



انتشارات دانشگاه تهران

۸۳

کنجکاویها

علمی ادبی

کتابخانه و اسناد ملی

شماره ۸۳ - ۱۳۲۹

۱۳۲۹

چاپخانه دانشگاه

فهرست مندرجات

قسمت فارسی :

صفحه	نویسنده	موضوع
		مقدمه
۳۹ - ۶	سعيد نفیسی	خاندان سعدالدین جهوی
۴۵ - ۴۰	دکتر معین	قطعه از بهستان
۵۴ - ۴۶	غلامحسین رهنما	جنبه ریاضی ابوریحان بیرونی
۶۷ - ۵۵	دکتر مهدی بهرامی	نشان رسمی دانشگاه

قسمت زبانهای خارجه:

Introduction

Courtly Love

Dr Lorfali Suratgar 1 -13

Résumé des Articles :

La famille Hammouy Saïd Naficy 14-15

A piece of Poetry in The Behistan

Inscription Dr · M · Moïn 17-19

Birouni, mathématicien 20

L'insigne de l' Université

de Téhéran Dr · Bahrami 21-23

Revue des livres Henri Corbin 25-60

مقدمه

بر کسی پوشیده نیست که وظیفه دانشگاه علاوه بر تعلیم و اشاعه علوم و تربیت جوانان، ترقی دانش، یعنی افزودن بر معلومات بشری در رشته های مختلف علم و ادب نیز هست. این وظیفه عالی را استادان در آزمایشگاه ها و کارگاه ها و در بالین بیماران و در کتابخانه ها و در دفتر کار خود پیوسته دنبال میکنند و احیاناً از مساعی خود نتایج مطلوب بدست میآورند. نتایج حاصله باید در اسرع وقت در معرض استفاده دانش پژوهان قرار گیرد و مخصوصاً کسانی را که مشغول تحقیق و تتبع هستند راهنمایی کند تا معلومات و اکتشافات جدید را مبدأ و متکا قرار دهند و در طریق پیشرفت علم گامهای تازه ای بردارند.

هرچند که اغلب دانشکده ها هر کدام مجله مخصوص دارند و مطالب تازه مربوط بر رشته های خود را در آن منتشر میسازند ولی ممکن است گاه گاه از تحقیقاتی که دارای جنبه کلیتربا بدیتری است و یا مربوط بدانسکده معینی نیست مجموعه ای که مانند رساله فعلی حاوی مطالب متنوع باشد ترتیب داده شود و بنام «کنجکاوهای علمی و ادبی» جدا گانه بچاپ برسد. رساله ای که امروز انتشار می یابد به همین منظور تهیه شده است.

«کنجکاوهای علمی و ادبی» دانشگاه مرتباً در مواقع معین بیرون نخواهد آمد. انتشار آن هر دفعه منوط به گرد آمدن عده کافی مقالات ابتکاری از طرف استادان محقق و دانش پژوه در دبیرخانه دانشگاه خواهد بود.

رئیس دانشگاه
دکتر علی اکبر سیاسی

خاندان سعدالدین حموی

خاندان حموی منسوب بعمویه که بزرگترین مرد تاریخ آن سعدالدین حموی عارف مشهورست از قرن ششم تا قرن دهم در مدنی بیش از چهارصد سال در ایران و سوریه و مصر معروف بوده و رجال بزرگی از آن برخاسته اند. از نسب این خانواده در کتابهای رایج ذکری نیست و یگانه مأخذی که بدستست سندست که اتفاقاً از دستبرد روزگار باقی مانده است.

در نایبستان ۱۲۲۳ در کتابخانه آقای مجدالدین نصیری سفینه ای دیدم که متعلق بسالك الدین محمد حموی از عرفای طریقه نعمة اللهی ساکن یزد بوده و در اوایل قرن دهم میزیسته و نسبش بیازده پشت بسعدالدین حموی میرسیده است. درین سفینه مشیخه ای هست که اغلب از پدران سالك الدین محمد اجازات و سلسله ارشاد و خرقه خود را در آن ثبت کرده و مشایخ ایشان بخط خود در آن اجازة ارشاد داده اند. مطابق این مشیخه نسب محمد بن حمویه یعنی مؤسس این خاندان که همه افراد آن بتناسب نام وی بحموی معروف بوده اند بچهار پشت بابواسمعیل عبدالله انصاری عارف بسیار مشهور قرن پنجم متولد در ۳۹۶ و متوفی در ۴۸۶ میرسیده است بدین گونه: حمویه بن عثمان بن سعدالدین ابوسعید بن نصرالله بن محمد بن ابواسمعیل عبدالله انصاری و آنچه در کتابها ضبط کرده اند نسب عبدالله انصاری بهفت پشت بابویوب انصاری از اصحاب معروف رسول میرسیده است بدین گونه: ابواسمعیل عبدالله بن محمد بن علی بن مت بن محمد بن احمد بن علی بن جعفر بن ابی ایوب انصاری صاحب الرسول. نخستین کسی که ازین خاندان معروفست جد چهارم سعدالدین امام ابو عبدالله محمد بن حمویه جو نیست که سماعی در کتاب الانساب (۱) ذکری از او کرده و ابن الاثیر در وقایع سال ۵۳۰ رحلت او را ضبط کرده است و گوید از مشایخ صوفیه بود و کرامات بسیار داشت و حدیث روایت میکرد. جامی در نفعات الانس (۲) ذکر مختصری از او دارد و گوید از اصحاب شیخ ابوالحسن بستی بود و در علوم ظاهری و باطنی دست داشت و عین القضاة در یکی از مکتوبات خود گفته است: کم کسی ازین طایفه علوم ظاهری داند، خواجه امام ابو حامد غزالی و برادرش شیخ احمد غزالی ازین جمله اند و خواجه امام محمد حمویه بگویان (ضبط فارسی اصل نام جوین) نیز ازین جمله است چه دانم که علم داند و از بزرگانست در سلوک و وی را کتابیست در تصوف سلوة الطالبین نام و در آنجا بسی حقایق و دقائق این طریق درج کرده است. ظاهراً نخستین کسی ازین خاندان که در جوین ساکن شده همین امام ابو عبدالله محمد بن حمویه است و از

آن پس تامدتها بازماندگان او در روستای بحرآباد در خاک جوین ساکن بوده‌اند و بهمین جهت بجوینی نیز معروف شده‌اند و سعدالدین نیز بیشتر در بحرآباد جوین می‌زیسته است (۱). در خراسان دو بحرآباد هست یکی در دو فرسنگی مشهد و دیگر در خاک جوین و این دو را نباید باهم اشتباه کرد.

یافعی در مرآة الجنان (۲) در حوادث سال ۵۳۰ نیز رحلت ابو عبدالله محمد را ضبط کرده و گوید: «درین سال شیخ بزرگ استاد صوفیه در خراسان عارف برجسته نامی ابو عبدالله محمد بن حمویه جوینی درگذشت. از موسی بن عمران انصاری و جمعی دیگر روایت میکرد و در تصوف کتابها نوشت و آوازه او بجایهای دور رسیده بود و در زمان خود مسند اصفهان بود. این نکته را که وی مسند اصفهان بوده است بجز یافعی کسی دیگر ضبط نکرده و از اینجا پیدا است که وی زمانی در اصفهان زیسته است.

یکی از نیاکان این خاندان ابو جعفر حمویه بن علی ملقب به «صاحب وجود خراسان» و معروف بحمویه کوسه سپهسالار معروف نصر بن احمد سامانی (۳۰۱ - ۳۳۱) بوده که در چهل جنگ پیروزمند شد و در نتیجه همین جنگها دولت سامانی را باوج کمال خود رساند و در جوانی نصر بن احمد که از هر سوی سرکشانی برخاسته بودند همه را سرکوبی کرد و در نیشابور که مرکز حکمرانی و سپهسالاری وی بود آثار خیر بسیار از خود گذاشته بود. پس ازین خواهد آمد که درین خاندان دوتن بنام حمویه بوده‌اند و حمویه دوم حمویه بن محمد بن حمویه نام داشته و احتمال میرود که ابو جعفر حمویه بن علی سپهسالار خراسان از بازماندگان حمویه اول یعنی حمویه بن عثمان بوده باشد زیرا که وی در قرن چهارم میزیسته و حمویه دوم که پسرش ابو عبدالله محمد بن حمویه در ۵۳۰ درگذشته است می‌بایست در اواخر قرن پنجم زیسته باشد.

ابو جعفر حمویه بن علی اسفراینی (۳) صاحب وجود خراسان سپهسالار نصر بن احمد سامانی بود (۴). در سال ۳۰۱ نصر بن احمد او را بجنگ اسحق بن احمد عم پدرش که در سمرقند بروشوریده بود فرستاد و وی پس از سه جنگ اسحق را شکست داد (۵). سپس در سال ۳۰۶ که حسین بن علی مرورودی در هرات سرکشی کرد باز بجنگ او مامور شد و او را شکست داد (۶). پس از آن که در ۳۰۷ احمد بن سهل از امرای و دربار اسمعیل بن احمد بر نصر بن احمد در نیشابور قیام کرد باز حمویه را بجنگ او فرستادند و او را اسیر کرد و

-
- (۱) نزهة القلوب چاپ اوقاف کتب ۱۵۰ و ۱۷۴، چاپ ببئی ج ۲ ص ۱۸۶
(۲) چاپ حیدرآباد کن ج ۳ ص ۲۵۸ (۳) بیمة الدهر تعالی چاپ دمشق ج ۴ ص ۳۱۴
(۴) احسن التقاسیم مقدسی چاپ لیدن ۱۹۰۶ ص ۳۳۷ (۵) تاریخ بخارا چاپ پاریس ص ۹۲-۹۳ و چاپ طهران ص ۱۱۱-۱۱۲ و زین الاخبار چاپ برلن ص ۲۶ و چاپ طهران ص ۱۹
(۶) تاریخ ابن الاثیر وقایع سال ۳۰۲

بینهارا برد (۱). در ۳۰۹ نیز حمویه مامور جنک لیلی بن نعمان سرکشی معروف طبرستان شد و وی را نیز شکست داد و کشت (۲).

ظاهراً این ابوجعفر حمویه پسری داشته است بنام ابوالحسن بن محمد بن علی حموی یا حموی که از وزیران ابوالعاص منصور بن نوح پادشاه سامانی بوده و در حدود سال ۳۸۸ پس از کشته شدن ابوالقاسم عباس بن محمد برمکی بوزارت رسیده است (۳).

در کتابهای رایج نسب سعدالدین را باختلاف و گاهی نیز با اشتباهاتی آورده اند: مؤلف حبیب السیر (۴) محمد بن المؤید بن ابی بکر الحسن بن محمد بن حمویه و مؤلف شد رات الذهب (۵) محمد بن المؤید بن عبدالله بن علی ویافعی در مرآة الجنان (۶) محمد بن المؤید و مؤلف طرائق الحقایق (۷) محمد بن المؤید بن ابی بکر بن ابی الحسن بن محمد بن حمویه و قاضی نورالله در مجالس المؤمنین محمد بن المؤید بن ابی الحسن بن محمد حموی و مرحوم هدایت در ریاض العارفین (۸) محمد بن المؤید بن ابی بکر بن حسن بن محمد حموه و در مجمع الفصحاء (۹) محمد بن مؤید بن حسن بن محمد بن حموه و مؤلف خزینة الاصفیاء (۱۰) محمد بن مؤید بن ابی بکر بن ابی حسن و جامی در نفحات الانس (۱۱) محمد بن المؤید بن ابی بکر بن ابی الحسن بن محمد بن حمویه و مؤلف آتشکده (۱۲) نامش را محمد و از اولاد محمد بن حموه و کسوپرلو زاده فواد در دایرة المعارف اسلام (۱۳) محمد بن المؤید بن ابی الحسن بن محمد بن حمویه ضبط کرده اند.

در مشیخة خانوادگی وی نسبوی تا محمد بن حمویه بدینگونه ضبط شده است: سعدالدین ابوالسادات محمد بن معین الدین مؤید بن جمال الدین ابوبکر عبدالله حسن بن علی بن ابوعبدالله محمد بن حمویه.

در باب کلمه «حمویه» که نام مؤسس این خاندانست بحث بسیار مفصلی می توان کرد که آنرا بوقتی دیگر باز میگذارم و همینقدر با جمال باید گفت که در نامهای ایرانی در زمان ساسانیان جزء آخر «اویه» مکرر دیده شده است مانند «شیرویه» و «بندویه» و «برزویه» و «ماهویه» و «گردویه» که آنها را بسی هاء یعنی «شیروی» و «بندوی» و «برزوی» و «ماهوی» و «گردوی» نیز نوشته اند و از همین جا پیداست که هاء اولی تلفظ نمیکرده اند یا اینکه تلفظ خفیفی داشته است یعنی *ouy* یا *ouyh* تلفظ میکنند.

- (۱) تاریخ ابن الاثیر وقایع سال ۳۰۷ و زین الاخبار چاپ برلن ص ۲۹ و چاپ طهران ص ۲۰
(۲) تاریخ ابن الاثیر وقایع سال ۳۰۹ (۳) زین الاخبار چاپ برلن ص ۵۹ و چاپ طهران ص ۴۶ (در هر دو جا نسب او بخطا «حمولی» چاپ شده است)
(۴) چاپ بیبی جزو سوم از جلد دوم ص ۷۹ (۵) چاپ مصر ج ۵ ص ۲۵۱ - ۲۵۲
(۶) چاپ حیدرآباد دکن ج ۴ ص ۱۲۱ (۷) ج ۲ ص ۱۵۲ (۸) چاپ اول ص ۸۳
(۹) ج ۱ ص ۲۴۴ (۱۰) چاپ کانپور ۱۹۲۰ ج ۲ ص ۲۷۰ (۱۱) چاپ سابق الذکر ص ۴۹۲
(۱۲) چاپ بیبی ۱۲۹۹ ص ۷۷ (۱۳) ج ۴ ص ۳۲ - ۳۳

نه اینکه مانند تلفظ امروز فارسی *ouyeh* باشد. در دوره اسلامی این گونه نامها چه مشتق از کلمات فارسی مانند بابویه و مشکویه و سیبویه و نفتویه و نظایر آن و چه مشتق از کلمات تازی و نامهای تازی مانند زیدویه و عمرویه و سهاویه و فضلویه و خسرویه و حتی با کاف تصغیر فارسی مانند حسنکویه و عبدکویه فراوان بوده است و حتی مشتقات نادری مانند ابرویه و امپرویه و بیرویه و جوانویه دیده شده است. گاهی کلماتی را که طولانی بوده است تخفیف می‌داده و کوتاه‌تر می‌کرده اند چنانکه شیویه دیده شده و خطیب بغدادی در تاریخ بغداد (۱) و ابن عساکر در تاریخ دمشق (۲) هر دو تصریح کرده‌اند که از «شعیب» ساخته شده و نظیر آن «زکرویه» است که خطیب بغدادی نیز (۳) تصریح کرده است که از زکریا ساخته شده. بهمین قیاس احتمال بسیار می‌رود که حمدویه از احمد و حمدویه از محمد و علویه از علی و عمویه از عمر و حیویه از یحیی ساخته شده باشد. گاهی ترکیبات عجیب در میان این نامهاست مانند حسکویه و حککویه که ظاهراً از حسک و احمدک ساخته شده است. بسیاری ازین نامها که البته بمناسبت نام اشخاص بر اماکن گذاشته شده هنوز در اسامی جغرافیایی ایران باقیست که معروف‌ترین آنها گیلویه و معرب آن جیلویه و بشرویه و اشنویه است. از جمله این اسامی که ترکیب خاص دارد همین نام حمویه است که در کتابها بسیار دیده میشود و تا جایی که من تاکنون استقصا کرده‌ام در طبقات الشافعیة نسبکی (ج ۴ ص ۲۶۱ و ۲۸۱ و ج ۵ ص ۴۰ و ۵۳ و ۱۳۲ و ۱۴۴ و ۱۵۲) و در طبقات المفسرین سیوطی (ص ۳۹) و دررالکامنه ابن حجر (ج ۱ ص ۶۷ و ۲۵۱ و ج ۳ ص ۲۱۲ و ج ۴ ص ۲۳۰) و تاریخ بغداد خطیب (ج ۱ ص ۲۵۹ و ج ۲ ص ۱۳۶ و ۲۹۳ و ج ۴ ص ۳۲۹ و ۴۰۷ و ج ۶ ص ۸۸ و ج ۹ ص ۴۴۸ و ج ۱۰ ص ۱۲ و ۱۰۱ و ۳۵۶ و ج ۱۱ ص ۳۲۵ و ج ۱۳ ص ۴) و در طبقات القراء ابن الجزری (ج ۲ ص ۱۴۱) و کتاب الفهرست ابن الندیم (ص ۲۵۷ از چاپ مصر) و نفحات الانس جامی (ص ۲۷۷، ۴۷۵، ۴۹۲ از چاپ کلکته) و تنقیح المقال مامقانی (ج ۱ ص ۱۵، ۶۰، ج ۲ ص ۱۵۹، قسمت دوم ص ۵۷، ج ۳ قسمت دوم ص ۱۰۷، ج ۴ ص ۲۸۸) و تاریخ گزیده ص ۴۲۵ (که در آن بخطا جمله نوشته شده) و ص ۷۸۹-۷۹۰، لحظ الا لحاظ ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی ص ۱۲۲، جواهر المضية فی طبقات العنقیه (ج ۱ ص ۳۳، ۸۲، ۳۵۰، ج ۲ ص ۳) تاریخ بیهق (ص ۳۵، ۴۷-۴۸، ۸۵، ۲۲۰، ۲۲۸) بنية السوعة سیوطی (ص ۱۴۷، ۱۷۹)، معجم البلدان یا قوت (ج ۲ ص ۷۷ از چاپ مصر) ذکر اخبار اصبهان تألیف حافظ ابونعیم (ج ۱ ص ۱۱۵)، لسان المیزان ابن حجر (ج ۱ ص ۱۹۳، ج ۲ ص ۳۶۱-۳۶۲، ج ۴ ص ۱۱۱، ۴۶۴، ج ۶ ص ۳۶۴) آمده است. حتی نام دهی در میان جلگه رخ و اسحق آباد تربت از توابع نشابور «حموی» است (۴). حمویه نامی که در ذکر اخبار اصبهان تألیف حافظ ابونعیم ذکر او

(۱) ج ۹ ص ۲۴۳ (۲) ج ۶ ص ۳۲۲ (۳) ج ۸ ص ۴۶۰ (۴) تاریخ بیهق چاپ

رفته احمد نام داشته و بمحویه معروف بوده و این خود دلیلتیست که محویه از احمد ساخته شده است .

در پاوه ای از متون قدیم بهمان سیاق باستانی که پیش ازین اشاره رفت این کلمه را « حموی » نیز نوشته اند چنانکه در برخی از کتابها نام سعدالدین را بنام جدش نسبت داده و «سعدالدین حموی» ضبط کرده اند هم چنانکه در برخی از متون قدیم فارسی نام « بویه » مؤسس خاندان آل بویه را هم « بوی » ضبط کرده اند . ازین گونه نامهایی که از کلمات و اسامی فارسی و تازی در دوره ساسانیان و در دوره اسلامی تا قرن ششم در ایران معمول بوده آنچه من تتبع کرده ام تا کنون ۴۸۸ نام اشخاص و امکنه در کتابها باقی مانده است که باید درباره آن بعضی جداگانه پرداخت و گرنه این مقال بدرازا میکشد .

کلمه محویه ظاهراً از قدیم ترین زمانهای دوره اسلامی در تسمیه مردآن بکار رفته و حتی در زمان سامانیان معمول بوده چنانکه از امیرزادگان سامانی محویه بن اسد بن احمد بن اسد بن سامان خداه سامانی و محویه بن اسد بن علی از عمال امیر اسمعیل بن احمد و محویه بن علی سپهسالار نصر بن احمد سامانی که او را « صاحب وجود خراسان » می گفته اند این نام را داشته اند و بدین گونه نزدیک چهارصد سال این نام در ایران معمول بوده است .

چنانکه پس ازین درباره ابوالحسن علی بن ابوعبدالله محمد خواهد آمد سبکی در طبقات الشافیه (۱) نسب او را « علی بن محمد بن حمویه بن محمد بن حمویه » ضبط کرده است و نیز چنانکه پس ازین خواهد آمد و (۲) نسب صدرالدین ابوالحسن را « محمد بن عمر بن علی بن محمد بن حمویه بن محمد » آورده است از اینجا معلوم شود که درین خانواده دو تن بنام محویه بوده اند و محویه پدر ابوعبدالله محمد نامش محویه بن محمد بن حمویه بوده است و محویه ای که پسر عثمان بوده و نسبش بچهارپشت بمبدالله انصاری میرسیده این حمویه دومست و ازینقرار نسب درست سعدالدین حمویه بدین گونه بوده است : « سعدالدین ابوالسعادات محمد بن معین الدین مؤید بن جمال الدین ابوبکر عبدالله حسن بن ایوالحسن علی بن ابوعبدالله محمد بن حمویه بن معتمد بن حمویه بن عثمان بن سعدالدین ابوسعید بن نصرالله بن محمد بن ابواسمعیل عبدالله بن محمد بن علی بن مت بن محمد بن احمد بن علی بن جعفر بن ابی ایوب انصاری » و ازینقرار نسبش بیازده پشت بمبدالله انصاری و بهیچده پشت بابو ایوب انصاری میرسیده است .

لذین خاندان معروف کسانی که ذکرشان در کتابها مانده بدین گونه اند :

(۱) ابو عبدالله محمد بن حمویه - جد چهارم سعدالدین حمویه که ذکرش

پیش ازین رفت .

(۲) احمد حمویه - تنها در کتاب زبده الحقایق (۳) تألیف عین القضاة همدانی

(۱) ج ۴ ص ۲۸۱ (۲) ج ۵ ص ۴۰ (۳) چاپ شیراز ۱۳۴۲ (دنباله سبع المثانی) ص ۳۹

عارف مشهور که در شب چهارشنبه ۷ جمادی الاخره ۵۲۵ کشته شده نامی از او آمده و یک رباعی فارسی بنام او ذکر شده و در آن کتاب نام او «خواجه احمد حمویه رحمه الله» آمده است و ازین قرار بیش از ۵۲۵ در گذشته و از متصوفه اواخر قرن پنجم و شاید اوایل قرن ششم بوده و چون زمان زندگی او مطابق با زمان زندگی ابو عبدالله محمد بن حمویه بوده است و نام وی احمد نیز قرینه نام محمد است احتمال می‌رود که برادر ابو عبدالله محمد بن حمویه عارف مشهور بوده باشد و آن رباعی که عین القضاة بنام او ثبت کرده بدین گونه است :

آن جوهر اصل را عرض این دل ماست و آن دل که برؤن ز کون و کان منزل ماست
وین طرفه نگر که این سخن مشکل ماست پیش از کن و کان چه بود آن حاصل ماست
(۳) ابوالحسن علی بن محمد - سبکی در طبقات الشافیه (۱) ذکر مختصری از او

دارد بدین گونه :

ابوالحسن علی بن ابو عبدالله محمد بن حمویه بن محمد بن حمویه صوفی از اصحاب امام ابو حامد غزالی در طوس و از شاگردان وی بود و حدیث را از عبدالغفار شیروی روایت می‌کرد. این کس بی تردید همان علی پدر جد سعدالدین حمویست و چون شاگرد امام ابو حامد حجة الاسلام محمد غزالی بوده پیدا است که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میزیسته و پسر ابو عبدالله محمد سابق الذکر بوده است که در ۵۳۰ در گذشته و وی ناچار می‌بایست در حدود اواسط قرن ششم رحلت کرده باشد .

(۴) عماد الدین ابوالفتح عمر بن علی - باقی در مرآة الجنان (۲) در حوادث

سال ۵۷۷ کوید :

« درین سال شیخ الشیوخ ابوالفتح عمر بن علی بن الشیخ محمد بن حمویه جوینی صوفی هروی در گذشت از جدش فراوی و جماعتی روایت می‌کردند نورالدین وی را شیخ الشیوخ شام کرد و وی را بسیار حرمت می‌گذاشتند . ازین جا معلوم شود که این شخص پسر همان ابوالحسن علی بن محمد سابق الذکر است که در ۵۳۰ در گذشته و عم پدر سعدالدین حموی بوده و ظاهراً وی چندی ساکن هرات بوده و بهین جهت بهروی معروف شده و سپس بشام رفته است و نورالدین که ظاهراً ملک الافضل نورالدین ابوالحسن علی پادشام ایوبی دمشق باشد و از ۵۸۲ تا ۵۹۲ حکمرانی کرده است پیش از آنکه بسططت برسد او را در شام بسمت شیخ الشیوخ صوفیه برقرار کرده است و وی نخستین کس ازین خانواده است که در شام مقیم شده و پس از او چنانکه خواهد آمد بازماندگان وی نیز در شام زیسته اند و وی از سوی مادر از بازماندگان و شاید دختر زاده فراوی بوده باشد و از وی روایت کرده است و مراد از فراوی شیخ الشیوخ امیام ابو عبیدالله محمد بن فضل بن احمد بن محمد بن احمد فراوی محدث و راغظ معروفست که از بزرگان علمای زمان خود بوده و از شاگردان چند تن

از بزرگان علمای اسلام از آن جمله ابواسحق شیرازی و ابوبکر بیهقی و ابوالقاسم قشیری و ابوالمعالی جوینی بوده و در ۵۰۳ در نیشابور دو گذشته و در ۴۴۰ یا ۴۶۱ در فراوه در خاک نسا در میان دهستان و خوارزم ولادت یافته بود. چنانکه پس ازین در بلرة صدرالدین ابوالحسن محمد خواهد آمد سبکی در طبقات الشافیه نام برادر جمال الدین ابوبکر عبدالله حسن و پسر دیگر ابوالحسن علی که جد سعد الدین حمویه بوده یعنی یکی از اہمام پدراورا عمادالدین ابوحفص عمر نوشته و پیدااست که مراد همین ابو الفتح عمرست و منتہی سبکی کنیہ او را بخطاب ابوحفص ضبط کرده و وی را از خلفای ابوعلی فضل بن محمد فارہمدی دانستہ و گوید از خراسان بشام رفته است.

(۵) سعدالدین ابوالمفاخر محمد - نام وی تنها در مشیخۃ خانوادۃ سعدالدین حمویه آمده و جزو مشایخ وی تصریح کرده اند کہ برادرش سعد الدین ابوالمفاخر محمد بن معین الدین مؤید بن ابی بکر بن محمد بن حمویہ از مشایخ او بوده و این دو برادر ہر دو یک لقب و یک نام داشته اند یعنی ہر دو سعدالدین محمد بوده اند و چون وی از مشایخ سعدالدین حمویہ معروف بوده است پیدااست کہ برادر مہتر او بوده و در طریقت بروسبقت داشته و گرنہ مقام شیخوخت بر برادرش پیدا نمی کرده است.

(۶) صدرالدین ابوالحسن محمد - نام وی نیز در مشیخۃ خانوادۃ سعد الدین حمویہ آمده و در آنجا تصریح کرده اند کہ دیگر از مشایخ وی پسر عم پدرش صدرالدین ابوالحسن بن عمر بن محمد بن حمویہ بوده است. ازین قرار ابوالحسن علی بن محمد بن حمویہ جد دوم وی کہ پیش ازین ذکرش رفت دو پسر داشته است: یکی جمال الدین ابوبکر عبدالله حسن و دیگری عمادالدین ابوحفص یا ابوالفتح عمر کہ پدر صدرالدین ابوالحسن محمد بوده است. این صدرالدین ابوالحسن از معارف مشایخ صوفیہ شافعی ساکن خراسان و بس از آن ساکن شام و مصر بوده است و در ۶۱۷ سی و دو سال پیش از مرگ سعد الدین حمویہ در گذشتہ است.

سبکی در طبقات الشافیه (۱) درباره او می نویسد: شیخ الشیوخ صدرالمدرسین ابوالحسن محمد بن شیخ الشیوخ عمادالدین عمر بن علی بن محمد بن حمویہ بن محمد جوینی صوفی در جوین (۲) ولادت یافت و از شاگردان ابوطالب اصفہانی صاحب تعلیقہ مشہور بود و با پدرش بشام آمد و از قطب الدین نیشابوری و یحیی تقی دانش آموخت و مناصب بزرگ یافت و گروهی شاگردی او را کردند و درس و فتوی می داد و قطب الدین نیشابوری دختر خود را باو داد و چہار پسر ازین زن زادتند کہ از امرا و صدور بودند؛ عمر و یوسف و احمد و حسن و در زمان دولت کاملیہ (یعنی سلطنت سلطان محمد ایوبی کہ از ۵۹۶ تا ۶۱۵ در مصر و شام حکمرانی داشتہ) جایگاہ بلند یافت و در مصر در قبۃ شافعی و مشہد حسین و جاهای دیگر درس میگفت و کامل او را برسالت نزد خلیفہ فرستاد و ازو برای دفع فرشتگان

(۱) ج ۵ ص ۴۰ [(۲) در اصل «تازی» بجوین» و پیدااست کہ می بایست « بجوین » باشد

در واقعه دمیاط یاری خواست و وی در موصل بیمار شد و در ۶۱۷ در گذشت. باقی نیز در مرآة البعنان (۱) در حوادث سال ۶۱۷ مرگ او را ضبط کرده است و برین مطالب افزوده است که ابوالوقت و جماعتی دیگر باو اجازه داده اند. مؤلف طرایق العقایق (۲) درجایی که نسب فرقه مشایخ طریقه تصوف را از کتاب المجلی مرآة المنجی شرح مسالك الافهام فی علم الکلام تألیف محمد بن علی بن ابی جمهور احساوی که در اواخر جمادی الاخره ۸۹۵ در مشهد از تألیف آن فارغ شده است نقل میکند گوید: «شیخ صدرالدین ابوالحسن محمد بن عمر بن علی بن محمد بن حمویه الجوینی گفت پوشانید خرقه را بمن شیخ عماد الدین ابوحض شیخ ابوعلی فضل بن محمد الفارمدی را...». ازین قرار پدر صدرالدین ابوالحسن که عمادالدین ابوحض یا ابوالفتح عمر و برادر جد و عم پدر سعد الدین حموی بوده است نیز مانند پدران خود از مشایخ تصوف و از خلفای ابوعلی فضل بن محمد فارمدی عارف مشهور بوده است و ظاهراً وی نخستین کسیست ازین خاندان که بشام رفته و پس ازو پسران و بازماندگان در آن سرزمین زیسته اند. چنانکه پس ازین در احوال سعد الدین حموی خواهد آمد وی نیز در جوانی بشام رفته و چندی در آن دیار ساکن بوده است و پیداست که برای دیدار عم و پسر عم پدرش این سفر را کرده است و اینکه از اصحاب صدرالدین ابوالحسن پسر عم پدرش شده در همین سفر بوده است.

۷- عمادالدین ابوالفتح عمر - پیش ازین گذشت که سبکی درطبقات الشافیه چهار

پسر صدرالدین ابوالحسن محمد یعنی عمرو یوسف واحمد وحسن را نام برده است سپس درجای دیگر (۳) ترجمه مستغنی ازین عمادالدین عمر دارد و گوید: شیخ الشیوخ صاحب الرئیس عمادالدین ابوالفتح عمر بن شیخ الشیوخ صدرالدین ابوالحسن محمد بن شیخ الشیوخ عمادالدین ابوالفتح (۴) عمر بن علی بن محمد بن حمویه جوینی الاصل در شعبان ۵۸۱ متولد شد و در مصر پرورش یافت و در مدرسه شافیه و مشهد حسین درس می گفت و متولی خانقاه سعید السعته بود و وی صدرور رئیس بزرگی در برابر خاص و عام و فاضل بود و عقیده اشعری داشت و در دمشق و قاهره حدیث روایت می کرد و آن کسیست که در سلطنت ملک الجواد بن العادل در دمشق در موقع مرگ ملک الکامل ایستادگی کرد. از اینجا معلوم می شود که در سال ۶۱۵ که ملک کامل محمد لیبوی در گذشته این عمادالدین ابوالفتح عمر در دمشق و هواخواه سلطنت ملک الجواد بن ملک العادل سیف الدین ابوبکر ایوبی بوده است و درین زمان سی و چهار سال از عمر او میگذشته و چون پس ازین خواهد آمد که برادرش یوسف در ۶۴۷ در گذشته است وی نیز می بایست در همان حدود رحلت کرده باشد و او هم مانند پدر و برادران از مردان محترم زمان خود و از دانشمندان و پیشروان صوفیه در مصر و شام بوده است.

(۱) ج ۴ ص ۳۹ (۲) ج ۲ ص ۱۳۸ (۳) ج ۵ ص ۱۴۴-۱۴۵ (۴) در اصل: «ابوالفتح» ولی چون پیش از آن کتبه عمادالدین عمراول را ابوحض آورده پیداست که درست نیست.

۸) فخرالدین ابوالفضل یوسف - وی نیز از پسران صدرالدین ابوالحسن محمد و ظاهرا پسر دوم او و برادر کبیر عماد الدین ابوالفتح عمر سابق الذکر بوده است - سبکی در طبقات الشافیه (۱) دربارۀ او گفته است : امیرالکبیرالوزیر مقدم جیوش الاسلام الصالحه فخرالدین ابوالفضل یوسف بن شیخ الشیوخ صدرالدین ابوالحسن محمد بن عمر بن علی بن محمد بن حمویه جوینی در دمشق بسال ۵۳۲ ولادت یافت و در صورتا ابوالحسن طبری و محمد بن یوسف غزنوی و دیگران حدیث شنید و روایت کرد و وی رئیس فرزانه مدبر گشاده دست و دوستدار مردم بود سلطان نجمالدین سه سال ازرا در زندان داشت و سختی بسیار کشید سپس او را بیرون آورد و باو نیکویی کرد و او را نایب سلطنت خود قرارداد و چون آن سلطان در گذشت از وی خواستند که کار را بدست بگیرد و وی نپذیرفت ... و بدست فرنگیان در روز واقعه منصوره شهید شد ... گویند بر درخانه او و در خدمت او هفتاد امیر بودند بجز غلام و خدمت گزاران او و وی مردی نیکو کار بود و چون بچنگ فرنگیان و دفاع از مسلمانان رفت بامداد بر اسب نشست که از حال دشمن آگاه شود و کسانش شکست خوردند و وی هم چنان مشغول جنگ بود و غلامانش مال وی را غارت کردند و دو زخم بر روی او زدند و وی خانه باشکوهی در منصوره ساخته بود و قتل وی در چهارم ذوالقعدة ۶۴۶ بود و از آن پس دو بیت از اشعار تازی او را آورده است .

یافعی در مرآة الجنان (۲) در حوادث سال ۶۴۷ گوید : «درین سال ابوالفضل یوسف بن شیخ الشیوخ صدرالدین محمد بن عمر جوینی در گذشت و وی در دمشق بجهان آمد و از چندین نفر حدیث شنید در جنگ واقعه منصوره دو زخم بر روی او رسید و از آن از پای درآمد و وی رئیس محترم و سید معظمی بود و عقل و رای و دها و شجاعت و کرم داشت و پادشاه در سال ۶۴۰ او را بزندان امکند و سختی بسیار کشید و سه سال در زندان ماند و پس او را از بند بیرون آورد و باو نیکویی کرد و او را پیشوای سپاه خود کرد . تاریخ حبس او که ۶۴۰ باشد از اینجا بدست می آید منتهی رحلت او را سبکی در ۶۴۶ و یافعی در ۶۴۷ آورده است .

۹) تاج الدین عبدالله - یافعی در مرآة الجنان (۳) در حوادث سال ۶۴۲ رحلت یک تن دیگر از این خانواده را ضبط کرده و گوید : شیخ الشیوخ عبدالله که عهد السلام جوینی صوفی نیز گفته اند معروف بتاج الدین ابن حمویه از شهده و حافظ ابوالقاسم ابن عماد حدیث روایت می کرد . ظاهرا نام وی عبدالله بوده است و نه عبدالسلام و چنان می نماید که او هم در مصر و شام می زیسته و از بازماندگان همین شعبه از خاندان حمویه بوده است که در آن نواحی بوده اند و گویا محمد بن عبدالله که پس ازین ذکر او خواهد آمد پسر او بوده است .

۱۰) عیسی بن احمد - یافعی در مرآة الجنان (۴) در حوادث سال ۶۵۵ گوید درین سال شیخ کبیر الشان که در جرد و اجتهاد و احوال هم بزرگ بود عیسی بن احمد جوینی از اصحاب شیخ عبدالله بن احمد که ذکرش رفت در گذشت و وی همواره روزی دار و شب زنده دار و در نماز و

عبادت بود وزن نكرت و درخوراك و پوشاك نيكو جود داشت . . . پيدااست كه مراد ازشيخ عبدالله بن احمد سابق الذكر همان تاج الدين عبداللهست كه ذكرش پيش ازين گذشت و اين عيسى بن احمد كه از اصحاب او بوده از همين خانواده بوده است .

(۱۱) محمد بن احمد - نيز يافعي در مرآة الجنان (۱) در حوادث سال ۶۵۸ گويد : > درين سال شيخ ققيه امام حافظ محمد بن احمد جويني در گذشت و او از شيخ عبدالله بطائفي و وي از شيخ عبدالقادر خرقة داشت و شيخ عبدالله جويني او را مرثيه گفت و وي مردی دانشمند و پرهيزگار و خوشروي بود . پيدااست كه ابن محمد بن احمد هم برادر همسان عيسى بن احمد سابق الذكر است كه سه سال پس از برادر خود در گذشته و ظاهراً مراد از شيخ عبدالله جويني كه او را مرثيه گفته نجم الدين ابوالحكم عبدالله بن محمد است كه در ۶۷۸ در گذشته و ذكر او پس از اين خواهد آمد .

(۱۲) سعد الدين ابوالسعادات محمد - معروف ترين مرد اين خاندان قطعاً سعد الدين ابوالسعادات محمد بن مؤيد معروف بسعد الدين حمويه يا سعد الدين حموي عارف مشهور نيمه اول قرن هفتم ايران است كه در كتابهاي ادب و تصوف ذكر او بسيار آمده است . درباره اي از كتابها ولادت او را بسال ۵۴۲ نوشته اند و كوپر او زادم فواد در دايرة المعارف اسلام (۲) در ۵۸۷ يا ۵۹۵ دانسته است و چون تاريخ درست مرك وي ۶۴۹ است اگر در ۵۴۲ بجهان آمده باشد مي بايست صد و هفت سال عمر کرده باشد و اين شكفت مي نمايد . در مشيغه خانواده اش تصريح کرده اند كه در شب سه شنبه ۲۳ ذيحجة ۵۸۶ در ميان نماز مغرب و عشا بجهان آمده است و از اين قرار بيش از ۶۳ سال نزيسته است و قطعاً اين تاريخ معتبر تر است .

چنانكه همه در ترجمه حال وي نوشته اند در جواني چندي در جبل قاسيون در دمشق زيسته است و درين سفر با صدر الدين قونيوي عارف مشهور ديدار کرده است . در نيمه دوم قرن ششم و نيمه اول قرن هفتم جبل قاسيون يا سفح قاسيون در دمشق يكي از مهم ترين مركزهاي تصوف در قلمرو اسلام بوده و بسياري از مشايخ بزرگ در آن سرزمين زيسته اند و حتى سنت شده بود كه جوانان متصوف براي درك خدمت مشايخ بزرگ و رياضت و مجاهدت بآن سرزمين ميرفتند . وي در تصوف از اصحاب پسر عم پدرش صدر الدين ابوالحسن محمد متوفی در ۶۱۷ بوده است و ناچار مي بايست پيش از ۶۱۷ بآن سرزمين رفته باشد و چون در همين سفر بزيارت صدر الدين قونيوي متوفی در ۶۷۳ رسيده است و وي ۲۴ سال پس از سعد الدين حمويه در گذشته پيدااست كه در آن زمان صدر الدين قونيوي جوان تر از او بوده است . قاضي ميرحسين بن معين الدين حسيني ميبيدي متخلص بمنطقي دانشمند عارف مشرب مقتول در ۹۰۹ در شرح ديوان حضرت امير (۳) كه در ص ۸۹۰ بيايان رسانده است گويد : > شيخ مؤيد الدين جندي در شرح فصوص از شيخ صدر الدين نقل مي كند كه من و شيخ شمس الدين اسمعيل بن سود كين در دمشق بشيخ سعد الدين محمد بن مؤيد حموي رسيديم ، در مجلس سماع و شيخ سعد الدين در اثنای شمساع

برخاست و بطریق تعظیم دودست بر سینه نهاد و حال او در همه اثر کرد و چون سماع آخر شد ما را طلبید و معافه کرد و چشم بر روی ما بگشاد و ما را بسیار دید و گفت حضرت مصطفی حاضر بود و چون رفت خواستم که چشمی که بشهود آن حضرت مشرف شده بر روی شما بگشایم .

ازین جا پیداست در زمانی که صدرالدین قونیوی بدیدار سعدالدین حمویه نایل شده وی مردی کامل و صاحب کرامات بوده است و اگر اینوقایع را در حدود سال ۶۱۷ بگیریم در آن زمان در حدود سی سال داشته است و این نکته درست می آید . جامی در نفعات الانس (۱) این نکته را بدینگونه از شرح مویبدالدین جندی بر فصوص الحکم روایت کرده است که : «سعدالدین در اثنای سماع روی بصفه ای که در آن منزل وی بود کرد و بادب تمام مدتی بر پایی ایستاد و بعد از آن چشم خود را پوشیده آواز داد که : «این صدرالدین ؟ » . چون شیخ صدرالدین پیش آمد چشم بر روی وی بگشاد و گفت : «حضرت رسالت صلی الله تعالی علیه وسلم در آن صفا حاضر بودند خواستم که چشمی که بشاهده جمال آن حضرت مشرف شده اول بر روی تو بگشایم . نیز جامی در نفعات الانس آورده است : «شیخ صدرالدین قونیوی قدس الله تعالی سره بصحبت وی رسیده است می گوید که از وی شنیدم که میگفت : «مواتیق هفتست و در میثاق «الست بر بکم» منحصر نیست ، آنرا باشیخ خود شیخ محیی الدین قدس سره باز گفتم گفت : «کلیات را میگوید و اگر نه جزئیات از آن بیشترست» .

ازینجا معلوم میشود در زمانی که صدرالدین قونیوی بدیدار سعدالدین حمویه رسیده است پیش از مرگ محیی الدین ابوبکر محمد بن علی حاتمی طایبی مالکی اندلسی معروف بابن العربی سیلابن عربی متوفی در ربیع الثانی ۶۳۸ بوده است و این قرینه نیز نکته پیشین را تأیید میکند که سفر سعدالدین حمویه بشام پیش از ۶۱۷ بوده است . کویرلو زاده فواد در دایرة المعارف اسلام سفر او را بشام برای فرار از فتنه مغول دانسته است .

پیداست که سعدالدین حمویه در جوانی ریاضت های سخت کشیده و حالات و جذبات مخصوص او را دست داده است چنانکه جامی در نفعات الانس آورده است که : «وی گفته است که وقتی روح سرا عروجی واقع شد و از قالب منسلخ گشت ، سیزده روز چنان بماند ، آنگاه بقالب آمد و قالب درین سیزده روز چون مرده افتاده بود و هیچ حرکت نمی کرد ، روح چون بقالب آمد و قالب برخاست خبر نداشت که چند روز افتاده است ، دیگران که حاضر بودند گفتند سیزده روزست تا قالب تو چنین افتاده است .»

دیگر از سخنان او اینست که باز جامی در نفعات الانس آورده و گفته است : «وی گفته است که : «بشرنی الله سبحانه و قال : من اصفی کلامک بحسن القبول و الاعتقاد فی ذکری و تعریفی فقد اندر جت فیہ نطفة العلم و المعرفة و ان التبس علیه فی الحال فقد ثبت له النصیب فی طور من اطواره» .

قاضی میرحسین میبدی در همان مقدمه شرح دیوان حضرت امیر (۱) گوید: «حضرت شیخ سعدالدین حموی سوار بود و برود خانه‌ای رسید واسب از آب نمیگذاشت، امر کرد که آب را تیره ساختند و بگل آلوده کرده‌ند واسب در حال بگذاشت، فرمود: تاخورد را میدید از این وادی عبور نمیتوانست کرد».

جای دیگر (۲) گفته است: «خواجه محمدبن علی حکیم ترمزی در شیخ سعدالدین حموی گفته‌اند:

«نهاية الانبياء بداية الاولياء» یعنی بدایت ولایت ولی متابعت و مطاوعت شرابیست که نهایت کار نبیست».

حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده (۳) آورده است که: «در آن زمان که عالم از کفر و ظلمت مملو بسود خراسان راحا کمی عادل بود، اهل خراسان شکر او در خدمت شیخ تقریر می کردند، شیخ گفت: «برافتد». شکر زاید کردند، شیخ گفت: «زودتر برافتد». گفتند: «ای شیخ، درین دور که اهل جهان از ظلم حکام بیلاهای عظیم گرفتارند وحق سبحانه و تعالی خراسان را چنین حاکی عادل داده بایستی که شیخ در حق او دعای خیر بکردی تلمو جب آسایش خلق بودی، چه سرست که شیخ چنین میفرماید؟» گفت: «او مخالفت اقتضای زمان می کند».

بالجمله سعدالدین حمویه پس از آنکه جوانی را در شام در خدمت مشایخ بزرگ آن زمان گذرانیده بخراسان سرزمین پدران خود باز گشته و ظاهراً بازمانده عمر را در همان دیار بر گذار کرده وچنین می نماید که بیشتر در خانقاه معروفی که در همان بحرآباد جوزین اقامتگاه پدران خود داشته است و شهرت فراوانی یافته بود و تا مدت‌ها پس از مرگ وی نیز دایر بوده است و فرزندان او در آنجا میزیسته‌اند روزگار میگذرانیده است و مریدان بسیار پرو گرد آمده بودند و یکی از معارف و محترم ترین مشایخ تصوف در روزگار خود بوده است.

کسانی که در احوال وی بحث کرده اند همه او را از اصحاب نجم الدین ابوالجناب احمد بن عمر بن نجم خیوقی خوارزمی معروف بنجم الدین کبری و ملقب به «طامة الکبری» و «شیخ ولی تیراش» عارف بسیار مشهور نیمه دوم قرن ششم متولد در ۵۴۰ و مقتول در ۱۰ جمادی الاولی ۶۱۸ و مؤسس طریقه «کبروی» یا «ذهبی» دانسته‌اند که همه مشایخ بزرگ عصر جزو اصحاب او بوده اند ظاهراً سعدالدین حمویه در بازگشت از سفر شام بطریقه او در آمده است و این نکته نیز مطلبی را که پیش ازین آوردیم که سفر وی بشام پیش از ۶۱۷ بوده است ثابت میکند. سعدالدین حمویه چنانکه گذشت در ۵۸۶ ولادت یافته و سنش ۴۶ سال از نجم الدین کبری کمتر بوده است و همین میرساند که در جوانی در حلقه اصحاب وی وارد شده است. فزونی استرآبادی در کتاب بعیره (۴) جایی که داستان غرق شدن مجدالدین بغدادی

عارف مشهور معاصر باسعدالدین حمویه را آورده است گوید :
 « گویند روزی شیخ مجدالدین در وجد میبود ، گفت : « ما بیضه بط بودیم در کنار دریا ، شیخ نجم الدین مرغ وار بال بر سر ما کشید و ما را از بیضه بر آورد » . شیخ نجم الدین کبری در عالم باطن دریافته ، گفت : « در دریامرد » . مجدالدین این نفرین را دریافته بخدمت شیخ سعدالدین حموی شتافته حال خود را عرض کرد . . . » ازین جا پیداست که سعدالدین حمویه و مجدالدین بغدادی بساهم در جزو اصحاب نجم الدین کبری چندی مقیم خانقاه او بوده اند . »

فریدالدین ابوحامد محمد بن ابوبکر ابراهیم بن ابویعقوب اسحق بن ابراهیم عطارد نیشابوری شاعر معروف متولد در ۶ شعبان ۵۳۰ و متوفی در ۱۰ جمادی الاخره ۶۲۷ مقدمه مثنوی خسرو و گل (۱) خود را بنام کسی از دانشمندان و مشایخ خراسان کرده است که درباره او گوید :

دل دین نخواست سعدالدین که امروز بحق امروز قطب اولیا اوست اگر اوتاد و گر ابطال امروز چو بود او در شریعت ساوجی دوست که سر جمله فقه و اصول او همه اسرار قمر آتش عیانست بود هر قرب ماهی شرب آبش طعام او چه گویم از چه سانست شده سی سال تساوی بر سخنها	دل اوست آفتابی عالم افروز حریم خاص را خاص خدا اوست از و دارند کشف حال امروز طریقت را علی الحق ساوجی اوست معین داند از نور رسول او که با او علم و منطقی در میانست برین می کنن قیاس خورد و خوابش که هر روزیش کم ده سیر نانست بخلوت روی آوردست تنها
---	--

اگر این اشعار چنانکه احتمال قوی می رود در باره سعدالدین حمویه باشد پیداست که در آن زمان وی در میان صوفیه خراسان مقام بسیار شامخی داشته و او را از اولیا میدانسته اند و بعلم و ورع و ریاضت و کف نفس و قناعت و صفات بزرگ دیگر معروف بوده و در هر صورت در آن زمان کسی که جامع این صفات بوده باشد و سعدالدین لقب داشته یا بعد جزو نتواند بود .

در باره تاریخ رحلت سعدالدین حمویه در کتابها اختلافست : مؤلف شذرات للذهب و خوندمیر در حبیب السیر و یافعی در مرآة الجنان و مرحوم هدایت در مجمع الفصحا و معتمد قدره الله خان گویا موی متخلص بقدرت در تذکره نتایج الافکار (۲) و سید علی حسن خان در تذکره صبح گلشن (۳) در ۶۵۰ ضبط کرده اند . جامی در نفحات الانس تصریح کرده که او ۶۳ سال عمر گذرد و روز عید اضحی سال ۶۵۰ در گذشت و در بحر آباد مدفون شد . قاضی نورالله

(۱) چاپ نکتہ ۱۸۷۹ (بنام خسرو نامه) ص ۴۵ (۲) چاپ مدرس ۱۲۵۹ ص ۲۰۳
 (۳) چاپ شاه جهان آباد ۱۲۹۵ ص ۲۰۳-۲۰۴

در مجالس المؤمنین عمرش را ۶۳ و رحلتش را در روز عید اضحی سال ۶۰۵ و مدفنش را در بحرآباد نوشته است. مرحوم هدایت در ریاض العارفین رحلتش را در عید اضحی در سال ۶۵ ضبط کرده و معلوم نیست در اصل ۶۵۰ بوده است یا ۶۰۵ که بدینگونه چاپ کرده اند. مؤلف آنشکده جای سال تاریخ را باز گذاشته است.

حاج خلیفه در تقویم التواریخ (۱) رحلت وی را بسال ۶۵۰ آورده و این قطعه را در تاریخ وفات او ضبط کرده است:

وفات شیخ جهان سعد دین حموی (۲) که نور ملت اسلام و شمع تقوی بود
بروز جمعه نماز دگر ببحر آباد بسال ششصد و پنجاه عید اضحی بود
بنابرین قطعه وی وقت نماز مغرب روز جمعه عید اضحی سال ۶۵۰ در بحرآباد جوین
در گذشته است. یافعی در مرآة الجنان (۳) وفات او را در حوادث سال ۶۵۰ در بحرآباد ضبط
کرده و گوید صاحب احوال و ریاضات بود و اصحاب و مریدان و کلام داشت و مدتی ساکن
سفیح قاسیون بود، سپس بخراسان باز گشت و در آنجا در گذشت.

مؤلف خزینة الاصفیا مدت عمرش را ۶۳ سال و مزارش را در بحرآباد و رحلتش را
در روز عید اضحی سال ۶۵۰ ضبط کرده و این قطعه را از اشعار خود در تاریخ رحلت
او آورده است:

سعد دین چون ازین سرای عدم رفت خند ان بچنت گلزار
« پیشوای انام سعد الدین » هست تاریخ وصل آن سردار
« زنده دل متقی » رقم کن نیز سال ترحیل آن شه ابرار
« پیشوای انام سعد الدین » و « زنده دل متقی » هر دو برابر با عدد ۱۶۵۰ است. حمدالله
مستوفی در تاریخ گزیده این واقعه را در ۶۵۸ بعد هولاکو خان ضبط کرده است و
بهین جهت مؤلف طرایق الحقایق هم روایت جامی و هم روایت حمدالله مستوفی را
آورده است.

مؤلف نتایج الافکار اشتباهی که درین زمینه کرده اینست که بحرآباد را «من
متعلقات دمشق» دانسته و مؤلف صبح گلشن نیز «حوالی دمشق» نوشته و تردیدی نیست که نام
هیچ آبادی در اطراف دمشق ممکن نیست با «آباد» فارسی ترکیب شده باشد و قطعاً بحر
آباد در جوینست. این سه تاریخ ۶۰۵ و ۶۵۰ و ۶۵۸ هیچ یک درست نیست و آنچه در مشیفة
خانواده اش که البته معتبر ترست ضبط شده ۱۲ ذی الحجة ۶۴۹ است و این تاریخ جای
تردید ندارد.

ظاهراً خانواده سعدالدین حمویه از آغاز چه در ایران و چه در شام و مصر شافعی و برخی
از ایشان متمایل بطریقه اشعری بوده اند و با این همه قاضی نورالله شوشتری بسنت مالوف خود
که او را بهین جهت «شیعه تراش» لقب داده اند در مجالس المؤمنین کوشیده است او را شیعه معرفی

کند و کلمه «ولی» را برای پروراندن مقصود خود یعنی اخس و اصطلاح دین شیعه گرفته و چنین بحث کرده است: «آنچه تلمیذ او شیخ عزیز نسفی در رسائل خود از و نقل نموده از صحت عقیده او خبر می دهد. کتاب محبوب او کتابیست مشتمل بر علم حروف و اشارت حروفیه و در ضمن دوایر و غیر آن که حواله حل آن به حضرت امام محمد مهدی صاحب الزمان نموده و در آنجا فرموده که اطلاق لسم و ولی بعد از حضرت پیغمبر مطلقاً و مقیداً بر کسی جایز نیست الا بر حضرت امیر المؤمنین و اولاد منصومین او علیهم السلام و قال الشيخ ایضاً فی وصیة التی اوصی بها المریدین: «اعلموا اخوانی ایدکم الله انی جربت الامور و اخترت الظلمة و النور فشرعت فی سماع الحدیث مدة و سمعت علی الشیخ جمة من اهل خراسان و العراق و اهل خوارزم و درت فی دیار الشام کلها و حصلت منها جملة فلما رایت فی نفسی الازیادة اهتدش ببعظام الدنیا و زخرها فنسفی الله عن ذلك و شرعت فی علم الفقه و الخلاف و اللغه و النحو و حفظت منها مقدار حوصلة اهل الزمان فما رایت فی نفسی الا الاشتراک مع العامی و اللغوی فسلب الله ذلك منی بفضلہ و سافرته مقدار خمس و عشرين سنة و انا الیوم ایضاً فی السفر ما وجدت الا المیل و الهوی فعزمت علی ترکہ و العاصیل انی ما وجدت شیئا اقرب الی الله تعالی من حب الرسول و آله صلوات الله علیهم و التسلیم و الرضا به و اورد القضاء و العمل و ترک الفضول و ادخال الجمل و ترک التذییرات المناسبة من القول و الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی رسوله سیدنا محمد و آله اجمعین» و شیخ عزیز نسفی در رساله تحقیق نبوت و ولایت و وحی و الهام ذکر نموده که شیخ سعدالدین حموی می فرماید که پیش از محمد و او یان پیشین ولی نبود و اسم و لسی هم نبوده و اگر چه در هر دینی بیک صاحب شریعت می بود و دیگران که خلق را دعوت می کردند جمله را انبیای گفتند پس در دین آدم چندین پیغمبر بودند که خلق را بدین آدم دعوت می کردند و در دین موسی و عیسی و در دین ابراهیم هم چنین، چون کار پیغمبر ما (ص) رسید فرمود که بعد از من پیغمبری نخواهد بود تا خلق را بدین من دعوت کند، بعد ازین کسانی که پیرو من باشند نام ایشان اولیاست و این اولیاء خلق را بدین من دعوت کنند و اسم ولی در دین من پیدا آمد و حق تعالی دوازده کس را از دین محمد نایبان محمد گردانیده و «العلماء و رثة الانبیاء» در حق دوازده کس فرمود و «العلماء ائمة کاننبیاء بنی اسرائیل» در حق ایشان نیز فرمود، بنزدیک شیخ ولی ذرات محمد (ص) دوازده کس پیش نیست و ولی آخرین که ولی دوازدهمست مهدی صاحب الزمانست.»

مؤلف طرایق الحقایق همین مطلب را از مجالس المؤمنین نقل کرده و چنین توجیه کرده است که مراد سعدالدین حمویه ازین دوازده ولی دوازده تن خلفای نجم الدین کبریست. در هر صورت نتیجه ای مسلم که ازین مطالب مجالس المؤمنین می توان گرفت اینست که سعدالدین حمویه بگفته خود بم اجبت مشایخ خراسان و عراق و خوارزم و شام رسیده و علم فقه و علم خلاف و لغت و نحو را تا جایی که در زمان او ممکن بوده است فرا گرفته و بیست و پنج سال سفر کرده است و عزیزالدین بن محمد نسفی عارف مشهور قرن هفتم متوفی در ۶۹۱ از اصحاب و شاگردان و خلفای او بوده و در مؤلفات خود ذکر می از و بیان آورده است.

دوباره این عارف مشهور قرن هفتم از بزرگان مشایخ زمان خود بوده و مخصوصاً بواسطه کثرت تالیف بزبان فارسی در میان متصوفه ایران مقام بلند دارد آگاهی درست در میان نیست. رحلت او را بسال ۶۱۶ و ۶۶۱ ضبط کرده اند اما چنانکه مؤلف فهرست کتابخانه آستانه قدس رضوی (۱) آورده است در نسخه ای از کتاب کشف الحقایق او که در آن کتابخانه هست آمده که: «درخواست درویشان در سنه احدی و سبعین و ستمائه بود و در هین سال لشکر کفار بولایت ماوراء النهر آمد و بولایت خراب کرد و این بیچاره در این تاریخ در شهر بخارا بود». مؤلف فهرست مزبور تصحیح کرده است که: «تاریخ مزبور اشتباه کتاب است چه آنکه مقصود از ورود لشکر کفار لشکر چنگیز است و استیلای چنگیز بر بخارا در ۶۱۶ بوده» این نکته تا اندازه ای درستست ولی باید متوجه بود که ناچار در اصل «سبع عشره» بوده و کتاب آنرا «احدی و سبعین» نوشته است و ازین قرار وی در ۶۱۷ در بخارا بوده است و اگر سال اقامت او را در بخارا در ۶۷۱ بگیریم در باین نکته که وی از مریدان سعدالدین حموی بوده که در سال ۶۴۹ در گذشته است و سعدالدین حموی هرگز در بخارا و ماوراء النهر نبوده است درست نمی آید مگر اینکه گوئیم هرگز از مریدان نسفی که از مردم نسف یا بخشب شهر معروف ماوراء النهر بوده بغراسان رفته و پیش از ۶۴۹ جزو اصحاب سعدالدین حموی شده و سپس باموراء النهر باز گشته و بار دیگر از آنجا بیرون آمده و چنانکه بیاید در پایان زندگی خود در جنوب ایران می زیسته است. در همان نسخه کشف الحقایق تاریخ تالیف آن چنین آمده است: «چون سنه ثمانین و ستمائه رسید این کتاب تمام جمع آمد» و جای دیگر گفته: «تاریخ تالیف بدانکه در ماه جمادی الاول سنه ثمانین و ستمائه در ولایت فارس در شهر ابرقوه بود» و بدینگونه کشف الحقایق را در جمادی الاولی ۶۸۰ در ابرقوه بیابان رسانیده است.

جای دیگر در پایان رساله عشق خود تصریح میکند: «این سه رساله سلوک و رساله خلوت و رساله عشق را در شهر شیراز بر سر تربت شیخ المشایخ ابو عبدالله خفیف قدس الله روحه العزیز جمع کرده شد» و بدینگونه مدتی هم در شیراز در خانقاه ابو عبدالله خفیف که در قرن هفتم از خانقاه های معروف آن شهر بوده زیسته است. ازینقرار ممکن نیست رحلت او در ۶۱۶ و یا ۶۶۱ روی داده باشد و قطعاً پس از ۶۸۰ در گذشته است و احتمال می رود که تاریخ درست رحلت او ۶۹۱ بوده است و آنرا به ۶۶۱ تبدیل کرده باشند و بدینگونه وی ۴۲ سال پس از مرگ مرشد خود سعدالدین حموی زیسته است.

عزیزالدین نسفی بزبان فارسی رسایل چند در تصوف نوشته است از آن جمله کشف الحقایق، زبده الحقایق، منازل السائرین، رساله اصول و فروع، مقصد الاقصی معروف بر رساله میداو معاد، رساله در معرفت انسان، رساله در توحید، رساله در روح، رساله در سلوک، رساله در خلوت، رساله در عشق، رساله پنج فصل. در رسایل خود مکرر مطالبی از زبان سعدالدین حموی آورده است از آن جمله در مقصد الاقصی (۲) گوید: «در بیان صفات خدای تعالی... شیخ سعدالدین حموی می فرماید که در قرآن و احادیث اسماء مترادف نیستند و نشاید که باشد حکیم هرگز در لفظ نگوید که آنرا یک معنی باشد حکیم یک لفظ گوید اراده معنی باشد و نیز در یک شیخ سعدالدین حموی صفت صلاحیت است و اسم علامت است و فعل خاصیت

(۱) ج ۴ مشهد ۱۳۲۵ ص ۲۲۲

(۲) چاپ طهران ۱۳۰۳ در ذیل شرح اشعه اللمعات جامی ص ۱۵۲ - ۱۵۳

است و هم شیخ میفرماید که صفات در مرتبه ذاتند و اسامی در مرتبه وجداند و افعال در مرتبه نفس اند و این سخن بغایت نیکست اما بفهم درویشان دشوار رسد و اگر بر سده هر کلمه خزینه باشد.

در همان رساله (۱) گوید: «شیخ سعدالدین حموی می فرماید که هر دو طرف جوهر اول را درین عالم دو مظهر می باید که باشد مظهر اینطرف که نامش نبوتست خاتم انبیاست و مظهر آنطرف که نامش ولایت است صاحب الزمانست و صاحب الزمان اسامی بسیار دارد چنانچه جوهر اول اسامی بسیار دارد. ای درویش صاحب الزمان علم بکمال و قدرت بکمال دارد و علم و قدر ترا باوی همراه کرده اند، چون بیرون آمد تمامت روی زمین را بگیرد و روی زمین را از وجود ظلم پاک گرداند و بعد آراسته گرداند و مردم در وقت وی در آسایش باشند. شیخ سعدالدین حموی در حق این صاحب الزمان کتابها ساخته است و مدح وی بسیار گفته است و خبر داده است که درین وقت که ما درویم بیرون آید اما بیچاره بر آنست که وقت بیرون آمدن وی معلوم نیست. ای درویش، البته بیرون خواهد آمد و حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده است از آمدن وی و علامات وی گفته است اما معلوم نیست وقت بیرون آمدن وی و باین سخن که شیخ فرموده است که وقت بیرون آمدن ویست بسیار کس سرگردان شدند که بخود گمان بردند که صاحب الزمان ما ایم و آن علامات که در حق وی گفته اند جمله در حق ما ظاهر خواهد شد و ظاهر نشد و درین حسرت مردند و بسیار کس دیگر آیند و درین حسرت میروند. در مشیخه خاندان سعدالدین حمویه تصریح شده است که وی در طریقت از اصحاب نجم الدین کبری بوده و از واجزه و خرقه داشته و دیگر از شیوخ او صدر السیدین ابوالحسن ابن عمر بن محمد بن حمویه پسر عم پدرش و شهاب السیدین ابوحنیف عمر سهروردی عارف مشهور بوده اند.

در همان مشیخه برخی اشعار که در مناقب او سروده اند ضبط شده که چون در جای دیگر نسخهای آنها نیست عین آنها را نقل می کنم، از آن جمله:

از گنساها من خویش کردم یاد
دوش با آه و ناله و مویه
هاغی گفت غم مخور که خدای
از در شام ثاباً مویه
کرد در کار خواجه دو جهان
شیخ ما سعد دین حمویه
نیز گفته اند:

شاهی که امین عالم مصطفویست
ماهی که نگین خاتم مرتضویست
دری که درو هزار بحر آ بادست
دریاب که شیخ سعد دین حمویست
دیگری گفته است:

هردم از آرزوی بحر آباد
می کشم روز بسوی بحر آباد
و نیز دیگری گفته:

شیخی که ضیاء و نور اهل دینست
بالاتر علوم و هم ز علیینست
شیخی که بمقصود رساند همه را
آن قطب دو کون شیخ سعدالدینست
دیگری سروده است:

ای گشته مطیع ملت مصطفوی
دل کرده منور از حدیث نبوی
از بهر نجات هر دو عالم می خوان
اوراد بشریف سعد دین حموی

و نیز دیگری گفته :

خاک بحر آباد مشک افشان لگر باشد چه عیب

خاک مشکین از قدوم شیخ سعدالدین ماست

شیخ تاج الدین ماهانی گفته است :

کعبه سالکان عدالم قدس	هست دارالامان بحر آباد
سر بکونین در نمی آرند	سفره داران خوان بحر آبساح
خرقه پوشان خانقاه کبود	خادم خادمان بحر آباد
غلغل انداختست در ملکوت	ورد صاحبجلان بحر آبساح
در و دیوار کوی او حرمت	کعبه اندر میان بحر آباد
سرمه چشم خویش کن ماهان	خاک کوی سگان بحر آباد
دست از دامنم نمی دارد	آب بسگرد و نان بحر آباد

از قطعات دوم و پنجم این اشعار معلوم می شود که در همان زمانها کلمه «حموی» را که منسوب به «حمویه» است بخطا بفتح حاو میم تلفظ می کرده اند عیناً مانند «حموی» منسوب بشهر «حمایه» در سوریه چنانکه مثلاً در نسبت یاقوت حموی معمولست زیرا که اگر جزین تلفظ کنند وزن این اشعار نادرست می آید .

سعدالدین حمویه در نظم و نثر فارسی و تازی دست داشته . در رسایلی که بفارسی نوشته چنانکه دیگران هم اشاره کرده اند گاهی سخنان سر بسته و مبهم و پیچیده و بیانی مرموز دارد و اسرار حروف و دوآیر بکار برده چنانکه گاهی کلام او روشن و واضح نیست . معروف ترین کتابی که از او درین زمینه مانده «کتاب المحبوب» یا «محبوب الاولیاء» است که بیشتر از سخنان مرموز و مبهم او در آنجاست و نیز رساله ای دارد بنام «سجنجل الارواح و نقوش الالواح» که در حمص تألیف کرده و رساله دیگری بنام «سکینة الصالحین» و رساله ای بنام «قلب المنقلب» که در زمان قتلخ ترکان معروف بقتلخ خاتون ملکه معروف و چهارمین پادشاه از سلسله قتلخ خانیان کرمان که از ۶۵۵ تا ۶۸۱ پادشاهی کرده است نسخه آنرا بکرمان برده اند و بفرمان صلاح الدین ابوالحسن بلغاری نخبجویانی که ظاهراً از مشایخ صوفیه ساکن کرمان بوده اخی منصور نامی آنرا بفارسی ترجمه کرده و نسخه ای را که اینک بدستت برادرزاده آن اخی منصور که نام خود را نیاورده است برای کتابخانه مجدالدین نامی که از قضاة محتشم زمان خود بوده در همان حدود اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم ترتیب داده است .

دیگر از آثار سعدالدین حمویه رساله ایست بنام «رسالة فی علوم الحقایق» که در «مجموعه الرسائل» چاپ مصر ۱۳۲۸ در صحایف ۴۸۷ - ۴۹۸ چاپ شده است و دیگر رساله ای در بیان قرائت سورة یاسین .

از شعر عربی سعدالدین حمویه برخی نمونهها در نفعات الانس و در شدوات الذهب باقی مانده و خود در کتاب المحبوب خویش برخی نمونههای دیگر از شعر فارسی و تازی خود ضبط کرده است و نیز اشعار ملمع فارسی و عربی گفته و بزبان فارسی هم مقطعات و غزلیات و بیشتر رباعیات گفته است که بیشتر آنها بسیار معروفست و از شدت شهرت آنها را بشعراى نامی ایران نسبت داده اند و نمونههایی از آنها در همه کتابهای ادب و تذکره ها از آن جمله در

مجمع الصفحاعوریاض العارفین وهمت اقلیم و آشکده و نفعات الاتس و طرایق السقا بق و مجالس
الدومنین و حبیب السیر و صبح گلشن و خرابات و نتایج الافکار ثبت شده و برخی از آنها را نیز
در مشیخه خانواده اوضبط کرده اند که در ماخذ دیگر نیست و چون همه این اشعار در جایی گرد
نیامده و جای آن داشت که يك جا منتشر شود آنچه تا کنون بنام او یافته ام درین اوراق میآورم:

کوهل کنه چون نور و دو خسار همچو نار
عاشق کشت و عقل ربای و گناهگار
نوحه گری گهرت و همی کرد ناله زار
وقتست یار میل کنه سوی این دیار
خورشید در حجاب شود از شعاع یار
تایار بر تو بگذرد آنگاه بانگ دار
در باب خسته ای حیران و دل فکار (۲)
رحم آر بر دل من بیچاره ای نگار
هر کس که کرد رنج و غم بسار اختیار
.....
(۳)

ای ساقی عرش شبانه میی بسیار (۱)
در وقت نوبهار رخ یار و لاله زار
دل چون شنید بوی بهار و گل عذار
با خود همی گریست و همی گفت گوشتدار
افغان و جوش و ناله بر آید زهر کینار
توصیر کن و نوحه مکن باش برقرار
گوی ای بهار خوبان وی حسن نوبهار
در انتظار وصل مرا بیش ازین مدار
گفت این سخن بتحفه زمن نیک یاددار
دروی اثر چگونه کند رنج دور و دار

چون آیت زیبایان از لوح نمی خوانی
هذا نبأ ثانی فیه خبر البسانی
سریست مسلمانی از آیت سبحانی
فی روحک یا جانی فی مجمع اعیانی
در حالت سلمانی سبحانک سبحانی

دانی که چه می گویم دانم که نیدانی
یا مظهر ایمانی فی سورة تبیانی
در جمع و پریشانی در سینه و پیشانی
هذا خبر القاصی هذا اثر الدانی
در حکمت لقمانی در ملک سلیمانی

می دارک دار کل داری
تو حق دلم نگاه داری
قد بارحوی و انت باری
کای کشته من ز عشق زاری
فی عزک مابقی بساری
بی روی تو چون تو روی کاری
نفسی خرجت عن اختیاری
لطیفی کن و دردمکن بیایوی

من و جهک نار کل نار
حق تو چو جان نگاه دارم
اسمع کرما حدیث هار
باری بلطاسقم نگویی
قد بان الیک افتقاری
آری چه کنم چگونه باشم
قد صبح لکم بی انکساری
مسکدار مرا زدست یسارا

تا زنده شوم بوصل در آب حیات
بسا من نفسی بر آر خالی ز جهات
و زام کتاب در دلم صد بابست
در هر يك از آن معجزه انسابست

دل گفت که محبوب تو کردم بصلات
گفتم بگذر ز حج و از صوم و زکات
در چشم من از چشمه حیوان آبست
در قبله حق نه بیت و نه محرابست

وین مستی تو مستی مستی دگرست
کین دست تو آستین دستی دگرست

این هستی تو هستی هستی دگرست
روسر بگریسان تفکر در کین

(۱) در اصل چنین بود و اصلاح آن ممکن نشد (۲) در اصل چنینست (۳) اینجا نسخه ناقصست و باز مانده غزل نیست

وی چشم تو مخمور نه هشیارونه مست کس ز اچو تو محبوب نه بود ستونه هست	ای قد تو معتدل نه بالا و نه پست بالجمله چنانی که چنان می بساید
وین قوت حق ز قوت پشت منست در قبضه قدرت دو انگشت منست	آنم که جهان چون حلقه در مشت منست کونین و مکان و هر چه در عالم هست
وین کل وجود جمله یر نام منست شیرینی اصل و فرع در کام منست	هر خوبرخی که هست در دام منست هر چیز که هست آن همه رام منست
زلف سیهت سواد ارکان منست جانا بسرت که کفر و ایمان منست	روی چو مهت شهادت جان منست نزدیکی و دوری تو در جنت و نار
در کوی قدر شرم از و خیر از اوست و آشوب و فغان و فتنه دیر از اوست	می دان یقین که هم بدو سیر از اوست شور و شغب مسجد و می خانه از او
اندر تن من جان و دل و خون همه اوست بیچون باشد وجود من چون همه اوست	اندر دل من درون و بیرون همه اوست آنجای چگونه کفر و ایمان گنجد
بر من شده مشکل ز تو تفسیرش چیست در من نگر و بگو که تعبیرش چیست	کارم بنظام نیست تدبیرش چیست در خواب سرا بینم و در بیداری
وین باده بجز در قدح سودا نیست من آن مستم که بلده ام پیدا نیست	ابن مستی ما ز بساده همرا نیست تو آمده ای که باده ما ریزی
در نقطه جان من بجز واحد نیست جز من بغدادا دگر کسی ساچد نیست	در کل وجود همچو من شاهد نیست از عرش مجید تا نری روح منست
بی نام تو ذات و صنعت و نامم نیست بی روی تو صبح و زلف تو شامم نیست	بی تو نفسی قرار و آرامم نیست بی چاشنی تو در جهان کامم نیست
سر گشته چو من در شکن موی تو نیست دانم یقین که خوشتر از روی تو نیست	کس نیست که او شیفته روی تو نیست گویند بهشت جساودان خوش باشد
هر چیز که داری بدل آگاهی نیست او شب گذرد ترا از آن راهی نیست	ای دوست ترا بدین سخن راهی نیست امروز اگر در دل تو ماهی نیست
چون بنویسی کشف شود دار معاد تو واحد فرد و بندگانت افسراد	زلفت قلم و چشم و رخت لوح و مداد ای جان مرید و ای مرید تو ممراد
پیدا شد و برداشت زمن لذت و درد ناگاه رسیدم بیکی واحد فرد	ناگاه میان نفسم آهی سرد بگذشتم از این و آن و از کون و مگان
جان را بسرا برده ابرار برد بردارد و خوش بعالم یار برد	دل وقت سماع ره بدیدار برد این فتنه چو مرگ بیست مر روح ترا
وین خسته دل مرا بنو جان آورد پیراهن یوسف که بکنعان آورد	یاد آمد و بوی وصل جانان آورد دل گفت که: هی بعد خراب البصره

دانی که چه بود نقطه برجان می زد	دلندوش همه شب در چنانسان می زد
رکن ابدی بر رخ ارکان می زد	با او همه شب سواد حرف از طرفی
و آن صورت دوست در خیال تو چه شد	ای دوست مرا بگو که حال تو چه شد
هجران تو بگذشت وصال تو چه شد	از شکل برون شدی مثال تو چه شد
پژمرده و بی نور نمی باید بود	گل گفت که رنجور نمی باید بود
این هفته زما دور نمی باید بود	نزدیک آمد که ما کرانی گیریم
چون وسوسه نفس که الهام شود	چون شکل بغایت برسد لام شود
آنگاه چو آیتی شود عام شود	هر خاص که خاص هست گمنام شود
سلطان جمال او بیند ان آید	وقتست که یار ما بیستان آید
کفر همه کافران با یسان آید	بیدار و نهان در دل و در جان آید
مشغول ترا از تو نجاتی باید	محبوب ترا از تو حیاتی باید
او را بوصول تو براتی باید	گر دوستیت یقین شود در دل دوست
گر بکشاید حل شودت کل امور	در جهل چهل درست از ظلمت و نور
می باش بنزد او نه نزدیک و نه دور	دوری منمائی و نیز نزدیک مشو
فی الجمله کسی نه که گشاید در حرف	هفتاد و دو ملتند بر یک سر حرف
بگشاد در حرف و شدم بر سر حرف	من نقطه حرف بر سر حرف زدم
در هر حرفی الف باسی موصوف	یک نقطه الف گشت و الف جمله حروف
ظرفیست الف نقطه از آن چون منظروف	چون نقطه تمام گشت و آمد بسخن
بر جمله مراد کامگار آید دل	بر مر کب عشق اگر سوار آید دل
وز عشق نباشد بچه کار آید دل	گر دل نبود کجا وطن سازد عشق
جز از تو کسی دگر نینداشته ام	من دوست بر راستی ترا داشته ام
کافعال تو فصل خویش انکاشته ام	چندان بتو من امید برداشته ام
در کار زچرخ بستگی ها دارم	دردل ز فراق خستگی ها دارم
مشکن که جزین شکستگیها دارم	با این همه غم تو نیز پیمان وفا
بر گفته حق حجت و برهان دارم	سلطان عیان در دل فرقان دارم
از فرق سرم تا بقدم جان دارم	بر هر رقبی آیت قرآن دارم
وز سین دهان تو زلالی دارم	از لام دو زلفین تو جالی دارم
در دام حرام تو حلالی دارم	وز صاد دو چشم تو که صیاد دلست
در وی همه قوت جگر می بینم	در جان و دلم جان دگر می بینم
در نور بصر نار نظر می بینم	از غایب رقت و لطافت که مراست
در موسم گل زباده تاپ نشوم	ای دوست من از تو هیچ غایب نشوم
از تو بر تو پیش تو نایب نشوم	در دار قضای حکم تو بی رقبی

ادراك و لطایف و حواس آمد تن	حق جان جهانست و جهان جمله بدن
توحید همینست و دیگرها همه فن	افلاك و عناصر و موالید اعضا
نی کوثر و سلسبیل و بحر حیوان	بی تو نه بهشت بآیدم نه رضوان
بالطف تو دوزخ همه روح و ربیعان	با قهر تو دوزخست دار رضوان
از بهر تو زنده دم برانم ای جان	جز از تو کسی یار ندانم ای جان
این فتنه و محنت از که دانم ای جان	باری تو بگو که در میان من و تو
در دیده من تویی کرا بینم من	در هر چه نظر کنم ترا بینم من
کی باشد و گر بود چرا بینم من	جز از تو که باشد و کرا بینم من
تا جمع شود شهادت تو با روغن گاو	بشنو توحیدت شهد و شمع از زرساو
تا خود نشود آب روان در دل ناو	ز نهار تو آسیا مکن بر سر آو
صبرم برد و بانگ و خروش آید ازو	در من نگردد دلم بجوش آید ازو
باشد که دلم باز بهوش آید ازو	گریک سخنی مرا بگوش آید ازو
بوی خوش یار مهربان آید ازو	ذکر یست مرا که بوی جان آید ازو
کلی رموز در میان آید ازو	در روی نفسی گر ببیان آید ازو
آن سایه که نور باشد آنرا مایه	خورشید حقست و هردو عالم سایه
ما غایب ازو واو بما همسایه	افتاده ز پای ما و او بر سر ما
درباغ رضای چون تو زیبا یاری	بی تو نظری نیست مرا در کاری
بی روی تو خوش نیامدم گلزاری	پیدا و نهان روی تو دیدم باری
هم جان دلیلی و دل مدلولی	این طرفه ترست که علت و معلولی
ترك همه کن و رنه ز خود معزولی	با تو سخنی بگویم ار مقبولی
در عالم عشق چند پرواز کنی	ای بلبل مست چند آواز کنی
ورنه در صبر همچو من باز کنی	دانم که همی نه آگهی از رخ یار
تسلیم و رضا را سپر بیم کنی	تا چند دلت چو حلقه جیم کنی
دردست تو چیست تا تو تسلیم کنی	آیا تو که ای تا که رضای تو بود
مومن شوی او عارض یارم بینی	کافر شوی ار زلف نگارم بینی
تا عزت یار و افتقارم بینی	در کفر میآویز و در ایمان منگر
در کل جهان خدای بیچون بینی	گر جمله جهان بغوش مقرون بینی
در کل جهان غیر خدا چون بینی	چون کل جهان آینه کل خداست
گرد در نیست گرد تابست شوی	باضعف بساز تا قوی دست شوی
و ز دردی عشق نوش تا هست شوی	در کاهش جسم کوش تا جان گیری

۱۳) معین الدین عمر - سعدالدین حمویه بجز سعدالدین ابوالفناخر محمد برادر دیگری داشته است معین الدین عمر که تنها در طریق الحقایق (۱) نام او آمده است و گوید :

«شیخ معین الدین عمر برادر شیخ سعدالدین از عرفاست» و معلوم نیست که مولف طریقی الحقایق این مطلب را از کجا آورده است. ازین قرار معین الدین موید سه پسر داشته است: سعدالدین ابوالمفاخر محمد، سعدالدین ابوالسعادات محمد، معین الدین عمر.

۱۴) محمد بن عبدالله - یافعی در حوادث سال ۶۵۱ (۱) فوت «شیخ محمد بن الشیخ الکبیر عبدالله الجوینی» را ضبط کرده است و ظاهر آوی پسر تاج الدین عبدالله سابق - الذکر بوده است.

۱۵) نجم الدین ابوالحکیم عبدالله بن محمد - یافعی در حوادث سال ۶۷۸ (۲) وفات شیخ نجم الدین عبدالله بن محمد الحموی الصوفی را ضبط کرده و نام او در نسخه چاپی «نجم الدین ابن الحکیم عبدالله» ضبط شده اما احتمال بسیار می رود که کنیه او «ابوالحکیم» بوده باشد و «ابن الحکیم» تحریفی از آنست. یافعی گوید زاویه ای در حماه داشت و دارای اخلاق پسندیده و تواضع بود و درویشان را خدمت می کرد و از اصحاب شیخ اسمعیل کسورانی بود و در دمشق اتفاقاً در گذشت و در مقابر صوفیه بغاکش سپردند. احتمال بسیار می رود که این کس پسر همان محمد بن عبدالله سابق الذکر باشد و حموی در اینجا نسبت بحمویه جد همین خانواده است و نه حماه که مسکن او بوده است.

۱۶) شرف الدین عبدالله - یافعی در همان موضع (۲) و در ضمن وقایع همان سال ۶۷۸ وفات شیخ الشیوخ شرف الدین عبدالله بن شیخ الشیوخ تاج الدین عبدالله بن عمر جوینی را ضبط کرده است و پیداست که این شرف الدین عبدالله پسر همان تاج الدین عبدالله سابق الذکر و برادر محمد بن عبدالله است که پیش ازین ذکر او گذشت و در ۶۵۱ در گذشته و چون وی ۲۷ سال پس از برادر خود رحلت کرده پیداست که پسر کهنتر تاج الدین عبدالله بوده است.

۱۷) فخر الدین یوسف - ابن حجر عسقلانی در کتاب دررالکامنه (۳) ترجمه مختصری از فخر الدین یوسف بن شرف الدین ابی بکر بن تاج الدین محمد بن عثمان بن علی بن محمد بن حمویه حموی جوینی دارد که در مسیاطیه مصر شیخ الشیوخ بوده و در ربیع الاول ۷۰۱ (۴) در گذشته و پس از قاضی بدرالدین ابن جماعه قاضی دمشق شیخ الشیوخ آن خاتاه شده است و پیداست که نسب وی به پشت بابوالحسن علی بن ابو عبدالله محمد بن حمویه جد سوم سعدالدین حموی میرسیده که پیش ازین ذکر او گذشت و وی نیز از همان شعبه این خاندان بوده است که در مصر و شام می زیسته اند.

۱۸) صدر الدین ابوالمجامع ابراهیم - صدر الدین ابوالمجامع ابراهیم بن سعدالدین محمد بن الموبد بن حمویه جوینی قاضی صوفی چنانکه ابن حجر در دررالکامنه (۵) ضبط کرده است پسر سعدالدین حمویه و از متصوفه معروف او آخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم بوده است. ابن حجر ولادت او را در ۶۴۴ ضبط کرده است و در مشیغه خانوادگی تصریح شده که بحرآباد در شب شنبه ۲۶ شعبان ۶۴۴ ولادت یافته و چون پدرش در ۱۲ ذی الحجه ۶۴۹ در گذشته در مرگ پدر پنج سال و سه ماه و ۱۶ روز از عمر او می رفته است. ابن حجر در حق او می نویسد از عثمان بن الموفق از اصحاب مؤید طوسی و علی بن انجب و عبدالصمد بن ابی الغیر و ابن ابی - الدینه و جماعتی دیگر در عراق و شام و حجاز و حله و تبریز و آمل طبرستان و قدس و کربلا و

(۱) ج ۴ ص ۱۲۸ (۲) ج ۴ ص ۱۹۰ (۳) ج ۴ ص ۴۸۲ (۴) نسخه بدل: ۷۰۲
(۵) ج ۱ ص ۶۷ - ۶۸

قزوین و مشهد علی (نجف) و بغداد حدیث شنیده و سفرهای بسیار کرده بود و مردی دین دار و موقر و خوب روی و خوش خوان بود و غازان خان بدست او مسلمان شد و در سال ۶۹۵ بمشقق آمد و در آنجا حدیث شنید و در سال ۷۲۱ بسفر حج رفت و ظهیر کازرونی در تاریخ خود گفته است که صدرالدین ابوالمجامع دختر علاءالدین صاحب دیوان را در سال ۶۷۱ بزنی گرفت و صدق آن پنج هزار دینار طلا بود و گفته است که وی از مؤلف حاوی الصغیر و عزالدین حرانی و ابن ابی عمر و عبدالله بن داود بن الفاخر و بدرالدین محمد بن عبدالرزاق بن ابی بکر بن حیدر و امام الدین یحیی بن حسین بن عبدالکریم و بدرالدین اسکندر بن سعد طابوسی در قزوین اجازه داشته و آنها از عقیقه فارغانیه اجازه داشته اند .. و وی از مشایخ خراسان بوده است و در ۷۲۲ (۱) در عراق در گذشت و وی بیرخی از مشایخ ما از آن جمله ابوهریره ابن الذهبی اجازه داده است. در مشیخه خانوادگی رحلت او را در شب یکشنبه ۶ محرم ۷۲۲ ضبط کرده و تصریح کرده اند که در بحرآباد مده و نیست. صدرالدین ابراهیم معروف ترین پیشوای تصوف در زمان خود بوده و دولت شاه در تذکرة الشعراء (۲) او را بالقاب «شیخ الاسلام مفخر العارفين سلطان المحدثين» نام برده است و گوید امیر نوروزین ارغون آقا امیر معروف در بار مغول غازان خان را تحریک می کرد که اسلام بیاورد و چون لشکر باید و خان را شکست داد مصمم شد که بنفر خود وفا کند و صدرالدین ابراهیم را با سب پیام از بحرآباد باندک مدتی بآذربایجان بردند و پس از جشنها و طویها و اختیار ساعت غازان خان غسل کرد و خرقة از دست او پوشید و باتفاق او همه امرا و ارکان و لشکریانش اسلام آوردند و این واقعه در شعبان ۶۹۱ روی داد و سپس گوید که در تاریخ بناکتی در ۶۹۳ ضبط شده. دانشمند مکرم آقای عباس اقبال در تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت - جلد اول: از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری» (۳) این واقعه را چنین ضبط کرده اند که در ۴ شعبان ۶۹۴ غازان خان در لار دماوند غسل کرد و جامه نو پوشید و بردست صدرالدین ابراهیم پسر سعدالدین حمویه جوینی که یکی از دختران عطا ملک جوینی زن او بود اسلام آورد و پیروی او نزدیک صد هزار تن از مغولان نیز اسلام آوردند. در زمان صدرالدین ابراهیم و پسرش سعد الدین یوسف که ذکروی پس ازین خواهد آمد خانقاه خانوادگی خاندان حمویه در بحرآباد جوین رونق بسیار داشته و جمعی کثیر از مریدان در آنجا مقیم بوده اند. یاقفی در مرآة الجنان (۴) در حوادث سال ۶۹۵ گوید درین سال شیخ الشیوخ صدرالدین ابراهیم بن شیخ سعدالدین حمویه جوینی بشام آمد و حدیث می گفت و از اصحاب موید طوسی روایت می کرد و خبر دادند که غازان پسر ارغون ملک تتر بواسطه نایب خود بوروز بدست او مسلمان شده است.

ذهبی در پایان کتاب تذکرة الحفاظ (۵) در فهرست اسانید خود گوید: «و از امام محدث اوحد اکمل فخر الاسلام صدرالدین ابراهیم بن محمد بن المویذ بن حمویه خراسانی جوینی شیخ الصوفیه حدیث شنیدم بر ما وارد شد .. (۶) و برای ما از دو تن از اصحاب موید طوسی روایت کرد و وی در روایت و بدست آوردن اجزای آن اعتنای سخت داشت و غازان پادشاه بدست او مسلمان شد و در سال ۷۲۲ مرد و ۷۸ سال داشت. ازین جامسلم می شود که وی در ۷۲۲ در ۷۸ سالگی رحلت کرده و در ۶۴۴ ولادت یافته و این درست همان سالها بیست که پیش ازین

(۱) نسخه بدل: پنجم محرم (۲) چاپ لیدن ص ۲۱۴ (۳) ص ۲۵۶ (۴) ج ۴ ص ۲۲۸
 (۵) چاپ حیدرآباد دکن ج ۴ ص ۲۸۸ (۶) در اصل سفید مانده

آورده ام .

۱۹) بهاءالدین محمد بن محمد - چنانکه از لفظ الالفاظ (۱) ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی تألیف تقی الدین ابوالفضل محمد بن محمد بن محمد بن فهد هاشمی مکی برمی آید از کسانی که در طاعون سال ۷۴۹ در قساره مردماند امام بهاء الدین محمد بن حمویه الضریر بوده است و پیداست که وی نیز از مردان نامی این خاندان و از حفاظ معروف زمان خود و نایب بوده است.

۲۰) بهاءالدین ابو عبدالله محمد - دیگر از مباریان این خاندان در قرن هشتم بهاءالدین ابو عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن ابی القاسم بن احمد بن ابی سعد عبدالصمد ابن حمویه جوینی شافعی بوده است که ابن حجر در دررالکامنه (۲) ذکر می‌نماید و گوید در رمضان ۶۷۲ (۳) ولادت یافته و از غازی حلاوی غیلانیات و از ابن النجیمی جامع ترمذی را فرا گرفته و در حدیث وفقه دست داشته و در مشهد حسینی اعاده درس می‌کرد و در ۴ ذی القعدة ۷۴۹ (۴) درگذشت.

ازین قرار وی از بازماندگان حمویه وجد ششم وی ابو سعد عبدالصمد پسر حمویه و برادر ابو عبدالله محمد بن حمویه بوده است و وی نیز از شعبه‌ای از این خاندان بوده که در مصر هیجسته‌اند.

۲۱) سعدالدین یوسف - سعدالدین یوسف بن ابراهیم پسر صدرالدین ابراهیم سابق الذکر و پسرزاده سعدالدین حمویه بوده است و یگانه اثری که از او داریم اینست که معین‌الدین آوهای جوینی متخلص بمعینی از ادبای نامی قرن هشتم کتاب نگارستان را که تقلید است از گلستان سعدی و در حدود ۷۳۵ پایان رسانیده بنام او تمام کرده است (۵) و در زمان وی هم چنان خانقاه بحرآباد رونق کامل داشته و جمعی کثیر از مریدان در آنجا می‌زیستند و از آن جمله همین معین‌الدین جوینی بوده است.

۲۲) یحیی بن یوسف - ابن حجر عسقلانی در دررالکامنه (۶) از یحیی بن یوسف بحرآبادی جوینی ذکر کرده است که گوید خط او را در ۷۸۰ در مکه دیده است و چنان می‌نماید که این یحیی بن یوسف پسر همان سعدالدین یوسف سابق الذکر باشد .

۲۳) نظام‌الدین اسحاق - حاج نظام‌الدین ابوالکرامه اسحاق تنهادر مشیخه خانوادگی نامی از او برده شده و پسرش نجم‌الدین ابوالمعارف محمد که ذکر او پس ازین خواهد آمد مطالبی در باب او ضبط کرده است و از آن مشیخه برمی‌آید که وی در صفر ۸۵۲ درگذشته است و شرف‌الدین فتح‌الله مسکی بشری حافی از شاعران زمان در تاریخ رحلت او سروده است:

یگانه مقتدا و قطب آفاق

نظام ملت و دین حاجی اسحاق

ازین عالم سفر ماه صفر کرد

بدان تاریخش از الطاف خلاق

و این نظام‌الدین اسحاق ساکن یزد بوده و ظاهراً نخستین کسی ازین خانواده است که یزد در فته و از مریدان عبدالباقی فریدالدین ابوسعید بن علی بن عبدالحق بن محمد بن عبدالجلیل بن محمد بن محمد بن ابواسمعیل عبدالله انصاری نواده صوفی معروف قرن پنجم بوده است که در

(۱) بیاب دمشق ص ۱۲۲ (۲) ج ۴ ص ۲۳۰ (۳) نسخه بدل: ۶۶۲ (۴) نسخه بدل: ۷۵۹

(۵) تاریخ مغول آقلد اقبال ص ۵۲۵ و تذکرة الشعراء دولتشاه ص ۳۴۱

(۶) ج ۴ ص ۴۳۱

یزد می زیسته و در آنجا بامداد دوشنبه نیمه صفر ۸۱۴ در میان ذکر بر سر سجاده در خانه قاسمی در بیرون شهر یزد در محله نرسوباد در گذشته و در مزار مامانوک در بیرون شهر یزد بر سر راه تفت او را بغاک سپرده اند و از مشایخ معروف زمان خود بوده و نظام الدین اسحاق از اصحاب نزدیک او بوده و شعر فارسی نیز می گفته و این اشعار را که در نسبت خرقه خود سروده پسرش در آن مشیخه بخط خود نوشته است که البته سست افتاده ولی جزین چیزی بدست نیست :

نام الله را تو در گفتار
بعد صلوات مصطفی و سلام
نسبت خرقه ای که من دارم
شیخ من بود شیخ عهد فرید
شیخ او نجم حق و ملت و دین
شیخ او رکن دین علا دوله
شیخ او نور دین در بغداد
شیخ او شیخ احمد خرقان
شیخ او مجدد دین بغدادی
شیخ او بود شیخ ابوالجناب
نجم کبری و را لقب می دان
بود شیخش که شیخ اسمعیل
شیخ او بود خادم الفقرا
شیخ او را بدان ابوالعباس
شیخ ابوالقاسمست بن رمضان
بود شیخش که شیخ ابویمقوب
شیخ او بود ابو عبدالله
شیخ او را شناس ابویمقوب
شیخ او را شمر ابو یمقوب
عبد واحد که بود ابن زید
شیخ او شد کمیل ابن زیاد
رهنمای طسریق او شه بود
حضرت مرتضی علی ولی
همچو آن شاه انبیا و رسل
کرد تلقینش کلمه توحید
هر کرا نسبت این چنین باشد
هیچ دیگر مجوی ای طالب
هر که او صادقست و هم صدیق
یا الهی بحق این مردان
دوستان را مبداء تو غمناک

حمدالله را ردیف شمار
می فرست آن بر آل و صحب گرام
تا رسول خدای بشمارم
عبد باقی ابوالوفسا و سعید
بو الیمیا من محمد بی کین
قطب دین بود و هادی مله
عبد رحمن لقب خدایش داد
شیخ او را علی لا لادان
شومریدش اگر چه استادی
کنیت او رسول گفته بغواب
خیوقی بود منتسب بمکان
شیخ او بد محمد ما نکیل
بود داود نام اصل او را
ابن ادیس را تونیک شناس
شیخ او را تونیک نیک بدان
طبری نسبتش چه نسبت خوب
ابن عثمان آن شه آگاه
نهر جوری محب و هم محبوب
سوی سوسش کنند هم منسوب
شیخ او را شناس تو بی شید
که بد او شیخ و صاحب ارشاد
آنکه از جمله اولیا مه بود
بود او را ولایتی چه جلی
که باو جزو گفت جمله کل
جبرئیلش با مرحمی حمید
سالك راه و مرد دین باشد
تا که باشی همیشه تو غالب
دارد از فضل حق یقین توفیق
که تو حاجات ما روا گردان
دشمنان را در آورند رخناک

درد ما را بلطف درمان کن
محو کن جرمها زنامه ما
بیهشت و نیمان برسان

عیب ما را بفضل پنهان کن
زآب رحمت بشوی جامه ما
از عذاب الیمان برهان

(۴۴) نجم الدین ابوالعارف محمد - سر حاج نظام الدین ابوالکرامه اسحق سابق الذکرت و در مشیخه خانوادگی سعدالدین حمویه ذکری از وهست و در آنجا نسب او را بدین گونه ضبط کرده اند: «نجم الدین ابوالعارف محمد بن نظام الدین ابوالکرامه اسحق - ابن نجم الدین موفق بن شرف الدین علی بن حسین بن شمس الدین محمد بن اثیر الدین عبداللہ بن نظیر الدین نصر اللہ بن سعد الدین ابوالمظفر یوسف بن محمد بن غیاث الدین ابوالفتوح بن سعد الدین یوسف بن هبة اللہ بن صدر الدین حمویه بن صدر الدین ابوالمفاخر ابراهیم بن سعد الدین محمد بحر آبادی جوینی حموی». اژین قرار نسب وی بیست و چهار پشت بسعد الدین حمویه میرسیده است و در آن مشیخه تصریح شده است که در یزد می زیسته و در شب پنجشنبه ۵ شوال ۸۸۵ در گذشته است و پسری بنام سالك الدین محمد داشته که ذکر او پس ازین خواهد آمد و چون وی ساکن یزد بوده و پسرش در تصوف طریقه نعمه اللہی داشته است شاید بتوان گفت که وی و پدرش نخستین کسان ازین خاندانند که ساکن یزد شده و بطریقه نعمه اللہی گرویده اند.

(۴۵) سالك الدین محمد - پسر همان نجم الدین ابوالعارف محمد سابق الذکرت و یگانه اثری که از او مانده همان سفینه ایست که ترتیب داده و قسمتی از آن مشیخه اوست و استادان و مشایخ وی اجازاتی را که باو داده اند بخط خود در آن نوشته و در ضمن گاهی مطالب مختلف را خود یادداشت کرده و برخی از دوستانش هم در آن مطالبی نوشته اند و در ضمن این مشیخه شامل اجازاتیست که پیدرش داده اند که از مشایخ صوفیه ساکن یزد بوده و نسخه این مشیخه در کتابخانه آقای مجد الدین نصیریست. بنا برین سفینه وی پیش از ظهر شب ۲۱ شعبان ۸۴۷ ولادت یافته و ساکن یزد بوده و سفرهایی بخراسان و کرمان و مشهد و قزوین و شیراز و هرات و طبرستان و اصفهان کرده و چون آخرین تاریخی که درین سفینه آمده از سال ۹۱۵ است پیدا است که تا این زمان ژنده بوده و نیز پیدا است که از بیروان طریقه نعمه اللہی بوده است و از واعظان ژبردست زمان خود بشمار می رفته و در ضمن شاعر بوده و در شعر سالك تغلص می کرده است و پسری کاشف الدین محمد نام داشته که در سال ۹۱۰ کشته شده و ذکری پس ازین خواهد آمد و وی کتابی بنام کنز السالکین تألیف کرده و آنچه از اشعار وی که در آن سفینه نوشته است بدین گونه است:

زچه حرفش ترا قبس باشد

هیچ دانی که در کلام قدیم

معنی اینکه خدات بس باشد

اولش باو آخرش سین شد

گردن تسلیم بنهندی قلق

سالکان باید که نزد امر حق

هر قضایی کان برفته در سبق

زانکه تغییری نخواهد یافتن

وز جان و تن گذر کن رستی ازین مهالك
می کن جهاد اکبر یا فارس البعارك
در خلد وصل جانان بنشین علی الارائك

در خویشتن سفر کن یا سالك المسالك
در حربگاه سینه با دشمنان پنهان
در کارزار غیرت گر تو شهید گردی

و آنچه جاری گشت در لوح از قلم

سالك آن باشد که در درد و الم

می نیچند تا شود در دین علم

سر زامر و گردن تسلیم و صبر

رسیدم من بسرحد خراسان یقین چون لطف او باری نماید دومرک پسرش سروده است :	ز بیم رداو هستم هراسان بگردد سایر دشوار آسان
حدیث موت او آمد چو در گوش چنان بارید آب از دیده مسا	زهر گوشه بر آمد و ای وویلی که از باران رود در رود سیلی
ای ز سر راه تو هرگز کسی آگساز هر که اندر راه تو آهی بر آرد در دو کون راحت عشاق تو جز بای بسم الله نی ای صفات ذات تو جز پاک و جز پاکیزه نی هر که شاهنشاه تر در پیش حکمت بنده تر درباره کتاب کنز السالکین خود گفته :	وی بجز غم سالک راه ترا همراه نی شاه گردد و رچه او واقع بر که کلمنی مونس مشتاق تو جز قاف قاله الله نی وی ترا هیچ آفریده [هم] برو همتاه نی حکم تو مقهور سلطان و وزیر و شاه نی
سالکان دانند در میدان درد نام این کردیم کنز السالکین سالکان اندر سلوک راه دین سالکان راه را همدم شدم	تافتای عشق با مردان چه کرد زانکه سالک را بود رشتی ازین کوششی کن تا شوی صاحب یقین ساکنان قدس را محرم شدم
ای سالک حق رضای مبعود طلب گر راه محبت خدا می جویی معبود همه در دو جهان اللهست دانم یقین که سالک راه ترا ستار عیوب بی کسان اللهست علام غیوب سالکان اللهست	و ندره دین طریق مقصود طلب در پیروی صراط محمود طلب مقصود همه ازین و آن اللهست در چشم سر و دیده جان اللهست عفار ذنوب مفلسان اللهست کشاف کروب کاشفان اللهست
گنج ازلی که هست زیر لب تست شمع شب کور و عزت روز نشود ای سالک دین راهنما اللهست حالات و مقالات همه می دانند	وزدوخ حق ترا نمیبی تب تست ای سالک اگر تو طالبی در شب تست از سردل و نیاز جان آگاهت هر جا که روی او بگرم همراهت
ای سالک حق ذکر زبان اللهست در شام و سحر و در جنان اللهست ای سالک دین سلوک بازی نبود سری که خدا گفت بعاشق حقست	آرام دل و مونس جان اللهست قوت تن و قوت روان اللهست احکام حقیقتی مجازی نبود اسرار ازل زبان تازی نبود
ای سالک اگر دین قویمت باید در راه شریعت و طریقت باید رفت (۱)	و اسرار و معانی قدیمت باید چون نور حقیقت عیبت باید

در کشته شدن پسرش سروده است :

شد خانه زندگانیم زیر و زیر (۱)

فرزند عزیزم چو شد از پیش نظر

(۱) در اصل چنین بود و بعد است که وزن آن مغتل و یک کلمه زاید دارد .

<p>بالله که نه از پا خیرم هست نه سر وزخوف و خطر قدم هر اسکن بر گیر لبسی بقدر شرب و آسان بر گیر (۱)</p>	<p>در آتش فرقتش چنان می سوزم ای سالک دین راه خراسان بر گیر چون وایه تن پوشش و نوشش باشد</p>
<p>چون شمع فرو گذاخت در سوزو گداز یک نعره بزد بعالم کل شد باز در راه وفا بیدل و غمگین می باش با خلق خدامشفق و بی کین می باش</p>	<p>آن سالک گرمرو که در شیب و فراز کلی دلش از عالم جزوی بگرفت ای سالک دین حزین و مسکین می باش چون عاقبت کار بخواهی مردن</p>
<p>و ندر ره حق رحیق تحقیق بنوش بس خرقه تجرید گزین کسوت تدقیق بیوش (۲)</p>	<p>ای سالک ره طریق توفیق بکوش چون گفته خدا لباس تقوی خیرست</p>
<p>بس شرع و صراط مصطفی را بگزین منهاج علی مرتضی را بگزین جز راه وصول رب ارباب پیو جمعیت دل ز جمع اسباب مجو</p>	<p>ای سالک دین راه خدا را بگزین ورزانکه سرا ولای مولی باید ای سالک دین سخن زهر باب مگو چون علت تفرقه است اسباب جهان</p>
<p>در راه طلب همراه ابلیس پیو منهاج صفا از ره تلیس مجو در راه طلب همراه ابلیس مشو در مزرع خود آنچه بکاری بدرو</p>	<p>ای سالک ره سخن ز تقدیس بگو از مسلک حق بیاطالی میل میکن ای سالک ره طریق تلیس مرو دنیا بیقین چو مزرع آخر تست</p>
<p>و ندر ره دین طریق اولی می جو اخلاص و صفارضای مولی می جو بگذار طریقه و طریقت می رو از کوی مجازی بحقیقت می رو</p>	<p>ای سالک حق رفیق اعلی میجو با خلق خدا بغلق و شفقت میباش ای سالک دین راه شریعت میرو توفیق حق ار رفیق راحت گردد</p>
<p>و ندر ره حق رفیق ایشان میشو براسب حیات جان بمیدان می دو تسلیم و رضا پیشه کنی بگونی باید نروی جز بره مسکینی</p>	<p>ای سالک حق طریق میران میرو چون لاشه تن عاقبتت واماند ای سالک اطوار گرازا اهل یقینی (۳) منهاج رضا طریق حق میجویی</p>
<p>حیران و پریشان و پشیمان و حزین (۴) گر صبر و رضا پیشه کنی بنشین وز شاطی و ادیش تو جو پای قیس باش اندیشه کن و واقف معنی عیس باش</p>	<p>ای سالک ره چرا چنین غمگینی هرگز نشوی ملول و معزون بیقین ای سالک دین طالب مردان طیس باش از صحبت ایشان بطلب انس و ارادت</p>

البته در میان این اشعار ایات سست و اوژان نادرست هست و می نماید که وی در شاعری
کوته دست بوده است اما چون نسخه این اشعار منحصرست و می بایست در جایی ضبط شود از

(۱) در اصل این بیت بهمین گونه است (۲) در اصل این مصرع چنین ضبط شده و پیدا است
که وزن آن درست نیست (۳) وزن این مصرع درست نیست (۴) وزن این مصرع هم نادرست است

نقل آنها خودداری نکردم.

(۲۶) کاشف الدین ابوالمجاهد محمد - چنانکه پیش ازین گذشت وی پسر سالک

الدین محمد سابق الذکرست و پدرش در سفینه خود تصریح کردم است که در سال ۹۱۰ کشته شده و این قطعه را از موالی شاعر در تاریخ کشته شدن وی نقل کرده است:

سالك راه حقيقت كاشف الدين آنكه يافت	فيض از صاحب موز سرلو كشف النطا
بود دايم مركز پرگار ارباب سلوك	يك قدم ننهاده بيرون هر گزار امراضا
در جواني روبريت كرد آن صاحب كمال	از جفاي گردش دوران و چرخ بي وفا
از قضا چون شد بظلم آن فاضل دوران شهيد	«فضل» شد تاريخ فوت او بدويان قضا

و كلمه «فضل» بحساب جمل نیز ۹۱۰ می شود. پدرش نیز يك قطعه و يك رباعي در مرثیه او سروده است که پیش ازین ثبت افتاد. وی نیز مانند پدرشاعر بوده و کاشف تخلص می- کرده و برخی از اشعار او را پدرش در همان سفینه ضبط کرده و یا بخط دیگر نوشته شده است و آن اشعار را نیز برای اینکه در جای دیگر نیست و از دستبرد معون بماند درین رساله نقل می کنم:

روضة جنت مرا در دیده همچون گلختست	خاك پايه گر نباشد توتياي دیده ام
آن شب تاريك پيشم همچو روز روشنست	ور شود روشن شبی از خاك راهت چتم من
چاره كارش ز درد هجر بي شك مردنست	مقصد كاشف اگر نبود خراسان بعد ازین

زاري او فزون زهر بارست	باز در عشق حال دل زارست
گر چنینست قصه دشوارست	جور دلدار و ناشكيبی دل
غير بارست و بار اغياوست	سوخت جانم که در حریم وصال
دگران را گل و مرا خارست	از گلستان حسن یار نصیب
عمر کوتاه و قصه بسیارست	کی توان در دل بعمری گفت
كاشف از جان و دل خریدارست	نقد وصل اربجان مرو شد یار

وز غم هجر سینه افکارست	هر شب از عشق دیده پیدارست
وین دلشده در خیل سگان تو کسی بود	رفت آنکه بوصل تو مراد سترسی بود

که از سوز من بیچاره آتش در جهان افتد	بدانسان آتش عشقت مرا هر دم بجان افتد
گذاری گر ترا روزی بدان نامهربان افتد	چه باشد ای صبا از روی مهر احوال من گوئی
که همچون من الهی آتشت در خان و مان افتد	دلادر خان و مان من زدی آتش ز عشق او
چو روزی سایه قد تو ای سرور روان افتد	بجای خار روید از زمین صد لاله و نسرين
نمی بینم کسی دیگر که چو من ناتوان افتد	بود افتاده عشقت بسی ای ماهرو لیکن
نه کس را در خیال آید نه یار اندر گمان افتد	بکنج ناتوانی کاشف ار میرد بصد زاری
که می بینم من ای یاران بسی آشفته حال دل	نمی دانم درین محنت چه خواهد شد مال دل

که کردم می زخم می ریزد از هم	چنان فرسوده شد مسکین دل از غم
نه در دل صبر و آسایش نه در بر یار می بینم	فغان کز درد و غم جان را بسی افکار می بینم
که بودن زنده در این غم عجب دشوار می بینم	بمردن گشته امراضی و جویم از خدا هر دم
که دو هر سال حال خود بتر از یار می بینم	نمی دانم که کار من چه خواهد بود پایانش

زبستان جهان کزوی گل شادی برده کس
طیب شهر را هدم مپرس از حال من ز آن رو

نصیب این دل آزرده خود خار می بینم
که کاشف را درین نوبت بسی بیمار می بینم
بصد محنت گرفتارم چه عمر است این که من دارم
نه تاب صبر و خاموشی نه یارای سخن دارم
اگر چه مهر خاموشی چو غنچه برده من دارم
کشیدن چون توان آن غم بدین قوت که من دارم
که صد درد و غم و محنت درین بیت المعزن دارم

نه پای رفتن و نه روی بودن در وطن دارم
شدم از غصه خونین دل که در این قصه مشکل
چو گل حال دلم روشن بود بر مردم چشم
تم از ضعف گاهی گشت و صد کوه غم اندر دل
چه می پرسی تو ای هدم زانده دل کاشف

بر سر کوی ملامت ماتم خود داشتیم
مبادا کزدل بر خون رود یک ذره غم بیرون
رود از دین حالم بصد درد و الم بیرون
شود آ که ز حال من چو آید آن صنم بیرون
و گر از بغت بدافتد ز زلف خم بنم بیرون
که یار بی وفا شاید نهد روزی قدم بیرون

مابید نامی علم روزی که می افراشتیم
نخواهم کاتش آهم زند گاهی علم بیرون
اگر روزی طیب آید بیالین من ییدل
سر شک از خون دل بارم بکوشش نامگر روزی
دل بر خون من دیگر نگرده کرد جانبازی
تو خاک ره شوای کاشف برون از آستان او

چه دانستم که در عالم کنی جوری چنین بر من

چو اشک از چشم اندازی فشانای آستین بر من

هر آن دشمن که همچون تیر کردی خاک ره بر سر

کنون از کینه هر ساعت کشد شمشیر کین بر من

از آن معنی نیم غمگین که رسوای جهان گشتم

دلم خون زان بود کز کین پسندیدی تو این بر من

بصد اندوه می میرم نگارا از جفای تو
بتنهایی و بیماری دلاخو کن که جز اشکت
گشیدم خاک پایت را بچشم خویش و میترسم
اسیر و کشته عشقت بسی باشد ولی جانا
چو شکر و صلش ای کاشف نیبگویی تو دانستم

ولی شادم ازین معنی که می میرم برای تو
نیبم کس که بردارد ترا یک دم ز جای تو
که شویدی ناگه از دیده سرشکم خاک پای تو
نمی بینم کسی دیگر بدین سان مبتلای تو
که در آخر دهده هجرش بدین زاری سزای تو

یاران چو آمدند و ندیدیم روی تو
رفت آرزوی دنیوی و عقبی ز خاطر من
جستم بسی زهر کس و هرگز ندیدمت
می گریم از فراق تو چندان که سیل اشک
کاشف ز خلق عشق تو چون دارد او نهان

شد شوق ما زیاد ولیکن بسوی تو
هرگز نرفت از دل من آرزوی تو
بامن بگو که از که کنم جست و جوی تو
بر دارم ز خاک و سپارد بکوی تو
نبود چو بر زبانش بجز گفتگوی تو

ای تو تیای دیده ما خاک کوی تو

وی روی اهل شوق دمام بسوی تو

گرفس رفته شده باشی که شوی دیوانه
قدریک جرعه زمسی خانه ما کردانی
جانت آسوده شود گردل فرسوده خویش
صد موجد شود از سلسله زلف تو بند

چون نظر در رخ آن حور بری زاده کنی
صد مرقع زورج در گرو باده کنی
سوده سنک ره آن صنم ساده کنی
ناگهی گرنکه از غمزه صیلا کنی

از آن در راه اوریزم سرشک خون به رخاکی
 رفیقا چون شدی همدم بیزم وصل یادش ده
 که می ترسم بدامانش نشیند گرد ناپاکی
 که می میرد بکنج غم ز درد هجر غمناکی
 نمی بینم کسی دیگر بسان خویش غمناکی
 ولی در فن دل بردن ندیدم چون تو چالاکی
 کسی پرسید از روزی که کاشف کیست گفت آن مه

اسیری کشته ای زاری بکسوی عاشقی خاکسای

مرادت کشتن ما بود ای دوست بعمدالله بکام دل رسیدی

بروز وصل از آن نبوددمی صبر و سکون دل را

که بیم محنت هجران کند هر لحظه خون دل را

نگفتم شکر وصل او به هجرش مبتلا گشتم

چه سازم چاره ای یاران من محزون کنون دل را

مزاران کوه غم جانا نهادی بر دل ریشم

چو در دست غمت دیدی چنین زار و زبون دل را

برسوایی و بد نامی نهادم دل چو دانستم

که خواهد سوخت در آخر عم عشق و جنون دل را

نه اشکست اینکه می ریزد ز چشم خون هشان کاشف

که خون شد دل ز هجر بارومی ریزد برون دل را

در باره پدرش سروده است :

ای زیبان تو معانی عیان	داده کلام تو ز حکمت نشان
از سخت گلشن دل را صفا	گشته معطر ز کلامت صبا
مظهر آیات وجود و عدم	برده کلام تو ز دلها الم
صیقل افاس تو خودی درنگ	برده ز آینه دل رنگ زنگ
قد فرح المهبه من کاسکم	عطرت القلب بانفا سکم
پایه منبر ز تو باشد رفیع	رای ترا گشته خلا بقی مطیع
قبله ارباب طلب روی تو	کعبه اصحاب ادب کوی تو
ناصر اعلام ولایت تویی	مباحی ارقام غوایت تویی
کوی تو شد قبله اهل وفا	کعبه روی تو بود با صفا
مخزن اسرار که بد ناپدید	نطق شریف تو شد آنرا کلید
من که نیارم بیجهان سر فرو	گشت مرا خاک رخت آبرو
کاشف اگر خادمو گر چا کمرست	ازسک کوی تو بسی کمرست
خار و خسی خشک ز باغ تو اوست	مقتبس از نور چراغ تو اوست
ای سخت درد گنه را شفا	گشته دلت مخزن سر خدا
قبله ارباب طرب خدمت	شیوه اصحاب ادب مدحت
واقف اسرار هدایت تویی	سالک اطوار ولایت تویی
مطلع انوار خدا شد دات	منبع انهار صفا شد دلت
بر دل تو تافته انوار غیب	یافته زان خاطر ت اسرار غیب

هر که شد او از سخنت مستفید
صاحب آیات حقایق تویی
چون ز فلک قدر تو برتر بود
خورشده از نور رخت ملتس
خاک رخت دیده جانرا دواست
ای سخنت روح فزای همه
قدر رفیع تو فزون از بیان
ناطقه در وصف کمال تولال
نور ولایت ز جبینت عیان
خاک رخت قبله اهل کمال
کعبه ارباب طلب کوی تو
نیست در اوصاف کمال سخنت
اهل کمال از سخنت خوشه چین

شوی گردد در جهان هفتاد ساله
که نصف عمرت ای مفروز خود را
در با گشت نصف زندگی فوت
ز نصف باقی آمد نصف دیگر
رود ثلثی ازین عمر گرامی
بود باقی عمر اندر اسیری
بدینسان می رود عمر ای برادر
چه خوش گنت آن بنزد حق گرامی
اگر صد سال مانی و دیگری روز

ذا کر بر ریاض وصل گل می بوید
قاری بتلاوتش بدان گو که خدا
آنها که بکون همتی داشته اند
قومی که بفسق بر سریر عیشند
ای قادر بر کمال سلطان ازل
خورشید جمال تست از هر ذره
گفتم که شبی شوی انیس دل من
کردیم بسی سعی و نگریدی رحمی
دیدیم جمال دوست الله الله
خود می کند آنچه می رود ای والله

در کوچه شیران تو دلیر آمده ای
از فضل خدا چو رو بهی خواهی جست

از ره تحقیق بمنزل رسیده
ناصری آیات دقایق تویی
نه فلکت پایه منبسر بود
و ز دل فیاض تو مه مقنفس
چشم و دل کاشف از آن با صفاست
شربت و عطر تو برای همه
و وصف کمالت بسخن چون توان
یافتن ککنه کمال محال
نیست درین حاجت شرح و بیان
ذات تو سر حلقه ارباب حال
قبله اصحاب ادب روی تو
وصف تو افزون بود از حد من
خاک رخت کاشف زار حزین

کنی آخر ز حسرت آه و ناله
گذشت و بودی اندر مرک صغری
بچیزی کش بود تعریف اخ الموت
بنادانی و طفلی رفته یکسر
بکسب مال و ملک دون تمامی
اسیری بلا و رنج پیری
ز جست و جوی طول عمر بگذر
سخندان سخن پرور نظامی
بباید رفت ازین کاخ دلفروز

بادوست نشسته وصل او میجوید
با او بزبان او سخن می گوید
شبها همه شام قدر انگاشته اند
در قعر جحیم اند چه پنداشته اند
شاه ابدی منزله از نقص و خلل
تابان تراز آفتاب در برج حمل

و ز زلف کجبت راست شود مشکل من
مسکین من و سعی های بی حاصل من
خود عین مظاهرست خود کردنگاه
لا حول ولا قوة الا بالله

گویا ز حیوة خویش سیر آمده ای
هر چند که غرنده چو شیر آمده ای

بازی زازل باز بیازی نیری
 صید توهم اینجاست کجایم کردی
 بی فایده روزگار خود را نبری
 باز آی و مرو باز که بازی نخوری

ازین اشعار پیداست که کاشف الدین محمد مخصوصاً در غزل دست داشته و شعر را روان و لطیف می گفته و در هر صورت اشعار او بمراتب بهتر از آن پدرش بوده است و نیز پیداست که طبعی پخته و روان داشته و ناچار جوان نو خاسته نبوده است و در ۹۱۰ که کشته شده مردی نزدیک بسن کمال و در سخن منظوم پیشرفته بوده است .

(۲۷) قاضی بن کاشف الدین محمد - در میان فقها و مؤلفین شیعه اصفهان در اواسط قرن یازدهم کسی بوده است بنام میرزا قاضی بن کاشف الدین محمد یزدی که خود در مولفات خویش تصریح می کند از شاگردان شیخ بهایی فقیه و حکیم و شاعر معروف متوفی در ۱۰۳۰ بوده و تاپس از مرگ شاه صفی در ۱۰۵۲ زنده بوده است و حاشیه ای بر کتاب کافی تالیف محمد ابن یعقوب کلینی و رسایل متعدد بفارسی و عربی نوشته ، از آن جمله رساله ای در شرح و توجیه این بیت منسوب بفردوسی :

کف شاه محمود عالی تبار
 نه اندر نهست و سه اندر چهار

فارسی و رساله ای در «اوزان الشرعیه» بزبان تازی و چند رساله دیگر (۱) چون عصر زندگی او از زمان کاشف الدین محمد سابق الذکر بیش از صد و چهل سال فاصله دارد ممکن نیست پسر او بوده باشد ولی از سوی دیگر چون لقب کاشف الدین از القاب متداول و رایج نیست و پدر وی هم یزدی بوده احتمال بسیار می رود که وی نوه و پسر زاده کاشف الدین محمد سابق الذکر بوده باشد و چون در خاندانهای قدیم سنت رایج بوده است که لقب و نام جد را بنوه می داده اند این احتمال بیشتر قوت می گیرد و اگر چنین باشد وی آخرین بازمانده این خاندانست که نامی از او مانده و ازین قرار این خانواده معروف و مهم تا اواسط قرن یازدهم در یزد و اصفهان هنوز بوده اند .

(۲۸) عبدالرحمن حموی - دانشمند مکرم آقای جلال الدین همایی همکار من در دانشکده ادبیات و فرهنگستان ایران سفینه ای بشکل بیاض دارد که در اواسط قرن هفتم فراهم شده و یک جای آن تاریخ عزه ذی القعدة ۶۵۱ را دارد و در آن سفینه اشعاری از چند تن شاعران قدیم زبان فارسی هست که نام و شعرشان در هیچ کتاب دیگر نیامده است و از آن جمله شاعر است بنام «عبدالرحمن حموی» که پیداست صوفی مشرب بوده و چون کلمه «حموی» نسبت به «حمویه» است احتمال بسیار می رود که این عبدالرحمن حموی هم از همین خانواده سعدالدین حمویه بوده باشد و چون این سفینه در اواسط قرن هفتم مدون شده پیداست که لاقول از مردم همان زمان بوده است مگر آنکه پیش از آن زیسته باشد و از اشعار این عبدالرحمن حموی بجز این رباعی که در همان سفینه ثبت شده دیگر چیزی نمانده است:

پرورد بنار و نعمت آن دوست مرا
 پر دوخت مرقع از رک و پوست مرا
 جسم خستت و روح با کم صوفی
 عالم همه صومعه است و پیراوست مرا

قطعه از بغستان

سنگنبشته های هخامنشی - برخلاف تصور غالب - تنها حاوی وقایعنامه (۱) و شرح کارهای شاهنشاهان هخامنشی و پیروزیهای آنان نیست بلکه قطعات لطیف شعر و شعر منثور نیز در آنها دیده میشود .

چندی پیش در رساله (يك قطعه شعر در پارسی باستان) (۲) ، نگارنده یکقطعه از اشعار عهد هخامنشیان (۵۵۰ - ۳۳۱ ق . م) را که بمنزله سرود دینی آن عهد نیز محسوب میشده و در هیجده سنگنبشته مختلف (جز بغستان) از داریوش بزرگ و خشایارشا وارد شیر دوم تکرار شده (۳) ، مورد تحلیل و تقطیع قرارداد و اینک نیز میخواهد درباره قطعه ای از سنگنبشته بغستان داریوش بزرگ (۵۲۲-۴۸۶ ق . م) بحث کند .

شاهنشاه هخامنشی در ستون چهارم ، بند ۱۳ (۴) از کتیبه مزبور ، حماسه اخلاقی ذیل را نویسانیده (۵) :

داریوش شاه گوید : «از اینرو اورمزد و بغان (۶) دیگر مرایاری گردند

Chronologie (۱)

(۲) در سال ۱۳۲۲ در چاپخانه مجلس بچاپ رسیده .

(۳) بدیهی است که در برخی از سنگنبشته ها قطعه مزبور مورد تعریف و تصرف واقع

شده . رك : یکقطعه شعر ص ۱۱-۱۴

(۴) بشماره ترتیب از (ستون اول) بند ۶۳ محسوب میشود .

(۵) برای تطبیق با ترجمه آلمانی رجوع شود :

Die Keilinschriften der Achämeniden von F. H. Weissbach,
Leipzig, 1911, s. 67

و برای ترجمه انگلیسی رجوع شود :

Ancient Persian Lexicon and Texts, by H. C. Tolman,
New York 1908, p. 27

(۶) خدایان .

که نه آریغ (۱) بودم ، نه دروغزن بودم ، نه زورگر (۲) بودم ، نه من نه خاندانم ، از پی راستی رفتم (۳) . نه بنده (۴) ، نه بیچاره (۵) را زور گفتم . مردی که خاندانم را یاری کرد اورا فواختم ، کسیکه خواست او [خاندانم]

(۱) در متن کتیبه اریکه araika آمده و در پارسی آریغ (در لغت فرس اسدی [چاپ تهران ص ۲۳۸] باشتباه آزیغ) از ریشه (ریغ) بمعنی دشمن-رجوع شود :
Persische Studien von H. Hübschmann , Strassburg
1895, s.6-125.

در برهان قاطع آمده : «آریغ - بکسر نالک و سکون تعتنانی و غین نقطه دار کینه و عداوت باشد و سیردلی و نفرتی رانیز گویند که از شخصی دردل کسی جا کند و باین معنی بازای نقطه دار هم آمده است (!)» - خسروانی شاعر گفته : کاریغ زمن بدل گرفته (در لغت فرس ص ۲۳۸ ح ۴ : کاریغ !)

(۲) در عبارت فوق دو بار کلمه (زور) استعمال شده : نخست جزو کلمه زور کره zûrakara ، دوم در ترکیب زوره اکونوم zûra akunavam [تولمن ص ۲۶-۲۸] - و یسباخ [ص ۶۶] zurakara و zura akunavam نگاشته - اما (زور) از دو ریشه مختلف آمده :

نخست : زاور zâvar (در کلمه اوستائی zâvarê)، در سانسکریت javas ، در پارسی باستان zura ، در پهلوی zôr ، zavâr ، zôrish ، در پارسی کنونی : زور و زاور بدو معنی : ۱- ستاره زهره ۲- زور و فشار . رجوع شود :

Handbuch der Awestasprache von Dr. W. Geiger, Erlangen 1879, s. 242

در فرهنگ اسدی (ص ۱۲۹) آمده: زاور بمعنی «زهره و راجله»
دوم : زور zûr (در کلمه اوستائی zûrah) ، در سانسکریت hvâras ، در پارسی باستان و پهلوی zûr بمعنی فریب ، نادرستی و دروغ - کلمات اوستائی zûrô - jata «بخیان زده و کشته شده» [در تفسیر پهلوی : zûr zat] و zurô - bërëta «بنادرستی برده (مال کسی را)» [در تفسیر پهلوی zûr burtâr-i xvâstar] از همین ریشه اند . رجوع شود :
Altiranisches Wörterbuch von Ch. Bartholomae, Strassburg 1904, s. 1697 - 8)

بنابراین دو وجه اشتقاق، در تشریح عبارت فوق (از کتیبه بنستان) میان دانشمندان اختلافست : بار تولمه [Air . Wb . s . 1697] هردو مورد را به « نادرست ، خطا کار ، تزویر » معنی کرده - و یسباخ (D.d. Ach . s . 67) هردو مورد را به (زور ، ستم ، اعمال قدرت) ترجمه کرده - تولمن [A . P . L . and T . p . 27] مورد اول (زور کره) را به « خطا کار - مزور » و مورد دوم را به « اعمال زور و فشار » ترجمه کرده و ظاهراً اصح همین است .

(۳) و یسباخ (ص ۶۷) چنین ترجمه کرده : از پی راستی و انصاف رفته ام - و تولمن [بقیه در حاشیه صفحه بعد]

۱۱ بر اندازد، تنبیهش کردم (۱)»
 در این بند سه نشانه میخی محوشده و کلمه پس از آنها نیز درست خواننده نمیشود (۲)
 معیناً علاوه بر اینکه بند مزبور یکی از عالیترین حماسه های ایران باستان است، شامل
 قطعه ایست موزون، از اینقرار (۳):

◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶

◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶

◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶ ◀ ۱۱۱ ▶

[بقیه از حاشیه صفحه قبل]

(ص ۲۷) چنین: بر طبق راستی [حکومت کردم] و مرحوم بیرنیا (ایران باستان ج ۲ ص ۱۵۷۳) اینچنین: من موافق حق و عدالت سلطنت کردم - ولی معنی لفظی متن همانست که ویسباج نگاشته و ما هم در بالا آورده ایم.
 (۱) ایران باستان ج ۲ ص ۱۵۷۳: فشردم.
 (۲) تولمن نوشته (ص ۹۳-۹۴):

King and Thompson tunuuratama + + + قرائت کینگ و تامپسون

در بستان ۴ . ۱ . ۶۵ که معتقدند «فضای خالی جای علامت فارقه (۱) و دو حرف محذوف است و ممکن است حروف محذوف را بایبوستن بحروف موجود چنین خوانند:

mâm stuuuratam یعنی آنسانکه مرا نمازمیبرند . « - ماکسن Jackson

اصل آنرا man^uuv^atam^m میداند (q. v). ویسباج در (ZDMG, 61, 729) اظهار میکند که جای خالی باید از آن یکی از مشتقات tanu (سست، بی زور) باشد و آن را به dem Armen (به بیچاره) ترجمه کرده.

در بخش بابلی سنگنبشته صریحاً معادل کلمه مشکوک پارسی باستان این کلمه آمده: [mush-ki-nu] موشکینو از همانریشه (مسکین) تازی مشتق است. رجوع شود:

The Foreign vocabulary of The Qur'an, by A. Jeffrey, Baroda 1938, p. 267

Akkadische Fremdwörter von H. Zimmern, و نیز

Leipzig, 1917, s. 47.

(۳) ضمن سطرهای ۶۳ و ۶۴ از آغاز سنگنبشته - باید دانست که بخش اول بند ۱۳ از ستون چهارم که چنین شروع میشود:

«داریوش شاه گوید: از اینرو اورمزد و بنان دیگر مرا یاری کردند» پیداست که دارای جنبه شخصی و اختصاصی است و مفهوم شعری ندارد و جمله «داریوش شاه میگوید» نیز در هر بند از سنگنبشته تکرار شده، اما قسمت آخر بند مزبور را (که پس از قطعه فوق [بقیه در حاشیه صفحه بعد])

ترجمه - از جهت معنی و مفهوم ، قطعه فوق دارای جنبه اخلاقی و شریست چنانکه از ترجمه ذیل هوید است :

نی آریغ بودم (۱)

نی دروغزن بودم

نی زورگر بودم (۲)

تقطیع - اگر قطعه فوق را - از لحاظ آهنگها - تقطیع کنیم بدینصورت خواهد

درآمد (۳) :

۶ = ham â ka rai a naiy : مصرع ۱

هم آ که ری ا نی

۶ = ham â na ja drau naiy : مصرع ۲

هم آ نه جه درو نی

۶ = ham â ra ka (a) zûr naiy : مصرع ۳

هم آ ره که زور(ه) نی

بنابراین قطعه فوق شامل سه مصراع میباشد که شماره هجاهای هر مصراع شش است

[بقیه از حاشیه صفحه قبل]

ثبت شده) بواسطه نشانه های محذوف و کلمه مشکوک نمیتوان درست مورد دقت قرارداد و با آنکه از جهت مفهوم این بخش نیز شاعرانه است ، ولی چون دارای جنبه اختصاصی است و باموازی شعر ساز گار نیست بعید بنظر میرسد که آنهم دنباله قطعه فوق باشد .

(۱) آریغ : دشمن - بددل . رك : ص ۲ ح ۱ .

(۲) مقایسه شود با کلمات خواجه عبدالله انصاری :

اگر بهوا پری مگسی باشی واگر بر آب روی خسی باشی دل بدست آرتا کسی باشی

(۳) از چپ بر راست خوانده شود .

(۴) در تولمن (ص ۲۶) zûrakara ، و در ویسبناخ (ص ۶۶) zurakara - اما

در باره شماره هجا های این کلمه باید دانست که زبان پارسی باستان ، بر طبق تحقیق زبان شناسان ، در عهد خود هخامنشیان بتدریج ساده تر و متمایل بزبان پهلوی میشد بدین ترتیب که از شماره حروف آوادار (voyelles) کاسته میگردد و اواخر کلمات (که در اوستائی و پارسی باستان غالباً معرب و بعروف آوادار ختم میشد) بگونه کلمات پهلوی و پارسی کنونی بسکون یعنی بعروف بی آوا (consonnes) متمایل میشد. کلمه zûrakara اساساً دارای چهار هجاست : zû-ra-ka-ra ، ولی بعید نیست که بمناسبت جواز تلفظ و ضرورت وزن ، آن را در شعر سه هجا محسوب داشته باشند (چنانکه در عروض اسلامی «پارسی و تازی» نظایر این عمل بسیار دیده میشود) - خود این واژه مر کبست از دو جزء :

نخست zûra یا zûr (رجوع شود حاشیه ۲ صفحه ۲ همین مقاله) و kara از مصدر

کر kar در اوستا بمعنی کردن و انجام دادن .

بعلاوه باید دانست که حروف آوادار چنانکه باید ، در خط میخی ظاهر نیست ، از

اینجهت برای حرف (ر) ساکن و مفتوح ، هر دو ، يك نشانه موجود است چنانکه بعضی

[بقیه در حاشیه صفحه بعد]

و از این حیث شبیه بمصراعهای شش هجائی رساله پهلوی باتکار زر برانست (۱) و
قافیه در اشعار اوستائی قافیه اساس شعر محسوب نمیشده، بلکه رکن اصلی آن وزن
 (هجائی) بوده است ولی از سوی دیگر نمیتوان منکر آن شد که گویندگان اوستائی
 وجود قافیه را درک میکردند، چه علاوه بر اینکه در اشعار متأخر اوستائی مانند وندیداد
 (فرگرد ۳ بند ۲۳ و فرگرد ۱۹ بند ۲۸) (۲) قافیه دیده میشود در اشعار قدیمتر مانند بسنا
 ۱۱۰ (۳) و یشت ۱. ۲۶ (۴) نیز جسته جسته قافیه ملحوظست.

بنظر میرسد که بعدها در نزد گویندگان عهد هخامنشی حس درک قافیه محسوس تر
 گردیده باشد (چنانکه قطعه سرود هخامنشی مقفی است) ولی هنوز آندرجه از لزوم را که بعدها
 قافیه در شعر پارسی پس از اسلام پیدا کرد، دارا نشده بود، چنانکه پس از گذشتن قرن ها
 باز اغلب اشعار پهلوی (اشکانی و ساسانی) (۵) بدون قافیه ساخته میشدند.
 مصراع های قطعه حاضر هم در سه قافیه (آهم - āham) مشترکند.
 اما اشتراک و بصارت دیگر تکرار قوافی - چنانکه در رساله سابق الذکر بحث شده -
 در زمانهای دیرین عیب محسوب نمیکردید و در اشعار اوستائی سابقه دارد (۶)

از مباحث فوق چنین نتیجه گرفته میشود که در عهد هخامنشیان گاه قطعات منظوم (و یا
 بتعبیر احتیاط آمیز: موزون) را در ضمن نثر وارد میکردند، چنانکه بعدها در ادبیات اسلامی
 اینکار نظایر بسیار پیدا کرد و گلستان سعدی نمونه کامل آنست (۷). قدمت این شیوه بعهد

[بقیه از حاشیه صفحه قبل]

خاورشناسان کلمه (وزر که - بزرگ) را vazarka خوانده اند و برخی vazraka (استاد
 بنویست قرائت اخیر را صحیح میدانند) و در araika یعنی آریخ و دشمن (در همین قطعه
 مورد بحث) راه را مفتوح خوانده اند.

(۱) Journal Asiatique, Tome CCXX: Le Mémorial de Zarrar, par E. Benveniste. pp: 245 - 293.

(۲) رك: يكقطعه شعر دربارسی باستان ص ۷-۸.

(۳) Homage unto Ahura Mazda, by M. N. Dhalla, New York. 1941. P. 10

(۴) رك: همان كتاب ص ۸ - ۹. (۵) كه جانشین پارسی باستان میباشد.

(۶) يكقطعه شعر در پارسی باستان ص ۷-۸. (۷) بنابراین یکی از ارکان
 مقامه نویسی، که آوردن شعر در میان نثر باشد، از مخترعات عالم اسلامی نیست، بلکه حتی

قرنها پیش از میلاد مسیح در میان اقوام هند و اروپائی متداول بوده است.

بنا گفته نماند که قطعات سه مصراعی در دوره فترت (دو قرن اول اسلامی) دیده شده از
 آن جمله است قطعه ذیل از ابن مفرغ:

آبست و نبید است عسارات زیب است سمیه روسیید است. (ب نقل اغانی)

و بروایتی در تاریخ طبری شعری که کودگان خراسان در کوجه ها، درباره شکست
 ابو منذر اسد بن عبدالله القسری میخواندند:

از ختلان آمدیه برو تباه آمدیه بیدل فراز آمدیه (بیست مقاله قزوینی
 ج ۱ ص ۳۲-۳۴)

تدوین «وداها» و «گاتها» میرسد چه «گائا» در کتب مذهبی بسیار کهن بر همان عبارتست از قطعات منظومی که در میان نثر باشد. گاتها. قدیمترین بخش اوستا - نیز در اصل چنین بوده یعنی در ضمن مطالب منثور خلاصه و نکات برجسته آنها را هم بنظم نقل میکردند و بعد ها در انتقال از سینه بسینه ، بخش منظوم که آسانتر بیاد سپرده میشد محفوظ مانده و بمارسیده ولی قسمت منثور از یاد زفته و فراموش شده است (۱)

(۱) رك : گاتها تألیف آقای یوردادود ص ۶۱-۶۲ .

دکتر محمد معین
دانشیار ادبیات فارسی دردانشکده ادبیات

جنبه ریاضی ابوریحان بیرونی

مرحوم غلامحسین رهنما که از دانشمندان اخیر ایران بودند و سالهاست استادی و ریاست دانشکده فنی را داشتند بمناسبت هزارمین سال تولد ابوریحان بیرونی بر حسب درخواست انجمن آثار ملی خطابه ذیل را تهیه کرده بودند و چون متن این خطابه تاکنون منتشر نشده است اینک بیاد آن دانشمند فقید در این نامه درج میگردد

این بنده باید فقط چند کلمه در باب جنبه ریاضی ابوریحان بیرونی که بی شبهه وبدون تردید یکی از بزرگترین نوابغ علمی ایران و از مشاهیر مفاخر ملی ما و از اعاجیب روزگار است بعرض برسازم. بدیهی است که نه وقت کفایت میکند و نه موقع و مقام اقتضادارد که از نظر فنی داخل بحث در موضوع بشوم پس بهمین قدر اکتفا میشود که کلیاتی در این باب بعرض رسانیده رفع تصدیع نمایم. اینمرد بزرگ که سراسر عمر خود را صرف تحقیقات و تتبعات علمی نموده آثار گرانبهای بسیاری بوجود آورده که بدبختانه بیشتر آنها در اثر حوادث دوران و سوانح زمان از میان رفته است لیکن شماره قلیلی که از نوشته‌ها و مؤلفات استاد باقی مانده برای اثبات علوشان و بلندی مقام او کفایت میکند و چون همانطور که بعرض رسید قرار بر این است که بنده از نظر ریاضی درباره ابوریحان صحبت کنم از داخل شدن در تحلیل و تجزیه این مطلب خودداری میکنم. همینقدر عرضه میدارم که یکی از علائم و امارات شهرت فوق العاده استاد بزرگوار بعلم و اعتقاد اهل زمان به مهارت او در نجوم افسانه اینست که نظامی عروضی در چهار مقاله درباره او نقل میکند چه بدیهی است همینکه مردمان بزرگ طرف اعتقاد و اعتماد دانشمندان زمان واقع شده و بفرط دانش و وفور علم مشهور خاص و عام گردیدند موضوع قصص و حکایات عجیبه و افسانه‌های غریبه واقع میشوند چنانکه چون ابوعلی سینا در سن هیجده سالگی و عنفوان شباب در فلسفه و علوم زمان خویش کسب شهرت کرده و بفرط حافظه و منتهای هوش شناخته گردید موضوع افسانه مشهور فقدان کردن بند در روز تولد شیخ و نشانی دادن او از بودن کلاغ کردن بند را در روزیکه آسمان مشبک بوده واقع شده است و از همین قبیل افسانه‌های سحرآسا درباره شیخ بهائی در السنه وافواه مشهور است. اینک با اجازه حضار محترم عین حکایت چهارمقاله بعرض میرسد.

حکایت

«آورده اند که یمن الدوله سلطان محمود بن ناصرالدین بشهر غزنین بر بالای کوشکی در چهار دری نشسته بود بیابغ هزار درخت. روی به ابوریحان کرد و گفت من از این چهار در از کدام دری بیرون خواهم رفت حکم کن و اختیار آن بر پاره کاغذ نویس و در زیر نهالی من نه. و این هر چهار در راه گذار داشت. ابوریحان اسطرلاب خواست و ارتفاع بگرفت و طالع درست کرد و ساعتی اندیشه نمود، در پاره کاغذ بنوشت و در زیر نهالی نهاد. محمود گفت حکم کردی؟ گفت کردم. محمود بفرمود تا کننده و تیشه و بیل آوردند بر دیواری که بجانب مشرق است دری پنجمین بکنند و از آن دری بیرون رفت و گفت آن کاغذ پاره بیاوردند. ابوریحان بروی نوشته بود که از این چهار در هیچ بیرون نشود، بر دیوار مشرق دری کنند و از آن دری بیرون شود. محمود چون بخواند طیره گشت گفت او را بمیان سرای فرو اندازند. چنان کردند مگر بابام میانگین دامی بسته بود. ابوریحان بر آن دام آمد و دام بدرید و آهسته بزمین فرود آمد چنانکه وی افکار نشد محمود گفت او را بر آرید بر آوردند. گفت یا ابوریحان از این حال باری ندانسته بودی گفت ای خداوند دانسته بودم گفت دلیل کو غلام را آواز داد و تقویم از غلام بستند و تحویل خویش از میان تقویم بیرون کرد. در احکام آن روز نوشته بود که مرا از جای بلندی بیندازند ولیکن سلامت بزمین آیم و تندرست بر خیزم. این سخن نیز موافق رأی محمود نیامد طیره تر گشت. گفت او را بقلمه برسید و باز دارید او را بقلمه غزنین بساز داشتند و شش ماه در آن حبس بماند»

ملاحظه فرمائید با اینکه ابوریحان خود بظن غالب به احکام نجوم معتقد نبود چنین افسانه درباره او نقل کرده اند و این نیست مگر از فرط اعتقاد خاص و عام بنهایت دانش او در علم نجوم. بهر حال هر چند ابوریحان در غالب علوم معمول زمان دست داشته و در بیشتر آنها بمقام استادی رسیده لیکن نبوغ و تبحر و تبرز او در علوم ریاضی بخصوص علم نجوم بوده چنانکه از مؤلفاتش این نکته بخوبی بر میآید.

بیرونی در آخر رساله که در باب مؤلفات ابوبکر محمد زکریای زازی نوشته فهرستی از رسائل و کتبی که خود تاسن شصت و سه سالگی تألیف نموده بوده ترتیب داده است که مشتمل بر قریب یکصد و ده تألیف میباشد. از آن جمله نام مؤلفاتی که در ریاضی و نجوم دارد اینجا بمرض میرسد:

- ۱- المسائل المفیده والجوابات السدیده (علل زیج خوارزمی)
- ۲- ابطال البهتان با یراد البرهان علی اعمال الخوارزمی فی زیجه (در رد بر آنچه ابوطلحه طبیب بر کتاب سابق رد نوشته)
- ۳- بیرونی بکتابی از ابوالحسن اهوازی در رد بر اعمال زیج خوارزمی بر خورده که در آن بر خوارزمی ایرادات غیر وارد گرفته شده و خوارزمی مظلوم واقع شده بود. استاد میفرماید: فاضل طررت الی عمل کتاب الوساطة بینہافی ۶۰۰ ورقه.
- ۴- تکمیل زیج حبش بالعلل و تہذیب اعمالہ من الزلال.
- ۵- جوامع الموجود لخواطر الہنود فی حساب التنجیم.
- ۶- تہذیب زیج ار کند (زیجی است ہندی کہ ترجمہ سابق آن نامفہوم بودہ و بیرونی مجدداً آنرا ترجمہ و تہذیب کردہ.)

٧- كتاب مقاليد علم الهيئة وما يحدث في بساط الكره (ابن كتاب براي سبب جليل جيلان مرزبان بن رستم نوشته شده ويك نسخه از آن در كتابخانه مدرسه سبسالار جزويك مجموعه وجود دارد) .

٨- خيال الكسوفين عند الهند .

٩- في امر الممتحن و تبصير ابن كيسوم المفتتن (اذكان تعدى طوره و جهل نفسه في هذا الباب) .

١٠- مقاله اختلاف الاقويل في استخراج التجاويل .

١١- مقاله في التحليل والتقطيع المتديل .

١٢- مقاله في تهذيب الطرق المحتاج اليها في استخراج هيئة الفلك عند المواليد و

تجاويل السنين وغيرها من الاوقات .

١٣- مفتاح علم الهيئة (للقاضي ابي القاسم عامري) .

١٤- تهذيب فصول الفرغاني

١٥- افراد المقال في امر الاظلال

١٦- في استعمال دوائر السموت لاستخراج مراكز البيوت .

١٧- مقاله في طالع قبة الارض وحالات الثوابت ذوات العرض .

١٨- مقاله في اعتبار مقدار الليل والنهار في جميع الارض لتعريف كون السنة يوماً

تحت القطب .

١٩- كتاب تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن .

٢٠- كتاب تهذيب الاقوال في تصحيح العروض والاطوال .

٢١- تصحيح المنقول من العرض والطول .

٢٢- مقاله في تصحيح الطول والعرض لمساكن المعمور من الارض .

٢٣- مقاله في تبيين البلد من العرض والطول كليهما .

٢٤- مقاله في استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قبال الجبال .

٢٥- مقاله في غروب الشمس عند منارة اسكندريه .

٢٦- مقاله في اختلاف الواقع في تقاسيم الاقاليم .

٢٧- كتاب الاجوبة والاسئلة لتصحيح سمت القبلة .

٢٨- ايضاح الدوله على كيفية سمت القبلة .

٢٩- تهذيب شروط العمل لتصحيح سموت القبل .

٣٠- مقاله في تقويم القبلة بنسبة تصحيح طولها وعرضها .

٣١- مقاله في الانبعاث لتصحيح القبلة .

٣٢- مقاله تلافى عوارض الزلزله في كتاب دلائل القبلة .

تأليف در باب حساب

٣٣- تذكرة في الحساب والعد بارقام السند والهند .

٣٤- كلام يتبعها يمني التذكرة في استخراج الكعاب واضلاع ماورائه من

مراتب الحساب .

٣٥- كيفية رسوم الهند في تعليم الحساب .

- ٣٦-مقاله فى ان رأى العرب فى مراتب العدد اصوب من رأى الهندى فيها .
٣٧-مقاله فى راشيكات الهند .
٣٨-مقاله فى سنكلت الاعداد .
٣٩-ترجمه مافى براهم سدها ندمن طرق الحساب .
٤٠-منصوبات الضرب .

در باب شعاكات وممر

- ٤١-تجربيدالشعاكات والانوارعن الفضايح المدونة فى الاسفار .
٤٢-مقاله فى تحصيل الشعاكات بائمدالطرق عن الساعات .
٤٣-مقاله فى مطرح الشماع ثابتا على تغييرالبقاغ .
٤٤-تمهيدالمستقر لتحقيق معنى الممر .

در باب آلات وعمل بدانها

- ٤٥-استيعاب الوجوه الممكنة فى صنعة الاصطربلاب (يك نسخه ازاين كتاب در كتابخانه مدرسه سپهسالار موجود است)
٤٦-تسهيل التصحيح الاصطربلابى والعمل بمر كباته من الشمالى والجنوبى .
٤٧-تسطيح الصور وتسطيح الكسور .
٤٨-فيما اخرج مافى قوة الاصطربلاب الى الفعل .
٤٩-فى استعمال الاصطربلاب الكسرى .

در باب ازمته واوقات

- ٥٠-مقاله فى تعبير الميزان لتقدير الازمان .
٥١-تحصيل الان من الزمان عند الهند .
٥٢-فى الاعتداز عما سبق لى فى تاريخ الاسكندر .

در باب ذوذب و ذوذوابه

- ٥٣-مقاله فى دلالة الانار العلويه على الاحداث السفليه .
٥٤-فى ابطال ظنون فاسدة خطرت على قلوب بعض اطباء فى امر الكواكب الحادنه فى الجو .

٥٥-مقاله فى الكلام على الكواكب ذوات الاذنان والذوائب

٥٦-مقاله فى مضيئات الجوالحادنه فى العلو

٥٧-مقاله فى تصفح كلام ابى سهل القوهى فى الكواكب المنقضة .

٥٨-كتاب فى تحقيق منازل القمر

٥٩-كتاب فى الفحم عن نوادر ابى حفص عمر بن الفرخان .

٦٠-مقاله فى النسب التى بين الفلزات والجواهر فى العجم .

٦١-مقاله فى استخراج الاوتار فى الدائرة عواصم والخط المنحنى فيها

٦٢-تذكرة فى المساحة للمسافر المقوى .

٦٣-مقاله فى نقل خواص شكل القطاع الى مايفنى عنه .

٦٤-مقاله فى ان لوازم تجزى المقادير لالى نهايه قرينه من امر الخطين الذين يقربان و

لا یلتقیان فی الاستبعاد .

- ۶۵- مقاله فی صفة اسباب السخونة الموجودة فی العالم واختلاف فصول السنة .
۶۶- مقاله فی البحث عن الطریقه المتعرفه المذكوره فی کتاب الاثار العلویه .
۶۷- المسائل البلخیه فی المعنی المتعلقة بانکساراً لصناعه .
۶۸- الجوابات عن المسائل الوارده من منجمی الهند .
۶۹- الجوابات عن المسائل العشر الکشمیریہ .

در احکام نجوم:

- ۷۰- کتاب التفهیم لاولئ صناعة التنجیم (تفهیم فارسی بتصحیح و تہشیہ فاضل محترم آقای همائی در تهرآن بطبع رسیده است .)
۷۱- مقاله فی تقسیط القوی والدلالات بین اجزاء البیوت الاثنی عشر .
۷۲- فی حکایة طریق الهند فی استخراج العمر .
۷۳- مقاله فی سیرسهمی السعادة والقیب .
۷۴- مقاله فی الارشاد الی تصحیح المبادئ .
۷۵- مقاله فی تبیین رأی بطلیموس فی السال خدا .
۷۶- ترجمه کتاب الموالید الصغیر لبراهمیشر .
متأسفانه چنانکه گفتیم غالب این تألیفات گرانبها از میان رفته است و جز عده قلیلی از آنها باقی نمانده و شاید نیز بعضی نوشته های متفرق در ضمن کتب دیگر از این مرد بزرگ باقی مانده باشد که باید به تنیم و تفحص زیاد استقصا شود .
ملاحظه فرمائید که ابوریحان از قریب یکصد و شصت و شش تألیف ۷۶ تألیف در ریاضی و نجوم دارد یعنی قریب سہ ربع مؤلفاتش در این باب بوده .
استاد ابوریحان علاوه بر تألیف و ترجمه اکتشافات و اختراعاتی نیز دارد از جمله سه موضوع را که خود در آثار الباقیه والاستیعاب و مقالید علم الهیئہ ذکر فرموده تا آنجا که بنظر بنده رسیده است بعرض میرساند .

اولا در مقالید علم الهیئہ میفرماید : (طریق فی البرهان علی الشكل المغنی) شکل مغنی قضیه ایست در مثلثات کروی منسوب بہ ابو الوفای بوزجانی یا امیر ابو نصر منصور بن علی بن عراق که حل مثلثات کروی را نسبت بشکل قطاع تسهیل میکند و بهمین مناسبت آن را مغنی نامیده اند که منجمین و مهندسین را از استعمال شکل قطاع مستغنی مسیازد و نظر باہمیت مخصوصیکہ این شکل نزد علمای ریاضی قدیم پیدا کرده بود براهین عدیدہ بر آن اقامہ نموده اند از جمله برهان لطیفی است کہ ابوریحان بر آن اقامہ فرموده و از طریق فی البرهان علی الشكل المغنی منظور همان برهان است .

ثانیاً - در کتاب الاستیعاب میفرماید : (ولی طریق فی تسویة البیوت یختص بی دون غیري معمول بالذوایر المعظمہ المنبثة من تقاطع الافق مع فلك نصف النهار القاسمہ لدائرة اول السموت بانثی عشر قسمًا متساویہ و مقصده بالحساب متمب طویل وبالاصطلاح سهل یسیر وقد استدلت فی کتابی فی التحریر الشاعرات والانوار علی انه اولی الاعمال المدونه فی تسویة البیوت ملخص کلام آنکہ من طریق منصوص خود دارم کہ با دوایر عظام حاصله از تقاطع افق و نصف النهار بعمل میآید و دایرة اول السموت را بدو ازده قسمت متساوی بخش میکند

ویافتن آن با حساب طولانی و بازحمت است لیکن با اسطرلاب سهل است و در کتاب تحریر الشعاعات و الانوار نسبت کرده‌ام که این طریقه بسر سایر طرق مدونه در تسویه بیوت مرجح است .

مقصود از تسویه البیوت عملی است نجومی که عبارت است از تعیین اوتاد اربعه (یعنی طالع و عاشر و غارب و رابع) و سایر خانه های دوازده گانه که در هام احکام نجوم دخیل است .

ثالثاً - تسطیح اسطوانی که از مبدعات استاد ابوریحان است . منظور از تسطیح در اصطلاح قدما تصویر اشکال سطح کره بر صفحه مستوی است که امروز آن را نقشه میگوئیم و در این باب مخصوصاً برای ترسیم برصفحات اسطرلاب قدمای ماطریقه بکار میبردند که امروز آنرا روش ستر او گرافیک مینامند و عبارت است از تصویر منظری شکل واقعه بر کره بروی سطح دایره عظیمه یا صفحه موازی آن بنا بر آنکه نقطه نظر قطب این دایره باشد .

باری راجع بدین مطلب ابوریحان در آثار الباقیه میفرماید ولم اجدا احد قولاً فی ذلك فاحکبه ولکی اذ کرفیه .

ماینظر بیالی فلیعذر الناظرو اقول ان تسطیح مافی الا کر من الدوائر العظام والصغار والنقط ممکن اذا جعل احد قطبیهار اسالمخروطات تمر بسائطها علیها وتقاطع سطحاً مفروضاً فان الفصل المشترك بین ذلك السطح و بین بسائط ذلك المخروطات ان جازت علی دوائر او الخطوط ان جازت علی نقطهی تسطیحها فی ذلك السطح المستوی وهذا هو عمل الاسطرلاب فان فی الشمالي جعل القطب الجنوبي رأس المخروطات و فی الجنوبي جعل القطب الشمالي رأس المخروطات و السطح المقصود احد السطوح الموازیة لسطح معدل النهار فتشکلت دوائر و خطوط مستقیم و قد نقل ابو حامد الصغانی رأس المخروطات عن القطبین وجعله داخل الكرة او خارجاً عنها علی استقامة المعروف تشکلت خطوط مستقیمه و دوائر و قطوعاً نواقص و مکافیات .

کیف ارادها ولم یسبق الی هذا السطح العجیب .

خلاصه مفاد عبارت فوق اینست که در عمل اسطرلاب و تسطیح اشکال کروی بر سطح مستوی مخروطاتیکه رؤس آنها قطب کره باشد بر اشکال کروی مرور میدهم سطوح جانبی این مخروطات سطح مستوی مفروض را قطع نموده تسطیح مطلوب را بدست میدهد ضمناً میفرماید ابو حامد صغانی رأس مخروطات یعنی نقطه نظر را براستقامت محور بداخل یا خارج کره نقل کرده و موافق میل خود از تصویر دوائر سطح کره خطوط مستقیمه یا دوائر یا قطوع مخروط از ناقص و مکافی و زاید بدست میآورد بعد از آن میفرماید: و منه نوع سمیته الاسطوانی ولم یصل بی ان احداً من اصحاب هذه الصنعة ذکره قبلی وهوان یجوز علی مافی الكرة من الدوائر والنقط خطوط و سطوح موازیة للمحور فلیت شکل سطح (معدل) النهار خطوط مستقیمه و دوائر و قطوع ناقصه فقط و کتابی فی استیعاب الوجوه الممكنه فی صنعة الاسطرلاب یشتمل علی جمیع ذلك .

این عبارت صریح است بر اینکه طریقی را که استاد خود اسطوانی نامیده و عبارت از اینست که بر اشکال کروی خطوط و سطوح موازی با محور مرور دهیم یا بعبارت امروزی اشکال کروی را بموازات محور تصویر نمائیم (در تصویر بر سطح معدل النهار همان تصویر

از عگرافیک است) از مبدعات شخص ابوریحان است بی مناسبت نمیدانم بمرض برسانم که برای فاضل محترم آقای صیرفی مترجم آثار الباقیه در این باب دو اشتباه دست داده اول آنکه از عبارت استاد که میفرماید ولم اجد لاحد قولاً فی ذلك فاحکمه ولكنی اذ کرفیه ما یخطر ببالی فلیمدوا الناظر چنان فهمیده اند که ابوریحان ادعای اختراع طریقه ستره اگرافیک را کرده و حال آنکه محال است چنین باشد چه اولاً در ضمن همان عبارت میفرماید و هذا هو عمل الاصطربلابو اصطربلاب از مخترعات قدماست وبالبداهه ابوریحان نمیتواند مدعی اختراع آن باشد ثانیاً همانجا میفرماید وقد نقل ابو حامد الصغانی رأس المخروطات ...

پس چگونه خود مدعی اختراع طریقه مخروطی میشود ثالثاً کسیکه درباره اختراع مسلم خویش میگوید ولم یتصل بی ان احدا من اصحاب هذه الصناعة ذکره قبلی و باین اندازه احتیاط میکند که مبداً بعداً معلوم شود که اختراع سابقین را بخود نسبت داده باشد ممکن نیست ادعای بیجا بکنند عجب در این است که آقای صیرفی مینویسد (این اشکال را که بر بیرونی کرده ام بالاستاد محترم آقای مشکان طبعمی گفتگو نمودم و ایشان ایراد مرآورد دانستند .

اشتباه دوم آقای صیرفی اینست که تصویر مرکاتور را با تصویر اسطوانی ابوریحان خلط فرموده اند و حال آنکه این دو بکلی متمایزند چه تصویر مرکاتور یک قسم تصویر منظری است بر سطح استوانه محیط بر کره و تصویر اسطوانی تصویری است بر صفحه مستوی بوسیله سطح استوانی باری از آقای صیرفی از این اطاله لسان معذرت میخواهم و بر سر مطلب میروم گذشته از اینها ابوریحان در مقدمه برهان شکل مغنی بنا بر آنچه در رساله که جزو کتاب متوسطات در تصرف این بنده است دیده ام برهانی بر قضیه معروف سه عمود اقامه کرده که امروز عیناً در کتب درسی هندسه مستعمل است در خاتمه این نکته را نیز بمرض میرسانم که ابوریحان برای تعیین وزن مخصوص طریقه تنگ را بکار برده و در این باب اسبابی اختراع کرده و بکار بسته و وزن مخصوص بسیاری اجسام را دقیقاً تعیین نموده در کتاب عیون الحساب ملامحمد باقریزدی این عبارت دیده میشود .

قال ابوریحان لم ازل اعمل الة بعد اخری احترس فی اخیرتها عما کان یمترض علی فی الاولی حتی عملت آله مخروطة الشكل واسعة القاعدة ضيقة الفم ذات عنق ممتد بذلك الضيق الى البدن و تقبت فی اداسط هذا العنق بالقرب من اسافله ثقیة صغیره مدوره فالحمث علیها بقدرها انبوبة منکوسة الوضع راسه الی جهة الارض وتحت هذا الراس كالحلقة (کذا) لوضع کفة المیزان علیها وقت العمل ثم قطعت کل واحد من الفلزات قطعاً کباراً و صغاراً لم یجاوز کبارها سعة عنق الاله ولم یکن لصغارها حد بل كانت الی مثل الجاورسه وکان الغرض فیها ان ابندی بطرح کبار تلك القطع فی فم الاله لانها تموج الماء وترفعه بقوة ثم لا یاس بذلك اذ کنت اتبعه بطرح صغارها طر حالم یکند یتعمرک به الماء و معلوم ان الماء یرتفع بحسب ما کنت اقی فیہ فیخرج من الانبوبة ما ساوی حجم الملقى و یبقى الباقی فی الاله علی حاله و انما وسعت اسافل الاله لیسع ما اقیته فیها و لانها اذ كانت علی ضیق العنق یتعمر استعمالها علی وجه الارض لكثرة سقوطها و انقلابها اذ کان الشرط فیها ان یوقع بوضع قائم ثم لم اجعل بین بدنها و عنقها زاویه کزاویه المنکب بل عطفاً لمساء کانبها من قوس منقلوبه لکی یسهل اخراج ما فیها و لا یكون لثقی منه یتثبت و انما ضیقت عنقها لان سطح الماء یرتفع فی المواضع الضیقه بادنی زیادة فیہ و جعلته بعیث و سعة الخنصر من الا صابع و لولا تعذر العمل لجعلته اضیق و شققت الجانب الاعلی من الانبوبة شقالثلاً ینشثت بالانبوبة قطرة

خلاصه عبارت فوق بفارسی اینست که ابوریحان میفرماید بعد از تعبیه آلات عبده که بتدریج بوافص آنرا رفع نمودم ظرفی مخروطی شکل ساختم که قاعده آن وسیع بود و بگردن بلند و تنگی منتهی میشد در گردن آلت سوراخی کرده اوله بدان لعیم نمودم که سر آن بطرف زمین کج بود و زیر اوله صفحه باسیاب متصل کردم برای قرار دادن کفه ترازو در وقت عمل و طرف اعلاى اوله را شکاف دادم تا قطرات آب بدان نجسند پس هر یک از قطرات را با قطعات کوچک و بزرگ تهیه کردم که بزرگ آنها از گردن اسباب بتواند بگذرد و برای کوچک آنها حدی نبود بلکه بتدرارزن میشد بدیهی است که قطعات بزرگ که اول در آب محتوی در اسباب انداخته میشود آبرامته و ج می کنند ولی چون قطعات کوچک آبرای تکان نمیدهد ضرری ندارد در ریختن آب هم حجم قطعات در اوله در کفه ترازو منظم میشود از اینجا معلوم میشود که ابوریحان بیرونی تاچه اندازه در کارهای علمی دقیق و بااستقامت بوده منتها ایرادی که میتوان به ابوریحان وارد کرد اینست که در نوشتجات خود از ذکر امثله خودداری داشته و اگر احیاناً مثالی ذکر میفرموده با عباراتی پیچیده و غامض بیان میکرده لیکن جواب این ایراد را نیز خود داده است توضیح آنکه در مقدمه پرسود ساخا و آلمانی بر آثار الباقیه این عبارت دیده میشود ... رایت حکایة الامام الحکیم اللیبی تلمینده مکتوبه علی حاشیه بعض کتب الاستاد ماهذه صورته کان من عادة شیخنا الاستاد الرئیس رحمه الله اذا أمر فی کتبه من موامرات الاعمال لم یجئنی بامثال و اذ جاء علی النزر منه جاء بالطرق المنقلبه و الالفاظ الفصیحه البعیده عن التفهیم و سألته عن ذلك فقال رحمه الله سبب ذلك انی اخلو تصانیفی عن المثالات لیجتهد الناظر فیها ما ودعته فیها من کان له در به و اجتهاد و هو محب للمعلم و من کان من الناس علی غیر هذه الصفة فلست ابالی فهم ام لم يفهم فعندی سواه.

خلاصه میفرماید بدینعلت من در تصانیف خود از ذکر مثال خودداری میکنم که دوستدار علم به اجتهاد و سعی آنرا در یابد و کسیکه دارای صفت دانش دوستی و ادراک کافی نیست بفهمد یا نفهمد مساوی است.

اگر چه نمیتوان گفت که ابوریحان بحر کت زمین معتقد بوده لیکن از عبارتی که در کتاب الاستیعاب در باب اصطربلاب زورقی از مخترعات ابو سعید سنجری مینویسد استنباط میتوان کرد که بقبول حرکت زمین متمایل بوده. اینک عین عبارت:

و قدرایت لا بسی السعید السنجزی اسطرلاباً من نوع واحد بسیط غیر مرکب من شمالی و جنوبی سماه الزورقی فاستحسنه جداً لا یخترعه ایه علی اصل قائم بذاته مستخرج مما یمتقده بعض الناس من ان العرکه المورثیه من الارض دون الفلك و لعمری هو شبهة عسرة التحلیل صعبة المحق لیس للمولین علی الخطوط المساحیه من نقضها شتی اعنی بهم المهندسین و علماء الهیئه علی ان العرکه سواء كانت للارض او كانت للسماء فانها فی کلتا الحالتین غیر قادحة فی صناعاتهم بل ان امکن نقض هذا الاعتقاد و تحلیل الشبهه فذلك موکول الی الطبعیین من الفلاسفه .

خلاصه مطلب اینکه از ابو سعید سنجری اسطرلابی دیدم که آنرا زورقی نامیدم و آنرا بسیار پسندیدم چه آنرا بر اصلی قائم بذاته قرار داده و مستخرج از اعتقاد بحر کت زمین است (معلوم میشود که ابو سعید نیز معتقد بحر کت زمین بوده است) و قسم بجان خودم حل این شبهه

بسیار مشکل است و از عهده مهندسين و علمای هیئت ساخته نیست بلکه اگر تعین این اعتقاد ممکن باشد موکول بفلسفه طبیعی است .
مطلب دیگر که قبل از رفع تصدیح باید بعرض برسانم این است که اگر چه خود بنده بدیدن کتاب قانون مسعودی وفق نشده ام لیکن در نامه دانشوران دیدم که ابوریحان در قانون مسعودی جیب یکدرجه را بطریق برهانی معلوم نموده و این امر یکی دیگر از مفاخر ابوریحان است .
این بود آنچه با قلت وقت و فراهم نبودن اسباب توانستم در باب جنبه ریاضی ابوریحان بعرض برسانم و امیدوارم که این تصدیح را بمظمت مقام و اهمیت علمی ابوریحان بر این بنده ببخشند .

نشان رسمی دانشگاه

نقشی که امروز به‌عنوان نشان رسمی دانشگاه تهران انتخاب گردیده از نقوش تاریخی کشور است که سابقهٔ ممتدی در آثار صنعتی داشته و مقام شامعی در فرهنگ ایران باستان هائز بوده است .

ماخذ - نمونهٔ اصلی آن دولوح چهار گوش کچی ساسانی است که امروز یکی در موزه متروپلیتن (نیویورک) (۱) و دیگری در موزهٔ اسلامی برلن (۲) نگاهداری میشود با این تفاوت که بر روی نقش قدیم در بیرون تریج نیمه گلهای تزیینی (۳) در چهار گوشهٔ لوح نموده شده و در میان بالهای عقاب نوشته‌ای بخط پهلوی دیده میشود که آن را میتوان از مزد (۴) خواند (شکل ۱) .



(شکل ۱) نقش روی گچ که در نزدیکی ایوان کسری بدست آمده

این الواح در ضمن کاوش‌های هیئت علمی موزهٔ برلن در نواحی ام‌السمایتر واقع در سمت مشرق طاق کسری و المعارض در شمال آن در سالهای ۱۹۲۸-۱۹۳۲ میلادی بدست آمده است (۵) در آنجا پادشاهان ساسانی کاخهای فرعی در میان بوستان ساخته بودند که در مواقع استراحت از ایوان کسری که مشرف بشط بود بیرون آمده و اوقات فراغت خود را در آن کاخها بسر میبردند. همراه این نقوش تصاویر مختلفی نیز از شکار گاه گراز و خرس و درخت زنده گی در میان دو طاوس و اشکال تزیینی کشف گردیده که همه با قاب ریخته شده و جهت آرایش دیوار کاخ بوده است

(۱) Metropolitan Museum (۲) Islamische Kunstabteilung

(۳) Demi palmette (۴) نام ارزد Ohrmzd را پرفسور هرتسفلد خوانده است و جای تردید نیست که بمناسبت زینت کمی تعریف یافته است (۵) فصل اول کاوش در تحت نظر Oskár Reuther در سال ۲۹-۱۹۲۸ و فصل دوم کاوش بریاست پرفسور ارنست کونل E.Kühnel در سال ۳۲-۱۹۳۹ میلادی :

1- Die Ausgrabungen der Deutschen Ktesiphon Expedition im winter 1928-29 .

2- Die Ausgrabungen der zweiten Ktesiphon Expedition , 1931/12 , Berlin, 1933

واژ ترکیب مجموع الواح چهار گوش و گرد بر روی دیوار نقش تزئینی ترازه‌ای بوجود آمده است که خاطررات ذوق مناظر زیبای طبیعت را در همه وقت پیش چشم پادشاه زنده و بایدار میداشته است .

آزینرو میتوان منظر درون کاخهای سلطنتی ساسانی را با قصور زیباییکه در دوران سلطنت خاندان بطلمیوس در اسکندریه بوجود آمده قابل مقایسه دانست و مقدمه این سبک آرایش را در دوران انتشار تمدن هلنیستیک (۱) در مصر تجسس نمود .

در کاخ المعارض مانند بسیاری از نقاط دیگر کشور گچ بری با نقاشی توأم بوده و رنگهای درخشان قرمز و سرخ و زرد و آبی بر جلوه آن، بسیار میافزوده ولی در عین حال از جنبه حجاری (۲) نقش کاسه و گچ بری را بصورت نقاشی نشان میداده است چنانکه میدانیم همین اندیشه در ساخت نقوش برجسته ساسانی در طاق بستان نیز مراعات شده است ؛ شباهت گچ بری طیسفون و کاخهای متعلق بآن با مجالس شکار منسوب بخسرو پرویز که بر دیوار غارهای طاق بستان دیده میشود تنها منحصر بوضع بیان اندیشه صنعتی نبوده بلکه در انتخاب موضوع و سبک نمایش حیوانات نیز کاملاً هویدا است و میتوان تاریخ ساخت نقوش برجسته درون غار را بگچ بریهای نوع طیسفون اطلاق نمود (۳) .

از آن زمان تا قرون اولیه اسلام واقعه‌آدرشیوه ساخت فن گچ بری کشور تفاوت محسوسی رخ نداده و بهمین مناسبت پرفسور کونل (۴) که خود در دو کاخ نامبرده کاوش کرده اولین بار آنها را متعلق بصدر اسلام و دوران اعتبار شهرمداین دانسته است ، با اینحال برای تعیین زمان ساخت نقوش ایوان کسری بهتر آنست که آنها را بانظایر خود در آثار گچ بری که از بناهای مهم ساسانی در خرابه‌های کیش (بین‌النهرین) ، دامغان و روری و رامین بدست آمده مقایسه نمود این نقوش بطور کلی همه در دومین دوران صنایع ساسانی یعنی پس از سلطنت قباد بوجود آمده است و با آنکه پیکر برخی از پادشاهان دوران نخستین (مانند شاپور دوم) نیز برای آرایش کاخ بکار برده شده ولی مسکوکات مکشوفه دلیل روشن و مسلم تری برای تعیین زمان ساخت گچ بریهای نامبرده بدست میدهد . گذشته از موضوع دوام و پایداری عوامل ساده گچ بری که در آرایش تمام کاخهای نامبرده در طی متجاوز از سه قرن مشهود میباشد بین آثار تزئینی که در رامین (نظام آباد) بدست آمده و نقوش گچ بری ایوان کسری مشابهت زیادی در کار است ، در این کاخ نیز شاخ و برگ انار و مو و مرغ‌های شکاری روی نقوش مشاهده می شود و حتی پیکرهای گچی که با نقاشی زینت یافته در ضمن کاوش بدست آمده است (موزه اسلامی برلن) (۵) و تفاوت سبک نمایش نقوش گچ بری و موضوعات آن مخصوصاً با کاخ چال ترخان (بر سر راه ورامین) که زمان آن را مسکوکات اسلامی بخوبی تعیین نموده ، محسوس می باشد و گواه صادق تاریخ آرایش این بناست ؛ در موزه ایران باستان که محصول کاوش این هر دو محل نزدیک هم گذارده شده بهتر از هر کجا می توان باختلاف زمان آنها پی برد ؛ بنابراین از راه مقایسه نمونه‌های گچ بری نیز زمان ساخت الواح تزئینی کاخهای طیسفون در

(۱) Hellenistique

(۲) Sculptural (۳) زمان مجالس ماهدات سلطنتی که در پیش غار نموده شده ارتباطی بتصویر

شکار گاه پادشاه ندارد (۴) E. Kuhnelt, op. cité.

(۵) A. Survy of Persiao Art , vol. ۱۷ و Oxford , 1939, pl 175

حدود آغاز قرن هفتم میلادی یعنی همزمان با نقوش برجسته درون غارهای طاقستان میباشد. مقام دینی عقاب در آثار تاریخی - گرچه ترکیب نام اورمزد با الهای عظیم عقاب که نظایرش در دوران ساسانی بسیار دیده شده بز مقام ارجمند این پرنده دلالت مینماید ولی در کاخ کیش در میان دو بال این مرغ کله قوچی قرار داده شده (شکل ۲) و در طیسفون ردیف آن را بسبک تزیینی در آورده اند (شکل ۳)

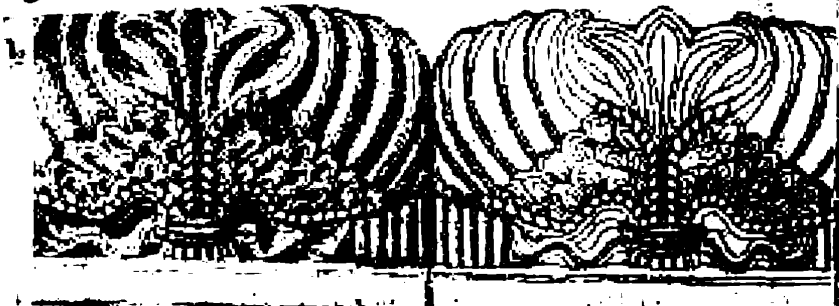


(شکل ۲) نقش روی گچ که در کاخ ساسانی در کیش پیدا شده

بال عقاب را پادشاهان ساسانی جهت آرایش تاج خود نیز بکار برده اند که درخشندگی گوهرهای گوناگونش دیده هر بیننده را خیره میکرده است در نظر مردم تاج پادشاه نماینده آفتاب و گوی آسمان بوده و جلوه و تابش آن نشان سوزندگی آتش خورنه که مطلع زندگانی جاودان بشر و منبع فیاض وجود در پیکر شعله ور آن مستتر بوده است. (۱)

بطوریکه از بررسی آثار استنباط می شود شبیه بال عقاب را از زر ساخته و بگوهرهای گران بها تر صیغ و بر روی پیشانی بند «دیدیم» (۲)

نصب میکردند، قدیمترین تصویر تاج ساسانی که به پر عقاب زینت شده متعلق به پیرام دوم است (۲۷۶-۲۹۳) و از همه کامل تر متعلق به مجلس پیروزی این پادشاه در شاپور می باشد که آن



(شکل ۳) پیکر بال عقاب که در طیسفون بحالت تزیینی نموده شده

را می توان تصویر سواره (۳) پادشاه دانست (شکل ۴) تاج بهرام بر روی این نقش شامل گوی بزرگی از پارچه لطیف و دو بال عظیم عقاب و پیشانی بند است که با وجود مشکلات

(۱) رجوع شود بمقاله نگارنده «ظروف سیمین ساسانی» در مجله یادگار سال دوم
 (۲) واژه دیدیم Didem در زبان پهلوی بمعنای تاج کوتاه همانست که در اصطلاح دیگران به Diadem تلفظ شده است.

(۳) Portrait equestre

فنی حرکت بال مرغ و چین‌های مرتب پارچه کلاه را (۱) بخوبی نشان داده‌اند. در نقش رستم نیز شبیه‌همین تاج دیده میشود و نظر میرسد که گوی بزرگ پارچه‌ای درمیان بالها ثابت شده باشد ولی یکدسته از درهم‌های این پادشاه که بیاد گارولیمهد و ملکه او زده شده بر عقاب را



(شکل ۴) نقش برجسته بهرام در شاپور

مجزی از کلاه پارچه‌ای نموده و کاملاً معلوم میدارد که استعمال آن از لحاظ اهمیت دینی بوده است و چنانکه میدانیم در بهرام یشت یکی از مظاهر ایزد بهرام یا «فرشته پیروزی» (و رترغنا) (۲) عقاب است که پرش نشان پیروزی و فرو شوکت شناخته شده و گاهی بزهمین مرغ پیروزی کلاه کوچک فرشته نامبرده نیز مشاهده می‌شود ولی تنها نمونه آن متعلق به چلمس فرشتگان است که بر روی دیوار پرستشگاه کوه خواجه (در سیستان) نقاشی شده و در ضمن کاوش‌های آن عمل

(۱) این کلاه را پرفسور هرتسفلد Korymbus خوانده است
(۲) Vrthraghna

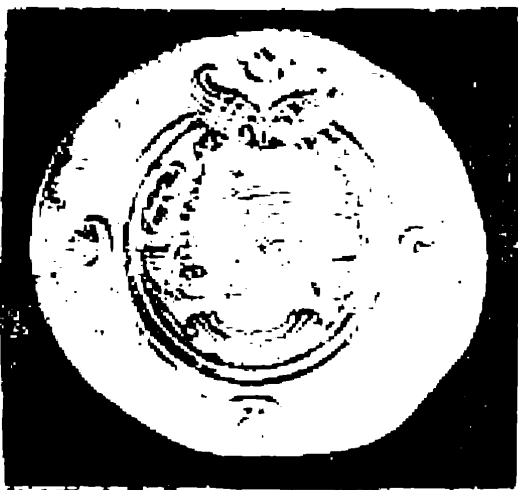
بدست پرفسور هر تسفلد کشف گردیده است (۱) اما مرغ منسوب بایزد بهرام بنسام و رغنا (۲) خوانده شده و چنانکه استاد دانشمند آقای پورداد نشان داده در کتاب اوستا آن را بعنوان مظهر جلال و شکوه سلطنت معرفی کرده اند (۳) و باید اذعان داشت که بین اوصاف مرغ و رغن و آله یا عقاب اختلاف فاحشی در ادبیات دیده نمیشود.

بررسی آثار بنوبه خود صحت این شباهت اوصاف را تأیید مینماید و گذشته از این که در هیچ جا مرغ و رغن بهیئت مشخصی نموده نشده است. بر روی در هم هر مزدوم (۳۱۰-۳۰۲) تاج او به پیکر عقابی زینت یافته که از حیث شکل بال با تصویر تاج بهرام شباهت کامل دارد و آن را میتوان از زیباترین نقوشی دانست که با حفظ مقام شامخ دینی این پرنده آسمانی پیکر آنرا بنظور تزئین تاج بکار برده است و حرکت سر مرغ که بجای شکار مروارید در شی بنقار گرفته مبین همین اندیشه میباشد (شکل ۵)

در پایان دوران ساسانی بالهای عقاب بر روی یکی از بزرگترین تاجهای این خاندان یعنی تاج خسرو پرویز (۶۲۸ - ۵۹۰) که در تاریخ به تاج الکبیر موصوف شده ملاحظه میگردد و بنسبیت آثار مختلفی که از دوران این پادشاه باقی مانده و هم چنین درهم های بیشماریکه بنسام اوزده شده نمونه های متعددی از شکل آن در دست میباشد.

در آن زمان بناتمیلات صنعتی تاج پادشاه را از روبرو نموده و بالهای عقاب شبیه بگلی است که دو گلبرگ آن در دو جهت انبساط یافته باشد و توسط ساقه بتاج کنگره دار رسیده و شاخه حامل هلال ماه و ستاره بر روی آن جا گرفته است.

بدین اوصاف تاج خسرو پرویز را مخصوصاً بر روی در هم های این پادشاه میتوان مشاهده نمود (شکل ۶) و بنابت تحقیقات دکتر اردمن هیچ نمونه کامل آن بر روی سنک تاکنون



(شکل ۶) سکه خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۰)

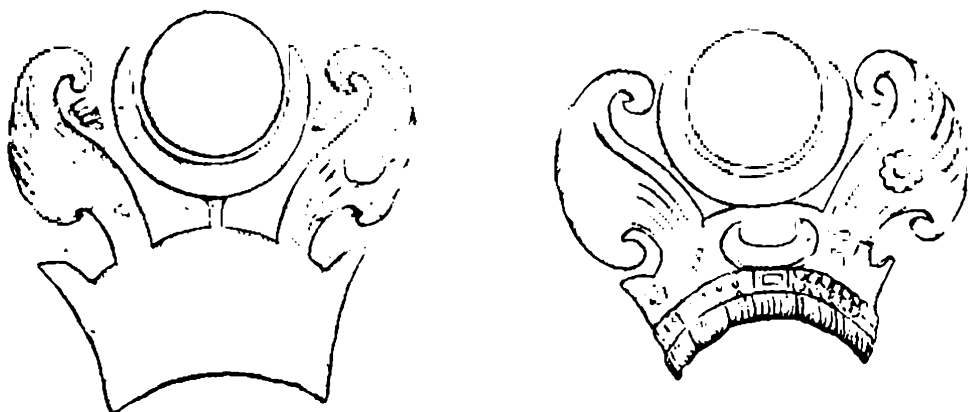
(شکل ۵) سکه هر مزدوم (۳۱۰-۳۰۲)

(۱) E. Herzfeld; Iran in the Ancient East, Oxford, 1941

(۲) Vraghna

(۳) پورداد، فرهنگ ایران باستان بخش نخست تهران ۱۳۲۶ ص ۳۰۶

دیده نشده است و حدس پرفسور هر تسفلد درباره تاجی که بر فراز آن ستاره در میان گوئی قرار داشته باشد بنظر دانشمند نامبرده بر خطاست (۱) قدر مسلم اینکه تاج فیروز (۴۸۳-۴۵۷/۹) از حیث شکل با تاج خسرو پرویز مشابهت زیاد داشته و ممکن است مورد اشتباه واقع شود، تنها اختلاف محسوس بین آنها مربوط بتفاوت شکل گوی و ستاره است و از مقایسه نزدیکتر بهتر میتوان بوضع قرار گرفتن بالهای و عقاب حرکت آنها بر روی آثار این دو زمان مختلف پی برد. بنابراین اگر فقط بمدد راهنمایی شکل تاج هویت پادشاه را بشوایم تعیین نمود سرستونهاییکه در نزدیکی طاق بستان وجود داشته و سرستونیکه از کاخ ساسانی اصفهان بموزه ایران باستان انتقال یافته است (شکل ۷) و همچنین تصویر مجلس یکی از پادشاهان که در غار وسطی در طاق بستان در حضور او رمزد و انامید نموده شده و تاج سلطنت را از دست خدا میگیرد همه متعلق به فیروز است و با اشتباه تا کنون بخسرو پرویز انتساب میداده اند.



(شکل ۷) نقش دو تاج بر روی سرستونهای ساسانی در طاق بستان و در موزه تهران

بالهای مرغ و رغن در آرایش تاج خلفای اسلامی و حکام عرب نیز مورد استفاده قرار گرفته و چنانکه میدانیم تازمان عبدالملک بن مروان درهم های اسلامی همه بسبک آخرین نمونه های زمان ساسانیان بوده است و در نزد اسپهبدان طبرستان این رویه تا سال ۱۴۱ هجری نیز ادامه یافته ولی از زمان خلفای بنی عباس نیز گاهی سکه هایی بشیوه ساسانی بدست میآید چنانکه در چند سال پیش در شوش سکه بنام منصور خلیفه عباسی دیده شد که بخط پهلوی نام خلیفه روی آن نوشته شده و به نقش ساسانی آراسته بود (۲)

رو بهرفته در طی زمان پس از ساسانیان بتدریج در شکل و حرکت بالها و ستاره تغییرات کمی دست داده است.

اهمیت پروبال مرغ و رغن البته بمناسبت خود مرغ بوده و بدیهی است که بمنظور بیان

(۱) بحث راجع بتاریخ نفوس بر جسته طاق بستان سبب ایجاد تحقیقات مفید از طرف دکتر اردمند و پرفسور هر تسفلد در موارد زیر گردیده .

(۱) K. Erdmann, "Das Datum des Tak i Bostan" *Ars Islamica*, Ann Arbor, 1937, P. 79 ss

(۲) E. Herzfeld, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, B. IX, Berlin 1938, P. 128ss

یکی باید مظاهر دومی را مورد مطالعه قرار داد.

تصویر عقاب با بالهای گشوده و پرهای بیرون آمده در حال ستیزه بر روی ظروف سفالین شوش که متعلق به ۳۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح می باشد دیده میشود و از مشخصات آن حرکت منقار مرغ و بالهای سر بر گشته آنست که قرنهای متعددی در تاریخ پایدار مانده (شکل ۸)



(شکل ۸) تصویر عقاب روی سفال متعلق به ۳۵۰۰ سال پیش از میلاد

اینک متجاوز از چندین سال است که تور و دانژن از دانشمندان نامی زبان شناس فرانسوی درباره عقاب مخصوصی که با بالهای گشوده و سرش بر روی آثار مختلف تمدن سومر نموده شده تحقیقات عمیقانه (۱) کرده و آنرا همان مرغ انگی (۲) و مظهر خدای نین گیر سو (۳) یا نین اورتا (۴) و نین شو شیناک (۵) که در شوش مورد پرستش بوده اند دانسته است.

منتهی دانشمندان فرانسوی ارتباط آنرا گواه بر نفوذ تمدن سومری در خاک شوش دانسته و با وجود اطلاع از سابقه نمایش بیکر عقاب روی ظروف سفالین از پذیرفتن عقیده مخالف و اینکه پرستش عقاب از سمت ایران به خاک بین النهرین سرایت کرده باشد خودداری نموده اند ولی کشفیات بعد راه چنین فرضی را آسان کرده و امروز جای تردید نیست که ظروف سفالین نوع الیبدبا نمونه های ساخت ایران ارتباط کامل داشته و حتی برای پی جوئی سیر تکامل هر نقش که روی آن ظروف نموده شده لازمست به پیشینه آن در جنوب و سمت باختر ایران مراجعه نمود گرچه حرکت پنجه های خوفناک مرغ انگی بر روی نقش ظروف شوش (نوع اول) در هزاره چهارم پیش از میلاد هنوز نمودار نمی باشد نمونه هایی که تصویر همین مرغ را در طی هزاره سوم نشان میدهند نمایش پنجه ها را نیز مراعات کرده و مانند تصاویر سومری دو بز در زیر چنگال آن قرار داده اند، این ظروف در شوش بنوع دوم شناخته شده (شکل ۹) و مخصوصاً در کوهستان باختر (زاگروس) فراوان میباشد و در تپه کیان (نهادند) اقسام مختلف آن بدست آمده است تاریخ آنها تقریباً معاصر با زمان پرستش عقاب در خاک بین النهرین یعنی آغاز هزاره سوم پیش از میلاد مسیح بوده است.

در این نقش ما وضع نمایش پنجه و دم باز شده و شکل بالها را قابل دقت میدانیم که تقریباً دو تهم مدت درازی که در تاریخ صنایع ایران باستان پیش از اشکانیان آثار عقاب بال گشوده باقیمانده است بر طبق همین برنامه بوده و هنرمندان پیش از تاریخ که در ایران سکونت داشته اند بوسیله اختلاف رنگ حرکت بال و قسمت های برجسته بدنرا بخوبی بیان کرده اند راجع بوضع انتشار تصویر عقاب در خاور نزدیک و از آنجا بمصر و ایتالیا و روم شرقی و

(۱) F. Thureau-Dangin in Revue d' Assyriologie, 1927, p. 199-202

(۲) Ingi (8)

(۳) Nin - girsu

(۴) Nin - Urta

(۵) Shushinak

طریش و آلمان و غیره یکی دیگر از باستان شناسان فرانسوی لیون هوزی (۱) مطالعات مفیدی نموده است



(شکل ۹) تصویر عقاب روی سفال شوش متعلق بقرن بیست و هشتم پیش از میلاد

در زمان هخامنشی پیشینه تاریخی عقاب بصورت یکی از داستانهای ملی معرفی گردیده و در نظر مردم بنا بگفته ایان خاندان هخامنشی را عقاب پرورش داده بود (۲) و بهمین مناسبت چنانکه مورخین یونانی تصریح کرده اند پیکر این مرغ را از زر ساخته و روی نیزه همراه ارا به سلطنتی بمیدان جنگ میبردند (۳)

اما تا کنون شبیه عقاب زرین یا تصویر آن از زمان هخامنشی در تخت جمشید و در شوش و در همدان بدست نیامده و نمونه که از این زمان میشناسیم همانست که در ضمن اشیاء گرانبهای دفینه جیحون در سال ۱۸۷۷ کشف شده و امروز در موزه بریتانیای کبیر نگاهداری میشود، (شکل ۱۰) در این تصویر به نقش برجسته بر روی چند صفحه مدور زرین پیکر عقاب با بالهای گسترده و پنجه های باز بر طبق همان اسلوب قدیم مشاهده میشود (۴) و مهمتر از همه آنست که میان دایره جا گرفته که دور آنرا شبیه درخت زندگی احاطه کرده است با آنکه شاخ درخت در

(1) Léon Heuzey, "Origines Orientales de l'art.", Paris: 1891 - 1915 pp. 49 - 82

(2) Aelian, "De natura animalium", XII, P. 21.

(3) Xenophon, Cyropaedia, VII, 1, 4; Q. Curtius, 111, 3.

(4) O. M. Dalton, "The Treasure of the Oxus with other examples of early Oriental metal-work", London, 1926, nos: 25, 33, 34, pl. XI - XII

حال مدور تناسب اصلی خود را از دست داده ولی سهولت میتوان آنرا بانمونه‌های آشوری و هخامنشی مقایسه نمود و در ضمن این مقایسه ملاحظه کرد که در قدیم برفراز دوخت زندگی همیشه بیکر بال داری دیده میشود که گاهی آنرا قرص بال دار آفتاب و زمانی بمظهر خدای



(شکل ۱۰) صفحه زرین با تصویر عقاب متعلق بدفینه هخامنشی در ساحل جیحون

آشور با اهور مزدا تعبیر میکنند ظاهراً مدارح همگام این بیکر بیشتر در سر زمین شمالی بین النهرین و آسیای صغیر یعنی بدست قوم میتانی (۱) صورت گرفته است و مصریان در زمان سلطنت آمنفیس چهارم (در حدود ۱۴۵۰ پیش از میلاد) (۲) که پرستش آفتاب را قبول کردند این بیکر را مظهر خدای اتن (آفتاب) دانسته آنرا بهیئت قرص بالدار نشان داده اند، این دین و تصویر آفتاب در سر زمین نیل پس از ارتباط با اقوام میتانی صورت گرفته و چنانکه میدانیم زن آمنفیس چهارم از شاهزادگان میتانی بوده که در مصر بنام نو فرتی تی (زیبا آمد) شناخته شده است.

از طرف دیگر در آثار تمدن هی تی هانیز که جای میتانی را در تاریخ گرفته بودند پیکر مزبور بحالت اختصار و تزئینی زیاد مشاهده میشود و قتیکه در پایان هزاره دوم تصویر این بیکر با آشوریان میرسد و اقامتاً تغییرات کلی در آن دست داده بود و قسمت بالای نقش کاملاً مبهم گردیده و بهمین مناسبت هنرمندان آشوری تصویر خدای آشور را در میان بالهای عقاب جادادند و بهمین وضع بدست صنعتگران دوران هخامنشی رسیده است.

از بررسی تغییراتی که این بیکر بال دارد رطی هزار سال از ۱۵۰۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد مسیح بخود دیده میتوان استنباط نمود که در خارج از کشور ایران گاهی زیر هلال ماه و قرص آفتاب دو بال گشوده در بالای سر خدای تشوب قرار گرفته (۳) (نقش برجسته در تل احمر) و زمانی قرص نامبرده در میان بالها بستاره آرایش یافته (شکل ۱۱) یا بجای سر عقاب گلی نموده



(شکل ۱۱) شبه بالهای عقاب که بنقش برجسته در ساکجه گوزی نموده شده

(1) Mittani

(2) Aménophis

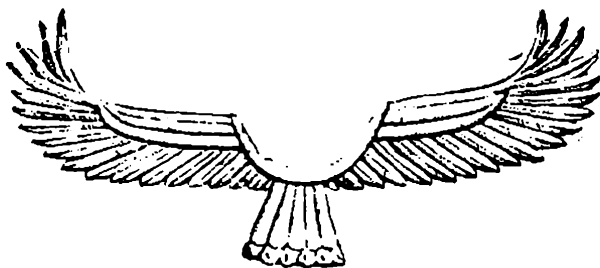
(3) Tèshoub ; x . F , Thureau - Danguin , "Tell - Ahmâr : Syria , vol . K , 1929 , P . 185

شده است (۱)

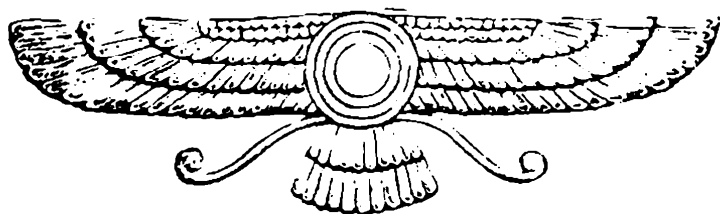
(در مجلس سوگواری زنجیرای این نقش خاطره عقاب دوسر سومری را بیاد می‌آورد که بتدریج از صورت خوفناک به حالت تزیینی درآمده است .

در قرنهای نهم و هشتم پیش از میلاد دو پیکر بال دار با ستاره درشت (علامت ابشتار) یا امر کب با چشمه جاودان زندگانی و درخت حیات (۲) قابل ذکر می‌باشد ازین بعد همیشه بدن پیکر بشکل دایره بوده جای سر آن یا کاملاً خالی است یا بطور اختصار با خط منحنی ترسیم گردیده است (۳) و ترکیب آن با پیکر خدای آشور با آنکه از دوران قدیم آشور و آغاز هزاره اول پیش از میلاد صورت گرفته ولی حتی در زمان هخامنشی نیز هر دو قسم متداول بوده است و گاهی تصویر خدارا در میان دایره زیر پیکر بال دار بی سر مرغ جا داده اند (روی نقش برجسته باویان نزدیک رود گمل در سمت مشرق موصل (۴)

در طی این تغییرات قسمت بال و دم عقاب بخوبی نمودار بوده و پنجه های مرغ را هم میتوان تمیز داد فقط قسمت بدن و سر آنست که مورد تصرفات زمان واقع شده (شکل ۱۲) یا بعبارت دیگر نظر با اهمیت مقام دینی عقاب در سیر تاریخ همیشه بر فراز فرشتگان نموده شده و واسطه نمایش خدایان دیگر و موضوع ستایش جداگانه قرار گرفته است و یکی از بزرگترین مراحل زندگانی آن وقتی است که با آفتاب (شمس) توأم میشود (شکل ۱۳) و ازینرو اصطلاح



(شکل ۱۲) شبه بالهای عقاب که در زیر شبکه ای آشور قرار گرفته



(شکل ۱۳) پیکر عقاب که بدنش بصورت قرص آفتاب درآمده است

(نقش روی کاشی هخامنشی)

قرص بال دار که در نزد دانشمندان باستان شناس مصطلح است برای بیان عظمت و مفهوم

(1) Cylindre syro - hittite de la Bibliothèque Nationale ; cf . G . Contenau, 4 Manuel d' Archéologie Orientale , t . II , Paris 1931 ' fig . 660 .

(2) idem, fig 760

(3) L. Delaporte , "Catalogue des Cylindres orientaux du Musés du Louvre , t . 1 , Paris , 1920 , Pl. 51

) Bavian sur G^o m^o

واقعی پیکر بکلی نارساست و ما نمیتوانیم واژه‌ی بهتر از تصویر عقاب بی سر یا اله آفتاب، اله آشور، اله اهور مزدا و امثال آن بیابیم.

در این صورت جای شگفتی نیست که در ناحیه جنوب کشور و مراکز سیاسی دولت هخامنشی که طبعاً در ذوق و آثار صنعتی با آشور و بابل هم آهنگی میکرده‌اند پیکر عقاب مهیبی که در سمت شمال یا در مشرق کشور هنوز متداول بوده بدست نیاید و از اینجا میتوان استنباط نمود که تا چه اندازه صنایع زمان هخامنشی مختلف و متفرق بوده و هرگز نمیتوان آثار یک در تخت جمشید و در شوش بدست آمده برای معرفی آن کافی شمرد.

در دینیه رود جیحون که اصلاً در کشور باکتریان قرار داشته طبعاً از خطاطرات صنعتی اقوام سیت و باکتری پیروی شده است.

از نکات قابل توجه تقسیم دم مرغ بدو قسمت روی هم انباشته است و ازین رو تا اندازه‌ای از جریانات مرکزی کشور دور مانده و بهمین دلیل امروز معلوم نیست که واژه هخامنشی تا چه اندازه درباره آنها صدق نماید و بلکه بهتر آنست بنام تمدن باکتری خوانده شود و چون از حیث زمان نیز بقرائنی میتوان آنها را متعلق بدوره سلطنت سلوکیدها دانست بنابراین هخامنشی بودن این اشیاء حقاً مورد تردید است، بهر حال بحث این موضوع در کتاب مفیدی بنام «گنج جیحون» در چند سال پیش آغاز شده و برای ما تازگی نخواهد داشت (۱) ولی قدر مسلم اینکه شبیه عقاب در زمان اشکانیان بمناسبت نفوذ تمدن باکتری دوباره در ایران رایج شده و بصورت مرغ سه‌مناکگی در حال نشستن روی ظروف سیمین که از آن زمان باقیمانده مشاهده میشود (۲) و هنرمندان ساسانی نیز که در تاریخ صنعت جانشینان مستقیم و در سبک پیروان ذوق استادان این دوران میباشند در نمایش عقاب نیز همان برنامه ایشان را حفظ کرده‌اند چنانکه در نمایش حرکت بالهای نیم گشوده مرغ نسبت به نظم پرهاش توجه خاصی معطوف گردیده و بجای حرکت بهم پیوسته هلال از زمان اشکانیان بی‌مقد دو بال در امتداد هم قرار نگرفته و بلکه تخت بصورت مجزی قسمت بالای بال دو هلال قرینه هم تشکیل داده و بعد رفته رفته در پایان زمان ساسانیان نوك بال باریک شده و بسمت بالا متمایل و بهم پیچیده است.

نمونه‌های مختلفی که از زمان ساسانیان شناخته شده شامل شاهکارهای فن‌ر در گریست مانند بشقاب مشهور مجموعه استکله که نقش برجسته عقابی را در میسان ردیف میوه کاج در نهایت استادی نموده و حرکت کوتاه بالها با اندام مرغ بسیار متناسب است (شکل ۱۴) همچنین گاهی پیکر عقاب جهت زینت پایه تخت بکار رفته است از آن جمله دو پیکر کوچک عقاب است با بال‌های گشوده که روی سنگی نشسته و در مازندران بدست آمده (شکل ۱۵) و نیز تصویر یکی از تخت‌های انوشیروان بر روی گرده عقابها قرار گرفته (بشقاب سیمین موزه ارمیتاژ در لنینگراد) که داستان هواپیمائی کیکاوس را بیاد می‌آورد.

(1) Dalton, "The Treasure of the Oxus, op: cité, Introduction.

(2) A. U. Pope, "Master Pieces of Persian Art" New - York, bl. 33.

(3) Catalogue of Important Persian Works of Art; the Property of Mr. A. Rabenou, sale of June 16th 1931, no. 173.

(4) J. Orbeli - C. Trever, "Orfeverie Sassanide", Moscou - Leningrad 1927, pl. 13.

از آن پس عقاب دلاور چهار پاورد و بر تخت بست استوار
چون عقاب نماینده و روشوکت سلطنت برده شبه آنرا از لحاظ سکون
زیرتخت سلطنت قرار داده اند.



(شکل ۱۴) بشقاب سیمین ساسانی - تصویر عقاب

تنها نمونه که بیکر عقاب به مفهوم واقعی خود یعنی برای نمایش یکی از



(شکل ۱۵) بیکر مفرغی عقاب ساسانی

داستانهای دینی ایرانی بکاررفته در بشقاب زیبا نیست متعلق به موزه آرمیتاژ (۱) که در میان آن
عقابی بلای خود را گسترده و بیکر زن برهنه با داستانهای درشت و گیسوان بلند در حال وقف

(1) C. Trepp, Nouveaux plats sassanides de l'Ermitage, Leningrad
1928, pl. 111.

درب گرفته و در زیر آن دو فرشته کمان و تبر بدست در حال تیراندازی دیده میشوند، گرچه مفهوم کامل این داستان هنوز از دسترس ما دور میباشد ولی زن برهنه بدون تردید مظهر اناهید است که با دست خود میوه شبیه بانار نزدیک منقار عقاب مظهر آسمان آورده و شاید بنا به توضیح دکتر



(شکل ۱۶) تصویر عقاب و فرشته ناهید روی بشقاب سیبین ساسانی
(موزه ارمنیاز)

اکرمین یک ستاره ناهید روی بشقاب موزه ارمنیاز هدف حمله زاده خود متیرا واقع شده که با تیر و کمان
اورا خواهد کشت و در اینجا فرشته آفتاب هنوز در حال طفولیت و والہ عشق اناهید میباشد (شکل ۱۶)

دکتر مهدی بهرامی
استاد دانشکده ادبیات

4

■

-

4

■

la thèse esquissée ici. Ce texte se trouve dans un poème mystique d'une longueur démesurée, resté autant dire inconnu jusqu'à maintenant. J'en dois la communication du manuscrit à l'amicale obligeance de son propriétaire, M. le professeur Meshkat. L'œuvre est intitulée *Kanz ol-Asrar* (le Trésor des Mystères). Elle comprend plus de soixante dix mille *bayt* (environ trois fois le *mathnavi* de Mawlawi Rûmî) et s'étend en deux volumes, sur 1187 pages de cinq colonnes chacune! Le ms. est daté de 1313 H., mais l'œuvre fut achevée en 1260 H. Malheureusement, si monumentale soit-elle, elle ne porte pas de nom d'auteur, et malgré mes recherches et questions, je ne suis pas encore en mesure de préciser. La date est trop tardive, semble-t-il, pour qu'il s'agisse d'un disciple immédiat de Nûr 'Alî Shâh. L'œuvre est entremêlée de textes en prose, où sont énoncés et développés les leit-motives, et comprend en tout douze livres ou *daftar*. En les feuilletant un soir récent, le Dr. Moïn et moi-même, nous eûmes la chance de tomber précisément dans le XII^m livre (p. 1091) sur le passage suivant : *« Indication concernant le Temple du Feu, lequel ne fut rien d'autre qu'une forme de l'Amour subjuguant, exclusif et consumant de l'être divin. A cet Amour, Zarathoustra donna forme visible, et lui érigea l'autel du Feu. Après le triomphe des armées de l'Islam et des Arabes sur l'Iran, ce mystère fut voilé à la Terre et se retira dans le fonds intime du cœur, son emblème relevé en la personne de la princesse royale (Shahrbânû, fille de Yazdagard III) qui devint la mère du IV^m Imâm Zayn ol 'Abedîn, après être entrée dans la famille des Très-Purs par son mariage à Yathrib avec le Prince des martyrs (l'Imâm Hosayn). C'est pourquoi l'on a entendu de la bouche du Prophète, Prince des Arabes et des Persans, ce hadith : Ne tenez jamais de propos irrévérencieux contre Zarathoustra, car Zarathoustra fut en Iran un prophète envoyé par le Seigneur très aimant »*. Ce long leit-motif est alors développé en une soixantaine de *bayt*. Sans doute, on a traditionnellement souligné la signification politique pour l'histoire de l'Iran, du mariage de la princesse royale fille de Yazdagard III avec l'Imâm Hosayn. Mais ce dont il s'agit ici, c'est du « mystère du Temple du Feu ». Ce que couronne l'admirable *ta'vîl* du soufi du XIX^m siècle, c'est la longue « théorie » de mystiques iraniens en tête desquels apparaissent un Sanâ'î, un 'Attâr, un Sohrawardî. Il n'était pas possible de mieux formuler le « secret » de l'histoire religieuse iranienne (ou plutôt de sa « phénoménologie »). Je ne peux insister davantage dans cette note, et compte bien y revenir ailleurs.

est représentée par cette «quête» mystique, menée par les mêmes voies que celles où elle conduisit ses ménestrels d'Occident. Trop de détails nous échappent encore ; trop de textes sont encore peu aisément accessibles. Il est donc superflu d'insister sur l'étape capitale que représente pour ces recherches le vaste travail édifié avec tant de conscience par le Dr. Moïn. Il marquera une date dans cet effort pour ressaisir au présent tout un passé qui continue d'être au cœur intime de la culture spirituelle de l'Iran,— pour que rejaillissent à la lumière ces sources auxquelles tant d'âmes au cours des siècles se sont abreuvées.

C'est par ce vœu que je désire terminer cette analyse qui m'a permis à maintes reprises d'entremêler mes pensées à celles de mon collègue iranien. Nous savons la voie qui nous reste à parcourir. Cette enquête si vaste, aboutissant après des années de labeur à ce livre compact, limite pourtant au domaine de la poésie persane la mise au jour des traces de l'influence mazdéenne. Il reste alors les œuvres massives en prose, en persan et en arabe, des philosophes, des soufis, de toutes les branches de la théologie shiite. Dans le foisonnement des sectes et des écoles, les thèmes manichéens se font, eux aussi, encore entendre, reconnaissables malgré les variations. C'est dire les proportions de ce «Temple» de la pensée iranienne, dont il appartient aux historiens et aux philosophes de dresser la complexe architecture, pour que tous les thèmes formulés ou conservés au cours des temps par cette pensée, y puissent être de nouveau entendus.¹

Teheran
12 Mordâd 1326
4 août 1947

HENRY CORBIN

¹. Ces pages étaient déjà écrites, avant que j'eusse connaissance d'un texte d'une importance capitale, venant après tant d'autres à l'appui de

la mesure de son savoir et de son expérience. Mais point n'est aisée cette question difficile, car si «beaucoup ont dit là-dessus toute espèce de choses,» ce Graal, seule l'âme y est initiée «lorsque l'Homme parfait est né en elle» et qu'alors «elle *compréhende* la totalité des êtres... L'initié à la Réalité-vérité tout en étant homme, lui, lorsqu'il atteint au savoir mystique de soi-même, est lui-même le Graal de Jamshîd.» (p. 535) Deux textes de *Hâfez* et de *Shabistari* évoquent encore cette quête du Graal dans les arcanes du cœur de l'Homme parfait. La symbolique des alchimistes suivra la même intention en parlant du «Sublime Elixir».

AWHADI de MARAGHA acheva de composer en 732-733/1336-1337 un poème d'environ cinq mille *bayt* sur le «*Graal de Jamshid*» (p. 536), titre qu'au lecteur il dédie ainsi : «afin que si tu désires contempler l'univers, tu puisses dans ce Graal contempler ce que tu désires.» Il énonce alors toute une série de désirs possibles, ayant chacun une signification mystique : que tu connaisses par ce Graal où est le Roi, quelle est sa Demeure, quelle est la Voie...

Tout se passe donc, dirai-je pour conclure, comme si le «Magianisme» idéal projeté par delà toutes les formations concrètes qu'imposeraient les limites de la sociologie et de l'histoire, configurait un monde et une société mystique, le «chapitre des Mages» auquel est initié un Hâtef d'Esfahan. Et il le configure en l'absolvant d'un passé dont le ressouvenir s'opère par une exégèse ésotérique (*ta'wil*) le rendant absolu. Il trouve finalement son plus haut symbole dans ce Graal mystique, centre d'une liturgie intérieure «parsie-chrétienne», symbole d'un culte d'amour dont la quête mène à travers tous les déserts et toutes les solitudes de l'homme intérieur, jusqu'à l'heure où dans l'embrasement de ce Graal transparaisse la figure de l'Aimé éternel et s'accomplisse l'Unification de l'Unique.

Toute une longue, très longue phase d'histoire religieuse

(l'*Imâm* en Gnose shiite) qui montre au pèlerin mystique la voie de la Réalité-vérité (*haqlqat*), et qui préside au «chapitre des Mages» (aussi comme successeur du Premier Imâm, lui-même *Ensan-e Kamel*: on discerne ici un des liens mettant en connexion Shiisme et ancien Iran).

Le couvent ou «prieuré» des Mages : c'est le Monde des Noms divins, la première étape de l'âme dans sa perfection en devenir. Le «Mage» est le vrai *movahhed*, l'unifiant-unifié.

Le Vin des Mages et le Graal : c'est peut-être la clef de voûte de tout le lexique (cf. p. 532). Il est défini comme «un goût intime qui irradie les lumières des Réalités célestes sur le cœur du mystique». De ce Graal, qui a un long passé mythique, les dictionnaires persans traditionnels disent qu'il fait connaître toutes les circonstances du Bien et du Mal dans l'univers. Tantôt l'origine en est rapportée à Jamshîd (cf. supra pp. 275-277), tantôt à Kay Xosraw (qui lui donna encore les vertus de l'astrolabe). Le *Shâh-Nâmah* ne connaît que le Graal de Kay Xosraw; vers le VI^e s. H., Jamshîd reprend son privilège. Tantôt on l'appelle «Graal *montrant* le monde», tantôt «Graal *voyant* le monde». De multiples interprétations étaient virtuellement contenues dans ce double aspect d'une même vertu : elles cohèreront les motifs du microcosme et de l'Homme parfait. Ces vers de *Shabistari* (cit. p. 533) sont lourds d'allusion : «Quand donc, dis-je, le Sage t'a-t-il fait le don de ce Graal voyant-le-monde?— Le jour même, dit-il, où il créait la coupole émaillée du Ciel.» Ce Graal mystique, les '*orafâ* le voient transparaître dans tous les concepts de leur gnose. *Sanâ'î* l'emploie pour désigner le *cœur*. '*Attâr* également. C'est que tout le cosmos apparaît dans ce Graal ; toute connaissance de la Réalité-vérité est intérieure, et la connaissance intérieure, la Gnose mystique, est l'expérience de cette Réalité-vérité manifestée au cœur et dans le cœur. L'embrasement du Graal est ici au sens propre l'illumination du cœur (cf. *bayt* de *Shabistari*, p. 534). Eau de la Vie, astrolabe, Miroir de la Vérité-Être où le Cœur vrai (lui-même ce Miroir) mire et admire tout le royaume de l'être, chacun en a parlé dans

pas pu être transmis. Cette forme de pensée et de présentation de la pensée, exige qu'en soit conservée la simultanéité, la coexistence. En l'oubliant, on n'a plus entre les mains qu'une pâle abstraction ou bien une coquille vide.

HATEF d'ESFAHAN (ob. 1198/1784, pp. 529-530) dont le nom est sans doute moins connu en Occident que celui de ses illustres devanciers. Ce poète de l'Iran sous la dynastie Zand a laissé un *tarjt'band* qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature persane. Composé comme un oratorio, il montre en somptueuses résonnances que le même appel à l'Unification de l'Unique se fait entendre au chapitre des Mages où circule le Graal mystique, dans la cloche du couvent chrétien, et dans les arcanes de la Gnose des '*orafâ*. Tout le premier *band* est rempli du lexique mazdéen traditionnel, mais avec une mise en scène dramatique qui pousse à la limite l'audace de la profession de foi ésotérique.

Cette vaste enquête que j'ai essayé d'analyser ici en détails, en prenant occasion d'y insérer quelques autres problèmes, le Dr. Moïn la conclut en quelques pages très denses s'ordonnant autour des termes mêmes du lexique qu'avait analysé le chapitre V. «L'interprétation '*erfanî* du lexique dérivé du mazdéisme» (pp. 531 sq.), est peut-être au cœur des problèmes que nous pose l'histoire religieuse de l'Iran. Les précieuses indications rassemblées ici ouvrent la voie à une étude exhaustive. Dans le passé, quelques auteurs iraniens s'en sont préoccupés : *Shayx Azerî Tûsî*, *Mohammad Dârâbî*, *Hedâyat (Rezâ Qolî Xân)*. On a vu plus haut qu'une des plus significatives *gastda* de '*Attâr* avait été l'objet de plusieurs commentaires. Impossible de tout citer. Rappelons quelques termes-clefs.

Le grand-maître ou le «prieur» des Mages (*pîr-e moghân*): c'est l'Homme parfait (la notion qui est à la base de la théosophie de 'Ibn Arabî et de Gilânî, l'*anthropos teleios* de la Gnose et par delà, de la cosmogonie mazdéenne). C'est le *morshed*

(*ta'vil*) le dépasse, l'instaure enfin dans sa vérité en le faisant advenir *à* et *dans* sa signification mystique. Pour se donner la liberté de la palingénésie, Sohrawardi de son côté distinguera bien entre Zarathoustra et «Majûsi».

FAXREDDIN de HAMADAN connu sous le surnom de 'IRAQI (prononcé «Arâqi» en persan) (VII^e/XIII^e s., pp. 525-527), fut un enthousiaste disciple de la gnose d'Ibn 'Arabi, qu'il connut par Sadreddin Qoniawt. Ce fut un vrai ménestrel d'Iran, capable d'éprouver pour la beauté humaine un amour allant jusqu'à l'adoration, au point de tout quitter pour en suivre une apparition, et accompagner une troupe de derviches en une migration lointaine. L'auteur donne quelques exemples de l'usage fait par lui du lexique de figurations mazdéennes : breuvage des Mages, couvent des Mages, fils des Mages ; magianisme *et* musulmanisme entrevus simultanément dans la chevelure ondoyante *et* dans le visage de l'Aimé (p. 527). Ces deux symboles connaîtront un usage constant, de plus en plus chargés de sens, dans l'esthétique transcendante du soufisme.

HAFEZ de SHIRAZ (ob. 792/1389, pp. 527-529) par qui principalement l'on a connu en Occident tout le lexique consacré : le Vin et le breuvage des Mages, la taverne et le couvent des Mages, le grand-maître ou le «prieur» des Mages etc. C'est une misère que l'on se soit dépensé en stériles disputes, pour savoir s'il fallait donner à tout cela un sens «littéral» ou un sens «allégorique». Plus grande misère encore, le sens soi-disant «littéral» auquel certains ont voulu se tenir. Hâfez est un 'Aref au sens plein du mot. Son lexique n'a rien d'insolite, comparé à celui d'un 'Attâr, d'un Faxr 'Irâqi et de tant d'autres. Le sens des mots est *direct*, ils disent bien ce qu'ils veulent dire. Le propre d'un «écrit chiffré» est bien d'*être* un chiffre, mais de ne l'être que parce que précisément il *chiffre* un sens, et ce sens à déchiffrer est le sens vrai et littéral, même si on veut l'appeler symbolique. Mais sans ce chiffre, le sens n'aurait

le *jabarisme* (c'est-à-dire quiconque professe le libre-vouloir et pouvoir de l'homme), le Prophète le déclare équivalent à un Mazdéen.» Cette opposition, Mawlawi la ressent fort bien, lorsqu'à la fin de cette même histoire, il montre dans le pur Amour la seule issue hors du dilemme. Mais comment peut-il dès lors mettre le *jabarisme* du côté de l'«infidèle» mazdéen ? D'autant plus subtil se présente donc le contraste qui ressort du texte, entre «*mogh*» et «*gabr*» (les deux mots équivalant l'un à l'autre, le second plus particulièrement appliqué lors de la période islamique pour désigner le Mazdéen). Dans le texte en question, «*mogh*» est pris au sens de *kāfer* sans plus, et l'on prête au «*mogh*» une éthique jabarite en contradiction avec l'éthique mazdéenne qui convie l'homme à assister Ahura Mazda dans sa lutte contre les Puissances de Ténèbres (tout se passe comme si le Zervanisme était intervenu ici pour modifier la représentation). D'autre part le «*gabr*» est, dans ce passage, distingué du «*mogh*», et sa croyance (qadarite) est même notée comme préférable à celle du «*mogh*». Ici donc, le «*mogh*» n'est plus du tout saisi par la même intention que celle qui dans les *ghazallydt* se glorifiait du «couvent des Mages». Quant au «*gabr*» qu'une intention historique vise ici, on lui prête des croyances (cf. p 526) qui, si elles ne cadrent pas avec le mazdéisme historique, n'annoncent pas pour autant l'image idéale que l'on en projette lorsque l'on déclare avec ferveur appartenir à la «religion des Mages» (*Kêsh-e gabragi*). En tout cas, les notions de création et de conservation du monde telles que les pense un qadarite, ne sont pas exactement les mêmes que celles qui leur correspondent sur le plan de la cosmogonie mazdéenne. Mais enfin la sentence subsiste : le qadarite est le mazdéen de l'Islam.

Le simple indice de ce problème saisi au passage, les mêmes mots pouvant désigner un objet de réprobation et un objet d'amour fervent, montrent bien que le soufisme «mazdéisant» n'assume pas le poids d'une tradition historique toute faite et close ; ce passé, son exégèse spirituelle et symbolique

MAWLAWI (Jalâleddin Mohammad) (ob. 672/1273, pp. 520-526) le plus célèbre poète *'arif* d'Iran. Dans les célèbres *ghazals* au nom de *Shams-e Tabriz*, la force du ton rejoint celui de *'Attâr*, lorsque le culte d'amour du Soufi, seul à seul devant l'Aimé, est proclamé comme religion des Mages, et célébré dans le couvent des Mages. «Du Feu infernal ils n'ont point peur, les immergés dans la Lumière.» Si même un *bayt* suggère la substitution d'Abraham à «Zartusht», peut-être bien devons-nous prendre garde de ne pas être dupes avec ceux que l'on voulait duper. Car si à l'origine la substitution a été consciente et devait jouer comme une protection, pouvons-nous fixer exactement quand et à partir de qui elle n'a plus été que confusion et ignorance? Pour compléter une remarque esquissée plus haut, je voudrais simplement dire que le discernement des intentions peut nous éviter une pieuse commisération pour une «ignorance» historique, alors que ce que l'on nous propose intentionnellement n'est peut-être qu'un idéogramme. Tant pis, si chez d'autres la confusion est effective.

Car une autre nuance d'intention semble capitale à saisir. Cette nuance se manifeste chez Mawlawî comme chez d'autres, lorsque leur intention vise d'une part le «magianisme» idéal, forme de la pure religion mystique, et lorsque d'autre part elle vise le mazdéisme du passé historique, et que par défaut d'information on en vient à lui prêter des dogmes qu'il n'a jamais professés.

Le long récit mettant en scène dans le *Mathnavi* un croyant *orthodoxe* et un «infidèle» *jabarite* (cité ici pp. 522-525) imposerait, quant à la forme et au contenu, la généralisation d'une recherche dont le Dr. Moïn indique quelques points essentiels (pp. 525-526). L'*orthodoxe* presse son adversaire en le référant «à ce combat en toi-même de l'ange et du démon»,—ce qui est en consonnance avec l'éthique mazdénne. Et précisément, on l'a vu plus haut, un *hadith* fameux prête au Prophète ces paroles : «Les Qadarites sont les Mazdéens de l'Islam». *Shabistari* accentuera encore : «Quiconque est d'une croyance autre que

de tels textes n'ont pas encore été divulgués, que tant d'efforts sont à déployer pour faire admettre la simple vérité incluse dans le titre du présent livre.

'ATTAR de NEISHAPUR (pp. 512-519) le plus musical poète *'erfānī* des VI^e et VII^e siècles de l'Hégire (XII^e-XIII^e s.), que l'on a soupçonné d'être un Ismaélien, haussera à une fréquence caractéristique et sur un ton passionné, l'emploi du lexique mazdéanisant : «Nous sommes les éternels Mazdéens, nous ne sommes pas des Musulmans ! Nous sommes l'honneur de l'Infidélité, et la honte de la Foi officielle» (cit. p. 513). Tous les termes symboliques : Vin des Mages, religion des Mages, sanctuaire du Feu, temple des Mages, s'insèrent en des contextes de même véhémence : «Abandonne ta parenté et tes proches ! Apporte ici le Graal des Mages, parce que le Vin des Mages remplit le cœur de mille significations secrètes» (*ibid.*) «Comme je n'étais pas de la religion de l'Islam, j'ai choisi la religion des Mages. La religion de l'Islam s'est évanouie, je n'ai pas garde à l'Enfer» (cit. p. 514). Son œuvre immense sera à étudier de ce point de vue, pour en comprendre la signification peut-être unique. Cf. encore dans le *Mosbat-Nāmah*, le dialogue entre le pèlerin mystique et le Feu (pp. 514-515). Et enfin ce *ghazal* fameux qui a sollicité plusieurs commentateurs : «Musulmans ! Je suis ce Mazdéen qui ai bâti le temple de l'idole. Oui, je suis à la base de ce Temple ; dans ce monde, j'ai proclamé l'appel !» (p. 516) «De cette mère que j'ai enfantée, je devins plus tard l'époux...» Les alchimistes configureront une symbolique toute pareille. La relation entre ces deux formes d'être que la physique mazdénne appelle *ménók* et *gétik* (céleste et terrestre, cf. dans la Gnose islamique *'ālam-e amr* et *ālam-e xalq*), le «retour» ou réunion de la seconde à la première, sont éprouvés ainsi comme une hiérogamie. *Shayx Azerī Tūsī* (840 H.) a longuement commenté ce *ghazal* ; un autre commentaire fut jadis publié par Berthels (cit. pp. 517-519) ; je voudrais mentionner encore celui de *Saffed-dīn Ardabīlī*.

Ce fut quelque chose de plus universel se manifestant précisément dans l'esprit iranien, trouvant figure et expression dans des Ames qui avaient en propre le pouvoir de transmettre au présent un sentiment religieux iranien qui fût «œcuménique».

SANA'I (V^e-VI^e s. H./XI^e-XII^es., pp. 507-509) est le premier poète *'erfâni* (si l'on excepte Abû Sa'id b. Abî'l-Xayr) à avoir fait usage dans ses *Qalendarîyât* de ce quadruple lexique. Du volumineux *Divân* édité par les soins de M. Modarres Razavî, le Dr. Moïn extrait quelques exemples typiques, au ton véhément. Il faudrait souhaiter que l'on disposât bientôt d'un *corpus* réunissant toutes ses œuvres.

'AYN al-QODAT de HAMADAN (ob. 525 H./1131, pp. 509-510). Trois *bayt* sont cités ici, que Jâmi introduira dans son commentaire d'une célèbre *qasîda* de 'Attâr (*Divân*, éd. Saïd Naficy, p. 447), et qui typifient la station mystique au-delà de laquelle il n'en est plus d'autres, celle-là où «fidélité» et «infidélité» perdent leur sens et où leur contradiction s'évanouit.

AWHADI de KERMAN (VI^e-VII^e s. H./XII^e-XIII^es., pp. 510-512) dans un poème encore inédit, le *Mesbâh ol-Arwâh* (le Flambeau des esprits) commente (à l'exemple de Sanâ'î) son ascension spirituelle dans les huit «Cités» ou «Ciels» des Ames. Dans le premier Ciel, il rencontre le peuple des Moslems; dans le second, les Chrétiens; dans le troisième, les Juifs; dans le quatrième, les Zoroastriens. Ainsi donc, il situe Zarathoustra au rang des prophètes, au nombre de ceux qui ont reçu et transmis un Livre révélé du Ciel. Joignons à cela la description ravissante de la Cité qu'occupent les disciples de Zarathoustra dans le monde céleste. C'est le Ciel des âmes d'amants (*nafs-e 'âsheqa*), et la description fait se confondre Mazdéens et Soufis, comme professant la même religion mystique d'amour. Si tout cela n'est pas sans exemple dans la littérature néo-persane, c'est en tout cas *un* ou *le* grand exemple, et c'est parce que

(ob. 587/1191) situait cette haute figure (p. 505). Ce texte m'avait moi-même beaucoup frappé lorsque je publiai le premier volume des Oeuvres du fondateur des *Eshràqiyún*, et il m'avait servi à redresser un jugement, pour le moins téméraire, de Nallino. L'importance du maître de l'*Eshràq* apparaîtra, j'en suis persuadé, de plus en plus centrale dans le développement qui rend solidaires tous les moments de la pensée iranienne. En tout cas, il est impossible de ne pas avoir son œuvre présente à l'esprit, en proposant une étude sur «Mazdéisme et Soufisme».

Cette étude esquissée ici à grands traits, le Dr. Moïn l'introduit en rappelant le quadruple aspect du lexique technique de la poésie '*erfânî*', dont la diffusion se généralise en Iran au VI^e siècle de l'Hégire (cf. p. 506). Il y a un lexique de *Qalendar* (les solitaires migrants) : le cellier, la taverne, le visage aimé; l'échanson, le défi qui ignore la crainte etc.. Il y a un lexique établi d'après l'*infidélité* (kofr) en général : l'infidèle, l'enfant d'infidèle, l'idole, le temple ou l'autel de l'idole etc. Il y a enfin un lexique tiré du *christianisme* et dont les termes correspondent à ceux empruntés au *mazdéisme* : le chrétien, le fils de chrétien, l'ermitage ou l'oratoire, le moine etc.. Le Mage, le fils des Mages, le temple du Feu, le Môbed, la ceinture (le *Kosti*) etc. Il a été fait allusion plus haut au fondement symbolique de ce lexique; là même est la cause de son extension. Que l'on ne croie pas à un formalisme : le défi d'un '*Attâr* choisissant de passer pour un «Mazdéen», parce que son mystique amour le réunit à l'être céleste qui l'a mis au monde terrestre, indique assez ce que l'on osait braver et à quel point on l'osait. Dans cet élan, la conception de l'homme comme '*abd*' se trouve ébranlée. L'assurance d'être-hors-de-soi et étranger ainsi aux statuts de la Loi, ne pouvait s'exprimer que comme un défi. Que ce défi ait pu parfois entraîner certaines aberrations, le cas n'est pas moins prévisible que ne le sont les calomnies stéréotypées, toujours répétées en semblables situations par les pieux adversaires. On a dit que ce fut là une manifestation de l'esprit iranien : c'est peut-être offrir prise à la discussion que de limiter ainsi l'énoncé.

(pp. 490-501) sur quelques textes propres à illustrer les caractères de la vie spirituelle mazdéenne, où éclosent des aspirations identiques à celles d'un soufisme positif. On peut suggérer bien des indices : l'éthique fondée sur une idée «de Moribus divinis», par la communauté des Yazatas (AnGES) célestes en tête de qui combat Ahura Mazdah, et des Yazatas terrestres que conduit Zarathoustra. Au XVI^e siècle, on voit toute une école zoroastrienne, celle d'Azar Kayvân, s'agréger au soufisme. Zarathoustra ne formula-t-il pas lui-même la demande de la vision directe du Seigneur Sagesse (Yasna 60 : 12) et de ses Archanges? Quant aux éléments spéculatifs, il suffit de penser à la forme zervanite du mazdéisme, laquelle a agi, on le sait, sur le manichéisme, et à travers lui sur les schémas cosmogoniques de l'extrême shiisme; on peut comparer les motifs du macrocosme et du microcosme, de l'Homme primordial et de l'Homme parfait. La voie est ouverte aux vastes recherches. Enfin relevons, comme le fait ici le Dr. Moïn, ces traces d'une *coincidentia oppositorum* qui est le ferment de toute métaphysique spéculative : les Amerta-Spentas (les «Archanges») sont «créés par» Ahura Mazdah, et pourtant il est lui-même un Amerta-Spenta; de même pour les Yazatas; de même pour les Fravartis : Ahura Mazdah a lui aussi sa Fravarti. Il dispense le Xvarenah, et il est lui-même investi du Xvarenah (cf. pp. 503-504). Quant aux Amerta-Spentas eux-mêmes, leur nature hypostatique présente cet aspect polymorphe de tous les concepts de la métaphysique mazdéenne, que l'on ne peut interpréter par les seules ressources d'une scolastique aristotélicienne.

Toutes ces indications ont plutôt la portée d'un vaste programme de recherches. Elles sont à leur place ici, montrant la direction d'un travail commun en vue duquel le présent livre notifie son importance. Les témoignages de ceux qui furent les «sujets» de l'action méritent la préséance sur tout autre. A l'origine du Soufisme de l'Iran islamisé nous retrouvons toujours le nom d'Abû Yazîd BESTAMI (ob. 261/874), et le Dr. Moïn rappelle opportunément la perspective dans laquelle SOHRAWARDI

peut dicter une attitude franchement négative envers le monde et les choses terrestres, conduire à un retranchement radical: il peut en revanche dicter une attitude positive comportant aussi bien l'attitude spéculative-expérimentale des *Es/râqiyûn*, qu'un sentiment positif de toutes les beautés terrestres comme épiphanies d'une Beauté unique, et le désir d'une communauté de frères transformant peu à peu les données sociologiques (importance des *tarîqât* et des *fotoovât* pour la configuration de la société iranienne). C'est en gros un schéma très réduit; mais l'essentiel peut y tenir.

Naturellement il serait difficile de rattacher un ascétisme foncièrement négatif, au monde de pensée mazdéen dont l'ascèse est de rester, de «se choisir», à l'intérieur de ce monde avec les Puissances de Lumière pour les aider contre les Ténèbres et la Mort qui l'ont envahi. Que l'attitude ascétique et négative ait pénétré en venant de l'Inde (cf. p. 505), on peut partiellement l'admettre. Cependant ne pas oublier qu'il nous est possible, depuis quelques années, de poser au moins de façon plus précise, grâce aux découvertes qui ont précisé «l'extension iranienne», le problème des relations du Bouddhisme avec le Mazdéisme. Que le Mazdéisme ait agi sur la riche métaphysique du Bouddhisme mahâyaniste, cela ne fait guère de doute, mais alors en un sens tel que si les influences bouddhiques étaient venues sur le soufisme à la suite de cette rencontre, déjà une réserve préalable concernant leur effet serait à inclure; cet effet pourrait difficilement s'être traduit dans une attitude toute négative, toute agnostique, sans «compassion».

Un terrain de jonction indirecte, c'est la Gnose elle-même, à laquelle l'ancienne théologie iranienne participa si profondément, et qui se prolonge en langue arabe ou persane jusqu'à nos jours (*Shayxis*). Mais un lien direct doit être également affirmé. Les recherches récentes de M. Nyberg ont montré la mystériosophie présente dans l'Avesta. Toute autre hypothèse mise à part, les *Es/râqiyûn* seront d'accord sur le fond, avons-nous eu déjà occasion de dire. Avec raison, le Dr. Moïn insiste

restitue l'intention de conjoindre le Christianisme au Mazdéisme, au lieu de le conjoindre au Judaïsme, selon la norme de pensée du Christianisme historique.

Bien d'autres poètes ont dû rester en dehors de cette enquête déjà si approfondie (pp. 493-494). Les très beaux textes de 'Onsorî et de Jâmi (ibid.) où la religion des Magas est évoquée par une intention visant le passé historique, forment une excellente transition vers le chapitre final, qui est le couronnement de ce livre. Dès son titre même s'inscrit cette relation que je viens de signaler, telle que la religion des Magas «prophétise» en s'y accomplissant, la pure religion des Soufis.

VIII. MAZDÉISME et SOUFISME (pp. 495-536). Le thème de cette recherche s'annonce avec une ampleur écrasante, si l'on songe aux dimensions de la littérature soufie en Iran. L'important était donc de dominer la question d'assez haut, pour aller droit aux textes essentiels ainsi que le fait ici notre collègue. Il est opportun de rappeler que la marche de la pensée spéculative en Iran islamisé (dont l'histoire n'est pas encore écrite) s'accomplit dans deux directions : celle des philosophes péripatéticiens sans plus, et celle des philosophes *Eshrâqiyûn* qui instituent un néoplatonisme proprement iranien en le fondant sur la palingénésie d'une théosophie mazdéenne-manichéenne, et pour qui les recherches spéculatives sont essentiellement une propédeutique à l'extase mystique. Parallèlement aussi, cette voie de la Gnose mystique désignée par le terme '*erfân* (que l'on ne peut traduire qu'imparfaitement), ouvre deux possibilités : ou bien suivre la voie d'une initiation graduelle, fondant sur une théosophie rationnelle les vérités atteintes par l'intuition intérieure (tout le courant de la Gnose shiïte dans lequel convergent le courant *Eshrâqî* et celui issu d'Ibn 'Arabî), c'est la «Gnose spéculative» ('*erfân-e nazarî*); ou bien délaissant ce souci de fondation spéculative, devenir le «pèlerin de la voie mystique» selon le vœu d'un soufisme essentiellement pratique, ou pour mieux dire «*expérimental*». A son tour aussi, ce soufisme expérimental

également d'autres œuvres (cf. analyses et citations pp. 476-485), dont la plus connue, l'Ardâ Virâf Nâmeḥ, reprend le même thème que le livre pehlevi portant le même titre, à savoir l'ascension au Ciel et la descente aux Enfers d'Ardâ Virâf, les révélations reçues ainsi par lui au cours d'une extase de sept jours consécutifs.

SA'DI (ob. *circa* 1291, pp. 486-492) le célèbre poète de Shîrâz, n'était pas un spécialiste de la science des religions. Il n'y a pas lieu de se scandaliser si, dans son Bostân (pp. 486-488) il confond Mages, Brahmanes et quelques autres encore, ou s'il raconte comment un zoroastrien fut l'hôte d'Abraham (492). Que sa position intime ne soit pas parfaitement claire lorsqu'il touche à ces questions, les remarques du Dr. Moïn le montrent assez. Aussi bien le bon poète ne fait-il que partager une situation commune d'ignorance dont on peut classer les aspects et les causes (cf. pp. 488 ss.). Seuls ceux qui éprouvaient un lien de cœur avec ces choses et par qui elles ont vécu ou revécu, pouvaient, même s'ils succombaient à leur insu à certaines confusions historiques consacrées par la tradition, leur ouvrir et découvrir un sens nouveau et positif. Et n'en est-il pas toujours ainsi? Le concept de «Mage» désigné par le même nom de «*Mogh*» n'apparaît aux uns que défiguré à travers leur malveillance ou leur indifférence, et ce sont ces dernières qu'exprime en fait le prédicat de leur jugement hostile. Mais le célèbre épisode du Shayx de San'an par exemple chez 'Aṯṯâr (cité ici p. 490) suggère une toute autre situation (que confirmeront tant d'autres passages similaires, cf. infra). Visiblement, le voisinage des «Chrétiens» et du «couvent des Mages» accomplit sur une toute autre base que le passé historique effectif, un «œcuménisme» qui réunit Mazdéisme et Christianisme sous un aspect commun. Il n'y aurait pas à approfondir beaucoup, pour y retrouver une relation donnée en fait dans la Gnose, plus précisément encore dans la Prophétologie manichéenne. Cette «réunion» est rendue possible par un *ta'vil* qui transcende toute servitude historique et

l'on croit avoir compris. Le sérieux du personnage est sujet à caution. Avait-il au fond quelque sympathie pour ces souvenirs historiques? Le Dr. Moïn remarque que sa *qaşıda* sur l'Aivân de Ktésiphon, évoquant la grandeur passée de l'Iran, est une exception dans son *Divân* (p. 462 n. 7)

ZARTUSHT BAHRAM (VII^e/XIII^es., pp. 468-486) est en revanche, un zoroastrien tout à fait authentique, et comme tel un peu oublié des *Tadhkera*; aussi le Dr. Moïn lui consacre-t-il une monographie détaillée et très méritée. Il rappelle ses origines, sa naissance, sa patrie, son époque. On sait d'après son propre témoignage qu'il acheva son *Zartusht-Nâmah* en 634 de l'ère de Yazdegard, donc 677 H. ou 1278 A.D., c'est-à-dire vingt ans après le sac de Bagdad par les Mongols (1258). Il nous dit lui-même avoir vécu à Ray (aux portes de l'actuel Teheran), infortunée ville également mise à sac par les Mongols lancés à la poursuite du malheureux Shâh du Xvarezm. Son témoignage personnel sur les horreurs de ces invasions s'ajoute à tant d'autres ayant la valeur de «journaux» intimes de l'époque: ceux d'un *Najm Râzi*, d'un 'Aziz Nasafi etc..

Malgré la vénération des Zoroastriens pour cette noble figure, on ne dispose pas encore d'un *corpus* de ses œuvres. Sa «vie de Zoroastre» (*Zartusht-Nâmeh*) a été éditée il y a une quarantaine d'années à St-Petersbourg par Rosenberg (cf. bibliographie). C'est une source tardive, certes, comportant bien des amplifications, mais combien précieuse par ce qu'elle incorpore, et comme témoignage d'une tradition mazdéenne vivante et persistante. Le poète rapporte lui-même comment il avait vu, à Ray, chez le Môbedân-Môbed (Kay Kâûs-e Kay Xosraw) un livre pehlevi, contenant avec d'anciennes histoires, quelques commentaires de l'Avesta et un récit de la naissance du prophète Zarathoustra. Comme on lisait alors difficilement le pehlevi, le Môbed lui suggéra de transposer en persan le récit concernant Zarathoustra. Ainsi naquit son œuvre la plus célèbre qui embrasse toute la biographie du prophète de l'Iran. Il a laissé

d'influence directe mise à part, il y a des schémas de pensée communs permettant de constituer une *typologie*. Le philosophe ne peut que se faire ici l'herméneute de similitudes et de correspondances frappantes. D'autre part, pour avoir un sens phénoménologique, la question première doit être de savoir comment le mazdéisme pouvait *apparaître* dans la perspective du *ta'vil* et de l'universalisme ismaélien? Je songe, sans pouvoir y insister ici, au passage d'un livre encore inédit de Nâser-e Xosraw, où dans la Genèse du Cosmos religieux ésotérique, le Mazdéisme est placé au troisième jour de la Création. Le thème est donné, il appelle des développements.

NIZAMI de Ganja (VI^e/XII^es., pp. 457-461), offre une situation de conscience tout à fait typique, en ce qu'il unit une connaissance intime et aimante des choses de l'ancien Iran, à une ferveur religieuse islamique sincère. Son ascèse intérieure, sa nature réservée, voire timide, scrupuleuse, son attachement à l'Islam, ne l'empêchent nullement d'émettre des vers aussi éclatants que celui-ci : «Tout l'univers est un seul corps, et l'Iran en est le cœur». Ses admirables romans-poèmes dénotent son contact avec les sources historiques de l'ancien Iran : Xosraw et *Shîrîn*, les Sept Beautés, le Livre d'Alexandre. Là encore, plus que tout jugement sur une formation religieuse du passé (nonobstant la sympathie qu'il lui arrive d'exprimer en toute netteté, cf. p. 460) c'est un style de pensée qui définit une âme et dénonce l'héritage spirituel qu'elle a pu faire sien. Dans le *Haft Païkar*, le motif de l'Ascension du Prophète est développé de façon qui rappelle singulièrement le «Poimandrès» du Corpus hermétique.

XAQANI (ob. 595 H./ 1200 pp. 462-467) trahit une connaissance curieusement familière tant du lexique zoroastrien que du lexique chrétien. Malheureusement tant d'allusions instructives se mêlent à des tournures si obscures, qu'il y faut des pages de commentaires, sans que l'on soit très avancé lorsque

Gorgānī, sont assez éloquents par eux-mêmes. Insistons sur quelques-uns des indices relevés par le Dr. Moïn : les mentions du sanctuaire du Feu (Ramin passera ses derniers jours dans un oratoire près de l'*Ateshgāh*) ; des différentes ordalies ; de l'ange *Serōsh* (*Soroush*), soit comme ange-messager de la Révélation, soit comme figure angélique continuant les fonctions et les attributs que lui reconnaissent les livres saints du Mazdéisme (dans l'Avesta, il a presque rang d'*Amerta-spenta* ; Birūnī rapporte que c'est *Serōsh* qui le premier reçut l'ordre de psalmodier la liturgie ; ange-liturge et ange de la Révélation, son identification dans l'Islam—et sans doute bien avant—avec l'ange Gabriel, se comprend parfaitement ; enfin on a pu discerner dans la personne de cet Ange, le protecteur et le prototype mazdéen du soufisme). On rencontre encore des mentions du *Xvarēnah*, du démon *Asmodée* (*Aeshma*), des fêtes mazdéennes (*Mehrgān*), la désignation des jours du mois par le nom de leur ange conformément au calendrier mazdéen (pp. 452-453) etc...

NASER-e XOSRAW (V^e/XI^{es.}, pp. 454-456) le célèbre *Da'ī* ismaélien, philosophe et poète, dont le nom a déjà été mentionné. Les citations extraites ici de son *Divān* dénoteraient, à l'exception de l'une, peu de bienveillance pour les Mazdéens. Mais si je puis introduire ici cette observation personnelle, je crois que la question d'un « rapport positif » de sa pensée (et de la pensée ismaélienne) avec l'ancienne théologie iranienne est à instituer sous un aspect phénoménologique très précis. Nâser-e Xosraw n'avait sans doute aucune raison d'accorder une reconnaissance positive à l'Eglise mazdéenne *telle* qu'elle existait encore de son temps, comme formation historique. Peut-être a-t-on eu tendance d'autre part, à accentuer l'« influence » des mouvements dissidents à cette époque de l'Islam (les *Xorram-dīniya*, les disciples d'Abū'l-*Xattāb* etc...) sur la gnose ismaélienne comme telle. Il y a des traits communs sans aucun doute à toutes ces écoles de pensée qui s'enchevêtrent, mais il faut sauvegarder les différencielles. Cependant toute question

«Livre de *Gershasp*» composé par Abû'l-Mo'ayyad Balxî (p. 428). Un trait caractéristique, entre autres, à relever : à l'inverse de Ferdawsî, Asadî affirme la précellence de l'Elément-Terre. Aussi bien, observe le Dr. Moïn, cela n'est-il pas en contradiction avec la sainteté attribuée à *tous* les Eléments par le Mazdéisme. A côté d'un «Ange de la Terre» qui porte le nom de Zam, nous voyons aussi que si l'«Ange du Feu», Atar, est appelé «fils d'Ahura Mazdâh», l'un des Amerta-spentas, Spenta Armaiti «Archange féminin de la Terre», est invoqué comme «fille d'Ahura Mazdâh». Le sentiment de la Terre-Mère s'exprime aussi chez Asadî (p. 430). Quelles que soient la portée et les arrières-pensées des débats introduits par le poète (voir notamment le débat entre un Mage et un Moslem sur l'excellence de leur *qebla* respective (pp. 435-437), ils se situent dans l'histoire du Mazdéisme par les problèmes de physique théologique avec lesquels celui-ci se trouvait confronté. (Nous croyons savoir que M. Henri Massé publiera prochainement une traduction française de la seconde partie du *Gershasp Nâmah*).

Faxreddin GORGANI (V^{es.}/c. 1054, pp. 438-453) dans son poème romantique «Vis et Ramîn» a forgé un des plus solides chaînons qui unissent la littérature persane à la tradition pehlevie. On a pu évoquer à son propos, le roman de «Tristan et Yseult» : si les situations ne correspondent tout de même pas parfaitement, il y a de part et d'autre la même passion intense. Dans un long mémoire, M. Minorsky a démontré récemment que ce roman iranien était de l'époque parthe, et l'auteur lui-même déclare dans le prologue de son poème, qu'il le composa d'après l'original pehlevi existant encore de son temps à Esfahan (Ispahan). M. Sadeq Hedayet (cf. pp. 450-453) a consacré une longue étude au lexique du poète, ainsi qu'aux croyances et traditions zoroastriennes qui y sont évoquées en multiples détails. Non seulement le poème peut nous renseigner sur le mazdéisme de l'époque parthe si mal connu, mais le fait même de sa transposition en persan ainsi que le moment où l'initiative en fut prise par

travail viendra prendre ainsi place à côté du grand ouvrage que le Dr. Zabihollah Safâ publia, l'an dernier, sur la poésie épique en Iran (cf. bibliographie).

Ferdawsî reprend le récit laissé inachevé par Daqîqî et le conduit jusqu'à la mort de Zarathoustra. Aux termes évocateurs (herbad, p. 394; gabr, p. 395) s'ajoutent bien des rappels significatifs : la trichotomie respective du Bien et du Mal (p. 400); les quatre «états» de la société iranienne originelle (p. 401); la perpétuation du culte de la Flamme symbolique. Les poètes *sho'ûbiya*, tels les anciens Iraniens, affirment la précellence de l'Elément-Feu sur l'Elément-Terre, lequel est en revanche regardé dans l'Islam comme ayant la précellence (parce que la Ka'aba est faite de terre et que Dieu a également créé Adam de terre); ils affirment en conséquence la précellence des natures angéliques créées de Lumière (même celle d'Iblis, parce que créée de Feu), sur l'Homme créé de Terre (alors que dans le Qorân, les Anges reçoivent l'ordre de se prosterner devant Adam). Un sentiment qui persiste est plus qu'une simple survivance. De même que Sohrawardî plus tard, Ferdawsî nomme le Feu le «représentant» de la Splendeur (*forûgh*) des Iraniens, leur *Qebla* (p. 408).

ASADI (ob. 465/1073, pp. 413-437) est l'auteur du *Gershasp-Nâmah*, qui dans l'épopée persane postérieure à l'Islam se situe au premier rang après le *Shâh-Nâmah* de Ferdawsî. En même temps, des épisodes tels que les entretiens de *Gershasp* avec le brahmane, avec les philosophes de Rûm, marquent la transition de l'épopée héroïque vers le roman d'initiation et le livre de sagesse. Il raconte les «gestes» du héros qui porte dans l'Avesta le nom de *Kereshaspa* et qui occupe dans les livres saints du Mazdéisme une place analogue à celle de Rustam dans le *Shâh-Nâmah*, ou encore à celle de Heraklès dans les mythes grecs (cf. p. 415). Thème de prédilection des Iraniens, le poème dessine la figure du héros, retrace son ascendance, ses qualités, déroule tout le cycle de ses exploits (p. 427); il y avait eu antérieurement déjà, au témoignage de l'*Histoire du Seistan*, un

lexicologiques, de l'Avesta au pehlevi et au persan: le *Xvarenah*; *Bédoxt-Anâhitâ* (la «fille de Dieu», la «toute-pure», ou encore l'Ange féminin des Eaux qui abreuvent la Terre); les raisons qui ont fait oublier ultérieurement l'appartenance aryenne du peuple «Toura» ou touranien dans l'Avesta, et ont fait confondre ces Aryens avec des «Anaryens»; la légende du cyprès de Kashmar etc.. Après l'épisode du départ d'Esfandiyâr, s'arrête le texte de *Daqîqî* et la parole revient alors à *Ferdawsî*, mais le Dr. Moïn insère ici fort à propos une comparaison avec le texte pehlevi du *Mémorial (Yatkâr)* de *Zarêr*, source directe, ou indirecte, du *Goshtâsp-Nâmah* de *Daqîqî*.

FERDAWSI (IV^e/X^es., pp. 366-412). L'étude est centrée ici sur deux thèmes: 1^o idées de *Ferdawsî* sur les différentes religions. 2^o Achèvement par *Ferdawsî* du *Goshtâsp-Nâmah* de *Daqîqî*.

Les soupçons de zoroastrisme qui ont pesé sur *Ferdawsî*, les ennuis que ces soupçons lui ont attirés, sont choses bien connues. On a fait valoir bien des arguments pour lever ces soupçons: l'auteur réduit ces arguments en formules concises (pp. 366-371) et les discute pied à pied. Le ton pathétique du testament de *Darius* confiant sa fille *Roshanak* à *Alexandre*, rend un son qu'un cœur indifférent n'aurait pu imiter. Et puis, il y a aussi les comparaisons esquissées çà et là avec le judaïsme (pp. 371-376), avec le christianisme (376-382) le manichéisme (382), le mazdakisme (383), bien qu'une conclusion trop précise dût être ici imprudente.

Quant aux sources des *Revâdyât* de *Ferdawsî*, leur connexion avec le mazdéisme est claire. On connaît les noms de quatre personnages qui sont à la source des documents utilisés ou rassemblés par lui (*Shâh-Nâmah* d'Abû-Mansûr, pp. 385-386). En remontant de degré en degré, à travers le *Xotâi-Nâmak* rédigé sur l'ordre de *Yazdagard III* (p. 388), on pressentira cette thèse, sur laquelle le Dr. Moïn annonce un prochain travail, que «l'Avesta est le plus ancien *Shâh-Nâmah* de l'Iran.» (ibid. n. 4). Ce

s'ordonnent autour des poètes comme tels (pp. 295-494) et finalement autour de ce thème d'importance primordiale : Mazdéisme et Soufisme (pp. 495-536).

En tête de tous les poètes iraniens, il n'est que juste d'inscrire Zarathoustra lui-même et les auteurs anonymes des *Yashts* ou Hymnes de l'Avesta. C'est pourquoi l'auteur consacre une longue esquisse au mètre, à la terminologie et à la structure des *Gâthâs* (297-304), à leur puissance d'imagination configuratrice (304-308), et finalement décrit la poésie des *Yashts* (309-314). Nous en arrivons alors aux poètes par qui la langue persane succède au pehlevi, et dont les uns évoqueront la religion mazdéenne pour suggérer leur accord intime, les autres pour montrer qu'ils s'y opposent, ou mieux même qu'ils n'y ont pas compris grand'chose.

DAQIQI (IV^e/X^es., pp. 315-365). On sait que dans le *Shâh-Nâmah*, les épisodes qui vont depuis l'accès du roi *Goshtâsp* au trône de Balx, jusqu'à l'envoi de son fils *Esfandiyâr* dans les différents Climats pour en convier les peuples à la religion zoroastrienne, sont au témoignage même de *Ferdawsî*, l'œuvre de son prédécesseur, l'infortuné poète *Daqiqî*. C'est une vraie monographie que lui consacre l'auteur, et d'une portée très neuve. D'abord quel était le rapport de *Daqiqî* avec la religion zoroastrienne? Certains témoignages tendraient à prouver son appartenance à l'Islam (mais la forme même de son nom n'est pas une preuve, cf. l'avis de M. *Badi'ozzamân* cité p. 316); d'autres au contraire, nommément les passages qui sont autant d'aveux où transparaissent les sympathies (et plus encore!) du poète, semblent décider en faveur de son appartenance à la religion zoroastrienne (pp. 318-322). Notons les emprunts au lexique religieux (*Qebla* de *Zarathoustra*, *Atesh-kadah*, sanctuaire du Feu, etc.) où s'amorcera l'usage symbolique ultérieur des mêmes termes; à quoi s'ajoute l'éloge de la famille des *Barmakides*, tirant son origine du grand-prêtre du temple bouddhiste de *Naw Bahâr*. L'auteur étudie avec soin tous les termes significatifs se succédant dans les épisodes du *Goshtâsp-Nâmah*, leurs correspondances

des choses se cachent sous cette allusion à la controverse entre *qadarites* et *jabarites* (prédestinatiens ou fatalistes) : entre autres le soupçon de *tafwid* ou d'une délégation de la puissance divine, ce qui implicitement vise le schéma de l'angélogie mazdéenne, et non moins l'opposition efficiente d'Ahriman. Bien des Imâmites seront à leur tour l'objet d'un soupçon analogue, et il est capital de noter que la doctrine *qadarite* se prolonge à travers le Shiisme en partant des Mo'tazilites, dont l'initiateur avait eu lui-même pour maître un Iranien. L'idée du libre-pouvoir de l'être humain, de sa maîtrise sur ses actes, est à la base de l'éthique mazdéenne : il n'est besoin que de rappeler le nom de *Ervarti* (le Double céleste préexistant à chaque être) qui inclut l'idée même du *choix* prononcé dès la préexistence à ce monde. C'est cette conception même (du Moi idéal) qui peut fonder une mystique proprement mazdéenne, et c'est elle aussi qui empêche d'enclorre le problème du libre-pouvoir dans le dilemme d'une liberté d'indifférence ou d'une fatalité prédéterminée.

Bon nombre d'autres *hadith* intéressant les Iraniens, seraient à citer. L'auteur en évoque plusieurs (pp. 292 ss.). Si le propos de l'ouvrage l'eût indiqué, ceux qui se rattachent au personnage de Salmân-é Fârsî auraient eu ici une place de choix. Dans leur ensemble, tous en signifient beaucoup plus pour le philosophe, que s'il s'agissait même d'un mot historique prononcé à un moment historique, telles ces paroles prêtées au Prophète de l'Islam et que ne manque pas de rappeler Qo'beddin *Shirâzi* en commentant Sohrawardî : « Si le savoir s'était enfui jusqu'aux Pléiades, il y aurait encore eu des Iraniens pour aller nous le chercher! ».

VII. A ce moment du livre, les multiples textes étudiés nous ont déjà suffisamment édifiés en général sur les survivances de la pensée mazdéenne dans la pensée iranienne des temps islamiques. C'est maintenant une étude de détail que le Dr. Moïn veut consacrer dans ce sens à quelques-uns des plus grands noms de la littérature persane. Les deux derniers chapitres

p. 278) décrivant l'initiation au «chapitre des Mages», en présence du Grand-Maitre ou du «Prieur» des Mages (Pir-e Moghân), seront entendus dans toutes leurs résonnances.

VI. Il est non moins vrai que la naissance de cette symbolique ne peut être détachée de l'ensemble contemporain des phénomènes spirituels (notamment en philosophie, des *Eshrâqî-yûn*). Si elle procède d'une nostalgie qui restitue au présent les figurations du passé, il est également capital d'en constater les effets dans le *corpus* officiel des textes religieux. Là encore une question elle-même symbolique, absorbe les esprits et les controverses : les Mazdéens sont-ils des gens ayant-un-Livre-révéle? (*ahl-e kitâb*) (cf. pp. 284-294). Une réponse affirmative pouvait prendre pour base certains versets qorâaniques, notamment 5: 104, et surtout 22: 17 où les groupes entre lesquels Dieu prononcera son jugement sont au nombre de trois : les Moslems, les *Moshrikîn*, et bien distinct de ceux-ci, un troisième groupe formé par les Chrétiens, les Juifs, les Sabéens et les Mazdéens. On sait comment les pseudo-Sabéens de *Harrân* réussirent à se faire confondre avec ceux qui en fait étaient des Mandéens; les admirables légendes que recueillit parmi ceux-ci, il y a quelques années, Mrs. Drower, montrent assez le vieux fonds iranien auquel participe leur gnose.

D'autre part, l'immense collection des *hadith* devait porter les traces du travail de pensée suscité par ce que pouvait être la «question mazdéenne». Le Dr. Moïn insiste spécialement sur deux d'entre eux (pp. 286 ss.). L'un fut l'objet d'un *ta'vîl* subtil, à son habitude, de Nâser-e Xosraw parlant in *Vajh-e Din*, en qualité de *dâ'î* fâtimide (les Mages n'ayant pas de *livre* au sens légaliste de ce mot, n'ont donc pas à payer un impôt en faveur de l'Imâm, car l'Imâm est le *ta'vîl*, le sens ésotérique du «Livre»; cf. encore infra chap. VII). Un autre *hadith* bien connu et d'une importance théologique plus générale, énonce que les «Qadarites (les partisans du libre-vouloir et pouvoir de l'homme) sont les Mazdéens de cette communauté (c'est-à-dire de l'Islam)». Bien

(Mage) désignait tous les Zoroastriens en général -- ait la possibilité d'instituer en transparence le double sens qui se poursuit à travers les termes qui naissent l'un de l'autre : Mage et celui qui consomme du vin (*mogh*, mayx'âr); Temple du feu et taverne (*âtesh-kadah*, may-kadah); fils des Mages et échanton (*mogh-batchah*, sâqî), etc...

Que le double sens s'institue, c'est comme «chiffre» d'une situation théologique générale, qui se comprendra d'autant mieux si le Zoroastrisme fut à l'origine un mystère extatique, et n'en perdit jamais tout à fait le sentiment malgré un légalisme envahissant (cf. infra, remarques à propos du début du chap. VIII). L'extase se trouve être avec la *shari'at* littérale et officielle, dans le même rapport que le Vin et toutes les figures que l'on groupe autour de son symbole. Choisi comme symbole, le Vin est lui-même un *ta'vîl*, et il exige à son tour pour être compris, un *ta'vîl*, une exégèse spirituelle et ésotérique. Par cette exégèse c'est la religion ancienne qui accède elle-même à sa vérité spirituelle en y faisant accéder la *shari'at* littérale. C'est pourquoi encore, tout cet ensemble de figurations est lié à la mystique d'amour des Soufis et à toutes ses complexités (cf. infra, *Awahîdî Kermâni*), lié à leur sentiment qu'en dehors d'elle il n'est point de vraie Attestation de l'Unique : le *Tawhîd* selon la Loi littérale n'est qu'un *shirk* (polythéisme). Mais là encore et surtout, la mystique d'amour plonge ses racines dans une représentation préexistentielle de l'être, figurée aussi bien dans le mazdéisme que dans le manichéisme, et qui situe l'être humain ailleurs que sous la Loi littérale.

J'ai insisté au passage sur ces thèmes qui appelleraient de longs développements, pour montrer à quel point les textes rassemblés et analysés par le Dr. Moïn amorcent un problématisme essentiel (un aspect du rapport fondamental *majdz* et *haqîqa*, figure et vérité, rapport inverse de celui que perçoit le sens commun). Ce problématisme se précisera encore dans l'admirable dernier chapitre du livre; si on l'a bien présent à l'esprit, les merveilleux poèmes de *Hâfez* et de *Hâtef Esfahâni* (cités

quelque peu obscure par les intentions symboliques, en l'honneur du breuvage qu'il appelle la « fille de Jamshîd », dont le séjour est en la Demeure des Mazdéens (Xânah-ye Gabrakân) (pp. 266 ss.). D'autres noms royaux sont mêlés à cette origine : Shamirân; un roi de Herat, proche parent de Jamshîd (selon 'Omar Xayyâm, in *Naw Rûz Nâmah*); Kay Qobâd (in *Râzat os-Sodûr*) (pp. 270—272). Aussi bien, dans la pensée des Moslems, *tous* les rois de l'ancien Iran avaient été des Mazdéens : Ferdawsi fait de Kay-Xosraw un lecteur assidu du « Zand-Avesta » (p. 274). C'est à cette attribution originelle que se rattache le symbole le plus typique : la Coupe, ou pour prendre le terme sacré de notre langue médiévale qui en est la traduction la plus fidèle, le *Graal* de Jamshîd (Jâm-e Jam) appelé encore le « Graal des Kayânides ». Selon la tradition, on le sait, ce Graal était cerclé de sept lignes, correspondant aux Sept Clinats, symbole inépuisable pour les mystiques théosophes (cf. infra chap. VIII).

Avec raison, le Dr. Moïn fait ressortir combien l'interdiction légale du vin pût être à l'époque un paradoxe en pays aryen. Tout le monde est d'accord, — historiens persans et poètes arabes (pp. 275 ss.) — le vin était un élément rituel dans les fêtes et cérémonies des anciens Iraniens. Que le clergé islamique ait voulu l'extirper, c'était avec raison du point de vue de la *shari'at*. Dès lors c'est en dehors des villes, dans les « couvents » des Mages et des Chrétiens, qu'il pouvait seulement être consommé. Mais ce n'est là qu'une circonstance et un lien tout *extérieurs*. Un problème subsiste, car le choix d'un symbole n'est ni indifférent ni arbitraire. Que tous les poèmes où figure l'éloge du vin aient pris une tournure soufie, ou que les Soufis en aient fait leur idéogramme, c'est dans ce phénomène de l'idéogramme, du « chiffre », c'est par le lien du symbolisé au symbolisant que la nécessité *interne* s'en est imposée. L'association du couvent mazdéen et du couvent chrétien opère comme l'association d'une double réminiscence liturgique : celle de la coupe de *haomu* dans la liturgie persie, et de la coupe du Vin mystique dans la Cène chrétienne. Il fallait que la pensée — alors que *Mogh*

cependant nous importera ici, parce qu'il se trouve dans la ligne pendant possible une telle philosophie : cette ligne passe évidemment par les mouvements ésotériques de l'Islam. On reviendra plus loin sur le cas de Nâser-e Xosraw, mais le texte de son *Diwân* cité (p. 167) par le Dr. Moïn, annonce éloquemment l'exigence de pensée qui inspire au *da'î* ismaélien les questions qu'il pose, et cela a plus d'importance phénoménologique que les expressions d'une bienveillance douteuse dont il a pu user çà et là à l'égard du groupe historique des Mazdéens survivants.

Dans la forme que nous transmet la tradition « officielle » du Mazdéisme, l'opposition cosmique a pour termes non pas Ahūra Mazdâh lui-même, mais son Esprit-Saint (Spenta Mainiyu) d'une part, et l'Esprit Mauvais (Angra-Mainiyu, Ahriman) d'autre part. Cependant, les théologiens de l'Islam, troublés par une forme telle que le Zervanisme, puis par le Manichéisme, ont tout confondu et englobé sous la dénomination de dualisme (*madhhab-e thanawî*), tout en ne disposant que de prémisses ontologiques radicalement autres que celles qui leur auraient permis de « comprendre ». Chose étrange que je ne puis omettre de signaler en passant : un Mahmûd *Shabistari* (v. texte pp. 170-172) regardera comme « Mazdéen » le mystique qui n'ayant pas accompli l'Unification définitive, se croit encore le siège de son propre vouloir. Plus loin par contre, nous verrons 'Attâr affirmer son propre « mazdéisme », pour suggérer à la façon d'un défi, sa plus profonde expérience mystique.

V. Avec ce chapitre (pp. 265-283) intitulé « Le Vin des Mages » l'auteur passe à l'étude de ces « idéogrammes » ou « chiffres » par lesquels poètes et soufis s'appliqueront à typifier en réminiscences mazdéennes leur nostalgie d'une libre religion spirituelle transcendante la Loi religieuse officielle. Le mot persan « may » (vin) a une très longue histoire. Des traditions attribuent la découverte du vin au roi Jamshîd ; l'encyclopédie « *Nafâ'es ol-fonûn* » rapporte l'édifiante histoire de la guérison miraculeuse d'une jeune fille ; le poète Manûchehrî compose une longue *qasîda*, rendue

IV. Une esquisse du contenu théologique de la religion mazdéenne devait enfin terminer cette partie de l'ouvrage (pp. 151-264); elle embrasse tous les aspects essentiels de cette théologie; elle s'étend aux usages liturgiques, aux emplacements et aux noms des sanctuaires du Feu sacré symbolique. Je n'insisterai que sur quelques points. Exposant la doctrine mazdéenne concernant Ahura Mazdah (littéralement : le Seigneur «Sagesse»), les Amerta-Spentas et les Yazatas (Archanges et Anges, déjà les écrivains gracs connaissaient cette équivalence qui demande à être nuancée), les Contre-Puissances du Mal enfin,—le Dr. Moiré insiste avec raison sur la nature authentique du dualisme mazdéen, en ce qu'il implique comme tel, lui aussi (et précisément lui !) l'Adoration de l'Unique (*Yaktâ-parasti*). Peu de doctrines ont été victimes d'interprétations aussi superficielles et d'autant plus indéracinables, semble-t-il, qu'elles manquaient leur but. Ce n'est pas à dire, loin de là, que la cosmologie mazdéenne puisse être ramenée au monisme de l'être qui pèse sur la philosophie tout au long de son histoire. N'exorcise les démons que celui à qui les démons sont vraiment apparus. Succomber à la tentation de confondre le divin et le démoniaque, définit précisément l'aspect sous lequel on peut comprendre la chute du «magianisme» succombant au magisme. Mais l'antique théologie iranienne a été la seule, peut-on dire, à ne pas esquiver le problème du Mal *positif*, à ne pas jouer avec une négativité, ou une «privation» qui ne serait «rien». La catégorie du «sacré», du «numineux», se trouve radicalement affectée par le mazdéisme authentique. Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Beauté et Laideur (souci mazdéen toujours exprimé), ne se convertissent pas dialectiquement. Les interrogations de ses «Psaumes» (v. g. Yasna 44), Zarathoustra ne les adresse qu'au Seigneur Sagesse et à ses Archanges.

Evidemment le propos des théologiens et apologètes officiels, en Islam comme en Chrétienté, ne les orientait pas particulièrement vers ce que nous décrivions plus haut comme une philosophie validant positivement l'histoire des religions. Un phénomène

premier, les Gâthâs avec les plus anciens textes du Yasna restent la source unique : dans ces «Psaumes», il est possible d'entendre la voix même du Prophète. Mais la figure de Zarathoustra continuant de *vivre* dans la piété *vécue* par sa communauté, se précise et se rend accessible dans les textes et témoignages conservés par la tradition mazdéenne, dans les renseignements des écrivains grecs, latins, byzantins, etc., et postérieurement à l'Islam, chez les historiens iraniens écrivant en arabe ou en persan. Il y a des divergences ; les orientalistes ont peiné sur elles ; la synthèse n'est qu'indirecte. Mais le propos du présent livre n'était pas précisément de détacher la figure de Zarathoustra du contexte dans lequel il apparut aux âmes dans la suite des siècles. Comme il s'agissait de déceler les traces de l'influence du Mazdéisme dans des œuvres persanes, à une époque où comme tel, le Mazdéisme n'était plus en Iran qu'une petite minorité, il fallait montrer le Prophète tel qu'il apparut aux consciences de ceux qui secrètement l'honoraient, ou ouvertement le désavouaient : authenticité d'une tradition spirituelle, fondée sur d'autres critères que celle de l'histoire positive. Aussi bien l'analyse de l'auteur est-elle dirigée dans ce sens. Lieux qui revendiquent la naissance du Prophète ; sa parenté, sa vocation, ses disciples et son martyr ; la relation établie traditionnellement entre Zarathoustra et plusieurs souverains d'Iran ; les confusions commises, sciemment ou non, entre sa personne et quelques prophètes d'Israël (Abraham, Jérémie, Esdras) : tels sont quelques-uns des aspects spécialement étudiés dans ce chapitre.

III. Succédant à cette étude, vient la compléter celle du Canon des Livres sacrés composant l'Avesta (pp. 115-150) avec tous les problèmes qu'ils posent : leur langue, leur époque et leur composition, leurs vicissitudes et leur état actuel. La recherche associe de façon originale le souci de s'appuyer sur les travaux des Orientalistes, et en même temps le souci de dégager le «phénomène tel qu'il se montre» chez les auteurs persans traditionnels (v. g. pp. 142-145 la recherche sur le mot *pâzand*).

matériel à rassembler, tout en se limitant aux poètes, présuppose déjà une connaissance familière de nombreux auteurs de grand renom. Il faut ensuite franchir, entre Iran mazdéen et Iran islamique l'espace chaotique de ces siècles auxquels il était fait allusion plus haut. Mais ce que nous entrevoyons comme des réapparitions surprenantes, ce dont nous parlons comme de courants souterrains, en fait ne cessa jamais d'être.

L'ensemble de l'ouvrage est distribué en huit chapitres. Les quatre premiers (pp. 23—264) sont consacrés à la présentation d'ensemble de la religion mazdéenne; les quatre derniers (pp. 265—536) accomplissent le dessein de l'auteur qui y analyse les données littéraires et les termes techniques où reparait au présent le souvenir des «Mages». Après un bref résumé de la première partie, je voudrais insister davantage sur les visions très neuves que suscitent les textes si judicieusement choisis de la seconde partie, notamment dans le dernier chapitre d'un intérêt capital, consacré au thème «Mazdéisme et Soufisme».

I. Dans le chapitre 1^{er} (pp. 23—60), pour instituer son enquête et amener à transparaître l'originalité de la prédication de Zarathoustra, d'où est issu le mazdéisme réformé tel que nous le connaissons, l'auteur retrace à grands traits la religion des anciens Aryens antérieurement à la venue de Zarathoustra (pp. 23—43). Il analyse ensuite (pp. 43—60) la représentation de cette religion iranienne prézoroastrienne, telle qu'elle est configurée dans la grande épopée de Ferdawsî et dans les sources directement utilisées par lui. Cette analyse lui permet de faire ressortir l'influence directe des traditions mazdéennes sur les auteurs du primitif «Livre des Rois» qui fut la principale source écrite du *Shâh-Nâmah*:

II. Sur cet arrière-fond il importait alors de faire apparaître la grande figure de Zarathoustra, le prophète des Aryens (pp. 61—114). Evocation toujours difficile et délicate, tant de traits surchargeant la Tradition, comme pour compenser tout ce qui a été perdu. Pour retrouver l'authentique et l'absolument

richement douées. Au cours des quatre premiers siècles de l'Hégire (VII^e-XI^e siècles) mouvements et sectes fleurissent avec exubérance; nous avons quelque peine à nous y reconnaître, tant de textes ayant été détruits ou étant encore préservés en quelque retraite ignorée. L'ouvrage du Dr. Sadighi (cf. p. 8) apporta il y a quelques années, une première clarté dans cette phase d'un intérêt capital, puisque c'est alors que se transmirent les philosophèmes de l'ancien Iran, de la Gnose en général et de l'hermétisme, à la pensée religieuse ultérieure, grâce auxquels le nouvel Iran devait au sein de l'Islam, configurer sa physionomie spirituelle propre. On sait le rôle qu'ont joué ses penseurs et ses hommes politiques dans l'édification de la nouvelle civilisation religieuse (Ebn Moqaffa; Barmakides; Exvân as-Safâ etc.).

Evoquer ces problèmes, c'est évoquer un programme de synthèse dont la tâche est encore devant nous, et que nous ne réaliserons qu'en le pensant en commun, iranistes et Iraniens. Aussi bien n'est-ce pas à cette tâche dans son ensemble que le Dr. Moin se proposait de satisfaire dans son livre déjà si vaste et qui en annonce d'autres. Il fallait commencer par réunir judicieusement et mettre en valeur un matériel de textes, dans un secteur nettement délimité. Son propos était de montrer comment la littérature persane, —de façon plus précise encore: la poésie de l'Iran islamique—annonce la conservation de motifs spirituels issus de l'ancien Iran, qu'il se soit agi pour les uns d'y adhérer du fond de leur cœur, que d'autres au contraire aient voulu marquer de la réserve ou de la malveillance. Dans quelles connexions ces motifs se manifestent-ils? Quelles formes plastiques, dans la pensée et dans la vie, développent-ils?

Interroger sur ces prolongements ou sur ces palingénésies, implique d'abord que l'on se représente clairement la source originelle. Aussi l'auteur a-t-il consacré toute la première partie de son livre, à systématiser les données concernant la religion mazdéenne, afin de pouvoir apprécier ce qui en réapparaîtra dans leur expression néo-persane. L'immense

travaux. Nos longs échanges de pensées, me font croire d'avance que je ne commettrai pas d'infidélité envers la pensée de mon confrère iranien.

Dans un exorde précis (pp. 1-23), le Dr. Moïn rappelle l'état du Mazdéisme comme religion officielle de l'Iran sâsânide, telle que devait la trouver et la ruiner l'invasion arabe. De ce que fut celle-ci, au point de vue matériel comme au point de vue des monuments de la culture sâsânide, il a été parlé souvent en termes passionnés. Ce ton ne saurait intervenir dans un exposé scientifique; aussi bien suffit-il de laisser parler les textes, d'écouter les témoignages de ceux qui ont suivi de près dans le temps (cf. pp. 8-12). Le vieil Iran connaîtra encore, quelque six siècles plus tard, plus violente et dévastatrice secousse avec le déferlement mongol. Pour les Zoroastriens, commença dès lors un cycle douloureux. Les uns préférèrent la route de l'exil; elle en mena certains à travers le Xorâsân, jusqu'en Chine où les Annales ont conservé leurs traces, celles dont l'historien Mas'ûdi était également informé; elle en conduisit d'autres vers le Golfe Persique, et de là finalement aux Indes. Ces étapes douloureuses sont racontées dans le *Qessa-ye Senjân*, source historique unique de cet exode pour la foi mazdéenne (cf. p. 13). D'autres pourtant, choisirent de rester en Iran, intrépides auxquels Michelet rendait hommage dans sa «Bible de l'Humanité». Il est édifiant que cette religion mazdéenne dont on s'est plu à dire qu'elle était en complète décadence, et qu'elle avait dégénéré en un formalisme vide lors de la conquête islamique, ait pu, à ce moment-là même, inspirer à tant de ses fidèles la force d'opter pour un exil volontaire ou pour une existence douloureuse et diminuée dans leur propre pays. Quant à la masse des Iraniens qui progressivement acceptèrent l'Islam, ils inaugurent une phase tout à fait caractéristique de l'histoire religieuse, assez mal connue encore dans sa structure intime. Dans le fond des âmes, s'élabore ce qui devait éclore en ces formes spécifiques que seront le shîisme iranien, le soufisme iranien, avec toutes les nuances d'enthousiasme extrémiste pouvant tenter des imaginations métaphysiques

même restera-t-il toujours à atteindre, sous peine d'être manqué. Mais ce qui s'offre à la limite, c'est cette théologie fondamentale que dégagerait une compréhension positive de l'histoire des religions, telle que, reproduit dans sa spontanéité, le sens de chaque intuition originelle manifestât l'espace fonctionnel de chacune, dans l'espace essentiel de l'univers religieux total. L'ancien Iran vécut de motifs religieux dont il fut la source, et dont il fit vivre l'ancien Monde : il est présent à tout l'univers de la Gnose. Or la source même de la «Gnose» ne s'est jamais tarie au long des siècles de l'Iran islamique. Etudes iraniennes et savants iraniens occupent un secteur essentiel dans la tâche générale de l'histoire religieuse. Pour s'accomplir, celle-ci doit se donner avant tout le sens des connexions : l'étude de la Gnose shiite, par exemple, ne peut donner de fruits que conjuguée avec celle de la Gnose de l'ancien Iran, de même que celle-ci, plus privilégiée, fut déjà explorée en liaison avec les autres formes de la Gnose.

Ce sens des connexions, je crois qu'en témoigne éminemment l'imposant ouvrage du Dr. Moïn. Les motifs y sont distribués en deux phases d'égale importance pour l'économie du livre : à la présentation de la religion mazdéenne, répond l'enquête sur les traces qui en dénoncent l'influence jusque dans la littérature persane. On se réjouit de voir ici traduits et commentés en persan, les vieux textes avestiques et pehlevi, comme un témoignage de la ferveur apportée par de jeunes savants iraniens dans ces recherches où le sentiment immédiat de leur langue les appelle à exceller. Pour tous les termes techniques, l'auteur s'attache à établir le lien, étymologique et sémantique, entre les formes anciennes et les formes persanes.

Cette économie de l'ouvrage, je voudrais maintenant en donner l'aperçu analytique promis plus haut au lecteur non orientaliste, que solliciterait le thème annoncé par le titre. Mon rôle devrait être celui d'un simple «épitomiste». Que je sois pardonné, s'il m'arrive d'insérer encore quelques réflexions personnelles, comme je viens de le faire! La marche parallèle de nos

passé comme si l'on pouvait étudier le Mazdéisme sans se soucier des destinées de la pensée religieuse en Iran islamique, et inversement on croyait pouvoir n'étudier celle-ci que comme un chapitre de l'histoire de l'Islam en général, sans avoir présent à l'esprit tout le passé théologique préislamique. L'on n'avait, pour cette insuffisante thématisation de l'histoire, qu'une excuse : outre les textes perdus, trop de textes restés ignorés, lesquels pourtant étaient en Iran d'une lecture courante. L'œuvre de Sohrawardi, le maître des *Esh-râqiyûn*, eût suffi à elle seule à disperser ces cloisonnements factices. Les choses étant ainsi, peut-être bien aurait-on encore insinué que le débat se jouait entre les philosophies personnelles professées respectivement par chaque orientaliste ou historien des religions. C'est pourquoi le travail scientifique accompli en Iran même par des Iraniens en possession vivante de leurs traditions, prend la valeur d'un signe et d'un témoignage confirmatif. Il est capital que cette longue recherche concernant l'influence du Mazdéisme dans la littérature persane, ait été conçue en Iran et menée à terme par un jeune savant iranien, d'autant plus que malgré son ampleur, elle ne s'offre cependant que comme un prélude.

L'hommage que le Dr. Moïn ne manque pas de rendre au professeur Pouré-Davoud, le maître des études avestiques dans l'Iran d'aujourd'hui, vient donc ici à sa juste place, et chaque iranologue s'y associera. La monumentale traduction de l'Avesta en persan moderne que l'on doit à M. Pouré-Davoud, les amples commentaires originaux qui l'accompagnent, ont à leur suite suscité en Iran des vocations de jeunes historiens. Le moment vient donc où la conscience iranienne se prenant elle-même pour objet, formulera à son tour la philosophie de toutes les philosophies qu'elle a produites. Notons-le bien : le motif n'est pas un ressentiment, le but n'est pas un affrontement de dogmes. Motif et but sont de coopérer à cette tâche qui se poursuit en Occident depuis le siècle dernier où s'est instituée la « science des religions ». Le terme peut en être lointain ; peut-être

philosophes *Es'râqiyûn*¹ m'avaient conduit de mon côté à esquisser des résultats tout semblables à ceux de l'auteur. C'est pourquoi la conjonction de nos voies n'apparaîtra nullement fortuite. Elle s'est exprimée dans les quelques pages que je fus invité à écrire en tête de ce livre.

Mais il y a plus. On se figurera aisément la somme de travail qu'a représentée la mise en œuvre de matériaux recueillis par une recherche à laquelle le Dr. Moia ne consacra pas moins d'une dizaine d'années. Tel qu'il se présente, le contenu de ce livre où sont inclus des monuments de la pensée iranienne depuis son plus lointain passé jusqu'à l'époque safavide, intéresse un cercle de chercheurs plus étendu sans doute, que le cercle des spécialistes à même de lire couramment le persan. On souhaiterait pourtant que pour ceux-là même, l'existence de ce livre ne soit pas entièrement perdue : qu'ils soient informés de son contenu essentiel ainsi que de l'état de nos recherches, propres à apporter aux leurs peut-être un supplément de questions fécondes. Telle est la raison pour laquelle on se permettra ici même de développer le compte-rendu de cet ouvrage jusqu'à en donner une analyse détaillée qui, en reprenant les termes de l'*Introduction*, satisfasse aux mêmes buts que celle-ci.

Il me paraît capital que l'on soit avant tout attentif à l'intention directrice de ce livre. Elle s'inscrit en faux contre une attitude qui a longtemps prévalu parmi les historiens des religions et dont on n'oserait même pas affirmer qu'elle ait complètement disparu. On a trop facilement admis, sans plus, que la catastrophe qui fit succomber au milieu du VII^e siècle l'Empire sâsânide sous les coups de l'invasion arabe, non seulement coupait l'histoire de l'Iran en deux tronçons dont l'un retombait dans l'irrémissibilité du passé, mais qu'elle avait même aboli le concept d'Iran en tant qu'unité spirituelle autonome, possédant un sens en soi-même. Tout s'est longtemps

1. Ne disposant pas encore de caractères à signes diacritiques, on a eu recours aux caractères italiques, suivant le système de transcription adopté (pour les consonnes et les voyelles) par la Société d'Iranologie de Teheran.

REVUE DES LIVRES

L'influence du Mazdéisme dans la littérature persane, par le Dr. M. Moïn. Introduction par Henry Corbin. (Publications de l'Université de Teheran.—*Teheran, Presses Universitaires*, 1326—1947. In-8°, 640 p. (persan) + 32 p. (français).

Cet important volume vient enrichir d'un apport notable, la série de publications récemment inaugurée par l'Université de Teheran. Ces publications s'étendent, bien entendu, à tous les domaines de la recherche et de l'activité universitaire, mais l'ouvrage que l'on va analyser ici, offre par son sujet et son ampleur, l'heureuse occasion à un Orientaliste de rendre hommage à cette manifestation d'une jeune vitalité scientifique. Les travaux publiés sous les auspices de l'Université de Teheran, vont constituer en langue persane une ample et sérieuse littérature ; pour nous tous elle sera la bienvenue, tout en fournissant particulièrement aux jeunes chercheurs iraniens un instrument de travail et un stimulant vers des horizons nouveaux.

Il peut paraître insolite que le compte-rendu d'un ouvrage soit signé d'un nom qui figure déjà dans une partie du titre. En expliquer la raison sera peut-être en fournir ici l'excuse. Il se produit parfois de providentielles rencontres sous le ciel d'une même patrie spirituelle, et elles créent entre ceux qui y vivent ensemble, le lien incomparable de joies et de soucis partagés en tout désintéressement. Il est à peine besoin d'insister sur le programme de recherches presque écrasant que le Dr. Moïn s'était assigné, et que sa ferveur d'intention a soutenu sans relâche. Or, s'il m'est permis d'en faire mention ici, mes propres travaux sur les



figure de l'aigle garda sa forme primitive à travers les siècles et il n'est guère surprenant de la voir traiter sous les traits de Suse II sur une plaque d'or du trésor de l'Oxus (fig. 10). D'après les auteurs grecs on portait une figure d'aigle dans les champs de bataille, sur une lance d'or, près du char royal. C'était l'emblème de la dynastie achéménide, et une légende voulait que le fondateur de cette maison fût élevé par un aigle. Pourtant, les fouilles de Persépolis ou celles de Suse n'ont connu aucun exemple de ce motif. On serait même tenté de croire que dans les centres proches de la capitale assyrienne, l'image de l'aigle a cédé la place au disque ailé qui comporte parfois l'effigie du grand dieu (Ahurmazd) (fig. 12-13). Mais on ne saurait guère considérer le disque ailé comme autre chose qu'une étape de la déformation de la figure de l'aigle aux ailes éployées dont la phase la plus caractéristique eut lieu en Haute-Mésopotamie dans le royaume Mittano-Hittite (fig. 11).

A l'époque de nos panneaux de stuc moulé, l'aigle était l'emblème du ciel. On le voit sur un plat d'argent du Musée d'Ermitage, protégeant la déesse Nahid qui tient un fruit coniforme devant le bec de l'oiseau. Deux arbres fruitiers (symboles de vie) entourent la scène et deux petits anges attaquent la déesse avec une hache et un arc. C'est probablement l'unique exemple de la représentation de la scène mythologique de Mithra et de Nahid qui, amoureux de la grande déesse, finit par la tuer (fig. 16).

Un autre plat d'argent sassanides et deux statuettes provenant de Véramine et du Mazandéran montrent l'aigle aux ailes déployées assis sur les rochers (fig. 14-15).

Dr BAHRAMI

question.

L'inscription pehlevi du motif a été interprétée comme une forme du nom d'Ohrmazd et il est intéressant de noter que parfois elle est remplacée par une tête de bélier ou par une fleur (fig. 2-3).

La place de l'aigle dans les croyances de l'Iran antique était certes considérable. Le roi Bahram II (276-93) portait une couronne ailée avec un globe saillant (fig. 4). Il représentait ainsi son caractère divin, puisque l'attribut du dieu Bahram était l'oiseau Vrthraghna. Ce dieu apparaît parmi les autres dans le temple sassanide de Kuh-e-Khadjé sous les traits d'un ange coiffé de plumes d'aigle. Le même oiseau aux ailes à moitié déployées se trouve assis sur la couronne du roi Hormuzd (302-10) ayant une grosse perle dans son bec (fig. 5). C'est l'image la plus parfaite de l'aigle sur la monnaie. Mais les deux ailes vues de face deviennent surtout courantes à partir de règne du roi Khosro II (590-628) dont la couronne est devenue célèbre dans l'histoire (fig. 6).

Il s'agit là d'un vieux thème religieux qu'on rencontre pour la première fois sur la céramique peinte de Suse (Couche I), à Bakun (A I-IV), à Siyalk (III, 4) et ailleurs. A cette époque lointaine (vers 3500 av. J. C.) l'aigle est représenté la tête tournée vers le côté, la queue et les ailes déployées, (fig. 8). Au début du troisième millénaire, sous ses traits archaïques, le même oiseau réapparaît sur une céramique assez épaisse et parfois peinte en polychromie, répandue dans la région du Zagros (Gulyan IV, Kamtarlan, Dumaviza) et en Khuzistan (Suse II).

Il est sans doute en rapport avec l'aigle léontocéphale du type sumérien qu'on appelait *Imgi*, l'emblème du dieu *Nin Girsou*. et de la ville de *Lagash*. Mais il mérite d'être remarqué qu'une influence semblable de la part de l'Iran a été reconnue à *Gaura VII*, *Billah 7*, avec la répartition du calice en Mésopotamie qui correspond avec la fin de *Djamdat Nasr*.

Ainsi favorisée d'une longue tradition religieuse, la

L'INSIGNE DE L'UNIVERSITÉ DE TÉHÉRAN

Le motif qui a été choisi comme l'emblème de l'Université de Téhéran se trouve dans sa forme originale sur deux panneaux de plâtre provenant des fouilles allemandes en 1928-32 à Um as Sa'atir et à Al Ma'aridh, dont l'un est intact (Metropolitan Museum), l'autre en partie abîmé (Islamische Kunstabteilung, Berlin)¹. Sur le panneau original quatre demi-palmettes encadrent le médaillon perlé du centre et une inscription en pehlevi décoratif est placée au-dessus des ailes aux extrémités recourbées.

L'un des derniers rois sassanides, probablement Khosro II, avait construit à ces endroits deux palais-kiosques environnés de jardins et de cours d'eau, comme lieu de plaisance en dehors de la ville de Ctésiphon.

Ces panneaux faisaient partie d'un ensemble décoratif composé de scènes de chasse, motifs floraux, rosaces et arabesques, conçus séparément dans le genre des tableaux pittoresques en usage dans les palais-kiosques hellénistiques d'Alexandrie. Mais on doit les rapprocher du décor en stuc du grand palais de Ctésiphon ou mieux encore des fragments qui ont été trouvés près de Nézam-abad (Véramine). Des thèmes semblables sont aussi découverts à Kish, à Damghan et à Tchal-Tarkhan (Raiy). Il existe pourtant une certaine différence de style et d'exécution entre ces exemples qui qualifient trois écoles d'ornement moulé d'architecture sassanide. La ressemblance du décor en arabesque d'As Sa'atir avec les œuvres islamiques d'une part et la trouvaille des monnaies musulmanes dans les ruines de Tchal-Tarkhan, de l'autre, est très significative pour la date des deux panneaux en

1) Die Ausgrabungen der Deutschen Ktesiphon Expedition. Berlin 1933.

BIROUNI, MATHÉMATICIEN

Feu Gholam Hossein Rahnéma, ancien Professeur et Doyen de la Faculté Technique, avait fait, à l'occasion du millénaire d'Abou Reyhan Birouni, un magistral exposé sur «les apports des mathématiques dans l'œuvre de Birouni». Cet exposé n'avait pas été publié jusqu'à ce jour. Voilà pourquoi nous avons tenu à donner ici une analyse très succincte de cette étude, d'une érudition si solide et si remarquable.

Abou Reyhan, en tant que mathématicien, est l'une des gloires de la science iranienne. Et pourtant, cet aspect de l'œuvre du grand savant n'a pas été assez mis en lumière.

Monsieur Rahnéma étaye d'abord sa thèse sur une étude concrète de l'œuvre d'Abou-Reyhan, comportant 110 volumes dont 76 ont été consacrés à l'étude des mathématiques et de l'astronomie. Monsieur Rahnéma donne une liste détaillée de ces derniers ouvrages qui malheureusement, pour la plupart, ont été perdus par suite des vicissitudes historiques et des cataclysmes qui se sont abattus sur notre pays du fait des invasions étrangères.

Monsieur Rahnéma s'est référé ailleurs à une anecdote d'un caractère légendaire rapportée par Nezami Arouzi, dans l'ouvrage intitulé Tchahar Maghalé. Il est évident que le savant auteur de l'article ne rapporte l'anecdote qu'à titre purement documentaire sans y ajouter plus de foi qu'elle n'en mérite.

Mais la partie la plus intéressante de l'article consiste justement en des citations extraites de divers ouvrages, attestant certaines découvertes d'Abou Reyhan dans le domaine mathématique, citations trop longues à rapporter ici et qui constituent des témoignages irréfutables sur le génie du grand savant iranien et sur le progrès qu'il a fait accomplir aux sciences mathématiques en Iran.

This method was generally used in the Persian and Arabic literature after Islam, and became the basic style for writing "maqâma" 1

DR. M. MOIN

1) See further the Persian text of this article.

syllabic verse. The reasons for coming to this conclusion are the following :

1. If we count the syllables, the stanza may be scanned as follows :

naiy a rai ka â ham,
 naiy drau ja na â ham,
 naiy zûr [a] ka ¹ ra â ham.

The three lines have an equal number of syllables, i. e. 6, and are exactly similar to the lines of the Pahlavi tale in verse, *Yâtekâr-i Zarêrân*. ²

2. The stanza rhymes in âham ³

3. The stanza, as may be judged from its subject matter, is ethical and poetical contrary to the many other pieces in the Achaemenian inscriptions which are devoid of poetry.

The poetic and moral sense of the piece is as follows :

I was not an enemy,
 I was not a deceiver,
 I was not a wrong-doer.

In fact this piece could be considered as a moral epic of ancient times.

CONCLUSION—From the present piece and the Achaemenian song (quoted in 18 Achaemenian inscriptions), it can be concluded that in the time of the Achaemenids, pieces of poetry were sometimes introduced into prose, as was the custom in Vedic and Avestic literature.

1) In Cuneiform writing (ra) and (r) have the same letter (sign). Therefore the above-mentioned word could be read as "zurkara". Moreover, in scanning a line, it is sometimes permissible to omit a vowel.

2) *Journal Asiatique*, Tome CCXX: *Le Mémorial de Zarêr* par E. Benveniste; pp: 245-293.

3) It should be noted that in Avestic and Pahlavi, poetry is essentially based on syllables and not on rhyme. But the poet knew about rhyme and sometimes wrote rhymed verses. See "A Piece of Poetry in Old Persian, by author, p. 7-8

A PIECE OF POETRY
IN THE
BEHISTAN INSCRIPTION

Darius the Great says in the Behistan inscription (col 4. 13): 61) ¹ thâtiy Dârayavau-62) sh xshâ-yathiya avah [ya] râ [diy] Auramazdâ upastâm abar utâ ani-63) yâha bagâha tyai [y] hantiy yath] â naiy arai [ka] âham naiy draujana âham na-64) iy zûrakara âham [naiy a] da [m na] imaiy taumâ upariy arshtâm upariy-65) [axshayaiy] naiy shakauri [m naiy] **t [u] nuvatama zûra akunavam martiya hya hamata-66) xshatâ manâ vithi [yâ a] vam ubartam a [ba] ram hya viyanâ [sa] ya avam ufrasta-67) m aparsam ² .

TRANSLATION: Says Darius the king: "For this reason Ahura Mazdâ bore me aid and the other gods which are, because I was not an enemy, I was not a deceiver, I was not a wrong-doer, neither I nor my family; according to rectitude [I ruled] nor against the slave (?) nor the lowly (?) did I exercise oppression; the man who helped my house, him well esteemed, I esteemed; (the man) who would destroy it, him well punished, I punished. ³

This part contains the following stanza:

"naiy aiaika âham naiy draujana âham naiy zûrakara âham."

The above piece appears to have been composed in

1) The Number indicates the lines in the Behistan inscription.

2) Cf. *Ancient Persian Lexicon*, by H. C. Tolman. 1908, p. 26-28, and *Die Keilinschriften der Achameniden* von F. H. Weissbach, Leipzig. 1911, s. 66.

3) Cf. A. P. L., p. 17.

L'arbre généalogique que je joins à ces feuilles m'a permis d'identifier les différentes branches de cette famille qui ont vécu pendant plus de cinq cents ans en Iran, en Syrie et en Egypte et dont les membres ont occupé souvent des rangs très élevés dans l'administration laïque et spirituelle de ces pays.

Dans la notice conservée à Sa'd-ed-Dine Hammouy j'ai essayé de donner une collection complète des poèmes persans qui lui sont attribués.

Téhéran

Octobre 1947

SAID NAFLY

leurs successeurs de leur vivant.

Ces documents étant plutôt personnels et d'un intérêt local et provisoire perdaient forcément leurs crédits après quelques générations et c'est ainsi que nous n'en possédons pas beaucoup. Un heureux hasard nous a conservé un spécimen d'un très grand intérêt. C'est un album qui a appartenu à un chef spirituel de la secte des soufis «Né'matollâhi» vivant à Yazd au début du Xe siècle de l'Hégire (début du XVIe siècle de l'ère chrétienne): Sâlek-ed-Dine Mohammad Hammouy. Cette secte a été créée par le fameux mystique iranien Nour-ed-Dine Né'mattollâh ibn Abd-allâh né à Alep en 730 H. (1329c.) et mort à Mâhân dans la banlieue de Kermân en 834 (1431) et depuis sa création reste la secte la plus nombreuse surtout au centre, au sud, et à l'ouest de l'Iran.

Cet album nous a conservé non seulement les attestations autographes des guides spirituels de Sâlek-ed-Dine Mohammad et de son fils Kâchef-ed-Dine Ab'ol-Mahâmed-Mohammad mais encore, et ce qui est d'un intérêt beaucoup plus considérable, la généalogie de cette famille remontant au grand soufi du VIIe siècle de l'Hégire Sa'd-ed-Dine Abo'sa'âdât Mohammad connu sous le nom de Sa'd-ed-Dine Hammouy ou Hammouyeh, né le mardi 23 Zel-hadjdjah 586 (1190) et mort le 12 Zel-hadjdjah 649 (1252c.)

D'autres notions généalogiques de cet album nous permettent d'établir ce fait des plus importants que Sa'd-ed-Dine, à son tour descendait du grand soufi du Ve siècle de l'Hégire Abou Esmâil Abdollâh Ansâri Heravi (de Hérat) auteur d'une quantité d'ouvrages mystiques très connus, né en 396 (1006c.) et mort en 481 (1088c.).

Le petit travail que je présente dans ces feuilles à mes lecteurs se propose l'humble but de recueillir ici toutes les notions que les documents en usage fournissent sur les différents membres de cette famille sans compter Abdollâh Ansari qui méritait à lui seul une monographie tout à fait détaillée.

RÉSUMÉS DES ARTICLES ET ÉTUDES PARUS EN PERSAN DANS CE NUMÉRO

LA FAMILLE HAMMOUY

Depuis le haut Moyen-Age jusqu'à l'introduction de l'enseignement moderne, dans tous les pays musulmans, de préférence en Iran, les jeunes gens qui faisaient des études suivies et sévères recueillaient dans une sorte d'album de petit format les attestations et les certificats autographes des maîtres avec lesquels ils avaient étudié sérieusement les textes classiques les plus en vogue tant en littérature qu'en philosophie, jurisprudence ou sciences exactes. Ces attestations qui donnaient exactement les prérogatives et les honneurs des diplômés modernes permettaient en même temps au jeune savant d'enseigner à ceux qui avaient recours à ses qualités les textes dont il avait hérité l'enseignement d'un maître autorisé à son tour. C'est à cet effet que chaque maître nommait avec beaucoup de fierté et de fidélité ceux avec lesquels il avait travaillé et faisait remonter le plus loin possible la lignée de ses prédécesseurs, disant que tel maître avait hérité de tel autre jusqu'à ce qu'il arrivait à une autorité incontestable -grand savant, illustre philosophe, réformateur irréprochable ou saint personnage de la famille du prophète suivant les branches, les écoles et les sectes. Ce recueil de certificats était appelé communément en arabe «Machikhat» néologisme qui signifiait littéralement ancienneté, préséance ou patriarcat puisqu'il était dérivé du mot «Chaykh» qui signifie vieillard, ancien, supérieur ou guide spirituel. Certaines sectes de soufis notamment en Iran, avaient admis ce genre d'héritage spirituel pour conserver la lignée de leur autorité dans la succession des chefs qui se suivaient et qui choisissaient toujours

Such will thou be to mee, who must
 Like th'other foot, obliquely runne ;
 Thy firmnes makes my circle just,
 And makes me end, where I begunne. (1)

And Qilij Arsalan Osman wrote :

Thou and I, beloved, two arms of the compass form,
 Two heads are ours yet the soul is but one ;
 We wander in a circle round about one point,
 Till at last we meet clasped in an eternal embrace. (2)

-
- 1) A Valediction: Forbidding Mourning. Donne; ed. Grierson (H.J.C.) 1933
 2) Awi. *Lubab al Albab*. Vol. I. p. 45.

E R R A T A

- Footnote 1) page 6 1st. line:
 The word Iranian should read «Italian».

Mysterious by this love. (1)

And Jalalud Din wrote :

He replied "I have become so naughted in thee
that I am full of love of thee from head to foot.
Of my existence there is nothing (left) in me but
the name : in my being there is not but thee, O
thee whose wishes are gratified.

By that means I have become thus naughted, like
vinegar, in thee (who art) an ocean of honey"
As the stone that is entirely turned into pure ruby :
it is filled with the qualities of the sun.

That strong nature does not remain in it, back and
front, it is filled with sunniness.

And if it love the sun with (all) its soul,
'tis undoubtedly love of itself.

Whether the pure ruby loves itself or whether
it loves the sun,

There is no difference in these two loves : both
sides (aspects) are naught but the radiance of the
sunrise. (2)

THE LOVERS ARE LIKE A PAIR OF COMPASSES

Donne wrote :

If they be two, they are two so
As stiffe turn compasses are two,
They soule the fixt foot, makes no show
To move, but doth if the other doe.
And though it in the center set,
Yet when the other far doth rome,
It leanes, and hearkens after it,
And growes erect, as that comes home.

1) John Donne. The Canonization. Complete poetry and Selected Prose.
ed. John Haywood, London, 1932, p. 9.

2) Mathnavi. Jalalud Din. Trans. Nicholson, Vol. V. p. 120

I am more sunk in grief than when thou sawest me last,
My love is a greater madness, than thou hast heard
about (1)

THE LOVER WISHES A CRUEL LOVE FOR HIS BELOVED

Wyatt wrote :

Behold love, how proudly she triumpheth,
I am in hold, but if thee pitie meueth :
Go bend thy bow, that strong hartes breaketh :
And with some stroke reuenge the great displeasure
Of thee, and him that sorrow doth endure,
And as his Lord thee lowly here endureth. (2)

And Jalalud Din wrote :

Oh, God, find her a cruel heartless love,
Let her be pitiless, wanton and untamed.
Let her taste awhile the pains of love
Whilst faithless doctors treat her malady,
That she may know my day-long agony,
Give her desire for love ; Give her love—Give plenty (3)

THE TWO LOVERS ARE ONE

John Donne wrote :

Call us what you will, we are made such by love ;
Call her one, mee another flye,
We are tapers too, and at our own cost die,
And wee in us finde the Eagle and the Dove.
The Phoenix ridle hath more wit
By us we two being one, are it.
So to one neutrall thing both sexes fit,
We dye and rise the same, and prove

1) *Leila and Majnun* ; Nezami

2) Sir Thomas Wyatt. Tottels' Miscellany. p. 81.

3) Jalalud Din ; from the Selections by Lotfali Beg Azar. Atishkadeh Azar.

To be naught wrooth, though he, of his folye,
 So hardly was to hir to wryte, and seyde,
 That love it made, or elles moste he dye,
 And pitously gave mercy for to crye,
 And after that he seude, and ley ful loude
 Himself was litel worth, and less he coude ;
 And that she sholde han his conning excused,
 That litel was, and eek he dredde hir so,
 And his unworthinesse he ay accused ;
 And after that, than gan he telle his wo ;
 But that was endless, withouten ho ;
 And seyde, he wolde in trouthe alwey him holde (1)

And Majnun sends the following letter to Laila :

*This letter comes from me, a soul disconsolate
 To thee, O my source of consolation.
 I have no Mecca but thy face,
 No altar but the threshold of thy abode,
 Thou art the key to the chains which bind my heart,
 The solace and the cure for all my ills.
 Caress me, and do not injure me for I am like the dust,
 Make me glow with the flame of thy love, for I am sick
 at heart.
 For if thou dost caress me, like the dust, I blossom into
 Spring,
 And if thou dost me injury I will bring thee nought
 but dust.
 Why this constant breaking of my heart in wantonness
 Why not a moment's gentleness though but an interlude.
 Thy lover who seeketh none but thee,
 Revealeth in his face the hidden sorrows of his soul,
 In grief for thee I moan ; what else should I,
 Because thou knowest not what grief consumeth me ?
 . . .*

1) *Troilus and Criseyda* 1065-1084

THE LOVER SHUNS COUNSEL.

Chaucer wrote :

“What cas” quod Trolius, “or what aventure
Hath gyded thee to see my languisshinge,
That am refus of euery creature ?
But for the love of God, at my preyinge,
Go hence a-way, for certes, my deyinge
Wol thee disese, and I must nedes deye ;
Ther-for go wey, Ther is no more to seye. (1)

Nezami, describing the predicament of Majnun the celebrated lover worte :

Majnun gazed on him and smiled,
As when the new-moon smiles upon the world.
“Thou hast been reared”, he said, “in luxury and comfort,
“Go back in safety, for love’s road is dangerous.
“I who hate my own fierce temperament,
“Cannot tolerate a nature that differs from mine.
“Leave me to bear my misery alone,
“For thou canst not hope understanding from me.
“Now that thou hast found me so lonely and full of sorrow
“Bid me farewell and go upon thy way.” (2)

A LOVE LETTER

Troilus writes to Cryseyda :

First he gan hir his righten ladye calle,
His hertes lyf, his lust, his sorwes leche,
His bliss, and eek this othere termes alle,
That in swich cas these lovers all seek ;
And in ful humble wyse, as in his speche,
He gan him recomaunde unto his grace ;
To telle al how, it axeth muchel space.
And after this, ful lowly he hir prayde,

1) *Trolius and Criseyda*. Book I. 568-574

2) *Leila and Majnun* ; Nezami.

THE EYES LOVE FIRST

Chaucer wrote :

The eye is a good messangere,
Which can to the herte in such manere
Tidyngis sende, That (he) hath seen,
To void him of his peynes cleen. (1)

Baba Tahir Uryan wrote on the same theme :

Wœ betide my eyes and my heart, both,
For what the eye seeth the heart remembereth.
I will make me a dagger with a sharp point of steel,
With it I will pierce my eye to librate my heart (2)

And Saadi said in the same vein :

The eye which doth not refrain from gazing at beauty,
Will bring down many calamities upon the heart (3)

LOVE IS MADNESS

Chaucer wrote :

This is the yvel that love they calle,
Wherin ther is hut folly alle,
For love is foly every del. (4)

And Saadi wrote :

I fell in love, reason kept on adminishing me,
He who falls in love, has divorced himself from safe
reasoning.

Where love is Lord, the qualities of modesty
Honour and piety are waived aside (5)

-
- 1) Chaucer. Romaunt of the Rose. 2918-2922
 - 2) The quatrains of Baba Tahir.
 - 3) The Tayyebat of Saadi.
 - 4) Romaunt of the Rose. 3269-71
 - 5) The Tayyebat of Saadi.

passion ; she is always instrumental in bringing the two lovers together ; all nature's creation from the stars and the clouds to the breeze and the Cypress in the garden, understand the pangs of a loving heart and are in utmost sympathy with the lover, who in moments of utter dejection pours out to them the secret of his heart.

The universal usage of these conventions in the East and West must logically refute the theory that they were the outcome of the social conditions of Mediæval Europe. For they were in use in the East as early as the seventh century when European feudalism had not yet fully developed.

It is therefore more plausible to conclude that the framework of courtly love was brought to Europe from the East, and gained its earliest foothold in Languedoc and Provence, the most natural port of call on the Mediterranean sea, where the Manichean doctrines had paved the way for its acceptance. Having obtained their material the Trouveres and other minstrels did not fail to use them skillfully, seasoning them to the taste of the European mediæval society in which they lived.

A minute and detailed comparison of each one of the conventions of courtly love, as used in the East and West during the centuries under our consideration, is beyond the scope of this article, and, since every page of the works of Eastern and Western story-writers and lyrists is full of them, it serves no useful purpose here to prolong the discussion by giving extracts on all points from every single poet. It is sufficient to compare the treatment of love themes by any Oriental and English poet who wrote during the period under discussion.

the Arabic and Persian «Ghazal» (Italian 'Canzon') (1) or sonnets. The lack of any definite order in the stages is noticeable in all Persian love sonnets, where sometimes all or some of the ten stages are dealt within one sonnet, and sometimes the sequence is confused; in one single sonnet, for instance we read in the first line of the lover's desire for death because he has met with disappointment, and in the last line, of his concern for the shame he has brought upon himself and his desire to shun the society which disapproves of his folly and madness.

The series of conventions observed in the East and the West in connection with courtly love, show remarkable similarity: Ladies are always cruel; at their best they suffer in silence and pine away in secret, and at their worst they disregard the pleadings of the lovers and care not for their anguish; lovers are usually pale and extraordinarily thin and weak, their paleness as well as the stream of tears which constantly run over their cheeks reveal their secret; they usually keep awake all the night long, and are apt to faint and lose their senses in the presence of their beloved.

The phoenix and almost every bird which sings, are souls madly in love and in close sympathy with the lover; the nightingale, who loves the rose, considers the gardner and sometimes the breeze which caresses the rose, as fellow sufferers; the moth is in love with the tapering light of the candle and strives to burn himself in the presence of his beloved, while the taper suffers in silence and weeps without complaint; the phoenix burns himself alive because he has a tortured heart, and because his love must needs end in disappointment; the uncle or some older relative of the lover usually advises prudence, patience and diplomacy in winning the beloved, while the nurse helps the maiden to keep calm and control her

1) Courthorp suggests some connection between the Iranian word 'Canzon' and the Arabic 'Ghazal', thereby putting forward the theory that the Italian sonnets were imitated from their Arabic prototype. Courthorp. *History of English Literature*, Vol. I.

of the Manichees were widespread than in any other part of the West. Once the storm of religious persecution was over, these stories roused the imagination of poets until the end of the Renaissance ; later poets in their turn added fresh arguments and embroidery to its essential frame work, but took for granted the framework itself.

As a consequence of this common framework, the love lyrics and the sonnets of the fifteenth and sixteenth century poets of Europe, and of England in particular, whilst sometimes showing ingenuity and unqualified originality, occasionally read like echoes of earlier Persian and Arab odes, and show a remarkable similarity of artistic genius in the treatment and expansion of common themes. According to the oriental poet and romancer there were ten stages of love-sickness, namely :

1. Love of the eyes. i. e., pleasure in seeing the beloved one.

2. Attraction and the preoccupation of the mind with love.

3. The birth of desire for union.

4. Loss of sleep.

5. Emaciation.

6. Total indifference to other objects.

7. Loss of shame.

8. Distraction and madness.

9. Fainting.

10. Death.

These stages were clearly defined in early oriental love stories in prose (1) and verse (2). The sequence gradually disappeared when the whole convention was incorporated in

1) a) See the story of the Goldsmith and the Singing Girl in the *Book of Sindbad* : ed. W.A. Clouston (1884) p. 166.

b) *The Nights* ; Burton. Vol. V. p. 134.

2) a) See *Vis and Ramin* ; a romance translated into Persian from Pahlevi by Fakhr ul din as'ad Gurgani in 1054. A.D. (Tehran ed. 1935) Vol. I.

b) See *Khusrow and Shirin* ; by Nezami.

Empire especially on the confines of Bulgaria. Later, a number of his followers settled in Provence and gave impetus to and influenced the heretical doctrines of the Pauliciens, Catharists and more especially the Albigenses of Provence (1). Mani's system of belief was founded upon the dualism of Zoroaster tempered with some elements of Christianity. He co-ordinated good with light and bad with darkness; to the first belonged pure love, while to the others belonged sexual desire; the result being that sensuality, in the manichean system of belief was the domain of Satan. Although the admixture of light and darkness which gave rise to the material universe was essentially evil and a result of the activity of the powers of evil, it provided some element of good in so far as it afforded a means of escape and return to its proper sphere, to that portion of light which had become entangled in the darkness (2). Everything, therefore which tended to the prolongation of this state of admixture of light and darkness, such as marriage, and the begetting of children, was consequently regarded by Mani and his followers as reprehensible evil (3).

From this doctrine to that of «Courtly love» of the *Lancelot* of Chretien de Troyes, or the *Roman de la Rose* of Guillaume de Lorain is not a far cry.

Apart from this Eastern religious influence, popular love stories and narrative romances were pouring into Europe from Arabia and Iran during the period of the Crusades. These stories, which invariably dealt with the question of love in a manner akin to the treatment it received by the Provençal poets and late European lyrists, naturally found greater appreciation and sympathy in Languedoc and Provence where the doctrines

1) a) Maitland (Rev. S.R.) *Facts and Documents*, illustrative of the history, doctrines and rites of the Ancient Albigenses and Waldenses. London, 1832. b) Gibbons, E. *Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. V. Chap. LIV. p. 530.

2) *Essai sur Mani et sa Doctrine*. Ernest Rochat, 1897. Genève, Ch. IV. 94-113.

3) *A Literary History of Persia*. E.G. Browne. Vol. I. p. 161.

to bliss in that paradise (1). That «Courtly love» appeared first in Provence, and thence spread out in all directions, through the works of Chretien de Troyes, is therefore believed to be the outcome of the mediæval social and religious tendencies of Europe, and that these factors provided it with the more varied and detailed series of conventions, which now come under the general term of «Courtly love».

The net result of these arguments is, that the actual appearance of these conventions in Languedoc, is probably if not an accident, at least without any connection with the Orient and the Persian themes and systems of beliefs concerning love and its commandments.

It is not the purpose of this article to enter into a discussion of the validity of the arguments as to the respective contributions of these factors and the way in which they influenced the orientation of Provençal love lyrics.

The aim here is to prove that, whatever these factors may have contributed to the popularity of «Courtly love» in Europe, there were other factors at work in Provence tending to create the taste for love etiquette, which had been so well known and eulogized in the East, and especially in Iran from earlier times. It was no accident that courtly love with its rules and commandments first appeared in Provence, and it was the only place in Europe where such ideas, which were the outcome of oriental speculation, could have blossomed. The system of «love-religion» was indeed well known in the East and was the backbone of practically all the love poems of Persia from the early post-Islamic era, and even earlier than that in the Sasanian period.

The establishment in Provence of the religious system of Mani the Persian, was a very important factor in the introduction of Persian ideas on love etiquette. The teachings of Mani spread during the fourth and fifth centuries in the Roman

1) Ibid; p. 21

feudal courts made possible the appearance of the new technique of love-making as it is shown in «Courtly Love». The Provençal Castle we are told, was a little island of comparative luxury and leisure, where there were many men and very few women; these were the lady and her damsels, from whom came all the feminine charm and courtesy. There was no question of marriage for most of the young men who spent their youth at such a court, since the number of marriageable damsels was hopelessly inadequate for most of the inferior nobles, the landless knights, the squires and the pages. Under these circumstances, while it was natural that the new type of lyrical poetry should appear in Provence, it could not be regarded as a typical outcome of Provençal life alone, but its appearance was also to be expected in other parts of Europe living under similar conditions (1).

It is further argued that the actual practice of feudal society, where marriages had nothing to do with love, and were considered as matches of interest, brought about the idolization of love which stood out in all the contrast of its new tenderness and delicacy (2).

Again, it has been suggested that mediæval Christianity was one of the main factors responsible for the appearance of the love-religion, since it was, to quote C.S. Lewis, «a kind of manicheism seasoned with prurience, or else a sort of carnival in which all the happier aspects of paganism took part after being baptised, and without losing their jollity». (3)

Another theory put forward is that the «love-religion» was the revenge of paganism on her conqueror, or a direct colouring of human passions by religious emotions, which was expanded into a system, consisting of the lover's heaven with its accessories, a god and saints and a list of commendments, with the lover praying, sinning, repenting, and finally admitted

1) *Ibid*; p. 12

2) *Ibid*; p. 13

3) *Ibid*; p. 14

COURTLY LOVE

BY

DR. LOTFALI SURATGAR

*Professor of English Literature
University of Tehran*

The series of conventions and etiquette, similes and allegories in connection with love, generally termed *Courtly Love*, seem to have appeared quite suddenly at the end of the eleventh century in Languedoc, and spread through the lyrical poetry of the troubadours throughout France and all over Europe, finding their way into England long before Chaucer. He in his turn, made a masterly use of these conventions by his translation of the *Roman de la Rose* and his other lyrical works. Later on, they were revived in a refined and more elaborate and lively form, after the model of Petrarch and other Italian sonneteers.

There have been many attempts to account for the appearance of this type of poetry in Provence. Against these attempts theories have been put forward to explain that it was not the characteristic of the poetical taste of that particular part of Europe, but that it had a spontaneous growth and appearance in several parts of the mediæval world.

Yet another theory tries to trace it to older love themes of the *Ars Amatoria* of Ovid, which were refined and retouched by mediæval Christianity.

It has been suggested, (1) that the condition of Provencal

1) C.S. Lewis; *The Allegory of Love;—A Study in Mediæval Tradition* (Oxford 1936) p. 12

information however has still to be met, and for this reason the University has decided to publish a "Scientific and Literary Digest", of which the present issue is the forerunner.

The further issues of this Digest will, of course, depend upon the compilation of such interesting and original work as can be produced by professors of the University from time to time.

Chancellor of the University

Dr. Ali-Akbar Siassi

FOREWORD

It is common knowledge that besides the propagation of science and the academic education of the youth of Iran, it is the duty of the University to bring various literary and scientific data within reach of the interested public who are anxious to keep in touch with human progress in the fields of knowledge.

The University professors' work, though undertaken in the library or in the laboratory, will no doubt achieve the success it deserves when their findings are revealed in dissertations published in book or pamphlet form. There remains, however, the need for some guidance of a general nature for those who have neither the leisure nor the intricate knowledge for accurate and delicate scientific research but nevertheless desire to follow fresh roads to progress.

The various faculties of the University are of course publishing periodicals in which appear the results of the researches undertaken in specialised branches of science and art. The great demand for more general and less analytical

problèmes présentant un caractère plus général ou plus original, ou dépassant le cadre particulier d'une Faculté quelconque, un Recueil spécial pourrait être utile qui, comme celui qui paraît aujourd'hui traiterait de différents problèmes et serait intitulé «Curiosités scientifiques et littéraires».

Voilà dans quel sens et dans quel but a été conçue la présente brochure.

«Les Curiosités scientifiques et littéraires» ne sauraient paraître à intervalle régulier, comme un périodique. Leur publication aura lieu chaque fois que des études originales, émanant des professeurs, savants et érudits, auront été adressées au Secrétariat de l'Université, en nombre suffisant.

Le Recteur,
Dr Ali-Akbar Siassi.

INTRODUCTION

Nul n'ignore que le rôle de l'Université, en plus de l'enseignement et de la propagation de la Science ainsi que de l'éducation de la jeunesse, consiste à faire progresser le savoir, c'est-à-dire à enrichir, dans les diverses branches de la Science et de l'Art, le patrimoine des connaissances humaines.

Ce rôle suprême, les professeurs ne le perdent pas de vue au cours de leurs travaux dans les laboratoires, les ateliers, les studios privés, au chevet des malades et dans les bibliothèques . . . Leurs efforts sont parfois couronnés de succès. Les résultats ainsi obtenus devront être mis, au plus tôt, à la disposition des intéressés et servir de guide aux chercheurs qui, en s'en servant comme de points d'appui et de départ, seront à même de faire de nouveau pas sur le chemin du progrès scientifique.

Bien que la plupart de nos Facultés aient, chacune leur bulletin spécial où sont traitées les questions relevant de leur ressort propre, nous avons estimé que pour des

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

9-10-17

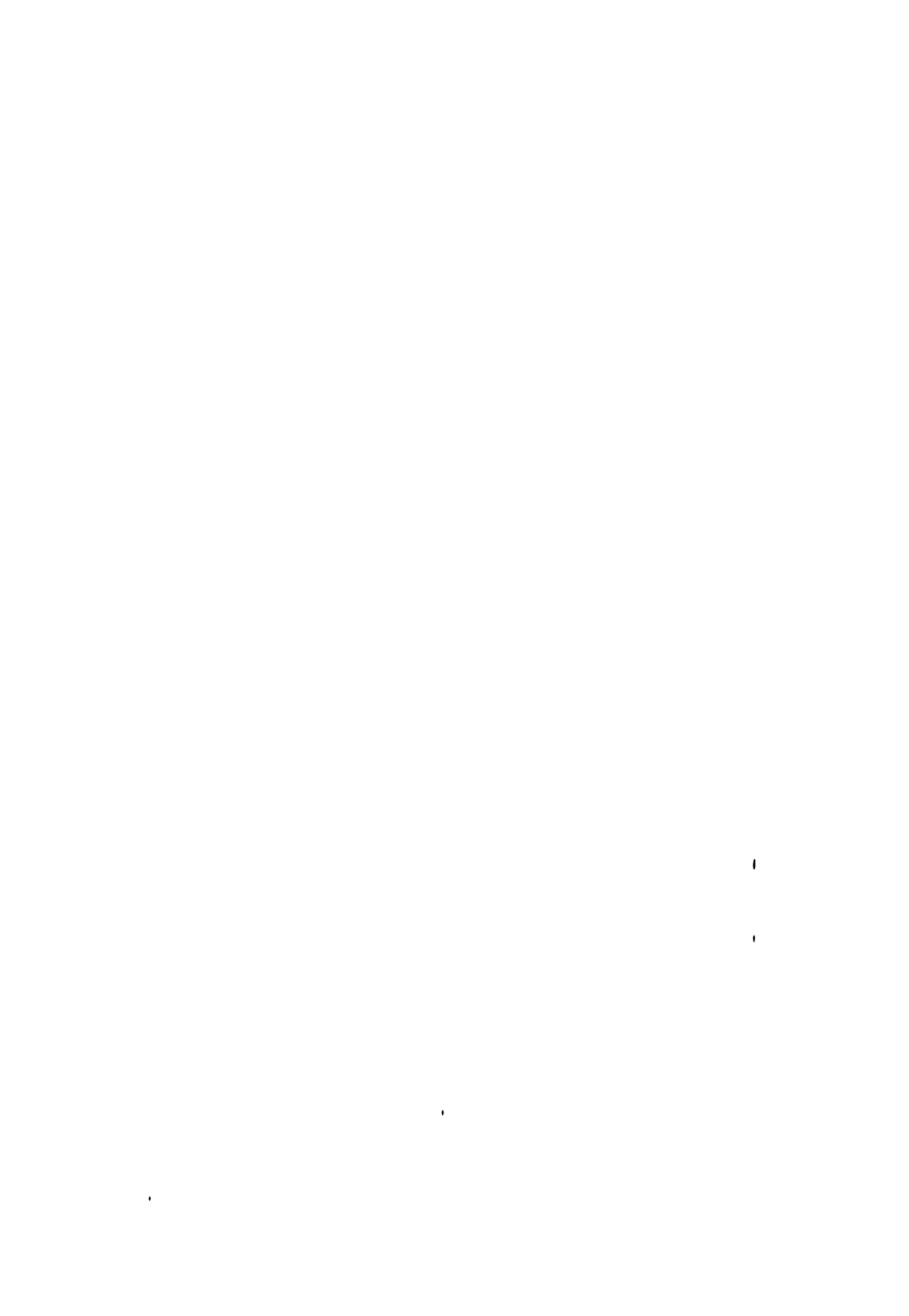
9-10-17

9-10-17

9-10-17

Table des matières

صفحه	نویسنده	قسمت فارسی : موضوع
		مقدمه
۳۹ - ۶	سعید نفیسی	خاندان سعدالدین حموی
۴۵ - ۴۰	دکتر معین	قطعه از بهستان
۵۴ - ۴۶	غلامحسین رهنما	جنبه ریاضی ابوریحان بیرونی
۶۷ - ۵۵	دکتر مهدی بهرامی	نشان رسمی دانشگاه
		قسمت زبانهای خارجه:
Introduction		
Courtly Love		Dr. Lotfali Suratgar 1 -13
Résumé des Articles :		
La famille Hammouy	Saïd Naficy	14-15
A piece of Poetry in The Behistan		
Inscription	Dr . M . Moïn	17-19
Birouni, mathématicien		20
L' insigne de l' Université		
de Téhéran	Dr - Bahrami	21-23
Revue des livres	Henri Corbin	25-60





Publication

N° 83

Les curiosités scientifiques & littéraires

1329

1950



Publication

N° 83

Les curiosités scientifiques & littéraires

1329

1950