-awsa'*) » est le monde spirituel qui est le plus vaste des mondes.

Cela signifie : si le parcours de la colombe se rapproche du monde spirituel et que son départ pour ce monde-là approche.

Elle est à présent séparée de tout legs / l'affidé de la terre ne l'accompagne pas

On dit « il l'a légué (*ḥallafahu*) », c'est-à-dire qu'il en a fait un legs c'est-à-dire qu'il est mort et a laissé derrière lui un légataire. « L'affidé (*al-mu'āhad*) » est l'allié, celui qui s'est allié à toi. « La terre (*al-turb*) », c'est le sol.

Cela signifie : lorsque la colombe, c'est-à-dire l'âme, se sépare de tout ce qu'elle laisse derrière elle, ce avec quoi elle s'était alliée à la terre, qui ne la suit pas et ne chemine pas à ses côtés.

L'énoncé « ne l'accompagne pas (*ḡayr mušayya'*) » est le prédicat (*ṣifa*) de l'énoncé « l'affidé de la terre (*ḥalīf al-turb*) ».

Cela signifie que même lorsque l'âme se retrouve séparée du corps, de ses parties et de ses puissances, les puissances corporelles qui la relient à la terre, c'est-à-dire au

corps qui est son siège, ne la suivent pas et ne partent pas à ses côtés, elles demeurent ici-bas, corrompues avec la matière corporelle⁴³.

Elle roucoule lorsque le voile est ôté / et voit ce qui est imperceptible aux yeux endormis

Le « voile (*al-ġiṭā*) » est l'étoffe (*al-sitr*) avec laquelle on couvre une chose ; « endormis (*al-huġġa*) » est le pluriel de « endormi (*hāġi*) » qui signifie ensommeillé. L'énoncé « elle roucoule (*saġa 'at*) » est l'apodose de « même si [...] se rapproche ». « Lorsque (*wa-qad*) » dans l'énoncé « lorsque le voile est ôté (*wa-qad kušifa*) » indique la circonstance. L'énoncé « ce qui est imperceptible (*mā-laysa yudrak*) », en tant que complément d'objet de « et voit (*fa-abšarat*) », est à l'accusatif.

Cela signifie ceci : lorsque se rapproche son parcours vers le monde des esprits et qu'elle se voit délivrée des attaches charnelles et du monde corporel, puis qu'elle se conjoint au monde spirituel, [l'âme] s'écrie. Le fait est que le voile a été ôté et qu'elle a saisi des vérités qui ne sont pas perceptibles dans l'état de sommeil, c'est-à-dire dans l'état d'attachement à la matière.

Il y a là une évocation du dire du [prophète], bénédiction et salut sur lui : « Les gens sont endormis et lorsqu'ils meurent, ils s'éveillent »⁴⁴. Le prince des croyants 'Alī b. Abī Ṭālib, que Dieu l'honore, a parlé de ce dévoilement dans l'état d'attachement à la matière en disant : « Si le voile était ôté, je n'en aurai pas plus de certitude »⁴⁵. Le voile désigne les puissances corporelles dans l'état d'attachement au corps et le dévoilement désigne la séparation du corps et la suppression des puissances.

⁴³ Les puissances animale et végétative ne sont pas éternelles et ne suivent pas l'âme dans son périple après la mort : elles se corrompent avec le corps. IBN SĪNĀ (1947), *Kitāb al-Inšāf*, BADAŴĪ 'Abd al-Rahmān (éd.), *Aristū 'inda l-'arab*, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, p. 41-2 ; HEATH Peter (1992), *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) : With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, p. 55 et notes ; GARDET Louis (1951), *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris, p. 91.

⁴⁴ Bien qu'il soit compté parmi les *ḥadīṭ* probablement apocryphes (*da'īf*) ou sans chaîne de transmission, ce *ḥadīṭ* figure dans plusieurs ouvrages de Ġazālī (m. 1111) qui le considère comme authentique. Une grande majorité de traditionnistes l'attribue cependant à 'Alī ibn Abī Ṭālib, AL-TAKLA Muḥammad Z. (2011), *Al-Durra al-yatūma fī tahrīġ aḥādīṭ al-tuḥfa al-karīma*, Dār al-Bašā'ir al-islāmiyya, Beyrouth, p. 247-8.

⁴⁵ Propos unanimement attribué à 'Alī dans la littérature chi'ite mais considéré comme apocryphe en milieu sunnite. Cependant, quelques théologiens mu'tazilites et aš'arites le lui attribuent également, notamment Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 1390) dans son ouvrage de *kalām* intitulé *Šarḥ al-Maqāšid*, ainsi qu'Ibn Ḥaġar al-Hayṭamī (m. 1567) dans son ouvrage d'hérésiologie intitulé *Al-Šawā'iq al-muḥriqa* ; voir AL-TAFTAẒĀNĪ Sa'd al-Dīn (1998), *Šarḥ al-Maqāšid*, éd. 'UMAYRA 'Abd al-Rahmān, 5 vol., 'Ālam al-kutub, Beyrouth, vol. V, p. 213 ; IBN ḤAĠAR AL-HAYṬAMĪ Šihāb al-Dīn (2008), *Al-Šawā'iq al-muḥriqa fī al-radd 'alā ahl al-bida' wa-al-zandaqa*, Maktabat Fayyād, Al-Manšūra, p. 382.

À présent, elle chantonne au sommet d'un mont / car la connaissance donne de la hauteur à ceux qui étaient en bas

Chantonner (*al-taḡrīd*), c'est chanter et produire une musique. Le sommet (*al-ḡurwa*) est la cime d'une montagne ou sa partie haute; le mont (*al-šāhiq*) est une haute montagne; « car (*al-fā'*) » dans l'énoncé « car la connaissance (*fa-l-'ilm*) » indique la cause. Le « mont » symbolise le monde spirituel.

Autrement dit, [l'âme] se retrouve à chanter sur la cime de la haute montagne parce que la connaissance élève le rang de ceux dont le rang n'était pas élevé.

Cela signifie que lorsque l'âme se pare de connaissance et de sagesse, qu'elle se perfectionne au moyen des Lois divines et qu'ensuite, elle se sépare du corps, elle atteint le noble rang et chante de bonheur et de joie, ceci parce que la connaissance anoblit les humbles. Dieu tout-puissant a dit: « Ceux qui auront reçu la science seront élevés en degrés »⁴⁶. Que Dieu par Sa volonté nous compte parmi ceux-là.

Pour quelle raison a-t-elle chuté du mont / élevé vers le fond du ravin déprimé

La chute (*al-ihbāf*) signifie la descente (*al-inzāl*); le « mont (*al-šāmiḡ*) » est une haute montagne; le « ravin (*al-ḡadīd*) » est le bas de la montagne; « déprimé (*al-awḡā'*) » signifie affaissé.

Autrement dit: pourquoi [l'âme] a-t-elle été descendue du sommet vers les bas-fonds de la montagne ?

Ce vers, ainsi que ceux d'après, jusqu'à la fin du poème, posent une question au sujet de l'union de l'âme et du corps, formulée ainsi: il aurait fallu que l'âme ne s'unisse pas au corps, parce que [de deux choses l'une], soit cette union se réalise en vertu d'une raison qui est autre qu'atteindre la perfection, soit elle se réalise en vertu d'une raison qui est d'atteindre la perfection. Si la première [proposition] prévaut, il convient que vous élucidiez cette raison car elle échappe à la plupart des intelligences éminentes. Si c'est la deuxième proposition, il faudrait alors que l'union avec le corps ne s'interrompe pas avant que cela ne se produise. Sachant que la majeure partie des âmes quittent leurs corps sans avoir atteint la perfection et qu'elles ne s'unissent pas à un autre corps pour l'atteindre, sinon cela impliquerait [la validité de] la métempsychose, ce qui est impossible.

Le *Šayḡ* fait allusion à la première proposition en disant :

⁴⁶ C. LVIII, 11.

Si le Seigneur l'a faite chuter en vertu d'une sagesse / celle-ci a échappé à l'intelligent vif et distingué

L'énoncé « a échappé (*tawiyat*) » est la protase ; « distingué (*al-fadd*) » signifie éminent ; « l'intelligent (*al-labīb*) » désigne le clairvoyant ; « vif (*al-arwa'*) » désigne le fait d'avoir l'esprit aiguisé. Cela veut dire que si Dieu, exalté soit-Il, l'a fait descendre en vertu d'une sagesse qui est autre que l'obtention de la perfection, cette sagesse est inaccessible au parfait savant, clairvoyant et à l'esprit aiguisé. Il conviendrait alors que cette sagesse soit éclaircie.

Si sa chute était le coup d'un sort / afin qu'elle entende ce qu'elle n'entendait pas

Le « sort (*lāzib*) » signifie la fatalité ; « entendre (*al-samā'*) » peut se comprendre au sens d'approuver, on dit : « le prince a entendu la parole de Zayd », c'est-à-dire qu'il l'a approuvée ; et dans la prière, on dit : « Dieu a entendu celui qui l'a loué », ce qui signifie : Dieu a approuvé la louange de celui qui l'a loué.

Cela signifie ceci : si la chute de l'âme vers le monde sensible se faisait par nécessité, afin qu'elle entende, au sens qu'elle approuve, ce qu'elle n'entendait pas ou ce qu'elle ne connaissait pas – « entendre » ici signifierait connaître – car il est possible que cela signifie connaître, ce qui donnerait : [afin] que l'âme connaisse les choses qu'elle ne connaissait pas avant de descendre vers le monde sensible. Mais il est possible qu'« entendre (*al-samā'*) » soit au sens [propre] : en effet, c'est l'âme qui perçoit les choses sensibles et intelligibles mais elle perçoit les intelligibles par elle-même et sans l'intermédiaire d'un instrument alors qu'elle perçoit les choses sensibles par le biais d'instruments corporels.

Et qu'elle revienne instruite tout en secret / dans les deux mondes mais sa déchirure ne fut pas rapiécée

« Qu'elle revienne (*ta'ūd*) », c'est-à-dire qu'elle retourne ; « tout en secret (*bi-kull ḥifya*) », c'est-à-dire dissimulée ; « dans les deux mondes (*fī al-'ālamīn*) » soit le monde sensible et le monde intelligible ; sa déchirure ou la déchirure de son vêtement ne fut pas rapiécée ou ne fut pas recousue avec une pièce, qui est un morceau de vêtement ; c'est-à-dire que son imperfection ne fut pas compensée.

La proposition « et qu'elle revienne (*wa-ta'ud*) » est la coordonnée de « afin qu'elle (*li-takūn*) » ; l'énoncé « dans les deux mondes (*fī al-'ālamīn*) » est une proposition [suivie de] son complément, au génitif (*fī maḥall al-ğarr*) parce qu'il s'agit d'un [complément circonstanciel] de « secret (*ḥifya*) ». L'énoncé « mais sa déchirure (*fa-ḥarquhā*) » est l'apodose de « si c'était le coup d'un sort ».

Autrement dit : si la chute de l'âme vers le monde matériel et son union avec le corps étaient nécessaires afin qu'elle saisisse les [choses] sensibles et les intelligibles, il conviendrait d'affirmer que son attachement au corps ne s'interrompt pas avant cela, or il s'interrompt. Ce vers et le précédent font référence à la deuxième hypothèse⁴⁷, et l'énoncé « mais sa déchirure ne fut pas rapiécée (*fa-ḥarquhā lam yurqa'*) » est une allusion à la négation du conséquent [de la conditionnelle].⁴⁸

C'est elle dont le temps a abrégé le parcours / au point qu'elle disparaisse sans réapparaître

L'énoncé « le parcours (*tarīqahā*) » est à l'accusatif parce que c'est le complément d'objet de « a abrégé (*qaṭa'a*) ». Autrement dit, l'âme est ce dont le temps a abrégé le parcours, c'est-à-dire, les attaches, par lesquelles persiste son attachement au corps ; « au point qu'elle disparaisse (*ḥattā laqad ḡarabat*) », c'est-à-dire, que l'âme s'éclipse ; « sans réapparaître (*bi-ḡayr al-maṭla'*) », c'est-à-dire, sans se lever. Autrement dit, elle s'est couchée et elle ne se lèvera plus dans le monde sensible. Cela signifie que les événements du temps ainsi que le défilement des jours et des nuits ont une incidence sur l'anéantissement du corps. Ceci résulte de la dissolution de l'humidité originelle qui fait office de combustible sur la chaleur naturelle. En effet, lorsque l'humidité originelle se dissout, la chaleur naturelle s'éteint inévitablement et le corps se décompose. Le parcours [de l'âme] prend alors totalement fin.

Ce vers comporte une allusion à l'invalidité de la métempsycose ; l'auteur y fait allusion ici parce qu'il est possible que cela pose problème dans la deuxième hypothèse qui énonce : pourquoi ne pas admettre que l'union de l'âme et du corps existe en vertu d'une sagesse qui est d'atteindre la perfection ? [lorsqu']il dit⁴⁹ : si tel est le cas, il conviendrait que son union avec le corps ne se rompt pas or, le fait est qu'il se rompt ; nous disons : pourquoi ne pas admettre qu'après ce corps-là, elle s'unisse à un autre corps par voie de métempsycose comme ce fut enseigné par les anciens et une partie des modernes ? En effet, Platon a écrit à la fin de son livre intitulé *Le Timée* que le Créateur, béni et exalté soit-Il, a d'abord créé les hommes ; ceux qui ont failli dans leur conduite ou qui ont transgressé la justice et ont fait preuve de tyrannie ont été faits femme dans un deuxième monde⁵⁰.

⁴⁷ La deuxième hypothèse est celle selon laquelle l'union de l'âme avec le corps se réalise en vertu d'une raison qui est d'atteindre la perfection.

⁴⁸ Cela signifie que l'union de l'âme avec le corps s'est interrompue avant que la perfection soit atteinte.

⁴⁹ Ici l'auteur fait allusion à Samarqandī qui formule ce questionnement dans son commentaire.

⁵⁰ Ici 'Abd al-Wāḡid emprunte un passage de l'épitomé du *Timée* par Galien qui avait été traduit par Ḥunayn Ibn Ishāq, voir KRAUS Paul et WALZER Richard (éds.) (1951), *Galenī compendium Timaei Platonis*, Warburg Institute, London p. 33. PLATON, *Timée*, 42b. Cet argument ne figure dans aucun commentaire

La réponse décisive à ce scepticisme consiste à dire : il est impossible que l'âme s'unisse à un autre corps par voie de métempsycose parce que la métempsycose est vaine, et ce, conformément à la preuve évidente énoncée dans les ouvrages du *Šayḥ* et d'autres que lui⁵¹.

Elle est comme l'éclair qui a brillé dans le havre / puis s'est replié comme s'il n'avait jamais lui

« A brillé (*ta'allaq*) » signifie a lui ; « s'est replié (*inṭawā*) » signifie a disparu ou s'est dérobé. La proposition « a brillé (*ta'allaq*) » est une [relative] qualificative de l'énoncé « l'éclair (*barq*) ». Ceci signifie que l'âme est un éclair qui a lui en ce lieu, à savoir le monde, puis s'est dérobé et a disparu comme s'il n'avait jamais lui.

[Le *Šayḥ*] a représenté l'union de l'âme et du corps par l'éclair lumineux dont on ne peut attendre de sa lueur qu'elle soit permanente. Car bien que la durée de l'union de l'âme et du corps soit longue par rapport à certaines choses, cette durée est extrêmement réduite par rapport à la durée du monde depuis son commencement jusqu'à sa fin.

Dans certaines copies on trouve le vers suivant à la fin :

Daignerez-vous donner une réponse à ce que j'examine / car la flamme de la connaissance rayonne

« Daigner (*al-in'ām*) » c'est accepter ; « examiner (*al-faḥṣ*) » signifie examiner minutieusement ; « rayonne (*al-taṣā'šu'*) » est le fait qu'une chose se mette à rayonner. [Le vers] signifie : accepteriez-vous de répondre à une question que j'ai posée parce que la flamme de la connaissance émet un rayon intense. Le pronom (*al-ḍamīr*) dans l'énoncé « *'anhu* (ce que) » renvoie à *mā* et le « *fā'* (car) » dans l'énoncé « car la flamme de la connaissance (*fa-nār al-'ilm*) » indique la cause.⁵²

Achevée par la grâce et la puissance de Dieu et au bénéfice de Son consentement exalté soit-Il.

Nombre de vers compris dans le poème : 21 vers.

antérieur à la *Qaṣīda* d'Avicenne connu. Il est donc fort probable qu'il émane de notre auteur, ce qui témoignerait chez lui en faveur d'une certaine culture philosophique.

⁵¹ La métempsycose est en effet jugée vaine par Avicenne, voir IBN SĪNĀ (1985), *Kitāb al-Nağāt*, éd. FAKHRY Majid, Dār al-Āfāq al-ğādīda, Beyrouth, p. 227.

⁵² Ici se reporter au texte arabe car la traduction française, par souci de respect du sens, ne contient pas de mot qui remplisse la fonction du *mā* dont il est question ici.

Elle a chuté vers toi depuis le plus haut lieu⁵³
 Une colombe dotée de puissance et de retenue.
 Voilée à la prunelle de tout savant,
 Or c'est elle qui est découverte et ne porte pas de voile.
 Arrivée jusqu'à toi avec répugnance, mais peut être
 Répugne-t-elle à te quitter accablée, qu'elle est.
 Elle les a dédaignés et ne s'est pas familiarisée, mais ayant persévéré
 Elle s'est accoutumée à la compagnie des décombres déserts.
 Je crois qu'elle a oublié les temps passés au havre
 Et les demeures dont elle refusait de se séparer.
 Ainsi arrivée au *hā'* de sa chute
 Depuis le *mīm* de son centre à la terre aride,
 Le *tā'* du lourd à elle s'est attaché,
 Elle s'est donc retrouvée parmi les ruines et les décombres affaissés.
 Elle pleure lorsqu'elle se souvient des temps passés au havre
 De [ses yeux] larmoyants qui coulent et jamais ne tarissent.
 Elle demeure à roucouler sur les débris qui
 Ont été anéantis par le va-et-vient des quatre vents.
 Car d'épais rets l'ont empêchée
 Et une imperfection l'a refoulée du vaste apogée, demeure du printemps.
 Même si le parcours du havre se rapproche,
 Et que le départ vers l'immense espace est imminent,
 Elle est à présent séparée de tout legs,
 L'affidé de la terre ne l'accompagne pas.
 Elle roucoule lorsque le voile est ôté
 Et voit ce qui est imperceptible aux yeux endormis.
 À présent, elle chantonne au sommet d'un mont
 Car la connaissance donne de la hauteur à ceux qui étaient en bas.
 Pour quelle raison a-t-elle chuté du mont
 Élevé vers le fond du ravin déprimé ?
 Si le Seigneur l'a faite chuter en vertu d'une sagesse,
 Celle-ci a échappé à l'intelligent vif et distingué
 Si sa chute était le coup d'un sort,
 Afin qu'elle entende ce qu'elle n'entendait pas
 Et qu'elle revienne instruite tout en secret

⁵³ La traduction de ces vers suit l'édition établie à partir des deux seuls manuscrits qui comportent le poème parmi tous ceux que nous avons utilisés, à savoir L et F.

Dans les deux mondes mais sa déchirure ne fut pas rapiécée.
C'est elle dont le temps a abrégé le parcours
Au point qu'elle disparaisse sans réapparaître.
Elle est comme l'éclair qui a brillé dans le havre
Puis s'est replié comme s'il n'avait jamais lui
Daignerez-vous donner une réponse à ce que j'examine ?
Car la flamme de la connaissance rayonne.