

# **Two Renewers of Faith**

**Studies on  
Muhammad-i Ghazzāli and Fakhruddīn-i Rāzī**

**by  
Nasrollah Pourjavady**

**Preface by  
Hermann Landolt**

**Iran University Press  
Tehran, 2002**

## Preface

The names of the two great Muslim thinkers dealt with in the present work, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (or Ghazzālī, 450/1058 - 505/1111) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (or Fakhruddīn-i Rāzī, 543/1148-49 or 544/1149-50 - 606/1210) have been the subject of much myth-making. Both within the Islamic world and among leading Orientalists, the predominant image of Ghazālī is still that of the great champion of “Islamic orthodoxy” fighting against “philosophy,” while the theologian Fakhr-i Rāzī, certainly a champion of reason, and ridiculed as such in a famous verse by Rūmī, is frequently labeled as an enemy of the Sufis. It is one of the great merits of Dr. Pourjavady's *Two Renewers of Faith* to produce substantial evidence forcing us to revise such received views considerably, and to recognize clichés for what they really are.

It is a privilege indeed to introduce this impressive collection of studies and texts, most of which were originally published as independent articles in *Ma'ārif* over the past 16 years. Many of these studies are now presented in revised form on the basis of newly found additional evidence, and some are completely new. The book is divided into seven parts comprising twenty-five chapters all in all, with parts One to Five being devoted to various aspects of Ghazālī's legal, mystical and philosophical thought, his originality, as well as the vexed question of the authenticity of some of the works traditionally

ascribed to him, while the remaining two parts (i.e., Six and Seven, or chapters twenty-two to twenty-five) deal with Fakhr-i Rāzī, especially his attitude towards Ghazālī, the Sufis, and the political authorities of his time. All this is supported by extensive original research work in primary sources and a great number of critical editions of little-known or entirely unknown texts, or new improved editions of texts that have been hitherto available in unreliable editions only. Doubtless the most important discovery, discussed in detail in Part Four, is the authentic version (as opposed to the commonly available printed edition) of Ghazālī's *Al-Maḍnūn bihi 'alā ghayri ahlih*, which was found in a precious philosophical anthology copied in 596-7/1199 - 1201 in Marāgha. This anthology is now available as a whole, again thanks to Dr. Pourjavady, in a recent facsimile edition (Tehran: Iran University Press, 2002).

As is well-known, Ghazālī was, among other things, an accomplished legal thinker. He issued *fatwās* on various concrete questions, including some on Sufi theory and practice. Part One of the present work consists of nine such "Sufi *fatwās*" written (with one exception) in Persian, which are edited here, with individual introductions for each, on the basis of MSS Chester Beatty 3682 or Ḥamīdiyya 1447 (*fatwās* # 2 and 3 being found in both these collections). While all these *fatwās* are, of course, of great historical interest, as they give us much information on life in the *khānqāh* (or *khānaqāh*, or *ribāṭ al-sūfiyya*) in 5th/11th century Khurāsān, I would draw the reader's attention in particular to # 2 (= chapter two), on the question whether the Covenant alluded to in Qur'an 7:171 (172) implies a "real" preexistence of humans. By taking the position that it does not, Ghazālī in fact comes close to a Mu'tazilite or Avicennian view, in contrast to the great majority of Sufis before and after him, as Pourjavady shows pertinently in his introduction. One might add here that the problem has continued to be of great concern to later religious philosophers such as Mulla Ṣadrā as well.

Part Two again shows Ghazālī as a legal mind, this time with emphasis on his severe, indeed "merciless" (*bī-rahmāna*) attitude towards the so-called "libertines" (*ibāhīya*). It contains a Persian letter on the subject (chapter ten),

which might also be considered a *fatwā*, plus an excellent new edition of the famous *Streitschrift* previously edited by Otto Pretzl (chapter eleven). Unlike this earlier edition, Pourjavady's is based on a critical examination of four different manuscripts, as can be appreciated from its enormous *apparatus criticus*.

With Part Three (chapters twelve to fifteen), we approach Ghazālī the mystic, or rather the celebrated author of mystical works that draw, in fact, heavily on Sufi classics such as Sarrāj, Makkī, Qushayrī and, above all, the as yet little studied Abū Sa'd-i Khargūshī of Naysābūr (d. 406/1015 or 407/1016). The latter's *Tahdhīb al-asrār* must have been used directly by Ghazālī, as Pourjavady demonstrates by adducing a number of edifying stories from the *Ihyā' 'ulūm al-dīn* that reproduce Khargūshī's version almost literally.

Parts Four and Five group a number of articles on doubtful or spurious works, such as the *Rawḍat al-tālibīn* (chapter sixteen), the printed version of *Al-Maḍnūn bihi 'alā ghayri ahlih* (chapters seventeen and eighteen), the *Tuḥfat ul-mulūk* (chapter nineteen), the *Pand-nāma* (chapter twenty), and two other short treatises (chapter twenty-one). As was indicated earlier, the exciting discovery of the authentic *Al-Maḍnūn bihi 'alā ghayri ahlih* in the Marāgha codex leaves little doubt about the spuriousness of the printed version, which appears to be in essence a compilation from bits and pieces of other Ghazālīan works, including parts of another piece also contained in the Marāgha codex. Unlike the printed version, the real *Maḍnūn* lives up to its title, as it were: it is a truly philosophical work much like the *Maqāsid al-falāsifa*, and bears, like the latter, the mark of Ghazālī's concise style and clear understanding of Avicennian metaphysics. To be sure, the printed edition going under the same title is found in numerous manuscripts, the oldest among which (Aya Sofia 4081) dating from 648 AH, that is, some fifty years only after the Marāgha codex, whereas the real *Maḍnūn* has been found until now in only one other codex, which also belongs to the 7th/13th century (i.e., Dānīshkada-yi Adabiyāt, now preserved in Kitābkhāna-yi Markazī 90, copied according to two colophons in 695 and 697 AH). But this can only

mean, Pourjavady argues convincingly, that someone wishing to disassociate Ghazālī's name definitely from any truly philosophical leanings tried to replace the original *Madnūn* by compiling a much less philosophical piece of writing under the same title in the first half of the 7th/13th century – and almost succeeded in so doing!

Dr. Pourjavady's major article on "Fakhr-i Rāzī's relation to the Sufi Shaykhs" constitutes by itself Part Six of the present work, or chapter twenty-two. What emerges from this detailed historical study may be summarized as follows (see also *Abstracta Iranica* 10 (1987) 198f.): The allegations found in some Sufi sources to the effect that it was Rāzī's vicious political scheming that was responsible for Majd-i Baghdādī's "death in the Oxus" – a controversial story in itself – and Bahā'-i Walad's supposed expulsion from Khwārazm, have no real basis in fact (on the latter point, see now also Fritz Meier, *Bahā'-i Walad*, Acta Iranica 27, Leiden: Brill, 1989, especially 20-25 and *ZDMG* 141 (1991) 188f.). In fact, Rāzī showed himself rather well-disposed towards Sufism, and evidently received friendly letters from eminent Sufis such as Shihābuddīn 'Umar-i Suhrawardī and Ibn 'Arabī, exhorting the great theologian to complete theory through spiritual practice (the text of Suhrawardī's letter has helpfully been edited as Appendix B. For Ibn 'Arabī, in addition to the letter printed in *Rasā'il Ibn al-'Arabī* and discussed in this article, one could also refer to the *Risālat al-akhlāq* mentioned and summarized by Ibn 'Arabī in *Futūḥāt* chapter 42). A doubt may however be expressed as to whether such Sufi encouragements actually had any concrete effect, as Pourjavady seems inclined to believe. In any case, the often-told story of Rāzī's final "conversion" to Sufism at the hands of Najmuddīn-i Kubrā (on which see Fritz Meier, *Die Fawā'ih al-ḡamāl...*, Wiesbaden: Steiner, 1957, 45f. of the German introduction) is also highly controversial. Appendix A provides a useful new edition of Ḥusayn-i Khwārazmī's version of that story.

Indications of Rāzī's attitude towards Sufism can of course also be found in his great *Tafsīr*, notably in its long section on the "Light-verse," which

contains among other things a summary discussion of Ghazālī's *Mishkāt al-anwār*. Interestingly, a slightly more Sufi-coloured discussion of the same Ghazālīan text, this time in Persian, is also attributed to Rāzī. This text was originally edited with an introduction by Dr. Pourjavady in *Ma'ārif* ii, 2 (1364 AHS) 213-229, which article now constitutes chapter twenty-three in Part Seven of the present work. Together with the *Tafsīr* version, this edition has been one of the major sources for my own "Ghazālī and 'Religionswissenschaft'" (*Asiatische Studien/Études asiatiques* xlv, 1 (1991) 19-72, esp. 64-72).

Perhaps with a smile, Rāzī comes back in the two concluding chapters (twenty-four and twenty-five) as the rational thinker he certainly was: with a short theological treatise in Arabic on God's absolute transcendence, which was probably directed against the Karrāmiya, and an equally short Persian poem on logic, physics and metaphysics, which was written for the elder son of the Khwārazmshāh Takish, Nāṣiruddīn Malikshāh (d. 593/1196-97). As is the rule in this fine volume, both these texts are edited with excellent informative introductions.

Hermann Landolt  
Emeritus Professor  
McGill University  
August, 2002

مقدمه انگلیسی

# دو محمد

پژوهشهایی درباره

محمد غزالی و فخر رازی

نصرالله پورجوادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## دیباچه

این کتاب حاصل پژوهشهایی است که نگارنده در طی حدود شانزده سال گذشته به مرور، و به مناسبتهای گوناگون، دربارهٔ پاره‌ای از آثار و آراء و افکار دو تن از شخصیت‌های بزرگ عالم اسلام، یکی ابوحامد محمد غزالی و دیگر فخرالدین رازی، انجام داده است. بیشتر مطالب به نحوی با تصوف ارتباط دارد. میان ابوحامد و امام فخر، که یکی مجدد رأس قرن ششم به شمار آمده است و دیگری مجدد رأس قرن هفتم، مشابهت‌هایی وجود داشته و اگرچه حدود یک قرن فاصله در میان ایشان بوده، ولی امام فخر به آثار غزالی توجه داشته و همواره در آثار خود با دیدهٔ احترام به وی می‌نگریسته است. توجه امام فخر به آثار غزالی را در یکی از رساله‌های کوتاه او که دربارهٔ مشکلاتی است که در احادیث کتاب مشکوٰۃ الانوار غزالی بوده است می‌توان ملاحظه کرد، رساله‌ای که در کتاب حاضر چاپ شده است (باب بیست و سوم).

کتاب حاضر در هفت بخش تنظیم شده است. پنج بخش نخست دربارهٔ ابوحامد غزالی است و بخش شش و هفتم دربارهٔ فخر رازی. بخش اول از نه باب تشکیل شده است و هر باب شامل تصحیح اثر کوتاهی از غزالی است. این آثار به فارسی است، به استثنای یکی که به عربی است. قبل از هر اثر مقدمه‌ای از نگارنده آمده است. بعضی از این مقدمه‌ها بلند است و بعضی کوتاه.

آثار غزالی که جنبهٔ فتوا دارد، و در یکی از نسخه‌های خطی نیز با همین عنوان از آنها یاد شده است، پاسخهای ابوحامد است به پرسشهایی که از وی دربارهٔ بعضی از مسائل تصوف کرده‌اند. لفظ "فتوا" در اینجا با معنایی وسیعتر از معنای متداول به کار رفته است.



دو مجدد

پژوهشهایی دربارهٔ محمد غزالی و فخر رازی

تألیف دکتر نصرالله پورجوادی

مرکز نشر دانشگاهی، تهران

چاپ اول ۱۳۸۱

تعداد ۲۵۰۰

حروفچینی: مرکز نشر دانشگاهی

چاپ و صحافی: مازیار

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲-  
دو مجدد: پژوهشهایی دربارهٔ محمد غزالی و فخر رازی / نصرالله پورجوادی.-  
تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.  
۶۱۷ص: نمونه.- (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۷۴. فلسفه؛ ۴۲. عرفان؛ ۶)  
ISBN: 964-01-1074-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص. ع. و مقدمه به انگلیسی:

Nasrollah Pourjavady. Two renewers of faith: studies on  
Muhammad-i Ghazzālī and Fakhruddīn-i Rāzī.

کتابنامه: ص. [۵۷۷]-۵۸۷؛ همچنین به صورت زیر نویس.

نمایه.

۱. غزالی، محمد بن محمد، ۴۵۰-۵۰۵ق.- نظریه دربارهٔ تصوف. ۲. فخر رازی،

محمد بن عمر، ۵۴۲-۶۰۶ق.- نظریه دربارهٔ تصوف. ۳. تصوف-متون قدیمی تا قرن

۱۴. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۹۲

BP۲۷۸/۸/ع۴پ۹

۸۱-۱۸۴۴۵

کتابخانه ملی ایران

غزالی به صادر کردن فتوای متعدد معروف بوده است و مجموعه‌ای از فتوای او را که به عربی و درباره مسائل فقهی است چندی پیش در کتابی مستقل به نام فتاوی الامام الغزالی (به تصحیح مصطفی محمود أبوصوی، کوالامبور ۱۹۹۶) چاپ کرده‌اند و نگارنده نیز آن را در نشر دانش (سال ۱۶، ش ۱، ص ۷۸) معرفی کرده است. ولی فتوایی که در اینجا گردآوری شده است با فتوای کتاب فتاوی الامام الغزالی فرق دارد. فتوای حاضر در مورد مسائل عملی و نظری تصوف است و غزالی نیز در مقام یک مفتی متشّرع و صوفی این فتواها را صادر کرده است. تعدادی از فتوای صوفیانه غزالی را من ابتدا در یک نسخه خطی متعلق به کتابخانه جستریتی (شماره ۳۶۸۲) یافتم و آنها را همراه با مقدمه‌هایی در مجله معارف چاپ کردم. بعداً بعضی از همان فتواها را به علاوه چند فتوای دیگر در مجموعه خطی دیگری متعلق به کتابخانه حمیدیّه (شماره ۱۴۴۷) پیدا کردم که در کتاب حاضر از آنها استفاده کرده‌ام. در میان آثاری که در بخش اول درج شده است، بعضی را قبلاً نیز از روی یک نسخه خطی همراه با مقدمه‌هایی چاپ کرده‌ام، و بعضی از آنها اولین بار است که در اینجا به چاپ می‌رسد.

فتوای اول درباره حرام یا حلال بودن سماع صوفیه است. در عصر غزالی سماع صوفیانه یکی از مسائل بحث‌انگیز نزد متشّرعان بود و نویسندگان خراسانی، همچون ابونصر سراج طوسی و ابوسعید خروگوشی و ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری و ابوالقاسم قشیری و علی بن عثمان هجویری، درباره آن سخن گفته بودند. ابوحامد نیز در احیاء علوم الدین به تفصیل درباره سماع سخن گفته، و همان‌طور که در بخش سوم نشان خواهیم داد، در این بحث وی تا حدودی تحت تأثیر سخنان سراج در کتاب اللمع بوده است. غزالی در کیمیای سعادت نیز خلاصه‌ای از مباحث احیاء را در باب سماع به فارسی بیان کرده است. فتوای حاضر که به فارسی است هرچند که از جهاتی شبیه به مطالب کیمیاست، با آن یکی نیست. احتمالاً این فتوا پیش از کیمیای سعادت نوشته شده است. متن این فتوا قبلاً در معارف (دوره هفتم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۹) از روی یک نسخه خطی تصحیح و چاپ شده است. در چاپ حاضر تغییر قابل ملاحظه‌ای در آن داده نشده است.

فتوای دوم نیز که درباره «عهد الست» است قبلاً در معارف (دوره هفتم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۹) از روی یک نسخه خطی تصحیح و چاپ شده است، ولی در اینجا از روی دو نسخه تصحیح شده است. مقدمه آن نیز که خود تحقیق نسبتاً مفصّلی است درباره موضوع عهد الست و میناق گسترش داده شده است. ابوحامد به‌خلاف صوفیان دیگر، حتی برادرش احمد، به واقعیت داشتن عالم دُز و عهدی که انسان در ازل با پروردگار بسته است قائل نیست و معتقد است که سخن‌گفتن خداوند با دُزیات به زبان حال است نه قال. من

برای نشان دادن جایگاه تاریخی غزالی در بحث میناق و عهد الست سعی کرده‌ام زمینه و سابقه این بحث را در کلام و تفسیر و تصوف نشان دهم.

فتوای سوم درباره «محبت قدیم و محبت مُحدَث» است. این فتوا نیز قبلاً از روی یک نسخه خطی تصحیح و در دنبال فتوای دوم چاپ شده بود. نسخه خطی دیگری پیدا شد که این اثر در آن به عنوان یک فتوای مستقل آمده بود، و لذا در چاپ حاضر نیز آن را به صورت یک فتوای مستقل آورده‌ام. دو نسخه خطی این اثر با هم مقابله شده و در چاپ حاضر اختلافات آنها ضبط شده است.

فتوای چهارم درباره «اموال خانقاه» است. این فتوا با مقدمه آن به همان صورت که قبلاً در معارف (دوره هشتم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۰) تصحیح و چاپ شده بود در اینجا آمده است.

فتوای پنجم درباره «استفاده از اموال رباط صوفیه» است. این فتوای عربی نیز که مشابه فتوای قبلی است قبلاً در معارف (دوره دوازدهم، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۷۴) چاپ شده بود. این فتوا را هم، پس از مقابله آن با مطالب مشابه در احیاء علوم الدین و تصحیح مجدد آن، در این کتاب آورده‌ام.

فتوای ششم و هفتم و هشتم و نهم همه اولین بار است که از روی یک نسخه خطی تصحیح شده و در اینجا به چاپ رسیده است. مطالب این فتواها را می‌توان بعضاً در رساله «حماقت اهل اباحت» که در بخش دوم آمده است ملاحظه کرد.

بخش دوم مشتمل بر دو اثر از غزالی است که هر دو در انتقاد از اباحتیان نوشته شده است. اثر اول مکتوبی است که قبلاً همراه با مقدمه‌ای در معارف (دوره هشتم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۰) چاپ شده و در اینجا نیز عیناً به چاپ رسیده است. اثر دوم رساله‌ای است با نام «حماقت اهل اباحت». این اثر را اُتو پرتسل (Otto Pretzl) قبلاً از روی یک نسخه خطی تصحیح و در سال ۱۹۳۳ چاپ کرده بود (*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie, Heft 7*)، ولی در اینجا از روی چهار نسخه خطی مجدداً تصحیح شده است. رساله «حماقت اهل اباحت» مهمترین اثری است که درباره اباحتیان در قرن پنجم هجری نوشته شده و تحقیقاتی که تاکنون درباره این گروه صورت گرفته است عمدتاً مبتنی بر همین اثر ابوحامد بوده که قبلاً به صورتی مغلوط چاپ شده بوده است.

بخش سوم تحقیق است درباره بعضی از مآخذ صوفیانه غزالی در کتاب احیاء علوم الدین و همچنین کیمیای سعادت. در این بخش عمدتاً سه اثر صوفیانه که غزالی از آنها استفاده کرده بررسی و موارد مشابه میان این آثار و احیاء و کیمیای نشان داده شده است. یکی از مآخذ غزالی قوت القلوب ابوطالب مکی است که قبلاً هم بعضی از محققان درباره تأثیر آن



در احیاء تحقیق کرده‌اند. ولی به تأثیر آثاری چون تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی و کتاب اللع ابونصر سراج و رساله قشیری در کتاب احیاء کمتر اشاره شده بوده است. در این بخش کوشیده‌ام تا مطالبی را که غزالی از این سه کتاب برگرفته است با مطالب دو کتاب احیاء و کیمیا مقایسه کنم. در میان مآخذی که یاد کردیم از همه مهمتر تهذیب الاسرار خرگوشی است.

بخش چهارم که شامل ابواب ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ است درباره جعلی بودن دو اثر عربی منسوب به غزالی است. یکی از آنها کتاب روضة الطالبین است که بارها به نام غزالی چاپ شده است. در باب شانزدهم نگارنده سعی کرده است که مآخذ مؤلف این اثر را شناسایی کند و نشان دهد که این اثر حدود یک قرن پس از غزالی تألیف شده است، توسط شخصی که هویت او هنوز برای ما معلوم نیست. این مقاله قبلاً چاپ نشده است.

باب هفدهم و هجدهم درباره کتاب المضمون به علی غیر اهله از ابوحامد است که در یک مجموعه نفیس خطی پیدا شده است. مجموعه‌ای که اخیراً به کوشش نگارنده با عنوان مجموعه فلسفی مراغه، به صورت فاکسیمیل، به چاپ رسیده است. این سه اثر در واقع جهره فلسفی تفکر غزالی را به ما نشان می‌دهد.

اولین اثر کتابی است به نام المضمون به علی غیر اهله که مطالب آن با بخش الهیات در کتاب مقاصد الفلاسفه مطابقت دارد و لذا کاملاً فلسفی است. و چون این اثر فلسفی است، و بسیاری از طرفداران غزالی نمی‌خواستند که وی به عنوان یک فیلسوف شناخته شود، لذا اثر دیگری به همین نام ساخته و آن را به جای متن اصیل غزالی انتشار داده‌اند. بنابراین، کتاب المضمون در مجموعه فلسفی مراغه نشان می‌دهد که کتابی که با همین عنوان بارها به نام غزالی چاپ شده است اثری است مجعول.

اثر دوم رساله‌ای است به نام «المسائل المضمون بها علی غیر اهلها» که آنهم با بخش طبیعیات کتاب مقاصد مطابقت دارد. و اثر سوم جوابهای غزالی است به پرسشهایی که از او کرده‌اند و معمولاً به نام «المضمون الصغیر» شناخته شده است.

در باب هجدهم مدارک دیگری که نشان می‌دهد کتاب المضمون اصیل همان است که در مجموعه فلسفی مراغه آمده است معرفی شده است. دو باب هفدهم و هجدهم که قبلاً در معارف (دوره هجدهم، شماره ۲، مرداد-آبان سال ۱۳۸۰ و شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۸۰) چاپ شده است در واقع مکمل مقدمه‌هایی است که نگارنده به چاپ کتاب مجموعه فلسفی مراغه نوشته است.

بخش پنجم درباره چهار اثر منسوب به غزالی است. یکی از این آثار رساله بلندی است به نام تحفة الملوک که در نسخه منحصر به فردی که از آن پیدا شده است به غزالی نسبت

داده شده و بعضی از محققان نیز گمان کرده‌اند که این اثر براسستی از غزالی است. در تحقیق که نگارنده کرده و ابتدا در معارف (دوره هفدهم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۷۹)، به چاپ رسانده نشان داده است که این اثر از غزالی نیست، ولی نویسنده آن، که شناخته نشده است، به آثار غزالی عنایت داشته است. اصل این اثر مجدداً تصحیح و در اینجا به چاپ رسیده است. تحقیق مزبور و متن رساله باب نوزدهم را تشکیل می‌دهد.

باب بیستم درباره رساله دیگری است به نام پندنامه که بسیار شبیه به نصیحة الملوک غزالی است و تقریباً همه مطالب آن نیز از غزالی است ولی معلوم نیست که تألیف آن نیز از غزالی باشد. در واقع نسخه‌های خطی این اثر همه متأخر است و به نظر می‌رسد که رساله از روی آثار غزالی در حدود قرن دهم تألیف شده باشد. به هر حال، این رساله قبلاً از روی یک نسخه خطی چاپ شده بوده است، ولی در اینجا من سه نسخه خطی را مقابله کرده و متن را از روی آنها تصحیح کرده‌ام.

باب بیست و یکم دو اثر کوتاه است که در یک جنگ خطی نسبتاً کهن به نام بیاض تاج‌الدین احمد وزیر درج شده بوده است و من آنها را در اینجا تصحیح و به صورت حروفی چاپ کرده‌ام. در مورد اصالت یا مجعول بودن این دو اثر توانستم حکمی بکنم.

بخش ششم که فقط یک باب است درباره فخررازی و رابطه او با مشایخ صوفیه بخصوص بهاء‌الدین ولد پدر مولانا جلال‌الدین و نیز مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین کبری است. در این باب شواهدی که دال بر روی آوردن امام فخر در اواخر عمر به تصوف بوده است مورد مطالعه قرار گرفته است. هرچند که به نظر می‌رسد که امام فخر مانند غزالی به تصوف روی آورده است، ولی به خلاف او استقامتی در این راه از خود نشان نداده است. این باب قبلاً به صورت مقاله در معارف (دوره سوم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۶۵) چاپ شده بوده است. در چاپ حاضر منابع را روزآمد کرده و مطالبی را به متن و حاشیه‌ها افزوده‌ام.

بخش هفتم مشتمل بر بابهای ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ است. باب بیست و سوم معرفی اثر کوتاهی است از فخررازی درباره مسئله تأویلات بعضی از مشکلات احادیث کتاب مشکاة الانوار ابوحامد غزالی. این اثر همراه با مقدمه‌ای که بر آن نوشته‌ام قبلاً در مجله معارف (دوره دوم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۴) چاپ شده بوده است.

باب بیست و چهارم نیز رساله کوتاهی است به فارسی از امام فخر با عنوان «نقی حیّز و جهت». این رساله را از روی دو نسخه خطی تصحیح کرده‌ام و همراه با مقدمه‌ای آن را در اینجا آورده‌ام. این اثر کوتاه قبلاً از روی یک نسخه خطی تصحیح و چاپ شده بوده است. باب بیست و پنجم منظومه‌ای فلسفی و منطقی است که امام فخر برای ناصرالدین

ملکشاه پسر تکش سروده است. این منظومه که ظاهراً به تقلید از منظومه «اسرارالحکمة» ابوالعباس لوکری سروده شده است قبلاً دوبار به چاپ رسیده بوده است: بار اول از روی یک نسخه خطی پرغلط و ناقص به کوشش مرحوم دانش پژوه در راهنمای کتاب (سال ۱۶، ش ۱۲-۱۰) و بار دوم از روی یک نسخه کامل و صحیح به کوشش نگارنده در معارف (دوره هفدهم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۷۹). در اینجا هردو نسخه با هم مقابله شده و متن از نو تصحیح شده است. این منظومه هرچند که از لحاظ منطقی و فلسفی فایده چندانی ندارد، از لحاظ تاریخی درخور توجه است، چه به واسطه همین منظومه است که ما با رابطه امام فخر با یکی از شاهزادگان خوارزمشاهی آشنا می‌شویم.

درباره نسخه‌های خطی‌ای که مورد استفاده قرار گرفته است و همچنین چگونگی تصحیح این آثار در مقدمه‌های هر اثر توضیح داده‌ام و از تکرار آن مطالب در اینجا خودداری می‌کنم. در انتهای کتاب تصاویری از بعضی از صفحات نسخه‌های خطی آثار مختلف از باب نمونه آورده شده است.

در خاتمه از دوستان و همکاران خود که در فراهم آمدن این کتاب مرا یاری کردند تشکر می‌کنم: از آقای پروفیسور هرمان لندولت که خواهش مرا برای نوشتن مقدمه‌ای به زبان انگلیسی اجابت کرده‌اند، از آقایان اسماعیل سعادت و حسین منوچهری که ابوابی از کتاب را خواندند و سهوهای را به من تذکر دادند. از آقایان مجتبی نوری و حسین مشتاق که در کارهای فنی و تنظیم مطالب به من کمک کردند و از خاتم منیره کارگران که با مهارت تمام بخش اعظم این کتاب را با رایانه خود حروفچینی کردند و همچنین خاتم فرزانه شریفی که کار حروفچینی را به اتمام رساندند. والحمدلله اولاً و آخراً.

نصرالله پورجوادی

## فهرست

صفحه	عنوان
	بخش اول: فتوهای صوفیانه غزالی
۳	باب اول: اباحه سماع
۳	۱. تحلیل مطالب «فتوا»
۱۰	۲. زمان نگارش «فتوا» و نسبت آن با «کیمیا»
۱۲	۳. چگونگی تصحیح «فتوا»
۱۳	فتوای اول: درباره سماع
۱۹	باب دوم: عهد آلت
۱۹	۱. ابوحامد غزالی و مسئله عالم ذر
۲۱	۲. عقیده عامه اهل سنت
۲۶	۳. در یک تفسیر شیعی
۲۹	۴. سابقه عهد الست در تصوف
	بلی‌گویان و بل‌لاگویان ۳۰؛ تقسیم دوگانه ابوسعید خراز ۳۱؛ زمان میثاق ۳۳؛ نظریه جنید: دو نوع وجود ۳۴؛ تفسیر حلاج ۳۷؛ سخن رویم درباره ذکر پروردگار ۳۸؛ عهد الست و سماع ۳۹؛ میثاق و محبت ۴۰
۴۶	۵. پاسخ دیگران به پرسشهایی که از ابوحامد کرده‌اند
۴۸	۶. عقیده ابوحامد: میثاق و فطرت
	فطرت و میثاق ۴۹
۵۲	۷. محبت ازلی
۵۶	۸. شکست عقیده ابوحامد و پیروزی مذهب محبت

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۱۳۸	۳. تصحیح مکتوب		سخنان ابوالحسن خرقانی ۵۶؛ عقیده احمد غزالی ۵۷؛ عقیده ابن القضاة ۵۹؛
۱۳۹	مکتوب غزالی درباره اهل اباحه	۶۹	دیدار خدا ۶۱؛ سخنان میبیدی و سمعانی ۶۶
۱۴۶	باب یازدهم: حماقت اهل اباحت	۷۰	۹. نسخه‌های خطی و چگونگی تصحیح فتوی
۱۵۳	رساله در بیان حماقت اهل اباحت	۷۶	فتوای دوم: درباره عهد السنت
۲۱۰	پیوست: صوفیه اباحتی	۷۷	باب سوم: محبت قدیم و محبت مُحدث
	بخش سوم: منابع «احیاء علوم الدین»	۷۹	فتوای سوم: محبت قدیم و محبت مُحدث
۲۱۳	باب دوازدهم: غزالی و مآخذ صوفیانه او	۸۶	باب چهارم: فتوای فارسی درباره شرایط استفاده از اموال خانقاهها
۲۱۸	باب سیزدهم: برگرفته‌های غزالی از «تهذیب الاسرار» خرگوشی	۸۷	چگونگی تصحیح فتوا
۲۲۱	۱. حسن خلق	۹۲	فتوای چهارم: درباره اموال خانقاه
	داستان بندگی ابراهیم ادهم ۲۲۲؛ داستان نرنجیدن ابوعمّان حیری ۲۲۴؛	۹۶	باب پنجم: فتوای عربی درباره شرایط استفاده از اوقاف خانقاه
	داستان به حمام رفتن حضرت رضا (ع) در نیشابور ۲۲۵؛ داستان عبدالله	۱۰۱	فتوای پنجم: درباره استفاده از اموال رباط صوفیه
	خیاط و مشتری زرتشتی او ۲۲۷؛ سخن یوسف بن اسباط درباره علائم حسن	۱۰۳	باب ششم: لزوم رعایت احکام شرع
	خلق ۲۲۸؛ سخن سهل تستری ۲۲۹	۱۰۸	فتوای ششم: درباره تکالیف شرعی و لزوم رعایت آنها
۲۲۹	۲. سخاوت	۱۰۹	باب هفتم: لزوم انجام تکالیف شرع حتی برای اولیاءالله
	فهرست حکایات ۲۳۰؛ حکایت جوان مصری از قول خرگوشی ۲۳۳	۱۱۲	فتوای هفتم: درباره تکلیف و قربت
۲۳۵	۳. ایثار	۱۱۳	باب هشتم: لزوم اعتقاد داشتن به خواص اسرار آمیز فرایض
	داستان ایثار حضرت محمد (ص) ۲۳۵؛ داستان موسی (ع) ۲۳۶	۱۱۵	فتوای هشتم: درباره اسرار عبادات
۲۳۷	۴. تواضع	۱۱۶	باب نهم: نماز شرط ترقی و بقای احوال است
۲۳۹	۵. محبت و شوق	۱۲۱	فتوای نهم: درباره واجب بودن نماز در همه احوال
۲۴۴	۶. اخلاص	۱۲۲	بخش دوم: انتقاد غزالی از اهل اباحه
۲۴۵	۷. صدق	۱۲۶	باب دهم: اباحتیان: بدترین فرقه‌ها
۲۴۷	۸. مراقبه		۱. انتقاد از صوفیه قبل از غزالی
۲۴۹	۹. تفکر		۲. تحلیل مکتوب غزالی و انتقاد او از اباحتیان
۲۵۰	۱۰. در هنگام وفات		بهترین و بدترین فرقه‌ها ۱۲۷؛ فتوای بی‌رحمانه غزالی ۱۳۲؛ مسئله فرقه‌های
۲۵۴	۱۱. رؤیا		غیرمنتشرع ۱۳۵

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۴۱۸	«پندنامه»	۲۵۸	باب چهاردهم: بعضی از برگرفته‌های غزالی از «رساله» قشیری
۴۲۰	«پندنامه» و «نصیحة الملوک» برای کدام پادشاه نوشته شده؟	۲۵۹	۱. توکل
۴۲۲	مقایسه «پندنامه» با آثار دیگر غزالی	۲۶۱	۲. حسن خلق
۴۲۳	نسخه‌های خطی و تصحیح متن	۲۶۲	۳. اقوال مشایخ در هنگام مرگ
۴۲۵	پندنامه		باب پانزدهم: برگرفته‌های غزالی در مبحث سماع از آثار ابوطالب مکی
۴۵۰	باب بیست و یکم: دو اثر کوتاه در «بیاض تاج الدین احمد وزیر»	۲۶۴	و ابونصر سراج
	بخش ششم: فخررازی و تصوف	۲۶۵	۱. «قوت القلوب» ابوطالب مکی
	باب بیست و دوم: رابطه فخررازی و مشایخ صوفیه	۲۶۸	۲. «لمع» ابونصر سراج
۴۵۹	۱. درآمد		از باب دوم: آثار سماع و آداب، مقام اول ۲۷۰: مقام دوم: بعدالفهم والتنزیل، الوجد: ۲۷۱
۴۵۹	۲. بهاءالدین ولد و انتقاد از فلاسفه یونان		بخش چهارم: اصالت و عدم اصالت چند اثر عربی منسوب به غزالی
۴۶۱	۳. شمس تبریزی و انتقاد از علماء ظاهری		باب شانزدهم: جعلی بودن کتاب «روضه الطالبین» و تحقیق در منابع آن
۴۶۵	۴. نصیحت ابن عربی	۲۷۹	
۴۷۳	۵. شهرزوری: انتقاد اشراقیون از فخررازی		باب هفدهم: آثار «المضنون» غزالی در «مجموعه فلسفی مراغه»
۴۷۶	۶. اتهام دشمنی با صوفیان	۲۹۱	
۴۷۷	داستان خریدگان در لباس صوفیان ۴۷۸؛ قتل مجدالدین بغدادی ۴۷۹؛ امام فخر و تبعید بهاء ولد ۴۸۵	۲۹۲	۱. کتاب المضنون به علی غیر اهله
	۷. نظر امام فخر درباره تصوف	۳۰۷	۲. المسائل الاخرویه (المضنون الصغیر)
۴۹۰	۸. رابطه امام فخر با مشایخ صوفیه و طلب او	۳۱۰	۳. المسائل المضنون بها علی غیر اهلهما
۴۹۴	۹. ملاقات با نجم الدین کبری	۳۱۴	۴. خاتمه
۴۹۹	۱۰. تحلیل گزارش خوارزمی از ملاقات امام فخر با نجم الدین کبری	۳۱۷	باب هجدهم: دو سند دیگر درباره کتاب «المضنون» غزالی
۵۰۳	۱۱. خاتمه و نتیجه		بخش پنجم: چهار اثر فارسی منسوب به غزالی
۵۰۵	پیوست اول: حکایت سفر فخررازی به خوارزم و ملاقاتش با شیخ نجم الدین کبری	۳۲۷	باب نوزدهم: «تحفة الملوک» و داستان شیخ صنعان
۵۰۷	روش تصحیح	۳۴۵	تحفة الملوک
۵۰۷	حکایت	۴۱۳	باب بیستم: «پندنامه» و رابطه آن با «نصیحة الملوک»
۵۰۸	پیوست دوم: نامه شیخ شهاب الدین عمر سهروردی به امام فخررازی	۴۱۳	«نصیحة الملوک» به تصحیح همائی
۵۱۵		۴۱۴	مسئله انتساب بخش دوم «نصیحة الملوک» به غزالی
		۴۱۷	ترجمه عربی «نصیحة الملوک»

## بخش هفتم: سه اثر فارسی از فخر رازی

۵۲۱	باب بیست و سوم: فخر رازی و «مشکاة الانوار» غزالی
۵۲۱	الف. نظر فخر رازی نسبت به ابو حامد
۵۲۳	ب. تحلیل رساله
	۱. آیا می‌توان خدا را نور خواند؟ ۵۲۴: ۲. برتری نور عقل از نور حسی
	۵۲۶: ۳. معنی ظلمت ۵۲۷: ۴. محبوب کیست؟ ۵۲۹: ۵. صورت خدا یا صورت آدم ۵۳۰
۵۳۵	ج. مأخذ رساله
۵۳۶	رسالة تأویلات مشکلات الاحادیث المشکلة للإمام فخرالدین الرازی
۵۴۱	باب بیست و چهارم: فخر رازی و نفی حیّز و جهت از خدای تعالی
۵۴۸	رسالة فی نفی الحیّز و الجهة لفخرالدین الرازی
۵۵۱	باب بیست و پنجم: منظومه منطوق و فلسفه از امام فخر رازی
۵۵۱	مقدمه مصحح
	۱. منظومه فخر رازی و منظومه‌های حاجی سبزواری ۵۵۱: ۲. فلسفه برای شاهزادگان ۵۵۵: ۳. تصحیح متن منظومه ۵۵۸
۵۶۰	کتاب منظوم بالفارسیة فی المنطق والطبیعی والاهی و مدخ السلطان
	ضمائم
۵۶۶	تصاویر صفحاتی از نسخه‌های خطی
۵۷۷	کتابنامه
۵۸۸	فهرست آیات قرآن
۵۹۵	فهرست احادیث و اخبار
۵۹۸	فهرست راهبنا
III	مقدمه انگلیسی

## بخش اوّل فتاوی‌های صوفیانه غزالی

	باب اوّل: اباحه سماع
	باب دوم: عهد الست
	باب سوم: محبت قدیم و محبت محدث
	باب چهارم: فتوای فارسی درباره شرایط استفاده از اموال خانقاهها
	باب پنجم: فتوای عربی درباره شرایط استفاده از اوقاف خانقاه
	باب ششم: لزوم رعایت احکام شرع
	باب هفتم: لزوم انجام تکالیف شرع حتی برای اولیاء الله
	باب هشتم: لزوم اعتقاد داشتن به خواص اسرار آمیز فرایض
	باب نهم: نماز شرط ترقی و بقای احوال است

## اباحه سماع

### ۱. تحلیل مطالب «فتوا»

سماع یکی از موضوعات بحث‌انگیز در تاریخ تصوف است و نویسندگان صوفی، بخصوص ایرانیان، آثار متعددی در این باره تألیف کرده‌اند. بعضی از این آثار به صورت رساله‌های مستقل است و بعضی به صورت فصل یا بابی است از یک کتاب جامع. نوشتن این آثار در حدود یک قرن پیش از ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) آغاز گشته است. نمونه بارز رساله‌های مستقلی که درباره سماع قبل از غزالی نوشته شده است «کتاب السماع» ابو عبد الرحمن سلمی (ف. ۴۱۲) است که نگارنده آن را تصحیح و همراه با اثر دیگری در همین باره از ابو منصور اصفهانی (ف. ۴۱۸) به چاپ رسانده است.<sup>۱</sup> ابو منصور اصفهانی نیز مانند سلمی رساله مستقلی در باب سماع تصنیف کرده بوده است که تاکنون پیدا نشده است. اثری که از وی به چاپ رسانده‌ایم در واقع بابی است از کتاب جامع او در تصوف به نام ادب الملوک. به طور کلی اکثر آثاری که پیش از غزالی و پس از او نوشته شده است به همین صورت بوده است و یکی از مهمترین و مفصل‌ترین ابوابی که

---

۱. «دو اثر کهن در سماع» (از ابو عبد الرحمن سلمی و ابو منصور اصفهانی) با تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، معارف، دوره پنجم، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۶۷)، ص ۷۸-۲. این رساله بطور مستقل در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۲، تهران ۱۳۷۲) نیز چاپ شده است.

مسائل عمیق فلسفی و عرفانی دیگری هم در بحث سماع مطرح شده است: از جمله ماهیت حُسن و زیبایی و ماهیت شعر و الفاظ و معانیی که شعرا به کار می‌بردند و قَوْلان در مجالس سماع می‌خواندند. دربارهٔ این مسائل من در جای دیگر توضیح داده و سیر تاریخی آن را تا حدودی بررسی کرده‌ام،<sup>۲</sup> لذا در اینجا فقط به بررسی مطالب فتوای غزالی دربارهٔ سماع و مقایسهٔ آن با مطالب کتاب فارسی او، کیمیا خواهیم پرداخت.

فتوای غزالی یک اثر مستقل است و از این حیث مانند «کتاب السماع» سلمی است. در واقع «کتاب السماع» سلمی نیز نوعی فتواست. علت پدید آمدن این دو اثر یک چیز است. شخصی از غزالی سؤال می‌کند که آیا سماع از لحاظ شرعی جایز است یا نه، و غزالی در صدد برمی‌آید که به این سؤال پاسخ گوید. انگیزهٔ سلمی نیز در نوشتن رسالهٔ خود این بوده است که یکی از علماء ظاهری یا فقها منکر جایز بودن سماع شده، و سلمی در صدد برآمده است که نشان دهد این حکم درست نیست، بلکه سماع در شرایطی می‌تواند جایز باشد. به طور کلی، رساله‌های مستقلی که در باب سماع نوشته شده است غالباً با همین انگیزه پدید آمده است. در فصول و ابواب هر یک از کتابهای جامع، نویسندگان سعی می‌کنند مسائل سماع را به طور کلی مطرح کنند، و با نظری «علمی» این بحث را پیش کشند. اما در رساله‌های مستقل، نویسندگان معمولاً سعی کرده‌اند که به سؤال یا سؤالهای خاصی که شاگردان و مریدان می‌کرده‌اند پاسخ گویند. اولین و مهمترین سؤالی که در قرون چهارم و پنجم پیش کشیده می‌شده است سؤال دربارهٔ حلال و حرام بودن سماع بوده است. رسالهٔ سلمی و فتوای غزالی، که می‌توان آن را یک رساله تلقی کرد، این معنی را به خوبی نشان می‌دهد.

مطالب فتوا یا رسالهٔ غزالی دقیقاً پاسخ به سؤالی است که در ابتدای این اثر مطرح شده است. این سؤال ظاهراً از طرف یکی یا بعضی از مریدان غزالی پیش کشیده شده است. از او می‌پرسند که آیا سماع مباح است یا نه، و اگر مباح است برای همه مباح است یا برای عده‌ای خاص. در واقع سؤال کننده از قبل می‌دانسته است که سماع مطلقاً حرام نیست، بلکه در شرایطی و برای بعضی مباح است، و حال در اینجا می‌خواهد بداند که این شرایط چیست. از روی این سؤال و همچنین پاسخی که ابو حامد می‌دهد می‌توان

پیش از غزالی نوشته شده است باب سماع در کتاب اللُّمَع ابونصر سراج است، کتابی که غزالی با آن کاملاً آشنایی داشته و تحت تأثیر مطالب آن، از جمله مطالب مربوط به بحث سماع، واقع شده است.<sup>۳</sup> یکی دیگر از آثار قدیم دربارهٔ سماع دو باب سماع و وجد در کتاب تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی است.

غزالی بحث سماع را در ضمن دو اثر مهم خود یکی احیاء علوم الدین و دیگری کیمیای سعادت پیش کشیده است. مطالب کتاب کیمیا در واقع خلاصه‌ای است از مطالب کتاب احیاء که نویسنده از برای خوانندگان فارسی‌زبان خود نوشته است. بحث سماع در احیاء علوم الدین بدون شک یکی از جامع‌ترین و مفصل‌ترین و روشن‌ترین بحثهایی است که در این باره نوشته شده است. غزالی با آشنایی عمیقی که به سوابق این موضوع داشته، همهٔ مسائلی را که پیش از او و در زمان او در تصوّف مطرح بوده پیش کشیده است. از این رو سخنان غزالی ما را با تاریخ این بحث، بخصوص در سنت صوفیانه خراسان، آشنا می‌سازد. علاوه بر این، جامعیت و تفصیل و روشنی بحث غزالی در احیاء و کیمیا موجب شده است که نویسندگان بعدی نیز تحت تأثیر او قرار بگیرند، به طوری که کمتر نوشته‌ای را پس از غزالی می‌توان پیدا کرد که در بحث سماع مستقیماً یا من غیر مستقیم از غزالی متأثر نشده باشد.

موضوع سماع در تصوّف از قدیم مسائل متعددی را دربر می‌گرفته است. اولین و مهمترین مسئله مربوط به حلال و حرام بودن سماع است. این مسئله در بسیاری از آثار اولیه‌ای که در این باب نوشته شده مطرح گشته است. حرام و حلال بودن سماع یک مسئله کلی است که در ضمن آن چندین مسئله فرعی مطرح می‌شده است. آیا شنیدن قرآن با آواز بلند حلال است یا حرام؟ خواندن شعر و شنیدن آن، موسیقی و پایکوبی و دست‌افشانی و خرقره دیدن در حین سماع از نظر شرعی جایز است یا نه؟ اینها خود مسائلی است که به حلال و حرام بودن سماع مربوط می‌شود. از همین مسئله مسائل دیگری نیز پدید آمده است که بعضی از آنها به روانشناسی مستمع و تأثیر آواز و موسیقی در انسان مربوط می‌شده است و بعضی به شرایط دایر کردن مجلس سماع و آداب آن.

۲. دربارهٔ تاریخ بحث سماع در تصوّف و دسته‌بندی آثاری که در این باره نوشته شده است، بنگرید به مقدمهٔ نگارنده بر «دو اثر کهن در سماع» در مجلهٔ معارف، دورهٔ پنجم، شمارهٔ ۳ (آذر - اسفند ۱۳۶۷)، ص ۲۰۵-۲۰۶.  
دربارهٔ برگرفته‌های غزالی از لغ سراج، بنگرید به بخش سوم، باب پانزدهم، در کتاب حاضر.

۳. بنگرید به: مقاله «بادهٔ عشق (۲)»، نشر دانش، سال دوازدهم، ش ۱ (آذر و دی ۱۳۷۰)، ص ۱۸-۴.

حدس زد که سؤال کننده یک صوفی مبتدی است. البته، همان طور که گفتیم، سماع مسائل متعددی داشته است، ولی مسئله اصلی برای سؤال کننده مسئله شرعی یعنی حلال و حرام بودن آن است. اولین مسئله‌ای هم که غزالی در احیاء و کیمیا مطرح کرده مسئله حلال و حرام بودن سماع است، یعنی همین مسئله‌ای که در اینجا به آن پاسخ گفته است. مطالب این فتوا دقیقاً در فصل اول از باب اول کتاب کیمیا آمده است. و لذا ما سعی خواهیم کرد مطالب این فتوا را با مطالب همین بخش از کیمیا مقایسه کنیم. این مقایسه در ضمن ما را از صحت انتساب این اثر به ابوحامد مطمئن می‌سازد.

به طور کلی، رأی غزالی در باب جایز بودن یا جایز نبودن سماع از لحاظ شرعی هم در احیاء و کیمیا و هم در این رساله یا فتوا یکی است. وی در این رساله کم و بیش همان استدلالی را که در دو کتاب دیگر خود کرده است مطرح می‌کند، و به همان احادیث استناد می‌کند، و حکایتی را از یکی از مشایخ سلف (شیخ ابوالقاسم کرکانی) عیناً تکرار می‌کند، و حتی گاهی عین عباراتی را که در کیمیا به کار برده است در اینجا ذکر می‌کند. از نظر ابوحامد، سماع به خودی خود نه حلال است و نه حرام. حلال و حرام بودن سماع به وضع روحی یا حال شنونده بستگی دارد. از این روست که در کیمیا می‌گوید: «حکم سماع از دل باید گرفت»<sup>۴</sup>، و در این فتوا همین مطلب را با همین عبارت بیان می‌کند و می‌گوید: «حکم وی از دل باید گرفت». به عبارت دیگر، وقتی می‌خواهیم درباره سماع از لحاظ شرعی حکم کنیم، باید دل شنونده و وضع باطنی و روحی او را در نظر بگیریم. وضع باطنی و روحی شنونده را چگونه می‌توان در نظر گرفت؟ در پاسخ به این سؤال، غزالی در کیمیا و «فتوا» مستمعان (مردم) را به چند دسته تقسیم می‌کند. ملاک اصلی او در این تقسیم عشق است. مستمع یا عاشق است یا عاشق نیست؛ و عاشق یا عاشق خداست یا عاشق خلق خدا. غزالی ابتدا مستمع را در نظر می‌گیرد که عاشق نیست. برای چنین شخصی سماع مباح است، مشروط بر اینکه جوانب شرعی را رعایت کند، مثلاً از آلات موسیقی حرام استفاده نکند یا از روی عادت به سماع نپردازد، یا نوحه خوانی نکند. و اما مستمع عاشق اگر عاشق خلق باشد، سماع برایش حرام است و اگر عاشق حق باشد، سماع برایش نه تنها جایز بلکه در شرایطی لازم است.

این بود خلاصه نظر غزالی درباره حلال و حرام بودن سماع. ولی بیان غزالی در احیاء از یک سو و در کیمیا و «فتوا» از سوی دیگر فرق دارد. مطالبی که وی در کیمیا و «فتوا» به زبان فارسی گفته است بسیار به هم نزدیک است. در «فتوا» مستمعان را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. اهل غفلت که از عشق بویی نبرده‌اند.

۲. کسانی که به درد عشق مبتلایند، اما عشق ایشان به مخلوق است.

۳. کسانی که عاشق نیستند، ولی شاد یا غمگین‌اند.

۴. کسانی که عاشق‌اند، و معشوق ایشان خالق است.

در کیمیا همین تقسیم‌بندی با اندک اختلافی انجام گرفته است. در «فتوا» مردم را با توجه به وضع عمومی ایشان (البته وضع باطنی) تقسیم کرده است، ولی در کیمیا آنان را با توجه به وضع ایشان در حین سماع یا شنیدن تقسیم می‌کند، بدین گونه که سماع کننده یا

۱. «به غفلت شنود و بر طریق بازی»، یا

۲. در حالی شنود که در دل او صفتی مذموم باشد، مثلاً دوستی زنی یا کودکی در دل داشته باشد، یا

۳. در حالی شنود که در دل وی صفتی محمود باشد.

قسم اول و دوم در کیمیا و «فتوا» تقریباً یکی است. اما قسم سوم در کیمیا شامل قسم سوم و چهارم در «فتوا» است. در واقع غزالی قسم سوم کیمیا را به چهار دسته فرعی یا چهار نوع تقسیم می‌کند:

نوع اول: حاجیبانی که شوق خانه خدای را در دل دارند.

نوع دوم: کسانی که اندوهگین‌اند و به سماع نوحه می‌پردازند.

نوع سوم: کسانی که دلشادند و در عروسی و ولیمه و عقیقه و مراجعت یاران از سفر یا در ایام عید به سماع می‌پردازند.

نوع چهارم: کسانی که عشق خدا در دل دارند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، نوع دوم در اینجا جزو صنف دوم در فتواست. نوع اول و سوم جزو صنف سوم، و بالاخره نوع چهارم عیناً به عنوان صنف چهارم در فتوا ذکر گردیده است. بنابراین، اختلاف میان «فتوا» و کیمیا فقط در تقسیم‌بندی است، و الا مطلبی که غزالی بیان کرده و حکمی که در مورد اقسام مختلف صادر کرده است یکی است.



تقسیم غزالی از اصناف مستمعان یا اقسام سماع ناظر به یک نکته مهم در بحث سماع است. موضوع سماع و مسائل آن به طور کلی یکی از مباحث تصوف است، و تقریباً همه نویسندگان از همین نظرگاه این موضوع را بررسی کرده‌اند. شخصی هم که در «فتوا» درباره اباحه سماع از غزالی سؤال کرده است، یکی از مریدان امام است، یعنی از اهل تصوف است. غزالی نیز در پاسخ به سؤال او این نکته را دقیقاً در نظر داشته است. اما روش غزالی در این بحث صرفاً صوفیانه نیست، و این ناشی از نحوه تفکر او به طور کلی است. غزالی مسلماً یک صوفی است و در سالهای آخر عمر خود، پس از مراجعت به خراسان، زندگی خود را وقف سیر و سلوک و ارشاد مریدان کرده بوده است. اما در عین حال، علائق قبلی او به علوم ظاهری و فقه و کلام همچنان در او باقی بوده است. به همین دلیل کتابهای اجزاء و کیمیا، هرچند که جنبه صوفیانه دارد، خالی از جنبه‌های فقهی و شرعی به طور کلی نیست. به عبارت دیگر، غزالی در این آثار فقط صوفیه را مخاطب قرار نمی‌دهد. او عموم مسلمانان را در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند مسائل دینی را به طور کلی، و البته از دیدگاه باطنی و صوفیانه، برای ایشان روشن نماید. در بحث سماع نیز دقیقاً همین شیوه را دنبال می‌کند، و لذا در فتوای خود، مسئله حرام و حلال بودن را فقط برای صوفیه حل نمی‌کند، بلکه عموم مستمعان را در نظر می‌گیرد و با توجه به احوال ایشان، خواه احوال عرفانی باشد و خواه غیر عرفانی، حکم خاصی صادر می‌کند.

غزالی هر چند مسئله حلال و حرام بودن سماع را از دیدگاه کلی و برای همه مردم بررسی می‌کند، توجه اصلی او به جنبه صوفیانه این بحث است. و لذا رساله او (یعنی همین فتوا) عمدتاً یک اثر صوفیانه است. این جنبه صوفیانه را در دید کلی او نیز می‌توان ملاحظه کرد. بر اساس همین دید کلی است که وی مسئله سماع را از لحاظ وضع روحی و قلبی مستمع و تأثیر سماع در او در نظر می‌گیرد، و از این طریق بیشتر به روانشناسی سماع عنایت می‌ورزد.

و اما مطلب خاص صوفیانه در این رساله کوتاه از جایی آغاز می‌شود که نویسنده می‌خواهد حکم شرعی را در حق اهل تصوف (صنف چهارم) بیان کند. پاره‌ای از این مطالب را وی در آثار دیگر خود، از جمله کیمیا، نیز بیان کرده است. سماع برای صوفیه، از نظر غزالی، نوعی عبادت و طاعت است. وسیله و شیوه‌ای است عملی برای نزدیکی به خدا. به همین دلیل ابو حامد سماع را برای صوفیه نه تنها جایز بلکه در شرایطی لازم

می‌داند. توضیحاتی که وی درباره این شرایط می‌دهد هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ اجتماعی درخور توجه است.

غزالی در شرح شرایط سماع در تصوف یک تقسیم دوگانه دیگر را نیز در نظر می‌گیرد، بدین معنی که وی اهل تصوف را به دو دسته تقسیم می‌کند، یکی مبتدیان و دیگر منتهیان. شرکت کردن در مجالس سماع برای دسته دوم، یعنی منتهیان، یا به قول غزالی «پیران پخته» جایز است؛ اما مبتدیان، یا به قول او «نومریدان»، فقط در صورتی می‌توانند در این مجالس شرکت کنند که پیر حاضر باشد و به ایشان اجازه دهد. ابو حامد در اینجا سه دلیل برای ضرورت حضور پیر ذکر می‌کند که یکی از آنها بخصوص از لحاظ تاریخ ادبیات و فلسفه شعر فارسی درخور توجه است.

ضرورت حضور پیر در مجلس سماع ناشی از اشعاری است که قوال در مجلس سماع می‌خوانده است. زبان این اشعار مشخص نشده است، ولی به احتمال زیاد در زمان غزالی خواندن اشعار فارسی در مجالس صوفیه، بخصوص در خراسان، مرسوم شده بوده است. ماهیت این ابیات را غزالی به اشاره بیان کرده است. این ابیات ظاهراً و عمدتاً ابیات عاشقانه بوده است، ابیاتی که شاعر، در مقام عاشقی، به وصف معشوق می‌پرداخته است.<sup>۵</sup> این ابیات عاشقانه از نظر غزالی جنبه رمزی یا «سمبولیک» داشته است. معشوق انسانی بوده است که شاعر اجزاء بدن او، بخصوص سر و روی او و زلف و چشم و خد و خال او را وصف می‌کرده است. ولی مستمع می‌بایست این اوصاف را به عنوان رمز و «سمبل» در نظر بگیرد. مشکلی که پیش می‌آمده است این بوده که مبتدیان همیشه قادر نبودند که این معانی رمزی را درک کنند و لذا پیر می‌بایست حضور داشته باشد تا این معانی را برای ایشان توضیح دهد.

نکته دیگر این است که مبتدی با شنیدن این اوصاف احتمالاً صورتی در خیال مجسم می‌کرده است، و این صورت خیالی چه بسا موجب می‌شده است که وی در دام تشبیه گرفتار شود. به عبارت دیگر، در حالت اول مستمع اوصافی را که در شعر می‌شنیده است

۵. نمونه‌ای چند از این ابیات را غزالی در کیمیا نقل کرده است. یکی از آنها این است:

گفتم بشمارم سر یک حلقه زلفت تا بو که به تفصیل سر جمله برآرم  
خندید به من بر سر زلفینک مشکین یک پیچ بیبچید و غلط کرد شمارم  
(کیمیا، ج ۱، ص ۲۸۴)

به مخلوق حمل می‌کرده است، و در حالت دوّم صورتی را که نباید به خالق نسبت می‌داده به او نسبت می‌داده است. حضور پیر و ارشاد او موجب می‌شده است که نومرید از هر دو اشتباه مصون بماند.

در فصلی که غزّالی در بخش آخر رساله آورده است به چند نکته صوفیانه نیز اشاره کرده است. یکی از آنها مربوط به وضع مجالس سماع در عصر غزّالی و مسائلی است که از لحاظ شرعی و اجتماعی در خصوص این مجالس مطرح می‌شده است. این طور که پیداست در این مجالس فقط صوفیّه شرکت نمی‌کردند، بلکه «از همه جنسی» حاضر می‌شدند. ظاهراً یکی از عللی که موجب شده است غزّالی در فتوای خود همه اصناف را در نظر بگیرد همین است. غزّالی به این مجالس با نظری انتقادی نگاه می‌کند. مجالسی که بعضی از صوفیّه تشکیل می‌دادند و اقسام مردم در آن شرکت می‌کردند و زنان هم پشت بامها به تماشا می‌پرداختند نه تنها شرعی نبوده بلکه باعث گناه می‌شده است، گناهی بزرگ.

این که عادت است در این روزگار که جمعی پراکنده به سماع بنشینند و زنان نظاره فرابام آیند، از کبایر عظیم است و لعنت از آسمان بر جمله آن اهل مجلس متواتر بود.

ظاهراً تشکیل همین مجالس بوده است که مسئله حرام و حلال بودن سماع را در میان علمای اسلام و از جمله مشایخ صوفیّه همچنان حادّ نگه می‌داشته است.<sup>۶</sup>

## ۲. زمان نگارش «فتوا» و نسبت آن با «کیمیا»

یکی از مسائلی که در خصوص آثار غزّالی مطرح است مسئله زمان نگارش و تقدّم و تأخر آنها نسبت به یکدیگر است. در مورد فتوای غزّالی در خصوص سماع نیز می‌توان این مسئله را مطرح کرد و بخصوص نسبت آن را با دو کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت بررسی کرد.

این فتوا محقّقاً مربوط به دوره دوّم زندگی ابو حامد یعنی پس از انقلاب روحی او در سال ۴۸۶ است، چه آثار صوفیانه غزّالی از جمله احیاء و کیمیا در این دوره نوشته شده

۶. غزّالی درباره این مجالس و مسائل اجتماعی و شرعی در خصوص آنها توضیحات بیشتری در کیمیا داده است.

است. احیاء نخستین اثر صوفیانه غزّالی است که نگارش آن حتی پیش از مراجعت او به خراسان آغاز گشته است. کتاب کیمیا که براساس احیاء تألیف شده است متعلّق به دورانی است که غزّالی به خراسان آمده و به ارشاد مریدان ایرانی و فارسی‌زبان خود پرداخته است. فتوای او درباره سماع نیز مربوط به همین دوره است. مخاطب غزّالی یک ایرانی فارسی‌زبان است، و لذا این فتوا در ایران و پس از احیاء نوشته شده است. مریدی که درباره اباحه سماع از او فتوا خواسته است تسلّطی به زبان عربی نداشته و نمی‌توانسته است مستقیماً به کتاب احیاء مراجعه کند. همین نکته زمان نگارش این فتوا را نسبت به زمان نگارش کیمیا روشن می‌سازد.

زمان نگارش فتوا می‌بایست پیش از زمان تألیف کیمیا باشد، زیرا اگر کیمیا قبلاً نوشته شده بود، دلیلی نداشت که مرید او باز هم از او در این مورد استفتا کند. بنابراین، غزّالی مطالب این رساله را از روی کیمیا نقل نکرده است، بلکه برعکس، وی این «فتوا» را نوشته بوده، و سپس وقتی در صدد تألیف کتاب جامع خود به فارسی برآمده، از مطالب این رساله در کتاب خود نیز استفاده کرده است.

در مورد شباهت مطالب «فتوا» و مطالب کیمیا قبلاً سخن گفته‌ایم. این شباهت و نزدیکی به حدی است که هیچ تردیدی در مورد صحّت انتساب این اثر به غزّالی باقی نمی‌گذارد. الفاظ و جملات این دو اثر گاهی به حدّی به هم نزدیک است که خواننده احساس می‌کند نویسنده متن یکی از این دو اثر را در مقابل خود گذاشته و به تألیف اثر دیگر پرداخته است، و البته متنی که الگو قرار گرفته است متن فتواست. یکی از این عبارات و جملات مشابه را قبلاً نقل کردیم، و در اینجا توجه خوانندگان را به چند مورد دیگر جلب می‌کنیم:

### فتوا

۱) اگر کسی را این دوستی با زن و کنیزک خویش است، سماع وی را حلال است. اگر طلاق دهد و بفروشد و عشق بماند سماع حرام گردد.  
۲) اگر قومی باشند که مادر و پدر ایشان

### کیمیای سعادت

۱) اگر این عشق وی را با زن خویش بود یا کنیزک خویش، از جمله تمتّع دنیا بود و مباح بود، نا آنگاه که طلاق دهد یا بفروشد آنگاه حرام شود (ص ۴۷۸).  
۲) اما کسی را که مادر و پدر دارد و

را رضا ندهند به حج و غزا، این سماع کردن در پیش ایشان حرام است که این شوق ایشان را ناپسندیده است و سماع آن را زیادت گرداند. (۳) لذت گوش ایشان در سماع همچون لذت چشم ایشان باشد در سبزه و آب روان و شکوفه.

دستوری ندهند یا به سبب دیگر وی را حج نشاید کرد، آرزو نبود که این سماع کند و این آرزو در دل خویش قوی گرداند (ص ۴۷۸). (۳) آواز خوش در حق گوش همچون سبزه و آب روان و شکوفه است در حق چشم (ص ۴۷۴).

### ۳. چگونگی تصحیح «فتوا»

فتوای ابو حامد غزالی درباره اباحه سماع از مجموعه خطی شماره ۳۶۸۲ محفوظ در کتابخانه چستربیتی گرفته شده است. در این مجموعه چند فتوای دیگر نیز هست که همگی در کتاب حاضر چاپ شده است. چاپ اول این فتوا در معارف (دوره ۷، شماره ۱، ۱۳۶۹) از روی همین مجموعه خطی بود. نسخه خطی دیگری از این اثر نیافته‌ام. رسم الخط ما مطابق قواعد جدید است. اینجا ما سرکش اضافی گاف و نقطه‌های چ و پ را که در نسخه خطی نیست گذاشته‌ایم. فعل «است» را که به کلمه ماقبل خود متصل بود جدا کردیم. کلماتی چون «چنانکه»، «آنکه»، «حیوة» و «زکوة» را به صورت «چنانکه»، «آنکه»، «حیات» و «زکات» درآوردیم.

### فتوای اول

### درباره سماع

السؤال: چه گوید<sup>۱</sup> خواجه امام اجل حجة الاسلام اندر سماع غنا و رخصت اندر آن و اباحت آن، و اگر مباح است به چه شرط مباح است و کرا مباح بود؟ به تفصیل جواب دهد.

الجواب، و بالله التوفیق: فتوی در سماع آن است که مباح است که درست شده است در صحاح که: دو کنیزک در خانه مصطفی صلی الله علیه و سلم قول خوانده‌اند نزدیک عایشه.<sup>۲</sup> ولکن معنی این فتوی نه آن باشد که همه کسی را مباح

۱. این کلمه را کاتب سرهم نوشته و در اینجا آن را «جکونه» یا «جکوند» نوشته است.

۲. از عایشه چند حدیث مبنی بر اباحه سماع روایت شده است که ابو حامد خود آنها را در کتابهای احیاء علوم الدین («آداب السماع والوجد»، باب اول) و کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۷۵-۷) نقل کرده است. یکی از آنها داستان دو کنیزکی است که در خانه عایشه مشغول غنا بوده‌اند و پیغمبر (ص) بر ایشان وارد می‌شود و اجازه می‌دهد تا ایشان به کار خود ادامه دهند. در دنباله داستان آمده است که ابوبکر در صحنه حاضر می‌شود و با تعجب می‌گوید: «أزمار من مزامیر الشیطان فی بیت رسول الله». ولی پیغمبر (ص) می‌فرماید: «دعها یا ابابکر، فاتها ایام عید». این حدیث و احادیث دیگر عایشه را اکثر نویسندگان صوفیه در آثار خود در بحث سماع نقل کرده‌اند (بنگرید به «دو اثر کهن در سماع» از ابو عبد الرحمن سلمی و ابومنصور اصفهانی، به تصحیح و با مقدمه نصرالله پورجوادی، در معارف، دوره پنجم، ش ۳ (آذر - اسفند ۶۷)، ص ۶۱-۶۰ و یادداشت ۲۲ در صفحه ۶۹-۹۰).

غزالی در اینجا بحث حرام و حلال بودن سماع را با اشاره به حدیث عایشه و دو کنیزک آغاز کرده، و این

بود و همه وقتی مباح بود، همچنان که اگر کسی از بیع پرسد، گوئیم که بیع مباح است و ربا حرام، و معنی نه آن بود که بیع بهمه وقتی و همه جایی مباح بود، که بیع انگور بکسی که در خمر کند حرام بود، و بیع سلاح بکسی که راه زند حرام بود؛ و درزی مباح بود، لکن دوختن قباء دینا و کلاه دینا برای مردان حرام بود. همچنین در اباحت سماع نیز شروط است.

و خلق در سماع بر چهار صنف اند:

صنف اول: اهل غفلت چون [...] و بازاریان و کسانی که دل ایشان از عشق خالق و مخلوق خالی بود و از اندوه دین و دنیا خالی. و سماع در حق این قوم از گوش درنگزد و فزا دل نرسد. و لذت گوش ایشان در سماع همچون لذت ایشان باشد در سبزه و آب روان و شکوفه. و این مباح است و از جمله لذات دنیاست، اگرچه هو و بازی است - «إِنَّمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ هُوَ»<sup>۲</sup>.

و این قوم اهل هو و لعباند و درجه ایشان به درجه بهایم نزدیک است، و تماشا کردن در لذات دنیا به ایشان لایق بود. و آگاهی ایشان از سماع نزدیک بود به آگاهی اشتر از حُداء. پس این سماع ایشان را مباح بود. چون در وی چنگ و بریط و رودها و مزامیر و نای عراقی و چیزهایی که شعار فساق است نباشد. و شاهین از شعار فساق نیست، و از جمله مباحات است.

ولکن این سماع نیز بدان شرط مباح بود که به عادت نگیرد و مواظبت نکند. چون عادت گیرند بر دوام، از جمله صفاتر گردد همچنانکه از گناهها چیزهاست که صغیره است و اگر بر آن اصرار و مداومت نماید کبیره شود. همچنین از مباحات چیزهاست که با اصرار و مداومت<sup>۴</sup> کبیره صغیره شود، چنانکه در صحاح است که در ایام عید قومی از زنگیان در مسجد رسول صلی الله علیه و سلم به شمشیر و سپر بازی میکردند. رسول صلی الله علیه و سلم عایشه را دستوری داد تا در ایشان

دقیقاً کاری است که ابن خردادبه (ف. ۳۰۰) در کتاب اللهو والملاهی انجام داده است (بنگرید به مختار من کتاب اللهو والملاهی، ص ۱۳).  
۳. محمد (۴۷)، آیه ۲۶.  
۴. در اصل: + نمایند.

نظاره کند، و با وی بهم بر پای ایستاد بر پیش در حجره، تا وی میدید. و معلوم است که اگر کسی بر دوام از مسجد جای بازی سلاح سازد حرام بود، ولیکن چون نادر بود و وقت عید بود، رخصت داد.<sup>۱۱</sup>

صنف دوم: کسانی که دل ایشان خالی نباشد از رنجی ناپسندیده، یا دوستی مخلوق که آن دوستی حرام باشد، سماع در حق ایشان حرام محض است، چه سماع آن آتش برافروزد و تیز گرداند. و صفات ناپسندیده را از بیخ بیاید کند و محو باید کرد. چگونه روا باشد، که آن صفت را قوی تر و گرم تر گرداند؟ پس هر که دل وی را به هیچ مخلوق التفات است که دیدار آن مخلوق بر وی حرام است، سماع بر وی حرام است. و اگر کسی را این دوستی با زن و کنیزک خویش است، سماع وی را حلال است. اگر طلاق دهد و بفروشد و عشق بماند، سماع حرام گردد.

و بدین سبب است که سماع نوحه حرام است که تأسف بر گذشته و قضای آسمانی حرام است.<sup>۱۲</sup> قال الله تعالی: «لَكَيْلًا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ». و نوحه [را] سبب آن بود که اندوه مرد بدان تازه شود و تیز گردد، پس بدین سبب حرام است، بل که شاهین زدن در لشکر غازیان که روی به غذا دارند نشاید، که آن دل رقیق کند و از اهل و خانه یاد دهد، و باشد که از راه باز گردد.

صنف سوم: کسانی که در دل ایشان شادی و اندوهی مباح باشد. و بدین سبب

۱۱. داستان بازی زنگیان با شمشیر و سپر در مسجد و نگاه کردن عایشه به ایشان همراه پیغمبر (ص) به عنوان دلیلی بر اباحت رقص و حرکات خاص در احیاء ذکر شده است. غزالی از قول عایشه نقل می کند که: ...والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على باب حجرتي والحبيشة يلعبون بجراهم في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسترني بثوبه - او بردانه - لکی أظفر ال لعهم ثم يقول من أجل اكون انالذی انصرف.

(احیاء، ج ۲، ص ۲۷۷-۸)

در کیمیا نیز ترجمه این داستان بدین صورت آمده است:

عایشه روایت می کند که: روز عید زنگیان در مسجد بازی می کردند، رسول (ص) مرا گفت: خواهی که ببینی؟ گفتم: خواهم. بر در بایستاد و دست فرا پیش داشت تا من زخندان بر دست وی نهادم و چندان نظاره کردم که چند بار بگفت که: بس نباشد؟ و من گفتم: نه.

۱۲. در مورد نوحه و احادیثی که در حرمت آن پدید آمده است بنگرید به بحث مستوفای زویین بال در

G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Cambridge, 1983, pp. 96-108.

۱۳. الحدید (۵۷)، آیه ۲۳.

ندارد که در حق تعالی آن فهم کند، چنانکه به جلال او لایق بود. و باشد که خیالی در پیش او آید که حق تعالی از آن منزّه بود، و از آن سبب به کفر اوفتند. و این پیر داند که آن مرید را این قدم هست یا نه.

دوم آنکه چون نزدیک عهد بود به شهوت و غفلت<sup>۹</sup>، و ریاضت تمام نیافته باشد، سماع وی را روز غفلت و ریاضت با یاد دهد و تقاضای آن در وی تازه شود. و پیر داند که مرید ازین پاک شده است یا نه. اما مرید خود را نتواند شناخت به حقیقت.

و سوم آنکه باشد که تقاضایی که در وی می‌باشد<sup>۱۰</sup> از تعبیه شهوت نفس است، و وی پندارد که از قوت ارادت و شوق حق است، و سماع قوت آن تعبیه بقیّت گردد، و غذاء آن شود، و بقاء آن صفت در وی پیدا و پرورده می‌شود، چنانکه وی نداند. و این نیز هم پیر نتواند شناخت. و برای این بود که علی حلاج یکی از عزیزان مریدان شیخ ابوالقاسم کرکانی<sup>۱۱</sup> قدس الله سرّه بود. از وی دستوری خواست که تقاضای سماع در وی پدید آمده بود. گفت: «سه شبانروز بیاید نشست، چنانکه هیچ طعام و شراب نخوری. آنگاه اگر این تقاضا بماند، سماع روا بود». پس سه شبانروز بنشست. آن تقاضا بر جای بود. وی را رخصت داد، که بدانست که آن تقاضا به حق است، به نفس نیست.<sup>۱۲</sup>

### فصل

بدان که جواب تمام آن است که سماع گاه حرام بود و گاه طاعت بود و گاه مباح بود، و حکم وی اهل سماع باشند، و گمان به دیگران آن است که نه اهل غفلت‌اند، این

۹. عبارت «نزدیک عهد» ظاهراً از تمییز «حدیث عهد» گرفته شده است که در احادیث مختلف به کار رفته است، از جمله: «ان قریشاً حدیث عهد بجاهلیّة» یا «كنت حدیث عهد بمرس» (بنگرید به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث، و نستک، ج ۴، ص ۴۰۳).

۱۰. یعنی تقاضا و میلی که به سماع دارد از روی شهوت و هوای نفس است نه از روی حق طلبی و شوق.

۱۱. در اصل: ابوالقاسم کرکان.

۱۲. این داستان را ابوحامد در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۸۰) نیز نقل کرده است. شیخ ابوالقاسم کرکانی از مشایخ بزرگ خراسان در قرن پنجم است و استاد غزالی، ابوعلی فارمدی (ف. ۴۷۷)، از مریدان او بوده است.

سماع مباح بود در عروسی و ولیمه و عید و قدوم غایب از سفر. و بدین سبب در وقت آمدن رسول علیه السلام در مدینه دف زدند، و در خانه رسول به وقت عروسی، که این شادی پسندیده است. و اگر سببی بود که شادی زیادت شود. روا بود. و بدین سبب بود که ابوبکر صدیق رضی الله عنه آواز آن دو کنیزک بشنید، انکار کرد و گفت: «أزمّار من مزامیر الشیطان فی بیت رسول الله!» رسول صلی الله علیه و سلّم گفت: «بگذار، که روز عید است» یعنی وقت شادی است<sup>۱۴</sup> و شادی کردن به کودکان درین وقت لایق بود، و سماع شادی را زیادت کند.

و مثل این سبب روا بود سماع طبل و بیت حاجیان و غازیان بابتداء سفر، که آن شوق را به خانه خدای تعالی و بکشتن دشمنان دین بجنباند، و این شوق محمود است و پسندیده. پس اگر قومی باشند که مادر و پدر ایشان را رضا ندهند به حج و غزا، این سماع کردن در پیش ایشان حرام است، که این شوق ایشان را ناپسندیده است، و سماع آن را زیادت گرداند.

پس از این جمله معلوم شد که فتوای سماع از دل باید پرسید، که صفت دل دارد و حکم وی تبع دل است.

صنف [چهارم]: اهل تصوّف و دین و کسانی که دل ایشان از رنج و راحت و اندوه و شادی آغشته بود و جز دوستی ایزد تعالی بر دل ایشان چیزی غلبه ندارد سماع در حق ایشان از جمله قربات و طاعات بود که اندر میان سماع کارهای تو گشاده شود و صفای بسیار پدید آید و آن آتش که آهسته گشته باشد تیز شود. و هر صفت که محمود است سعی کردن در قوت و زیادت آن قربت بود. و هیچ چیز در تقویت و تصفیّه آن احوال دل آن اثر ندارد که سماع.

اما این مسلم کرا باشد؟ پیران پخته را، که قدم ایشان در راه دین راسخ شده باشد.

اما نومرید را نشاید که سماع کند، الا به اشارت پیری و به حضرت وی. برای سه سبب: یکی آنکه چون در بیت قول صفات مخلوق شنود، باشد که قوت آن

سماع مباح بود. و وی از دل باید گرفت. و حکم هر صنفی از اصناف دلها گفته آمد جداگانه. اما غالب آن بود که در مجلس سماع از همه جنسی مردم باشند. فتوی آن است که چون خداوند مجلس و خواص اگر معلوم شود که در میان قوم کسانی اند که دل ایشان به عشق مخلوقی آلوده است. سماع نشاید، که طاعت به شرط آن روا باشد که به سبب آن معصیتی کرده نباید. و پس اگر این معنی به یقین ندانند اولیتر آن بود که گمان نیکو برند و سماع حرام نشود. اما از مهات دین باشد که پیشین مجلس پاک کنند و جز با اهل دل ننشینند تا ثمره سماع پیدا شود، که دلهای پراکنده صفای حال دیگران بشولیده کند.

و همانا این سخن که می‌رود چون افسانه است که هیچ جای دلهای سوخته در کار دین نمانده است. الا ماشاءالله. و اگر جایی باشد نادر، چون پیری و جمعی از مریدان نباشند و ترتیبی نبود، سماع جز آفت نباشد. درین روزگار راه سلامت اولیتر، که در سماع خطری هول است که هر کسی قوت آن ندارد. و مثال وی چون دریاست که آنکه غواصی داند به جواهر رسد، و آنکه نداند در چنگال نهنگ بماند و هلاک شود، فلا تعدل بالسلامة شیئاً.

اما این که عادت است درین روزگار که جمعی پراکنده به سماع بنشینند و زنان نظاره فرابام آیند، از کبایر عظیم است و لعنت از آسمان بر جمله آن اهل مجلس متواتر بود. و آنجا سُر و عُرَس ابلیس بود و شیاطین به بسیاری فسق و معصیت آن شادی بکنند، که بدین و عبادت صد ساله پیران روزگار، همانا کفارت این یک مجلس را کفایت نبود، چه مثال زنان و مردان جوان چون آتش است و پنبه، و مثال سماع چون در دمیدن در آتش تا تیز شود، چه دل مردان و زنان از شهوت و التفات به یکدیگر خالی نبود. و باشد که این اجتماع سبب آن بود که عشقها پدید آید و کیمیای فساد می‌گردد، که سالها به سبب آن فسق می‌بود. و [هر] که خواهد بنیابت شیطان زراعت کند و تخم فساد و فسق در دل مردان و زنان مسلمانان پراگند، هیچ طریق نیست وی را چنانکه زنان و مردان را جمع کند و قوای بنشانند. و چنانکه بر اهل دین واجب است بر اهل خرابات حسبت کردن، واجب است بر اهل این مجلس حسبت کردن [و] لازم است، که ابتداء تخم خرابات ازینجا برآمد. والسلام.

## باب دوم

### عهد آلت

#### ۱. ابو حامد غزالی و مسئله عالم ذر

اثر فارسی کوتاهی که در اینجا از ابو حامد غزالی تصحیح و چاپ شده است درباره مسئله میثاق یا عهد آلت است. این مسئله در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی یکی از مهمترین مسائل نظری و مابعدالطبیعی است، و بسیاری از مسائل عرفانی، از جمله بحث معرفت و وجودشناسی (عالم ذر) و فطرت و ایمان و عشق و عهد و وفای به عهد و امانت و همچنین بحث استماع کلام و رؤیت وجه خدا و شهود و شوق به دیدار، به این مسئله مربوط می‌شود. لفظ میثاق قرآنی است و خداوند در آیات متعدد از میثاقهایی که با اقوام مختلف، از جمله بنی اسرائیل<sup>۱</sup>، و همچنین با انبیاء<sup>۲</sup> بسته است یاد کرده است. اما میثاقی که موضوع بحث ماست عهدی است که خداوند با همه بندگان خود، پیش از تولد، بسته و در سوره اعراف، آیه ۱۷۲، بدان تصریح کرده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَىٰ». این آیه از قدیم، پیش از غزالی، سؤالاتی را مطرح کرده است و مفسران و متکلمان و عرفا نیز پاسخهایی به آنها داده و به طور کلی درباره اصل موضوع، یعنی پیمان، و همچنین الفاظی که در این آیه به کار رفته

۱. بنگرید به سوره‌های بقره (۲)، آیه ۸۳؛ مائده (۵)، آیه‌های ۱۲ و ۷۰.

۲. بنگرید به سوره‌های آل عمران (۳)، آیه ۸۱؛ احزاب (۳۳)، آیه ۷.

است تفاسیری را پیش کشیده‌اند. نمونه این سؤال و جوابها را در همین اثر ملاحظه می‌کنیم. و ما پیش از اینکه به اقوال دیگران بپردازیم، بحث خود را با نگاهی به پرسشهایی که از ابوحامد کرده‌اند آغاز می‌کنیم.

سؤالاتی که در ابتدا از غزالی می‌کنند متعدد است. ولی اساس همه آنها، چنانکه از جواب غزالی هم معلوم می‌شود، یک پرسش است: پرسش از عالمی که این بیان در آن بسته می‌شود، و به دنبال آن پرسش از ماهیت کسانی که مخاطب واقع می‌شوند. خداوند ذریات بنی آدم را مخاطب قرار داده و با ایشان پیمان بسته است. در کجا؟ این ذریات کیستند یا چیستند؟ آیا ظاهری مخصوص دارند؟ ظاهری که با ظاهر انسان در این عالم متفاوت است؟ آیا، همان گونه که ما در این عالم گوش داریم و قوه معرفت و شناخت داریم، ذریاتی که مخاطب واقع می‌شوند دارای قوای شناسایی هستند؟ آیا جایی که خداوند با ذریات پیمان می‌بندد یک عالم دیگر است، عالمی متفاوت با این عالم که ما در آن به سر می‌بریم؟

پاسخی که غزالی به این پرسشها می‌دهد نسبتاً روشن است. محور بحث او پرسش اخیر است: مسئله وجود عالمی خاص از برای ذریات بنی آدم. خلاصه نظر غزالی این است که چنین عالمی وجود نداشته و ندارد. وجود انسان با ورود او به همین عالم کنونی و با همین روح و کالبدی که به او داده‌اند آغاز شده است و پیش از آن در جای دیگری نبوده است. البته، پس از این جهان، که هم اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم، جهان دیگری نیز خواهد بود، جهان آخرت. انسان دارای دو حیات است و در دو عالم وجود پیدا می‌کند، یکی دنیوی و دیگر اخروی. پیش از اینها چیزی نیست. عالم سوّمی نیست که انسان پیش از ورودش به عالم دنیا در آن به سر برده باشد.

اگر انسان قبل از ورود به این جهان در جای دیگر نبوده، و وجود نداشته است، پس پیمان را چگونه بسته است؟ پاسخ غزالی و تفسیر او از آیه میثاق از همین جا آغاز می‌شود. انکار عالم سوّم و حیاتی پیش از این حیات در واقع به منظور رفع سوء تفاهمها و تفاسیر غلطی بوده است که به نظر ابوحامد در خصوص مسئله میثاق پیدا شده بوده است. حتی سؤالاتی که از او شده است، به عقیده او، ناشی از همین اشتباهات و تحلیلهای باطل است، اشتباهات و تحلیلهایی که در نتیجه فرض وجود عالمی پیش از این عالم پدید آمده است. پس از این توضیحات، غزالی سعی می‌کند عقیده و نظر خود را درباره میثاق

و چگونگی آن بیان کند. عقیده‌ای که وی ابراز می‌کند و تفسیری که از آیه میثاق می‌کند با آنچه مشایخ صوفیه عموماً در این باره گفته‌اند فرق دارد. قبل از اینکه ما به نظر او بپردازیم، لازم است ببینیم عقیده مشایخ دیگر چه بوده است. در واقع، چیزی که ابوحامد تحویل غلط می‌خواند و عالمی که او انکار می‌کند موضوعی است که صوفیان و عارفان دیگر، هم پیش از غزالی و هم در زمان او و هم پس از او، کم و بیش بدان قائل بوده‌اند، و غزالی با انکار خود با یک نظریه نسبتاً شایع در میان عامه اهل سنت و صوفیه مخالفت می‌کند و در عوض عقیده‌ای دیگر و تفسیری دیگر از آیه میثاق اظهار می‌کند.

## ۲. عقیده عامه اهل سنت

مسئله میثاق و اینکه کی و کجا بسته شده مسئله‌ای بوده است که نزد علما و متفکران مسلمان در مذاهب مختلف مطرح گشته، و هر یک سعی کرده است بر اساس مذهب خود بدان پاسخ گوید. اهل ظاهر به نوعی و اهل باطن به نوعی دیگر. در حالی که بعضی از مذاهب، از جمله معتزله و قدریه، منکر میثاق بودند و آیه الست بر بکم را تأویل می‌کردند<sup>۳</sup>، عامه اهل سنت این آیه را به معنای ظاهری تفسیر می‌کردند. خلاصه نظر اهل سنت را در کتاب یکی از متکلمان حنفی به نام ابوالیسر محمد بزودی (یا بزودی)، یا چنانکه در متون عربی آمده و معروف شده است بزودی، (ف. ۴۹۳) که خود معاصر ابوحامد بوده است می‌توان ملاحظه کرد. بزودی در کتاب اصول الدین می‌نویسد:

قال عامة اهل السنة والجماعة، ان الله تعالى اخذ الميثاق على الذرية فاخرج من صلب آدم صلوات الله عليه الذرية و هو ما اراد الله تعالى خلقه من بنى آدم إلى يوم القيامة صلباً بعد صلب على حسب ما اراد الله تعالى خلقه، فأعطاهم العقل والحياة، ثم خاطب الكل، فقال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قالوا: بلى.<sup>۴</sup>

(عامه اهل سنت و جماعت گویند: خدای تعالی با ذریه (بنی آدم) پیمان بست، (و برای این منظور) ذریه را از پشت آدم بیرون آورد و این ذریه خود همه آدمیانی است که خداوند

۳. بنگرید به ابوالفضل میدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ص ۷۸۷. (و اعلم ان المعتزله و القدریه ينكرون الميثاق الاول، و يتأولون الآية تأويلاً باطلاً مظلماً، فيقولون المراد بأخذ الذرية وجودهم في الدنيا قرناً بعد قرن الى يوم القيامة...)

۴. ابوالیسر محمد البرزودی، اصول الدین، ص ۲۱۱.

می‌خواسته است تا روز قیامت خلق کند، پشت در پشت، همانگونه که می‌خواهد بیافریند، و آنگاه به ذریات عقل و حیات بخشید، و سپس همه را مخاطب ساخت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ (و ذریات) گفتند: آری.

پس، بنابه قول مزدوی، اهل سنت معتقدند که خداوند واقعاً با ذریات بنی آدم پیمان بسته است، ذریاتی که وی از صلب آدم علیه‌السلام بیرون آورده است. به عبارت دیگر، مخاطبان پروردگار، یعنی ذریات، موجودات واقعی بودند که خداوند آنها را از پشت حضرت آدم بیرون آورده بود. عقیده به واقعی بودن این موجودات در مطالب دیگری که مزدوی به سخن خود می‌افزاید بخوبی پیداست. وی در واقع به اولین سؤالی که از غزالی کرده‌اند پاسخ مثبت می‌دهد. ذریات دارای «ظاهری مخصوص» بوده‌اند، چه به قول مزدوی بعضی از آنها سیاه بوده‌اند و بعضی دیگر سفید. تفاوت رنگ ذریات هم به منشأ آنها مربوط می‌شده است. ذریات سیاه را از پهلوی چپ آدم خارج کرده‌اند و ذریات سفید را از پهلوی راست او. هر دو رنگ نیز خطاب پروردگار را شنیده‌اند و هر دو آن را تصدیق کرده‌اند، با این تفاوت که سیاهها از روی اکراه و ترس و سفیدها از روی میل، و به همین دلیل تصدیق ذریات سفید ایمان است و ایشان با ایمان از دنیا خواهند رفت، ولی تصدیق ذریات سیاه ایمان نیست و لذا ایشان با ایمان از دنیا نخواهند رفت.

... أن بعضهم كانوا سوداً أخرجهم من الجانب الأيسر وقال هؤلاء «بلى» كرهاً خوفاً من الله تعالى، وبعضهم كانوا بيضاً أخرجهم من الجانب الأيمن فقالوا «بلى» عن طوع، فكان ذلك إيماناً منهم. ومن السود ما كان إيماناً. فالبيض يخرجون من الدنيا مع الإيمان لاحتالة والسود يخرجون من غير إيمان.<sup>۵</sup>

مزدوی پس از ذکر عقیده عامه اهل سنت به ذکر عقیده دیگران می‌پردازد. وی از گروهی از قدریّه به نام زابراشائیه یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند میان ذریات سفید و سیاه فرقی نبوده و همه در میثاق یکسان شرکت کرده و ایمان آورده‌اند، و لذا از نظر این گروه فرزندان کفار در خردسالی مسلمان و موحد بوده‌اند. در توجیه سخن خود، زابراشائیه به آیه قرآن استناد می‌کردند که فرمود: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ

وُجُوهُهُمْ أَكْفَرٌ لَّهُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ».<sup>۶</sup>

مزدوی از گروه دیگری از قدریه یاد می‌کند که اصل میثاق را انکار می‌کردند و معتقد بودند که این پیمان برای ذریات بی‌فایده است، چه اگر فایده‌ای داشت در آن صورت حکم کفار و حکم مرتدان یکی می‌بود. گروهی دیگر از «اهل تفسیر»، بنا به قول مزدوی، معتقد بوده‌اند که آیه میثاق در شأن یهودیان نازل شده است، از این حیث که بعضی از یهودیان پس از اینکه اسلام آوردند باز رسالت حضرت محمد (ص) را انکار کردند، و بدین ترتیب بعد از ایمان کافر شدند. از ابوامامه الباهلی نیز نقل می‌کند که گفت این آیه در حق خوارج نازل شده است.

مزدوی همه آراء دیگر را، جز رأی عامه اهل سنت، باطل می‌داند و در اثبات حقانیت آن نیز می‌گوید احادیث بسیاری از پیغمبر (ص) به ما رسیده است، احادیثی که ثابت می‌کند ذریات سفید را از پهلوی راست و ذریات سیاه را از پهلوی چپ آدم بیرون آورده‌اند و آنگاه خداوند به ایشان حیات و عقل بخشیده و سپس مخاطب قرار داده است. به حکم این احادیث نیز ذریات سفید از روی اعتقاد پاسخ بلی داده‌اند و ذریات سیاه از روی اکراه. و همین امر نیز در سرنوشت ایشان مؤثر افتاده، به طوری که خداوند ذریات سفید را اهل بهشت و ذریات سیاه را اهل آتش خوانده است. «فقال الله تعالى للبيض هؤلاء في الجنة ولا أبالي وقال للسود هؤلاء في النار ولا أبالي». و بالاخره، آخرین کاری که صورت گرفته است این است که، بنابراین احادیث، خداوند ذریات را باز به جای اولشان یعنی به صلب آدم علیه‌السلام برگردانده است.<sup>۷</sup>

عقیده عامه اهل سنت، چنانکه ملاحظه می‌شود، مبتنی بر یک تفسیر ظاهری از آیه میثاق است. ذریات موجودات ریز و سیاه یا سفیدی هستند که از پشت آدم آنها را بیرون می‌آورند. ابتدا این موجودات فاقد حیات و عقل و شعوراند. خداوند آنها را زنده می‌کند و به آنها عقل می‌دهد تا بتوانند خطاب را درک کنند.<sup>۸</sup> بعد از اینکه خطاب و جواب خاتمه یافت و پیمان بسته شد، ذریات به حال اول و به جای سابق خود برگردانده

۶. آل عمران (۳)، آیه ۱۰۶.

۷. ابوالیسر محمد البزدوی، اصول‌الدین، ۲۱۲.

۸. اعطای فهم و عقل به ذریات را میبیدی به زجاج نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «زجاج گفت: جاز آن

بجعل سبحانه لامثال الذر فهما تعقل به امره». (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۵-۶).



می‌شوند، تا اینکه نوبت زندگی ایشان در دنیا فرارسد. واقعی بودن عالمی پیش از عالم کنونی و همچنین حادثه‌ای که برای ذریات در آن رخ داده است، از نظر عامه اهل سنت که قضیه را از دیدگاه ظاهری در نظر می‌گرفتند، به حدی بود که بعضی از ایشان حتی زمان آن را نیز تعیین می‌کردند و می‌گفتند که آن عالم دو یا چهار هزار سال پیش از خلقت عالم اجسام بوده است، و بعضی دیگر می‌گفتند هفت هزار سال پیشتر بوده است، و بعضی دیگر آن را با خلق ارزاق همزمان می‌دانستند.<sup>۹</sup> بعضی از مفسران محلّ میثاق را هم مشخص می‌کردند. مثلاً مینیدی در تفسیر کشف الاسرار اقوال مختلف را ذکر کرده می‌نویسد:

و این عهد گفتن و بیان شدن پیش از آن بود که آدم در بهشت شد، یعنی میان مکه و طائف به قول کلی. ابن عباس گفت: به بطن نهمان بود، وادّ الی جانب عرفه. قومی گفتند: در بهشت بود. سدی گفت: در آسمان بود از بهشت به درآمده و به زمین نارسیده. قومی گفتند به دهننا بود - زمینی است در هند، آنجا که آدم از آسمان فرو آمد.<sup>۱۰</sup>

عقیده‌ای که ملاحظه کردیم عقیده‌ای است که به عامه اهل سنت و جماعت نسبت داده شده و مبتنی بر تفسیری ظاهری از آیه‌الست بریکم است. اهل سنت این تفسیر را مبتنی بر احادیثی می‌دانستند که به روایتهای مختلف نقل می‌کردند.<sup>۱۱</sup> سابقه این تفسیر ظاهری به بیش از سه قرن پیش از پزدوی برمی‌گردد، و تا جایی که ما اطلاع داریم، نخستین مفسری که به این آیه توجه کرده و آن را بدین گونه تفسیر کرده است مقاتل بن سلیمان (ف. ۱۵۰) است. مقاتل، بنا به قول پُل نوینا، در دو جا، در ذیل دو آیه، موضوع میثاق خداوند با ذریه بنی آدم را پیش کشیده است. یکی از آنها همین آیه‌الست بریکم است. و دیگر آیه ۷ از سوره مائده است که می‌فرماید: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا». این دو آیه، از نظر مقاتل، به دو میثاق اشاره می‌کند، و هر دو نیز مربوط به زمانی است که فرزندان آدم هنوز متولد نشده بودند.

میثاق اول موضوع آیه ۱۷۲ از سوره اعراف است. این میثاق درباره شناخت

خداوند یا معرفت به ربوبیت اوست. میثاقی است که ذریات به موجب پاسخ بلی شهیدنا ایمان خود را به پروردگار اظهار می‌کنند. اما میثاق دوم که موضوع آیه ۷ از سوره مائده است «مربوط به قبول فرستادگان خدا و صُحُف او، و نیز مربوط به اطاعت از احکام او در عمل است».<sup>۱۲</sup> بندگان در این میثاق با پاسخ سمعنا و اطعنا عهد می‌بندند که به تکالیف مسلمانی عمل کنند.

میثاقهای دوگانه‌ای که مقاتل از آنها سخن گفته است هر دو واقعی است و «در زمان، یعنی در درون تاریخ بشر، که با آفرینش آغاز می‌شود»<sup>۱۳</sup> جای دارد. مطالب اسطوره‌واری که پزدوی در ضمن بیان عقیده عامه اهل سنت شرح داد، کم و بیش در تفسیر مقاتل از آیه‌الست بریکم ذکر شده است. در واقع، قدیم‌ترین سندی که از داستان ذریات سفید و سیاه در دست است تفسیر مقاتل است. مقاتل یک صحنه واقعی از چگونگی بیرون آوردن ذریات از پشت آدم برای ما ترسیم می‌کند، و در ضمن به شکل و وضع آنها و حتی تعدادشان نیز اشاره می‌کند.

خدا دست بر پهلوی راست آدم کشید و از آن ذریه سفیدرنگ به شکل ذرات جنیده بیرون آورد، سپس دست بر پهلوی چپ او کشید و از آن ذریه سیاه رنگ بیرون آورد به شکل ذراتی به تعداد هزار... سپس آنها را، چنانکه از طرفی آب می‌پراکنند، پراکنند و به سفیدها گفت: اینان به رحمت من به بهشت خواهند رفت. اینان «اصحاب‌الیمین» اند (واقعه، ۲۷). به سیاهان گفت: اینان درخور آتش‌اند، نزد من بی‌مقدارند، اینان «اصحاب‌المشیمه» اند (بلد، ۱۹). سپس آنها را همگی به پشت آدم باز گرداند. به همین سبب است که کسانی که در گورند همچنان محبوس می‌مانند تا آنکه خدا همه کسانی را که با آنها میثاق بسته است از پشت آدم و رحم زنان بیرون آورد، آن‌گاه قیامت (ساعت) فرا خواهد رسید.<sup>۱۴</sup>

صحنه واقعی که مقاتل از اخراج ذریات از پشت آدم و میثاق انسان با خداوند برای ما ترسیم کرده است کم و بیش همان چیزی است که سه قرن بعد پزدوی برای ما نقل کرده است. اساس مطلب و هسته اصلی یک داستان اسطوره‌ای است که اهل حدیث و

۹. بنگرید: لونی ماسینیون، سخن انالحن و عرفان حلاج (پاسیون)، ص ۱۲۳.

۱۰. کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۵.

۱۱. این احادیث را در تفاسیر بعدی می‌توان ملاحظه کرد. مثلاً بنگرید: کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۲-۷۸۷، و

التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، ج ۱۶-۱۵، ص ۴۶ (ذیل تفسیر سوره اعراف، آیه ۱۷۲).

۱۲. نقل از تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۴۷.

۱۳. همان، ص ۴۸.

۱۴. همان، ص ۴۸.

مفسران ظاهری اهل سنت می‌پذیرند، و در طول این مدت مطلب قابل توجهی به این اسطوره اضافه نمی‌شود. موضوع میثاق البته در همین فاصله، بخصوص از قرن سوم به بعد، جنبه دیگری پیدا می‌کند و تفسیر عمیق تری در مورد آیه الست بر بکم اظهار می‌شود، تفسیری که در پرتو نظریه نوافلاطونی درباره معرفت و محبت انجام می‌گیرد.<sup>۱۵</sup> اما این تفسیر را مفسران ظاهری و متکلمان و محدثان و به طور کلی عامه اهل سنت نمی‌کنند، بلکه مشایخ صوفیه آن را اظهار می‌کنند. این درحقیقت تفسیری صوفیانه و عرفانی است که مفهوم «میثاق» را در تفکر اسلامی به صورت یک مفهوم کلیدی درمی‌آورد.<sup>۱۶</sup> نظریه صوفیانه را ما ذیلاً شرح خواهیم داد. اما قبل از آن، برای اینکه تصویر جامع تری از وضع این مسئله در میان مذاهب دیگر به دست دهیم، عقیده یکی از مفسران قدیم شیعه را نیز نقل خواهیم کرد.

### ۳. در یک تفسیر شیعی

مفسری که در اینجا می‌خواهیم نظر او را ذکر کنیم ابوالحسن علی بن ابراهیم قی است که یکی از شیعیان امامی قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری است. قی در تفسیر خود به واقعی بودن میثاق اذعان می‌کند. برای اثبات این مطلب نیز روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که بنابر آن نخستین کسی که از میان پیامبران در پاسخ به خطاب پروردگار

۱۵. ارتباط مسئله میثاق با معرفت و محبت ممکن است از ربط دادن میثاق با آیه امانت «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» - (احزاب (۳۳)، آیه ۷۲) و تفسیر امانت به معرفت یا محبت ناشی شده باشد. اتفاقاً مقال ارتباط آیه امانت را با میثاق در نظر داشته است، ولی تفسیری که او از امانت می‌کند چیزی دیگری است. امانت از نظر او «طاعت» است (بنگرید: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پیشگفته، ص ۴۸ و ۴۹).

۱۶. بل نویا تفسیر مقاتل را درباره میثاق نشاندهای می‌داند از اینکه «مسلمانان خیلی زود اهمیت اعتقادی مفهوم میثاق را دریافته و در کنه غنای آن اندیشیده‌اند» (همان، ص ۴۶ و ۴۷). ولی به نظر من، مفهوم میثاق در تفسیر مقاتل و حتی در میان متکلمان و مفسران ظاهری اهل سنت، چنین اهمیتی را نداشته است. این اهمیت در قرون بعد به این مفهوم داده شد، هنگامی که صوفیه، احتمالاً در نتیجه نفوذ افکار نوافلاطونی، ابعاد فلسفی و مابعدالطبیعی به این موضوع دادند. و تازه، نظریه صوفیانه نیز تا اواخر قرن پنجم، چندان مورد توجه عموم واقع نشد. آراء ابو حامد غزالی که مخالف نظریه صوفیانه بوده است، تا حدودی گواه همین مطلب است. اهمیت فوق‌العاده میثاق و عهد الست در اندیشه اسلامی، که کربن نیز بدان اشاره کرده است (Historie de la Philosophie Islamique, p. 16)، مربوط به تثبیت شدن عقیده صوفیانه جنید و بیروان او، از نیمه دوم قرن پنجم به بعد است.

«بلی» گفت حضرت محمد (ص) بود. علت این نیز همانا قرب آن حضرت به پروردگار بود.

قال ابو عبدالله (ع): اول من سبق من الرُّسُل إلى «بلی» محمد (ص) و ذلك إنَّه كان اقرب الخلق إلى الله تبارک و تعالی.<sup>۱۷</sup>

قی در اینجا برای میثاق عالمی واقعی در نظر می‌گیرد. ذریات موجودات واقعی هستند و نه تنها «ظاهری خاص» دارند، بلکه حتی هویت ایشان نیز معلوم است. به عبارت دیگر، آنها ذریات اشخاص‌اند. ذریات، در حالی که همه با هویت مشخص خود در برابر پروردگار می‌ایستند، از حیث مقام با هم فرق دارند. بعضی از ایشان از پروردگار دوراند و بعضی به او نزدیک و بعضی نزدیکتر. از همه نزدیکتر به خداوند پیغمبر اکرم (ص) است که از همه زودتر جواب بلی می‌دهد. پس از پیغمبر، از نظر قی، اولیاء خداونداند. بنابراین، قی نیز مانند عامه اهل سنت مردم را به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کند. اما ملاک او در این تقسیم رنگ نیست، بلکه مقام معنوی اشخاص است که موجب قرب و بُعد ایشان می‌شود. به هر تقدیر، تشخیصی که قی برای ذریات قائل می‌شود، به عالمی که او از برای میثاق در نظر می‌گیرد واقعیت بیشتری می‌بخشد.

قی در تفسیر خود از این آیه به یک نکته دیگر اشاره می‌کند که دقیقاً از عقیده شیعی او برمی‌خیزد. خطاب خداوند در قرآن و پاسخ ذریات به دنبال آن فقط در خصوص ربوبیت است. می‌فرماید: السُّبُّ بِرَبِّكُمْ، و اسم «رب» را به کار می‌برد. اما قی دو شهادت دیگر را به شهادت ذریات اضافه می‌کند، یکی در حق نبوت محمد (ص) و دیگر در حق امامت علی بن ابی طالب (ع) و فرزندان او. این مطلب را نیز مفسر ما به امام صادق (ع) نسبت می‌دهد.

قال الصادق (ع): كان الميثاق مأخوذاً عليهم لله بالربوبية و لرسوله بالنبوة و لأمر المؤمنين و الائمة بالامامة. فقال: السُّبُّ بِرَبِّكُمْ و محمد نبيكم و علي امامكم و الائمة الهادون اتمتكم؟ فقالوا: بلى شهدنا.<sup>۱۸</sup>

عالمی که قی از برای ما ترسیم می‌کند آن قدر واقعی است که نه تنها موضوع ربوبیت و

۱۷. ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی، تفسیر القمی، ص ۲۴۰۶.

۱۸. همان، ص ۲۴۷.

که به سرشت انسان مربوط می‌شود، بلکه حتی موضوع رسالت و امامت که به حیات دنیوی و اجتماعی مربوط می‌شود، در آن مطرح می‌گردد. به عبارت دیگر، عالم ذریات عالمی است کاملاً شبیه به همین عالمی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم، عالمی که در آن نه فقط مسئله ادیان بلکه مسئله مذاهب اسلامی و اختلاف شیعه و سنی نیز در آن مطرح است.

پس از این، قی می‌بجی را در مورد چگونگی شناخت ذریات مطرح می‌کند، بجی که خود «واقعی» بودن آن عالم را در نظر او تأیید می‌کند. بر اساس روایتی که باز از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند، ذریات در هنگام میثاق رودر روی خدا قرار گرفته‌اند. از حضرت سؤال می‌کنند که آیا وقتی خداوند گفت الست بر بکم و ذریات گفتند بلی، سؤال‌کننده و پاسخ‌دهنده رودر روی یکدیگر بودند و این شهادت را ذریات در حال «معاینه» دادند؟ و آن حضرت فرمود، آری.

... قلتُ معاینه کان هذا؟ قال: نعم، ثبتت المعرفة و نسوا الموقف و سیدکرونه، ولولا ذلك لم یدر احد من خالقه و رازقه.<sup>۱۹</sup>

پس ذریات در روز میثاق به معرفت پروردگار نائل آمده‌اند، گرچه در این جهان آن را فراموش کرده‌اند. اگر چنین معرفتی دست نداده بود، هیچ کس در این جهان خالق و رازق خود را نمی‌شناخت. به دنبال این تفسیر افلاطونی، قی اضافه می‌کند که از میان این ذریات بعضی به زبان اقرار کردند ولی قلباً ایمان نیاوردند - «فمنهم من أقرّ بلسانه فی الذرّ و لم یؤمن بقلبه».<sup>۲۰</sup> پس معلوم می‌شود که ذریات زبان و قلب هم داشته‌اند.

مطالعی که از پردوی و قی نقل کردیم دو نمونه از بحثهایی است که تا زمان ابو حامد درباره آیه الست بر بکم و عالمی که ذریات آدم در آن شهادت داده‌اند پیش کشیده شده است. این دو نمونه، که یکی مبین عقیده عامه اهل سنت و دیگری مبین گروهی از شیعیان است، نشان می‌دهد که اعتقاد به عالمی غیر از عالم دنیا و آخرت چیز غریبی نبوده است. علاوه بر این، هر دو دسته معتقد بودند که ذریات در این عالم موجوداتی هستند شبیه به افراد بشر در عالم دنیا، با ظاهری مخصوص و دلی که با آن معرفت کسب می‌کنند و زبانی که با آن به ربوبیت پروردگار شهادت می‌دهند.

۱۹. همان، ص ۲۴۸.

۲۰. همانجا.

عقایدی که شرح دادیم منسوب به عامه اهل سنت و گروهی از شیعیان بود.<sup>۲۱</sup> غزالی نیز خود یکی از علمای اهل سنت بود، ولی نه در زمره عوام. ابو حامد در زمانی که به این سوالات پاسخ می‌داد صوفی بوده و سؤال‌کننده نیز به احتمال زیاد یکی از سالکان و مریدان او بوده است. نکته‌ای که در انتهای پاسخ غزالی به سوالات دسته اول درباره ذوق صوفی در حال فنا ذکر شده است این معنی را تا حدودی نشان می‌دهد. بنابراین، پاسخ غزالی و عقیده او را درباره عهد الست باید با توجه به سابقه این بحث در میان صوفیه بررسی کنیم.

#### ۴. سابقه عهد الست در تصوف

میثاق یا عهد الست موضوعی است که از حدود اواسط قرن سوم و شاید قدری جلوتر در میان بعضی از مشایخ صوفیه، بخصوص بغدادیان، مطرح شده است. ظاهراً همه کسانی که اهل معرفت و علم باطنی بودند و بعداً نام ایشان در طبقات صوفیه ذکر شده است به این موضوع توجه خاصی نشان نداده‌اند. مثلاً از ابوبکر و راق ترمذی (ف. ۲۸۰) و حکیم ترمذی (ف. ۲۹۵) و ملامتیان نیشابور مانند ابو حفص حداد (ف. ۲۶۰) و ابو عثمان حیری (ف. ۲۹۸) و حمدون قصار (ف. ۲۷۱) چیزی درباره عهد الست تاکنون به دست ما نرسیده است. اما وقتی از نیشابور به طرف غرب حرکت می‌کنیم، مشایخی چون بایزید بسطامی و یحیی بن معاذ رازی و علی بن سهل اصفهانی و سهل تستری، و در بغداد ابوسعید خراسانی و ابن عطاء الادمی و از همه مهمتر جنید بغدادی نامشان در زمره نخستین کسانی قرار می‌گیرد که درباره عهد الست از دیدگاه عرفانی سخن گفته‌اند.

یکی از قدیم‌ترین منابعی که در آن موضوع عهد الست از دیدگاه صوفیه مطرح شده و مؤلف آن نظر مشایخ مختلف را درباره این موضوع نقل کرده است کتابی است به نام

۲۱. عقیده شیعیان در دوره‌های بعد با تفسیر قی فرق دارد. مفسران و متفکران شیعه معمولاً عهد الست را به معنای ظاهری در نظر نمی‌گیرند و بیان بستن را امری که در نفس الامر رخ داده باشد نمی‌انگارند. مثلاً سید مرتضی (ف. ۴۳۶) مانند معتزله حتی استدلال می‌کند که در آیه مزبور سخن از آدم و ذریه او و ظهور او نیست، بلکه سخن از بنی آدم و ذریه ایشان و پشت‌های ایشان است. (امالی، سید المرتضی، ص ۲۳-۲۰). برای اطلاع از خلاصه نظر معتزله، خصوصاً قاضی عبدالجبار، و همچنین مفسران شیعه درباره این آیه، بنگرید به: بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، ص ۲۰۷-۸. بهترین و مفصل‌ترین بحثی که در تفسیر این آیه از نظرگاه شیعه به عمل آمده است بحث مرحوم محمدحسین طباطبائی در المیزان، ذیل آیه ۱۷۲ از سوره اعراف، است.

علم القلوب که به غلط به ابوطالب مکی نسبت داده شده است.<sup>۲۲</sup> این اثر حدوداً در اواسط قرن پنجم تألیف شده و از آثار نویسندگان قرن چهارم، به خصوص از ابوطالب مکی و ابوسعید خرگوشی نیشابوری، مطالب زیادی نقل کرده است.<sup>۲۳</sup> در یکی از ابواب این کتاب، تحت عنوان «بیان التوحید والتفرید علی لسان اهل الاشارة من العارف و المرید» نویسنده آیه «الست بر بکم قالوا بلی» و سخنان مشایخ صوفیه را در تفسیر آن نقل کرده است.

آنچه از مجموع گزارشهای کتاب علم القلوب برمی آید این است که صوفیه بطور کلی، همانند سایر اهل حدیث و سنت، به واقعی بودن عهد الست اعتقاد داشتند. به عبارت دیگر، این مسئله برای ایشان جنبه تمثیل نداشت و آیه قرآن از نظر ایشان، به اصطلاح، «زبان حال» نبود و آن را مانند معتزله تأویل نمی کردند. میثاق واقعه‌ای بود که هر صوفی اعتقاد داشت که برای خودش رخ داده است.

#### بلی گویان و بل لا گویان

یکی از مسائلی که درباره عهد الست برای صوفیه مطرح بود این بود که چه کسانی با خداوند عهد بسته بودند و به پرسش پروردگار پاسخ بلی داده بودند. اولین مطلبی که مؤلف علم القلوب نقل می کند تفسیر شخصی است به نام ابوبکر نقاش که دقیقاً سعی کرده است به همین پرسش پاسخ دهد. بنا به گفته نقاش، پاسخ دهندگان به خطاب پروردگار دو دسته بودند، دسته‌ای که اهل سعادت و رضوان بودند و گفتند «بلی» و دسته‌ای که اهل شقاوت و خذلان بودند و گفتند «بل لا» - پاسخی که از لحاظ صوت شبیه به پاسخ دسته اول است ولی از لحاظ معنی دقیقاً خلاف آن است.<sup>۲۴</sup> این عقیده تقریباً مطابق با همان عقیده عامه اهل سنت است که پاسخ دهندگان به خطاب الهی را به ذریات سفید و سیاه تقسیم می کردند و سفیدها را اهل بهشت و سیاهها را اهل دوزخ می دانستند. تفاوت تفسیر ابوبکر نقاش با تفسیر عامه اهل سنت این است که او پاسخ هر دو دسته را از

لحاظ ظاهر همانند هم ولی از لحاظ معنی کاملاً ضد یکدیگر می داند. همین تفسیر را مؤلف علم القلوب به ابوسعید خرگوشی نیشابوری نیز نسبت داده است. این عقیده را حتی به حسن بصری هم نسبت می دهد و می گوید که او دائماً آندوهگین بود و می گریست، چون نمی دانست جزو کدام دسته است، دسته «بلی» گویان یا دسته «بل لا» گویان.

#### تقسیم دوگانه ابوسعید خراز

تقسیم دوگانه بندگان به مؤمنان و کافران یا اهل بهشت و اهل دوزخ را ابوسعید خراز (ف. ۲۷۷ یا ۲۸۶) نیز انجام داده است، اما به شیوه‌ای متفاوت. وی در یکی از رسائل خود به نام «کتاب الفراغ» می نویسد که وقتی خداوند آدم را خلق کرد و در حق او به فرشتگان گفت «انی اعلم مالا تعلمون»<sup>۲۵</sup>، چیزی که خدا می دانست این بود که او به قدرت خود پشت آدم را مسکن انبیاء و اولیاء می سازد و روز میثاق همه آنان را از پشت آدم بیرون خواهد آورد و با ایشان عهد خواهد بست. اما در هنگام میثاق ارواح اولیاء و ارواح اعدا، یعنی دوستان و دشمنان خدا، از هم جدا نبودند. همه با هم مجتمع بودند. پس همه یکسان پاسخ بلی گفتند. اما وقتی خداوند نفوس و طباع را خلق کرد و به هر یک از ارواح نفس و طبعی خاص بخشید و به این عالم آورد، آنگاه ارواح اولیاء و نفوس طباع ایشان از ارواح دشمنان و نفوس و طباع ایشان متمایز شدند. ارواح اولیاء همچنان به عهد و پیمان خود وفادار ماندند و تا ابد باقی خواهند ماند، ولی ارواح دشمنان خدا از اجابت حق سر باز می زنند و گمراه می گردند.<sup>۲۶</sup>

ابوسعید خراز، چنانکه ملاحظه کردیم، همه ارواح را در روز میثاق اجابت کنندگان خطاب حق تعالی می دانست و تفاوتی در آنجا میان آنها نمی گذاشت. این عقیده بیشتر مورد قبول صوفیه واقع شده است. یحیی معاذ رازی (ف. ۲۵۸) و بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱) می گفتند که اصلاً خداوند در همان خطاب خود به ذریات پاسخ بلی را به ایشان تلقین کرد. مؤلف علم القلوب از قول یحیی بن معاذ نقل می کند که گفت «لقتهم بائه ربهم حتی قالوا بلی»،<sup>۲۷</sup> و از قول بایزید می نویسد: «لقتهم الجواب بقوله الست؟».<sup>۲۸</sup> همین

۲۵. بقره (۳)، آیه ۳۰.

۲۶. قاسم السامرائی، رسائل الخراز، ص ۴۰-۳۹.

۲۷. علم القلوب، ص ۹۰. ۲۸. همان، ص ۹۱.

۲۲. علم القلوب، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، قاهره ۱۳۸۴ / ۱۹۶۴.

۲۳. در این باره رجوع کنید به: نصرالله پورجوادی، «بازمانده‌های کتاب الاشارة و العبارة ابوسعید خرگوشی در کتاب علم القلوب»، معارف، دوره پانزدهم، ش ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۷)، ص ۴۱-۳۴.

۲۴. علم القلوب، ص ۸۹.

نویسنده مطلبی هم از قول جنید نقل می‌کند که گفت خداوند وقتی ذریات را ظاهر کرد آنها را به حالت سکون قرار داد و خطاب کرد و ایشان را تکان داد و خواست تا به ربوبیت او اقرار کنند و ایشان نیز اجابت کردند. این خطاب و مطالبه جواب برای همه بود و همه نیز شنیدند و پاسخ بلی دادند، اما نحوه پاسخ دادن همه یکسان نبود. بعضی سریع پاسخ دادند و بعضی در پاسخ دادن تأخیر کردند. بعضی یک بار گفتند بلی و بعضی چند بار. همین تفاوت در پاسخ‌گویی است که در وضع ایشان وقتی به این جهان می‌آیند اختلاف ایجاد می‌کند. کسانی هستند که حتی در صلب پدر و رحم مادر نیز آن عهد را فراموش نمی‌کنند و طبعاً در دوران طفولیت و بزرگسالی نیز همچنان بر سر همان عهد و پیمان باقی می‌مانند تا این که به خداوند بازگردند. ایشان همواره بلی‌گویان‌اند. به همین دلیل وقتی در دوران طفولیت هم از ایشان سؤال می‌کنند، می‌گویند «بیه» و این تکرار همان پاسخ بلی است که در روز میثاق داده‌اند.

جنید مسلماً خود را یکی از همین کسانی می‌دانست که به عهد خود وفادار مانده بودند. ولی او تنها صوفیی نبود که این عقیده را نسبت به خود داشت. به خلاف حسن بصری که اندوهگین بود چون نمی‌دانست که آیا «بلی» گفته است یا «بلی لا»، صوفیه عموماً خود را جزو بلی‌گویان و وفاداران به آن پاسخ می‌دانستند. اصلاً راه تصوف برای این صوفیان راه وفادار ماندن به همان عهد بود. ابوسعید خرقوشی نیشابوری (ف. ۴۰۶) در تهذیب الاسرار می‌نویسد که از ابویعقوب نهرجوری (ف. ۳۳۰)، یکی از پیروان جنید، پرسیدند: تصوف چیست؟ ابتدا دو بار آه کشید و گفت: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ» (صوفیان امتی بودند که درگذشتند). و سپس در پاسخ به آن سؤال گفت:

يا اخي، زفرات القلوب بواديع الحضور من حيث خاطبها الحق سبحانه و هي في صورة  
الذّر فاخبر عنها اذ قال عزوجل الست بریکم قالوا بلی.<sup>۲۹</sup>

(ای برادر، تصوف آه‌هایی است که از دلها برمی‌خیزد به ودایع حضور، از این حیث که حق تعالی به ایشان که در صورت ذرات بودند خطاب کرد و از آن آگاه گردانید، هنگامی که گفت: الست بریکم؛ گفتند بلی.)

۲۹. تهذیب الاسرار، نسخه خطی کتابخانه برلین، اشپرنگر ۸۸۲، ورق ۸ آ. همچنین بنگرید به: عطار،

تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی، ج ۲، ص ۵۰۹.

### زمان میثاق

در میان مشایخ صوفیه کسانی هم بودند که ادّعا می‌کردند که آن پاسخ را کاملاً به یاد دارند. یکی از این مشایخ سهل بن عبدالله تستری یا شوشتری (ف. ۲۸۳) بود. سهل که به واقعی بودن عالم ذر و «یوم‌المیثاق» یا «یوم‌الذّر»،<sup>۳۰</sup> قائل بود،<sup>۳۱</sup> می‌گفت: «یاد دارم که حق تعالی گفت: الست بریکم؟ و من گفتم: بلی. و در شکم مادر خویش یاد دارم». <sup>۳۲</sup> سهل در اینجا ظاهراً به این حدیث توجه داشته است که می‌فرماید «نطفة المؤمن تسبح فی صلب الأب و رحم الام»<sup>۳۳</sup> (نطفه مؤمن در پشت پدر و رحم مادر تسبیح خدا را می‌گوید).

در اصفهان ابوجعفر محمد بن فاذه، یکی از شاگردان محمد بن یوسف بنا (ف. ۲۸۶)، جزو کسانی بود که وقوع این حادثه را خوب به یاد داشتند و زمان آن را بسیار نزدیک می‌دانستند. چه وقتی از او پرسیدند آیا به یاد داری که خداوند گفت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ جواب داد: آری، گویی دیروز بود.<sup>۳۴</sup>

حکایت ابوجعفر را خواجه عبدالله انصاری مربوط به علی بن سهل اصفهانی (ف. ۳۰۷) پنداشته<sup>۳۵</sup> و پس از نقل آن از او ایراد گرفته که چرا گفته است «گویی که دی بود». این جواب از نظر خواجه عبدالله نقص است. او معتقد است که روز الست برای

۳۰. علم القلوب، ص ۹۲ و ۹۳.

۳۱. سهل تستری میان خارج کردن ذریات انبیاء از پشت آدم و میثاق با ایشان از یک سو، و خارج کردن ذریات دیگران و میثاق با آنان تفاوتی قائل بود. ابتدا خداوند انبیا را از پشت آدم (ع) خارج کرد و از پشت هر نبی ذریه او را بیرون آورد، به صورت ذره، و سپس با آنها عهد بست. پس از میثاق، ذریات انبیا به جای اول خود برگردانده شدند. به دنبال آن خداوند ذریات بنی آدم را بیرون آورد و با ایشان عهد بست. در مورد نظر تستری راجع به میثاق، بنگرید به تفسیر تستری (قاهره ۱۳۲۶ ق)، ص ۶۱؛ علم القلوب، ص ۴-۹۲؛ و نیز به: G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin 1980), p. 153-7.

میثاقی که با پیامبران بسته شده موضوعی است که اهل حدیث هم بدان توجه داشته‌اند. بنگرید به ابوالقاسم تیمی اصفهانی، الحجّة فی بیان الحجّة، ص ۴۶۵-۷.

۳۲. عطار، تذکره الاولیاء، ص ۳۰۴.

۳۳. علم القلوب، ص ۹۴.

۳۴. درباره ابوجعفر محمد بن فاذه و مأخذ حکایت فوق، بنگرید به: نصرالله پورجوادی، «گزارشهای ابومنصور اصفهانی در سیرالسلف و نجات الانس»، معارف، دوره چهاردهم، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۷۶)، ص ۱۴.

۳۵. عقیده به واقعی بودن عهد الست بعداً نیز در میان صوفیان اصفهان تداوم داشته است، چنانکه ابومنصور اصفهانی (ف. ۴۱۸) در ادب الملوک (ص ۴۹) این عقیده را اظهار کرده است.

صوفی همین امروز است، چنانکه می‌گوید: «صوفی را دی و فردا چه بود؟ آن روز (را) هنوز شب نیامده، صوفی در آن روز است».<sup>۳۶</sup>

خواجه عبدالله در اینجا به نکته مهمی اشاره کرده و آن موضوع «ما فوق زمان» بودن تجربه میثاق است. نظر عامه مردم و مفسران و حتی پاره‌ای از صوفیه درباره واقعه میثاق و عهد الست این بود که این امر در گذشته، پیش از این که انسان به این عالم بیاید، در عالمی روحانی واقع شده است. و همانطور که قبلاً ملاحظه کردیم، بعضی حتی برای آن تاریخی هم ذکر می‌کردند. در میان صوفیه، بایزید بسطامی اظهار می‌کرد که هفتاد هزار سال است که حق تعالی الست بر بکم گفته است، عطار در این باره از قول بایزید می‌نویسد:

اگر حق تعالی از من حساب هفتاد ساله خواهد، من از وی حساب هفتاد هزار ساله خواهم، از بهر آن که هفتاد هزار سال است تا الست بر بکم گفته است و جمله را در شور آورده از بلی گفتن. جمله شورها که در زمین و آسمان است از شوق الست است.<sup>۳۷</sup>

در نظر گرفتن عهد الست به منزله واقعه‌ای که در گذشته، سالها پیش، رخ داده است در عین حال مانع از این نبود که صوفیه این واقعه را امری ماوراء زمان بینگارند. سخن خواجه عبدالله انصاری که گفت: «آن روز (را) هنوز شب نیامده است» در حقیقت به همین خصوصیت ماوراء زمانی این واقعه اشاره می‌کند. همین جنبه ماوراء زمانی است که امکان تجربه مجدد این واقعه را برای صوفی فراهم می‌آورد. این مطلب را ما در یکی از مهمترین نظریه پردازان عهد الست در تصوف، یعنی جنید بغدادی، ملاحظه می‌کنیم.

#### نظریه جنید: دو نوع وجود

در مجموعه آثاری که از جنید بغدادی به چاپ رسیده است،<sup>۳۸</sup> دو رساله هست که نویسنده در آنها آیه الست بر بکم را نقل کرده و به میثاق بنی آدم با پروردگار اشاره کرده است. یکی از این رسائل «کتاب الميثاق» نامیده شده است و دیگری «کتاب الفناء». در

۳۶. عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۲۳۵-۶.

۳۷. تذکره الاولیاء، ص ۱۸۸. همین داستان را عطار در مصیبت‌نامه (تصحیح نورانی وصال، ص ۳-۱۳۲) نقل کرده ولی در آنجا زمان میثاق را ده هزار سال پیش گفته است.

۳۸. مشخصات این مجموعه بدین شرح است: رسائل الجنید، حررها و صححها علی حسن عبدالقادر (با ترجمه و شرح انگلیسی)، لندن (چاپ جدید)، ۱۹۷۶.

رساله دوّم است که جنید از تجربه عرفانی یا سیر معنوی خود یاد کرده است. این تجربه سفری است روحانی که جنید در طی آن به قُرب محبوب ازلی راه می‌یابد. مسافر ما در این سفر ابتدا به قُرب محبوب خود می‌رسد، اما سپس محبوب روی خود را می‌پوشاند و بدین ترتیب محب محبوب را از دست می‌دهد. سبب از دست دادن محبوب هم چیزی جز حضور او نیست - «کان حضوری سبب فقدی». جنید از دست دادن محبوب پس از رسیدن به مقام قرب را «فنا» می‌خواند، فنایی که پس از هست شدن حاصل شده است. مفهوم کلیدی در سخنان جنید مفهوم فناست. وقتی درباره این مفهوم از او سؤال می‌کنند، پاسخ می‌دهد: «او مرا با هستی که به من بخشیده بود نیست (فانی) کرد، همان‌گونه که ابتدا در حال فنا بودم و سپس مرا هست کرد» - «افنائی بانشائی کما انشائی بدءاً فی حال فنائی». این پاسخ مسئله را برای سؤال‌کننده حل نمی‌کند، و لذا باز از شیخ می‌پرسد: منظور چیست؟ «فما قولک افنائی بانشائی کما انشائی بدیاً فی حال فنائی؟» در پاسخ به همین سؤال است که جنید به آیه الست بر بکم اشاره می‌کند و ارتباط مسئله میثاق را با فنا روشن می‌نماید.

قال: ألس تعلم أنه عزوجل قال «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» الی قوله «شَهَدْنَا» فقد أخبرك عزوجل أنه خاطبهم و هم غیر موجودین إلا بوجوده لهم، اذ كان واجداً للخلیقة بغیر معنی وجوده لانفسها، بالمعنی الذی لا یعلمه غیره، ولا یجد سواه، فقد كان واجداً محیطاً شاهداً علیهم بدءاً فی حال فنائهم عن بقائهم، الذین كانوا [فی الازل] للازل فذلک هو الوجود الربانی و الادراک الالهی لا ینبغی الا له عزوجل.<sup>۳۹</sup>

(آیا نمی‌دانی که خدای عزوجل گفت: و اذ اخذ ربک من بنی آدم تا آنجا که گفت شهدنا. خداوند در اینجا خبر می‌دهد به تو که او وقتی به ایشان خطاب کرد، ایشان موجود نبودند مگر به وجودی که او به ایشان داده بود، چه موجودات در اینجا به معنای دیگری وجود دارند، به این معنا که وجود ایشان برای خودشان نیست، و این معنای وجود داشتن را هیچ کس جز خدا نمی‌داند، و هیچ کس جز او در نمی‌یابد. خداست که وجود ایشان را [در این حال] در می‌یابد و به آنها احاطه می‌یابد، و آنها را در بدایت در حال فناء (پس از) بقاءشان مشاهده می‌کند، کسانی که [در ازل] ازلی‌اند. و این است وجود ربّانی و ادراک الهی که فقط شایسته اوست.)

۳۹. رسائل الجنید، ص ۳۲. جنید کم و بیش همین عبارات را در «کتاب الميثاق» (همان، ص ۴۱) اظهار کرده است.

چنانکه ملاحظه می‌شود، مراد جنید از نشأه اول خود هستی ذریه اوست در هنگامی که مورد خطاب الست بر بکم واقع شد. ذریه او، مانند ذریات همه بنی آدم، ابتدا در حال فنا بود، و بعد خداوند آن را هست کرد و مخاطب قرار داد. و حال، مطلبی را که جنید می‌خواهد توضیح دهد حقیقت این انشاء است. وی به دو نوع وجود قائل می‌شود، یکی وجود بشری و دیگر وجود ربّانی. وجود بشری وجود ماست در دنیا. اما در مقام میثاق ذریه ما با این وجود موجود نبود، بلکه وجود او وجود ربّانی بود. وجود ربّانی از نظر جنید از وجودی که انسان در نشأه دنیا دارد تمامتر است. «کان ذلک الوجود اتمّ الوجود». در حقیقت تمامترین و کاملترین وجود همان است که ذریات داشته‌اند. بنابراین، ذریات در هنگام میثاق نه تنها موجود بودند بلکه وجودشان تمامتر و کاملتر از وجود انسان در این جهان است. به عبارت دیگر، جنید از برای میثاق و خطاب و شهادت ذریات «واقعی» بیش از واقعیت این جهان قائل می‌شود.

در آخرین جمله‌ای که نقل کردیم جنید به یک نکته دیگر اشاره می‌کند و آن موضوع ادراک یا شناخت است. ذریات خطاب پروردگار را می‌شنوند و به آن پاسخ می‌دهند. اما این شنیدن و ادراک مانند شنیدن و ادراک بشری در دنیا نیست. همان گونه که وجود ذریات در ازل و در هنگام میثاق ربّانی است، ادراک ایشان نیز الهی است. برای توضیح این معنی جنید به حدیث معروف نوافل اشاره می‌کند، حدیثی که در آن موضوع محبت مطرح می‌گردد.

سیر جنید در این جهان سیری است روحانی به سوی محبوب. روح محبّی است که به قرب محبوب ازلی می‌شتابد و وقتی از وجود و صفات بشری خود فانی شود، به وجود الهی، یعنی به وجود محبوب، قیام می‌کند و واجد صفات او می‌گردد. این معنی در حدیث قرب نوافل ذکر شده است، که در آن خداوند می‌گوید: «لا يزال عبدی یتقرب الیّ بالتّوکل حتّیّ احبّه، فاذا احببته کنتُ سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به» (بنده من همچنان با نوافل به من نزدیک می‌شود، تا اینکه او را دوست بدارم، پس چون او را دوست داشتم من گوش می‌شوم که او با آن می‌شنود و چشمی می‌شوم که او با آن می‌بیند). این حدیث درباره سیر روحانی انسان در نشأه دنیا است. در مقام قرب، انسان به حکم «احبّه» محبوب پروردگار می‌شود، یعنی از وجود بشری خود فانی و به وجود ربّانی یا وجود محبوب قائم می‌گردد، و چون این وجود را یافت از لوازم این وجود که

ادراکات الهی است برخوردار می‌گردد. و حال، این سیر روحانی همانند واقعه‌ای است که در ازل و در هنگام میثاق به ذریه بنی آدم دست داده است. در آنجا نیز ذریه به وجود ربّانی، یعنی وجود محبوب ازلی، هست شده، و در نتیجه لوازم آن وجود یا صفات آن را نیز دریافت کرده است. این لوازم همان ادراکات است. ذریه در ازل خطاب پروردگار را به سمع خدایی و به گوش محبوبی درک کرده و به زبان او پاسخ داده است.

### تفسیر حلاج

همین معنی را حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) که معاصر جنید بوده است در تفسیر خود از آیه الست بر بکم بدین گونه بیان کرده است.

لا یعلم احدٌ من الملائکة والمقربین لماذا أظهر الحقّ الخلق و کیف الابتداء و الانتهاء، اذا الألسن ما نطقت و الأعین ما ابصرت و الأذان ما سمعت، کیف أجاب من هو عن الحقائق غائب و إلیه أنبّ فی قوله الست بر بکم، فهو المخاطب والمحبب.<sup>۴۰</sup>

(هیچ یک از فرشتگان و مقربان نمی‌داند که چرا خداوند خلق را آفرید، و (خلقت) چگونه آغاز شد و انجام آن چگونه خواهد بود، چون زبانها هنوز سخن نگفته بودند و چشمها بینا و گوشها شنوا نشده بودند. پس چگونه کسی که از حقایق غایب است می‌توانسته است پاسخ گوید و در قول الست بر بکم به او رو کرده باشد. پس مخاطب و پاسخ‌دهنده هموست.)

حلاج در اینجا نظریه جنید را به تعبیری دیگر بیان کرده است. وی معتقد است که در روز میثاق ذریات بنی آدم وجود داشته‌اند، اما نه آنچنانکه انسان در این جهان و در نشأه دنیا موجود است. در آنجا چشم و گوش و زبان به گونه‌ای که در این جهان به انسان تعلق دارد در کار نبوده است. اما در عین حال خطاب واقع شده و شنیدن و تصدیق کردن نیز به همین منتهی، خطاب از جانب پروردگار اظهار شده و استماع آن و پاسخ به آن نیز از جانب ذریاتی که به وجود پروردگار موجود بوده‌اند واقع شده است.

۴۰. «تفسیر حلاج» در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، ص ۲۵۰.

نظریه جنید و حلاج درباره میثاق یا عهد الست نظریه‌ای است که پس از ایشان در میان صوفیه رواج پیدا کرده است. در واقع نظریه صوفیانه درباره میثاق بیشتر همین نظریه جنیدی است، و سخنانی که مشایخ دیگر در این باره اظهار کرده‌اند مبتنی بر این نظریه است. مثلاً یکی از این مشایخ رویم است.

سخن رویم درباره ذکر پروردگار

ابو محمد رویم بن احمد (ف. ۳۰۳) که یکی از معاصران جنید و از اصحاب او بوده است خطاب پروردگار را در روز میثاق اصل معرفت انسان به پروردگار در این جهان می‌داند. می‌گوید:

إِنَّ الْقَوْمَ سَمِعُوا الذِّكْرَ الْأَوَّلَ حِينَ خَاطَبَهُمْ بِقَوْلِهِ: السَّتْ بَرِّبِكُمْ، فَكُنْ ذَلِكَ فِي اسْرَارِهِمْ كَمَا كُنْ كُونَ ذَلِكَ فِي عَقُولِهِمْ. فَلَمَّا سَمِعُوا [الذِّكْرَ ظَهَرَتْ] كَوَاِمُنُ اسْرَارِهِمْ. فَانزَعُوا، كَمَا ظَهَرَتْ كَوَاِمُنُ عَقُولِهِمْ عِنْدَ إِخْبَارِ الْحَقِّ لَهُمْ عَنِ ذَلِكَ، فَصَدَّقُوا.<sup>۴۱</sup>

(این قوم (یعنی صوفیه) ذکر اول را شنیدند در هنگامی که خداوند به ایشان خطاب کرد: آیا من پروردگار شما نیستم؟ پس این معنی در سر ایشان پنهان گشت، همچنانکه آن رویداد در عقول ایشان پنهان گشت. سپس در این جهان وقتی ذکر از پروردگار می‌شنوند معنایی که در سر ایشان پنهان است آشکار می‌گردد و به جنینش درمی‌آیند، چنانکه در هنگامی که حق از آن به ایشان خبر می‌دهد، آنچه در عقل ایشان پنهان بود ظاهر می‌گردد و آن را تصدیق می‌کنند.)<sup>۴۲</sup>

سخن رویم در اینجا از یک لحاظ شبیه به نکته‌ای است که جنید درباره تجربه خود اظهار کرده بود. جنید سیر روحانی خود به جانب محبوب ازلی را نظیر تجربه خود در روز میثاق دانست. رویم نیز تجربه صوفیه را در ذکر با معرفتی که در هنگام میثاق به ذریات دست داده است مرتبط می‌داند. البته جنید احوال وجودی خود را، یعنی فانی شدن و هست شدن را، در این دو نشأه مقایسه می‌کند، در حالی که رویم به معرفت انسان در این دو نشأه توجه دارد. نظر او در اینجا افلاطونی است. معرفت انسان به پروردگار نوعی یادآوری و تذکر است. انسان قبل از اینکه به این جهان بیاید به پروردگار خود

۴۱. ابوبکر کلابادی، تعرف، ص ۱۶۱.

۴۲. ترجمه با استفاده از شرح تعرف، ص ۵-۱۸۱۴ انجام گرفته است.

معرفت پیدا کرده است، از طریق خطاب الست بر بکم. این معرفت، که رویم آن را «ذکر اول» می‌نامد، در سر انسان نهفته است، و وقتی کسی از پروردگار یاد می‌کند، همان ذکر اول یا معرفتی که از طریق شنیدن خطاب الست بر بکم در او پنهان شده بود، بیدار می‌شود.

عهد الست و سماع

سخنی را که در اینجا از قول رویم نقل کردیم، ابوبکر کلابادی در «باب سماع» در کتاب تعرف آورده و شارح او، ابوالبراهیم اسماعیل مستملی، آن را شرح کرده است. علت اینکه این مطلب در «باب سماع» نقل شده است، ارتباطی است که بعضی از مشایخ صوفیه میان سماع و میثاق قائل شده‌اند. این نکته را مستملی در ابتدای باب سماع توضیح داده است. می‌گوید که بزرگان صوفیه درباره اصل سماع نظریات مختلفی اظهار کرده‌اند. یکی از این نظریات این است که «اصل سماع از آنجاست که حق تعالی گفت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ». این خطاب اولین چیزی است که انسان شنیده است، و خوشترین و لذت بخش‌ترین چیزهایی است که شنیده می‌شود، چه خوش‌ترین سماع شنیدن سخن دوست از دولب اوست،<sup>۴۴</sup> چنانکه خوش‌ترین نگاه نگاه به روی دوست و معشوق است. «در آن سماع لطیفه‌ای بود و آن آن است که خود را به ایشان مضاف کرد و در لذت آن سماع همه واله گشتند و بلی جواب دادند». <sup>۴۵</sup> همین شنیدن و خوشی و لذت است که اساس و اصل سماع را در این جهان تشکیل می‌دهد. انسان در هنگام سماع با همان تجربه ازلی پیوند می‌یابد. لذت و خوشی او در هنگام سماع بازتاب همان لذت و خوشی است. «اکنون که سماع می‌شنوند تواجد ایشان از ذوق و لذت آن سماع اول است». <sup>۴۶</sup>

این نظریه را که در اینجا به رویم نسبت داده‌اند به نظر می‌رسد که اصلاً از استاد او جنید باشد، چنانکه گفته‌اند که از او پرسیدند که «چه حال است که مرد آرمیده است،

۴۳. مستملی بخاری، شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۸۰۵.

۴۴. از اینجاست که گاهی خطاب «الست بر بکم» را که کلام بی‌واسطه حق است در اصطلاح شعرا «لب لعل» گویند (ابوالحسن ختمی لاهوری، شرح عرفانی غزلهای حافظ، ص ۵۶۰).

۴۵. مستملی بخاری، شرح تعرف، همانجا.

۴۶. همانجا.



چون سماع شنود اضطراب در وی پدید آید؟» جنید در پاسخ گفت: «حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که: الَّتِی بَرِیکُمْ؟ همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند».<sup>۴۷</sup>

نظریه فوق را بعداً نیز نویسندگان و شعرای صوفی اظهار کرده‌اند.<sup>۴۸</sup> یکی از گویاترین اشعاری که در این باره سروده شده است غزلی است از مولانا جلال‌الدین رومی که می‌گوید:

مانده شد دست گوش من از پی انتظار آن  
کز طرفی صدای خوش در رسدی ز ناگهان  
خوی خوشست گوش را، گوش ترانه‌نوش را  
کو شنود سماع خوش هم ز زمین هم آسمان  
فرع سماع آسمان هست سماع این زمین  
وانک سماع تن بود فرع سماع عقل و جان  
نعره رعد را نگر، چه اثر است در شجر  
چند شکوفه و ثمر سر زده اندر آن فغان  
بانگ رسید در عدم، گفت عدم: بلی، نعم  
می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان  
مستمع الست شد، پای دوان و مست شد  
نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضمیران<sup>۴۹</sup>

موضوع میثاق و شنیدن خطاب الست بریکم در تصوّف با چندین مسئله دیگر پیوند داشته است. یکی از آنها مسئله ذکر و معرفت بود، و یکی دیگر مسئله سماع یا اصل مابعدالطبیعی آن. اما مهمترین مسئله از لحاظ صوفیه محبت است.

#### میثاق و محبت

رابطه محبت با میثاق موضوعی است که ما در سخنان جنید ملاحظه کردیم. پیش از جنید، این موضوع در تفسیر امام صادق (ع) مطرح شده است. در تفسیر آیه ۷۶ از

سوره آل عمران که می‌فرماید «بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» حضرت صادق این عهد را به معنی میثاق اول و عهد الست در نظر می‌گیرد و لازمه وفای به آن را تقوا می‌داند و این تقوا نیز از نظر ایشان قطع علائق از باطل یا ماسوی‌الله است. حضرت می‌فرماید که هر کس که به این عهد وفا کند «محب» نامیده می‌شود و چون تقوی پیشه کرده است خداوند او را دوست می‌دارد، «والله یحبّ المتّقین». بنابراین، ارتباط میان عهد (الست) و محبت نکته‌ای است که حضرت صادق (ع) در خود قرآن ملاحظه کرده است.<sup>۵۰</sup>

حضرت صادق، چنانکه ملاحظه کردیم، کسی را که به عهد خود با پروردگار وفا کند محب خوانده است. و وقتی انسان محب شد، بدیهی است که پروردگار محبوب اوست. این نکته را جنید در سخنان خود تفصیل داده است، هنگامی که وی سیر روحانی عارف را، با توجه به حدیث قرب نوافل، سفری معرفی کرد به سوی محبوب ازلی. از نظر جنید محبّی انسان زمانی تحقق می‌یابد که او به مقام قرب برسد. در این مقام او همان تجربه‌ای را که در روز میثاق داشته است تکرار می‌کند. بنابراین محبت انسان در این جهان در حقیقت ناشی از همان محبت ازلی است که در عالم ذریات تجربه کرده است.

ارتباط میان میثاق و محبت را ابوالحسن دلیلی شاگرد و مرید ابن حنفی شیرازی نیز در کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف شرح داده است. این کتاب نخستین اثر جامعی است که به قلم یک صوفی درباره محبت و عشق و مسائل مربوط به آن نوشته شده است. مسئله میثاق نیز در این کتاب در ضمن بحث در باب اقسام محبت مطرح شده است. یکی از اقسام محبت دوستی انسان با خداوند است - محبة العبد لله. به قول دلیلی، حقیقت چنین محبتی از نظر بعضی محال است، چه حق تعالی نمی‌تواند محبوب کسی گردد. برای اینکه کسی محبوب شود، باید دیده و شناخته شود، و چنین چیزی هم در مورد خداوند ممکن نیست.

فأما المحبة الحقيقية من العبد لله تعالى، فمحال و ليس للعبد الى تلك سبيل، والحق تنزه عن هذه الرتبة لأن المحبة تكون بعد الرؤية و الا حاطة بمعاني صفاته التي توجب المحبة، و ليس إلى رؤيته و لا إلى احاطة العلم بصفاته سبيل.<sup>۵۱</sup>

۵۰. «تفسیر جعفر الصادق»، به تصحیح پل نوبیا، در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، ص ۲۵.

۵۱. ابوالحسن دلیلی، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف، ص ۸۸.

۴۷. عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۶.

۴۸. مثلاً بنگرید به بوارق الالمام، منسوب به احمد غزالی، ص ۱۵۹.

۴۹. کلیات شمس، تصحیح فروزانفر، ج ۴، تهران ۱۳۳۹، ش ۱۸۳۲.

و اما محبت حقیق بنده به خداوند تعالی (به نظر بعضی) محال است و بنده را بدان راه نیست، و حق از این رتبه مزه است، زیرا محبت پس از دیدن و احاطه بر معانی صفاتی که موجب محبت می شود پدید می آید، و رؤیت خدا و احاطه علمی به صفات او ممکن نیست.)

دیلمی با این عقیده موافق نیست. محبت انسان به خداوند برای او و هر صوفی دیگر حقیقی است مسلم. از این رو بلافاصله پس از نقل قول فوق، در صدد برمی آید که آن را رد کند، آن هم از طریق نقل قول گروهی دیگر. دیلمی البته می پذیرد که لازمه محبت رؤیت و شناخت است. خداوند هم از نظر او شناخته می شود و بالتبیینه محبوب واقع می شود. اما چگونه؟

در پاسخ به این سؤال است که وی به موضوع میثاق اشاره می کند، و می گوید که این رؤیت و شناخت در ازل انجام گرفته و انسان در این جهان همان عهد را تازه می کند.

و قال قوم: إن الله تعالى لما خاطب الخلق - و هم ذرّ - و أخذ عليهم الميثاق بقوله: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم و أشهدهم على أنفسهم الست بربكم. قالوا: بلى... سمعوا كلامه و رأوه. فأوجدهم بلذاعة تلك الرؤية و حلاوة تلك المخاطبة، فسبق عليهم تلك اللذاعة و [...] الطيبة في المسموع و المرأى. فلما أوجدهم في الثاني و خاطبهم بالعبودية، ثارت تلك اللذاعة من الأرواح فأظهرت محبة منهم، فهاموا بها حباً. ۵۲

(و گروهی گویند: خداوند تعالی هنگامی که به خلق خطاب کرد - خلقی که هنوز ذرّیه بودند - و با ایشان پیمان بست و گفت... آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ایشان گفتند: آری. ذریات کلام او را شنیدند و او را دیدند. پس ایشان را به لذت این رؤیت و شیرینی این مخاطب هست کرد و این لذت و خوشی که در مسموع و دیدار بود در ایشان ماند. پس چون دوباره ایشان را هست کرد و (به خلاف بار اول که به ایشان خطاب به ربوبیت خود کرد این بار) به عبودیت ایشان را مورد خطاب قرار داد، آن لذت که در ارواح بود در ایشان برانگیخته شد و محبت در ایشان آشکار گشت، پس با محبت به او روی آوردند.)

دیلمی در اینجا نه تنها از شنیدن، بلکه از دیدن پروردگار نیز در هنگام میثاق بستن یاد کرده است. و این نکته مهمی است که مشایخ و نویسندگان بعدی بر آن تأکید کرده اند. ذریات نیز از نظر او ارواح بنی آدم اند که نه تنها به شنیدن کلام و دیدن پروردگار نائل

می شوند، بلکه محبت او را نیز در دل می گیرند. بنابراین، در نشأه اول دیدن او و احاطه یافتن به معانی صفاتی که موجب محبت می گردد نصیب ذریات گشته و در همانجا پیوند دوستی و محبت میان خالق و مخلوق بسته شده است.

مطلبی که دیلمی تا اینجا درباره میثاق بیان کرده است مبتنی بر نظریه مشایخ صوفیه است که قبلاً شرح دادیم. اما دیلمی در اینجا مطلب دیگری نیز اضافه می کند که جنبه کلامی دارد و ما قبلاً آن را در نقل اقوال عامه اهل سنت و جماعت ملاحظه کرده ایم. این مطلب را دیلمی با پرسشی آغاز می کند. اگر همه افراد انسان از معرفت و محبت برخوردار شده و طعم لذت آن را چشیده اند، پس چرا این معرفت و محبت در بعضی ظاهر می گردد و در بعضی نمی گردد - «فلم يظهر في قوم دون قوم؟» دیلمی خود به این سؤال چنین پاسخ می دهد.

قلنا: لأن الخلق أجابوا طوعاً و كرهاً. فن اجاب كرهاً، بقیت كراهيته عليه فظهر عليه في الوجود الثاني و أما من أجاب طوعاً فاختلّفوا على قدر ربتهم من الله تعالى و على قدر نظافة تركيبهم و حلاوته و ثخانة نفوسيتهم و رقها و على قدر فناء من ارتاض منهم لها بترك شهواتهم و تحمل مشقاتها فيها. ۵۳

دیلمی در اینجا اشکالی را که به نظریه صوفیانه وارد کرده اند به کمک عقیده متکلمان و عامه اهل سنت بر طرف کرده است. عقیده عامه اهل سنت و متکلمان بر محور ایمان و کفر بود. در خطاب الست بربکم و تصدیق آن مسئله ایمان به پروردگار مطرح بود. همه ذریات با تصدیق که کردند ایمان خود را اظهار نمودند. البته، فقط ذریات سفید بودند که از روی میل و قلباً تصدیق کردند، و لذا این تصدیق نشانه ایمان بود - «فكان ذلك ايماناً منهم». لکن ذریات سیاه، به رغم تصدیق خود، ایمان نداشتند، چون قلب ایشان مایل نبود - «و من السود ما كان ايماناً». اما صوفیه این تصدیق را نشانه محبت می دانستند. و در اینجا وقتی اشکال می کنند که چرا با وجود اینکه همه ذریات در میثاق شرکت کرده اند، محبتی که در سر ایشان پنهان بوده است در بعضی آشکار می گردد و در بعضی نه، دیلمی به نظریه متکلمان روی می آورد و تقسیم دوگانه ذریات را مجدداً مطرح می سازد. البته، وی به جای مفهوم ایمان مفهوم محبت را می گذارد. ذریات به دو دسته اند، یک دسته از

مستملی بخاری، با وجود اینکه نویسنده‌ای است صوفی، نظریات خود را با عقاید و نظریات عامه اهل سنت و کلام اشعری در آمیخته است. در تفسیر خطاب پروردگار در روز میثاق، وی بیشتر از مفاهیم کلامی استفاده کرده است. موضوع اصلی در این میثاق مسئله ایمان و کفر است.<sup>۵۵</sup> وی البته موضوع محبت را نیز مطرح می‌سازد، اما فقط به عنوان یکی از معانی یا صفتی که در زیر خطاب الست بر یکم پنهان است. صوفیان دیگر، مانند جنید و حلاج، محبت را جایگزین ایمان می‌کردند، در حالی که مستملی آن را در ردیف صفات دیگر خداوند از قبیل جمال و جلال و لطف و کبریا قرار می‌دهد.

جمع عقیده متکلمان و عامه اهل سنت با نظریه صوفیه (جنید و حلاج) در آثار دیلمی و مستملی حاکی از این حقیقت است که این دو عقیده از جهتی به هم نزدیک بوده است. صوفیه نیز همانند عامه اهل سنت و متکلمان اشعری و اهل حدیث میثاق را امری واقعی می‌دانستند. ذریات دارای وجودی بودند که خود با وجودی که بعداً در عالم دنیا و نشأه ثانوی به آنان داده می‌شود فرق داشت. به این ذریات موجود آلت ادراک و معرفت هم داده شده بود. به همه آنها گوش و چشم و زبان و دل داده شده بود که نه فقط سخن پروردگار را شنیدند و به آن پاسخ دادند، بلکه از شنیدن آن نیز احساس لذت و خوشی کردند. مستملی این احساس را نوعی مستی می‌داند و می‌گوید ذریات از شنیدن خطاب «متحیر گشتند و حیرت صفت مسکر است». در عین این حیرت و مستی، ذریات یا ارواح از عقل نیز برخوردار بودند.<sup>۵۶</sup> در واقع مخاطبان پروردگار در عالم ذریات با افراد

→

برداشتند، از بهر آنکه خدای عز و جل همچنان که ربّ مؤمنان است ربّ کافران است، و همچنان که مؤمنان مریوب وی‌اند، کافران مریوب وی‌اند. پس اسم عام بود و مشتمل کل معانی. [همه] را خطاب به یک اسم بود و لکن سباع مخالفان مختلف افتاد. گروهی را به صفت کرم بشنوانیدند، رجا و انس نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت هیبت شنوانیدند و خائفان و زاهدان آمدند و گروهی را به صفت فعل بشنوانیدند سعادت و قربت نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عظمت شنوانیدند تعظیم و حرمت داشتن نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عذاب شنوانیدند شقاوت و بُعد نصیب ایشان آمد. و دیگر صفات همچنین» (شرح تعرف، ج ۲، ص ۸۴۳ و نیز بنگرید: ج ۴، ص ۱۵۳۷).

۵۵. مستملی درباره ایمان و نسبت آن با ذریه یا ذره توضیحات مفصّلی داده است (بنگرید به: شرح تعرف،

ج ۲، ص ۵۲۲-۳).

۵۶. مستملی با وجود اینکه معتقد است ذریات دارای عقل بوده‌اند، ولیکن شناخت پروردگار را در روز میثاق شناخت عقلی نمی‌داند. معرفت ذریات از برکت تلقین خداوند به ایشان که گفت الست بر یکم حاصل شد. پس ذریات «وی را نه به عقل شناختند ولیکن به تلقین وی شناختند» (شرح تعرف، ج ۲، ص ۷۸۴).

روی میل تصدیق می‌کنند و دسته دیگر از روی کراهت. و این معنی در سر ایشان باقی می‌ماند، و در وجود ثانی ایشان، در این جهان، نیز مؤثر واقع می‌شود، به طوری که در دسته اول محبت ظاهر می‌شود و در دسته دوم نه. این دقیقاً همان چیزی است که عامه اهل سنت درباره ایمان می‌گفتند.

دیلمی سپس یک نکته دیگر نیز اضافه می‌کند و آن اختلافی است که در میان ذریات دسته اول وجود دارد. همه ذریاتی که ربوبیت خدا را طوعاً تصدیق کرده‌اند در یک رتبه قرار ندارند. اهل محبت (یا اهل ایمان) مراتب مختلفی دارند، و این اختلاف از نظافت ترکیب و شیرینی و تلخی سرشت ایشان و رقت نفس و همچنین میزان ریاضت و مجاهده ایشان ناشی می‌شود.

اختلاف مراتب اهل محبت را دیلمی به سرشت مخاطبان و مجاهدت ایشان نسبت داد، اما مستملی بخاری، شارح تعرف، این اختلاف را هم به اختلاف مخاطبان نسبت می‌دهد و هم به تفاوتی که در خطاب هر یک از آنان وجود دارد. وی ذریات را به کافر و مؤمن و سپس مؤمنان را نیز به چند گروه تقسیم می‌کند. خطابی که خداوند به مؤمن و کافر می‌کند ظاهراً یکسان است، اما در باطن آن معانی مختلفی وجود دارد.

روز میثاق چون حق تعالی خلق را خطاب کرد که: الست بر یکم؟ خطاب یکسان نبود، لکن در زیر خطاب معانی بسیار بود. کافران را خطاب از مقام عدل بود، لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود لاجرم وصال نصیب ایشان آمد. باز این اهل فضل گروه گروه بودند. هر گروهی را خطاب به صفتی آمد. یک گروه را خطاب به جلال آمد و یک گروه را خطاب به جمال آمد. آن گروه را که به جلال خطاب کرد همه خوف و زهد نصیب ایشان آمد... و آن گروه را که خطاب به صفت جمال آمد همه بشارت و رجا نصیب ایشان آمد... یکی را خطاب به صفت لطف آمد، در هر نفسی هزار انبساط بکند؛ و یکی را خطاب به صفت کبریا آمد، از هیبت گنگ فرو ماند، به همه عمر نفسی نیارد بر آوردن؛ و یک گروه را خطاب به صفت محبت آمد، مناجات و قرب نصیب ایشان آمد. و دیگر صفتها همچنین.<sup>۵۴</sup>

۵۴. شرح تعرف، ج ۱، ص ۱۵۳. مستملی در جای دیگر از قول گروهی دیگر می‌گوید که این تفاوتها ناشی از اختلافی است که در شنیدن ارواح یا ذریات مختلف وجود دارد. «گروهی چنین گفتند که چون ذریت آدم را از پشت آدم بیرون آورد همه را خطاب الست بر یکم [کرد]. رب امی بود عام، از وی دشمن و دوست نصیب

←

انسان در این عالم هویت یکسانی داشتند. آنچه در نشأهٔ اوّل برای هر یک از ما اتفاق افتاده است بخشی از کلّ وجود ما و سرشت ما را تشکیل داده است. میان نشأهٔ اوّل و نشأهٔ ثانی حتی نوعی پیوستگی وجود دارد. آنچه در این نشأه برای ما، از حیث نسبت ما با خداوند، پیش می‌آید نتیجهٔ چیزی است که در نشأهٔ اوّل رخ داده است؛ در آنجا برای روح ما رخ داده و در اینجا نیز باز برای روح ما، روحی که با جسم آمیخته شده است.

##### ۵. پاسخ دیگران به پرسشهایی که از ابوحامد کرده‌اند

عقایدی که شرح دادیم در زمان ابوحامد کم و بیش در میان مسلمانان شناخته بوده است و مریدان غزالی نیز، از جمله کسی که سؤالاتی را در این اثر از او کرده است، از آنها بی‌خبر نبوده‌اند. سؤالاتی که از ابوحامد می‌کنند سؤالات دقیقی است که برخاسته از همین عقاید رایج است. پاسخ همهٔ این سؤاها را دیگران تلویحاً داده‌اند. وقتی می‌پرسند: «در آن وقت که ذرّیات از صلب آدم استخراج کرده شد، ایشان را ظاهری محسوس (یا مخصوص) بود یا نه؟» سؤال‌کننده احتمالاً به عقیدهٔ عامّه اهل سنت که ذرّیات را دو دسته سیاه و سفید تقسیم می‌کردند توجه داشته است. بنابراین، عامّه اهل سنت و متکلمان ایشان و حتی بسیاری از صوفیه به سؤال اوّل جواب مثبت می‌دادند. و وقتی می‌پرسند که آیا ذرّیات را دلی بود که بتواند معرفت پیدا کند یا نه، باز پاسخی که به آن می‌دادند مثبت بود، چه بسیاری از علما و مفسران و متکلمان و همچنین صوفیه معتقد بودند که ذرّیات دارای دل و عقل‌اند که با آن خطاب را می‌شنوند و به ربوبیت پروردگار معرفت پیدا می‌کنند.

در مورد سؤال بعدی نیز پاسخ روشن است. همان‌طور که دیدیم عقیدهٔ رایج این بود که میان نشأهٔ اوّل و دوّم پیوستگی وجود دارد و ثمرهٔ وجود ذرّیات در این جهان ظاهر می‌گردد. مؤمنان مؤمن، و کافران کافر می‌شوند. صوفیه نیز همین نکته را در مورد محبت می‌گفتند. در مورد ثمرهٔ وجود ذرّیات نیز عقیده بر این بود که این ثمره متناسب با سرشت روح انسان (و از نظر دیلمی در نتیجهٔ ریاضت و مجاهده) آشکار می‌گردد. مخاطبان الست بر بکم نیز همهٔ ذرّیات بودند؛ همهٔ افراد قبلاً ذرّیه‌ای بودند و خطاب را شخصاً شنیده‌اند. اقرار و تصدیق ذرّیات هم البته کامل و تمام است، اما با توجه به باطن و نیت ایشان

ارزش تصدیق در افراد فرق دارد. ارزش تصدیق کافران که از روی اکراه بوده است مسلماً با ارزش تصدیق مؤمنان که طوعاً انجام گرفته است یکسان نیست. در مورد «تفاوت اندر ثمره» نیز ملاحظه کردیم که نویسندهٔ صوفی ما، مستملی بخاری، چه پاسخی داد. ظاهر خطاب برای همه یکسان است، اما در زیر خطاب برای ذرّیات متفاوت معانی متفاوت وجود دارد و خداوند با هر دسته به صفتی خاص خطاب می‌کند.

در همهٔ این پاسخها یک اصل مفروض است و آن این است که ذرّیات در عالمی مخصوص به خود هستند، عالمی که موجود است و با عالم دنیا فرق دارد. البته، در عقیدهٔ عامّه اهل سنت و نظریهٔ صوفیه سخن از یک عالم به میان آمد، عالمی که ذرّیات در آن هست می‌گردند و مخاطب واقع می‌شوند. ولی در اینجا سؤال‌کننده از دو عالم سخن می‌گوید، یکی همین عالم که ذرّیات در آن هست شده‌اند، و دیگر عالمی که هنوز در صلب آدم است و ذرّیات از آن خارج نشده‌اند. بنابراین، پاسخ قسمت دوم این سؤال مثبت است ولی پاسخ قسمت اول نامعلوم.

در مورد سؤال آخر نیز که می‌گوید «در آن عالمها رنج و آسایش و قرب و بعد باشد یا نه؟» باز پاسخ تا حدودی معلوم است. همان‌طور که دیدیم ذرّیات دارای مراتبی هستند در قرب و بُعد. پیامبران از همه به پروردگار نزدیکتراند. و از میان پیامبران ذرّیهٔ حضرت محمد (ص) نزدیکترین ذرّیه است. در مورد رنج و آسایش نیز اگر مراد لذت روحانی باشد پاسخ مثبت است. و اگر مراد رنج و آسایشی باشد که زاییده جسم است پاسخ منفی است.

پاسخهای ما به دستهٔ اول سؤالات پاسخهایی است که انتظار می‌رفت ابوحامد خود به عنوان یک متکلم اشعری و یک صوفی به آنها داده باشد. اما، چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، غزالی این انتظار را برآورده نمی‌کند. و همین نکته تا حدودی غریب است. ابوحامد در قبال مسئلهٔ میثاق و چگونگی آن موضعی می‌گیرد که با موضع اسلاف او کاملاً فرق دارد. غزالی در بعضی دیگر از آثار خود به رأی خاص خود در این باره اشاره کرده است و احتمالاً همین امر خود یکی دیگر از دلایلی است که موجب شده است که این سؤالات در اینجا از او بشود و او بار دیگر عقیدهٔ خود را دربارهٔ این موضوع مهم عرفانی و کلامی به صراحت بیان نماید.

## ۶. عقیده ابو حامد: میثاق و فطرت

سؤالاتی که از ابو حامد غزالی شده است متعدد است، اما همه آنها به هم مربوطند. در واقع اصل همه آنها مسئله وجود عالمی دیگر به نام عالم ذر و موجود بودن یا موجود نبودن ذریات است. غزالی خود به این نکته کاملاً توجه داشته است و لذا بحث خود را در بخش اول منحصر به همین مسئله کرده است. از نظر او عالمی به نام عالم ذر وجود ندارد. عوالم وجود فقط دنیا و آخرت است. بیش از این چیزی نیست. وجود انسان با حیات او در این دنیا آغاز می شود.

اگر پیش از این حیات حیات دیگری نبوده است، پس میثاق ذریات را چگونه می توان تبیین کرد؟ این سؤالی است که غزالی سعی کرده است آن را به تفصیل پاسخ دهد. خلاصه سخن او این است که از بنی آدم چیزی به مثابه ذره وجود نداشته است که قبلاً در صلب آدم بوده باشد و بعداً از آن خارج کرده باشند. این البته بدین معنی نیست که غزالی منکر آیه قرآن شده یا آن را نادیده انگاشته باشد. او خواسته است تفسیر دیگری از این آیه بکند و برای این منظور وی از یک آیه دیگر مدد گرفته است.

آیه ای که منظور ابو حامد است آیه ۴۰ از سوره نحل است که میفرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». خداوند در این آیه تکوین موجودات را موکول به قول کُن کرده است. اما همه می دانیم که اشیاء قبل از اینکه به وجود آیند گوشی که با آن بشنوند و فرمان ببرند نداشته اند. غزالی در اینجا می پرسد:

این کُن فرا معدوم گوید پیش از وجود یا پس از وجود؟ اگر فرا معدوم گوید، پیدا نا آمده فرمان چون برَد؟ و اگر پس از وجود گوید، چون موجود شد به کُن چه حاجت بود؟<sup>۵۷</sup>

غزالی می خواهد نتیجه بگیرد که آیه إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ... را نباید به طور ظاهری تفسیر کرد و چنین انگاشت که خداوند واقعاً اشیاء را مخاطب قرار می دهد و با فرمان کُن آنها را هست می گرداند. تفسیری که غزالی از این آیه و آیه میثاق می کند این است که می گوید: این نوع سخن گفتن در واقع زبان حال است نه زبان قال، و مراد غزالی از زبان حال همان معنایی است که در عصر غزالی در ادبیات فارسی از این تعبیر می کردند. در زمان ابو حامد غزالی به شگرد ادبی که در آن شاعر یا نویسنده از زبان موجودات دیگر، اعم از

ذی روح و غیر ذی روح، زمینی و آسمانی، طبیعی و ماوراء طبیعی، سخن می گفت زبان حال می گفتند. این تعبیر را غزالی در اثر حاضر و در آثار دیگر خود، از جمله احیاء علوم الدین، به کار برده است و مثالی که برای زبان حال می زند سخن گفتن میخ و دیوار با یکدیگر است.<sup>۵۸</sup> دیوار به میخ می گوید که چرا در من فرو می روی و میخ در جواب می گوید که این سؤال را از چکش بکن که بر سرم می کوبد. همانطور که دیوار و میخ، هیچ یک نه گوشی دارند و نه زبانی و نه واقعاً با هم گفتگو می کنند، سخن گفتن خدا با اشیاء و با ذریات به همین گونه است، یعنی زبان قال نیست بلکه زبان حال است.<sup>۵۹</sup> بنابراین اشیاء قبل از خطاب کُن و پیش از هست شدن، واقعیت نداشتند، ذرات یا ذریات بنی آدم نیز موجودات واقعی نبودند تا خطایی را شنیده باشند. بالتبیین، مسئله داشتن ظاهری محسوس، و داشتن شنوایی و زبان و دل و درک معرفت و احساس لذت بکلی منتفی است.

اگر ذریات بنی آدم واقعاً وجود نداشته اند، پس معنی میثاق بستن ذریات انسان با خداوند برآستی چیست؟ در پاسخ به این سؤال غزالی از یک مفهوم دیگر که بعضی دیگر از صوفیه برای تفسیر آیه الست بر بکم و مسئله میثاق به آن استناد کرده اند استفاده می کند، و آن مفهوم فطرت است.

## فطرت و میثاق

لفظ فطرت در اصل قرآنی است، و در چند آیه به کار رفته است، از جمله این آیه که می فرماید «فطرة الله التي فطر الناس عليها».<sup>۶۰</sup> درباره این آیه و بخصوص معنای لفظ «فطرت» صوفیه از قدیم بحثهایی پیش کشیده اند. مثلاً، ابن عطاء الادمی (ف. ۳۰۹) «فَطَرْتُ» را به معنای «خَلَقْتُ» می داند و می گوید: «خَلَقَ اللَّهُ الَّتِي خَلَقَ النَّاسَ عَلَيْهَا، وَ هُوَ مَا حَلَاهُمْ بِهِ فِي الْاَزَلِ مِنَ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ».<sup>۶۱</sup> بنابراین، فطرت چیزی است که در ازل، و در

۵۸. احیاء، کتاب قواعد العقائد، فصل دوم، مسئله سوم، قسم پنجم.

۵۹. برای توضیح بیشتر درباره زبان حال و استفاده ای که غزالی برای تفسیر بعضی از آیات قرآن از این مفهوم می کند، رجوع کنید به مقاله نگارنده با عنوان «زبان حال در ادبیات فارسی»، در نشر دانش، سال ۱۷، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۹)، ص ۲۵-۳۰.

۶۰. روم (۳۰)، آیه ۳۰.

۶۱. «تفسیر ابن عطا»، به تصحیح بل نویا، در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، پیشگفته، ص ۱۵۹.

۵۷. متن فتوا، همین کتاب، ص ۷۱-۲، س ۲۹-۳۱.

هنگام خلقت، به انسان داده شده است. این معنی، از نظر ابن عطا، در لوح محفوظ هم ثبت شده است و قابل تبدیل نیست.

سهل بن عبدالله تُستری (ف. ۲۸۳) نیز که معاصر ابن عطا بوده است، با توجه به همین آیه، مفهوم فطرت را توضیح داده و آن را به موضوع میثاق ربط داده است. فطرت از نظر او اقرار کردن به ربوبیت خداوند و توحید است، و این «اقرار» نیز در همان میثاقی کرده شد که ذریات با خداوند بستند. البته، این اقرار کردن زبانی نیست. جایگاه فطرت باطن انسان است.

والباطن موضع الفطرة... و معنی موضع الفطرة الحلقه التي فطروا عليها، و هو الاقرار و التوحيد في أخذ الميثاق عليهم.<sup>۶۲</sup>

تُستری، چنانکه ملاحظه می‌شود، فطرت را اقرار (به ربوبیت خداوند) و توحید می‌داند. همین مطلب را به جنید هم نسبت داده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه «علم بالله» را از قول جنید به پنج وجه تقسیم کرده و نخستین وجه از وجوه پنجگانه را «علم الفطره» خوانده و این همان علمی است که انسان در نشأه اول در فناء سرمدی با خطاب الست بریکم کسب کرده است.<sup>۶۳</sup>

باری، همانطور که دیدیم سهل تستری جایگاه این علم فطرت را باطن انسان معرفی می‌کند. اما مراد از این باطن چیست؟ آیا این اقرار و توحید نوعی معرفت است که موجود مدرک و عاقل بدان نائل می‌آید، یا حالتی است که در سرشت و خلقت انسان ایجاد شده است. تستری در اینجا به ما پاسخی نمی‌دهد، اما غزالی که مانند تستری، و احتمالاً تحت تأثیر او، مسئله میثاق را با مفهوم فطرت ربط داده است، ظاهراً شق دوم را اختیار کرده است. از نظر او چیزی که در فطرت یا سرشت انسان مرکوز است ایمان است و این ایمان نیز نوعی علم غریزی است که در درون آدمی پنهان شده و ثمره آن در طول حیات آشکار می‌گردد. غزالی نسبت ایمان به ظاهر انسان را به نسبت روغن در بادام و گلاب در گل تشبیه می‌کند. دلیل وجود این ایمان در باطن انسان یکی آیه «الست بریکم» است و دیگری آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها».

۶۲. سهل بن عبدالله تستری، المعارضة والرد، ص ۱۱۲.

۶۳. انصاری، طبقات الصوفیه، پیشگفته، ص ۱۶۷.

... و هذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج و كأنها كان مستكنة فيها فظهرت، و مثاله الماء في الارض فإنه يظهر بجفر البئر و يجتمع و يتميز بالحس لا بأن يساق إليها شيء جديد، و كذلك الدهن في اللوز و ماء الورد في الورد. و لذلك قال تعالى: و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى. فالمراد به إقرار نفوسهم لا إقرار الألسنة، فإنهم انقسموا في إقرار الألسنة حيث وجدت الألسنة والأشخاص إلى مقر و إلى جاهد، و لذلك قال تعالى: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله. معناه إن اعتبرت إحوالهم شهدت بذلك نفوسهم و بواطنهم «فطرة الله التي فطر الناس عليها» أي كل آدمي فطر على الايمان بالله عزوجل، بل على معرفة الاشياء على ماهي عليه، أعني أنها كالمضمنة فيها تقرب استعدادها للادراك.<sup>۶۴</sup>

(و این علما چنان است که به فطرت در آن غریزه نهفته گشته ولیکن وجود هر یک هنگامی آشکار می‌شود که سببی پیش آید و آن را به صحرائ وجود آرد، بطوری که این علوم چیزی نیست که از بیرون وارد آن شود، و گویی پنهان است در آن و آشکار می‌گردد، مانند آبی که در زمین است و با حفر چاه از زمین بیرون می‌آید و جمع می‌شود و حس آن را تمییز می‌دهد، نه اینکه چیز نوری باشد که نزد آن آورده باشند. و یا مانند روغنی است که در بادام نهفته است یا گللابی که در گل است. و لذا خداوند تعالی فرمود: و اذاخذ... قالوا بلى. و مراد از این اقرار نفوس آدمی است نه اقرار زبان. چه آدمیان از حیث اقرار زبانی به دو دسته تقسیم می‌شوند. یکی کسانی که اقرار می‌کنند و دیگر کسانی که اقرار نمی‌کنند (ولی این تقسیم در اینجا وارد نیست، چه همه در پاسخ به خطاب پروردگار اقرار کرده‌اند) و لذا خداوند فرمود: «اگر از ایشان سؤال کنی که خالقشان کیست خواهند گفت الله». و معنای آن این است که اگر احوال ایشان را در نظر بگیری نفوس و باطنهای ایشان بدان گواهی دهد [که خالق ایشان خداست] فطرة الله التي فطر الناس عليها یعنی هر آدمی بر پایه ایمان به خدا و بلکه شناسایی اشياء، چنانکه هستند، سرشته شده است. مراد این است که این شناخت در سرشت مردم تشبیه شده، از این رو که استعداد آن به ادراک نزدیک است).

کنار هم گذاشتن دو آیه «الست بریکم» و «فطرة الله التي فطر الناس عليها» توسط ابو حامد غزالی به این دلیل نیست که این دو آیه واقعاً یک معنی را بیان می‌کنند. در واقع

۶۴. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، کتاب العلم، باب ۷، بیان حقیقة العقل و اقسامه (ج ۱، ص

## ۷. محبت ازلی

عقیده غزالی دربارهٔ میثاق، همان طور که گفتیم، اگرچه در تاریخ تصوف سابقه داشته است، مغایر عقیده رایج صوفیه است. در واقع، عقیده‌ای که حقیقتاً صوفیانه است همان عقیده‌ای است که جنید و حلاج آن را اظهار کرده‌اند. و چیزی که به نظریهٔ جنید و پیروان او جنبهٔ صوفیانه می‌دهد مفهوم محبت است. عامهٔ اهل سنت و متکلمان در بحث خود دربارهٔ میثاق، مسئلهٔ ایمان را مطرح می‌کردند که یک مسئلهٔ کلامی است. اما جنید و حلاج به جای ایمان از محبت سخن می‌گفتند.

ارتباط بحث محبت با مسئلهٔ میثاق فقط در نظریهٔ صوفیانه مطرح است. همان طور که دیدیم، در نظریهٔ جنیدی، محبت انسان در این جهان ثمرهٔ محبتی است که عقد آن در عالم ذر و در وقت میثاق میان انسان و خداوند بسته شده است. از آنجا که غزالی به عالم ذر و وجود مستقل ذریات، ذریاتی که دارای گوش و چشم و زبان و دل‌اند، قائل نیست، محبت انسان را در این جهان بدون سابقهٔ محبت در عالمی پیش از عالم دنیا توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، او به آنچه جنید و دیگران محبت ازلی می‌نامیدند قائل نیست، ولی در عین حال به محبتی که پیش از خلقت انسان وجود داشته است قائل است، محبتی که وی آن را قدیم می‌خواند. این دو محبت، اگرچه هر دو ورای زمان‌اند، با هم فرق دارند. محبت ازلی محبتی است که خدا نسبت به انسان در ازل داشته و بر اثر آن انسان هم محب خداوند گشته است، در حالی که محبت قدیم محبت خدا به انسان و همهٔ مخلوقات است.

غزالی هم به محبت خدا نسبت به انسان معتقد است و هم به محبت انسان نسبت به خدا. این معنی را وی در آثار دیگر خود بخصوص احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت به تفصیل شرح داده است. در پرسش و پاسخی که دربارهٔ محبت است و به دنبال مسئلهٔ عهد الست آمده است (فتوای سوم)، غزالی محبتی را که خداوند به انسان داشته است محبت قدیم می‌خواند، و می‌گوید که این محبت همچون خورشیدی است که انوار آن به همه چیز می‌تابد. محبت انسان به خداوند فقط در این جهان تحقق می‌یابد و آن هم خود پرتوی است از همین آفتاب. ظهور محبت انسان به خداوند هنگامی است که دل انسان از زنگار غفلت پاک شود. پس از پاک شدن آینهٔ دل است که جمال الهی در آن می‌تابد و انسان را عاشق می‌گرداند.

این امر ناشی از برداشت غزالی است. او سعی کرده است نظریهٔ خود را به وسیلهٔ این دو آیه تکمیل کند. آیهٔ الست بر بکم را به معنای اقرار و تصدیق باطنی به ربوبیت پروردگار و توحید می‌انگارد و سپس به کمک آیهٔ فطرت این ایمان را حقیقتی عام و فطری - حقیقتی که در فطرت و سرشت انسان مضمحل گشته است - معرفی می‌نماید. سخنان ابو حامد در میزان العمل<sup>۶۵</sup> و کیمیای سعادت نیز این نکته را تأیید می‌کند. در کیمیای سعادت ابتدا دربارهٔ معرفت ربوبیت در پیغمبران سخن می‌گوید و سپس می‌نویسد:

گان میر که این (نوع معرفت) پیغامبران را مخصوص است<sup>۶۶</sup>، که گوهر همهٔ آدمیان در اصل فطرت شایستهٔ این است، چنانکه هیچ آهن نیست که به اصل فطرت شایستهٔ آن نیست که از وی آینه‌های آید که صورت عالم را حکایت کند، مگر آنکه زنگار در گوهر وی غواصی کرده باشد و وی را تباه کرده. همچنین هر دلی که حرص دنیا و شهوت معاصی بر وی غالب شده باشد و در وی متمکن گردد و به درجهٔ دین و طبع رسد، این شایستگی در وی باطل شود. و کُلُّ مولودٍ یولدُ علی الفطرة فآبواه یهودانه و یُنصرانه و یمجسانه. و از عموم این شایستگی خبر داد حق تعالی بدین عبارت که گفت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قالوا: بلی؛ چنانکه اگر کسی گوید که هر عاقل که با وی گویی «نه دو از یکی بیشتر است»؟ گوید که: «بلی این سخن راست بود» اگرچه همه عاقلی این به گوش نشنیده باشد و به زبان نگفته باشد، لیکن همهٔ درون وی بدین تصدیق آکنده باشد. همچنانکه این فطرت همهٔ آدمیان است، معرفت ربوبیت نیز فطرت همه است. چنانکه گفت باری تعالی: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ؛ و گفت: فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.<sup>۶۷</sup>

عباراتی که در اینجا از کیمیای سعادت نقل کردیم کاملاً شبیه به پاسخ غزالی در اثر حاضر است. ابو حامد در اینجا سخن از ذریاتی می‌گوید که خطاب پروردگار را تصدیق کرده‌اند، تصدیق که «به زبان حال» است و از روی «اصل معرفت». این تصدیق اقرار است به اینکه ذرهٔ آفرینندهٔ خود نیست، و علت اینکه ذره می‌تواند تصدیق کند آیهٔ «فطرة الله التي فطر الناس عليها» است.

۶۵. ابو حامد غزالی، میزان العمل، ص ۳۳۴-۵، (ترجمه علی اکبر کسائی، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۱-۱۲۰).

۶۶. احتمالاً غزالی در اینجا به تفسیر تسوی توجه داشته، چه همان طور که دیدیم سهل مخاطب پروردگار در روز میثاق را ذریهٔ انبیاء می‌دانست.

۶۷. ابو حامد غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۲-۳۱.

عاشق شدن مستلزم دیدن روی معشوق است. در محبت انسان به خدا نیز انسان باید جمال حضرت الهیت را به چشم دل ببیند. اما انسان کی و کجا موفق به دیدار جمال پروردگار می‌شود؟ در این جهان، یا در جهان ذریات؟

پاسخ سؤال فوق از نظر جنید و جنیدیان روشن است. جنید و صوفیانی که از نظریه او پیروی کرده و به ازلی بودن محبت قائل بوده‌اند<sup>۶۸</sup> معتقد بودند که اولین دیدار یا «نظر اول» در عالم ذر اتفاق افتاده است. ارواح بنی آدم در روز میثاق پروردگار را بی واسطه دیده‌اند و با این دیدار محبت او را به دل گرفته‌اند. این محبت ازلی در باطن انسان پنهان شده، و پس از ورود به عالم دنیا به دست فراموشی سپرده شده است. به عبارت دیگر، تأثیر جمال پروردگار و محبوب ازلی هنوز هم در اعماق دل انسان، یا در سر او، باقی است، ولی انسان در شرایط معمولی آن را به یاد نمی‌آورد. کاری که او باید بکند یادآوری است، و این یادآوری یا تذکر از راه رفع موانع و حجابها انجام می‌گیرد. وقتی که سالک بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آئینه دل موفق به دیدار جمال پروردگار شد، همان تجربه ازلی در او تکرار می‌شود و بار دیگر محبت می‌گردد.

نظریه فوق مبتنی بر اعتقادی است که صوفیه به وجود عالم ذر و دیدار جمال پروردگار و شنیدن کلام او توسط ارواح داشتند. اما از آنجا که ابوحامد به وجود بالفعل چنین عالمی معتقد نیست، محبت انسان به خدا را نیز به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند. سالک البته بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آئینه دل موفق به دیدن پروردگار می‌شود و به موجب آن عاشق می‌شود. اما این عشق و محبت مسبوق به سابقه‌ای نیست. چیزی به نام محبت ازلی وجود ندارد. معنای تذکر نیز به یاد آوردن یک معرفت ازلی نیست. در واقع غزالی از برای لفظ تذکر معنای دیگری، غیر از آنچه جنید و صوفیانی که به محبت ازلی قائل بودند، در نظر می‌گیرد.

ابوحامد نظر خود را درباره تذکر در کتاب احیاء علوم الدین شرح داده است. مطالبی که وی در آنجا گفته است در واقع بخشی از نظریه کلی او درباره میثاق است. می‌نویسد:

۶۸. از جمله صوفیانی که در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به محبت ازلی قائل بوده‌اند ابواسحق کازرونی (ف. ۲۲۶) است. ابواسحق که متأثر از تصوف مشایخ بغداد بوده است در تفسیر آیه «یحیی و میمون» محبت حق تعالی با مؤمنان را ازلی خوانده ولی هیچ اشاره‌ای به میثاق و عهد الست نکرده است (بنگرید به فردوسی‌الدرشدیه، ص ۲۶۸-۹).

... التذکر ضربان: أحدهما أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود، والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفترة.<sup>۶۹</sup>

(تذکر دو گونه است: یکی آنکه صورتی را یاد کند که حضور آن در دل موجود بوده باشد، ولكن پس از وجود غایب شده، و دوم آنکه صورتی در او [به فطرت] متضمن باشد.)<sup>۷۰</sup>

تذکر از نظر جنید و صوفیانی که به وجود عالم ذر و محبت ازلی قائل بودند تذکر نوع اول است. اما غزالی به نوع دوم قائل است. انسان بر اثر مجاهدت و پاک کردن آئینه دل صورتی از پروردگار را مشاهده می‌کند. اما این صورت در دل وجود نداشته است، بلکه فطرت انسان متضمن آن بوده است. معنای کلیات غزالی در مورد تذکر نوع اول کاملاً روشن است. مفهوم کلیدی در اینجا مفهوم «وجود» است. صورت پروردگار هیچ گاه در دل حاضر نبوده است تا بعداً غایب شده باشد. اما آنچه غزالی درباره تذکر نوع دوم می‌گوید چندان روشن نیست. چگونه ممکن است دل انسان بالفطره متضمن صورتی باشد؟ این اشکال به طور کلی در نظریه غزالی درباره فطرت و تفسیری که از آیه الست بر بکم می‌کند وجود دارد. ابوحامد حق دارد که وجود حیاتی پیش از حیات دنیوی را انکار کند. موجود انگاشتن ذریات و شنیدن و دیدن و سخن گفتن ایشان برای او قابل قبول نیست، و می‌تواند آن را رد کند. اما همین که خود او در صدد برمی‌آید که آیه الست بر بکم را با استفاده از مفهوم فطرت تفسیر کند و سعی می‌کند که بدون پذیرفتن محبت و معرفت ازلی محبت انسان را تبیین کند، آنگاه خودش هم دچار مشکلات دیگر می‌شود. این مشکلات از اینجا ناشی می‌شود که غزالی نمی‌تواند آیه فوق را نادیده بگیرد، و در ضمن نمی‌خواهد بگوید که محبت انسان در این جهان و شناختی که به پروردگار پیدا می‌کند از خارج وارد شده است. او هم می‌خواهد محبت و معرفت انسان به پروردگار را نتیجه تذکر بدانند و هم در عین حال می‌خواهد منکر محبت و معرفت ازلی شود، و از اینجا است که مشکلاتی را برای خود می‌آفریند.

۶۹. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۸۷  
۷۰. احیاء، ترجمه فارسی، ربع عبادات، ص ۸-۱۹۷.



عهد الست به عنوان میثاق عاشقانه و امری واقعی نگاه می‌کرد. مشایخ دیگر نیز مطمئناً بودند و شاید به همین دلیل است که بعضی از مریدان ابوحامد از او در این باب فتوا خواسته‌اند. حتی برادر کوچک ابوحامد، احمد غزالی، نیز که در بسیاری از مسائل با برادر خود هم عقیده بود در باب مسئله میثاق یا عهد الست با او موافق نبود.

#### عقیده احمد غزالی

احمد غزالی عقیده خود به عهد الست را هم در کتاب التجرید فی کلمة التوحید بیان کرده است و هم در کتاب سوانح. کتاب التجرید به عربی است و مؤلف در آن عقاید کلامی خود را مطرح کرده است. در آنجا وی ذریات را به دو دسته تقسیم کرده است، یک دسته کسانی که از روی میل و رغبت (طوعاً) پاسخ بلی گفتند و دسته دیگر کسانی که از روی اکراه و بی میلی (کرهاً). دسته اول متعلق به عالم فضل الهی بودند و دسته دوم متعلق به عالم عدل. خداوند قبل از اینکه به این دو دسته خطاب کند، به آنان آلت فهم و سمع و نطق، یعنی عقل و گوش و زبان، هم عنایت کرده است.

أخرجهم من ظهر آدم على هيئة الذر، ثم فرقههم فرقتين و جعلهم عالمين: فعالم الفضل عن يمينه و عالم العدل عن شماله. ثم خلق لهم آلة الفهم و السمع و النطق. ثم خاطبهم و «أشهدهم على انفسهم»، الآية. فأقر الكل بالوحدانية و أذعنوا بالفردانية، فقالوا: بلى. فعالم الفضل قالوا بلى طائعين مسرعين و عالم العدل قالوا بلى كارهين متناقلين.<sup>۷۴</sup>

حادثه‌ای که در اینجا شرح داده شده است مربوط به عالمی است پیش از عالمی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم و احمد غزالی آن را عالم قدرت می‌خواند. عالم کنونی عالم حکمت است. پس از این که خداوند این عهد را در عالم قدرت با هر دو دسته از ذریات بست، آنان را به عالم حکمت می‌آورد، و وقتی ذریات به این عالم می‌آیند مطابق سرشت خود عمل می‌کنند، یعنی ذریات عالم فضل با اعتقاد راستین به عهد خود وفا می‌کنند، درحالی که ذریات عالم عدل با اعتقاد دروغین بلی می‌گویند و به آن عهد خیانت می‌کنند.

فلما خرجوا من عالم القدرة الى عالم الحكمة ظهر من كل واحد منهم ما كان يضره من توحيد و وجود، فعالم الفضل قالوا بلى مع اعتقاد الصدق قَوْفَوْا بعهده و حافظوا على

۷۴. احمد غزالی، التجرید فی کلمة التوحید، ص ۷-۲۶.

#### ۸. شکست عقیده ابوحامد و پیروزی مذهب محبت

اشکالاتی که از بحث غزالی درباره مسئله میثاق و عهد الست پدید می‌آید فقط در نظریه‌ای که او برای حل این مسئله پیشنهاد می‌کند نیست. انکار وجود عالم ذر و انکار واقعیت داشتن میثاق و بالفعل بودن محبت و معرفت در ازل بخش مهمی از مابعدالطبیعه عشق را در تصوّف و در شعر صوفیانه و عاشقانه فارسی متزلزل می‌سازد. ولی این تزلزل عملاً صورت نگرفته است، به دلیل اینکه عقیده ابوحامد مورد قبول صوفیه واقع نشده است.<sup>۷۱</sup> عقیده‌ای که پس از غزالی مورد قبول واقع شد عقیده جنید و امثال اوست.

#### سخنان ابوالحسن خرقانی

این عقیده پیش از ابوحامد غزالی در میان بعضی از مشایخ صوفیه خراسان پیدا شده بود. یکی از این مشایخ ابوالحسن خرقانی (۴۲۵-۳۵۲) است که می‌گوید: «الست بریکم را بعضی شنیدند که: نه من خدایم؟ و بعضی شنیدند که: نه من دوست شما؟ و بعضی شنیدند که: نه همه منم؟»<sup>۷۲</sup> در جای دیگر، از او نقل کرده‌اند که گفت:

خداوندا، با من به دو وجه معامله کن، یکی آنکه وقت نزع ملک الموت را بر من مفرست، که مرا با او خصومت شود، بنابر آنکه من جان از او نسته‌ام که بدو باز دهم. مرا جان تو داده‌ای، هم تو بخواه. ببین که چگونه باز خواهم داد. مصرع: از تو گفتن بده! ز ما دادن.

دوم آنکه چون مرا در گور نهند ملایک سؤال بر من مفرست که جواب من همان است که یک بار گفته‌ام: الست بریکم؟ قالوا بلى.<sup>۷۳</sup>

ابوالحسن خرقانی تنها صوفیی نبود که در قرن چهارم و پنجم در خراسان به موضوع

۷۱. البته عقیده غزالی درباره میثاق در میان علما بدون طرفدار هم نبوده است. یکی از طرفداران او رشیدالدین فضل‌الله همدانی است که در توضیحات رشیدی رساله‌ای را به تفسیر آیه الست بریکم اختصاص داده و خطاب خداوند را مانند غزالی زبان حال دانسته است. (نسخه خطی احمد ثالث، شماره ۲۲۰۰، ورق ۲۱۲ به بعد).

۷۲. عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۶۹۱.

۷۳. ضیاءالدین نخشی، سلك السلوک، ص ۹۰-۸۹.

میناقه، و عالم العدل قالوا بلی مع اعتقاد المجرود فخانوا العهد و ضیعوا الميثاق.<sup>۷۵</sup>

در سوانح موضوع عهد الست از دیدگاه دیگری مطرح شده است. سوانح که به فارسی است تماماً دربارهٔ عشق است و احمد غزالی در آن مابعدالطبیعهٔ عشق صوفیانه را شرح داده است. مسئلهٔ ميثاق نیز به عنوان یکی از مسائل عشق و محبت در این کتاب مطرح شده است.

احمد در فصل ۳۳ سوانح به خطاب الست بر بکم اشاره کرده و آن را داغی دانسته است که معشوق در ازل بر جان عاشق نهاده است. پس ذریات بنی آدم، از نظر احمد، ارواح یا جانهای آدمی است. وجود ارواح نیز، قبل از ورود آنها به عالم جسمانی، از نظر احمد، محقق است. بالتبلیغه ذریات موجود بوده‌اند. عالم ذریات که در کتاب تجرید عالم قدرت خوانده شده همان عالم ارواح است که احمد غزالی آن را در سوانح، با تعبیری شاعرانه، «ایوان جان» می‌خواند. «ایوان جان» ساحت و عالمی است پیش از عالم جسمانی. احمد عاشق شدن ارواح را با موجود شدن آنان «همزمان» می‌داند (اگر بتوان لفظ «زمان» را در این مورد به کار برد). به عبارت دیگر، روح اصلاً با عشق به وجود آمده است. این معنی را وی در فصل اول کتاب سوانح بدین‌گونه بیان کرده است.

روح چون از عدم به وجود آمد، بر سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد؛ اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت.<sup>۷۶</sup>

بدین ترتیب، روح و عشق در سرحد وجود هماغوش می‌گردند. این هماغوشی نیز با خطاب الست بر بکم تحقق می‌یابد. معشوق ازلی ارواح را، پیش از ورود به عالم جسمانی، حاضر کرده و داغ عشق را از راه این خطاب بر دل ایشان نهاده و از همانجا همه را عاشق کرده است.

بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست بر بکم آنجا بار نهاده است.<sup>۷۷</sup>

عشق، بنابراین، معنایی است ازلی. و در این جهان، وقتی روح آدمی، (البته روح کسانی که متعلق به عالم فضل‌اند) بر اثر زدودن زنگار از دل، بار دیگر عاشق می‌شود، در واقع همان عشق ازلی است که در او آشکار می‌گردد. از اینجاست که احمد، بلافاصله پس از عبارت فوق، می‌نویسد:

اگر پرده‌ها شفاف آید، او نیز در درون خُجُب بتابد.<sup>۷۸</sup>

نظریهٔ احمد غزالی، چنانکه ملاحظه می‌شود، مطابق نظریهٔ جنید است، و دقیقاً همین نظریهٔ است که از اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم در ایران، بخصوص در خراسان و شهرهایی که تحت نفوذ تصوف خراسان بوده‌اند، گسترش می‌یابد و سپس یکی از مبانی مابعدالطبیعی شعر صوفیانهٔ فارسی می‌گردد. جنبه‌هایی از این گسترش را در آثار شاگرد و مرید احمد غزالی یعنی عین‌القضاة همدانی (مقتول به سال ۵۲۵) می‌توان ملاحظه کرد.

#### عقیدهٔ عین‌القضاة

عین‌القضاة نیز مانند احمد غزالی، و به خلاف ابوحامد، به واقعی بودن ميثاق و به وجود عالم ذر قائل است و عشق را حقیقتی می‌داند که در ازل در میان جان و دل آدمی پنهان گشته است. به همین دلیل همهٔ افراد انسان را ذاتاً عاشق می‌داند و می‌نویسد:<sup>۷۹</sup>

عشق ازلی را چون آوردند در میان جان و دل پنهان بود. چون که در این جهان محبوب آمد راه با سرّ عشق نبرد و عشق خود او را شیفته و مدهوش می‌داشت، و او خود نداند<sup>۸۰</sup> که او را چه بوده است. پیوسته با حزن و اندوه باشد.

انسان در اوضاع و احوال معمولی آن عهد و ميثاق را به یاد نمی‌آورد. اما همینکه به مجاهدت پرداخت، چیزی از آن تجربه را به یاد می‌آورد.

اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و متحیر باشد. داند که او را حالت

۷۸. همانجا.

۷۹. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۰۸.

۸۰. در متن «می‌داند» است و این مطابق ضبط یکی از نسخه‌های خطی است، ولی در دو نسخهٔ خطی دیگر «نداند» است که به نظر من همین صحیح است. فعل «می‌داشت» هم ظاهراً باید «می‌دارد» باشد.

۷۵. همان، ص ۲۷.

۷۶. احمد غزالی، سوانح، ص ۳.

۷۷. همان، ص ۲۸.

الست بر بکم بوده است. اما جز خیالی از آن با وی نمانده باشد، و در آن خیال متعیر مانده باشد.

یک روز گذر کردم در کوی تو من ناگاه شدم شیفته روی تو من  
بنواز مرا که از پی بوی تو من مانده شب و روز در نکابوی تو من  
طالب گوید: کاشکی یک بار دیگر با سر آن حالت افتادمی تا نشان راه خود با دست  
آوردی که راه خیال چنان نباشد که راه عیان.<sup>۸۱</sup>

ابو-حامد در پاسخ به سؤالات نخستین از تخیلهایی یاد کرد که در خواب و بیداری درباره میثاق و عهد الست پدید می‌آید، و از آنجا که وی اصل میثاق را واقعی نمی‌دانست، این خیالات را نیز باطل و موهوم می‌انگاشت. اما برای عین‌القضاة که به واقعیت میثاق قائل است خیالاتی که برای سالک پیش می‌آید باطل نیست بلکه حق است. میثاق یک تجربه حقیقی و عیانی بوده است و در این جهان این تجربه تکرار شدنی است. اما پیش از اینکه آن تجربه عیانی تکرار شود، تصویری در خیال زنده می‌شود. بنابراین، عین‌القضاة خیالاتی را که غزالی باطل می‌خواند، حق می‌داند. همین خیالات است که بعداً منشأ بسیاری از صحنه‌پردازیهای شعرای صوفی می‌گردد.

نکته مهم دیگری که عین‌القضاة در اینجا مطرح کرده است موضوع «معاینه» است. میثاق به صورت خطاب و جواب است، یعنی از راه گوش ادراک می‌شود. ولی عین‌القضاة وقتی که به تجربه عیانی اشاره می‌کند پای دیدن را نیز به میان می‌کشد.

ای عزیز، یاد آر آن روز که جمال الست بر بکم بر تو جلوه می‌کردند و سماع و آن آخذ  
مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (توبه، ۶) می‌شنیدی. هیچ جان نبود  
که نه وی را بدید، و هیچ گوش نبود الا که از وی سماع قرآن بشنید.<sup>۸۲</sup>

پس ادراکات ذریات یا ارواح فقط شنیدن نیست. قبل از شنیدن دیدن است. «هیچ جان نبود که نه وی را بدید». در ابیاتی هم که قبلاً نقل کردیم عین‌القضاة به همین ادراک اشاره کرده بود: «ناگاه شدم شیفته روی تو من».

افزودن «دیدن» به «شنیدن» قبلاً نیز در کتاب دیلمی مطرح شده بود.<sup>۸۳</sup> در خراسان نیز، ابوالحسن خرقانی دیدن روی خدا و شنیدن کلام او را با هم می‌دانست، چنانکه از قول او نقل کرده‌اند که گفت: «کلام بی‌مشاهده نبود».<sup>۸۴</sup> ولی تأکید عین‌القضاة بر این موضوع گام دیگری است در جهت تکمیل نظریه میثاق و بحث عشق. موضوع دیدن پروردگار در روز میثاق موجب می‌شود که نظریه صوفیانه ما با یک مسئله اساسی دیگر در کلام و تصوف پیوند یابد و آن بحث رؤیت یا دیدار خداوند است.

#### دیدار خدا

مسئله رؤیت پروردگار یکی از موضوعات عمیق و گسترده کلامی و عرفانی است، و همان‌طور که نگارنده در جای دیگر توضیح داده است،<sup>۸۵</sup> مسئله دراصل بر سر جایز بودن رؤیت خدا در آخرت بوده است. در مقابل معتزله و جهمیّه که منکر رؤیت خدا بودند، اهل حدیث و متکلمان اهل سنت (اشاعره و ماتریدیه) و صوفیه عموماً معتقد بودند که دیدار خداوند ممکن است، البته در آخرت. در مورد محال بودن رؤیت خدا در دنیا، اغلب اهل حدیث و متکلمان ماتریدی و اشعری با معتزله و جهمیّه اختلافی نداشتند. اما برای عده‌ای از ایشان و بخصوص برای بسیاری از مشایخ صوفیه دیدار خداوند نه تنها در آخرت بلکه در دنیا نیز ممکن بود، هرچند که این دو ادراک از نظر ایشان با هم فرق داشت. و اما موضوع میثاق و وجود عالمی که در آن ارواح بنی آدم با خداوند عهد بستند، بُعد دیگری به مسئله رؤیت می‌بخشید. کسانی که میثاق را واقعی می‌دانستند و می‌گفتند که در آن روز ارواح عاشق شده‌اند، این عشق را نتیجه دیدار معشوق ازلی می‌دانستند. بنابراین، صوفیانی که به سه حیات قائل بودند و اصل محبت انسان با خدا را محبت ازلی می‌دانستند معتقد بودند که ارواح، پیش از اینکه به دنیا آیند، پروردگار خود را دیده‌اند،<sup>۸۶</sup> و لذا بحث دیدار نه فقط به آخرت یا حتی دنیا، بلکه به عالم ذریات نیز مربوط می‌شد.

۸۳. رجوع کنید به همین کتاب، بیشتر، ص ۳-۴۲.

۸۴. عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۷۰۴.

۸۵. در رؤیت ماه در آسمان، تهران ۱۳۷۵.

۸۶. همان، ص ۷-۱۵۶.

۸۱. همان، ص ۱۰۹.

۸۲. همان، ص ۱۰۶.

ابوحامد البته قائل به چنین عقیده‌ای نبود. همان‌طور که دیدیم، وی فقط به دو حیات قائل بود، یکی حیات دنیوی و دیگر حیات اخروی. و از آنجا که وی منکر عالم ذر و منکر وجود ارواح پیش از حیات دنیوی بود، به محبت ازلی و بالنتیجه دیدار خداوند در ازل نیز قائل نبود. وی حتی به دیدار دنیوی نیز قائل نبود. دیدار خدا از نظر او مختص آخرت بود. البته، انسان، از نظر ابوحامد، بر اثر مجاهدت و ذکر می‌تواند در این جهان مقدمات آن دیدار را مهیا کند و به نوعی شناخت نائل آید، اما این شناخت و معرفت ناقص است. کمال معرفت خدا فقط در دیدار او حاصل می‌شود، آن هم در آخرت.<sup>۸۷</sup>

عقیده ابوحامد غزالی در مورد دیدار خدا بیشتر تحت تأثیر عقیده متکلمان بود. نظر صوفیانی که، مانند جنید و احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی، به وجود عالم ذر و محبت ازلی معتقد بودند کاملاً با عقیده ابوحامد فرق داشت. مسئله دیدار برای صوفیانی که بر محبت و عشق تأکید می‌ورزیدند، صرفاً یک مسئله عقیدتی و کلامی نبود. دیدار خدا بالاترین و عالی‌ترین درجه معرفت بود، چیزی بود که سالکان در اشتیاق آن به سر می‌بردند، و مقصود نهایی ایشان از همه مجاهداتی که می‌کردند همین تجربه بود.<sup>۸۸</sup> هنگامی که بحث رؤیت خدا در دنیا در نزد صوفیه مطرح شد، این موضوع در ابتدا کم‌رنگ بود و تحت‌الشعاع مسئله رؤیت اخروی قرار داشت. ولی بتدریج دیدار خدا در دنیا اهمیت بیشتری در تصوف پیدا کرد، و یکی از علل پررنگ شدن این مسئله طرح موضوع میثاق و عهد‌الست و محبت ازلی بود.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، تفسیر صوفیانه آیه‌الست بر یکم و مسئله محبت ازلی از نیمه دوم قرن سوم، و بخصوص با جنید و ابوسعید خراسانی و ابن‌عطاء و حلاج، آغاز شد. این موضوع به مدت دو قرن به منزله بذری بود که در زمین تصوف پنهان شده بود. از اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم بود که این بذر رشد کرد و سر از خاک به درآورد و به نهالی تبدیل شد. در همین دوره بود که تصوف عاشقانه خراسان شکل گرفت و صوفیه از مسئله محبت ازلی و عهد‌الست به عنوان یکی از ارکان اصلی تصوف عاشقانه استفاده کردند. دیدار خداوند در روز میثاق نیز یکی از شاخه‌های مهم همین شجره بود. بر اساس

۸۷. برای توضیح بیشتر بنگرید به: همان، ص ۱۵۷-۸.

۸۸. همان، ص ۱۲۰.

همین دیدار است که صوفیه توانستند حقایق تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی که به خیال و رؤیا مربوط می‌شد، اثبات کنند.

تصوف عاشقانه احمد غزالی و شاگردش عین‌القضاة همدانی ارتباط این نوع تجربه‌ها را با دیدار محبوب ازلی در روز میثاق به خوبی نشان می‌دهد. سخنان احمد غزالی در این باره تا حدودی جمل است ولی در عین حال عمیق؛ لکن سخنان عین‌القضاة مفصل است و اهمیت مسئله دیدار محبوب ازلی و ارتباط آن با تجربه‌های عرفانی را به وضوح بیشتر نشان می‌دهد. نیرویی که انسان را از لحاظ معنوی به حرکت و مجاهده وامی‌دارد از نظر عین‌القضاة شوق است. انسان فطرتاً مشتاق و عاشق است و آرزو می‌کند که جمال معشوق را که پروردگار اوست ببیند. این شوق نتیجه دیداری است که به روح آدمی دست داده است. عشق با نظر آغاز می‌شود، و بر اثر دوری عاشق از معشوق شوق پدید می‌آید. اگر جان آدمی جمال معشوق را ندیده بود، در این جهان نمی‌توانست عاشق و مشتاق لقای پروردگار باشد، و اگر در این جهان نتواند جمال معشوق را درک کند، در آخرت هم موفق به دیدار پروردگار نخواهد شد.<sup>۸۹</sup> بنابراین، دیدار خدا در آخرت مستلزم عشق و معرفت به او در دنیا است و این عشق هم مستلزم عشق ازلی و دیدار معشوق در ازلی یعنی در روز میثاق است.

دیدار خداوند در ازل و در آخرت مهمترین تجربه‌های معنوی در تصوف است، و این اهمیت زمانی به درستی معلوم می‌شود که ما رابطه آنها را با یکدیگر در نظر بگیریم. دیدار ازلی و دیدار اخروی، که یکی به گذشته مربوط است و دیگری به آینده، در یک نقطه با هم پیوند می‌یابند و آن در حال است، در حیات کنونی انسان در دنیا. در واقع، اهمیت این دو دیدار برای انسان به دلیل تأثیری است که هر دوی آنها در زندگی کنونی او و در فعالیت معنوی و دینی او دارند. به همین دلیل وقتی که مشایخ صوفیه از حیات معنوی انسان و سیر و سلوک او سخن می‌گویند، این دو تجربه را در نظر دارند. در واقع، آغاز حرکت معنوی انسان در این جهان نبوده و در اینجا نیز ختم نمی‌شود. این حرکت ازلی و ابدی است. سفری است که بدایت آن در روز میثاق است و نهایت آن در بالای بهشت، و در مجلس دیدار.

۸۹. درباره شوق و رابطه آن با دیدار خدا، بنگرید به رؤیت ماه در آسمان، باب‌های هفتم و هشتم.

این معنی را احمد غزالی دربارهٔ عشق که همسفر روح است بدین گونه بیان کرده است: «او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی به ذی‌ده حدثان نماید، که نه هر خانه آشیان او را شاید که آشیان از جلالت ازل داشته است». <sup>۹۰</sup> با توجه به این سه مرحله در سفر عشق، ازل و ابد و حال (یا وقت)، احمد غزالی سه مرتبه برای دیدار قائل می‌شود، یکی دیداری که در ازل دست داده است، و دیگر دیداری که در ابد یا در آخرت نصیب روح خواهد گردید، و سوم دیداری که در حیات کنونی دست می‌دهد. دیدار ازل از همه کاملتر است، چه عشق روح به پروردگار در آنجا بازتاب عشق پروردگار به روح بود. «مُحِبِّهِمْ چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی ابد الآباد نوش می‌کند هنوز باقی بود». <sup>۹۱</sup> کمال دیدار پروردگار در روز میثاق به حدی است که روح نه در این جهان و نه حتی در آخرت می‌تواند مجدداً به آن برسد. «جو انفراد، نزلی که در ازل افکنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نزلی که قَدَم در ازل افکنند حدثان در ابد چون استیفا تواند کرد؟» <sup>۹۲</sup>

در همین جا، چنانکه ملاحظه می‌شود، احمد غزالی به نقص دیدار دنیوی اشاره کرده است. در جای دیگر، وی منکر شناخت کامل عشق توسط «دیده علم» شده، می‌نویسد: «هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و ناپاید». اما، در عین حال، شناخت ناقص عشق ممکن است، و آن وقتی است که چشم دل صورت معشوق را در عالم خیال یا در لوح دل ببیند.

تا بدایت عشق بود، در فراق فوت از خیال بود. و آن مطالعهٔ دیده علم است صورتی را که در درون مثبت شده است. <sup>۹۳</sup>

این دیدار قلبی، در عالم خیال، را احمد غزالی موقوف به وقتی می‌داند که روح «از علایق و عوایق اینجایی و اهد و از پندار علم و هندسهٔ وهم و فیلسوفی خیال و

۹۰. سوانح، فصل ۹، ص ۱۲.

۹۱. همان، فصل ۸، ص ۱۲.

۹۲. همانجا.

۹۳. سوانح، فصل ۲۹، ص ۲۶. همچنین بنگرید به فصل ۳۷ «... یک نکته از نُکَت او روی به دیده علم نماید، که از روی لوح دل بیش از این ممکن نیست که از او بیانی یا نشانی تواند داد. اما در عالم خیال تا روی خود را فرا نماید، گاه بود که نشانی دارد علی التّعیین و گاه بود که ندارد».

جاسوسی حواس باز رهد». <sup>۹۴</sup> عین القضاة نیز، با توجه به دیدار ازل و اخروی، از همین تجربه در عالم خیال یاد می‌کند. عشق ازل، به قول عین القضاة، در میان جان و دل انسان پنهان است و «شغلهای دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم یزلی رخت بر صحرای صورت آرد». <sup>۹۵</sup> این شغلهای دینی و دنیوی، یا به قول احمد غزالی «علایق و عوایق اینجایی»، حجابهایی است که میان روح و معشوق ازل حائل شده است. وظیفهٔ انسان در اینجا این است که کوشش کند تا این حجابها را از میان بردارد. اما رفع کامل حجابها فقط در آخرت صورت می‌گیرد. در آنجاست که ارواح مشتاق موفق به دیدار جمال معشوق خواهند شد. در این جهان، فقط تعدادی از حجابها از مقابل چشم دل برداشته می‌شود و انسان موفق به دیدار معشوق می‌شود، آن هم در پردهٔ خیال.

حجابها برگذاشت تا به واسطهٔ آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز این نمی‌گویند:

اول که بُتم شراب صافی بی‌درد می‌داد دلم ز من بدین حیلہ ببرد  
و آنگاه مرا به دام هجران بسپرد بازار چنین کنند با غرچه و کرد <sup>۹۶</sup>

در ابیات فوق بعضی از مهمترین الفاظ رمزی زبان عشق را که شعرای فارسی‌زبان در زمان عین القضاة و پس از او به کزات استعمال کرده‌اند ملاحظه می‌کنیم، و می‌بینیم که چگونه معانی «بت»، «شراب»، «شراب صافی»، «درد»، «هجران» و مفاهیم عشق و دلدادگی همه مبتنی بر نظریهٔ صوفیانهٔ «عهد الست» است. بت پروردگاری است که در روز میثاق در مقام معشوق ظاهر شده و روی خود را به جانها نموده است. در آنجا، ارواح هنوز در قالب جسم گرفتار نشده و محبوب نگشته بودند. جمال روی او را بی‌واسطه و بدون حجاب دیده‌اند. عیان شدن روی معشوق «شراب صافی بی‌درد» خوانده شده است. با دیدن روی معشوق، یا نوشیدن صافی بی‌درد، جانها همه دلدادهٔ معشوق شده‌اند. پس از آن، ارواح را به این عالم آورده‌اند و به هجران مبتلا کرده‌اند. در اینجا اگر توفیق دست دهد و ارواح جامی از بادهٔ الست بنوشند، این شراب صافی نخواهد بود. مستی

۹۴. همان، فصل ۹، ص ۱۳.

۹۵. نهیدات، ص ۱۰۶.

۹۶. همانجا.

جانها در این جهان از خیال است، خیالی از آن بت. صورتی است از شاهد ازلی که در پرده خیال نقش می‌بندد.

سخنان عین‌القضاة و ابیات او بیانگر یک عقیده شخصی و مختص به او نیست. این مطالب در حقیقت بخش مهمی از مابعدالطبیعه شعر عاشقانه و صوفیانه زبان فارسی را بازگو می‌کند. درحقیقت عقیده ابوحامد است که جنبه شخصی دارد و در تاریخ تصوف خراسان یک عقیده استثنایی به شمار می‌آید.

عقیده عین‌القضاة و احمد غزالی مبنی بر واقعی انگاشتن میثاق و موضوع محبت ازلی و دیدار محبوب در هنگام میثاق عقیده‌ای است که در زمان ایشان تا حدودی رواج پیدا کرده بود. در اینجا ما سخنان دو نویسنده ایرانی دیگر را محض نمونه بررسی می‌کنیم.

#### سخنان میبیدی و سمعانی

یکی از این دو نویسنده مفسر معروف ابوالفضل میبیدی است که قبلاً نیز به تفسیر او اشاره کردیم. میبیدی در تفسیر عرفانی آیه الست بر بکم (التوبة الثالثة) دقیقاً از عقیده جنیدی درباره میثاق سخن گفته است. وی البته خود را شاگرد خواجه عبدالله انصاری معرفی می‌کند و در تفسیر آیه الست بر بکم سخن حلاج را از زبان خواجه نقل می‌کند که گفت: «داعی و مجیب یکی است».<sup>۹۷</sup> با وجود ارتباطی که میان میبیدی و خواجه عبدالله وجود داشته است، این مفسر در اصطلاحات و تعابیری که به کار می‌برد تا حدودی تحت تأثیر احمد غزالی و مکتب او بوده است. تأثیر احمد غزالی در تفسیری که میبیدی از آیه الست بر بکم می‌کند دیده می‌شود. میثاق و عهد الست، به قول او، «اشارت است به بدایت احوال دوستان و بستن پیمان و عهد دوستی با ایشان، روز اول در عهد ازلی که حق بود حاضر و حقیقت حاصل».<sup>۹۸</sup> میبیدی از این واقعه به عنوان «مجلس انس» یاد می‌کند، مجلسی که ارواح عاشق «از جام محبت شراب عشق» نوشیده‌اند. و آنگاه بخشی از ابیاتی را نقل می‌کند که احمد غزالی در سوانح آورده است.<sup>۹۹</sup>

با عشق روان شد از عدم مرکب ما روشن ز چراغ وصل دایم شب ما  
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما

این ابیات از نظر میبیدی ناظر به میثاق و مجلس انس است که جانها در ازلی در آن شرکت داشته‌اند. مرکب ما ارواح ماست که در نتیجه مشاهده جمال معشوق ازلی عاشق شده‌اند. شب کنایه از وجود بشری است که از چراغ وصل (تأثیر میثاق در جان) روشن است.

ابیات فوق در کتاب سوانح بلافاصله پس از آیه «یحبههم و یحبونه» ذکر شده، و این دقیقاً به دلیل ارتباطی است که احمد غزالی میان میثاق و ابتدای محبت خدا با انسان و انسان با خدا قائل شده است. این موضوع را نویسنده دیگر این عصر شهاب‌الدین منصور سمعانی (ف. ۵۲۴) در کتاب روح‌الأرواح توضیح داده است.

سمعانی ظاهراً بیش از هر کس در عصر خود بر آیه میثاق و موضوع عهد الست و ارتباط آن با نظریه عشق تأکید کرده است. وی از برای میثاق دو جنبه قائل می‌شود، یکی جنبه ظاهری و دیگر جنبه باطنی. جنبه ظاهری میثاق عهدی است که انسان به عنوان بنده با پروردگار خود می‌بندد، و جنبه باطنی آن عهدی است که انسان در مقام عاشقی با معشوق می‌بندد. جنبه ظاهری میثاق با الست بر بکم و جنبه باطنی آن با یحبهم و یحبونه بیان شده است.

هرچند که با ظواهر گفت: الست بر بکم، نه من خداوند شمام؟ از آنجا که خطاب باطن است و آن خطاب یحبهم و یحبونه است، می‌گفت: من دوست شمام...<sup>۱۰۰</sup> آنکه گفت الست بر بکم آن وقت سلطانی راندن بود، و اما آنکه گفت یحبهم و یحبونه آن وقت نواختن بود. در مذهب محبت هم لطف بیاید و هم قهر، هم نواخت و هم گداخت...<sup>۱۰۱</sup>

ربوبیت و بندگی از یک سو و محبت و عشق از سوی دیگر نسبت‌های دوگانه‌ای میان انسان و خدا برقرار می‌کند. نسبت ربوبیت مقتضی بندگی انسان و عبادت و عمل است که محل آن در دنیا است، ولی محبت مقتضی ناز و نوازش است و جایگاه آن در آخرت یا در بهشت است، در لحظه دیدار.

۱۰۰. شهاب‌الدین منصور سمعانی، روح‌الارواح، ص ۵۱۲.

۱۰۱. همان، ص ۵۱۳.

۹۷. ابوالفضل میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۶.

۹۸. همان، ص ۷۹۳.

۹۹. سوانح، فصل ۱، ص ۳؛ کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۴.

امروز مدار کارها بر الست بر یکم، فردا قرارها بر یحیوم و یحیونه. امروز بساط الست بر یکم از طی خود باز کردند، نماز و روزه و حج و جهاد به صحرا آمد، فردا ترا در آن عالم حشر کنند و بساط یحیوم و یحیونه نشر کنند، نه روزه بود و نه نماز، همه حَب بود و ناز. ۱۰۲

بساط یحیوم و یحیونه هر چند که در آخرت پهن می شود، در همین جهان نیز دلها مست شراب محبت است، شرابی که در روز میثاق به جانها داده اند.

تعبیر شاعرانه ای که در اینجا به کار برده ایم تعبیری است که خود سمعانی به کار برده است. کتاب سمعانی به نثر است، که در ضمن ابیات بسیاری هم در آن نقل شده است. اما زبان او عمدتاً شاعرانه است، و این زبان شاعرانه بخصوص هنگامی که او می خواهد درباره عشق سخن بگوید جلوه می نماید. در وصف صحنه میثاق نیز وی از همین زبان شاعرانه استفاده می کند. مثلاً در یک جا می نویسد:

ای درویش، به آن ساغری که ایشان شراب خوردند در کل کون کسی نیارست خورد.  
جام خاص و عام ملک از این درنگذشت: بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (انبیاء، ۲۶). اما جام عهد محبت یحیوم در هزده هزار عالم جز آدمیان نکشیدند. ۱۰۳

و اما شاعرانه ترین وصفی که سمعانی از میثاق می کند ابیاتی است که او خود سروده است و ما سخن خود را در اینجا با نقل آنها ختم می کنیم. ۱۰۴ در این ابیات صحنه میثاق یا عهد الست با جزئیات آن به عنوان یک واقعه زنده و حقیقی وصف شده است. این صحنه در واقع الگوی اصلی (prototype) همه صحنه های خیالی است که شعرای صوفی مشرب فارسی زبان در اشعار عاشقانه و غزلیات خود به صور گوناگون ترسیم کرده اند.

مجلسی از انس بود و جام باده از سرور  
دوستان با هم نشسته لطف حق قوال بود  
صد هزار اسرار دل بُد دوستان را در میان  
پرده اسرار یادِ جعد زلف و خال بود

۱۰۲. همان، ص ۵۴۷. اسقاط تکلیف و عمل در بهشت، در مجلس دیدار، موضوعی است که سابقه آن در تصوف به چند قرن پیش از سمعانی برمی گردد. بنگرید: رؤیت ماه در آسمان، ص ۱۳۴.

۱۰۳. روح الارواح، ص ۱۵۶.

۱۰۴. همان، ص ۱۵۸.

خانه از تجرید بود و جامه از تفرید بود  
لقمه از توحید بود و شربت از افضال بود  
هر قدح کز دست غیب آمد به سوی دوستان  
از شراب دولت اقبال مالا مال بود  
از قبول و از وصول و از بقا و از لقا  
روزمان مسعود بود و قبله مان اقبال بود

### ۹. نسخه های خطی و چگونگی تصحیح فتوی

فتوای «عهد الست» بار اول از روی مجموعه خطی کتابخانه چستریتی (شماره ۳۶۸۲) چاپ شده بود. این اثر در مجموعه مزبور دومین فتوا بود. تاریخ کتابت مجموعه مزبور ۸۰۶ است. در چاپ حاضر، علاوه بر نسخه چستریتی، از یک نسخه خطی دیگر نیز استفاده شده است و آن مجموعه خطی کتابخانه حمیدیه (شماره ۱۴۴۷) است. آثار موجود در این نسخه از تاریخ ۷۵۰ تا ۸۱۱ کتابت شده است. میکروفیلم این مجموعه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (به شماره ۱۹۵) و نیز عکس آن (به شماره ۲۸۳۲-۵) موجود است. ۱۰۵ در این مجموعه فتوای فارسی دیگری از ابو حامد موجود است. متن فتوای این نسخه روی هم رفته صحیح تر از مجموعه چستریتی است. رمز نسخه چستریتی C و رمز نسخه حمیدیه H است.

در نسخه چستریتی فتوای مربوط به مسئله «محبت خدا به انسان و محبت انسان به خدا» مستقل از فتوای «عهد الست» نبود و به همین دلیل در چاپ اول این دو فتوا همراه با هم چاپ شد. ولی در چاپ حاضر، براساس نسخه حمیدیه، این دو اثر مستقل از هم و به عنوان دو فتواست. فتوای «محبت خداوند به انسان و محبت انسان به خدا» سومین فتوا در کتاب حاضر است.

(۵) تفاوت اندر ثمره از کجا بود؟ حکم یکی است، یا گفت ایشان عاریت بود،  
والاً جواب بلی از اَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ نشان سعادت چون بود؟

(۶) صُلب آدم علیه السلام عالمی بود و استخراج ایشان بر صفت ذرّات - تا مخاطب  
گشتند به الست بریکم - عالمی دیگر؟

(۷) و در آن عالمها رنج و آسایش و قرب و بُعد باشد یا نه؟

جواب:

کسی که معنی این آیت از ظاهر وی گیرد و مقصود پندارد، لابد تقدیر

کند که وقتی بنی آدم را در وجود آورده است یا قوالب ایشان را، و آنگاه از ظهور

ایشان این ذرّات که ذرّیت خواست بود بیرون کرده اند و با ایشان به گفتاری ظاهر

بگفته اند: اَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ، و ایشان گفته اند: بلی، به زبان خویش. و چون تقدیر چنین

کند، این خیالها و سؤالها بر وی بنا افتد و با خویشتن تقدیرها می کند. و باشد که در

خواب و بیداری وی را تحیلها افتد و آن را کشفی و نمودی پندارد، و جمله آن

مالنخولیا باشد که بنا بر اصلی فاسد کرده است.

و مثل این چون مثل گروهی باشد که ایشان معنی این آیت که گفت: «إِنَّمَا

قَوْلُنَا لِسْنِي إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، از ظاهر لفظ گرفتند و گفتند: هرچه

در وجود آید با وی گوید: کُنْ، در وجود آید. و آنگاه گفتند: هر موجودی را جدا

را جدا بدین قول کُنْ حاجت بود و هر ساعتی هزاران هزار از این موجود است

و این پیوسته می باشد در اعراض که حادث می شود. پس چندین هزار کُنْ در

یک حال چون گوید؟ و این کُنْ فرا معدوم گوید پیش از وجود یا پس از وجود؟

۱۱. اندر: C در H / حکم H: حکیم C / ۱۳. علیه السلام H: ~ C / ۱۴. دیگر: + بود C // ۱۶.

جواب H: الجواب و بالله التوفيق C // ۱۷. وی C: ~ H / پندارد H: بنادند C //

۱۸. که C: ~ H / و آنگاه H: و آنگه C // ۱۹. این H: آن C / کرده اند C: کردند H //

۲۰. و چون C: چون H // ۲۱. سؤالها C: فسادها H / بنا افتد H: بنافتد C // ۲۲. آنرا H:

آن C / نمودی C: ~ H // ۲۳. مالنخولیا H: مالنخولیا C باشد H: ~ C / اصلی C: اصل H //

۲۵. قولنا C: امرنا H (النحل، ۴۰) // ۲۶. گوید H: بگوید C // ۲۸. هزار C: هزاران H //

۲۹. از H: ~ C.

## فتوای دوم

### درباره عهد الست

السؤال: چه گوید خواجه امام اجل حجة الاسلام:-

(۱) در آن وقت که ذرّیات از صُلب آدم استخراج کرده شد، ایشان را

ظاهری محسوس بود یا نه؟ و دلی بود که معرفت را بشاید یا نه؟

(۲) و چون ثمره شجره این حیات بعد از وفات ظاهر گردد، ظهور ثمره وجود آن

ذرّات کی باشد؟

(۳) و چون ثمره این حیات نجات و فوز یا عذاب و عقاب باشد، و این نتایج

طاعت و محبت و معصیت بود، ثمره آن وجود که به صفت ذرّات باشد چه بود؟ و

نتایج آن ثمره از چه بود؟

(۴) بدین کلمه که: اَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ، مخاطب که بودند و چگونه بودند؟ اگر جمله

مخاطب بودند؟ انقیادی تامتر از این بتواند بود که ایشان آوردند: قالوا بلی؟

۱. السؤال C: فتوی پنجم H / اجل حجة الاسلام C: ~ H // ۲. کرده شد H: کرد C //

۳. محسوس H: مخصوص C // ۴. و چون H: و چنانکه C / ظهور ثمره وجود H: و ظهور ثمره

جود C // ۵. کی H: که C // ۶. و چون H: و چنین C / حیات + را H / نتایج C: بیلغ H (?) //

۷. و محبت C: محبت H / ثمره H: ~ C // ۸. آن ثمره از H: از ثمره آن C //

۹. بدین کلمه که H: ~ C // ۱۰. انقیادی H: اقراری C / تامتر ازین H: ازین تامتر C /

آوردند H: آورده C.



- ۳۰ اگر فرا معدوم گوید، پیدا ناآمده فرمان چون برد؟ و اگر پس از وجود گوید، چون موجود شد به کُن چه حاجت بود؟ آنگاه گفتند: این کلمه کُن نیز حادث بود به وقت ارادتِ ایجاد موجودات. پس این کلمه کُن را نیز به کلمه کُن دیگر حاجت بود تا هست شود، و آن دیگری را به دیگری، و همچنین اِلی غیر نمایه متسلسل شود. و آنگاه از این جوابها تکلف کردند همه بیهوده و خرافات، و ندانستند که راه از پیش غلط کردند، که مقصود از این نه آن است که ظاهر لفظ اقتضا می‌کند. بل که عبارت از سرعتِ نفوذ مشیت است، لکن مردمان هیچ چیز زودتر از کن فیکون ندانند؛ بدین عبارت بر قدر فهم ایشان تنبیه کردند.
- اینجا نیز در این مسئله این تخیلها همه خطاست، بل که درست شده است به برهان که قالب و روح آدمی آفریده است و پیش از این موجود نبوده است تا بدان رسد که مخاطب و مکلف و مجیب و قایل بلی شود. و گفتن برهان بر بطلان محالاتی که به تقدیر لازم آید دراز بود، اما باید که بدانند که این ظاهر کنایاتی است از آن که آن ذرات - از جمله آن که بنی آدم عبارت از آن است، که عارف و مؤمن به خدای تعالی آن است و حقیقت ایشان خود آن است - آن ذرات را نهاد چنان است که مصدق است بدان که وی آفریده است و آفریدگارِ خود نیست، بل که آفریدگار وی دیگری است.
- ۴۵ و اینجا معنی سه لفظ بیاید دانست: یکی تصدیق بلی، دیگر اخراج، و سه دیگر آن ذره مخرج.

۳۱. گفتند: + این C / بود C: است H // ۳۲. کلمه کُن را نیز بکلمه کن H: کلمه را بکن C //  
 ۳۳. دیگری را H: دیگر را C / غیر نمایه متسلسل H: غیرالنهاییه متسلسل C // ۳۴. و آنگاه H: و آنگاه C // ۳۵. از پیش H: از سر C / نه H: ~ C / می‌کند H: کند C // ۳۶-۳۵. بل که... مشیت است H: است از زودترین بقول مشیت C // ۳۶. چیز H: ~ C // زودتر از: + قول C //  
 ۳۷. بدین H: برین C / بر قدر H: بقدر C // ۳۸. همه C: هم H // ۴۰. و مکلف H: ~ C / شود H: باشد C // ۴۱. بر بطلان H: و C / بتقدیر H: تقدیر C // ۴۳. ایشان H: انسان C //  
 ۴۵. بل که H: بل C // ۴۶. و اینجا C: و آنجا H / اخراج: + که اخراج من بنی آدم C / و سه C //  
 H: ~ ۴۷. ذره H: ذریت C.

- ۴۸ اما تصدیق بر سه درجه بود: یکی آن که به زبان ظاهر بگوید. دیگر آن که به دل می‌گوید بی حرف و صوت. و سه دیگر آن که دل وی بدان مصدق بود به اصل فطرت بی حاجت به تکلفی، اگرچه گفت بلی حاصل نبود، نه به دل و نه به زبان - چنان که کسی گوید: هر که در نیشاپور است او مصدق است که دو از یکی بیش است، این سخن راست بود، اگرچه این گفت نه در زبان ایشان حاصل است و نه در دل، لکن این تصدیق چون یقین حاصل است، این را تصدیق گویند؛ همچنان که آن شمشیر را در نیام قاطع گویند، اگرچه قطع آنگاه حاصل آید که به مقطوع رسد؛ و آب را در کوزه مروی گویند و خمر را در خنب مسکر، اگرچه اروا و اسکار آن وقت حاصل آید که به معده رسد.
- ۵۷ دوم کلمه اخراج است. و اخراج دو گونه بود. یکی اخراج محسوس، که جسمی را از جسمی بیرون آورند. دیگر اخراج عقلی، چنان که کسی به عقل خویش از جمله قالب انسان آن ذره را که حقیقت وی آن است بیرون آورد و گوید عارف به خدای تعالی در جمله آدمی آن است؛ و آن چیزی است قسمت‌ناپذیر، که لفظ ذره به وی لایق است و مصدق بدان که «دو از یکی بیش است» آن است، و بر آن ذره مجرد کرده حکم می‌کند. و این نوعی از اخراج بود بر اعتبار قبل.
- ۶۲ پس بدین نیز معلوم ذرات معلوم شود، که حقیقت آن است که در هیچ کس از بنی آدم نیست که نه ذره نهاده‌اند که آن ذره مصدق است بدان که وی آفریننده خویش نیست - چنان که گفت: «و لئن سألتم من خلقهم ليقولن الله فانی یؤفکون»، آنگاه گفت: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»، که فطرت آدمی چنان است که

۴۸. بگوید H: گوید C // ۴۹. می‌گوید H: گوید C // ۵۱. بیش H: بیشتر C // ۵۴. آن H: ~ C / نیام H: غلاف C / آید H: شود C // ۵۵. گویند H: ~ C / خنب H: خم C / مسکر: + گویند C // ۵۸. آورند H: آرند C / بعقل H: در عقل C // ۵۹. را H: ~ C // ۶۰. و آن C: آن H // ۶۲. کرده H: بکرده C / می‌کند H: می‌کنند C / نوعی H: نوع C // ۶۳. حقیقت H: چند C / که در H: در C // ۶۴. نهاده‌اند: H: نهاده‌اند C // ۶۵. خویش H: خویشان C / (الزخرف، ۸۷) / فانی توفکون H: ~ C // ۶۶. (الروم، ۳۰).



## مَحَبَّتِ قَدِيمِ وَ مَحَبَّتِ مُحَدَّثِ

در این اثر، از ابو حامد غزالی دربارهٔ محبت خداوند نسبت به مخلوقات و نسبت محبت انسان با محبت خداوند سؤال می‌کنند. صورت مسئله کامل نیست. ظاهراً از حجت الاسلام می‌پرسند که آیا محبت خداوند به مخلوقات قدیم است و محبت انسان به خداوند محدث و مخلوق؟ و اگر چنین است چه رابطه‌ای میان این دو نوع محبت هست؟ و پاسخی که ابو حامد می‌دهد این است که محبت انسان که محدث و مخلوق است در حقیقت پرتوی است از محبت قدیم الهی. به عبارت دیگر، ابو حامد محبت را یک حقیقت می‌داند، که آن هم صفتی است از صفات الهی، و مانند سایر صفات قدیم. این حقیقت واحد همچون خورشیدی است که بی‌نهایت شعاع از آن منشعب می‌شود، و نسبت محبت مخلوقات با خداوند با آن صفت الهی نسبت شعاع خورشید است به خورشید.

این اثر فتواگونه در نسخه خطی چسترییتی موجود بود و ما آن را قبلاً از روی همین نسخه خطی همراه با فتوای دوم دربارهٔ عهد الست چاپ کرده بودیم. خوشبختانه در دو نسخه آن را تصحیح و به منزله فتوایی مستقل چاپ کردیم. C رمز نسخه چسترییتی (۳۶۸۲) است و H رمز نسخه حمیدیه (۱۴۴۷).

## مَحَبَّتِ قَدِيمِ وَ مَحَبَّتِ مُحَدَّثِ

مسئله: پرسیده بودند که محبت وی قدیم است و آن ما مخلوق.

جواب: روا بود که کسی تقدیر کند که آفتاب قدیم است یا دیرینه و گشادن روزن محدث. همچنین سبب رحمت ارادت ازلی است، لیکن به دل بنده آنگاه رسد که حجاب برگردد. و حجاب غفلت است و هوا چون زنگار بر دل، و به ذکر غفلت بشود و به محبت هوا بشود، پس زنگار برخیزد. پس انوار رحمت به دل پیوندد، که عبارت از پیوستن انوار الهی ذکر الله و محبت آمد.

و مثال این چون جایی است که مدام جواهر می‌افشانند و خلق می‌گذرند و از آن بی‌نصیب، مگر کسی که روی به فشاننده کند و دامن بردارد تا جواهر در دامن وی افتد. و هر که از فشاننده خود یاد نیاورد، از یادگار وی محروم ماند. و فشاننده بر دوام ندا می‌کند که مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم، یعنی که مرا یاد کنید به روی به من آوردن و دامن برداشتن، تا من شما را یاد کنم به توانگر کردن و جواهر خویش به شما رسانیدن. فشاندن جواهر قدیم بود و رسیدن آن بدیشان و به دامن

۱. مسئله C: فتوی ششم H / آن C: ~ H // ۲. جواب H: الجواب C / دیرینه: + است C //  
 ۶. که C: ~ H // ۷. مدام H: بدوام C // ۸. فشاننده H: بافشاننده C // ۱۰. بروی H: بر روی C // ۱۱. من C: ~ H / توانگر H: توانگر C // ۱۲. آن بدیشان وی C: وی بدیشان H.

برداشتن به حدث متعلق بود. همه ذکر ذاکران و همه عبادت عبّاد بیش از دامن برداشتن نیست. و جواهر خود به دامن برداشتن پدید نیاید، بل که به وجود فشاننده پدید آید که تا وی دامن مهیای جمع آن نکند فرا وی نرسد.

۱۵ رحمت مجرّد فضل است نه موجب عمل، و بدین گفت رسول علیه السلام: لا یدخل الجنة احد بعمله. فقيل: ولا انت؟ قال: ولا أنا. الا أن يتغمّدني الله برحمته منه و عفو - الحديث. ولكن بی عمل ممکن نیست که مهیّا شود قبول فضل را الا به عمل. برای این گفت: «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٍ. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ». معنی متابعت فرمان بردن است و این به توفیق و تیسیر میسر شود. و كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ. طوبیٰ لِمَنْ خَلَقَهُ لِلْخَيْرِ وَيُسْرَتِ الْخَيْرِ عَلَيَّ يَدِيهِ. فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ.

۱۸ و متابعت در ملازمت ذکر است تا حجاب غفلت برخیزد، و در مخالفت هوا تا ۲۴ زنگار دوستی دنیا برخیزد. چون این هر دو برخاست، دل خود آینه‌ای است به اصل فطرت مهیّا، آن را که در حضرت الهیّت در وی بنیاید. و جمال این حضرت خود بضرورت محبوب و معشوق دهاست، چون مشاهده شود. لکن تا حجاب غفلت و زنگار شهوات همی بود مشاهده نگردد. و چون جمال نبیند چگونه دوست دارد؟ و زدودن زنگار از دل آن است که شرع بدان دعوت کرده است. پس متابعت این است و برای این است. وَالسَّلَام.

۱۳. محدث متعلق H: محدث و محلق C // ۱۵. که تا وی C: تا وی H // ۱۹. برای این C: ازین H / (الاحقاف، ۱۴) / نفحات: + الخبر H // ۲۰-۱۹. (آل عمران، ۳۱) // ۲۱. و کلّ میسر لما خلق له: کیمیای سعادت، ۲ / ۵۳۹: ابن ماجه، مقدمه، ۱۰، ۹۱ و ۷۸؛ صحیح بخاری، تفسیر سوره لیل / طوبیٰ C: طوبیٰ H / خلقه C: خلقت H / ابن ماجه، مقدمه، ۱۹ // ۲۵. را که: + در H / این C: - // ۲۷. شهوات C: شهوات H / همی بود H: می بود C / مشاهده H: مشاهده C // ۲۸. دارد و: + علاج C // ۲۹. والسلام: + تمام شد سؤال حجة الاسلام الغزالی قدس الله روحه، روز پنجشنبه بیست و سوم ماه مبارک رجب المرجب سنه ست و ثمانمانه (۸۰۶) الهجرة النبوية حامداً مصلياً C، تمت المسائل بمحمدالله و حسن توفيقه H.

## باب چهارم

فتوای فارسی

در باره

## شرایط استفاده از اموال خانقاهها

ابوحامد غزالی به نظر می‌رسد که اولین فقیهی است که درباره‌ی دارایی خانقاهها و شرایط استفاده از آنها فتوا صادر کرده است. وی در این مورد هم به فارسی فتوا صادر کرده است و هم به عربی. هر دو فتوا را که در نسخه‌ی خطی چستریبیی بوده است ما در اینجا چاپ کرده‌ایم. صورت دیگری از فتوای عربی را در احیاء علوم الدین (کتاب الحلال و الحرام، باب ۶) نیز درج کرده است. مطالب این سه اثر بسیار به هم نزدیک است، بخصوص متن فتوای عربی با متن احیاء.

در فتوای فارسی از ابوحامد سؤال می‌کنند که چه کسانی و تحت چه شرایطی می‌توانند از اموالی که وقف خانقاه صوفیان شده است استفاده کنند. هویت سؤال‌کننده یا سؤال‌کنندگان بر ما معلوم نیست. احتمالی که می‌توان داد این است که این سؤال را بعضی از صوفیّه در طوس یا در یکی دیگر از شهرهای خراسان از ابوحامد کرده باشند. نفس این پرسش از لحاظ تاریخ اجتماعی قابل تأمل است، و قبل از اینکه ما پاسخ غزالی را در نظر بگیریم، بهتر است ببینیم اولاً چه عواملی موجب شده است که این سؤال مطرح شود و ثانیاً چرا از ابوحامد استفتا کرده‌اند.

پرسی که از ابو حامد کرده‌اند، اگر بدون توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی یا زمان و مکان آن در نظر گرفته شود یک سؤال ساده فقهی است. اما اگر آن را با توجه به جامعه خراسان و عصر غزالی در نظر بگیریم، با مسائل تاریخی و اجتماعی خاصی ارتباط پیدا می‌کند. به طور کلی طرح این مسأله در این عصر حاکی از تحولی است که از لحاظ اجتماعی در تاریخ تصوف و وضع خانقاهها به عنوان یک نهاد دینی و اجتماعی پدید آمده است. این نهاد دینی و اجتماعی حدود دو قرن و نیم پیش از زمان غزالی در خراسان پیدا شده بود. ولیکن تا زمان غزالی مسأله موقوفات خانقاه و شرایط استفاده از آنها مطرح نشده بود. هیچ یک از نویسندگان صوفی، تا جایی که ما می‌دانیم، پیش از این بحثی در این باب نکرده و خانقاهیان نیز چنین سؤالی را از مشایخ صوفیه یا فقها نکرده‌اند. چرا؟ پاسخ این سؤال به طور خلاصه این است که در اعصار قبلی خانقاهها با این مسأله مواجه نبوده‌اند، زیرا چنین موقوفاتی هنوز، لااقل به صورت گسترده، پیدا نشده بود. اساساً وضع خانقاهها و جنبه‌های مالی و اقتصادی آنها تا اوائل قرن پنجم به گونه‌ای دیگر بود. خانقاههایی که ابتدا در خراسان پیدا شد (و صوفیه به آنها «دویره» یا «رباط» می‌گفتند) مکانهایی بود که، به سبب حضور مشایخ صوفیه در آنها، جنبه دینی پیدا کرده بود. به عبارت دیگر، تقدسی که این مکانها پیدا کرده بود از برکت وجود و حضور یک شیخ صوفی بود. به همین دلیل هر خانقاهی معمولاً به نام شیخی که آن را بنا نهاده یا در آن اقامت گزیده بود نامیده می‌شد، مانند خانقاه (یا دویره) ابو عبدالرحمن سلمی، یا خانقاه قشیری، یا خانقاه ابوسعید ابوالخیر در نیشابور. هر شیخی بر امور خانقاه خود نظارت داشت و رفت و آمد مریدان و صوفیان در آن و اعمال و رفتار و عبادات و نحوه معاشرت و سلوک آنها مستقیماً زیر نظر او بود. تأمین هزینه‌های خانقاه و خرج و دخل آن نیز طبعاً به عهده شیخ بود. البته، تا اوائل قرن پنجم، خانقاه ظاهراً محلی بود برای به جای آوردن عبادات و تشکیل مجالس ذکر و سماع.

از اوائل این قرن، خانقاهها در خراسان نقش اجتماعی بیشتری پیدا کردند، و به صورت منازل درآمدند که بعضی از مریدان یک شیخ، یا کسانی که از شهرهای دیگر آمده بودند، می‌توانستند در آنها اقامت کنند. یکی از مشایخی که در این تحول نقش عمده‌ای داشته است ابوسعید ابوالخیر است که گفته‌اند «در روز دو بار سفره

می‌انداخت».<sup>۱</sup> پذیرایی از درویشان در خانقاه مسلماً مستلزم هزینه‌های بیشتری بود. تأمین این هزینه‌ها نیز همیشه کار آسانی نبود. محمدبن منور در اسرار التوحید به مشکلاتی که ابوسعید ابوالخیر در تأمین مخارج خانقاه خود متحمل می‌شده اشاره کرده است. معمولاً هزینه‌های خانقاهها از راه نذر و نیازهایی که ارادتمندان شیخ به او می‌دادند تأمین می‌شد. به هر تقدیر، تا زمانی که شیخ خانقاه در قید حیات بود، خود به نحوی این هزینه‌ها را تأمین می‌کرد. ولی پس از فوت او، چه بسا خانقاه او نیز از رونق می‌افتاد.

این وضعی بود که تا اواسط قرن پنجم کم و بیش بر خانقاههای خراسان حاکم بود.<sup>۲</sup> اما از نیمه قرن پنجم بتدریج تحول دیگری در وضع خانقاهها پدید آمد، بدین نحو که بعضی از خانقاهها به خودی خود اهمیت دینی پیدا کردند و برای صوفیه به صورت مکانهای مقدس درآمدند. این تقدس معلول عوامل مختلف بود. یکی از آنها توجهی بود که سلاجقه، و به خصوص وزیر بزرگ، خواجه نظام‌الملک، و بسیاری از رجال سیاسی برای تصوف و خانقاهها قائل شدند. یکی دیگر پیوندی بود که علمای دینی، به خصوص شافعیان، میان تصوف و مذهب فقهی از یک سو و تصوف و کلام اشعری از سوی دیگر ایجاد کردند. یکی از این علما حجت‌الاسلام ابو حامد غزالی بود که اصول تصوف را، چه از لحاظ عملی و چه از لحاظ نظری، بر طبق مذهب شافعی از یک سو و مذهب اشعری از سوی دیگر پیوند داد. اهمیت یافتن خانقاهها خود یکی از آثار مقبولیت مذهب تصوف در قرن پنجم بود. خانقاه از این دوره به بعد در کنار مساجد به صورت یک نهاد دینی و مقدس درآمد. هر خانقاهی را البته یکی از مشایخ تأسیس کرده بود و در زمان حیات خود به آن رونق بخشیده بود. ولی پس از فوت او نیز خانقاهش همچنان مورد توجه و رجوع ارادتمندان او واقع می‌شد. گویی که سایه برکت شیخ پس از فوتش بر سر این محل هنوز گسترده است، به خصوص اگر شیخ را در همانجا دفن کرده بودند. ولی در واقع، اسباب این برکت نذر و نیازها و همچنین موقوفاتی بود که یا خود شیخ تعیین کرده بود یا ارادتمندان او از

۱. «... الشيخ ابوسعید ابن الخیر، وهو الذی وضع طریقه التصوف و بنی الخانقاه و رتب السفره فی الیوم مرتین». (آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۲۴۱).

۲. در مورد اوضاع خانقاههای خراسان، از جمله مسائل اقتصادی آنها در این دوره بنگرید به کتاب تاریخ خانقاه در ایران، محسن کیانی، از صفحه ۱۸۲ به بعد. و نیز به فصل اول کتاب ترمینگهام، که یکی از تحقیقات ارزنده در این باب است:

میان توانگران و ارباب مکنند، در اختیار آن گذاشته بودند. با همین درآمدها بود که یک خانقاه، حتی بدون حضور یک شیخ، می‌توانست به حیات اجتماعی خود ادامه دهد. دقیقاً در همین جا بود که مسأله اموال خانقاه و موقوفات آن و شرایط استفاده از آنها پیش آمد. شخص یا اشخاصی که از ابوحامد پرسیده‌اند «چه شرط باید تا وقف و نان صوفیان خوردن» و آیا استفاده از این اموال برای کسانی که در خانقاها نشسته‌اند حلال است یا حرام، دقیقاً در چنین وضعی قرار گرفته بودند. این خانقاها هرچند که توسط مشایخی تأسیس شده بودند، ولیکن ظاهراً دیگر شیخی در آنها نظارت نمی‌کرده است. خانقاههایی بودند که شأن مستقلی پیدا کرده و اشخاص خیر موقوفاتی برای آنها تعیین کرده بودند.

سوالی که از غزالی کرده‌اند سوالی است کاملاً شرعی و فقهی. همین امر خود به ارتباط نزدیک تصوف با شریعت اشاره می‌کند. سوال‌کننده که ظاهراً خود اهل تصوف است به احکام شرعی کاملاً پای‌بند است. ابوحامد نیز دقیقاً شخصیت مناسبی است که می‌توان چنین پرسشی را از او کرد. او فقهی است برجسته و معروف که به تصوف روی آورده است. هم خود صاحب خانقاه است و هم امام و مجتهدی است که می‌تواند فتوا دهد. پاسخی هم که وی به سوال می‌دهد دقیقاً هم جنبه صوفیانه دارد و هم جنبه شرعی و فقهی. اولین نکته‌ای که در این پاسخ به چشم می‌خورد روشی است که غزالی برای حل مسأله در پیش می‌گیرد. امام محمد اساساً یک عالم دقیق‌النظر است، با ذهنی کاملاً تحلیلی. در پاسخ به این مسأله نیز وی ابتدا به تحلیل مسأله می‌پردازد و اموال خانقاه را، از حیث نحوه تحصیل و کسب آنها، به سه قسم تقسیم می‌کند و برای هر قسم حکمی خاص در نظر می‌گیرد. در واقع پاسخی که غزالی می‌دهد دقیقتر و جامعتر از سوالی است که از او کرده‌اند. از وی عمدتاً درباره موقوفات سوال کرده‌اند، ولیکن او هم از اموال وقفی سخن می‌گوید، هم از اموالی که از راه زکات و سوال یا گدایی به دست می‌آید.

ابتدا وی درباره اموالی سخن می‌گوید که از راه زکات به دست می‌آید. برای استفاده از این اموال دو شرط را ذکر می‌کند، یکی اینکه شخص بی‌چیز یا درویش باشد و دیگر اینکه قدرت کسب نداشته باشد. ابوحامد به‌طور کلی کسب را، در صورت توانایی داشتن، واجب می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند از اموال خانقاه استفاده کند، مگر اینکه عاجز باشد و نتواند از دسترنج خود بخورد. و تازه، استفاده از این اموال نیز

باید در حد رفع نیاز باشد. ضرورت و رفع نیاز حدی است که به‌طور کلی در همه موارد استفاده از اموال غیر (و حتی اموالی که از دسترنج شخص به دست می‌آید) باید رعایت کرد. پس از زکات، ابوحامد در مورد سوال یا گدایی کردن بحث می‌کند. سوال کردن یکی از مسائل اجتماعی و اخلاقی تصوف است و نظر مشایخ و فرقه‌های مختلف صوفیه درباره آن یکسان نیست. بعضی از مشایخ مریدان را از این عمل منع می‌کردند، بعضی نیز آن را مکروه می‌دانستند<sup>۲</sup>، و بعضی هم آن را تحت شرایطی و به‌منظور تذلیل نفس<sup>۴</sup> یا شکستن غرور و کبر و خودپسندی سالکان تجویز می‌کردند.<sup>۵</sup> ابوحامد هرچند که درویشان را به کلی از آن منع نمی‌کند، لیکن آن را از جمله فواحش می‌خواند، و فقط در صورت ضرورت آن را جایز می‌داند. سوال کردن و خوردن نان گدایی هم، مانند خوردن زکات، مستلزم دو شرط است: یکی بی‌چیزی و دیگر ناتوانی. و اما در مورد نحوه سوال کردن نیز غزالی شرایطی را در نظر می‌گیرد. سوال‌کننده نباید با روحیه‌ای طلبکارانه و باصراحت از کسی چیزی بخواهد، و ثانیاً نباید وانمود کند که مردی «بصلاح و پارساست».<sup>۶</sup> در اینجا ابوحامد به نکات دقیقی در مورد روانشناسی دینداری اشاره می‌کند. علاوه بر این، وی از روی یک سنت خانقاهی که در زمان او تا حدودی رایج شده بود پرده برمی‌دارد و آن سوال کردن خادم خانقاه برای درویشان است. این عمل که ظاهراً در زمان ابوسعید ابوالخیر نیز انجام می‌گرفته است حاکی از شکل‌گیری نظام و تشکیلات خانقاهی در قرن پنجم است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، تأمین مخارج یک خانقاه زیر نظر شیخ بود، ولی در عصر غزالی، خانقاه به صورت یک نهاد مستقل درمی‌آید و شیخ در آن لزوماً نقشی ندارد. خانقاه خادمی دارد که در صورت لزوم برای تأمین مخارج خانقاه و تحصیل قوت و غذای کسانی که در آن به عبادت می‌پردازند بیرون می‌رود و سوال می‌کند. این رسم بعداً رواج بیشتری پیدا می‌کند.<sup>۷</sup>

۳. بنگرید به جوامع آداب الصوفیه، ص ۳۶۰.

۴. همان، ص ۴۰۰.

۵. برای اطلاع از عقیده مشایخ مختلف درباره سوال، بنگرید به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۶۷ به بعد، و نیز به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۹۸ تا ۳۰۴.

۶. مقایسه کنید با کشف‌المحجوب، هجویری (ص ۴۷۰) که در آداب سوال کردن می‌گوید: «... از خود پارسایی نکنی تا از راه آن ترا چیزی دهند».

۷. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۳۰۳-۴.

و بالأخره، سومین منبع درآمد خانقاه موقوفات است. حکم این اموال متوقف است بر شرط واقف. در زمانهای بعد، وقتی که نظام خانقاهی و تشکیلات آن در ایران کاملاً مستقر و مستحکم می‌شود، اشخاص خیر و مشایخ طی و وقفنامه‌هایی اموال خود را وقف خانقاهی می‌کردند<sup>۸</sup> و شرایط استفاده از این اموال را دقیقاً معلوم می‌کردند. در زمان غزالی نیز بعضی از واقفان شرایط استفاده از وقف را ذکر می‌کردند و غزالی طبعاً هرچه را خلاف این شرط یا شرایط باشد حرام می‌داند.

یکی از مشکلاتی که بر سر راه استفاده از موقوفات پیش می‌آمد این بود که واقف شرط می‌کرد که فقط صوفیان از این اموال استفاده کنند. در این صورت بود که، به قول غزالی، کار دشوارتر می‌شد، چه صوفی بودن، از نظر غزالی، اساساً کار بسیار دشواری بود. از جمله مشکلاتی که در راه احراز این شرط پیش می‌آمد وجود مدعیانی بود که به ظاهر صوفی بودند ولی از حقیقت تصوف بهره‌ای نبرده بودند.

تصوف یک مذهب باطنی است که بنای آن بر طهارت باطن و اخلاق حسنه است. مشایخ بزرگ قرن سوم و چهارم با همین پاکی و طهارت باطنی و اخلاق نیکو توانسته بودند اعتباری برای این مذهب کسب کنند. تقدسی هم که خانقاهها پیدا کردند از برکت وجود همین مشایخ بود. ولی بعد به دلیل احترامی که مردم برای صوفیان حقیقی قائل بودند، کسانی پیدا شدند که از صفات باطنی صوفیه بی‌بهره بودند، ولی در عین حال ادعای صوفی بودن می‌کردند. به عبارت دیگر، این عده «صوفی‌نما» بودند و لباس صوفیان را که مرقع بود به تن می‌کردند. درباره این مرقع‌داران و آفتی که از ناحیه ایشان بر پیکر دینی اجتماع وارد می‌آمد ابو حامد در رساله «حماقت اهل اباحت» بحث کرده است. در همینجا نیز وی درباره این صوفی‌نمایان و به‌طور کلی تفاوت میان صوفی حقیقی و مدعی تصوف سخن گفته است. در واقع، علت طرح سؤال که در اینجا از ابو حامد شده است ظاهراً همین امر است. اموالی که وقف خانقاه شده است، در حقیقت وقف صوفیان

۸. نمونه بازر این وقفنامه‌ها «وقفنامه زین‌الدین ابوبکر خوافی» (متوفی ۸۳۸) است که واقف در آن همه اموال موقوفه و عواید حاصله را دقیقاً بر شمرده و شرایط استفاده از آن را ذکر کرده است (بنگرید به «وقفنامه زین‌الدین ابوبکر خوافی»، به کوشش محمود فاضل یزدی، در مشکوه، نشریه آستان قدس رضوی، ش ۲۲، بهار ۶۸، ص ۱۸۷ تا ۲۰۰). درباره «کمک مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی» بنگرید به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۳۱۰ به بعد.

است، ولی سؤال اینجاست که چه کسی می‌تواند صوفی و بالتبلیجه مستحق این اموال باشد؟ تصوف امری است باطنی و شناخت باطن نیز اگر محال نباشد، سخت دشوار است. بنابراین، کاری که می‌توان کرد این است که ما فقط ظاهر را در نظر بگیریم و بر اساس آن حکم کنیم. از اینجاست که غزالی می‌گوید اگر کسی مدعی صوفی بودن شد، خادم یا متولی خانقاه باید سه شرط را در نظر بگیرد، شرایطی که فقط به ظاهر مربوط می‌شود. اول اینکه شخص اخلاق و رفتار صوفیانه داشته باشد. دوم اینکه مرتکب گناهانی که او را از سلک صوفیان خارج می‌سازد نشود. این گناهان در درجه اول کبائر است. گناه کبیره به هیچ وجه نباید از صوفی سر بزند. حکم گناهان صغیره فرق می‌کند. غزالی آنها را به دو قسم تقسیم می‌کند. قسم اول گناهانی است کوچک که لطم خوانده شده، مانند غیبت و خودستایی نمودن. این گناهان اگر گاهی از کسی سر بزند او را از صوفی بودن خارج نمی‌سازد، البته باز تا جایی که به ظاهر فتوا مربوط می‌شود، و الا از لحاظ باطنی صوفی گناه صغیره هم نباید مرتکب شود. و اما اگر این گناهان استمرار یابد و تکرار شود یا به صورت عادت درآید، حکم گناه کبیره را پیدا می‌کند و مال وقف بر او حرام می‌شود. قسم دوم از گناهان صغیره، که حتی اگر یک بار هم شخص مرتکب شود، از صوفی بودن دور و بالتبلیجه مال وقف بر او حرام می‌شود. گناهانی است چون شنیدن نغماتی که با سازهای حرام نواخته می‌شود، یا «با زنی در خلوت نشستن و جامه ابریشم یا انگشتری زرین داشتن یا مال سلطانی که داند حرام است ستدن و خوردن... و با آمدن نشستن و با وی سماع کردن و وی را دوست داشتن...».

در بحثی که غزالی درباره گناهان صغیره پیش می‌کشد نکته قابل توجهی نهفته است. غزالی در واقع تلویحاً از وضع اجتماعی زمان خود و وجود صوفی‌نمایان در جامعه خراسان و به‌طور کلی تمدن اسلامی پرده برمی‌دارد. اعلالی که وی در اینجا تقبیح می‌کند اعمالی است که در زمان او رایج بوده است. کسانی بوده‌اند که خود را صوفی می‌خواندند و با زنان یا آمردان خلوت می‌کردند و در مجالس سماع شرکت می‌کردند. در این زمان آمردبازی یا شاهدبازی در میان صوفی‌نمایان تا حدودی شایع شده بود. بعضیها نیز جامه ابریشمی به تن می‌کردند و با درباریان رفت و آمد می‌کردند. سابقه این مفاسد اخلاقی که به اسم تصوف صورت می‌گرفته است حتی به قرن چهارم برمی‌گردد، چنانکه بسیاری از نویسندگان و مشایخ صوفیه، از جمله ابونصر سراج طوسی و ابومنصور اصفهانی و

هجویری، از این مفاسد سخن گفته و از مدعیان تصوف سخت انتقاد کرده‌اند. غزالی نیز چنانکه بعداً خواهیم دید از این مدعیان تصوف به عنوان اهل اباحه یاد کرده و به شدت از رفتار و کردار آنان ابراز انزجار کرده است.

و اما سومین شرطی که غزالی برای استفاده از اموالی که وقف صوفیان شده است ذکر می‌کند این است که شخص باید یا در طول روز بیشتر مشغول عبادت باشد یا وقت خود را صرف خدمت به صوفیان و عبادت‌کنندگان دیگر کند. اگر کسی جامه صوفیان داشته باشد (شرط اول) و از ارتکاب گناه کبیره و گناهان دیگر خودداری کند (شرط دوم) و فقط فرایض را به‌جا آورد، باز نمی‌تواند از اموال وقفی استفاده کند. موضوعی که غزالی همواره بر آن تأکید می‌کند این است که صوفی یا هر شخص مسلمان‌ی باید کار کند و نان از دسترنج خود بخورد. این تأکید نیز واکنشی است نسبت به رسمی که در زمان ابو حامد و در میان صوفیه پدید آمده بوده است. نه تنها بعضی از صوفی‌نمایان و مرقع‌پوشان بی‌حقیقت، بلکه چه بسا پاره‌ای از صوفیان نیز در عصر او از کسب و کار سر باز می‌زدند و سربار دیگران می‌شدند. این رسم بعدها نیز در تصوف ادامه یافت. ولی مشایخ بزرگ، به‌خصوص کسانی که تقیید بیشتری به شریعت داشتند، همواره در مورد اهیّت و ارزش و کسب و کار، نه تنها از لحاظ اجتماعی، بلکه حتی از لحاظ اخلاقی و تهذیب نفس نیز، تأکید می‌کرده‌اند. نفس را باید مشغول داشت، یا به عبادت یا به کسب و کار، و الاً نفس است که شخص را به هوا و هوس مشغول خواهد ساخت. غزالی در اینجا است که از نقش مشایخ یاد می‌کند و وظیفه آنان را در قبال مریدان به‌ایشان گوشزد می‌کند و می‌گوید واجب است که ایشان مریدان را به کسب و کار وادارند. فقط صوفی حقیقی است که می‌تواند بیکار باشد، یعنی کسی که باطن روشن داشته و در مقامات عالی در حال سیر باشد. البته این بیکاری در حقیقت بیکاری نیست. چنین شخصی هر چند که ظاهراً مشغول کار نیست، باطناً مشغول کار است، و به قول ابو حامد «کار خود همه آن است که وی می‌کند».

### چگونگی تصحیح فتوا

این فتوا سومین فتوایی است که در مجموعه خطی کتابخانه چستریتی موجود است (شماره ۳۶۸۲) و ماقبالاً آن‌را در مجله معارف (دوره ۸، ش ۱) چاپ کرده‌ایم. نسخه خطی دیگری از این اثر نیافتیم و لذا در اینجا آن را عیناً مانند بار اول چاپ کرده‌ایم.

### فتوای چهارم

### در باره اموال خانقاه

و من فوائدہ الشریفۃ قدّس اللہ روحہ العزیز

چه گوید<sup>۱</sup> خواجه امام اجل حجة الاسلام در <حق> کسانی که در خانقاههای صوفیان نشستند و از وقف خانقاهها می‌خورند؟ چه شرط باید تا وقف و نان صوفیان خوردن؟ ایشان را حلال بود یا نه؟

الجواب، وباللہ التوفیق. طعمه اهل خانقاهها از سه وجه خالی نبود: یا از زکات بود، یا از سؤال، یا از وقف خانقاه. و هر یکی را حکمی دیگر است.

اما آنچه از زکوة بود نشاید از آن خوردن الا کسی را که در او دو شرط موجود بود: یکی آنکه درویش بود، و دوم آنکه قوت کسب ندارد. قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم: «لا تحل الصدقة لغنی<sup>۲</sup> ولا لذی مرّة سویی<sup>۳</sup>». و هر که چندان معلوم دارد که اگر باقتصاد به کار برد، یک سال کفایت بود وی را، زکوة حلال نبود. و سجاده و دوتویی<sup>۴</sup>

۱. در اصل: چگونه.

۲. این حدیث در الدارمی (زکاة، ۲۴) بدین صورت آمده است: «إن الصدقة لا تحلّ لقویّ ولالذی مرّة سویی» و در ابن ماجه (زکاة، ۲۶) به صورتی که در متن حاضر آمده است.

۳. احتمالاً تلفظ و املاء دیگری است از کلمه «دوتویی» به معنای جامه آستر شده.



بود، چه هیچ فرق نبود میان کسی که گوید من علوی‌ام و نباشد تا وی را چیزی دهند و میان آنکه گوید من پارسا و صوفی‌ام تا وی را چیزی دهند و نباشد. و فرق نبود میان آنکه بزبان گوید و میان آنکه به مرقع و لباس گوید، که مرقع منادی گروهی است که فریاد می‌کند که بدانید که من صوفی‌ام. و هر که انصاف دهد داند که در باطن او چیزهاست که اگر پرده از آن برخیزد آن‌کس مال خویش بوی ندهد الا ماشاءالله. و به سبب این خطر است که سلف چیزی بخود نخریدندی و به دست و کیلی مجهول بخریدندی تا نباشد که در بیع با ایشان مسامحت کنند بسبب دین ایشان. و باشد که ایشان در باطن بدان صفت نباشند و اگر باشند از دین خود عوضی استده باشند. و در جمله، حلال خوردن از سؤال سخت دشوار بود، و برای این گفت رسول صلی الله علیه و سلم: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبٍ يَدُهُ»<sup>۴</sup>.

و بدانید که روا نبود که کسی کسب دست ندارد و به عبادت مشغول شود تا از سؤال می‌خورد، مگر کسی که در خانقاه به عبادت مشغول بود و خادم بیرون شود و در حق ایشان سؤال کند نه از زکوة و ایشان دانند که این از برای قومی می‌خواهند که اهل قوت‌اند لکن به عبادت مشغولند. اگر خداوند مال خواهد که دل ایشان از قوت فارغ دارد تا ایشان عبادت کنند این چنین روا باشد، نه از مال زکوة، و نیت خداوند مال فارغ داشتن اهل عبادت بود، و نیت ستاننده فراغت عبادت بود.

اما جهت سوم آن بود که وقتی باشد خانقاه را که از آن خوردند و اندر [آن] هیچ چیز شرط نبود، مگر آنکه واقف شرط کرده بود. هرچه بخلاف شرط وی بود حرام باشد. اگر وقف بر صوفیان کرده بود شرط آن دشوارتر بود.

اما آن قدر که در فتوی ظاهر بدان حلال شود سه شرط بود: یکی آنکه بر زنی و اخلاق صوفیان بود و آداب و معاشرت ایشان و نشست و برخاست و پوشیدن و خوردن شناخته بود، چنانکه اگر در خانقاهی شود او را اهل نزول دانند در آن خانقاه از آنجا که ظاهر است. و شرط دیگر آنکه بصلاح بود و هیچ کبیره نکند و ارتکاب نیندند، که صوفی اسم کسی است که ویرا وراء صلاح زیادتهای دیگر بود، اما صلاح اهل کار بود.

اما صغایر بر دو قسم است: یکی آنکه از جمله لَتَم بود که آدمی از آن خالی کم بود،

۴. این حدیث در ابن ماجه (کتاب التجارات، ۱) بدین صورت آمده است: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ» در روایتی دیگر نیز بدین صورت آمده است: «ما كَسَبَ الرَّجُلُ كَسْبًا أَطْيَبَ مِنْ عَمَلٍ يَدُهُ».

زیادت این جمله بود، و سکن<sup>۴</sup> از این جمله نبود. و در جمله آنچه بدان حاجت مهم بود ازین جمله نبود. اما آنکه زیادت از حاجت بود، یا برای تجمل بود، ازین جمله باشد. و هرکه به درزی یا به عملی یا به حرفی دیگر کسب تواند کرد، زکوة وی را حلال نبود، که زکوة حقّ عاجزان است. و اگر گوید که همه روزه به ورد و نماز و قرآن خواندن مشغولم و از زکوة می‌خورم و پیشه نکم، روا نباشد. به کسب مشغول می‌باید بود و در میان کسب به ذکر مشغول می‌باید بود و به دل، که سِرّ و روح همه عبادتها ذکر خدای عزوجل است. و کسب مانع نبود از آن، بل که، پس از نماز فریضه، هیچ عبادت فاضلتر از کسب حلال نیست. و اگر کسی پیشه ندارد و لکن قوت خدمت کردن دارد در خانقاه، باید که بدان خدمت مشغول شود تا آن بدل کسب بود. اما خداوند قوت را بیکار نشستن و زکوة ضعفا خوردن روا نبود.

اما جهت دوم سؤال<sup>۵</sup> است، و کار در این سخت است و تنگ‌تر، چه سؤال از جمله فواحش است و جز بضرورت روا نبود. آنچه در زکوة شرط است از ضعف و درویشی، در این هم شرط است. و دو شرط دیگر بیفزاید: یکی آنکه سؤال که کند صریح نکند، به معارضه کند. برای آنکه چون صریح کند باشد که آنچه دهند بشرم دهند نه بدل خوشی. و اگر در پیش مردمان سؤال کند با خطرتر، چه از بیم زبان مردمان باشد که چیزی دهد. و این مصادره بود، که هیچ فرق نبود میان آنکه چیزی از بیم زخم چوب دهد یا از بیم زخم ملامت یا از رنج شرم. این همه حرام بود، مگر داند که زکوة بر وی واجب است دادن و بخواید داد، آنگاه روا باشد که برملا و تصریح و به الزام از وی بستانند، چون ستاننده اهل زکوة بود یا برای کسی ستاننده که اهل زکوة بود.

دیگر شرط آنکه چون آنچه بدهد خداوند مال بدان سبب دهد که وی مردی بصلاح [و] پارساست باید که بدان صفت باشد. اگر بر وی معصیتی می‌رود در سِرّ یا در دل وی...<sup>۶</sup> هست که اگر خداوند مال بدانستی این مال به وی ندادی این مال بر وی حرام

۴. سکن یا سکن به معنای قوت یا خورش.

۵. سؤال در اینجا به معنی گدایی است.

۶. مقایسه کنید با کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۳۲۷): «... سؤال از جمله فواحش است و به ضرورت حلال

شود».

۷. کلمه‌ای است ناخوانا. احتمالاً جمله به این معنی است: «... یا در دل وی چیزی (یا اندیشه‌ای) هست

که اگر...»

چون غیبت و خویشتن ستودن و در حکایت احوال زیادت و نقصان کردن و توانگران را تواضع کردن و با ایشان بنفاق مراعات نمودن. از آنجا که ظاهر فتوی است بدین مقدار از حکم این اسم بیرون نیاید مگر که اصرار کند و به عادت گیرد و بسیار شود چنانکه بدان معروف و مشهور گردد. آنگاه این چون کبیره شود. و چون این بر وی برفت این اسم از وی برخاست و طعام صوفیان بر وی حرام شد، همچنانکه کبیره بر وی پرود، مگر که توبه کند و پشیمان شود و با سر کار آید.

اما آن صغایر که در عادت بسیار نباشد چون سماع رود کردن و با زنی در خلوت نشستن و جامه ابریشم یا انگشتری زرین داشتن یا مال سلطانی که داند حرام است سندن و خوردن، بدین اسم از صوفی بیرون آید و وقف صوفیان بر وی حرام شود، و با آمدن نشستن و با وی سماع کردن و وی را دوست داشتن و بسیار حدیث ایشان گفتن، این نیز از جمله آن باشد که از اسم صوفی بیرون آید. اما نظری که اوفتد از آن هم کراهیتی باشد و استغفاری و احترازی تا دیگر نباشد. امیدوار باشد که معفو بود.

و شرط سوم آنکه در بیشتر روز به عبادت مشغول بود یا به خدمتی که صوفیان را از آن آسایشی بود، و اگر قوت خدمت دارد. اما بدانکه جامه ایشان دارد و پنج نماز بکند، بدین قدر از جمله صوفیان نگرده، چون بیشتر روز فارغ و بیکار بود. و چگونه صوفی بود آن کس؟ و صوفی دوست خدای تعالی باشد و گزیده وی بود و چنین کس را خدای تعالی دشمن دارد که رسول صلی الله علیه و سلم می فرماید: «ان الله تعالی یبغض الشاب الفارغ»، خدای تعالی جوان بیکار را دشمن می دارد. و سبب این آنست که چون جوان فارغ بنشیند بیکار نبود بلکه با شیطان در مناجات بود و انواع وساوس و اندیشه دنیا و هوای نفس سر از سینه وی برزدن گیرد؛ قوله تعالی: «و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطاناً»<sup>۱</sup> و اصل کار آن است که در همه اوقات خویشتن مشغول دارد، که اگر وی نفس خویش را مشغول ندارد، نفس وی را در شغل افگند: «هی نفسک ان لم تشغلها یشغلك». و چون لابد مشغول می باید داشت، خدمت فاضلتر از عبادت، که در آن منفعت جماعت باشد. و هر چند خدمت دشوارتر و سخت تر، ثواب و فضیلت بیشتر. اما کسانی که از اهل قوت در خانقاهها معتکف نشسته اند و بظاهری قناعت کرده و

همه روزه بیکار نشسته خویشتن می شویند و می آریند ایشان مَنبَلانند<sup>۱۰</sup> دوستان شیطان و مَغِیْظان<sup>۱۱</sup> خدای تعالی. واجب است بر مشایخ که ایشان را بر سر برزیگری فرستادن. و حرام است ایشان را نان صوفیان خوردن. و هر چه خادم برایشان نفقه کند بر او تاوان و وبال بود و به قیامت بدان مأخوذ شود، که صوفی<sup>۱۲</sup> با کسی بود که وی را باطنِ روشنی بود در مقامات دینی، که کاری دیگر کردن ویرا بشولیده دارد. وی را بیکاری مسلّم بود، که کار خود همه آن است که وی می کند. و درین روزگار عزیز است این، یا پیری عاجز که همه روز به وردی و عبادتی مشغول بود یا جوانی که به خدمت این قوم مشغول است، دیگران همه اهل بطالت اند.

نَسْتَلُ اللّٰهَ اَنْ یصلحنا و ایتاهم. و الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی سیدنا محمد و آله و صحبه اجمعین الطّاهرین و سلّم تسلیماً کثیراً.

۱۰. منبل بر وزن تئبل به معنای کاهل و بیکار.

۱۱. در اصل: مغیضان.

۱۲. در اصل: صوفی.

دستهٔ اول سؤاها با پرسش دربارهٔ خود واقف آغاز می‌شود، کسی که زمین یا کالایی را وقف صوفیه کند. و سپس سؤال دربارهٔ کسی که استحقاق این موقوفه را دارد. اموالی که وقف صوفیان شده باشد وقف خاص است نه عام. و لذا فقط عدّه خاصی می‌توانند از آنها استفاده کنند. از آنجا که استفاده‌کنندگان از این اموال باید صوفی باشند، این سؤال مطرح می‌شود که صوفی کیست؟ وانگهی، به فرض اینکه شخص واقعاً صوفی باشد، آیا در هر حال استحقاق استفاده از این اموال را دارد؛ یا نه، لازم است شرط دیگری هم داشته باشد: علاوه بر صوفی بودن فقیر و مفلس هم باشد؟ و آیا صوفی که قدرت کار کردن و کسب داشته باشد، ولی از کار کردن و کاسبی کردن خودداری کند، و می‌تواند از مال وقتی استفاده کند یا نه؟ سؤال‌کننده، پس از طرح دو سؤال اخیر راجع به کسب و کار و فقر و افلاس صوفی، به سؤال اصلی خود بازمی‌گردد: صوفی کیست؟ آیا صوفی کسی است که دارای لباس خاص یا خرّقه باشد، یا نه؟ مثلاً اگر فقیمی خرّقه صوفیان به تن نکند، ولی در خانقاه به سر برد و اوقات خویش را صرف مطالعهٔ فقه و کتاب‌نویسی کند، آیا همین قدر که در خانقاه با صوفیان زندگی می‌کند می‌توان او را صوفی به شمار آورد و مستحق استفاده از اموال وقتی دانست، یا نه؟

این پرسشها اگرچه کاملاً جنبهٔ شرعی دارد، آشکارا به اوضاع و احوال اجتماعی قرن پنجم ایران، به خصوص خراسان، اشاره می‌کند. در این عصر طبقات و گروههای مختلف اجتماعی لباسهای خاص به تن می‌کردند و صوفیه نیز با پوشیدن خرّقه و مرقع از دیگران متمایز می‌شدند. دربارهٔ این موضوع آثار متعددی هم نوشته شده است که یکی از آنها، که پیش از ابوحامد نوشته شده، «باب مرقعه داشتن» از کتاب کشف‌المحجوب<sup>۱</sup> هجویری است. پرسشی که دربارهٔ سکونت فقها در خانقاه از ابوحامد کرده‌اند حاکی از روابطی است که ظاهراً میان فقها و اهل تصوّف وجود داشته است و اینکه پاره‌ای از فقها بی‌آنکه ملبّس به خرّقه صوفیان باشند، در خانقاها سکونت می‌کردند و با صوفیه معاشر بودند و در خانقاه به مطالعهٔ فقه و استتساخ کتاب می‌پرداختند.

در سؤال بعدی به رسم دیگری در تصوّف اشاره شده و آن خرّقه ستاندن مرید از دست شیخ است. دقیقاً نمی‌دانیم که این رسم از چه زمانی در میان صوفیه پیدا شده است.

## باب پنجم

### فتوای عربی

#### دربارهٔ

## شرایط استفاده از اوقاف خانقاه

فتوای عربی غزالی دربارهٔ شرایط استفاده از اموال خانقاه مانند فتوای قبل از روی نسخه چستریتی گرفته شده است. در این فتوا نیز غزالی به سؤالاتی که دربارهٔ اموال خانقاه یا رباط صوفیه از او کرده‌اند پاسخ می‌گوید، اموالی که وقف این اماکن شده یا خادم خانقاه و رباط از راه سؤال (گدایی) به دست آورده است. سؤال‌کننده می‌خواهد بداند که این نوع موقوفات و داراییها چگونه باید مصرف شود، و چه کسی یا کسانی استحقاق استفاده از آنها را دارند. می‌خواهد بداند که حکم شرعی در خصوص آنها چیست.

مطالب فتوای حاضر مانند فتوای فارسی غزالی دربارهٔ اموال خانقاه و چگونگی مصرف آنها نوشته شده است، و لذا مقایسهٔ آنها می‌تواند به روشن شدن مطالب این نامه به ما کمک کند. این مقایسه را باید با خود سؤاها آغاز کرد. سؤال که در نامهٔ فارسی از غزالی کرده‌اند کلی است. از او پرسیده‌اند که شرط استفاده از اموال خانقاه، از جمله موقوفات، چیست و تحت چه شرایطی خوردن مال وقف حلال است. اما در نامهٔ حاضر این مسألهٔ کلی خود به چندین سؤال تجزیه شده است که مجموع آنها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد.

۱. علی بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۴۹ تا ۶۵.

دسته سوم سؤالاتی است که مربوط به اموال خانقاه است، اما نه اموال وقفی، بلکه اموال دیگری که در اختیار خادم گذاشته‌اند تا صرف صوفیان کند. در اینجا نیز کم و بیش همه سؤالات دسته اول مطرح می‌شود به طور کلی، این اموال برای چه کسی حلال است، یا چه کسی صوفی به حساب می‌آید و مستحق آنها می‌شود و هکذا.

در واقع، این سؤالات مسأله را به صورتی کلی درمی‌آورد، و نامه حاضر را شبیه به نامه فارسی می‌سازد. البته در نامه فارسی، از سه دسته اموال سخن به میان آمده است: زکوة، کسب خادم، وقف، و در اینجا از دو دسته اموال: وقف و کسب خادم. غزالی در اینجا پاسخ خود را با مالی که خادم کسب کرده است آغاز می‌کند.

مطالبی که ابوحامد در این فتوا و مشابه آن در احیاء<sup>۳</sup> (کتاب الحلال و الحرام، باب ۶) همچنین در فتوای فارسی خود گفته است ظاهراً قدیم‌ترین مطالبی است که دربارهٔ مسأله وقف در تصوف و چگونگی تصرف در اموال خانقاها نوشته شده است. فتوای غزالی دربارهٔ این مسائل، چنانکه ملاحظه می‌شود، مبتنی بر آیه قرآن و حدیث نیست، بلکه اموری است که غزالی می‌گوید عادت بر آنها جاری شده است. به هر تقدیر، با مطالعه این فتواها می‌توان به نکات متعددی هم دربارهٔ تاریخ وقف در اسلام و هم دربارهٔ جنبه‌های اجتماعی تصوف خراسان در قرن پنجم، به خصوص مسائل مالی و اقتصادی آنها پی برد.<sup>۴</sup>

صوفیه در دوره‌های متأخر سابقهٔ این رسم را به صدر اسلام و زمان پیامبر (ص) رسانده‌اند، و گفته‌اند که پیامبر خرقة بر تن حضرت علی (ع) کرده است. از این راه، در واقع سعی کرده‌اند که این رسم را به عنوان سنت معرفی کنند، نه بدعت. ابوالمظفر عبّادی (ف. ۵۴۷ هـ ق) در کتاب التّصفیة پیدایش این رسم را حتی به عهد پیامبران پیشین بازگردانده می‌نویسد: «و این شرط بزرگ است در طریقت که پیری باید تا خرقة در مریدی پوشاند تا مرید از آن جامه وسیلت و نسبت سازد که خود را متشبّه گرداند بدان نیکان».<sup>۲</sup> ولی سؤالی که در نامه حاضر مطرح شده است نشان می‌دهد که همه صوفیان خرقة از دست شیخ نبوشیده بودند، به همین دلیل سؤال است که آیا شرط صوفی بودن این است که شخص خرقة یا مرّقع از دست شیخی گرفته باشد یا نه.

در سؤال بعدی به یک نکتهٔ اجتماعی دیگر، مربوط به لباس، اشاره شده است. قبلاً از فقهای یاد شد که لباس صوفیان بر تن نداشتند. ولی بعضی از فقها نیز با پوشیدن مرّقع صوفیان همرنگ ایشان شده بودند. اگر فقهی لباس صوفیان بر تن کند و مراسم ایشان را رعایت کند، ولیکن در عین حال به تدریس علم فقه بپردازد، آیا می‌تواند صوفی به شمار آید و از اموال وقفی استفاده کند یا نه؟ (لفظ تدریس و تدرّس در اینجا مربوط به آموزش فقه است).

در سؤال بعدی به رسم دیگری در تصوف اشاره شده است. بعضی از صوفیان ساکن خانقاه بودند و خانه و همسری نداشتند. ولی همه صوفیان در خانقاه زندگی نمی‌کردند. بعضی‌ها صاحب خانه و همسر بودند و گاه‌گاه به خانقاه رفت و آمد می‌کردند. و حال، از ابوحامد سؤال می‌شود که آیا شرط صوفی بودن و استحقاق اموال وقفی داشتن سکنی گزیدن در خانقاه است و نداشتن خانه شخصی، یا نه، حتی کسانی هم که صاحب همسر و خانه شخصی‌اند ولی به خانقاه رفت و آمد می‌کنند استحقاق اموال وقفی را دارند؟

دسته دوم از پرسشها که به صورت سؤال مطرح شده است مربوط به خود وقف و شرطی است که واقف ذکر کرده است. در اینجا دو حال ممکن است پیش آید: یا واقف مال خود را فقط وقف رباط یا خانقاه صوفیه و ساکنان آن کند، یا وقف صوفیه به طور مطلق. در واقع، همه سؤالات دسته اول در هر یک از این دو حالت نیز مطرح می‌شود.

۳. بخشی از مطالب احیاء را کمال‌الدین ابوالفضل جعفر الادفوی مصری (۶۸۵-۷۴۸) در کتاب الموفی بمعرفة الصوف والوفی (تصحیح محمد عیسی صالحیه، کویت ۱۴۰۸ / ۱۹۸۸ م) نقل کرده است.

۴. دربارهٔ مسأله وقف و اهمیت تاریخی آن در اسلام و تحلیل وقف نامه‌ها، بنگرید به کتاب جرج مقدسی:

George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*.  
Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981, pp. 35-74.

۲. ابوالمظفر عبّادی، التّصفیة فی احوال المتصوّفة، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۸.

الجواب؛ و بالله التوفيق: أن الخادم الذي يتردد في الأسواق و يجمع شيئاً و ينفقه في الرباطات فما يأخذه هو ملكه، و إنما ملكه بالتسليم إليه، و له أن يتصرف فيه كما يتصرف في الأملاك و الحكم فيه إليه و لا يلزمه صرفه إلى الصوفية إلا من حيث الوفاء بما تصدّت له إقامة لرسم المروّة و التصوّف. نعم، إن لم يصرف إليهم فلهم منعه من أن يظهر نفسه في معرض الانفاق عليهم و تسليم الناس إليه بسبب كونه منفقاً عليهم و متكفلاً بهم كتسليمهم إلى رجل معيل له أولاد، ولو لا عياله لما سلم اليه ثمّ ما يأخذه يملكه و لا يلزمه صرفه إلى العيال. و إنما العيال باعث الناس على تمليكهم و بعد التملك فالحكم إليه فيه إذ يستحيل أن يقال أن من سلم إلى الخادم لم يزل ملكه. ثمّ لا يخلو: إمّا أن يزول إلى الخادم أو إلى الصوفية المعيّنين الحاضرين حالة التسليم أو إلى جهة التصوف من غير تعيين شخص. و باطل أن يقال هو وكيل الحاضرين في الحال فيقبض إذ يوجب ذلك أن لا يطعم منه شيئاً من وصل بعد قبضه بساعة و أن من خرج بعد ساعة ينبغي أن يسلم إليه نصيبه. و إن يقسم بالتساوي على عدد رؤوسهم ثمّ كيف يملك جماعة لا يعرف عددهم و أعيانهم. و باطل أن يتصرف إلى جهة التصوف فأنه لو صرح و قال جعلت هذا للصوفية أو جعلته صدقة لم يخرج عن ملكه. فاذا ثبت أنه ملك الخادم فله أن يصرف إلى من شاء و صرفه إلى غير الصوفية لا يخلو عن كراهية. و هذا بناء على أن المعاطاة فيما جرت العادة به يمكنك إذا يعلم أن الصدقات كانت تسلم إلى الفقراء من غير ايجاب و قبول باللفظ فينبغي أن يحصل الملك به و ربّما خالف. هذا ظاهر نصّ الشافعي - رضي الله عنه - في البيع.

و أمّا ما أوصى به للصوفية: فالتصوّف أمر باطن و لا يطلع عليه فلا يناط الحكم بحقيقته بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العادة في إطلاق هذا الاسم، و الضابط الكلي أن كلّ من هو بصفة إذا انزل في الرباط الصوفية لم يكن نزوله فيه و اختلاطه بهم منكراً عندهم فهو داخل في غبارهم.

و التفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات: الصلاح، و الفقر، و زى الصوفية، و أن لا يكون مشتغلاً بحرفة و أن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة في الرباطات. ثمّ بعض هذه الصفات مما يوجب زوالها زوال الاسم و بعضها قد يجبر بالبعض. فالفسق يمنع هذا الاستحقاق لأنّ الصوفي بالمجملة عبارة عن رجل من أهل الصلاح

فتاوى بنجم

## درباره استفادة از اموال رباط صوفيه

أيضاً سُئل قدّس سرّه. و ما قوله رضي الله في رجل وقف ضيعة على الصوفية؟ فن المستحق لها؟ و ما الذي يُعتبر في الصوفي من الشرائط، و لا يعتبر؟ و هل يُشترط فيه الفقر و الافلاس، أم لا؟ و هل يُشترط عدم القدرة على التكتسب، أم لا؟ فهل يتعيّن عليه نوع من الملابس، أم لا؟ ولو ساكنهم فقيه لم يلبس لباسهم و كان مواظباً على مطالعة الفقه أو الوراثة، هل يستحقّه، أم لا؟ و هل الصوفي من البسه شيخ من المشايخ الصوفية المرقّع، و من عداه فلا؟ و الفقيه الذي يتزيّنا بزبيهم و يلبس المرقّع و يراعى مراسمهم إلا أنه يتدرّس في الفقه، هل يستحقّه، أم لا؟ و هل يُشترط في مستحقّه عدم الفسق، أم لا؟ و هل يُشترط ملازمة الخانقاه حتى أن من له بيتاً و أهلاً خارجاً و هو يتردد بينها يستحقّه، أم لا؟

و هل يفترق الحال بين أن يكون الواقف وقف على رباط الصوفية و مساكنها أم وقف على الصوفية مطلقاً، أم لا؟

و كذلك ما يُسلم إلى خادم الصوفية ليصرفه إلى الصوفية: فمن الذي يحلّ له صرف إليه؟ و هل يجوز له إتخاذ الدّعوة و إحضار من شاء من أهل البلد من الأغنياء و الفقراء، أم لا؟

تفتينا في ذلك مأجوراً إن شاء الله.

بصفة مخصوصة. فالذى يظهر فسقه، وإن كان على زهيم، لا يستحق ما أوصى به للصوفية ولا يعتبر فيه الصغائر. والاحتراف والاشتغال بالاكْتساب يمنع هذا الاستحقاق. فالدهقان والعامل والتاجر والصانع في حانوته أو في داره والأجير الذى يخدم الغير بأجرة، كل هؤلاء لا يستحقون ولا يجبر هذا بالزئ والمخالطة. فاما الوراقه والخياطة وما يقرب منها<sup>٥</sup> مما يليق المتصوفة إذا كان يتعاطاها في الرباط لا في حانوت يتصدى له ويكتسب بها شيئاً لعياله فذلك لا يمنع إستحقاقه و كان ذلك يتجبر بمساكنته إياهم مع بقية الصفات.

وأما القدرة على الاكْتساب من غير اشتغال به، فذلك لا يمنع من الاستحقاق ما لم يكن متصدياً له.

وأما الوعظ والتدريس، فلاينا في اسم التصوف إذا وجدت بقية الخصال من الزئ والمساكنة والفقر، فيقال هو صوفى واعظ، و صوفى فقيه، ولا يتناقض. لا كقولك صوفى تاجر، و صوفى عامل و دهقان، فان ذلك يُعدّ مناقضاً.

وأما الفقر، فان زال بغنى مفرط ينسب الرجل به إلى الثروة الظاهرة فما أوصى به للصوفية لا يصرف إليه. فاما إن كان مأل ولكن لا يبق دخله بخرجه فلا يبطل به حقه وإن لم يكن له خرج و له مال قاصر عن وجوب الزكوة فيه فهذا أيضاً ينبغى أن لا يعتبر. و أن كان معه من العروض الكثيرة المستغنى عنها في تلك السنة ما لو كان من جنس التقدين لوجبت الزكوة فيه. فهذا ينبغى أن يكون مانعاً والعرف يشهد بهذا التفصيل و الآ فليس يمكن أن يقام عليه سواء دليل.

وأما المخالطة معهم و مساكنتهم فله أثر، ولكن من لا يخالطهم و هو في داره أو مسجد <على> زهيم و يتخلق بأخلاقهم فهو مستحق لسهمهم و كان المخالطة تجبرها ملازمة الزئ. فان لم يكن على زهيم ولكن وجد فيه بقية الصفات فلا يستحق إلا إذا كان مساكنة لهم في الرباط فينسحب عليه حكمهم بالتبعية، و يجوز أن يعطى سهماً من حقهم. فالمخالطة و الزئ ينوب كل واحد منها عن الآخر. و في هذا تبين الفرق بين ما أوصى للصوفية و بين ما وقف على الرباط. فإن مثل<sup>٦</sup> هذا إذا دخل الرباط التحق

بالسكان و شارک، و أن لم يكن على زهيم، و أن كان خارجاً لم يعد من جملتهم. والفقيه الذى ليس على زهيم، هذا حكمه، فان كان خارجاً لم يعد صوفياً. و إن كان ساكناً معهم و وجد الصلاح و نفيه الصفات انسحب عليه حكمهم.

و أما لبس المرقع من يد شيخ من مشايخهم فلا يشرط ذلك في الاستحقاق و عدمه لا يضره مع وجود الشرائط المذكورة.

و اما التأهل المتردد بين الرباط و المسكن يخرج عن جملتهم حكم هذا ما أوصى به للصوفية.

أما ما وقف على رباط الصوفية و ساكنها فعناه الصرف إلى مصالحهم في السكون. فالأمر فيه أوسع قليلاً، أعنى فيمن يأكل معهم على مائدتهم مرة أو مرتين. فالقول له أن يأكل معهم من وقفهم إذا حضر في دعوتهم و كان<sup>٧</sup> ذلك من مصالح معاشهم. و إن كان ما أوصى <به> للصوفية لا <يجوز أن> يصرف إلى القول، و كذا من أحضروه للدعوة من التجار و القضاة و العمال ممن لهم غرض في استئلتهم، فلا يمنعون من ذلك. فلا يحرم على هؤلاء تناول برضى السكان أو المتوفى، بل يُبنى مثل هذا على المساحة<sup>٨</sup> (?). و الواقف لا يقف إلا معتقداً فيه ماجرت به العادات. و هذا مما جرت به العادة، ولكن ليس هذا على الدوام و لو أرادو أن يسكنوا على الدوام من ليس فيه شرائط الواقف.

و أما الفقيه، إذا كان على زهيم و أخلاقهم، فله أن يسكن معهم و كونه فقياً لا ينافى كونه صوفياً؛ و اشتغاله بمطالعة كتاب لا يمنع ذلك الحق و لا الاسم؛ فالعلم أصل في التصوف. و إن لم يكن على زهيم و لا متخلقاً بأخلاقهم، فقد ذكرنا أنه مادام خارجاً لم يستحق وصية الصوفية، و إنه إذا كان ساكناً معهم برضاهم جاز أن يأكل معهم من وقفهم. ولكن لو أراد أن يدخل قهراً، فلهم المنع. و إذا رضوا بمساكنته، حل له أن يأكل معهم بطريق التبعية. و كان عدم الزئ تجبره المساكنة ولكن برضا أهل الزئ.

و هذه أمور جرت العادات بها و اعتقدت كذلك. ففضلناها و رأينا تنزيل

٧. در نسخه: و بعد.

٨. کذا در نسخه خطی، و شاید در اصل «الساحة» بوده است.

٥. در نسخه: مها.

٦. در نسخه: + مثل.

الألفاظ المطلقة عليها. وفيها أطراف متقابلة، لا يخفى نفياً وإثباتاً وبينهما أوساط متشابهة، ولا يخفى حكم الورع فيها. والله أعلم.  
كتبه الغزالي. والحمد لله رب العالمين. والصلوة على نبيه محمد وآله أجمعين.

## باب ششم

### لزوم رعایت احکام شرع

علاوه بر دو فتوایی که درباره «عهد الست» (فتوای دوم) و «محبت قدیم و محبت محدث» (فتوای سوم) در مجموعه خطی کتابخانه حمیدیه آمده است، چهار فتوای دیگر به فارسی در همین مجموعه هست که نسخه‌ای دیگر از آنها پیدا نشده است. الّا این که متن عربی آنها به عنوان بخشی از کتاب المسائل الاخرویه آمده و تاج‌الدین سبکی نیز آنها را در طبقات الشافعیه نقل کرده است.<sup>۱</sup> احتمال دارد که این فتواها بعداً از روی متن عربی ترجمه شده باشد.

باری، نخستین فتوایی که در این نسخه آمده است درباره لزوم رعایت احکام شریعت در همه مراحل سلوک است. در این استفتا چندین سؤال از ابوحامد شده است. مسأله اصلی این است که اعمال شرعی اگر وسیله ترقی روح و کمال انسان باشد، در آن صورت آیا می‌توان گفت وقتی انسان به مقصود رسید دیگر نیازی به این وسیله ندارد یا نه؟ پاسخ ابوحامد معلوم است. در فرائض اسراری نهفته است که انسان نمی‌تواند همه آنها را کشف کند. به بعضی از این اسرار ممکن است معرفت پیدا کند، ولی از درک همه اسرار عاجز است. پس لازم است دقیقاً همه فرائض مانند نماز و روزه و غیره را درست

۱. تاج‌الدین سبکی، طبقات الشافعیة الكبرى، تصحیح عبدالفتاح محمد الحلو و محمود الطناجی، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ مجموعه فلسفی مراغه، ص ۲۱۷ به بعد.

همانطور که شارع فرموده است به جای آورد.

موضوعی که غزالی در این فتوا مطرح کرده است و نیز مثالهایی که آورده است با موضوع شبهت پنجم که در رساله «حماقت اهل اباحت» مطرح کرده و مثالهایی که در آنجا زده است مطابقت دارد. غزالی در هر دو جا به اسرار ارکان نماز اشاره کرده و نیز داستان مردی را که برای فرزندش کوشکی ساخت در هر دو اثر نقل کرده است.

### فتوای ششم

## درباره تکالیف شرعی و لزوم رعایت آنها

چه گوید در آنچه پادشاه جلّ و علا دلی را که به انواع هدایا و انوار مخصوص گرداند و این نعمتها متواتر همی باشد و هر ساعتی در تزاید، و مدتی دراز این تزاید همی بیند و وی پیوسته ظاهر را به احکام شرع آراسته می‌دارد، و آن نور در دل زیادت می‌باشد و کارهای عزیز مکشوف همی بود. پس بی‌فترت در برزیدن او شرع را و بی‌تقصیری از آن نور در عین دل او تعریفی پیدا شود که مقصود از تکالیف فطام است از هر چه جز اوست، چنانکه موسی را علیه‌السلام خطاب آمد که: *أخْل قلبک فانی أرید أن أنزل فیه.*

چون این فطام حاصل شد و آن وصول و قربت پیدا آمد و در ترقی همی باشد و هیچ وقفه‌ای نیست، بل که اگر به تکلیف مشغول می‌باشد از آن قربت همی باز ماند، معالجت این بیمار چیست؟

و اگر این کس دست از تکالیف پندارد و لکن آن اعتقاد که به ابتدا داشت در این ظاهر ندارد؛ و آنچه کند نه برای جسم کند، لکن به عادت و مواظبت می‌کند. حکم این کس چگونه بود؟

و اگر این شبهت پیش آید که: مقصود از دعوت داعی معرفت پادشاه است و قرب وی. چون این حاصل باشد دلیل به کار نیست. معالجت وی چه باشد؟



و اگر گوئیم این معرفت در تزیید باید که احاطت به کلیت او ممکن نگردد، و سر از راه بر جاده نبود راه پرسیان کرد و از راه برخاست و راه رو به سر کار رسید. اگر گوید که وی نیز طبیعت می بود شاید. این حال چگونه باشد؟

جواب: کسی که پندارد که مقصود از تکالیف فطام است عمّا سوی الله تعالی و التجرد لله تعالی، مصیب است در آن که می داند که این مقصود است و مخطی است در آنکه می پندارد که مقصود همین است که در فرایض اسراری است و مقاصد بیرون این.

و مثل این کس چون مردی است که پدر وی کوشکی بنا کرد برای وی بر سر کویی و یک دسته گیای خوش بوی وی را داد که در این کوشک بیاید نهاد. و وصیت کرد که تا در این کوشک باشی البته بی از این گیاه مباش.<sup>۲</sup>

پس آن پسر گرد بر گرد آن کوشک همه ریاحین و گل بکاشت و بسیار مشک و عنبر بیاورد و در کوشک نهاد. از آن بویهای خوش، آن گیاه مغمور<sup>۳</sup> گشت و هیچ بوی نمی داد. پس گفت که شک نیست که مقصود پدر از این گیاه آن <است> که مرا خوش بوی می دارد و نه آنکه جای تنگ همی دارد. و اکنون من از بوی این مستغنی شدم، بدین بویهای بسیار ریاحین. آن دسته گیاه را برانداخت. در وقت ماری سر از زمین کوشک بیرون کرد و وی را زخمی زد و بیفگند، که خاصیت آن گیاه آن بود که هر کجا او باشد مار را<sup>۴</sup> دفع کند.

و پدر را در گیاه دو مقصود بوده بود: یکی بوی خوش و آن بر اندازه عقل پسر بود، و مقصود دیگر خاصیت دفع مار، و آن نه بر اندازه دانش پسر بود. پس پنداشت که هر چه در دانش و عقل به سر وی نیست آن خود نیست.

پس اهل کمال در معرفت بدانستند که قالب آدمی همچون آن کوشک است که آشیان ماران و ثعابین بسیار است، همه مهلک. و فرایض که مکتوبات است افسون

۲. این حکایت را غزالی در رساله «حماقت اهل اباحت» نیز ذکر کرده است. (بنگرید به همین کتاب، فروتر، ص ۱۸۶.)

۳. مغمور: در اینجا به معنی بی قدر.

۴. در اصل: مارا.

و بند آن است به طریق خاصیت: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>۵</sup> و مکتوبات آن است که گفت: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»<sup>۶</sup> و گفت: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»<sup>۷</sup> همچنانکه کلمات مکتوب و ملفوظ در رقبه و افسون به خاصیت مار را<sup>۸</sup> از سوراخ برآرد و جنّ و شیاطین را استسخار کند و بعضی از کلمات ملانکه را بر اجابت دعوات حمل می کند به خاصیت، و کس به حقیقت آن راه نبرد. و آن علم بحقیقت جز در خزانه الهیت نیاید و در خزانه نبوت باشد، که از آن علم جز تقلید نبود، و حقیقت آن نباشد.

همچنان صورت نماز که مشتمل است بر یک رکوع و دو سجده و بر الفاظی معلوم که از کلمات قرآن است و رکعاتی معلوم که به وقت طلوع دو باید و به وقت زوال چهار و به وقت غروب سه، بر طریق خاصیت بند آن تنین<sup>۹</sup> است که در نهاد این قالب آدمی است که آن مهلک وی است، چنانکه رسول گفت، صلی الله علیه و آله: يَسْلُطُ عَلَى الْكَافِرِ تَيْنٌ لَهُ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ رَأْسًا صَفْتَهُ كَذَا وَ كَذَا، الْحَدِيثُ.<sup>۱۰</sup> و چنین تنین در نهاد آدمی بسیار است که بدین قالب آویخته است. نباید که کسی پندارد که این هم از آن است که وی ندید آن صفات مذموم، «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ»<sup>۱۱</sup>.

پس از تکالیف آن قربت مقصود است و این به بضاعت عقل همه کس نباشد و این دیگر مقصود بندگی که هر که زیرکی بر وی غالب نشد بدان اوّل غره شد، پندارد که / همه آن است و هلاک شود.

و همچنین در فنّ فقه گفته اند: اگر کسی چهل گوسفند دارد، گوسفندی به درویش باید داد. اگر بهای آن بدهد روا باشد، چه مقصود دفع حاجت فقیر است.

۵. العنکبوت (۲۹)، آیه ۴۵.

۶. النساء (۴)، آیه ۱۰۳.

۷. البقره (۲)، آیه ۱۸۳.

۸. در اصل: مارا.

۹. تنین: مار بزرگ، ازدها.

۱۰. این حدیث در سنن الدارمی، رفاق ۹۴، بدین گونه آمده است: «لِيَسْلُطَ عَلَى الْكَافِرِ قَبْرُهُ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ تَيْنِيًّا...»، نیز بنگرید به مسند احمد، ۳ / ۳۸؛ ترمذی، صفة القيامة، ۲۶.

۱۱. المدثر (۷۴)، آیه ۳۱.

روا باشد که با دفع حاجت مضطر سرّی دیگر نیز باشد در شریک کردن توانگر مرد درویش را با خویشتن در...<sup>۱۲</sup> مال خود، چنانکه در مناسک به جای انداختن هفت سنگ، مروارید یا هفت شکر اندازد، مقبول نیاید. در سنگ سرّی است که در مروارید و شکر نیست. نبینی که مقصود از ذکر زبان ذکر دل است و به ذکر دل کفایت نکردند، چه در ذکر زبان که جدا از ذکر دل باشد<sup>۱۳</sup> سرّی است. و طایفه‌ای ار استحقاق این ارتکاب کردند بر خلاف اجماع امت، و گفتند ذکر زبان به کار نیاید. و در جمله، عمده کار آن است که اعتقاد کنند قطعاً که خدای را تعالی سرّی است در فریاض که افسون و بند مهلکات است، چنانکه در مثل کوشک گفتیم، و این کس از آن غافل است. چون چشم فراز کند آن تئین زخم نکند، گوید: این چیست؟ گویند...<sup>۱۴</sup> بند تو آن مکتوبات بود چنانکه در خبر می‌آید: اذا وضع المیت فی قبره فباتیه ملائكة العذاب من جهة رأسه و يدفعها القرآن فباتیه من قِبَل وجهه فیدفعها الحجج، الحدیث.

و باشد که گوید کسی به کمال رسید، ازین تئین آمن گشت. علاج وی آن است که در<sup>۱۵</sup> سه چیز تأمل کند که وی را بر آن تنبیه کردند: یکی کمال حال ابلیس که معلمی ملائکه از وی عبارت کردند، و آنگاه به مخالفت یک فرمان از آن درجه به درجه لعنت افتاد، تا بدانند همه زیرکان که چنین کمال قربت مراعات حدّ فرمان است.

و دوم حال آدم علیه السلام که درجات وی وصف کردند و آنگاه بگفتند که به یک زلّت از حدّ کمال به حدّ نقصان افتاد، و این رمز و تنبیه از برای آن است که این غلط بر راه زیرکان است که ایشان به قربتی رسند.

و سوم حال رسول علیه السلام که این تسلیم دل همانا مسلمّ کند که رسول علیه السلام از وی کامل تر بود و از وی هیچ فرمان نیفتاد و دست بندداشت، بل که

۱۲. یک کلمه خوانده نشد.

۱۳. در اصل: زبان جدا از ذکر دل باشد که سرّی.

۱۴. یک کلمه خوانده نشد.

۱۵. در اصل: هر.

در افزود. «یا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ، قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً، نِصْفَهُ»<sup>۱۶</sup> و این بر وی فریضة نکردند. و همانا چون کسی چنین در کلوخ شد شیطان دست از وی بدارد و گوید نصیب خلق می‌کرد تا ایشان اقتدا کنند و این مقدار پنداندند که اگر مقصود همین بودی، باری در نماز شب نیفزودی. و دیگر آنکه اگر گفتی که بر گرد درجه نبوت رسد وی را این مسلمّ است، بل که چندان که خواهم که شما از عدل عاجز باشید که چهار زن بیش باشد و نبی عاجز نبود.<sup>۱۷</sup> و مدرّس شب بخشید و طالب علم را گوید محسب! پس گوید تو چرا می‌بخسی؟ گوید به درجه‌ای رسیدم که مرا بدان حاجت نیست. این از وی قبول می‌کنند، و هیچ کس بدین شبهت دست از تکرار شب نمی‌دارد. چرا خود را و صدیق را و کسانی را که بکمال بودند از این معاف نکرد. و همانا این معتوه گوید که من از همه کاملترم و ایشان ناقص بودند و محتاج، چون شیطان بر سبلت کسی خندیدن گرفت...<sup>۱۸</sup> وی ممتنع شد. «و إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا»<sup>۱۹</sup>.

۱۶. المزمل (۷۳)، آیه‌های ۱ و ۲ و ۳.

۱۷. مقایسه کنید با رساله «حماقت اهل اباحت» (فروتر، ص ۱۸۹).

۱۸. یک کلمه خوانده نشد. شاید عبارت چنین بوده است: «...گرفت طمع صلاح از وی ممتنع شد». متن

عربی، در طبقات الشافیه (ص ۲۷۶) بدین صورت ختم می‌شود:

ولعل هذا المرفور إذا صار ضحكة للشيطان سخر منه، و قال له: أنت اكمل من النبي والصدیق و كل من

واظب على الفرائض وعند هذا يقطع الطمع من صلاحه فهو بمن قال فيهم: «وإن تدعهم إلى الهدى فلن

يهتدوا إذا أبدا».

۱۹. الكهف (۱۸)، آیه ۵۷.

## لزوم انجام تکالیف شرع حقی برای اولیاء الله

در این فتوا از غزالی سؤال می‌کنند که آیا اشتغال به تکالیف شرعی برای سالک موجب نخواهد شد که وی از نزدیک شدن به حق باز ماند؟ غزالی جواب می‌دهد نه. مواظبت نمودن به تکالیف شرعی، اعم از منهیات و مأمورات، هیچ یک مانع از قربت نیست. غزالی بخصوص بر نماز تأکید می‌کند و در اعمال خود از سجده بتفصیل یاد می‌کند، و می‌گوید که سجده کردن خود موجب رسیدن به قرب است. بهر حال حقی کسی هم که به مقام ولایت و دوستی حق تعالی رسیده است باز احتمال دارد که فریب شیطان را بخورد و لذا نباید دست از نماز و عبادات دیگر بردارد. در مورد اذکار نماز هم غزالی می‌گوید که در حقیقت گفتن اذکار نماز تکلیف (به معنی کلفت و سختی کشیدن) نیست. ذکر گفتن برای کسی که عاشق خداوند است مانند غذا خوردن برای شخص گرسنه است، و همانطور که گرسنه از خوردن غذا لذت می‌برد ولی هم از ذکر گفتن که در واقع غذای جان اوست لذت می‌برد، پس اصلاً تکلیف و تکلف در آن نیست.

متن عربی این فتوا نیز در طبقات الشافعیه (ج ۶، ص ۹-۲۷۶) آمده است.

## درباره تکلیف و قربت

آنکه گوید که اگر به تکلیف مشغول خواهم شد از این قربت باز مانم.

جواب: دروغ می‌گوید و محال، که تکلیف دو قسم است: یکی از آن منهیات و دیگر مأمورات. منهیات شرب خمر و زنا و قتل و سرقت و قذف و تهمت و حرام خوردن و دروغ است. اگر کسی دست از این بداداراز حدّ قربت محروم نماند، و آن همه حدّ است که بر شرب خمر و زنا موقوف است.

اما مأمورات صوم و زکات و صلاة است. اگر کسی همه مال خود بدهد یا همه عمر روزه دارد از حدّ قربت محروم نماند، که آن چه قربت است که به روزه و خرج مال فوت شود؟

آدم در نماز که کاهلی در این بیشتر بود و شیطان اینجا عشوّه دهد. نماز دو قسم است: افعال و اذکار. افعال قیام و قعود است و رکوع و سجود. معلوم است که کسی به فعل معتاد از قربت نیفتد، که لابد این متقرب یا قائم بود یا قاعد. مخالفترین فعلی عادت را سجود است. هر که در آن حال باشد زیادت قربت در سجود یابد، و برای این بود که گفت: «وَأَسْجُدُ وَأَقْتَرِبُ»<sup>۱</sup>.

و هر که عاشق بود بر پادشاهی با جمال و در آن جمال راحتی می‌یابد بدان که روی پیش وی...<sup>۲</sup> آن حال زیادت شود، بل که در آن حال لذتی یابد زیادت و برای این گفت: «و جُعِلَتْ قُوَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ». این حالت را استدامت و استزادت کردن در سجود ممکن‌تر از آن که در اضطجاع<sup>۳</sup> و احوال دیگر و چون در دل وی افکندند که تو به سجود از این قربت باز خواهی ماند، این نمودگار آن معاملت است که با ابلیس کردند که بر دل وی غالب کردند که سجود از درجه<sup>۴</sup> وی نقصان خواهد کرد. تا بدین پندار به درگه لعنت افتاد از درجه<sup>۵</sup> قربت و ولایت و استاد بودن ملانکه. و هر صاحب ولایت که از ولایت بیفتند، به منع آن سجود بیفتند و مقتداء حال ابلیس؛ و بر ولایت که ترقی کند، بر زیادت قربت سجود کند و مقتداء حال مصطفی صلی الله علیه و آله، که او را گفتند: «واسجد واقرب». و نباید که کسی پندارد که ولی از سلطنت شیطان بتامی برست، بل که تا یک نفس از این حیات می‌ماند در محال<sup>۶</sup> وی است، بل که انبیا علیهم السلام در خطر ازلال وی‌اند تا بر زبان وی براند که: «تلك الفراش العلى، و ان شفاعتهن لذي». <sup>۵</sup> لکن نبی و رسول را خلاص باشد، چنانکه گفت: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلَّتْ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيهِ». <sup>۶</sup> اما ولی آن باشد که گه باشد که تدارک کنند و باشد که سبق علیه القضاء فیصرفه و سقط عن درجه که سبق علی ابلیس. حکم افعال این است.

اما حکم اذکار نماز: اول کلمه تکبیر است و دیگر فاتحه و سوم تشهد. این معانی چون حاصل کند همه عبارت است از آنکه ولی را باید که از آن خبر باشد که چرا تجدید ذکر کبریا و حمد و استعانت و طلب هدایت به صراط مستقیم، این معنی آن درجه<sup>۷</sup> قربت را کم کند، و شبانروزی چندین هزار نفس است. روا باشد که این

۲. یکی دو کلمه خوانده نشد. با توجه به متن عربی، شاید عبارت چنین بوده است: «... روی پیش وی بر خاک نهاد، آن ...».

۳. اضطجاع: بر پهلو خفتن.

۴. محال: جنگاها.

۵. این حدیث در متن عربی بدین صورت آمده است: «تلك الفرائق العلاء و ان شفاعتهن لترجي».

۶. المعج (۲۲)، آیه ۵۲.

نفس از کمال قربت استثنا کند. اگر چنان است مثلاً که راست می‌گوید و غرض این آن بود که از خطر افسون آن تبیین برهد و از خطر خطا از این اعتقاد برهد، پس اگر گوید که مانع این افعال و اذکار نیست، لکن دل ما در بر نیت نماز داشتن شاغل است. این محال است، که هر که با ما می‌افند، اگر چه نماز بسیار کرده باشد این بر او دشوار نباشد، بلکه این افعال عبارت است از معانی که در این زیادت متعاطی باشد، چون عاشق که بی‌تی که مناسب حال او باشد به زبان می‌گوید از آن راحتی می‌یابد.<sup>۷</sup>

و معنی این که تکلیف از ولی برخیزد این بود که نماز قره‌العین و غذای جان او شود تا از آن صبر نتواند کرد. پس در قره‌العین کلفت نباشد. چون کودکی را که به الزام به تعلّم برند چون علم غذای وی شود چنان بر علم حریص گردد که همه راحتها فدای آن راحت کند. پس کلفت و تکلف و تکلیف برخاست. بل که محال باشد که گرسنه را تکلیف کنند به نان خوردن، که آن لذت و شهوت وی است. و محال بود که عاشق را تکلیف کنند که ذکر معشوق گوید به دل و زبان یا بوسه بر کف پای وی دهد، که آن خود غذای جان او باشد.

پس ولی را غذای جان ذکر و خضوع بود. در عالم شهادت سجود ظاهر غالب بود، خواهد که قالب را از این شرکت دهد، چنانکه گفت: «الا فاسقنی خمرأ و قل لی هی الخمر»، <sup>۸</sup> تا گوش را نیز شرکت باشد در سماع نام، که زیادت قوتی باشد در این لذت. پس <نه> همی گوئیم که تکلیف از ولی برخاست، بل که گوئیم تکلیف محال است، که در قوت عین تکلیف محال است، که ...<sup>۹</sup> نیابد از ایستادن [به] خدمت. اَلیس قد غفرالله لک «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ؟» <sup>۱۰</sup> جواب دهد: أَفلا أَکون عبداً شکورا.

۷. از اینجا به بعد در متن عربی (طبقات، ص ۲۷۹) به صورت مسئله‌ای دیگر آمده است.

۸. مصرع اول از بیت معروف ابونواس است، که مصرع دوم آن چنین است: «فلا تسقنی سرأ إذا امکن الجهد». (بنگرید به: احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، ص ۴۹، ۱۴۴).

۹. سه کلمه خوانده نشد. با توجه به متن عربی، شاید عبارت چنین بوده است: «که پاهای او درد نیابد از ایستادن به خدمت».

۱۰. الفتح (۴۸)، آیه ۲.

## درباره اسرار عبادات

## لزوم اعتقاد داشتن به خواص اسرار آمیز فرایض

در فتوای ششم و هفتم پرسشی که از حجت الاسلام کردند این بود که آیا لازم است که اولیاء الله و کسانی که به کمال رسیده‌اند باز هم به تکالیف شرعی عمل کنند، و آیا مشغول شدن به تکالیف مانع از قربت به حق نیست؟ اما در این فتوا مسأله این است که سالک دست از تکالیف شرعی برنداشته، ولی اعتقادش به آنها سست شده است. غزالی در پاسخ خود بر یک نکته که قبلاً هم به آن اشاره کرده است تأکید می‌کند و آن این است که در فرائض و تکالیف شرعی اسراری نهفته است که شناخت همه آنها برای انسان مقدور نیست. حال اگر سالک اعتقاد داشته باشد که در تکالیفی که انجام می‌دهد چنین اسرار و خواص ناشناخته‌ای هست، عبادت او قبول است و سست شدن اعتقاد او نسبت به انجام تکالیف زیبایی به وی نمی‌رساند، ولی اگر اعتقاد به این نداشت که در تکالیف اسراری نهفته است در آن صورت عبادت او قبول نیست.

مطلبی که غزالی در اینجا گفته است باز در رساله «حماقت اهل اباحت» تکرار کرده است. شکل نه خانه‌ای هم که به عنوان مثال چیزی که خواص اسرار آمیز دارد شرح داده است در رساله مزبور آورده است.

فتوای حاضر نیز به عربی در طبقات الشافعیه به دنبال فتوای قبل آمده است.

می‌گوید بر تکلیف مواظبت می‌کند، و لکن آن اعتقاد گذشته بنانده است.

جواب: بدان که اگر اعتقاد دارد که این فرمان است و در تحت فرمان سرّی است که فرمایند داند، به حکم آن سرّ کردن و ناکردن برابر نیست، و لکن اگر بدان سرّ اطلاع نیست، عبادت وی درست است. و آن سرّ وی را حاصل آید، اگرچه اعتقاد کرد که وی را در فطام از این عالم در معرفت بدین حاجت نیست. اما اگر بقطع اعتقاد کند که کردن و ناکردن برابر است و ممکن نیست که در وی هیچ خاصیت باشد که آن را معلوم نیست، عبادت وی درست نباشد، بل که ایمان وی به الهیت و نبوت درست نبود که هرگاه که در قدرت ایزد تعالی روا ندارد که وی را در ضمن فرایض تعبیه سرّی و خاصیتی باشد، به کمال قدرت ایمان ندارد، و قدرت را قاصر می‌داند بر قدر عقول خویش که می‌گوید که هر چه مرا معلوم نبود خود ممکن نیست که در قدرت وی بود. و اگر روا می‌دارد و لکن می‌گوید بر من واجب نکرده

۱. در اصل: مرا.

۲. در اصل «عبادت» تکرار شده است.

است، ایمان وی به نبوت و شریعت درست نیست که معلوم است که رسول علیه السلام این برسانید: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»<sup>۳</sup> و بگفت بر من واجب است و همه صحابه و اهل اجماع فهم کردند که در این استثنا نیست، که آن که در ایجاب رسول علیه السلام در شک است علاج آن است که در قرآن و اخبار برخوردارند. و اگر در قدرت خدای تعالی به شک است که وی را در فرایض سرّی باشد، چون حصن کمالی مثلاً یا دفع مهلکی به طریق خاصیت که وی بدان راه نبرد، یا خود گوید که این محال از چه بدانستی.

و تو می بینی سحره که این شکل بر سفالی نویسند و شرط مخصوص مرزن حامل را دهند که ولادت بر وی دشوار شده باشد آسان شود بر طریق خاصیت که عالم و ولی را بدان راه نبود.<sup>۴</sup> و چنین از عجایب در صنع خدای تعالی بسیار است. به چه داند که نظم کلمات الهی در فاتحه و جمع در جمله<sup>۵</sup> ملائکه چون قیام و رکوع و سجده و قعود که هر قومی از ملائکه این یک فعل بیش نیست. جمع این نشاید که خاصیت خفی دارد در نجات وی یا در حفظ درجه قرب وی یا در دفع مهلکات باطن وی یا به وجهی دیگر که ما آن ندانیم. هر که آن را محال دارد مؤمن نیست به قدرت خدای تعالی، بل عاقل نیست. علاج وی این است.

د	ج	ح
ط	ه	ا
ب	ز	و

## نماز شرط ترقی و بقای احوال است

در این فتوا صورت مسأله درست و کامل بیان نشده است. اما از روی متن عربی این فتوا که در طبقات الشافعیه آمده و نیز از پاسخ غزالی می توان فهمید که منظور از این استفتا چه بوده است. ظاهراً گفته اند که از آنجا که مقصود از سیر و سلوک و همه اعمال و عبادات رسیدن به معرفت است، اگر سالک راه را طی کرد و به مقصد و مقصود، یعنی معرفه الله، رسید، از تکالیف شرع که همه وسیله است برای رسیدن به مقصود بی نیاز خواهد شد. پاسخ غزالی باز هم معلوم است. نماز هم شرط ترقی است و لذا سالک در حین سیر و سلوک باید آن را بخواند و هم موجب بقای حال است. یعنی برای این که شخص آن معرفت را حفظ کند باید همچنان ملازم نماز و سایر تکالیف شرعی باشد. غزالی در اینجا نماز را مسبار می خواند و این تعبیری است که وی دقیقاً در رساله «حماقت اهل اباحت» هم در مورد نماز به کار برده است.<sup>۱</sup> در مورد لزوم رعایت فرائض و حتی مستحبات تا لحظه مرگ، غزالی در رساله مزبور هم سخن گفته و داستان شبلی را در هنگام مرگ نقل کرده است.

۳. النساء (۴)، آیه ۱۰۳.

۴. همین شکل در رساله «حماقت اهل اباحت» نیز آمده و در آنجا مفصل تر شرح داده شده است. در متن عربی فتوا در طبقات الشافعیه (ج ۶، ص ۲۸۱) آمده است.

۵. عبارت ظاهراً ناقص است. در متن عربی چنین است: «مع الجمع بین اعمال جمیع الملائکه».

نداشت.<sup>۳</sup> بند این مسأله آن پنج نماز بود که آن را محکم می‌داشت. چون بازگرفتی متزلزل شد و بیفتاد. هر که آمن است که این حال او را مفارقت نکند و در قیامت با وی گویند که سبب این بود. «ما سَلَكُكُمْ فِي سَقَرٍ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ».<sup>۴</sup> علاج این بیمار آن بود که در این معانی تأمل نهانی کند و خطای خویشتن روا دارد در آنچه وی را می‌نماید و به خدای تعالی استعادت کند از شیطان رجیم.

## فتوای نهم

### درباره واجب بودن نماز در همه احوال

می‌گویند که مقصود معرفت بود و راه بود و مرد به سرکار افتاد.<sup>۲</sup>

جواب: این مسئله از مسئله گذشته معلوم شود که این بیچاره هر چه بیند می‌پندارد که همه آن است و راه همه برفت و مقصود همه بیافت، چون مورچه‌ای که می‌پندارد جز سقف خانه وی هیچ آسمان نیست و جز عرصه آشیان وی زمین نیست. و این خطای بزرگ است. آنچه همه اولیا بدان رسیده‌اند از راه و از کار دژه‌ایست از جمله مقدمات که هیچ نسبت ندارد با کار بی‌نهایت. و روا بود که ملازمت صورت نماز شرط ترقی بود در آن زیادت و شرط بقای آن حال بود، اگرچه زیادت نشود.

و شرط دوم رسوخ آن حالت به وقت مرگ و نفس بازپسین بر طریق خاصیت که اگر نکند بیم بود که آن حال وی را وداع کند. گویند: کجا شد؟ گویند مسأله

۲. صورت مسئله در طبقات الشافیه (ج ۶، ص ۲۸۲) چنین است:

اما قوله: المقصود المعرفة والاستواء على طريق السير الى الله تعالى، فقد استوى هذا السالك على الطريق و عرف الله تعالى، و كان التكليف وسيلة الوصول له الى هذا المقصود، وقد وصل واستغنى عن الوسيلة والمرشد، وإن احتاج فقد توفى المرشد و تذر مراجعته.

۳. مسأله: بند آهین.

۴. المدثر (۷۴)، آیه‌های ۴۲ و ۴۳.

بخش دوم انتقاد غزالی از اهل اباحه

باب دهم: اباحتیان: بدترین فرقه‌ها

باب یازدهم: حماقت اهل اباحت



## اباحتیان : بدترین فرقه‌ها

تأکید ابو حامد غزالی در فتوای صوفیانه‌اش بر لزوم رعایت احکام شرع یک طرف سگه‌ای است که طرف دیگر آن انتقاد شدید وی از کسانی است که پای بند به شریعت نبودند و در انجام فرائض کوتاهی می‌کردند و ابائی از ارتکاب به محرمات هم نداشتند. این قبیل اشخاص اباحتی خوانده می‌شدند. اباحتیان فقط در میان صوفیه نبودند، ولی غزالی بیشتر توجهش به صوفیانی است که اهل اباحه بودند. وی شدیداً با اباحتیان مخالفت ورزیده و آنان را نکوهش کرده و حتی فتوای قتل آنان را نیز صادر کرده است. مهمترین اثری که وی در این باره نوشته است رساله‌ای است در بیان «حماقت اهل اباحت» که ما در همین بخش آن را تصحیح و چاپ کرده‌ایم. علاوه بر آن، وی در بعضی از مکاتیب خود و همچنین در آثاری چون احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت از اباحتیان انتقاد کرده است و بعضی از مطالبی را که در رساله «حماقت اهل اباحت» بازگو کرده در این مکاتیب و در فتوای فارسی خود (فتوای ۶ و ۸ و ۹) نیز مطرح کرده است. یکی از این مکاتیب اثر نسبتاً مفصلی است که تا حدودی شبیه به فتوای صوفیانه اوست، از این نظر که از حجت الاسلام درباره یکی از درباریان که با اهل اباحت می‌نشیند و شراب می‌خورد سؤال می‌کنند و غزالی هم در پاسخ نظر خود را درباره این شخص و به طور کلی فرقه اباحتیان بیان می‌کند. درباره همین اثر است که می‌خواهیم در اینجا قدری توضیح دهیم.

## ۱. انتقاد از صوفیه قبل از غزالی

کاری که غزالی در این مکتوب انجام داده است انتقاد است از صوفیه، اما نه همه آنان. غزالی از تصوف و صوفیان به طور کلی انتقاد نمی‌کند. او تصوف را به عنوان باطن و لب دین قبول دارد و معتقد است که صوفی یک مسلمان حقیقی است و دقیقاً از احکام شرع که همه مبتنی بر کتاب و سنت است پیروی می‌کند. انتقاد او از کسانی است که جامعه صوفیان به تن می‌کنند و دعوی تصوف می‌نمایند، اما در عمل خلاف شرع و سنت پیغمبر (ص) عمل می‌کنند. غزالی رفتار و اعمال و عقاید این مدعیان را تا حدودی معرفی می‌کند، و ضمن اینکه آنها را بدترین مردم می‌خواند فتوای قتل آنان را صادر می‌کند. وی همچنین از بعضی از صوفیه که به اشتباه افتاده بودند و گمان می‌کردند که چون به درجاتی رسیده‌اند می‌توانند از انجام اعمال شرعی خودداری کنند انتقاد می‌کند.

انتقاد از تصوف و صوفیان به طور کلی سابقه دراز دارد، و پیش از غزالی نویسندگان مختلف به دلایل گوناگون بر صوفیه خرده گرفته بودند. نه تنها مخالفان تصوف، به خصوص بعضی از فقها و اهل حدیث، بلکه بعضی از مشایخ صوفیه نیز در این خرده‌گیریها دست داشتند. در واقع بعضی از شدیدترین انتقادهایی که از صوفیه شده است، انتقادهایی است که توسط خود ایشان اظهار گردیده است. البته انتقادهایی که مشایخ و نویسندگان صوفی از صوفیه کرده‌اند با انتقاد نویسندگان و علماء غیر صوفی فرق داشته است. علماء اهل حدیث و فقهایی که مخالف تصوف بودند غالباً از این مذهب به عنوان بدعتی که در اسلام پیدا شده بود انتقاد می‌کردند و اعمال و رفتار صوفیان، و حتی شیوه عبادات و اعمال و مراسم دینی ایشان، به خصوص سماع موسیقی و آواز خوش، را خلاف سنت می‌انگاشتند و صوفیان را محکوم می‌کردند. اما مشایخ صوفیه اصل تصوف را قبول داشتند و معتقد بودند که این مذهب در اصل کاملاً مطابق کتاب و سنت است و صوفی حقیقی نه تنها بدعت‌گذار نیست، بلکه مسلمان و مؤمن حقیقی است. البته، کسانی بودند که دعوی تصوف می‌کردند و جامعه صوفیان می‌پوشیدند و وانمود می‌کردند که پیرو صوفیان حقیقی‌اند، ولی در واقع اعمالی مرتکب می‌شدند که با احکام شرع مغایرت داشت. از این عده بود که مشایخ و نویسندگان صوفی انتقاد می‌کردند.

انتقاد از تصوف و صوفیان، چه انتقادهایی که مخالفان تصوف اظهار می‌کردند و چه انتقادهایی که خود صوفیه از دیگران می‌کردند، در دوره‌های مختلف با هم فرق داشته است. در قرن سوم ما با انتقاد شدیدی از جانب علماء اهل حدیث نسبت به صوفیه مواجه نمی‌شویم، و این بدین دلیل است که تصوف در این قرن تا حدود زیادی با مذهب اهل حدیث و سنت پیوند داشت. از لحاظ اعمال، صوفیه مانند علمای دینی، اهل حدیث و فقها، کاملاً پیرو دستورات شرع و سنت پیامبر (ص) بودند. از لحاظ عقاید مذهبی و کلامی نیز مشایخ صوفیه عموماً در کنار اهل حدیث بودند و با متکلمان معتزلی و همچنین بعداً با فلاسفه مخالفت می‌ورزیدند. البته، بعضی از علماء و مشایخ با مشایخ دیگر گاه مخالفت می‌کردند، ولی این مخالفتها در مورد اصل مذهب تصوف نبود. مثلاً احمد بن حنبل از حارث محاسبی به سبب اینکه عقاید معتزلی را قبل از رد کردن در کتاب خود شرح داده بود انتقاد می‌کرد. در میان خود صوفیه نیز، میان بعضی از ایشان، مثلاً میان اصحاب جنید و اصحاب بایزید اختلاف بود، از این نظر که یکی بر صحو تأکید می‌کرد و دیگری بر سکر؛ یا مثلاً جنید و علی بن سهل اصفهانی در مورد برتری خواب از بیداری یا به عکس با هم اختلاف داشتند. در مورد بعضی از اعمال عبادی نیز میان مشایخ اختلاف بود. گاهی هم اختلاف نظرها به احساس تقار میان مشایخ و حتی خصومت کشیده می‌شد.<sup>۱</sup>

ظاهراً مهمترین حادثه‌ای که موجب شد تصوف و صوفیان حیثیت و اعتبار اولیه خود را از دست بدهند محاکمه حسین بن منصور حلاج و قتل او در اوائل قرن چهارم بود. از این واقعه به بعد، و در طول قرن چهارم، انتقاد از تصوف و عقاید صوفیانه و همچنین اعمالی که پیروان بعضی از فرقه‌ها، به خصوص در خراسان، مرتکب می‌شدند بالا گرفت و مشایخ و نویسندگان صوفی فی‌الجمله در یک موضع دفاعی قرار گرفتند. بعضی از مشایخ، مانند ابن حفیف و ابومنصور اصفهانی، دست به نوشتن اعتقادنامه زدند، اعتقادنامه‌هایی که تا حدودی نوعی دفاعیه بود. حتی کتابهای جامع صوفیه در این

۱. درباره مناقره و دشمنی صوفیه با یکدیگر، بنگرید به مقاله نگارنده: «ابن یزدانبار ارموی و منازعه او با مشایخ بغداد: نگاهی به دعواهای صوفیه با یکدیگر»، معارف، دوره ۱۵، شماره ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۷)، ص ۹۱-۶۶.

اهل حدیث و فقها بدعت می‌آمد. احتمالاً بر همین فرقه‌های خراسان است که ابومنصور اصفهانی خرده می‌گیرد. خود مشایخ و نویسندگان صوفی در خراسان نیز خطر این نوع عقاید و اعمال را احساس می‌کردند، چنانکه نویسندگانی چون ابونصر سراج در اللمع (در باب غلطات الصوفیه) و بعداً مستملی بخاری در شرح تعرف و نیز هجویری در کشف المحجوب بر آنها خرده گرفته‌اند.

رونق که تصوف در قرن پنجم در خراسان پیدا کرد و آزادی عملی که صوفیه به‌طور کلی یافتند، موجب شد که فرقه‌های مختلف با عقاید و آداب و رسوم خود بیش از پیش به فعالیت بپردازند. در کنار مشایخ بزرگ این عصر از قبیل ابوالقاسم کرکانی، ابوالحسن خرقانی، ابوعلی سیاه مروزی، ابوعلی فارمذی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن بستی، ابوالقاسم قشیری، علی بن عثمان هجویری، و دهها شیخ دیگر و پیروان ایشان، مرقع‌داران و مدعیانی هم بودند که در شهرهای مختلف به‌سر می‌بردند و از خانقاهی به خانقاه دیگر سفر می‌کردند و معمولاً از احترامی که مردم برای صوفیه قائل می‌شدند برخوردار می‌شدند. عده‌ای قبیل صوفیان یا صوفی‌نمایان در خراسان و شهرهای دیگر ظاهراً کم نبوده است. به‌هرحال، حضور ایشان را مشایخ و نویسندگان این عصر کاملاً احساس می‌کردند، و تأثیر عقاید و اعمال و رفتار ایشان را نیز دست‌کم نمی‌گرفتند، به‌همین دلیل است که در کتابها و رسائل و نامه‌های خود از ایشان انتقاد می‌کردند، و جامعه اسلامی را از خطر عقاید و رفتار ایشان آگاه می‌نمودند.

انتقادهایی که مشایخ صوفیه از صوفی‌نمایان یا حتی از بعضی از اعمال فرقه‌های راستین که به‌نظر ایشان مغایر سنت و خلاف شرع بود، می‌کردند عموماً صادقانه بود. ابومنصور اصفهانی و هجویری و همچنین ابوحامد غزالی واقعاً برای تصوف دلسوزی می‌کردند و سعی داشتند دامن این مذهب را از آلودگی‌ها پاک نگه دارند. اما در عین حال، این انتقادهای در تحکیم موضع ایشان بی‌تأثیر نبود. نویسندگانی که از این قبیل صوفیان یا بعضی از عقاید و آداب و رسوم فرقه‌ها انتقاد می‌کردند، در عین حال از تصوف دفاع می‌کردند. همینکه عقاید و اعمال و رفتار یک عده از صوفیه یا صوفی‌نمایان را محکوم می‌کردند، من‌غیرمستقیم از اعمال و رفتار عده‌ای دیگر که از نظر ایشان حقیقتاً صوفی بودند دفاع می‌کردند. این نکته در حملاتی که ابوحامد به بعضی از صوفیه و نیز صوفی‌نمایان، یا به قول خود او مرقع‌داران، می‌کند به چشم می‌خورد.

عصر، مانند کتاب اللمع ابونصر سراج و کتاب التعرف کلاباذی، هرچند که عمدتاً به‌منظور توضیح و تبیین عقاید و آداب و رسوم و اعمال اهل تصوف نوشته شده بود، خالی از جنبه‌های دفاعی بود. در این آثار و آثار نویسندگان دیگر، از جمله آثار ابوعبدالرحمن سلمی و در قرن بعد آثار قشیری و هجویری، نویسندگان سعی داشتند که نشان دهند که مذهب تصوف با کتاب و سنت مطابقت دارد و لذا از لحاظ دینی و شرعی کاملاً موجه است. اما در عین حال، یک نکته مهم نیز در پاره‌ای از این آثار به چشم می‌خورد و آن دقیقاً انتقادی بود که نویسندگان از بعضی از فرقه‌ها و بعضی از آداب و رسوم صوفیانه می‌کردند.

یکی از پدیدارهایی که در آثار مشایخ و نویسندگان صوفی در قرن چهارم و قرون بعدی بوضوح به چشم می‌خورد نوعی احساس حسرت و تأسف است. از نیمه دوم قرن چهارم ملاحظه می‌کنیم که بعضی از صوفیه شدیداً احساس می‌کنند که آفتاب تصوف در حال غروب است. این احساس در آثار ابومنصور اصفهانی (ف. ۴۱۸) بوضوح دیده می‌شود. از نظر ابومنصور تصوف که باطن دین اسلام است آیینی است که پیشینیان داشتند و اکنون (یعنی در اواخر قرن چهارم) این آیین به دست فراموشی سپرده شده است. از نظر او اسلام غریب شده بود، چه صوفیان که در حقیقت مؤمنان واقعی بودند رخت از جهان بر بسته بودند، و به‌ندرت کسی پیدا می‌شد که حقیقتاً صوفی باشد. اکثر کسانی که در این عصر صوفی خوانده می‌شدند یا طفل راه بودند یا مدعیان کاذب. از همین مدعیان بود که ابومنصور اصفهانی به شدت انتقاد می‌کرد.

ابومنصور اصفهانی بود و در اصفهان به سر می‌برد. وی پیرو مشایخ بغداد و اصفهان، از جمله جنید بغدادی و علی بن سهل اصفهانی، بود. در زمان او تصوف در اصفهان، در مقایسه با خراسان، رونق چندانی نداشت. اما خراسان در قرن چهارم و پنجم در واقع مهمترین مرکز تصوف بود و در همین عصر فرقه‌های متعدد در حال شکل‌گرفتن بود. در میان بعضی از همین فرقه‌ها بود که عقاید و اعمال و رفتاری پیدا شده بود که به‌نظر علماء

۲. بنگرید به «کتاب المنهاج والمسائل والوصیه»، از ابومنصور اصفهانی، معارف، دوره ۶، ش ۳ (آذر - اسفند ۶۸)، ص ۲۴. در مورد غریب شدن اسلام، ابومنصور به حدیثی اشاره می‌کند که ابوحامد غزالی نیز آن را در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۴۳) ترجمه کرده است.

## ۲. تحلیل مکتوب غزالی و انتقاد او از اباحتیان

مکتوب غزالی مانند فتواها با سؤال آغاز می‌شود. سؤالی که در اینجا از او کرده‌اند، به‌خلاف سؤالات اکثر فتواها، دقیق نیست. مثلاً در فتوای اول و چهارم و پنجم از رأی فقهی او درباره سماع و استفاده از اموال خانقاه سؤال کرده‌اند. از او به عنوان یک مجتهد فتوا خواسته‌اند. در فتوای دوم عقیده او را درباره یک مسئله کلامی یا فلسفی جویا شده‌اند. اما در اینجا از او صرفاً نظرخواهی کرده‌اند. پرسیده‌اند که نظرش درباره یکی از درباریان که با اهل اباحه می‌نشیند و شراب می‌خورد چیست. این شخص درباری معرفی نشده است. ولی از فحوای کلام غزالی چنین برمی‌آید که یکی از مدعیان تصوف بوده است. قبل از اینکه غزالی به این سؤال پاسخ دهد، معلوم است که پاسخ او در چه جهتی است. او مسلماً این شخص را و همه کسانی را که مانند او اهل اباحه شده بودند محکوم می‌کند. در واقع خود سؤال‌کننده از قبل آنها را محکوم کرده است.

مرحوم عباس اقبال آشتیانی در مقدمه‌ای که به مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام) نوشته است به نکته‌ای اشاره کرده است که به این نام نیز مربوط می‌شود. می‌نویسد:

استناد کلی غزالی در اثبات مطالب در این نامه‌ها، همچنانکه شیوه خاص اوست، در جمیع تألیفاتش، به آیات قرآنی و احادیث نبوی است و به قدری در این شیوه راه افراط رفته که هم مطالب و هم آیات و احادیث چندین بار تکرار شده، حتی مضمون بعضی از نامه‌ها که ظاهراً در اوقات مختلف و به‌رحال به اشخاص مختلف نوشته شده تقریباً عین یکدیگر است و مثل اینکه او از بعضی از نامه‌های سابق خود سوادى داشته و بعدها وقتی می‌خواسته است به دیگری در همان زمینه‌ها چیزی بنویسد عین نوشته سابق را با اندک تصرفی در آن گنجانده.<sup>۲</sup>

این مطلب تا حدود زیادی درست است. مرحوم اقبال خود در اثبات این دعوی چند شاهد را که از «یک مقایسه سطحی بین مطالب مندرج» در صفحات مختلف به دست آمده است ذکر کرده است. دلیل دیگر در اثبات این مدعا وجود همین مکتوبی است که ما در اینجا به چاپ رسانده‌ایم و مطابقت آن با بخشی از مکتوب دیگری که اقبال در مکاتیب چاپ کرده است. در باب پنجم مکاتیب یا فضائل الانام که مشتمل بر

شش فصل است، نامه‌ای درج شده است که ابوحامد «در حق اباحتیان زندیق و بیان غوایت ایشان و طریق استیلای شیطان بر ایشان و بیان آنکه ایشان بدترین خلقتند» نوشته است. بیش از نیمی از ابتدای این نامه عیناً با مطالبی که در ابتدای مکتوب حاضر آمده است مطابقت دارد. مکتوب حاضر البته به مراتب بلندتر از مکتوبی است که در فضائل الانام درج شده است. در واقع مابقی مطالب مکتوب مندرج در فضائل خلاصه‌ای است از مطالبی که در مکتوب حاضر آمده است. احتمالاً اصل این دو مکتوب یکی بوده و غزالی ابتدا نامه مندرج در فضائل را نوشته و سپس دنباله مطالب را (که در پانوشت متن مشخص کرده‌ایم) بسط داده است. به هر تقدیر، موضوع این دو نامه یکی است و احتمالاً درباره یک شخص نوشته شده است. عبارتی هم که در ابتدای نامه‌ها آمده است ساخته کاتبان است.

## بهترین و بدترین فرقه‌ها

و اما محتوای این مکتوب. ابوحامد سخن خود را با حدیث معروفی آغاز می‌کند که بنابر آن پیامبر اکرم (ص) فرموده است امت من هفتاد و دو فرقه خواهند بود که فقط یکی از آنها رستگار خواهد شد و مابقی همه هلاک خواهند شد. روایت این حدیث در هر دو مکتوب یکی است. اما این حدیث که احتمالاً در قرن دوم رواج یافته یا ساخته شده است روایات مختلف دارد. نکته‌ای که مرحوم اقبال درباره شیوه غزالی در نقل احادیث گفته است، مبنی بر اینکه وی در این شیوه «هم مطالب و هم آیات و احادیث» را چندین بار در آثار مختلف تکرار می‌کند در خصوص این حدیث نیز صادق است. غزالی در یکی از آثار عربی خود به نام فیصل التفرقة به این حدیث و اختلاف روایات آن اشاره کرده می‌نویسد:

ستفترق امتی بعضاً و سبعین فرقة، کلهم فی الجنة الا الزنادقة و هی فرقة. هذا لفظ الحدیث فی بعض الروایات و ظاهر الحدیث يدل على انه اراد به الزنادقة من امتی...<sup>۴</sup>

این روایات کاملاً با هم فرق دارند و اختلاف آنها نیز در لفظ نیست. در روایتی که در

۴. «فیصل التفرقة» در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، ۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م، ص ۴-۱۳۳. غزالی در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۳۳۰-۳۲۹)، زنداقت امت محمد (ص) را همان اباحتیان یا صوفی‌نمایان می‌داند.

۳. مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳، مقدمه مصحح، ص ۵.

دو مکتوب آمده است فقط یک فرقه رستگار می‌شوند، در حالی که در روایت فوق همه فرقه‌ها اهل بهشت‌اند، الا یک فرقه. این اختلاف جزئی نیست، بلکه خود یک مسئله عمده و مهم است، و معلوم نیست که آیا غزالی هنگام نوشتن این نامه‌ها از روایت قبلی خود آگاه بوده است یا نه. کاری که غزالی کرده است این است که به اقتضای بحثی که در هر مورد پیش کشیده و مطلبی که می‌خواسته است بیان کند، روایتی را اختیار کرده است، بدون اینکه توجه کند که در جای دیگر، خود روایت کاملاً متفاوتی را نقل کرده است. در فیصل‌الفرقه او می‌خواهد از زنادقه و عقاید ایشان انتقاد کند، و لذا همه فرقه‌ها را رستگار می‌خواند، الا زنادقه را (البته زنادقه‌ای که در امت محمد پیدا شده‌اند). ولی در این مکتوب می‌خواهد از حقیقت تصوف و صوفیان حقیقی ستایش کند، و لذا در بهشت را فقط به روی ایشان می‌گشاید.

حدیث هفتاد و دو یا هفتاد و سه فرقه و موضوع فرقه ناجیه، همان‌طور که اشاره کردیم، حدیث معروفی است که نویسندگان کتب فرق غالباً آن را نقل کرده‌اند. یکی از این نویسندگان عبدالقاهر بغدادی (ف. ۴۲۹) است که حدود بیست سال پیش از تولد ابو حامد فوت شده است. عبدالقاهر باب اول کتاب الفرق بین الفرق را به همین حدیث اختصاص داده و نام باب را «فی بیان الحدیث المأثور فی افتراق الأمة» گذاشته است. وی روایات مختلفی از این حدیث را نقل می‌کند. اولین روایت که روایت رایج‌تری است می‌گوید: «افترقت اليهود علی احدى و سبعین فرقة و افترقت النصارى علی اثنتین و سبعین فرقة، و تفرقت امتی علی ثلاث و سبعین فرقة».<sup>۵</sup> در این روایت ذکری از فرقه ناجیه نشده است. اما نکته قابل توجه این است که تعداد فرقه‌های امت پیامبر ما (ص)، به‌خلاف روایتهای غزالی، هفتاد و سه است، و هفتاد و دو فرقه تعداد فرقه‌های نصاریست و در بعضی دیگر از روایات تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل. و اما از فرقه ناجیه نیز در روایات دیگری که عبدالقاهر نقل کرده است یاد شده است. در یکی از آنها آمده است «تفرقت بنو اسرائیل علی اثنتین و سبعین ملّة، و ستفرقت امتی علی ثلاث و سبعین ملّة و تزید علیهم ملّة (یعنی یکی بیش از تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل)، کلّهم فی النار الا ملّة واحدة»<sup>۶</sup> و وقتی از حضرت می‌پرسند: «و ما الملّة الّتی تتغلب؟» حضرت می‌فرماید: «ما

۵. عبدالقاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح محمد محی‌الدین عبد الحمید، قاهره [بی‌تا]، ص ۵.

۶. همان، ص ۶.

أنا علیّه و أصحابی». در یک روایت دیگر آمده است «و هی الجماعة»<sup>۷</sup>. این پاسخها دقیقاً نشان می‌دهد که این روایت یا اصل حدیث ساخته اهل سنت است، و در زمانی ساخته شده است که اختلافات عقیدتی از قرن دوم پیدا شده و اهل سنت و جماعت خود را به این نام متمایز کرده و مسئله صحابه و برتری آنها را مطرح کرده‌اند. باری، عبدالقاهر و نویسندگان دیگر فرق، مانند شهرستانی، وقتی این حدیث را نقل کرده‌اند خواسته‌اند فرقه‌های مختلف مذهبی و کلامی مانند خوارج، مرجئه، کرامیه، شیعه (یا به قول اهل سنت روافض) و غیره را معرفی کنند و سپس مذهب اهل سنت یا مذهب خود را به عنوان مذهب راستین و فرقه ناجیه برشمارند.<sup>۸</sup>

اما تفسیر غزالی از حدیث فوق و استفاده‌ای که در این دو مکتوب از آن می‌کند بکلی با کاری که عبدالقاهر و دیگر صاحبان کتب فرق کرده‌اند تفاوت دارد. ابو حامد اصلاً کاری با فرقه‌های کلامی و مذاهب مختلف اسلامی ندارد. تفسیری که وی از حدیث می‌کند کاملاً جنبه باطنی دارد. دیدگاه غزالی با دیدگاه فرقه‌شناسان و متکلمان بکلی متفاوت است. دیدگاه او اخلاقی و صوفیانه است، و از همان ابتدا می‌خواهد درباره بهترین و بدترین فرقه‌ها بحث کند. بهترین فرقه‌ها صوفیاند، صوفیان حقیقی، و بدترین فرقه‌ها صوفی‌نمایان. در سراسر این نامه نیز غزالی می‌خواهد درباره این دو فرقه، به‌خصوص بدترین آنها که اباحتیان‌اند، سخن گوید.

غزالی ابتدا همه فرقه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند. هر دسته مشتمل بر بیست و چهار فرقه است. در روایاتی که معمولاً از حدیث افتراق نقل کرده‌اند، همان‌طور که در

۷. همان، ص ۷.

۸. در مورد این حدیث مستشرقان نیز تحقیقات و بحثهای قابل توجهی به عمل آورده‌اند. مثلاً گلدتسیهر، در ضمن بحث درباره این حدیث، می‌گوید که ابتدا روایتی شایع بود که بنا بر آن هفتاد و دو فرقه اهل آتش بودند و فقط یک فرقه رستگار می‌شد. ولی بعد، به دلیل روح تسامحی که پیدا شد، قضیه به عکس شد، یعنی همه فرقه‌ها را رستگار دانستند و فقط یکی را که زنادقه بودند اهل دوزخ انگاشتند. گلدتسیهر در اینجا از غزالی، به عنوان یکی از علماء مسامحه‌گر یاد می‌کند، بنگرید به:

Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton, 1981. p. 167.

ویلیام مونتگمری وات نیز درباره این حدیث در کتاب دوره شکل‌گیری تفکر اسلامی بحث کرده است.

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, 1973, p. 2-3.

کتاب عبدالقاهر بغدادی ملاحظه کردیم، تعداد فرقه‌های ائمت حضرت محمد (ص) معمولاً هفتاد و سه است. هفتاد و دو تعداد فرقه‌های نصاری یا در بعضی از روایات تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل است. ولی غزالی عدد هفتاد و دو را اختیار می‌کند، احتمالاً برای اینکه بتواند آنها را به سه دسته مساوی تقسیم کند. این تقسیم‌بندی برای بیان یک نظریه دقیق در مورد افتراق و جای دادن فرقه‌های مختلف در هر دسته و معرفی آنها نیست. غزالی دلیل این تقسیم‌بندی را تقسیم سه گانه ائمت پیامبر می‌داند، و می‌گوید «ائمت در اصل به سه قسم شدند: بهترین و بدترین و میانه». تعداد هر یک از این سه دسته نیز بیست و چهار فرقه است. ولی بیست و چهار فرقه که بهترین‌اند و بیست و چهار فرقه که میانه‌اند و بیست و چهار فرقه که بدترین‌اند کدام‌اند؟ غزالی پاسخی به این سؤال نمی‌دهد. او اصلاً کاری با فرقه‌های واقعی ندارد. او فقط از دو فرقه سخن می‌گوید، یکی بهترین فرقه‌ها (فرقه بیست و چهارم از دسته اول) و دیگر بدترین فرقه‌ها (پایین‌ترین فرقه در دسته سوم). البته، وی اشاره می‌کند که تعداد فرقه‌ها در هر دسته نیز از آمیختن فرقه‌ها با یکدیگر پدید آمده است. مطالبی هم که غزالی درباره ترکیب فرقه‌ها با هم می‌گوید همه جنبه اخلاقی دارد و ربطی به عقاید مذهبی و کلامی ندارد. از این رو، مطالب این نامه به طور کلی از لحاظ فرقه‌شناسی بی‌فایده است.

همان‌طور که اشاره کردیم، منظور اصلی غزالی در این نامه معرفی صوفی‌نمایان و نکوهش آنهاست. تصوف از نظر او بهترین مذاهب است و صوفیه بهترین فرقه‌ها هستند. کسانی هستند که دست از خواهشهای نفسانی برداشته و خود را تسلیم حق تعالی و مراد او کرده‌اند. عده این کسان البته بسیار اندک است؛ چه رسیدن به این درجه و مقام، با وجود شیطان و نیرنگها و وسوسه‌های او، بسیار دشوار است. شیطان به انواع حیلها سد راه طالبان حق می‌شود و آنان را گمراه می‌سازد، و از همینجاست که فرقه‌های دیگر پدید می‌آید.

شیطان از راههای گوناگون اهل تصوف را گمراه می‌کند. به یک دسته می‌گوید که شما نمی‌توانید خود را از غضب و شهوت و به طور کلی از صفات بشریت پاک کنید، و بعضی از افراد این دسته هم قبول می‌کنند و جزو بدترین فرقه‌ها درمی‌آیند. بعضی دیگر قبول نمی‌کنند، چون می‌دانند که تصوف پاک شدن از شهوت و غضب و صفات بشریت نیست، بلکه مهار کردن این صفات بد از راه اجرای دستورات شرع است. ولی شیطان از این

عده هم دست‌بردار نیست. به آنها می‌گوید اطاعت شما از احکام شرع و عباداتی که می‌کنید برای خداوند چه نفعی دارد و چرا رنج بیپوده می‌کشید؟ از میان این عده نیز باز گروهی فریب می‌خورند و در کوی اباحت قدم می‌گذارند و جزو بدترین فرقه‌ها درمی‌آیند. بعضی دیگر نیز از این دام هم می‌گریزند، چه می‌دانند که فایده عبادت انسان برای خود اوست، یعنی برای این است که به خداوند نزدیک شوند. ولی شیطان باز هم دست‌بردار نیست. به این عده نیز می‌گوید که عبادت کردن کار عوام است نه خواص، و شما که جزو خواص هستید باید به علم و معرفت مشغول شوید و به دنبال دیدار قلبی و معرفت باشید نه اینکه سر و پای خود را در عبادت بچینانید. از این عده نیز باز چند تایی فریب می‌خورند و جزو بدترین فرقه‌ها درمی‌آیند.

وسوسه‌هایی که شیطان تا اینجا به دل اهل تصوف انداخته و آنها را یکی پس از دیگری گمراه کرده است در میدان اندیشه و فکر است. غزالی هنوز از آثار بیرونی این گمراهها سخنی نگفته است. از اینجا به بعد وی به این آثار بیرونی و جنبه‌های اجتماعی این مفساد و فریبکاریها می‌پردازد. گروهی که شیطان آنان را فریب داده و گفته است عبادت کردن کار عوام است و شما خواص ائمتید و اهل معرفتید، با یک وسیله دیگر نیز در دام می‌افکند و آن لباس و هیأت ظاهری خاصی است که معمولاً صوفیه در این عصر اختیار می‌کردند. لباس صوفیه در این عصر مرقعی بوده است که به تن می‌کردند. رنگ جامه صوفیان کبود بوده است و آستین آن کوتاه. صوفیه همچنین سجاده و مسواک به همراه داشتند و سبیل خود را می‌تراشیدند. درضمن، «طامات گفتن و دعوی معرفت کردن و خلق را به عامی داشتن و سر فرو بردن و در کار عالم اندیشه کردن» نیز از عاداتهای ایشان بوده است - عادت که امروز هم، به خلاف مرقع پوشیدن و سجاده و مسواک حمل کردن و سبیل تراشیدن، در میان «درویشان» دیده می‌شود. غزالی همه این مظاهر صوفیگری و درویشی را تزویر می‌خواند و آنها را دامی می‌داند که شیطان در سر راه مدعیان تصوف گسترده است.

علاوه بر ظاهر سازیهایی که مرقع‌داران می‌کردند، اعمال خلاف شرع هم از بعضی از ایشان سر می‌زده است، از قبیل باده‌گساری کردن و مال سلطان یا مال دزدی خوردن و غیره. مرقع‌داران بی‌حقیقت به طور کلی کسانی بودند که بیست و چهار فرقه سوم (بدترین اقسام) را تشکیل می‌دادند، و در میان آنان شراب‌خواران و طژاران و لوطیان از همه

بدتر بودند. اینها کسانی بودند که قدم در کوی اباحت گذاشته بودند و غزالی آنان را «اباحتی و فاسق و ملحد» می خواند. اعمال و رفتار این عده نه تنها به زیان خود ایشان بود، بلکه جامعه را نیز فاسد می کرد.

یکی از زیانهای اجتماعی این اعمال و رفتار این بود که عوام مردم که جزو فرقه های میانین بودند، به آنان نگاه می کردند و گمان می کردند که صوفی گری همین است که این شیادان می کنند و لذا از آنان تقلید می کردند و گمراه می گشتند. این عده اساساً حرمت دین را در جامعه از بین می بردند و مردم عوام گمان می کردند که «مسلمانی خود اصلی ندارد». سلاطین را نیز همین صوفی نمایان گمراه می کردند، چه به گمان اینکه این مرقع داران حقیقتاً صوفی اند، از آنان حمایت می کردند و از این طریق هم خود را به هلاکت می افکندند و هم اعتماد مردم را در مسلمانان حقیقی تباہ می ساختند.

در انتهای مکتوب، غزالی سعی می کند که به همه گمراهان هشدار دهد و آنان را بیدار نماید. به مرقع داران می گوید که مرگ نزدیک است و در قیامت رسوا خواهند شد، پس بهتر است که دست از شیادی بردارند و در دل نگاه کنند نه در مرقع. به عوام خلق هشدار می دهد که صوفیان اباحتی را با صوفیان حقیقی اشتباه نکنند و خطاها و مفاسد یکی را به حساب دیگری نگذارند. غزالی در این هشدارها باز میان صوفیان حقیقی و صوفی نمایان فرق می گذارد و در حالی که صوفیان را بهترین خلق می خواند، مرقع داران بی حقیقت و اباحتی را غیر صوفی و فاسق، و بالتبیین بدترین فرقه ها معرفی می کند. و بالأخره، خطاب به سلاطین می گوید که آنها نیز نباید فریب این صوفی نمایان فاسق را بخورند و از ایشان حمایت کنند، بلکه به عکس، باید ایشان را بگیرند و به دار بیاویزند.

#### فتوای بی رحمانه غزالی

فتوایی که غزالی در مورد قتل اباحتیان و مرقع پوشان بی حقیقت صادر کرده است فتوایی است بی محابا. این فتوا را وی در آثار دیگر خود نیز تکرار کرده است. در مکتوب سناهی که در فضائل الأنام درج شده است، وی سخن خود را با همین فتوا ختم می کند و می گوید «این قوم بدترین خلقتند و بدترین امتند و علاج ایشان مأیوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون

ایشان واجب است».<sup>۹</sup> در رساله «حماقت اهل اباحت» نیز در حق اهل اباحه می گوید: «خون همه مباح است، بلکه ریختن خون یکی از ایشان فاضلتر از خون هزار گبر و جهود و ترسا از دیار ترک و هند».<sup>۱۰</sup> و در فیصل التفرقه در مورد مدعیان تصوف، کسانی که نماز نمی خوانند و باده می نوشند و مال سلطان می خورند، می نویسد: «... و من جنس ذلک ما یدعیه بعض من یدعی التصوف أنه قد بلغ حاله بینة و بین الله تعالی أسقطت عنه الصلاة و حل له شرب الخمر و المعاصی و أكل مال السلطان. فهذا من لاشک فی وجوب قتله و ان کان فی الحکم مخلوده فی النار نظر، و قتل مثل هذا أفضل من قتل مائة کافر إذ ضرره فی الدین أعظم و ینفتح به باب الاباحه لاینسدو ضرر هذا فوق ضرر من یقول بالاباحه مطلقاً».<sup>۱۱</sup> این فتوا که غزالی در آثار مختلف خود تکرار کرده است<sup>۱۲</sup> حاکی از رواج بازار تصوف است در عصر او و پیدا شدن صوفیان و اباحتیان و نفوذ اجتماعی و حتی سیاسی بعضی از آنان، تا حدودی به دلیل حمایتی که سلاجقه و بعضی از وزرای ایشان از صوفیه می کردند.

در اینکه این صوفیان اباحتی سلامت دینی جامعه را تهدید می کردند بحثی نیست، و انتقادهای غزالی نیز دلسوزانه و صادقانه است، ولی حکم او، نه تنها از نظر ما، که تنگ نظریها و تعصبات قرون وسطایی را پشت سر گذاشته ایم، بی رحمانه می آید، بلکه در همان زمانها نیز خطرناک بوده است. ما می توانیم با غزالی هم عقیده باشیم و از او بپذیریم که وجود چنین مرقع داران بی حقیقتی برای سلامت جامعه دینی می تواند زیان آور باشد، ولی آیا این بی رحمانه نیست که ما ریختن خون آنان را حلال بدانیم، آن هم به دست سلاطینی که خود اهل فسق اند. و تازه، وقتی که کسی بخواد مطابق این فتوا عمل کند، چگونه می تواند میان مرقع دار بی حقیقت و صوفی حقیقی تمیز دهد. غزالی برای تشخیص این اباحتیان علامتی چون نماز نخواندن و شراب خوردن و مال سلطان خوردن را ذکر می کند. ولی آیا این فکر را کرده بود که بعضی از ارباب قدرت ممکن است با

۹. مکاتب فارسی غزالی (فضائل الأنام)، ص ۸۷.

۱۰. همین کتاب، فروتر، ص ۲۰۵.

۱۱. «فیصل التفرقه»، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۳، ص ۱۳۶.

۱۲. علاوه بر منابع فوق، بنگرید به کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۲۹ («اباحتیان زندیق باشند... خون و مال ایشان معصوم نباشد»)، و ج ۲، ص ۳۰۹ («چنین قوم کشتنی اند و کافران اند و خون ایشان به اجماع امت حلال است»).

### مسئله فرقه‌های غیرمشرع

در خاتمه، بی‌مناسبت نیست به چند نکته دیگر نیز در برخورد با آثار غزالی و نویسندگان دیگر (مانند شیخ احمد جام و ابن جوزی صاحب تلیس ابلیس) در انتقاد از فرقه‌هایی که احکام شرعی را رعایت نمی‌کردند اشاره کنیم. مسئله فرقه‌های غیرمشرع در تصوف در قرنهای چهارم و پنجم و ششم مسئله حادی بوده است که از لحاظ تاریخی بسیار مهم است. متأسفانه تا جایی که من اطلاع دارم، هنوز تحقیق جامعی درباره این فرقه‌ها انجام نگرفته است. در اینکه چنین فرقه‌هایی وجود داشته‌اند و حضور آنان در جامعه اسلامی، به خصوص در خراسان، کاملاً احساس می‌شده است شکئی نیست، ولی نه هویت دقیق این فرقه‌ها بر ما روشن است، نه تعداد تقریبی آنها، و نه عقاید و رسوم و رفتار هر یک از آنان. مخالفان این فرقه‌ها، مانند غزالی، همه آنها را به یک چوب می‌رانند و همه را زندق و اباحتی می‌خوانند. ولی ما نمی‌توانیم این حکم را ملاک طبقه‌بندی و داوری صحیح قرار دهیم. دیدگاه غزالی دیدگاه خاص اهل سنت و نزدیک به دیدگاه اهل حدیث است. صوفیان حنبلی مانند ابومنصور اصفهانی و خواجه عبدالله انصاری و شیخ عبدالقادر گیلانی نیز همین دیدگاه را داشتند. این نویسندگان، اگرچه خود صوفی بودند، معیاری که برای داوری دیگران اختیار می‌کردند معیار اهل سنت و اهل حدیث بود. صوفیانی که مطابق آداب و رسوم اهل سنت عمل نمی‌کردند یا عقایدشان با آنها تفاوت داشت بدعتگذار و اباحتی خوانده می‌شدند (نه تنها صوفیه، بلکه مذاهب دیگر، از جمله شیعیان نیز مورد چنین اتهاماتی قرار می‌گرفتند). ولی میان فرقه‌هایی که اباحتی خوانده می‌شدند مسلماً تفاوت‌هایی وجود داشته است. احتمالاً بعضی از ایشان ملامتی بوده‌اند که فقط وانمود می‌کردند که رعایت احکام شرع را نمی‌کنند. انحراف فرقه‌های دیگر از احکام شرع نیز مسلماً یکسان نبوده است. وانگهی، بعضی از ایشان چه‌بسا دلایلی برای اعمال خود داشتند. به‌رحال، تا زمانی که چهره دقیق از این فرقه‌ها ترسیم نکرده‌ایم، نمی‌توان داوری صحیحی در حق آنان کرد.

مسئله مهم دیگر علل پیدایش این فرقه‌ها و مناطقی است که فرقه‌های ظاهراً یا باطناً غیرمشرع در آنها فعال بودند. غزالی ظاهراً از فرقه‌هایی سخن می‌گوید که در خراسان پراکنده بوده‌اند. این فرقه‌ها یقیناً ایرانی بودند و بعید نیست که بعضی از عقاید ایرانیان قدیم و آداب و رسوم غیراسلامی در شکل‌گیری عقاید و اعمال بعضی از این

شنیدن این‌گونه فتواها، بهانه‌ای به دست آورند تا اغراض پلید خود را عملی سازند و به تسویه حسابهای سیاسی بپردازند و خون بی‌گناهان را به زمین بریزند؟ غزالی اگر در زمان عین‌القضاة همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی زندگی می‌کرد و آنها را می‌شناخت، یقیناً هر دو را از زمره بهترین امت به شمار می‌آورد، ولی کسانی که خون این بزرگمردان را به زمین ریختند، آنها را ظاهراً به اباحتی و زندقه محکوم کردند.

فتوای غزالی نه تنها امروزه از نظر ما بی‌رحمانه است، بلکه در قدیم نیز چه‌بسا مشایخ بزرگ صوفیه آن را نمی‌پسندیدند. مثلاً با شناختی که ما از شیخ ابوسعید ابوالخیر داریم، نمی‌توانیم تصور کنیم که او اینچنین با خشونت و تعصب نسبت به کسانی که مرتکب اعمال خلاف شرع می‌شدند رفتار کرده باشد. درواقع، بعضی از نویسندگان صوفی، مانند فریدالدین عطار، گذشت و تسامح و بزرگواری را یکی از خصائص مشایخ بزرگ می‌دانستند. مثلاً وی درباره شیخ ابوالقاسم نصرآبادی نقل می‌کند که:

شیخ را گفتند: علی قوال شب شراب می‌خورد و بامداد به مجلس تو درآید. شیخ دانست که چنان است که ایشان می‌گویند، اما گوش به سخن ایشان نکرد. تا یک روز شیخ به جایی می‌رفت. اتفاق در راه علی قوال را دید که از غایت مستی افتاده، شیخ از دور چون آن بدید خود را نادیده آورد تا یکی از آن قوم به شیخ گفت: اینک علی قوال. شیخ همان کس را گفت او را بر دوش خود بگیرد و به خانه خود ببرد. چنان کرد.<sup>۱۳</sup>

در این حکایت کوتاه چند نکته تاریخی و اخلاقی نهفته است. شیخ ابوالقاسم نصرآبادی از مشایخ خراسان در قرن چهارم است و این داستان نیز حدود یکصد سال پیش از تولد ابوحماد اتفاق افتاده است. کسی که شراب می‌خورده است خود یکی از اصحاب نصرآبادی است. یک قوال است که به شیخ ارادت دارد و روزها در مجلس او حاضر می‌شود. شیخ می‌داند و می‌بیند که او چه کرده است. می‌داند که عمل او خلاف شرع است. ولی به جای اینکه او را رسوا کند یا از خود طرد سازد، با بزرگواری و ملاحظت با وی رفتار می‌کند، و چه‌بسا همین عمل او موجب تنبیه قوال می‌شود. این روحیه است که عطار، به عنوان یک صوفی، می‌پذیرد و با نقل آن سرمشقی به خواننده می‌دهد. رفتاری که در تصوف مورد ستایش قرار می‌گرفته است رفتار نصرآبادیهاست، نه رفتار ابوحماد غزالی یا شیخ احمد جام.



و آداب و رسوم هر یک را بشناسیم. آثار غزالی، از جمله همین مکتوب و نیز رساله «حماقت اهل اباحت»، جزو منابع معتبری است که می‌تواند در این راه به ما کمک کند، ولی نباید فراموش کرد که نه این آثار، و نه آثار هیچ نویسنده دیگری، خواه مخالف فرقه‌ها باشد و خواه موافق آنها، نمی‌تواند به تنهایی حق مطلب را ادا کند. در واقع، این اثر بیش از اینکه ما را با فرقه‌های اباحتی آشنا کند، با گوشه‌ای از عقاید نویسنده و روحیه

فرقه‌ها مؤثر بوده است. ممکن است حرکت بعضی از این فرقه‌ها با حرکت شعوبیان هم بی‌ارتباط نبوده باشد. همین امر می‌تواند علت انتقادهای غزالی و به‌خصوص نویسندگان حنبلی، چه صوفی مانند ابومنصور اصفهانی و چه غیر صوفی مانند ابن جوزی، از این فرقه‌ها باشد.

باری داوری غزالی و منتقدان دیگر صوفیه موضوعی است پیچیده و در پشت این داوری و انتقاد انگیزه‌های متعددی وجود داشته است. ظاهراً همه آنها از موضع شرع و سنت پیغمبر (ص) و سلف صالح به فرقه‌های مخالف می‌تاختند، ولی باطناً انگیزه‌های قومی داشتند، و بعضی هم البته انگیزه‌های سیاسی، ولی تا زمانی که ما هویت این فرقه‌ها و عقاید و آداب و رسوم هر یک از آنها و جایگاه اجتماعی آنان را نشناخته باشیم، انگیزه‌های مخالفان را نیز دقیقاً نمی‌توانیم بشناسیم. و البته، خود ما نیز تا زمانی که این شناسایی را پیدا نکرده باشیم، نمی‌توانیم درست در حق این فرقه‌ها داوری کنیم. متأسفانه اکثر منابعی که درباره این فرقه‌ها در دست است به دست مخالفان نوشته شده است. ولی ما حتی همین منابع را برای شناخت این فرقه‌ها مورد مطالعه قرار نداده‌ایم. شناخت این فرقه‌ها نه تنها وضع تصوف را در این قرون برای ما معلوم می‌سازد، بلکه در ضمن جنبه‌هایی از تاریخ اجتماعی ایران را نیز برای ما روشن خواهد ساخت.

بعضی از محققان تصور کرده‌اند که تصوف از زمان صوفیه در ایران رو به اضمحلال نهاد، در حالی که این طور نیست. بعضی از صوفیه، مانند ابومنصور اصفهانی، دفتر تصوف را در اواخر قرن چهارم تقریباً بسته می‌دیدند، و اکثر کسانی را که مرثع می‌پوشیدند و ادعای صوفی‌گری می‌کردند مدعی محض می‌دانستند. به‌هر حال، انتقاد از تصوف از قرن چهارم آغاز گشته و همین انتقادهای خود بخشی از تاریخ تصوف است. این انتقادهای مسلماً از دیدگاه‌های مختلف وارد شده است، دیدگاه‌هایی که با دیدگاه بی‌غرض اهل تحقیق یکی نیست. ما برای اینکه بتوانیم با بی‌غرضی و منصفانه در حق فرقه‌ها داوری کنیم و تأثیرات مثبت<sup>۱۴</sup> و منفی آنان را معلوم کنیم، باید همان‌طور که گفته شد، ابتدا خود فرقه‌ها

۱۴. تأثیر این فرقه‌ها و آداب و رسوم ایشان همیشه منفی نبوده است. این فرقه‌ها هر چند که در عمل دستورات شریعت و آداب و سنن جامعه اهل سنت را رعایت نمی‌کردند، به‌هر حال مسلمان بودند و لاقلاً اکثر ایشان به اصول دین اعتقاد داشتند. بعضی دیگر ملامتی بودند. بعضی‌ها ایمان را برای رستگار شدن کافی

می‌دانستند و لذا از اعمال عبادی سر باز می‌زدند. رفتار بعضی از این فرقه‌ها نیز چه‌بسا در اصل کوششی بود برای گذشت از زهد و زاهدی، و به‌همین دلیل موضوعی که این صوفیه بر آن تأکید می‌کردند عشق بود، عشق انسان به حق تعالی. به‌هر حال، همین رفتارهای قلندرانه و آداب و رسوم خراباتی، در میان بعضی از این فرقه‌های به اصطلاح «اباحتی» بود که چهره شعر صوفیانه و عرفانی زبان فارسی را دگرگون کرد. به‌نظر من پیدایش شعر صوفیانه - عاشقانه فارسی در خراسان، اشعاری که درباره عشق و عاشق و نظر بازی و باده‌گساری و مستی سروده شده است، تحت تأثیر همین آداب و رسوم و رفتارهای این قبیل فرقه‌ها بوده است. همین فرقه‌های اباحتی بودند که در مجالس سماع خود از اشعار عاشقانه غیر دینی استفاده کردند و با این عمل راه را برای ورود الفاظ و تعبیرات غیر دینی از شعر غیر صوفیانه به اشعار دینی و عرفانی زبان فارسی باز کردند. شعر در اصل از اوضاع و احوال جامعه و آداب و رسوم و ارزشهای اجتماعی مایه می‌گیرد. زبان شعر و الفاظ و مفاهیم آن نیز عیناً از زبان رایج نشأ می‌گیرد و معانی الفاظ و عبارات با معانی آنها در زبان معمولی منطبق است. در مراحل بعد است که به دلیل تحولات اجتماعی زبان شعر از زبان معمولی فاصله می‌گیرد و الفاظ معانی مجازی و انتزاعی پیدا می‌کند. در مورد الفاظی چون باده‌نوشی و پیاله و جام و ساق و میخانه و خرابات و یا دیدن روی معشوق و در آغوش گرفتن او نیز این حکم صادق است، یعنی قبل از اینکه این الفاظ معانی رمزی و عرفانی پیدا کنند معانی حقیقی داشتند و با همین معانی حقیقی بود که این الفاظ و اشعاری که با آنها ساخته شده بود وارد محافل و مجالس و کتابهای صوفیه گردید. و احتمالاً وقتی که صوفیه از این آداب و رسوم یاد می‌کردند در واقع به آداب و رسوم خودشان اشاره می‌کردند. به عبارت دیگر، اعمالی که صوفیه آنها را وصف می‌کردند، اعمالی بوده است که خود ایشان مرتکب می‌شدند، یعنی همین فرقه‌های اباحتی. و از آنجا که صوفیان مشرّع این اعمال را خلاف دستورات دینی می‌دانستند، این اشعار (و الفاظ خرابات و ساق و غیره) را نیز غیر دینی و استعمال آنها را حرام می‌دانستند. (بنگرید به «شعر حلال، شعر حرام»، نثر دانش، ش ۵، سال ۸). ولی بعداً، به این الفاظ در تصوف معانی دیگری دادند، معانی مجازی که جنبه رمزی و سمبلیک یا منال داشت، و از این طریق اشعار مزبور با این الفاظ حرام جنبه تقدس پیدا کرد و حتی خود مشایخ صوفیه مشرّع نیز به سرودن آنها پرداختند. به‌هر تقدیر، صرف‌نظر از حیثیت و ارزشی که اشعار عاشقانه - صوفیانه و به‌خصوص غزلیات صوفیانه فارسی پیدا کردند، به گمان من پیدایش این نوع اشعار نتیجه اعمال و رفتار و حتی ذوق آن دسته از فرقه‌های قلندر صفتی بوده که غزالی در این آثار و آثار دیگر خود آنها را اباحتی خوانده و مورد انتقاد قرار داده است و لذا این فرقه من‌غیر مستقیم تأثیر مثبتی هم در ادبیات دینی داشته‌اند. عجیب اینجاست که یکی از نخستین کسانی که از همین اشعار عاشقانه و خمیری دفاع کرده و راه را برای تداوم این نوع شاعری هموار کرده است خود ابو حامد است. (برای توضیح بیشتر درباره مراحل تکوین این نوع اشعار در زبان فارسی بنگرید به مقالاتی که نگارنده با عنوان «باده عشق» در نثر دانش، از سال ۱۱، ش ۶ به بعد چاپ کرده است.)

ستیزه جویی او و بی محابایی او در صدور فتوا برای قتل، آن هم نه برای یک شخص، بلکه حتی برای فرقه یا فرقه‌هایی نامعین، آگاه می‌سازد.

### ۳. تصحیح مکتوب

از مکتوب غزالی درباره اهل اباحه فقط یک نسخه خطی موجود است و آن نیز در مجموعه خطی کتابخانه چسترییتی (شماره ۳۶۸۲) است. این مکتوب پس از سه فتوای غزالی در این مجموعه (درباره سماع، عهد الست، و شرایط استفاده از اموال خانقاه) آمده است. اثر حاضر را ما از روی همین نسخه تصحیح کردیم و نخستین بار در معارف (دوره هشتم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۰) چاپ کردیم. نسخه خطی دیگری از این مکتوب پیدا نشد، و لذا چاپ حاضر نیز مانند چاپ اول است.

## مکتوب غزالی درباره اهل اباحه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این فصلی است که [در] خواست کرده‌اند از حجة الاسلام ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی قدس الله روحه در حق یکی از سلطانیان که با اهل اباحت می‌نشیند و شراب می‌خورد با ایشان و طامات می‌گوید.

گفت رسول صلی الله علیه و سلم گفته است: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي نَيْفًا وَ سَبْعُونَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ». گفت این امت به هفتاد و دو فرقت باشند و رسته از جمله فرقه ایشان یکی باشد، دیگر همه هلاک شوند. و سبب این افتراق آن بود که امت در اصل به سه قسم شدند: بهترین و بدترین و میانه. بهترین امت صوفیان بودند که همه مراد و شهوت خویش در مراد حق بگذاشتند. و بدترین فاسقان بودند و کسانی که ظلم کنند و شراب خورند و زنا کنند و عنان شهوت فراگذارند بدانچه خواهند و توانند، و خویشان را غرور دهند که خدای کریم است و رحیم و بدان اعتماد کنند. و میانه اهل صلاحند از جمله عوام خلق.

پس این هر قسمی بیست و چهار قسمت گشتند بدانکه با یکدیگر بیامیختند و جمله هفتاد و دو فرقت شدند. و سبب زیادتی این قسمتها آن بود که شیطان حسد کرد صوفیان را که بهترین خلق بودند و به هیچ معصیت و شهوت آلوده نگشتند. [و] حسد کرد فاسقانرا، گفت اگرچه ایشان بترین<sup>۱۵</sup> امت‌اند لیکن امید آن است که

رسوایی خویش بدانند و به چشم نقصان در خویشان نگرند و توبه کنند و چون توبه کنند ایزد سبحانی و تعالی قبول کند که گفته است: «و إِنْ لَقَعَاؤُا لِمَنْ تَابَ»<sup>۱۶</sup>. پس طریق باید ساخت تا این پاکان آلوده و ملوث گردند به معاصی و هوا، و این فاسقان و ناپاکان کور گردند و آلودگی و رسوایی خویشان نبینند. پس خواست که راه از میان صوفیان و فاسقان ترکیبی سازد. بیامد و صوفیان را گفت شما آمده‌اید تا خویشان را<sup>۱۷</sup> از غضب و شهوت و صفات بشریت پاک کنید و این طمع محال باشد - همچنانکه خواهند که پلاس سیاه سفید کنند - که آدمی را از این صفات آفریده‌اند چگونه پاک شود. و این قومی بودند اندر شهوت خویشان مانده و از وی عاجز آمده؛ و قبول کردند و بکفر درآمدند. گفتند خلق همه به محالات مشغولند و ندانستند که مثال دل چون جامه شوخگن است که به صابون پاک شود نه چون پلاس سیاه که سپیدی نپذیرد. و ندانستند که تصوف نه آنست که از شهوت و صفات بشریت پاک شوی بلکه آن است که این صفات را تأدیب کنند تا در بند شرع آید و سر از لحام تقوی بیرون نکشد.<sup>۱۸</sup>

پس گروهی دیگر این قبول نکردند و این حقیقت بدانستند که صفات بشریت را به ادب داشتن ممکن است و بیش از این واجب نیست. شیطان ایشان را گفت این تأدیب و این عبادت برای خدای تعالی می‌کنی و خدای تعالی از این مستغنی نیست.<sup>۱۹</sup> و وی را به عبادت تو چه حاجت است و وی را از شهوت و معصیت تو چه رنج؟ خویشان را به بیهوده رنج می‌داری!<sup>۲۰</sup> پس شهوت و هوا به نصرت شیطان برخاست گفت: این عین تحقیق است و اندرین شکی نیست. پس این قوم پای در

۱۶. طه (۲۰)، آیه ۸۲.

۱۷. از ابتدای پاسخ ابو حامد در این نامه تا اینجا در مکتوب مندرج در مکاتیب فارسی غزالی یا فضائل الأنام (تصحیح اقبال، ص ۷۵-۶) نقل شده است.

۱۸. مقایسه کنید با شبهه سوم در «حماقت اهل اباحت»: «گروهی از این قوم به ریاضتی مشغول شده باشند... پس کاری که محال است بدان مشغول نشویم». (همین کتاب، فروتر، ص ۱۷۴).

۱۹. در اصل: نیستند.

۲۰. مقایسه کنید با کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۶۵-۶) و شبهه اول در رساله «حماقت اهل اباحت»: «گروهی از ایشان گویند که خدای تعالی را به عبادت ما چه حاجت... ما خویش را بی‌فایده چه رنجانیم». (همین کتاب، فروتر، ص ۱۶۹).

کوی اباحت نهادند و راه فساد پیش گرفتند و همچون دیگران هلاک شدند، چه اعتماد کردند که عبادت کردن رنج ضایع کردن است. و گروهی این غرور دانستند و گفتند خدای تعالی می‌گوید: «مَنْ عَمِلَ ضَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا».<sup>۲۱</sup> این عبادت نه برای او می‌کنم بلکه برای خویش می‌کنم، چنانکه طلب علم و طلب کتابت و شجاعت کنیم بل برای خویشان کنیم لکن کار سلطان را نشاید الاعالم یا کاتب یا شجاع، همچنین قربت حضرت ایزد را سبحانه نشاید الا دلی پاک از هر چه غیر وی است چنانکه گفت: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ».<sup>۲۲</sup> پس شیطان این قوم را گفت که عمل جوارح و ترک شهوات کار عوام بود. کار خواص علم و معرفت باشد. و کار دل دارد نه جوارح، و کار دیدار و معرفت دارد نه سر و پای جنبانیدن به عبادت.

پس از این طامات مزوق<sup>۲۳</sup> تابی چند در دل هر کسی افگند تا از یکدیگر بیاموختند و فراگفتن ایستادند و هرچه راه صحابه و سلف [بود] بگذاشتند و کتاب خدای تعالی و سنت رسول صلی الله علیه و سلم بدان بیهوده‌های<sup>۲۴</sup> بهم باز نهادند بفروختند و خویشان را عارف و صاحب دیدار نام کردند، و گفتند ما را دنیا حجاب نکند و ما را شهوت بند نکند، و خویشان را با این جهل درجه‌ای بنهاندن بیش از درجه انبیا و صحابه که ایشان را یک خطیئه بند می‌کرد تا سالها نوحه و گریه می‌کردند.<sup>۲۵</sup> و این قوم نیز هلاک شدند.

پس این قوم را خاطری درآمد که چون ما ازین شهوات مبرا نگردیم و دنیا طلب کنیم صوفی نباشیم و منصب صوفیان ما را فوت شود در دنیا و آخرت، و این دریغ باشد. پس شیطان از مرقع و سجاده و مساوک و روآستر و آستین کوتاه و جامه کبود و سبلت تراشیده لشکری ساخت و برین خاطر حق حمله آورد و گفت:

۲۱. فصلت (۴۱)، آیه ۴۶.

۲۲. الشعراء (۲۶)، آیه ۸۹.

۲۳. در اصل: مزورق (مُزَوَّق: آراسته و منقش).

۲۴. در اصل: بیهوده‌های.

۲۵. مقایسه کنید با «حماقت اهل اباحت»: «و ایشان (=انبیا) به سبب خطایی و معصیتی بر خویشان نوحه

کردند و می‌گریستند». (همین کتاب، فروتر، ص ۱۷۸).

«مَعَاذَ اللَّهِ! تصوف دست به نباید داشت، و تصوف چه باشد الا مرقع و سجاده و مسواک و طامات گفتن و دعوی معرفت کردن و خلق را به عامی داشتن و سر فرو بردن و در کار عالم اندیشه کردن». پس ایشان را بدین دام بند کرد و دل ایشان خوش گردانید تا اعتقاد کردند که ایشان خود صوفی‌اند اگرچه فاسق و عامی‌اند. و مثال ایشان چنان بود که پیرزنی بشنید که شجاعان را نام در جریده سلطان می‌نویسند و هر کسی را مملکتی می‌دهند. برخاست و زره درپوشید و خود بر سر نهاد و بیٹی از رجز شجاعان بیاموخت و آنچه ایشان در میدان کنند و دست چگونه افشانند بیاموخت و روی به لشکر نهاد تا نام وی در دیوان مبارزان بنویسند. چون به لشکرگاه رسید به دیوان عرض فرستادند تا وی را برهنه کنند و نگاه کنند که در زیر این زره و خود چیست و حیلۀ وی معلوم کنند و وی را در شجاعت با یکی از شجاعان بیازمایند. چون وی را برهنه کردند، پیرزنی دیدند زمن و ضعیف. گفتند آمده‌ای تا به مجلس ملوک استهزاکنی و ملوک را به ابله و احمق گیری؟ وی را فرمایش پیل انداختند.<sup>۲۶</sup>

پس این طوایف مرقع‌پوشان فردا در قیامت همین حال خواهند دید. «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ»<sup>۲۷</sup> «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ»<sup>۲۸</sup>، فردا که پرده از روی کار ابلهان برگیرند هر کسی بداند که با خویشتن چه کرده است، و او یلاه و حسرت سود ندارد.

همچنین شیطان به انواع ازین طایفه مرقع‌داران فاسقان انگیخت تا بیست و چهار طایفه تمام شدند. پس روی به درجه میانین نهاد و از عوام که اهل صلاح بودند ایشان را گفت نمی‌بینید که صوفیان چه می‌کنند؟ فساد می‌کنند و شراب می‌خورند و مال سلطان می‌ستانند و خدمت ظالمان می‌کنند. هرچه می‌گویید از صوفیان از معنی زهد و ورع ایشان همه دروغ است. صوفی اباحتی و فاسق و ملحد باشند. پس این مسکینان نیز مغرور شدند و این سخن بشنیدند و گفتند صوفی

شراب خورد و صوفی لواط کند و صوفی مال مردمان دزدد، و اگر توفیق افتدی مرشیطان را گفتندی: دروغ مگوی که صوفی این نکند ولیکن شراب‌خور و لوطی [و] دزد آن باشد که بطراری مرقع پوشد تا ابلهان را در غلط افکند. و از این فرقت نیز فرقه‌های دیگر انگیخت تا به بیست و چهار تمام شد و شرح آن دراز باشد.

پس شیطان روی بفاسقان و ظالمان نهاد و گفت اگرچه ایشان هلاکند بیم آن است که بدانند و از تقصیر توبه کنند. ایشان را گفت: اگر از این فساد دست نتوانید داشت لکن توانید کرد که نشست و خاست شما با اهل دین باشد و هیچ‌کس از اهل دین بهتر از صوفیان نیستند و هرگه که با ایشان بنشینید<sup>۲۹</sup> و بچشم حرمت در ایشان نگرید<sup>۳۰</sup> و سخن ایشان بیاموزید، شما را راه در علم و معرفت افتد، این خود کفارت فساد شما باشد.

پس این قوم مرقع‌داران را مراعات کردند و ایشان درگاه ظالمان را ملازمت کردند و زبان ثنا بر ایشان بگشادند و گواهی دادند که شما از اهل طریقتید و ایمان شما چنین است و دیدار شما چنان است. و آن سلیم‌دلان این شربت بخورند و این قدر ندانند که این قوم بدترین خلقتند.<sup>۳۱</sup> اگر بهترین خلق بودندی بر ایشان سلام نکردندی و از ایشان گریزان بودندی چنانکه<sup>۳۲</sup> از سگ و گرگ و خوک، و گرد سرای ایشان نگشتندی الا بضرورت دفع ظلمی از خود، چنانکه کسی به طهارت جای رود بضرورت رفع رنج نجاست. اما در آنجا اعتکاف نکند و شب و روز به خدمت و ثناء طهارت جای مشغول نشود.

پس این قوم چون با مرقع‌پوشان آمیخته شدند [و] عورات ایشان را بدانستند و دیدند که ایشان چگونه بر حرام حریص‌اند و چگونه در فسق و معصیت راغب‌اند، بدو گروه شدند: گروهی به سبب ایشان در مذهب اباحت افتادند و گفتند تحقیق با این قوم است و اینها فراخ سینه‌اند و هر چیزی ایشان را بند نمی‌کند. پس اعتقاد

۲۹. در اصل: بنشینند.

۳۰. در اصل: نکرید.

۳۱. در اصل: خلقتند.

۳۲. در اصل: از آنک.

۲۶. مقایسه کنید با کیمیای سعادت (ج ۲، ص ۸-۷-۳۰).

۲۷. الطارق (۸۶)، آیه‌های ۹ و ۱۰.

۲۸. الحاقه (۶۹)، آیه ۱۸.

ایشان بر کسی که بصلاح تر بود تباه شد و گفتند ایشان از پی بصیرتی راه<sup>۳۳</sup> عبادت گرفتند و در تنگناهای شرع ماندند و در فراخنای فرو نیامدند و هنوز نو مسلمانانند و از پوست ایمان به معرفت نرسیده‌اند الا آن کس که مؤمن باشد خود در عین نماز باشد و به نماز محتاج نبود و در عین وصال بود شراب وی را حجاب نکند. پس حرمت پارسایان برگرفتند و برنجائیدن ایشان باک نداشتند و مرقع داران فاسق را بر ایشان مسلط کردند و تا بدین غایت فاسق را نصرت می‌کردند. باز این قوم کفر را نصرت گرفتند که مردمان چون مرقع داران را عزیز دیدند اعتقاد کردند که مسلمانی خود اصلی ندارد و اگر اصلی داشتی صوفیان این نکردندی و سلطان ایشان را مراعات نکردندی. پس سلاطین باین سبب هلاک شدند. و گروهی دیگر گمان بردند که همه مرقع داران یکرنگ‌اند و همه فاسق‌اند. اعتقاد در همه تباه کردند و همه را برابر داشتند تا همه را مهجور کردند تا بقدر مقصود خویش هر کس را مراعات کردند و ایشان نیز هلاک شدند.

این شرح بعضی از سرمایه شیاطین است که آن شر و شوم مرقع داران فاسق شناخته‌اند در عالم که ایشان در نفس خویش هلاک شدند و عوام به سبب آنکه دیگر صوفیان را برایشان قیاس کردند هلاک شدند و سلاطین بدانکه ایشان مراعات و نصرت کردند با فسق بهم هلاک شدند و در توبه ایشان بسته آمد، چه مراعات ایشان طعن باشد در مسلمانان و نصرت باشد کفر را، که چون مرقع دار فسق کند اعتماد مردمان در مسلمانان تباه شود و اگر قبادار فسق کند اعتماد مردمان در وی تباه شود. پس کسی باید که هر سه فرق را گوید: ای<sup>۳۴</sup> مغروران، «توبوا الی الله جمیعاً آیه المؤمنون».<sup>۳۵</sup>

ای مرقع داران، از غرور خویش بیرون آید که ملک الموت نزدیک رسید و وقت آن آمد که در مرقع نگاه نکنید، در دل نگاه کنید. و ای عوام خلق، اعتقاد در اهل تصوف تباه مکنید که ایشان بهترین خلقند، و این قوم دزدانند که مرقع

پوشیده‌اند نه صوفیان. و ای سلاطین، کفارت فسق خویش بدان توانید کرد که هر مرقع داری که از وی فسق معلوم شد، چون شراب خوردن و غیر آن، وی را بگیرید و بر دار کنید و بگوئید که این جزای آن کس است که در مسلمانی طعن کند و کسوت مسلمانان پوشد و فعل فاسقان کند، تا باشد که شفقت شما بر اصل مسلمانی کفارتی باشد تقصیر را<sup>۳۶</sup> در فروع مسلمانی. و بالله التوفیق. والحمد لله رب العالمین، والصلوة علی سیدنا محمد و آله اجمعین.

۳۳. در اصل: راه‌راه.

۳۴. در اصل: تا.

۳۵. النور (۲۴)، آیه ۳۱.

۳۶. در اصل: تقصیراً.

لآدم عليه السلام و آدم تركها ميراثاً لأولاده فمن الذي شرع الحلال والحرام و حلل شيئاً و حرم شيئاً؟ الأشياء كلها لأولاد آدم، و الغنم و الخنزير و لحمها سواء، و استدلوا بهذه الآية و حملوا معناها على رأيهم الحبيث «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق». و الأثم و الزوجة في اباحة الوطئ سواء، «و قالوا ماهي الاحياتا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر» [حتي] قال بعضهم:

قامرولط و اشرب جهارا و احتجج<sup>۱</sup> في كسل مسألة بقول امام<sup>۱</sup>

غزالی نیز در رساله خود لفظ اباحتی را به همین معنی عام به کار می‌برد. در ضمن وی توجه خاصی به گروههایی از صوفیه می‌کند که رعایت حلال و حرام شرعی را نمی‌کردند و از نظر او اباحتی به شمار می‌آمدند. پیش از ابو حامد، هجویری در کشف‌المحجوب<sup>۲</sup> از اباحتیان به عنوان یکی از گروههای دوازده گانه صوفیان یاد کرده و ایشان را به دلیل ترک شریعت مردود دانسته است. محمد بن طاهر المقدسی معروف به ابن‌القیسرانی (۴۴۸-۵۰۷) که هم‌عصر غزالی بوده است ملامتیان زمان خود را به عنوان کسانی که برخلاف شرع عمل می‌کردند و در طریق اباحت گام برمی‌داشتند معرفی کرده و ایشان را مورد انتقاد قرار داده است.<sup>۳</sup> خواجه عبدالله انصاری نیز ملامتیان زمان خود را به «اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی‌ادبی و بی‌حرمتی»<sup>۴</sup> متهم کرده است. انتقاد از اباحتیان موضوعی است که معاصران دیگر غزالی نیز بدان پرداخته‌اند. رشیدالدین میبیدی، با استفاده از دو اصطلاح صوفیانه 'جمع' و 'تفرقه' می‌نویسد: جمع بی‌فرق طریق اباحتیان است [که از] شریعت دست برداشته و حقیقتی که نیست [هست] پنداشته، گفته‌اند که فرق به جای شریعت است و جمع به جای حقیقت.<sup>۵</sup> بخشی از مطالبی که غزالی درباره اباحتیان گفته است مربوط به همین صوفیان است و این مطالب از بخشهای مهم رساله حاضر است. غزالی همین مطالب را بطور خلاصه در کتاب احیاء علوم‌الدین

## حماقت اهل اباحت

«حماقت اهل اباحت» رساله‌ای است که ابو حامد غزالی در نکوهش اباحتیان زمان خود به فارسی نوشته است. اباحتیان از نظر ابو حامد بطور کلی کسانی بودند که چیزهایی را که شرع حرام کرده بود حرام نمی‌انگاشتند و به اصطلاح آنها را مباح می‌دانستند. درباره اباحتیان اطلاعات ما زیاد نیست. ظاهراً نویسنده‌ای که بیش از هر کس درباره این گروه سخن گفته است خود ابو حامد غزالی است. وی در احیاء و بعضی دیگر از آثار خود اشاراتی به اباحتیه کرده است. در فتوای پنجمی هم که در همین مجموعه به چاپ رسیده است و همچنین در یکی از نامه‌هایی که در فضائل‌الانام چاپ شده است باز درباره اباحتیان و نکوهش آنان سخن گفته است. رساله «حماقت اهل اباحت» که قسمتهایی از آن شبیه به فتوای پنجم است بلندترین و پرفایده‌ترین اثری است که درباره اباحتیان در قرن پنجم به دست ما رسیده است.

«اباحتی» عنوانی بوده است که ظاهراً به هر کس که محرمات شرعی را رعایت نمی‌کرده است اطلاق می‌کرده‌اند. این معنی را در توضیحی که ابوسعید عبدالکریم سمرانی (ف. ۵۶۲) در کتاب انساب ذیل نسبت «اباحتی» داده است می‌توان ملاحظه کرد:

هذه النسبة إلى طائفة من الكفرة الملعونة لأن هذه النسبة إلى اباحة الأشياء التي حرمها الشرع، و يقولون: اعملوا ما شئتم ولا جناح عليكم. و اعتقادهم الحبيث ان الدنيا كانت

۱. عبدالکریم سمرانی، الانساب، حیدرآباد ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م، ج ۱، ص ۸۵

۲. تصحیح زوکوفسکی، ص ۱۶۴.

۳. المقدسی (ابن‌القیسرانی)، صفوة‌الصوف، تحقیق غاده‌المقدم عدرة، بیروت ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م،

ص ۴۷۳.

۴. انصاری، طبقات‌الصوفیه، تصحیح عبدالحی حبیبی، ص ۱۰۴.

۵. میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۴۸۶.

نیز ذکر کرده است.<sup>۶</sup> در کیمیای سعادت نیز درباره گمراهی و جهل اهل اباحت بحث کرده و جهل ایشان را در ضمن هفت وجه برشمرده است.<sup>۷</sup> جاهل دانستن اهل اباحت موضوعی است که خواجه عبدالله انصاری نیز بدان اشاره کرده گفته است: «دوستی بی علم دوستی اباحتیان است».<sup>۸</sup>

بعضی دیگر از مطالبی را که غزالی در رساله «حماقت اهل اباحت» آورده است در آثار دیگر او نیز می توان ملاحظه کرد. مثلاً قوی که وی از حضرت عیسی نقل کرده (ص ۱۵۴)، که فرموده است از مرده زنده کردن عاجز نیامدم، در رساله «ای فرزندان»<sup>۹</sup> نیز آمده است. داستان نگاه کردن ملک الموت به یکی از ندیمان حضرت سلیمان (ص ۱۹۵) در نصیحة الملوك<sup>۱۰</sup> و همچنین «پندنامه»<sup>۱۱</sup> نیز دیده می شود. داستان مردی که کوشکی برای فرزند خود ساخت و از او خواست که گیاه خوش بوی را نکند (ص ۱۸۶) به تفصیل در «المسائل الاخرویه» آمده است.<sup>۱۲</sup> شکل نه خانه سحرآمیزی هم که در این رساله آمده است (ص ۱۹۱) هم در المنفذ من الضلال آمده است و هم در فتوای هشتم در همین مجموعه<sup>۱۳</sup>. تعصب شدیدی که غزالی اظهار کرده و فتوای قتلی هم که صادر کرده است در فتوای پنجم دیده می شود.

مطالبی که غزالی درباره اباحتیان گفته و انتقادهایی که از ایشان کرده است در نویسندگان بعدی تأثیر گذاشته است. ظاهراً مهمترین مأخذ ابن جوزی در تلبیس ابلیس برای انتقاد از صوفیان اباحتی آثار غزالی، از جمله رساله «حماقت اهل اباحت» بوده است.<sup>۱۴</sup> سیدمرتضی رازی نیز در تبصرة العوام متأثر از غزالی است.<sup>۱۵</sup> شیخ محمود

شبستری نیز در سعادت نامه به بعضی از سخنان غزالی درباره اهل اباحت اشاره کرده است.<sup>۱۶</sup>

درباره محتوای رساله «حماقت اهل اباحت» قبلاً بحثهایی توسط محققان دیگر انجام گرفته است. او توپرتسل که این اثر را نخستین بار در سال ۱۹۲۳ از روی یک نسخه خطی چاپ کرد، در مقدمه ای که به آلمانی نوشت تحلیلی درباره مطالب رساله کرده است که خوشبختانه آن مقدمه به همت چنگیز پهلوان از آلمانی به فارسی ترجمه شده است.<sup>۱۷</sup>

درباره شیعیان اهل اباحت و صوفیان اهل اباحت نیز دو مقاله، به ترتیب به قلم ویلفرد مادلونگ و مارشال هاجسون در تحریر دوم دائرة المعارف اسلام (E<sup>۲</sup>) نوشته شده که باز این مقالات هم به فارسی ترجمه شده است.<sup>۱۸</sup> مقاله دیگری هم به قلم حسین لاشینی درباره گروههای اباحتی نوشته و در دائرة المعارف بزرگ اسلامی ذیل «اباحت» چاپ شده است.<sup>۱۹</sup> در دائرة المعارف ایرانیکا نیز مقاله ای از حامد الگار، ذیل Ebāhiya، به چاپ رسیده است.<sup>۲۰</sup> آنچه در مقالات فوق درباره اباحتیان قدیم گفته شده است عمدتاً بر اساس همین اثر ابو حامد است.

\*  

رساله «حماقت اهل اباحت»، را او توپرتسل از روی یک نسخه خطی تصحیح و در سال ۱۹۳۷ چاپ کرده بود و به همین دلیل پر غلط بود. از روی همین چاپ بود که باردیگر در مجموعه مقالاتی با عنوان زمینه ایران شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی (تهران ۱۳۶۴) چاپ گردید.

تصحیح حاضر با استفاده از چهار نسخه خطی انجام گرفته است. این نسخه ها

۶. جزء مهلكات، كتاب ذم النور.
۷. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۷۰-۶۵.
۸. انصاری، صمدیان، تصحیح دیورکوی، ص ۴۷ (میدان ۷۳).
۹. فضائل الانام، ص ۱۰۷.
۱۰. غزالی، نصیحة الملوك، تصحیح همائی، چاپ دوم، ص ۳۳۶ و ۴۳۰.
۱۱. همین کتاب، فروتر، ص ۴۲۳.
۱۲. مجموعه فلسفی مراغه، ص ۲۱۸-۹ و نیز همین کتاب، بیشتر، ص ۱۰۴.
۱۳. همین کتاب، بیشتر، ص ۱۱۴.
۱۴. بنگرید به: ابوالفرج ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۵۳-۷.
۱۵. بنگرید به: رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، تصحیح عباس اقبال، ج ۲، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۳۱-۳.

۱۶. محمود شبستری، مجموعه آثار، باهتاج صمد موحد، تهران ۱۳۶۵، ص ۸۰-۱۷۹.
۱۷. بنگرید به: زمینه ایران شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان - وحید نوشیروانی، ص ۶۳ تا ۸۵. پرتسل در مقدمه خود بعضی از منابع موجود در باب اباحتیان را معرفی کرده است. دو منبع دیگر را نیز می توان به آنها افزود. یکی ترجمه السواد الاعظم حکیم سمرقندی (تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۸، ص ۸-۱۵۷) است و دیگر تبصرة العوام رازی (پیشگفته، ص ۳-۱۳۱). (در السواد الاعظم، ص ۱۵۷، به جای لفظ 'اباحتی'، 'مرجئی' آمده که ظاهراً تصحیف است).
۱۸. دانشنامه ایران و اسلام، جزوه ۲، ص ۹۲-۲۹۰.
۱۹. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴-۳۰۱.

ظاهراً به رنگ سرخ است و به همین دلیل در عکس سیاه و سفید که برای من فرستادند محو شده است).

از این چهار نسخه، F و C که هر دو متعلق به قرن هشتم است از بقیه قدیمی تر است. در واقع، این دو نسخه بسیار به هم شبیه‌اند و قرائت آنها اکثراً یکی است. منبع این دو نسخه حتماً یکی بوده است. البته، اختلافات جزئی در رسم الخط آنها دیده می‌شود. مثلاً C برای پ سه نقطه گذاشته، مانند M و S، در حالی که نسخه F یک نقطه گذاشته است. این دو نسخه هرچند که قدیمی‌اند، ولی به هر حال یکی از آنها حدود دو قرن و نیم و دیگری بیش از سه قرن پس از تألیف رساله کتابت شده‌اند. اگر ما فقط همین دو نسخه را در اختیار داشتیم متن تصحیح شده ما ناقص می‌بود. عباراتی هست که در هر دو نسخه حذف شده است (مانند پایان جواب به شبهت سوم) و می‌بایست با کمک نسخه یا نسخه‌های دیگر تکمیل می‌شد.

M نسخه مسئله‌زایی است. در این نسخه، غالباً کلمات یا عبارتی به متن افزوده شده و گاهی هم حذف شده است. پایان نسخه هم جابه‌جانی دارد. ولی با همه این احوال، در بسیاری از موارد کلمات و عباراتی در این نسخه هست که به نظر اصیل تر و صحیح تر از نسخه‌های دیگر می‌آید. در مواردی هم این عبارات معنی را کامل می‌کند ولی چون من نسبت به اصالت آنها تردید داشتم، آنها را در متن آوردم ولی در داخل پرانتز. یکی دو مورد هم همین کار را با عباراتی در S کردم.

S که از همه متأخرتر است نسخه‌ای است که با دقت نوشته شده است. جملات عربی همه اعراب‌گذاری شده است. بسیار خوش خط و خواناست. از جهاتی میان این نسخه و M قرابتی وجود دارد، اگرچه اصل آنها مسلماً با هم فرق داشته است. معمولاً در مواردی که متن S و M با هم مطابقت داشته و به نظرم صحیح تر می‌آمده است من آنها را به FC ترجیح داده‌ام.

در هر یک از نسخه‌ها یک دستی‌هایی دیده می‌شود. مثلاً به کار بردن حق تعالی در SC یا استعمال 'لیکن'، 'ولیکن'، 'لکن' در هر یک از نسخه‌ها تقریباً یکسان است. S همه جا به جای «خویش» از لفظ «خود» استفاده می‌کند. همین اختلافات است که گاهی انتخاب یک قرائت را برای مصحح دشوار می‌سازد. من سعی کردم که یک دستی را در متن خود حتی المقدور حفظ کنم. روش من در دادن اختلاف قرائت‌ها در سازواره انتقادی

را مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه قبلاً معرفی کرده بود.<sup>۲۱</sup> آن مرحوم قصد داشت که با استفاده از بعضی از این نسخه‌ها متن رساله را مجدداً تصحیح کند ولی ظاهراً فرصت این کار را پیدا نکرده بود. این چهار نسخه که من آنها را با هم مقابله کرده‌ام عبارتند از:

F. نسخه کتابخانه فاتح، شماره ۵۴۲۶/۱، به خط علی بن دوست خدا ابن الحاج قفاری الرفاعی الانقروی. تاریخ کتابت ۷۲۶. رساله غزالی اولین اثر در این مجموعه است. این مجموعه شامل رسائل فارسی شیخ اشراق سهروردی است که در مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق نیز مورد استفاده قرار گرفته است. این همان نسخه‌ای است که اوتوپرتسل برای تصحیح رساله از آن استفاده کرده است. وی در مقدمه خود این نسخه را معرفی کرده است.<sup>۲۲</sup> عنوان اثر غزالی در این نسخه چنین است: «کتاب یذکر فیہ حماقة اهل الاباحه».

C. نسخه کتابخانه حسین چلبی در استانبول، شماره ۱۱۸۴/۶. تاریخ کتابت: ۷۵۶. میکروفیلم این اثر در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (فیلم شماره ۱۵۲) و من از عکس آن استفاده کرده‌ام. عنوان اثر غزالی در این مجموعه چنین است: در بیان حماقت اهل اباحت.

M. نسخه کتابخانه ملک، شماره ۳۹۸۴. تاریخ کتابت ۹۸۳. عنوان اثر در این نسخه چنین است: «فی رد الصوفیة الاباحیة».

S. نسخه کتابخانه شاه چراغ شیراز، شماره ۳۲۱/۲، به خط محمد مقیم جعفری، تاریخ کتابت: ۱۰۳۰. سه اثر در این مجموعه هست: پرسش اسکندرخان از میرسید شریف (ص ۲ تا ۳۷)، رساله در بیان حماقت اهل اباحت (ص ۳۸ تا ۸۵)، و رساله فی ماهیة الصلوة به عربی از غزالی (ص ۸۶ تا ۹۲). اثر اخیر ناتمام است. عنوان اثر غزالی در ترقیمه چنین یاد شده است: «رساله در بیان حماقة اهل اباحه و ذکر شبه ایشان و جواب از آن». (عکسی از این نسخه را آقای دکتر منصور رستگار فسائی برای من تهیه کردند و فرستادند. از ایشان تشکر می‌کنم. عنوانهای «فصل» در این نسخه

۲۱. محمدتقی دانش‌پژوه، «سپه‌دگی غزالی»، در زمینه‌ی ایران‌شناسی، پیشگفته، ص ۲۰۹.

۲۲. بنگرید به: زمینه‌ی ایران‌شناسی، پیشگفته، ص ۷۶-۷.

۲۳. محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۴۲۰.



روش هلموت ریتر بوده است. سعی کرده‌ام همه جزئیات را در قرائت این نسخه‌ها ضبط کنم و این خود البته کار دشواری بوده است، ولی برای کسانی که بخواهند سیر تاریخی این اثر را هم از لحاظ زبانشناسی و هم از لحاظ تحولات معنایی بشناسند این سازواره یقیناً سودمند خواهد بود.

رساله در بیان

## حماقت اهل اباحت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام الأئام حجّة الاسلام محمدبن محمدبن محمد الغزالی رضی الله عنه گوید:  
الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين.

- ۳ اما بعد، بدان که گمراهان در اصول دین و قواعد شریعت بسیاراند و همه را  
علاج کردن به حجّت و برهان آسان‌تر است از علاج اباحتیان، که سبب گمراهی  
همه کافران و مبتدعان و گمراهان شبهت و غلط است در شناخت طریق  
۶ حجّت. چون عالمی کامل که حجّت از شبهت بشناسد وجه غلط با ایشان

۱-۲. امام الأئام... اجمعين S: الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين  
والصلوة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين قال الشيخ الامام حجة الاسلام امام  
الأئمة ابو حامد محمدبن محمد (+ بن محمد C) الغزالي الطوسي رضی الله عنه FC ربنا آتينا من لدنك  
رحمة وهبنا لنا من أمرنا رشداً (الكهف، ۱۰) قال الشيخ الامام العالم العابد حجة الاسلام ابو حامد  
محمدبن محمدبن محمد الغزالی قدس الله روحه العزيز M // ۳. اما بعد FC: ~ SM / دین و قواعد  
FCS: وقواعد دین و طریق M // ۴. است از علاج اباحتیان (+ زیر M) MFC: از علاج کردن  
اباحتیان است S / گمراهی FCS: ضلالت M // ۵. همه کافران MFC: همه مسلمانان و کافران  
S / گمراهان: + و M // ۵. است در شناخت (شناختن S) طریق حجّت SFC: در شناخت  
طریق حجّت است M // ۶. از شبهت FC: از S، ~ M / بشناسد (+ و FS) FCS: شناسد M.

بگوید، امیدوار بود که با راه آیند. اما سبب گمراهی این قوم محض حماقت است و غلبه شهوت و بطالت، نه مشکل شدن حجّت و شہت. و از عیسی صلوات الله علیه نقل کرده اند که گفت: از معالجه اکمه و ابرص، بلکه از زنده کردن مرده، عاجز نیامدم و از معالجه احمق عاجز آمدم.

۳ پس قومی را که کاهلی و منبلی بر ایشان غالب شد که بدان سبب طاقت نماز و روزه نمی دارند و شهوت و هوا غالب شد تا از خمر خوردن و زنا کردن صبر نمی توانند کردن و از شومی این معامله نیز بطبع بی حمیت و بی غیرت شدند تا حدی که اهل خویش را در میان نامحرمان بنشانند و چنان از حمیت و غیرت پاک شدند که دیوثی و بی حمیتی را قوت ایمان نام کردند و گفتند مرد به کمال آن گه رسد که مردی بیگانه را با اهل خویش در جامه خواب ببیند، بر هفت اندام وی یک موی متغیّر نشود، که اگر متغیّر شود آن نفس وی است که در نصیب خویش حرکت می کند، و اگر وی کامل بودی نفس وی مرده بودی. و رسول علیه السلام ۱۲

۱. بگوید FCS: گوید M / با راه FCS: باز راه M / قوم FCS: اباحتیان M // ۱-۲. است و غلبه شهوت و بطالت FC: و غلبه شهوت و بطالتت M و غلبه شهوة است و بطالت S //  
 ۲. صلوات الله علیه MFC: علیه السلام S // ۳. نقل FCS: روایت M / کرده اند که FC: کنند که گفت MS/ از معالجه اکمه و ابرص بلکه از زنده کردن مرده FCS: از مرده زنده کردن M // ۵.  
 پس: M / را که FC: که S را M / و منبلی M: ممتل FC, S ~ / که بدان سبب SFC: تا به سبب آن M // ۶. نمی دارند FC: ندارند S نداشتند M / شهوت و هوا FCM: هوا و شهوت S //  
 ۷. نمی توانند SFC: نتوانستند M / کردن FCM: کرد S / و از شومی FC: و بشومی S, ~ M / معامله: + پیش گرفتند M / نیز بطبع S: بطبع نیز M بطبع FC / بی حمیت و بی غیرت FCS:  
 بی حرمت و حمیت و غیرت M // ۸. تا حدی که M: که S تا FC / را FCM: S ~ / بنشانند FC: نشانند S بنشانند M / حمیت و غیرت MS: غیرت و حمیت FC // ۹. بی حمیتی FCS:  
 به بی حمیتی M / کردند FCS: نهادند M / به کمال آنکه S: به کمال آن وقت FC آنکه به کمال M //  
 ۱۰. بیگانه S: ~ FCM / را FCM: ~ S / اهل خویش FCS: زن خود M / جامه خواب MS: خانه خویش FC / ببیند SC: ببیند F به ببیند M // ۱۰-۱۱. بر هفت... نشود که FCS: یک موی بر تن خود نچیناند M // ۱۱. وی است FCS: اوست M / نصیب خویش FCS: جانب خود M // ۱۲. حرکت می کند SFC: می جنبد M / و اگر وی FC: که اگر وی S و اگر او M / وی SFC: او M / علیه السلام FC: صلعم S صلوات الله علیه و سلامه M.

گفت: إِنَّ سَعْدًا لَفَيَّوْرٌ وَأَنَا أُغَيِّرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أُغَيِّرُ مِنَّا. آن غیرت که صفت خدا و رسول وی است آن را نَفْس نام کردند، و آن بی حمیتی که صفت مختنان است کمال ایمان نام کردند. و این همه ثمره دو صفت است: یکی کاهلی و منبلی که از نماز و روزه ۳ مانع است و دیگر هوا و شهوت که بر شرب خمر و زنا حاصل است.

و چون حماقت بدین درجه رسید، امید علاج گسسته شد و از آن قوم شدند که حق تعالی می گوید: «إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا». لیکن چون ازین معنی سخن درخواستند و از شهرهای دور نوشتند، لابد است اشارتی کردن بدین باب، که باشد که نافع بود ۶ گروهی را از ایشان که به سبب شہتی در این افتاده اند. اما بیشتر ایشان در این ۹ روزگار به تقلید و شهوت و بطالت از راه افتاده اند.

۱. لغیور FCS: غیور M / منه FCS: من سعد M // ۱-۲. خدا و رسول وی است S: خدای (خدا C) و رسول است FC حق تعالی است و خلق رسول او علیه السلام و سیرت خیار صحابه است ایشان M // ۲. کردند SM: کرده اند FC / و آن بی حمیتی (+ را FC) که... نام کردند (کرده اند C) FCS: ~ M // ۳. و منبلی M: ~ FCS // ۳-۴. از نماز و روزه مانع MFC:  
 مانع نماز و روزه S // ۴. دیگر M: دیگری S دوم CF / هوا و شهوت FCS: شهوت و هواپرستی M / خمر: ~ M / حاصل: حامل F // ۵. علاج: ~ S / گسسته SM: کشته CF/ شد:  
 + از روش ایشان در شرع S // ۶. حق تعالی MCF: خدای عزوجل S / می گوید FCS:  
 میفرماید M // ۶-۷. (الکھف، ۵۷) / انا: و M / و فی آذانهم و قرأ: الآیة M // ۷. فلن... ابدأ: الآیة M / لیکن SFM: لکن C / ازین S: بدین FC درین M / سخن FC: سخنی M, ~ S / درخواستند FCS: درخواستم M // ۸. نوشتند MS: نبشتند FC / لابد است SFC: به علاج آن M / کردن SFC: کرده آید M / بدین باب S: ~ MFC / که باشد: باشد M / بود F:  
 باشد CS آید M // ۹. را از ایشان FC: از ایشان را S را M / درین: + علت M / بیشتر: + از S // ۱۰. افتاده اند SM: بیفتیده اند FC.

## فصل (۱)

بدان که شیطان در هیچ روزگار بر هیچ قوم آن دست نیافت که در آخر زمان بر این قوم یافت، چه ایشان را در گمراهی افکند که همه راههای نجات بر ایشان بسته کرد، که یکی از اسباب نجات گمراهان علماوند و همه ضلالتها را علاج علم است و طیبیان علماوند. شیطان قاعده اول با ایشان این نهاد که علم حجاب است و علما محجوباند به علم خویش، و این کار ما بزرگتر از آن است که علم بر وی آید. این حدیث نه کار علم است که کار ذوق است و نه کار قلم است که کار قدم است. و چنان بفریفت ایشان را که با ایشان نمود که نام دانشمندی دشنامی است، تا باشد که گروهی از ایشان گویند که هر دشنام که خواهی می‌ده و مراد دانشمند مگوی، چنانکه رافضیان نام ابوبکر و عمر در چشم کودکان خویش چون نام ابلیس کرده‌اند تا اگر کسی را از ایشان بدین نام خوانند همچنان پندارند که وی را شیطان می‌گویند.

۱. فصل FC : سبب اول M ، S ؟ // ۲. روزگار بر هیچ قوم آن SFC : روزگاری این M // ۲-۳. در آخر زمان بر این قوم یافت FC : در آخرالزمان بدین قوم یافته S درین روزگار یافت M // ۳. چه MFC : که S / ایشان: این قوم M / در گمراهی C : گمراهی M در گمراهی SF / افکند SFC : پیش نهاد M / همه راههای نجات SF: راههای نجات C راه همه دلپاه خیر M // ۴. کرد MFC: گردد S / که یکی MS : یکی FC // ۵. طیبیان + علت دل M / شیطان MS : ~ FC / قاعده اول FCM : اول قاعده بد S / با ایشان FCS : بایشان M // ۶. کار ما FCM : کارها S / علم بر وی آید FC : علم بوی رسد M بعلم بوی رسند S // ۷. که کار FC : کار S بلکه M / و نه کار FC : نه کار S و این حال نه کار M // ۸. و چنان: چنان M / با ایشان (بایشان S) نمود که نام SFC : که پندارند M / دانشمندی MS : دانشمند FC / دشنامی: دشنامی M / باشد که: ~ M // ۹. از ایشان: ~ M / هر دشنام (دشنامی S) که خواهی می‌ده (مراده S) و مراد دانشمند مگوی (مگو S) SFC : هر چه می‌خواهی میکن و دانشمندی مکن M / چنانکه FCS : همچنانکه M // ۱۰. ابوبکر و عمر (+ رضی الله عنها FC) FCS: بعض صحابه M / چشم SFC : پیش M / خویش SFC : خود M / کرده‌اند M : کردند FC کرده باشند S // ۱۱. را از ایشان بدین نام خوانند FCS: نام آنها را بشنود از ایشان M / همچنان پندارند: S پندارند M همچنان باشد FC / وی را (+ ای S) شیطان می‌گویند (میگوید FC) FCS: نام ابلیس می‌شنوند M.

این قوم کسی را که نکوهند گویند که وی دانشمند است. و هر سخن که خواهند که آن را رد کنند گویند این به کار نیست که این علم است. و همه کتاب خدای و رسول دعوت است به علم و ثناست بر علما. و دعای پیغامبر آن بوده است که: رَبِّ زِدنی علماً، برای آنکه شفای همه ضلالتها علم است. شیطان این راه را از نجات بر ایشان بیست تا البته گرد علم نگردند و آن را نکوهیده دارند. پس اگر کسی در میان ایشان افتد که در یکی از بزرگان علما اعتقادی نیکو دارد و گوید که وی این راه را باطل می‌گوید، گویند وی این راه را از ما بهتر داند ولیکن او را چنان باید گفت از بهر خلق. پس راه علم را بدروغ بر خویش بیسته‌اند تا دیگران فریفته شوند.

۱. این قوم... دانشمند است S : این قوم که کسی را بنکوهند ویرا میگویند دانشمند است (دانشمند است گویند C) CF ایشان نیز نام دانشمندان همچنین کرده‌اند و اگر خواهند که کسی را بنکوهند گویند وی دانشمند است M / سخن: سخنی S // ۲. که آن را: ~ S / این به کار نیست که این علم است FC: که این بکار نیاید که علمست S این علم است M // ۳-۲. و همه کتاب خدای و رسول CF : و همه کتابهای خدای عزوجل و سنّة رسول صلی الله علیه و سلم S و آن بدبختان ندانند که در همه کتب که حق تعالی و جل و علا فرستاده است و بزبان همه رسولان که از حضرت حق آمده‌اند M // ۳. ثناست بر علما M : ثناب بر علما S ثناب بر است C ثناب بر آنست F / پیغامبر آن FC : همه پیغامبران (+ علیهم السلام M) این MS // ۴. برای SFC : از بهر M / است: + پس M / را از نجات بر FC : نجات S بر M // ۵. البته: ~ M / گرد علم FC : بگرد علم S گرد علم و علما M / دارند SM : دانند FC / کسی FCS : یکی M // ۶. ایشان SM: ~ FC / در یکی FCM : به یکی S / بزرگان علما FC: بزرگان و علما S علما و بزرگان طریقت M / نیکو MFC: ~ S // ۷-۶. و گوید که... داند SFC : گویند او از ما نیست و اگر نام علمی مشهور بر آید که انکار او نتوانند و از قول وی با ایشان گویند که این راه باطل است و او این راه باطل میدانند گویند او این طریق ما نیک شناسد و میدانند که حق است M // ۷. ولیکن MS : لیکن F لکن C // ۸-۷. او را چنان باید گفت از بهر خلق FC : وی را چنین باید گفتن برای خلق S برای خلق چنان میگویند M // ۸. پس راه علم را FC : پس علما بزرگ را S و علما بزرگ M بیسته‌اند FC : بندند S بندند و مشایخ بزرگ معتبر را نسبت بضلالت و فسق کنند تا قبح احوال خود را روانی دهند و نیز M // ۹. شوند CFS : میشوند و با ایشان اقتدا میکنند M.

سبب دوم در نجات حجت گفتن است، چنانکه حق تعالی بر ابراهیم علیه السلام ثنا می‌گوید که: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ». پس شیطان این قوم را بر آن داشت تا حجت را نام جدل کردند. اگر کسی با ایشان حجتی گوید، گویند: این جدل است و این حدیث به جدل راست نیاید.

سبب سوم در نجات خلق از فسق و فساد شکستگی دل باشد که از فساد حاصل آید، که هر مسلمانی که فسادی کند آن در حق خویش نقصانی داند و به سبب آن شکستگی و هراسی در دل وی پدید آید و به چشم حقارت در خویشتن می‌نگرد. و این باشد که سبب توبه وی باشد. شیطان این قوم را گفت که: «این نه فسق و فساد است که شما می‌کنید. فسق خراباتیان می‌کنند، که ایشان از شهوت می‌کنند و شما از تهمت این حدیث می‌کنید. و این از کمال بصیرت می‌کنید، که ایشان در بند شریعت مانده‌اند و شما را راه حقیقت

۱. نجات: + خلق / M گفتن است SFC: گفتست بر حق M // ۱-۲. حق تعالی... می‌گوید که FC: خدای تعالی بر ابراهیم علیه السلام منت می‌نهد و می‌گوید S حق تعالی فرمود M // ۲. (الانعام، ۸۳) / قومه: + نزع درجات من نشاء C / پس S: و M، ~ FC // ۳. نام جدل: جدل نام S / کردند: + تا M / با ایشان حجتی MFC: حجتی با ایشان S / گوید FCS: بگوید M // ۴. و این حدیث S: این حدیث FC و چنین کار M // ۵. سوم FC: سیؤم MS // ۶-۵. خلق از فسق و فساد (فساد فسق M) شکستگی دل باشد که از (که بسبب M) فساد حاصل MFC: آن شکستگی باشد که بعد از فسق و فساد دل پدید S // ۶. آید: می‌آید F / هر SM: ~ FC / آن در حق خویش SFC: و در حق خویش آن M / نقصانی SM: نقصان FC // ۷. بسبب آن S: بدان FC، ~ M / شکستگی و هراسی FC: ترسی و شکستگی S شکستگی M / دل S: ~ FCM / پدید آید S: حاصل می‌آید FC ظاهر شود M // ۸-۷. در خویشتن FC: بخویشتن S در خود M // ۸. و این S: و از آن FC، ~ M / باشد FCS: گردد پس M / این قوم FCS: ایشان M // ۹. که این FC: این M، ~ S / که شما می‌کنید فسق S: چنانکه M که FC // ۱۰. می‌کنند: کنند M / از شهوت می‌کنند FC: آن بشهوت کنند و در بند شریعت اند S آنرا بشهوت می‌کنند M / از تهمت این حدیث می‌کنند FC: این بهمت این حدیث می‌کنید S، ~ M / و این از: این از F و از S و شما این از M // ۱۱. که ایشان در بند شریعت مانده‌اند و شما را راه FC: شما را راه S و از برای آن این از ایشان گناه و ناپسندیدگیست که ایشان هنوز در بند شریعت مانده‌اند و شما را M.

گشاده شده است. و هر که حقیقت وی را روی نمود از آن درجه درگذشت که شریعت وی را بند کند. پس این مُدبرِ احمق اعتقاد کند که وی از جمله اولیاست، با آنکه هر چه در خرابیات می‌کنند وی می‌کند. پس هرگز در وی شکستگی که آن سبب توبه باشد پدید نیاید، بلکه هر روز به فسق و فساد خود شادتر بود، و اعتقادش در کمال خویش زیادت بود. پس هر که از فساد دست برداشت، از بیم آن برداشت که آن سبب هلاک آخرت دانست. چون این احمق اعتقاد کرد که این سبب کمال درجه وی است، کی دست از آن بردارد؟

سبب چهارم در نجات ملامت خلق است که چون کسی را بر زئی و صورت مفسدان ببیند وی را نکوهیده دارند، و به سبب مذمت مردمان آدمی از بسیار کارها دست بردارد. «وَ لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ». پس شیطان ایشان را بر آن داشت که این صورت ظاهر به مرقع و سجاده و جورب و طهارت پاک آراسته باید داشت و سخن به عبارات و طامات و الفاظ

۱. گشاده شده است S: گشاده شد FC روی نموده است M / هر که FCS: هر کس که M // ۲-۱. از آن درجه... بند (بنده C) کند FCS: درجه وی بالاتر از آن بود که ویرا با شریعت کار بود یا شریعت را بر وی حکمی مانده بود M // ۳. با آنکه S: با آنچه C باز آنچه F باز آن که M / هر چه SM: ~ FC / وی می‌کند FC: بتر میکند S وی می‌کند و زیاده M / پس: و M // ۴-۳. در وی... نیاید MFC: شکستگی در وی پدید نیاید که آن سبب توبه است S // ۴. بلکه: S بلک FC بانک M / خود SFC: خویش M // ۵. زیادت بود FC: زیاده شود S زیاده تر بود M / هر که FCS: هر کس که M / از بیم آن FC: از بیم S از آن دست M // ۶. آن: + را M / هلاک FCS: هلاکت M / چون: پس چون M / کرده است M / این سبب FC: هواپرستی وی سبب M سبب S // ۷. کمال درجه FCM: درجه کمال S / دست از آن بردارد FC: دست بردارد M ترک کند S // ۸. نجات: + مردم M / بر زئی MCF بلباس S / صورت MS: لباس FC // ۹. وی را: ~ S / و بسبب: و وی بسبب M / مردمان MS: مذمومان FC // ۱۰-۹. آدمی از بسیار کارها FC: آدمی بسیار کارها را S بی ادبی و بدفعی M // ۱۰. بدارد SM: بدارند FC / (البقره، ۲۵۱) // ۱۱. بر آن FCM: بآن S // ۱۲. جورب: ~ M / و طهارت پاک FC و طهارت M و ظاهر پاک S / آراسته باید داشت MFC: بیاید آراست S / و سخن SM: و کر C دگر F / عبارات و S: بعبارات FC عبارت و M.

۲  
۶  
۹

مشایخ دین باید گفت که شما از اولیایید باید که لباس و هیأت ایشان دارید. و آن احقان این شربت بخورند و کار مفسدان می‌کنند و لباس مصلحان می‌دارند و الفاظ بزرگان دین می‌گویند و بر هیأت ایشان در سماع حالت می‌کنند و نعره می‌زنند، و چون بنشینند سر به‌گریبان فرو برند. و باشد که هر یکی از آن عبارت که شنیده باشند سودائی چند در دماغ نهاده باشند و یکی را معرفت نام کرده و یکی را محبت و یکی را شوق و پندارند که معرفت و محبت و شوق از سوداهای دل ایشان است، و از حقایق این الفاظ هیچ خبر ندارند. پس چون در خویشان و کمال درجه خویش این اعتقاد کردند هرگز توبه نکنند. و در جمله، هر ضلالت که بر موافقت طبع بود علاج آن دشوار بود. و این ضلالت دو شحنة قادر و مستولی دارد: یکی کاهلی و بطالت که دشمن نماز و روزه و عبادت است و یکی شهوت

۱. باید که MFC: و S / هیأت FCM: صورة S / و آن FC: این MS // ۲. بخورند FCM: بخوردند / می‌کنند FCM: پیش گرفتند S / مصلحان M: صالحان S مفسدان FC (چایی: مقدسان) / می‌دارند FCS: می‌پوشند M // ۳. بزرگان دین می‌گویند FCS: قرآن و حدیث و سخنان بزرگان دین بر زبان میرانند M / سماع FCS: ~ M / حالت FC: حال MS // ۴. و چون FC: چون MS / هر یکی (+ از ایشان M) MFC: ~ S / عبارت MFC: عبارات S / که SM: ~ CF // ۵. باشند: + یا در کتابی دیده باشند M / چند SFC: ~ M / نهاده باشند و FC: ایشان پدید آید S خود جای باز کرده باشند M / معرفت نام FCM: نام معرفت S / کرده FCS: کنند // ۵-۶. راجعت و یکی را شوق: محبت و یکی شوق S را شوق FC را حقیقت نام نهند و یکی را شوق گویند و یکی را ذوق خوانند M // ۶-۷. و پندارند که... ایشان است SFC: ~ M / محبت و شوق FC: شوق و محبت S / از FC: آن S / دل C: ~ FS // ۷. و از حقایق FC: و از معانی S باز آن که از حقائق M / این الفاظ FCM: الفاظ آن S / خبر ندارند MFC: ندانند S // ۸. و کمال MFC: کمال S / خویش FCS: خود M / این MFC: ~ S / کردند SM: کرده‌اند FC / هرگز توبه نکنند FC: بدین صفت کی توبه کنند S که توبه کنند (نکنند؟) M / و در جمله هر MFC: فی الجملة نیز // ۹. بود FCM: باشد S / علاج آن دشوار بود SFC: دشوار بود علاج آن M / ضلالت FCS: ضلالتست M // ۱۰-۹. دو شحنة... روزه و SFC: که ایشانرا موجب ترک M / قادر و مستولی FC: قاهر S // ۱۰. دارد S: دارند FC / کاهلی و بطالت FC: بطالت و کاهلی S / یکی شهوت SFC: و دیگر غلبه شهوتست M.

۲

که دشمن تقوی است، که دین خود دو قسم بیش نیست: یکی طاعت که کاهلی عدو وی است و دیگر ترک معاصی که شهوت عدو وی است. لشکری که این دو دشمن را قهر کند از این اسباب نجات است که برشمرده شد، و این راهها بر ایشان بسته آمد.

۳-۱. که دشمن... کند SFC: که ایشانرا حاصل بر فعل معصیت M // ۱. خود: + بر S / قسم: SC قسمت F / عدو F: عدوی C دشمن S // ۲. ترک معاصی FC: تقوی S / لشکری: و لشکری S // ۳. از این اسباب FC: اینست اسباب M و S / است FC: این احقان و اباحتیان در آنست S، ~ M // ۴. آمد FC: شده است S شد نعوذ بالله من غضب الله M.

## فصل (۲)

هر چند که این قوم از پذیرفتن صلاح دوراند، لیکن علماء دین را رخصت نیست که زبان حجّت در باقی کنند و سپر بیفکنند از گمراهان که نوح را صلوات الله علیه رخصت نبود که زبان دعوت در باقی کند، باز آنکه ساها دعوت کرد و اجابت نکردند، پس واجب آمد چون این ضلالت منتشر شد و از جوانب درخواستند، طرفی از وجوه ضلالت این مفسدان باز نمودن و حجّت بر فساد مذهب ایشان گفتن (و از فساد شبهات این مُدبران خبر باز دادن و به علاج و دفع آن اشارتی کردن) تا گروهی که به سبب شبهتی در آن افتاده اند باز راه آیند.

## فصل (۳)

بدان که ایشان دو گروه اند. یکی آنند که به تقلید مجرّد این سیرت فرا گرفته اند که گروهی را دیدند که سخنی آراسته می گویند و ظاهر به مرقّع و سجّاده می آریند و عیشی خوش می گذرانند، چنانکه طبع آدمی است، و (با این همه) دعوی ولایت می کنند. ایشان را نیز این حال خوش آمد. به موافقت ایشان برخاستند و سیرت ایشان بظاهر پیش گرفتند و مرقّع پوشیدند، چه دانستند که در خرابات بهیچ حال عیشی بدان خوشی نباشد که در میان ایشان، که خراباتیان از فساد خویش اندوهگین باشند و شکسته دل و این قوم شادمان، که آن قوم خویش را پلید دانند و این قوم خویش را ولی دانند، و در خرابات زنا و شرب خمر نبود الاّ به بها، و در میان این قوم برایگان زنان خویش را تسلیم (یکدیگر) می کنند و

۲. ایشان دو گروه اند FC : شیطان دو گروه اند S، ~ M / یکی آنند که FC : گروهی باشند که M یکی S / سیرت FC : سیر M روش S / فرا گرفته اند FCM : دارند S // ۳. گروهی را دیدند FC : گروهی را دیده اند M جماعتی دیده اند S / سخنی آراسته می گویند (می گفتند) M و MFC، ~ S / ظاهر... می آریند FC : ظاهری برقع و سجّاده پیراسته می کردند M ظاهری آراسته برقع و سجّاده ترتیب کردند S // ۴. عیشی FMS : عیش C / می گذرانند C : می گذارند F گذرانیدند S می گذرانیدند M / طبع : + نفس M / است MFC : خواهد S / با این همه M : ~ FCS // ۵. می کنند FC : می کردند M کردند S / این حال : ~ M / آمد S : آمده است (+ و M) MFC / ایشان SM : ~ FC // ۶. سیرت ایشان FCM : این سیرت S / بظاهر FC : ~ MS / گرفتند SFC : گرفته اند M / مرقّع پوشیدند: و مرقّع پوشیده FC و مرقّع پوشیده اند M، ~ S // ۷. بهیچ حال FC : ~ MS / عیشی S : عیش FC ~ M / بدان : FCS بدین M / نباشد FCM : نبود S / که در میان ایشان FC : ~ MS / خراباتیان FCS : اهل خرابات M // ۸. از فساد خویش (خود) S اندوهگین (اندوهگن) FCS : همیشه M // ۹. باشند و شکسته دل FC : و شکسته دل باشند S دل شکسته باشند M // ۹-۸. و این قوم شادمان که (و S) آن قوم (+ خرابات S) خویش (خود) S را پلید دانند و این قوم SFC : بسبب معصیت و خود را بدفعل و ناپسندیده دانند و اهل اباحت M // ۹. خویش FC : خود MS / و در FCS : و به حال خود خرم باشند و نیز در M / زنا و شرب خمر FC : زنا و شراب خمر S خمر خوردن و زنا کردن M / نبود الاّ CM : نتوان کرد مگر S نتوان یافت F // ۱۰. برایگان FC : رایگان MS / خویش FCM : خود S / یکدیگر M : ~ FCS.

۲. که SFC : ~ M / لیکن MF : ولیکن S لکن C // ۳. از : + دست قومی M / صلوات الله علیه MS : علیه السلام FC // ۴. رخصت SM : مسلم FC / نبود : + چنان M / در باقی کند (کنند) SFC : در کام کشیدی M / باز آنکه MF : با آنکه SC / ساها FCS : ساهای بسیار M / کرد و SM : کرد FC // ۵. نکردند S : نمی کردند M نیامد FC / آمد چون... منتشر شد (شد: ~ M) و از جوانب درخواستند M : است پس از آنکه از جوانب درخواستند و این ضلالت منتشر شد FC است پس از آنکه از جوانب درخواستند S // ۶. طرفی از FCS : ~ M / این مفسدان باز نمودن M : این قوم روشن گفتن و بیان کردن S، ~ FC / و حجّت بر فساد مذهب ایشان گفتن M : و حجّت فساد آن گفتن FC حجّت بر فساد آن S // ۷. و از فساد... اشارتی کردن M : ~ FCS // ۸. تا گروهی... آیند S : تا گروهی را که از تقلید بایشان اقتدا کرده اند باشد که همه را یا بعضی را نافع گردد ان شاء الله تعالی M بدین سبب به وجه فساد شبهت‌های گروهی که از شبهتی بدان افتاده اند اشارتی کرده آید FC.

می‌گویند: از وی حجاب مکن، که چون چشم وی بر تو افتاد کار ما تمام شد. بر سبیل تبرک تقرب می‌کنند و (زنان ایشان) بدان افتخار می‌آرند که چندین عزیز از اهل این حدیث بر سینه ما بیاسوده‌اند. هرگز این لذت با لذت خراباتیان برابر بود؟

و دیگر آنکه خراباتیان را مردم نکوهیده دارند و این قوم خود علما را و پارسایان را نکوهیده دارند. و پارسایان را گویند ابلهی است در بند شریعت بمانده و حقیقت کار از وی در حجاب عزت شده است و روی به وی نانموده، که این کار عزیزتر از آن است که روی به هر ناسزائی بنماید. جز بر پاکان و آزادگان فرو نیاید. و هر که در بند شریعت است هنوز به درجه آزادگی نرسیده است، و هر که زن و فرزند خود را از اهل این حدیث دریغ دارد وی به درجه پاکی نرسیده است و هنوز نجاست نفس وی با وی است. بدین چنین هوسات

۱. می‌گویند (+ که S) از وی حجاب مکن FCS: گویند زنا که حجاب مکن M/ چشم FCS: ~ M / افتاد FCS: افتد M / ما FC: تو SM / شد FCS: شود M // ۲. زنان ایشان M: ~ FCS می‌آرند FC: می‌کنند S میانمید M / عزیز FC: عزیزان MS // ۳. از (F ~) اهل این حدیث MFC: ~ S/ هرگز FCS: ~ M / این لذت: + که میان اباحتیان است M/ خراباتیان FCM: خرابات S // ۴. برابر بود: کی برابر بود FC کی مقابل باشد M برابر نباشد S // ۵. و FCM: ~ S / آنکه FCS: ~ M / را مردم نکوهیده دارند S: را نکوهیده دارند FC میان خلق نکوهیده باشد M / خود S: ~ MFC // ۵-۶. علما را و پارسایان را F: علما را و پارسانرا C علما و صلحارا S را M // ۶. نکوهیده دارند FCS: زیادت کنند M / و پارسایان را FC: و پارسا را S و اگر اباحتیان نام پارسائی شنوند یا وی را بینند M / گویند: + وی M / ابله‌یست MFC: ابله است S / در بند: که در بند M // ۷. بمانده C: بمانده است S مانده F بازمانده است M/ و حقیقت کار از وی در حجاب عزت شده است (در حجاب شده M) و روی بوی نانموده (بازنموده) FCM (FC): و از حقیقت محروم مانده است S // ۸. عزیزتر از آن FCS: از آن عزیزتر M / ناسزائی بنماید FC: ناسزا نماید S ناسزائی نماید M / جز بر پاکان و این سیر جز بر پاکان و این حال جز بر M // ۹. هر که FCS: هر کس که M / آزادگی FC: آزادی M کمال S // ۱۰. هر که: + وی M / خود را FC: خویش S، این M / از اهل این: ~ M / وی: ~ M // ۱۱. و M: ~ FCS/ نفس وی FC: نفس MS/ بدین چنین FC: بدین جنس S/ هوسات S: هوسات C موسات F کفریات و مزخرفات و ترهات M.

خویش را و فساد خویش را بالا می‌دهند. و این همه لذات نفس است و از این هیچ چیز در خرابات نیاید. پس چون همه زنان و مردان مفسد حساب خویش برگرفتند، هیچ صواب ندیدند به خرابات شدن. پس صحبت این قوم و لباس ایشان بر صحبت و لباس خراباتیان اختیار کردند. و هر که راه فساد خواهد رفت بضرورت داند که فساد بر این طریق برزیدن بسیاری صواب تر و خوش تر از طریق خراباتیان است.

۱. خویش را و فساد خویش را FC: خود را و فساد خویش S فساد و هوسات خود را M/ لذات FC: لذت S ذوق و لذت M // ۲. چیز FCM: ~ S/ نیاید FC: نیابند S مهیا نشود M/ زنان و مردان مفسد FC: مردان مفسد و زنان مفسده S مردان و زنان این اباحتیان M / خویش FCS: خود M // ۳. ندیدند MSC: ندیده‌اند F/ شدن FC: رفتن MS/ پس M: و FC، ~ S // ۴-۳. و لباس ایشان بر صحبت و لباس خراباتیان اختیار کردند (کرده‌اند FC) MFC: اختیار کردند و لباس ایشان پوشیدند S // ۴-۵. راه فساد خواهد رفت بضرورت SFC: طریق فساد و فسق خواهد سپردن و آنرا خواهد برزیدن M // ۵. فساد برین... خوش تر FC: فساد و برزیدن طریق بسیار خوشتر S بدین طریق کردن هزار بار بهتر و خوشتر M // ۶. طریق خراباتیانست S: آنکه خراباتیان FC رفتن بخرابات M.

## فصل (۴)

پس این گروه که ایشان را به تقلید کردن افتاده‌اند از سر شبهتی، سرمایه و عقل آن ندارند که ایشان از حجّت درستی شریعت و صدق پیغامبران و حقیقت آخرت معلوم کنند. این مقدار با ایشان بیاید گفت که: شما از این مشتی احمق شنیدید که نماز ناکردن و فساد هیچ زیان ندارد. در مقابله ایشان صد و بیست و چهار هزار پیغمبر با همه صحابه و علما و مشایخ صوفیان چون جنید و شبلی و بایزید و بزرگان می‌گویند که هر که فرمان حق تعالی و رسول او علیه‌السلام نبرد و خلاف شریعت روا دارد در دوزخ است جاودان. چون بتقلید سخن کسی قبول خواهی کرد، باری تقلید انبیا و اولیا و علما بهمه حال اولی‌تر از تقلید مشتی مفلس مفسد جاهل. با عقل خویش رجوع کنی تا ممکن هست که سخن انبیا راست باشد و سخن این احمقان دروغ.

۱۲ اگر گوید که این خود ممکن نیست، بلکه چنانکه مرا معلوم است که پنج

۲. این گروه که ایشان را FC : آن گروه که S این قوم که ایشان M / کردن افتاده‌اند نه FC : درین اباحت افتیده M گمراه شدند نه S / سر FCS : M / سرمایه FCS : و سرمایه ایست M // ۲. ایشان از FC : ایشانرا M ، S / و FCS : از M // ۳-۴. پیغامبران و حقیقت آخرت FC : پیغامبران علیهم الصلوة والسلام و حقیقت آخرت M دین S // ۴. معلوم کنند FCM : بدانند S / گفت FCS : گفتن M / این FCM : S / احمق FC : احمقان MS // ۵. شنیدید M : شنیدیت FC شنیده‌اید S / فساد FC : زنا و فساد S فساد کردن M / ندارد + ، SM // ۶. پیغمبر SM : انبیا FC / مشایخ : + ، SM // ۷. و بزرگان FCS : رحمة الله علیهم اجمعین M / حق تعالی FC : خدای تعالی M خدا S / او علیه السلام M : خدا S ، S // FC // ۸. نبرد SM : نکند FC / خلاف ... دارد FCS : و شریعت را خلاف کند M / بتقلید سخن FCS : تقلید M // ۹. باری FC : MS // و اولیا و علما S : علیهم السلام و علما رضوان الله علیهم M ، S // FC / حال FCS : حالی M // ۱۰. مفلس C : احمق S ، FM / با S / خویش : خویشان M / کنید MF : کنند C کن S // ۱۱. این احمقان M : این احمق FC احمقان S // ۱۲. اگر گوید که این خود FC : اگر گوید خود این S پس اگر کسی گوید که پیش من این خود M / بلکه چنانکه FCM : و حال آنکه همچنانکه S / مرا FC : ترا M ، S .

از سه پیش است. معلوم است که سخن پیغامبران دروغ است و سخن این قوم راست. این چنین کسی در حماقت به جانی رسیده باشد که علاج نپذیرد، بلکه از درجه آدمی از جهل بیرون شده است.

۳ : و اگر گوید که ممکن است، که شرع درست است و سخن خدای و رسول راست است، با وی گویند: با شقاوت ابدی باز نتوان کرد و آسان نتوان گرفت. و اگر این احمقان راست می‌گویند خود همه عالم رستند، و اگر دروغ می‌گویند تو جاودان در دوزخ بماندی. چرا راه اینی پیش نگیری که اگر تو گرسنه باشی و طعامی خوش در پیش تو بود و کودکی گوید که ماری را دیدم که دهان بدین طعام برد و زهر خویش در وی افگند، هرگز از آن نخوری. گویی: «باشد که راست گوید، خود را به شک در خطر هلاک نیفگم». چرا خویشان را به شک در شقاوت ابدی می‌افگنی؟ و چه حماقت باشد در جهان بیش از این؟ هیچ کس در جهان

۱. از سه پیش است (+ M) MFC : بیش از سه است S / پیغامبران FC : پیغامبران M انبیا S / دروغ FCM : درست S // ۲-۱. سخن این قوم (احمقان M) راست این چنین کسی FCM : و اگر میگوید سخن این احمقان درست است و سخن انبیا دروغ امید از چنین کس منقطع شد که S // ۲. به جانی رسیده باشد FC : به جانی رسید M بدینجای رسیده S / که علاج نپذیرد (نبود FC) شده است MFC : S // ۳. از جهل FC : M / شده است M / شد FC // ۴. ممکن است که MFC : S // شرع درست است و SFC : M / خدای و رسول CFS : خدای تعالی و رسول صلی الله علیه و آله و سلم M // ۵. است FCM : S / با وی گویند FCS : باید گفتن که چون ممکن است واجب بود از روی عقل که راه شریعت پیش گیرید که خطر چون عظیم بود و گمان ضعیف حذر از آن واجب بود و M / شقاوت FCS : دوزخ M / + ، آنرا M // ۶. و اگر این FC : که اگر این M اگر آن S // ۷. جاودان FC : جاوید SM / بماندی FC : ماندی S بمانی M / پیش: در پیش S / نگیری SM : نگیرند FC / که CM : و FS / تو گرسنه باشی S : ترا گرسنگی باشد CF ، M // ۸. طعامی SM : طعام FC / در پیش تو بود و FC : در پیش تو باشد S جانی نهاده باشند و M / ماری را دیدم که دهان FC : ماری دیدم که دهن S من دیدم که ماری سر M // ۹-۸. بدین طعام برد FC : درین طعام کرد MS // ۹. و زهر خویش در وی افگند (فکند S) FCS : M / هرگز SFC : تو M / آن ، + طعام S // ۱۰-۹. گویی باشد که راست گوید FC : که باشد که وی راست میگوید S که نبادا که هلاک شوی M // ۱۰. چرا خویشان FCS : پس خود M / را: S / شقاوت FC : هلاک MS // ۱۱. باشد FCM : بود S / در جهان بیش از این FCS : بتر ازین در جهان M / هیچ FC : و هیچ M که هیچ S / در جهان FCS : M .



## فصل (۵)

- ۱ اما کسانی که از سر شبهتی و خیالی فاسد در این افتاده باشند، علاج هر یکی  
 ۲ آن بود که آن شبهت وی بدانند و وجه غلط وی در آن آشکارا کنند. و بر عالم  
 این آسان بود، مگر که خذلان آن کس بدان درجه رسیده باشد که اصلاً گوش به  
 عالم ندارد.
- ۳ و شبهات ایشان هشت است:
- ۴ شبهت اول آن است که گروهی از ایشان گویند که خدای تعالی را به عبادت  
 ما چه حاجت است؟ وی از عمل ما بی نیاز است، که پادشاه است. معصیت طاعت  
 ۵ به نزدیک وی برابر بود، که به ترازوی الهیت به عمل ما چه حشمت کند؟ و  
 ما خویش را بی فایده چه رنجانیم؟
- ۶ جواب آن است که سبب این شبهت جهل است به شریعت و حقیقت، که گمان  
 برده است که خلق را فرموده اند تا برای حق تعالی کار کنند. و این محال و  
 ۷ باطل است، که کار خلق همه برای خویش است و قرآن دلیل است که می گوید:
- ۸ ۲. کسانی FC: ان کسانی S کسی M / شبهتی FSM: شبهت C / باشند FC: است M اند S //  
 ۳. ۲. علاج هر یکی آن بود S: علاج آن بود M: ~ // FC ۳. آن FC: این M، ~ S/ وجه  
 SFC: وجهی M/ وی در آن SFC: بروی M/ کنند MS: بکنند // FC ۴. بود MCS: نبرد F/ مگر  
 که (+ نعوذ بالله) M: که FC چون S/ آن FCS: این M/ درجه FCS: حد M/ رسیده باشد  
 MFC: نرسیده S/ اصلاً FC: ~ MS // ۵-۴. گوش به عالم ندارد S: گوش به عالم ندارند FC  
 قابل علاج نبود والله اعلم M // ۶. ایشان SFC: این قوم M // ۷. آن است که SFC: ~ M/  
 گویند MFC: میگویند S/ خدای تعالی M: خدای تعالی FC/ بعبادت SFC: بطاعت  
 M // ۸. وی FC: و وی M که وی S/ ما FCM: خلق بی نیاز MS: بیزار FC/ که: + وی S/  
 پادشاه: + مطلق M // ۹. بنزدیک SFC: نزد M/ بود FC: است MS/ که به ترازوی الهیه بعمل  
 ما چه حشمت کند FC: که میزان الهیه بعمل حشمة نکند (به خط نستعلیق زیر کلمه حشمة  
 توضیح داده شده: زیاده نشود) S پس M // ۱۰. ما خویش FC: ما خود S: پس ما خود M/  
 بی فایده FCS: درین M // ۱۱. حقیقت که: + این احمق M // ۱۲. است MFC: اند S/  
 فرموده اند FC: که فرموده است S آفریده اند M/ تا برای حق تعالی کار کنند MFC: که عبادت  
 کنند برای خود فرموده است S // ۱۳-۱۲. و این محال... خویش است SFC: ~ M/ و باطل FC:  
 ~ S // ۱۳. همه FC: ~ S/ است و: + همه S در M/ دلیل است که می گوید FC: دلیل اینست S  
 مجید میفرماید M.

- نگفته است که نجات در زنا و خمر و نماز ناکردن است و همه جهانیان الا این  
 احمق چند می گویند که نجات در متابعت فرمان حق تعالی است و رسول او  
 ۲ علیه السلام. پس چه واجب کند که بسبب کاهلی و شهوت این قوم را مقتدای  
 خویش گیرند و پشت با جمله بزرگان عالم آورند؟
- و این آن سخنی است که امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه با ملحدی گفت که:  
 ۳ «اگر چنان است که تو می گویی، همه رستیم؛ وگرنه، ما رستیم و تو هلاک شدی». و  
 این نه از آن گفت که وی در شک بود، لیکن دانست که عقل آن کس بیش از این  
 احتمال نکند. سخنی می گفت که جمله بی عقلان بر فهم آن قادر باشند و دانند که راه  
 ۴ امن از راه خطر اولیتر.
۱. نجات: + آدمی M / زنا و (+ شرب S) خمر و نماز ناکردنست SFC: خمر خوردن و زنا کردن و  
 دیگر معاصی است M // ۲-۱. و همه جهانیان الا این احمق چند (+ که C) می گویند FC: جز  
 این احمقان همه کس میگویند S و همه جهانیان بدانند الا احمقان M // ۲. که FM: ~ SC //  
 ۳-۲. فرمان... السلام FC: خرد است و خرد فرمان بردن خدای عز و جل و رسول وی است S  
 فرمان خدای تبارک و تعالی و رسول او صلوات الله و سلامه علیه است M // ۳. پس M:  
 ~ FCS/ چه واجب کند که FCM: چرا S/ بسبب کاهلی MS: سبب هلاک C سبب هلاکی F /  
 را MS: ~ FC / مقتدای SFC: بمقتدی M // ۴. خویش گیرند MFC: خود کنی S/ پشت  
 MS: بسنت F نسبت C/ یا جمله FC: جمله S بر M / عالم آورند MFC: دین آری S // ۵. و این  
 آن سخنی است FC: و این آن است M و این سخن آنست S/ رضی الله عنه FC: کرم الله وجهه  
 M علیه السلام S/ با ملحدی گفت FC: با ملحدان گفت M گفت با ملحدان S // ۶. تو می گویی  
 FC: شما می گوئید MS/ همه: خود همه S / وگرنه FCS: و اگر چنانست که ما میگوئیم M/  
 تو هلاک شدی FC: شما هلاک شوید S شما در افتادید M // ۷. وی: ~ M / در شک FCM:  
 بشک S/ لیکن: لکن S/ عقل FCS: فهم M // ۸-۷. بیش ازین احتمال FCS: احتمال این بیش  
 M // ۸. می گفت MFC: گفت S/ جمله M: همه S. ~ FC/ بی عقلان SFC: ناقص عقلان M/ بر  
 فهم آن قادر باشند و دانند MFC: فهم کنند چه هر که اندک تأمل کند داند S.

«وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ» (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ). مثل این مدبر جاهل چنان است که بیماری که طیب وی را پرهیز فرماید پرهیز نکند و گوید: «طیب را از پرهیز من چه؟ وی را زیبایی نیست اگر من فرمان وی نبرم و طاعت وی ندارم». پس هر چه زیان کار بود در خوردن ایستد. سخن وی راست بود ولیکن هلاک شود. طیب نه برای آن فرمود تا جانب وی نگاه دارد و برای وی فرمان وی فرا برد. بلکه راه هلاک وی و راه شقاوت وی پیدا کرد. اگر فرمان برد شفا یابد و اگر نبرد هلاک شود، و طیب از وی بی‌نیاز است.

پس حق تعالی آدمی را از دو گوهر آفریده است: یکی کالبد و دیگر روح. چنانکه کالبد آن وقت درست باشد که مزاج وی معتدل بود و اگر نه هلاک شود، و اعتدال وی به غذا و داروست، و آن طیب داند؛ روح را نیز غذائی است و دارویی و شفائی است و هلاکتی که عبارت از هلاکت وی دوزخ است.

۱. (الفاطر، ۱۸) / (العنکبوت، ۶) / لنفسه + و مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ (فصلت، ۴۶؛ الجاثیة، ۱۵) / ۱-۲. مثل این مدبر جاهل چنان است که SFC: و مثل وی چون مثل M // ۲. بیماری: + باشد M / طیب ویرا S: طیب او را M ویرا طیب FC / فرماید: + و M // ۳. از پرهیز MFC: ازین پرهیز S // ۳-۴. وی را زیبایی... ندارم SFC: و اگر چیزی خورم طیب را هیچ زیان نیست M // ۴. ندارم: + او را چه زیان بود S / پس S: و FC. ~ M / زیان کار... ایستد (استد F): FC پیش آید میخورد M باید میخورد S // ۵. بود MFC: است S / ولیکن FM: و لکن C که طیب را زیان ندارد اما او را زیان دارد که او زود S / شود: + که M / آن فرمود FC: آن گفت M خود فرمود S // ۵-۶. تا جانب... فرا برد FC: که جانب وی نگه دارد M، ~ S // ۶. بلکه راه هلاک (هلاک راه C) وی و راه شقاوت وی پیدا کرد FC: بلی راه شفا و هلاک وی بر وی پیدا کرد M برای آن گفت تا او هلاک نشود S // ۶-۷. اگر فرمان... شود FC: اگر فرمان برد وی را سود دارد و اگر نه برد ویرا زیان دارد S، ~ M (این عبارت در S تکرار شده: که او زود هلاک شود طیب نه برای خود فرمود برای آن گفت تا او هلاک نشود اگر فرمان برد وی را سود دارد) // ۷. از وی MFC: ~ S / است SM: ~ S // ۸. حق MFC: خدای S / گوهر FC: جوهر M / آفریده است SFC: آفرید M / دیگر MFC: دیگری S // ۹. وی MS: درست و FC / بود SFC: باشد M / و اگر نه SFC: اگر نه M // ۱۰. شود: + و ببرد FC / بغذا و SFC: بمقدار M / نیز: + هم S / غذائیت SC: غذائیت F غذاست M // ۱۱. و دارویی و شفائی است و هلاکتی: و دارویی و شفای است و هلاکتی FC / و دارو نیست و مرضی و شفائی و هلاکی S و داروست M / که S: و M، ~ FC / عبارت از هلاکت (- S) وی دوزخ است SFC: هلاک روح از ترک عبادتست M.

چنانکه عبارت از هلاک کالبد مرگ است. و غذای روح معرفت و محبت حق تعالی است. چنانکه غذای تن نان است. و داروی روح که بیماری از وی ببرد تقوی است و طاعت داشتن انبیاست، که ایشان اطباء روح‌اند. پس چنانکه حق تعالی قالب را ۳ درستی و بیماری تقدیر کرد و آن را اسباب ساخت و علم آن اطبا را بیاموخت تا ایشان خلق را بیاموزند، روح را نیز درستی و بیماری و هلاکت و نجات نهاد و آن را اسباب تقدیر کرد و علم آن انبیا را بیاموخت. هر که روح خود را به غذای معرفت و محبت زنده گرداند و به داروی تقوی بیماری وی را علاج کند، به سعادت رسد و به سلامتی که عبارت از آن هشت است. ولا ینجو «إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ». و هر که هوا و شهوت را برزیدن گیرد و طیبیان جاهل را مقتدای خویش ۹ سازد، به هلاکتی رسد که عبارت از آن دوزخ است. و حق تعالی از هر دو بی‌نیاز.

۱. چنانکه عبارت از SFC: چنانکه M / هلاک SFM: ~ C / کالبد: + از M / و غذای SFC: غذا M / معرفت و محبت SFC: محبت و معرفت M / جل و علا M: ~ SFC // ۲. غذای تن نان SFC: غذا کالبد نان و آب M / داروی روح M: دارویی CS داروی F / از تن وی FC // ۳. انبیاست که ایشان اطباء روح‌اند S: انبیا علیهم‌السلام و انبیا اطباءند M / اطباء روح انبیانند FC / پس MS: ~ FC / حق تعالی (+ جل و علا M) MFC: ایزد تعالی S // ۳-۴. قالب را درستی و بیماری SFC: کالبد را بیماری و درستی M // ۴. آن را S: برای این F این C، ~ M / علم آن SFC: آن علم M // ۵. تا ایشان خلق را بیاموزند FC: تا ایشان می‌آموزند M همچنین S / درستی و بیماری SFC: بیماری و درستی M / هلاکت و نجات FC: نجات و هلاک MS // ۶. آنرا: + نیز S / علم آن FC: علم روح S آن علم M / بیاموخت FC: درآموخت S / علیهم‌السلام بیاموخت M // ۶-۷. هر که روح... گرداند FC: هر که روح را به غذا محبت و معرفت حق تعالی زنده گرداند M، ~ S // ۷. و به داروی... کند به MFC: و بیماری ویرا داروی تقوی کرد که اگر علاج مرض وی کرده شود S // ۷-۸. سعادت رسد MFC: سعادت باید S // ۸. و به سلامتی FC: ~ SM / ولا ینجو MFC: یَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (الشعراء، ۸۸) / S (الشعراء، ۸۹) // ۹. هوا و شهوت را برزیدن (ورزیدن M) گیرد MFC: بهوا و شهوة مشغول شد S // ۹-۱۰. را مقتدای خویش سازد FC: را مقتدا کرد S مقتدا خود کند M // ۱۰. رسد FC: رسید S افتد M / است SFC: باشد M / حق تعالی: MFC خدای عزّ و جل S / بی‌نیاز: + ست ولیکن M.

«فَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»، «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ».

۲ شبهت دوم : گروهی از عوام در فراخ روی و از حدود شرع دست برداشتن اعتماد بر این کنند که حق تعالی کریم و رحیم است و رحمت وی بسیار است؛ به هر صفت که باشد بر ما رحمت کند.

۶ جواب آن است که این سخن نیز درست است، هم چنانکه آن سخن اول که خدای تعالی از طاعت ما بی نیاز است. لیکن هر دو تلبیس شیطان است که بدان احمقان را از راه بتواند برد. اما عاقل جواب شیطان باز دهد و گوید: چنانکه کریم و رحیم است شدید العقاب است. و می بینیم که بسیاری خلق را در این جهان در رنج و عذاب و گرسنگی و درویشی می دارد و خزانه وی تنگ نیست، و باز آن که کریم و رحیم است یک دانه گندم نمی آفریند تا آنگاه که برزگر بسیار رنج نکشد، و یک

۱. (الزلزلة، ۷ و ۸) // ۲-۱. (المذثر، ۲۸) // ۳ دوم MFC: در فراخ روی FC: در فراخ رفتن S، ~ M / از (و F) حدود شرع دست برداشتن FC: دست از حدود شرع برداشتن S حدود شرع را دست برداشتنند M // ۴. اعتماد برین کنند SFC: و بران اعتماد کردند M / حق تعالی FC: خدای تبارک و تعالی M خدای عزوجل S / وی SFC: او M // ۵. بهر (و بهر M) صفت که باشد MFC: البته S // ۶. آن است که SFC: ~ M / نیز M: ز، S، ~ FC / درست: جوابی درست M / هم FCM: ~ S / آن سخن اول که FC: آن سخن که S گفت M // ۷. خدای MS: حق FC / از طاعت ما FC: را بطاعت ما M، ~ S / بی نیازست SFC: چه حاجت است M / لیکن MF: ولیکن S لکن C / هر دو SFC: این M / شیطان SFC: ابلیس M // ۸. ۷. ۸. بدان احمقانرا S: احمقان را بدان M بدین احمقانرا // ۸. بتواند برد FC: می برد M برده است S / جواب شیطان FC: چون بشنود جواب شیطان S، ~ M / باز دهد و گوید SFC: داند که M / SFC: که M // ۹. بسیاری: + از S / خلق: ~ M / را درین جهان در رنج و SFC: در M // ۱۰. عذاب: + و بلا M / درویشی SFC: تشنگی و مشقت M / خزانه: + روزی M / تنگ نیست MFC: پر است S / و بازانک FM: و با آنک C با آنکه S // ۱۱-۱۰. کریم و رحیمست SFC: وی رحیم است و کریم و علیم و قدیر و وهاب و حکیمست M // ۱۱. آنگاه که FC: ~ MS / برزگر SFC: برزیگر M / بسیار FC: بسیاری MS / نکشد FC: نمی کشد M نبرد S.

درم سیم ندهد تائیشهور و بازرگان بسیار رنج بار و سفر نکشد، و هیچ آدمی را زنده نمی دارد تا آب و نان نخورد، و هیچ بیماری را شفا ندهد تا علاج نکنند.

۳ پس هم چنانکه توانگری و تن درستی را اسباب ساخته است که بی آن حاصل نیاید، کار آخرت نیز هم چنین است. کفر و جهل را زهر روح ساخته است که وی را هلاک کند، و شهوت و کاهلی را بیماری روح ساخته است که بیم آن بود که اگر علاج نکند به هلاکت افتد. و زهر کفر را هیچ تریاق نیست مگر علم و معرفت، و بیماری کاهلی را هیچ علاج نیست مگر مواظبت بر نماز و طاعت، و بیماری شهوت را هیچ علاج نیست مگر تقوی و ریاضت. هر که زهر خورد و بر کرم و رحمت او اعتماد کند هلاک شود، و هر که در بیماری که از حرارت بود پیوسته انگبین خورد هلاک شود. همچنین در بیماری دل که از هوا و شهوت بود

۱. سیم SFC: ~ M / ندهد FC: ندهد M نمی آفریند S / پیشهور و بازرگان FC: آنگاه که بازرگان و پیلور M، ~ S / بسیار رنج FC: بسیاری رنج S / رنج بسیار M / بار و سفر نکشد FC: نمی کشد M نبرد و کار نکنند و سفر نکنند S // ۲. آب و نان FC: نان و آب SM / نخورد SFC: نمی خورد M / هیچ بیماری M: بیماری S بیماران FC / ندهد FC: ندهد SM / نکنند SFC: نمی کنند M // ۳. هم MFC: ~ S / توانگری: + و درویشی را اسباب ساخته است و بیماری S // ۴-۳. که بی آن (بر آن FC) حاصل نیاید (بباید FC) کار آخرت نیز (نیز: ~ FC) هم چنین است MFC: ~ S // ۵-۴. کفر و جهل را زهر روح ... کند FC: کفر و جهل را زهر ساخته است M هر چیزی را دشمنی پیدا کرده است اگر کسی زهر خورد و بر کرم خدا اعتماد کند هلاک شود و اگر در بیماری که از حرارت بود غسل خورد هلاک شود. S // ۵. شهوت و کاهلی را بیماری روح ساخته است FC: همچنین در بیماری دل که از کفرست و معصیت S، ~ M // ۶-۵. که بیم آن ... هلاکت افتد (هلاک ادا کند FC) و FCM: اگر علاج نکند بعلم و معرفت هلاک شود S // ۶. هیچ تریاق FC: هیچ تریاق M تریاق S // ۷. علم و معرفت (+ و ایمان M): MS معرفت و علم FC / بیماری کاهلی M: مرض کاهلی S بیماری و کاهلی FC / مواظبت: + نمودن M / نماز و MS: ~ FC // ۸. هیچ FC: ~ MS / مگر FM: + مواظبت بر SC // ۹. و رحمت او M: و رحمت FC خدا S / و هر که MFC: و اگر S / در بیماری که SC: در بیماری که F بیماری وی از M // ۱۰. پیوسته انگبین FC: غسل S و انگبین بسیار M / همچنین در S: پس M / FC / دل SFC: دلی M / که SM: ~ FC / از هوا و شهوت بود MFC: از کفرست و معصیت S (به دنبال این جمله در S جمله «اگر علاج نکند بعلم و ... آمده است».)

چون کسی بود که خویشتن را از هوا و شهوت باز ندارد وی در خطر هلاک بود. چون اعتقاد دارد که معصیت است لیکن اعتقاد ابا حیان دارد که خود زیان کار نیست، بر خطر هلاک نباشد بلکه بیقین هلاک شده باشد، که این خود کفر بود و کفر زهرِ هلاک کننده است روح را.

شبهت سوم. گروهی از این قوم به ریاضتی مشغول شده باشند مدتی، و پنداشته باشند که مقصود از ریاضت آن است که از شهوت و خشم و صفات بشریت به یکبارگی پاک شوند و گمان برده باشند که شرع بدین فرموده است. چون مدتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمده از صفات خویش، اعتقاد کرده باشند که این محال است، و شرع خلق را بدان فرموده است که صورت نبنده؛ که آدمی را بدین صفات آفریده اند، پاک شدن از این ممکن نیست. چنانکه پلاس سیاه را سپید نتوان کرد، آدمی را از صفات بشریت پاک نتوان کرد. پس کاری که محال است بدان مشغول نشویم.

جواب آن است که سبب حماقت جهل این کس است به شریعت که می پندارد که در شریعت بفرموده اند که باید که از شهوت و خشم و صفات بشریت پاک

۱-۴. چون کسی... روح را MFC: S ~ بود که خویشتن FC: خود M/ هلاک FC: ~ // M  
 ۲. لیکن F: لکن C و اگر العیاذ بالله M/ ۳-۲. که خود زیان کار نیست FC: ~ // M ۳. بر خطر... باشد FC: خطر نه M/ این خود M: ~ // FC ۴. هلاک کننده FC: قاتل M/ روح MC: دوزخ // F  
 ۵. سوم C: سیوم SM سهم F / گروهی: آنست که گروهی S / ریاضتی FCM: ریاضت S / مدتی FC: ~ SM / MS و ~ // FC ۵-۶. پنداشته باشند FC: پنداشته S خیال کرده M // ۶. از SM. ~ FC / خشم FCS: غضب M/ بشریت: ناپسندیده M // ۷. یکبارگی MS: یکبارگی FC / شوند FCS: شود M / گمان برده ... است FCM: بکمال رسند S // ۷-۸. رنج برده باشند و FC: رنج برده و M، ~ // S ۸. کرده FC: کشیده M کشند S آمده FCM: آیند S از صفات خویش FC: از صفات بشریت M، ~ S / کرده باشند FCM: کنند S // ۹. SM: در FC / شرع خلق را بدان (بدین FC) فرموده است FCS: ~ M / نبنده MC: بندد // FS ۱۰. بدین S: ازین FCM / آفریده اند: + // M ۱۱. از صفات بشریت (+ نیز M) MFC: ازین صفات S // ۱۲. جواب: + این M / سبب: + این M / حماقت: + و S / این کس SFC: آنکس M / که: ~ S / می پندارد: پندارد S // ۱۴. بفرموده اند F: میفرموده اند C فرموده اند MS / خشم SFC: غضب M.

شود، که شرع این نفرموده است. و چگونه فرماید شرع که از این صفات پاک شوید؟ که رسول علیه السلام می گوید که: «من بشرم، خشمگن شوم هم چنانکه بشر». و اثر خشم بر وی بسیار دیدندی. و خدای تعالی می گوید: «والکاظمین الغیظ». ثنا می گوید بر کسی که خشم فرو خورد، نه بر کسی که خشم بردارد. (و چگونه فرماید کسی را که خشم ندارد تا خشم فرو خورد؟) و چگونه فرماید که شهوت نباشد و رسول علیه السلام نه زن داشت، بلکه اگر کسی را اشتها ساقط گردد علاج باید کرد تا شهوت باز آید، که از نقصان بود. اگر خشم نیاید کسی را علاج باید کرد تا باز آید که از این بی حیثی آید بر اهل و فرزند. و حیث در غزای کافران از خشم خیزد. لیکن فرموده اند که شهوت و خشم را زیر دست دارید و مگذارید که غالب شود، بلکه چنان باید که در فرمان عقل و شرع باشد که اسب و سگ در فرمان صیاد. چنانکه صید بی سگ نتوان کرد.

۱. که شرع (و شریعت M) این نفرموده است MFC: ~ S و MS: ~ // FC ۱-۲. شرع که ازین صفات پاک شوید S: شریعت M، ~ // FC ۲. علیه (+ الصلوة و S) السلام SFC: صلوات الله و سلامه علیه M/ میگوید FC: میفرماید MS / که MFC: ~ S / بشرم FC: بشری ام (+ و M) MS / خشمگن FSM: خشمگین C / شوم SFC: میشوم M // ۲-۳. همچنانکه بشر FC: چنانکه بشر S، ~ // M ۳. اثر خشم S: از خشم FC این M / بر وی بسیار FCM: بسیار بر وی S / خدای (+ تبارک و M) MS: حق FC / میگوید SFC: میفرماید M // ۳-۴. (آل عمران، ۱۳۴) // ۴. بر کسی SFC: هر کسی را M / نه بر کسی که خشم بردارد (نیاید S) SFC: ~ // M  
 ۵. و چگونه فرماید... فرو خورد M: ~ // FCS ۶. که شهوت FCS: تا شهوت M / و رسول (+ خدای M) MS: که رسول FC / علیه السلام FC: صلوات الله و سلامه علیه M صلعم S / را SFC: ~ M // ۷-۸. اشتها ساقط گردد (بباشد F شود M) MFC: شهوت نماند S // ۷-۸. تا شهوت... کرد F: ~ CMS / نیاید: نشود F // ۸. از این FCM: از آن S / آید FCS: حاصل آید M / بر اهل و فرزند و حیث در MFC: که حیث بر اهل و فرزند و بر S / غزای FC: غزا M // ۹. کافران: MSC کافرین F / لیکن SF: لکن C و لیکن M / اند FCS: است M / شهوت: + و S // ۱۰. دارید FC: دارند M دارد S / مگذارید FC: نگذارد M نگذارند S / باید FC: باشد MS / که SM: ~ FC / در: + تحت M // ۱۰-۱۱. عقل و شرع باشد M: شرع بود و عقل S عقل و شرع FC // ۱۱. که FC: چون S چنانکه M / اسب: + در فرمان سوار بود M / چنانکه صید بی سگ نتوان کرد FC: و چنانکه صید بسگ نتوان کرد S که اگر چه بی سگ صید نتوان کرد M.

لیکن سگ باید که معلّم و به ادب باشد و فرمان بردار بود، و اگر نه در صیّاد افتد. و بی‌اسپ صید نتوان کرد، لیکن اسپ باید که فرهیخته و ریاضت یافته بود، و اگر نه سوار را بیفگند و گردن وی بشکنند. و شهوت و غضب همچون اسپ و سگ است، و سعادت آخرت صید نتوان کرد بی این دو صفت، لیکن بشرط آنکه زیر دست باشند. اگر غالب باشند سبب هلاک باشند. پس مقصود از ریاضت آن است که این دو صفت شکسته شوند و این ممکن است، نه آنکه گسسته شوند که این ممکن نیست

شبهت چهارم آن است که گروهی از این قوم مدّتی به ریاضتی بنشسته باشند و در میان آن باشد که آوازی شنیده باشند و صورتی دیده باشند و خیالها بدیشان نغوده باشند که آن مانند خوابی باشد و هر حالتی که بدیشان گذشته باشد گمان

۱. لیکن F: لکن SC ولیکن M / سگ SFC: M / معلم و SF: سگ معلم و C، ~ M / بادب باشد و فرمان بردار بود FC: بود و بادب و فرمان بردار S بادب بود M / و (F ~) اگر نه در صیّاد افتد SFC: ~ M // ۲. و بی‌اسپ صید نتوان کرد FC: و بی‌اسپ نتوان گریخت M، ~ S / لیکن F: لکن C ولیکن M / S / فرهیخته MS: فرهیخته FC / و ریاضت یافته بود: MFC بود و ریاضت یافته S / و اگر نه: + سگ صیّاد را بدرد و اسپ M // ۳. سوار MS: صیّاد FC / گردن وی (وی: S ~) بشکند SCF: هیچ یک بمقصود نرسند M / شهوت و غضب S: غضب و شهوت C غضب F شهوت M / و سگ است FCS: است سوار را و غضب همچون سگ است صیّاد را M // ۴. و: ~ S / صید FC: را صید S حاصل M / بی SFC: تا M // ۴-۶. لیکن بشرط... که این دو صفت SFC: ~ M / (در نسخه S نیز در حاشیه است) / لیکن SF: لکن C // ۴-۵. بشرط آنکه زیر دست باشند FC: این دو صفت باید که باعتدال بود S // ۵. باشند FC: شود S / هلاک باشند FC: هلاکت باشد S // ۶. شوند FCS: نشود M / و این ممکن است نه آنکه گسسته شوند (شود M) MS: ~ FC / که این M: و این FC که آن S // ۷. ممکن نیست SFC: ناممکن است M // ۸. آنست که S: ~ MFC / گروهی از این قوم FC: ازین قوم گروهی اند که S از آن گروهی باشند که M / بر ریاضتی FC: بر ریاضت SM / بنشسته باشند FC: نشسته باشند M نشسته اند S // ۹. در میان آن باشد (باشند C) که CF: و در اثنای حال S، ~ M / آوازی شنیده باشند (اند S) SFC: ~ M / باشند MFC: ~ S / و خیالها: MS خیالها FC / بدیشان MFC: بایشان S // ۱۰. که آن MS: ~ FC / خوابی باشد MC: خرابی باشند F جوانی باشد S / بدیشان MFC: بر ایشان S.

برده باشند که چون این قدر برخلاف عادت ایشان را پیدا آمد خود به نهایت رسیدند و کار ایشان به کمال رسید. و این را وصال نام کنند و گویند: «ما به مقصود رسیدیم. و عبادت و ترک معصیت برای آن می‌بایست تا به وی رسیم. اکنون رسیدیم. ما را معصیت و نماز ناکردن زیان ندارد.» و این احقان بیشتر چنان مختصر عقل باشند که اگر کسی در یک سخن حشمت ایشان فرو نهد یا در غیبت ایشان به نقصان یکی از ایشان سخن گوید و رعونت ایشان بشکند، همه عمر در عداوت وی ایستند و اگر یک لقمه که طمع کرده باشند از ایشان درگذرد یا یکی از خواجگان به چشم حقارت به ایشان نگرند، همه جهان بر ایشان تنگ و تاریک شود. این ابلهان را اگر مردمی تمام شده بودند، خود از چنین چیزها باک نداشتندی. پس چون اسیر چنین صفات باشند، این دعوی ایشان را کی مسلم بود؟ پس اگر بمثل کسی نیز چنان شده است که از عداوت و خشم و شهوت و ریا پاک

۱. که چون SFC: که باین M / قدر: + که M / ایشان را SFC: بریشان M // ۲. نام کنند و گویند MFC: کردند و گفتند S // ۳. مقصود: + خود M // ۳-۴. عبادت... رسیدیم SFC: ~ M // ۴. اکنون رسیدیم FC: اکنون که به وی رسیدیم S / ما: و ما M / معصیت: + کردن M / ناکردن MFC: نکردن S / و این FCM: این S / بیشتر MFC: ~ S // ۵. عقل FC: ~ MS / در یک MS: دیگر FC / یا در S: و بادب FC در حضور و M // ۶. ایشان S: ~ MFC / یکی از ایشان سخن گوید و S: او سخن گویند و اگر M سخن ایشان FC / بشکند FCS: بشکند M / عمر MS: ~ FC // ۷. وی FCS: او M / ایستند S: استند F ایستند باشند M / یک لقمه: لقمه‌ای S / طمع... درگذرد: طعام ایشان باشد از ایشان بازگیرند M // ۷-۸. یا یکی از خواجگان... نگرند (نگرند FC) SFC: یا خواجه ایشانرا حرمت ندارد M // ۸. همه جهان SFC: عالم M // ۹. شود MFC: گردد S / این ابلهان را اگر (گر C) مردمی تمام شده C: این ابلهان اگر مردمی تمام شده F و این ابلهان اگر در مردی تمام شده S و اگر مردی بودی و به جانی رسیده M / بودندی SF: بودی MC / خود FC: چون S، ~ M // ۹-۱۰. باک نداشتندی C: باک نداشتندی F / باک دارندی S / غم خوردی M // ۱۰. اسیر SM: با C، ~ F / باشند MFC: باشد S / این دعوی ایشانرا کی C: این دعوی کی ایشانرا M ایشانرا این دعوی کی FS / بود MFC: است S // ۱۱. پس FCM: و S / بمثل FCS: ~ M / نیز: ~ M / که SM: ~ FC / شهوت FC: ~ MS.

به دریائی بنهد که صد خم خمر وی را تباہ نکند و پیغامبران را به کوزه‌های آب مختصر بنهد که یک خرما زیان دارد، این مردی باشد که شیطان با سبوت وی بازی می‌کند. و هر که عاقل بود، دریغ دارد زیان خویش از حدیث وی و دهان خویش از آنکه بر وی خندد.

۳ اما بزرگان دین آن‌اند که بشناسند که هر که هوا اسیر و زیر دست وی نیست، وی هیچ کس نیست بلکه ستوری است. پس بشناسد که نفس آدمی مکار و فریبده است. همه دعوی دروغ کند و لاف بپوده زند که هوا زیر دست من است. از وی برهانی خواهند و بر راستی وی هیچ برهان نیست، مگر آنکه به حکم خویش نباشد و به حکم شرع باشد. اگر همیشه بطوع تن در این تواند داد، خود راست می‌گوید. و اگر فرا حدود شرع و فرمانهای حق تعالی رسد رخصت و تأویل جستن گیرد و حیلت کردن سازد تا موافقت هوا و شهوت خویش کند، این مدبر اسیر هواست. اگر اسیر خشم است سگی است. در صورت آدمی، و اگر ۶ اسیر شکم است همیشه‌ایست، و اگر اسیر شهوتهای زشت است خوکی است، و اگر ۹

شده، هم مغرور است، که بهیچ حال درجه وی از درجه انبیا درنگذرد و ایشان به سبب خطائی و معصیتی بر خویشان نوحه می‌کردند و می‌گریستند و صدیقان صحابه از صفات حذر می‌کردند، بلکه از بیم شبهت حرام از حلال پاک دست برداشتند و همه راههای تقوی می‌رفتند و از خطر کاژ نیستی خویش به آرزو می‌خواستند.

۶ این احمق به چه دانسته است که در جوال شیطان نیست و درجه وی از درجه انبیا درگذشته است، که آنچه ایشان را زیان می‌داشت وی را زیان ندارد؟ و اگر گوید پیغامبران هم چنین بوده‌اند، لیکن آنچه می‌کردند برای نصیب خلق می‌کردند، گوئیم: چرا یک خرما صدقه از دهان بینداخت؟ اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بودی؟ که صدقه همه خلق را حلال بود. و اگر زیان می‌داشت، چرا این احمق را قدهای خمر زیان نمی‌دارد؟ آخر درجه وی فوق درجه پیغامبران نبود. ۹ پیش از آن نیست که درجه صد قده خمر فوق یک خرما بود. چون خویشان را ۱۲

۱. که MFC: S/انبیا SFC: اولیا M//۲. خطائی MS: خطا FC/ خویشان SFC: خود M / نوحه: توجه S/ می‌کردند MS: کردند FC/ و صدیقان FCM: صدیقان S//۳. بیم FCS: برای M/ حرام از C: از F، ~ MS/ پاک FC: پاک را S باکراه M//۴. بداشتند CFS: می‌داشتند M/ می‌رفتند FCM: برفتند S/ از خطر کار FCS: ~ M/ خویش CSF: خود M/ بارزو MS: آرزو FC//۶. دانسته است MFC: دانست S/ نیست و: + به چه معنی M//۷. انبیا: + و اولیا M/ درگذشته است MFC: درگذشت S/ ایشان را FCM: ایشان S/ وی FC: او S این احمق M/ ندارد FC: نمیدارد SM//۸. گوید (+ که S): + گویند M/ پیغامبران: پیغامبران S+ نیز M/ لیکن SF: لکن C ولیکن M/ می‌کردند SFC: کردند از M/ نصیب خلق FCS: مصلحت M/ می‌کردند FCM: ~ S//۹. گوئیم چرا یک S: انک FC چرا سیدالمرسلین محمد صلوات الله و سلامه علیه M/ خرما صدقه S: خرمائی صدقه M خرما از صدقه FC/ خلق را از آن SFC: ~ M//۱۰. زیان SFC: ~ M/ صدقه SFC: آن M//۱۱. آخر FC: مگر S/ (و حاشیه S/ فوق SFC: بالای M/ نبود FC: نیست M است S//۱۲. پیش از آن نیست که درجه SFC: و معلومست که مضرت M/ صد S: چند M، ~ FC/ فوق: + مضرت M/ بود FC: است MS/ چون خویشان SFC: پس چون این احمق خود M.

۱. به دریائی CM: بدریای F بدین دریا S/ بنهد FC: بنهاد S مینهد M/ خم خمر M: قده خمر S خم شراب FC/ پیغامبران FC: پیغامبران SM/ را FCS: ~ M/ بکوزه‌ها FCS: بکوزه MS//۲. بنهد FC: بنهاد S می‌نهد M/ یک خرما C: یک خرماوی را SF ویرا یک خرما M/ این مردی باشد SFC: یقین بود M//۳. میکند MFC: کند S/ بود FCM: باشد S//۵. آند که SF: اند که C، ~ M/ هوا اسیر FC: هوای وی S شهوت ویرا اسیر M/ وی SFC: ~ M//۶. ستوری است SFC: از ستور بترست M/ بشناسد: شناسد S//۷. مکار و فریبنده SFC: فریبنده و مکار M//۷. بپوده S: ~ MFC/ زیر MS: بر FC//۸. از وی S: و از وی M آنرا FC/ برهانی MFC: برهان S/ بر راستی وی SFC: بر راستی M//۹. نباشد FCS: نباشند M/ و: S/ بل M، ~ FC/ باشد: باشند M/ همیشه MS: ~ FC/ در این: + کار خویش S//۱۱. جستن گیرد و حیله کردن سازد M: جستن گیرد و حیله کردن S جوید و حیلت کردن گیرد FC/ هوا و شهوت MS: شهوت و هوای FC/ خویش MFC: خود S//۱۲. اسیر هواست FCS: ~ M/ اسیر: ~ C//۱۳. همیشه‌ایست S: همیشه‌ایست FC همیشه است M/ شهوتهای زشت FC: شهوتها M شهوت S.

اسیر جامه و تحمل است و گرفتار مرقع و سجاده نیکوست تا همه روز خویشتن  
 رامی شوید و می آرایید، زنی است رعنا به صورت مردی. و اسیر هر صفت که هست  
 حقیقت وی آن است. و در قیامت صفات باطن برهنه شود تا همه یکدیگر را بر آن  
 صورت بینند که موافق صفت وی بود. و معنی این خبر که یکی را به صورت  
 گرگی انگیزند و یکی را به صورت خوکی و یکی را به صورت سگی این بود. و بدان  
 مقدار که خواب از این عالم دورتر است و به آخرت مانده تراست، اگر این کس را  
 در خواب بر این صورت بیند - پس سگی و خوکی و گرگی - چون اعتقاد کند که وی  
 از درجه پیغامبران گذشته است و وی را هیچ چیز زیان ندارد، چه حماقت بود  
 در جهان تمامتر از این!

و به حقیقت بدان که هر که پندارد که از این صفات پاک است در جوال شیطان  
 است مگر کسی که خویشتن را بر حدود شریعت و دقائق فرمان می آزماید و عنان

۱. است و گرفتار M: است و FC و S / مرقع و سجاده MFC: سجاده و مرقع S / نیکوست C:  
 نیکو SF، M ~ تا همه روز FCS: و همه M // ۲. را می شوید و FC: می آرایید M آرایید S / و  
 اسیر S: ~ MFC // ۲-۳. هر صفت که هست حقیقت وی آن است (ویست FC) FCS: ~ M //  
 ۳-۴. قیامت ... بر آن (بدان S) صورت بینند (به بینند S) که موافق SFC: آخرت صورت  
 موافق M // ۴. صفت وی بود S: طبع بود FC صفت M / این خبر که FC: خبر که S آن چیز باشد  
 آنکه در روز قیامت M / بصورت FMS: بر صورت C // ۵. گرگی انگیزند و یکی را به (بر CF)  
 صورت خوکی FCS: خوکی انگیزند M / بصورت FMS: بر صورت C // ۶. این عالم FCS: آن  
 M / و با آخرت CSM: با آخرت F / مانده تر (ترمه S) CMS: مانند تر F // ۷. بر این صورت بیند  
 (بینند F) پس FC: بیند بدین صورت بیند پس M بینند بر صورت S / و خوکی و MFC: یا  
 خوکی یا گرگی: + بینند پس S / ۷-۸. که وی از درجه SFC: که درجه وی M // ۸. پیغامبران  
 FC: پیغامبران M انبیا S / گذشته FC: در گذشته S زیاد M / چیز FC: ~ MS / ندارد FC: ندارد  
 هر چه کند S نماید M // ۹. در جهان تمامتر از FC: سخت تر و پتر از M و رای S // ۱۰. بدان  
 که M: وانکه S دان که FC / شیطان M: ~ SFC // ۱۱. بر حدود FCS: محدود M / شریعت MFC:  
 شرع دارد و نفس خود S / و دقائق فرمان FC: بدقائق دین S و وظایف فرمان M / می آزماید  
 SFC: میگزارد M.

خویش به دست شریعت دهد تا چنان که وی می گرداند می تواند گردید. آن که  
 بداند که صفات وی اسیر وی است و وی اسیر صفات خویش نیست و اگر پنجاه  
 سال خویشتن را در این بیاموزد و یک روز عنان از سر وی فرو گیرد و یا برخلاف  
 فرمان حرکت کردن ایستاد، آن روز با سر طبع خویش شود و هر صفت که در وی  
 مغلوب بود غالب شود و مدتی دیگر به مجاهدت و ریاضت حاجت بود تا باز سر  
 استقامت افتد، که هوا را مقهور بکردن همچنان است که سنگی به بالا بازگردانیدن،  
 و هر چه به مدتی به بالا باز برده باشد به یک حرکت به نشیب باز توان گردانید،  
 پس کسانی که ارباب دیدار بودند و کارها چنان که بود بدیدند تا نفس باز پسین  
 لگام تقوی از سر نفس فرو نکردند. تا یکی از بزرگان ابلیس را دید به وقت مرگ.  
 ابلیس وی را گفت که: از دست من بجمستی و این شدی. گفت: نه، هنوز یک نفس  
 مانده است.

۱. خویش SFC: خود M / دهد SFC: میدهد M / تا S: و M، ~ FC / وی: + را M / تواند  
 گردید S: می تواند گردید FC وی میگردد M // ۲. وی اسیر وی است SFC: ویرا اسیر شده  
 M / و وی اسیر صفات خویش نیست FC: نه وی اسیر صفات خویش است S، ~ M // ۳. در  
 این FC: ~ SM / و یک روز S: یکروز FC و یک M / فرو گیرد FC: باز کرد S وی کرد M //  
 ۳-۴. و یا برخلاف ... ایستاد FC: تا خلاف فرمان کرد S، ~ M // ۴. آن روز با FC: وی باز M تا  
 باز S / طبع FCM: ~ S / خویش FC: خود M، ~ S / شود FCM: نشود S / صفت SFC: صفتی  
 M // ۵. شود MFC: نشود S / به مجاهدت و ریاضت SFC: ریاضت و مجاهده M / حاجت بود  
 MFC: مشغول نشود S / باز M: با CS بدین F // ۶. که MFC: بیحاصل باشد S / را FCM: ~ S /  
 بکردن FC: کردن SM / به بالا SFC: بر بالا M / بازگردانیدن C: بازگردانید F برگردانیدن M //  
 ۷. و هر FC: که هر M هر S / به بالا SM: ~ FC / باز برده باشد SFC: بری M / بنشیب FCM:  
 بشیب S / باز: ~ S / توان گردانید SFC: آید M // ۸. دیدار MFC: دین S / و (S) کارها چنانکه  
 بود بدیدند SFC: ~ M / باز پسین S: واپسین M باز بسر FC // ۹. تقوی SFC: ~ M / سر FMS:  
 ~ C / فرو نکردند M: فرو کردند FC باز نکردند S / تا یکی از بزرگان FC: تا از بزرگان یکی S  
 و یکی را از بزرگان M / ابلیس را دید بوقت مرگ SFC: میگویند که M // ۱۰. ابلیس ویرا گفت  
 که S: ویرا گفت ابلیس لعین با آخر عمر ویرا گفت M / بجمستی SFC: نیک بجمستی M /  
 و این شدی SF: ~ CM / نه هنوز FC: هنوز نه که S هنوز M.

انبیا و اولیا این کار چنین دیدند و خطر کار چنین دانستند. و این ابلهان و مدبران را شیطان به دست خویش گرفته است و ایشان را بالا میدهد که شما اولیا و درویشان و عزیزان حضرت اید. و هم چنین در این جوال می‌دارد تا آن‌گاه که چشم فراز کنند و خود را نگویند در دوزخ بینند. «وَبَدَاهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَهُمْ يَكُونُوا بِحُسْبُونٍ». کار چنان بینند که هرگز به ضمیر ایشان نگذاشته بود و حسرت سود ندارد.

شبهت پنجم آن است که گروهی از صوفیان که ایشان ریاضتهای قوی کرده باشند و همه شهوتها از پیش برداشته و مدتی در زاویه نشسته و روی به کلمه الله آورده و دل را مراقبت کرده تا جز حدیث خدای تعالی بر دل ایشان نگذرد. ایشان را بسیاری احوال نیکو و مکاشفات پدید آمده باشد و بسیاری از اسرار ملکوت ایشان را مکشوف شده و به درجه اصحاب

۱. این : S / کار چنین دیدند و خطر کار FCS : راه را خطر M / دانستند SC : دانسته اند MF // ۲. ابلهان و مدبران را شیطان FC : ابلهان مدبران را شیطان S شیطان ابلهانرا M // ۲. بدست خویش گرفته است: بدست خویش گرفته است M گرفته است بدست خود S / و : + کار S // ۲-۳. شما اولیا... حضرتید FC: شما اولیائید و دوستان و عزیزان حضرت اید S شماید ولیان و درویشان و عزیزان حضرت عزت M // ۳. و MS : FC / این FC: SM می‌دارد: می‌باشند M / آنگه FC: ناگاه MS // ۴. فراز FCM: باز S / و خود FCM: خویشان S / نگویند SM : نگویند F / بینند CMS : بینند F / بینند: + و بداهم سینات ما کسبوا و حاق بهم الآیه (الزمر، ۴۸) S // ۵-۴. (الزمر، ۴۷) // ۵. کار چنان FC: حال خود چنان M، S / بینند که MFC : به بینند آنچه S / بود FC : است S باشد M / حسرت : + خوردند S // ۷. آنست که S : از آن M، FC / صوفیان: + است M / ایشان FCS : M / ریاضتهای قوی FC : ریاضتها عادت M ریاضتها S // ۸. مدتی در زاویه نشسته: مدتی در زاویه شده FC مدتی در زاویه بوده S در زاویه نشسته مدتی M / روی M: دل S / FC // ۹. با کلمه الله FC: با کلمه الله M بخدا S / دل را MFC : S / مراقبت SM : مراقبه FC / تا جز SM: با جز C با خر F / خدای تعالی M: خدای S حق تعالی FC / بر FCS: در M // ۱۰. دل ایشان MFC: بر دلشان S / نگذرد: + M / بسیاری FCS : بیبازی M / احوال نیکو FC : احوال S نکونی M // ۱۱. و بسیاری از SFC : M / ایشانرا FC: برایشان S ایشان M.

کرامات رسیده باشند تا از غیب خبرها دهند و راست آید و همت در بیماری بندند و بهتر شود و در دشمنی بندند هلاک شود. چون ایشان را این قربت پدیدار آید، ابلیس ایشان را حسد بزد و همه اسرار شریعت به ایشان نماید مگر یک سر که از ایشان پنهان دارد و آن سر است که از وی پوشیده بود تا بدان سبب آدم را سجود نکرد و خویشان را از آن بی‌نیاز دانست، به سبب درجتی که یافته بود، که اسرار ملکوت وی را چنان مکشوف بود که معلّم ملائکه بود.

اما آن سر که ایشان را آشکارا کند آن است که گوید: مقصود از ترک معاصی آن است که تا شهوت شکسته شود و صفات بشریت زیر دست شود و از خدای تعالی باز ندارد و حجاب نکند، و مقصود از طاعت و نماز آن است تا یاد کرد حق تعالی بر دل وی غالب شود و دل از ظلمات بشریت به ذکر حق تعالی روشن شود تا حقیقت معرفت حق تعالی وی را حاصل شود. پس ورزیدن

۱. باشند FC : MS / غیب خبرها MFC : غیبا خبر S / راست آید و SFC : اگر M // ۲. و بهتر S : بهتر MFC / و در FCS : و اگر در M / دشمنی FC : دشمن SM / بندند: + S / شود: + و M / این SFC: M / قربت پدیدار SFC : فریب پدید M / آید MFC : آمد S // ۳. برد و F: برده M کند و SC / بایشان SFC: با ایشان M / نماید SFC : بگوید M / که MS : ~ FC // ۴. از ایشان SFC: M / دارد MS: کند FC / آن سر FCM: سر آن S / از SFC: بر M / بود SC : مانده بود M، ~ F / تا بدان SFC : و بآن M / را: + علیه السلام M / ۵. سجود MFC: سجده S / و MS: ~ FC / از آن FCS: M / دانست M: دانسته است FC داشت S / درجتی FC : درجه S / قریبی و درجه M / بود که SFC : و M // ۶. ویرا چنان مکشوف بود که M: ویرا مکشوف بود چنانکه S چنان وی را مکشوف بود که FC // ۷. آن سر FCS: اسرار M / ایشانرا FCS: برایشان M / است که: + ایشانرا M / گوید MS: بگوید که FC // ۸. آن SFC : این M / که تا M : که SC تا F / دست شود SFC : دست گردد M / خدای SM: حق FC // ۹. طاعت و نماز FC: نماز و طاعت S طاعت حق تعالی M / تا MFC : که S // ۱۰. یاد کرد FC: ذکر M یا ذکر S / حق MFC: خدای S / دل وی S : دل M وی FC و دل از ... صافی شود MS : ~ FC / بشریت M : جهل S // ۱۱. حق M: خدای S / روشن M: صافی S / حقیقت: + و FC / حق تعالی ویرا SC : حق وی را F وی M / پس FCS: زیرا که M / ورزیدن FC: برزیدن MS.



شریعت همه راه است به کعبه وصال، و کسی که به کعبه رسید و در کعبه مقیم گشت وی را به راه و اشتر و زاد بادیه چه حاجت بود؟ آن همه راه بود رفته آمد و به مقصود رسیده شد. ورزیدن شریعت چه حاجت است؟

پس این قوم را چنین نمایند که اگر نماز کنند، نماز ایشان را حجاب خواهد بود از آن کاری که بدان رسیده‌اند که گویند که: ما خود همیشه در مشاهده حضرتیم؛ مقصود از رکوع و سجود آن است تا دل غافل را به حضرت آورد و حدیث حق تعالی با یاد دهد؛ ما خود یک لحظه از وی غافل نه‌ایم و همه ملکوت آشکارا می‌بینیم و جواهر ملائکه و انبیا در صورتهای نیکو خویشان را به ما می‌نمایند؛ ما را بدین (عبادات ظاهر) چه حاجت است؟

و این همه آن واقعه است که ابلیس را افتاد که در کمال خویش نگرست که معلّم ملائکه بود و به درجه قربت رسیده بود و گفت: مرا اکنون به فرمان برداری چه حاجت است؟ و آدم کمتر از من است، مرا در سجود کردن وی چه فایده

۱. MFC: S ~ / در کعبه MFC: در وی S / گشت SF: شد CM // ۲. به راه و ... حاجت بود FC: بزد و بادیه چه حاجتست S راه و راحله و زادبچه کار آید M // ۳-۲. آن همه ... حاجت است FC: S ~ // ۴. این MFC: آن S / چنین MFC: چنان S / اگر نماز کنند SFC: S ~ / ایشان را FC: S ~ / خواهد بود FC: شود S ایشانست M // ۵. کاری MFC: ~ // S / بدان SM: بران FC / رسیده‌اند که FC: رسیدند که S رسیده است M / خود SM: ~ // FC / همیشه SFC: S ~ / مشاهده SM: مشاهده FC / حضرتیم SFC: نشسته‌ایم M // ۶. مقصود MFC: و مقصود S / از MS: ~ / رکوع و سجود MFC: سجود و رکوع S / راه SC: را با F باز M / حدیث: خدمت M // ۷. با FC: باز SM / ندایم SM: نایم C نیم F // ۸. ملائکه و انبیا SFC: انبیا و ملائکه علیهم السلام M / صورتهای نیکو (نیکوی F) FC: صورة نیکو S صورة M / خویشان S: خویشان F خود را C, ~ M / می‌نمایند S: می‌نماید: FC نماینده M // ۹. عبادات ظاهر M: ~ SFC // ۱۰. همه آن FC: هم آن S بعینه همان M / افتاد که FC: افتاد علیه اللعنه که M افتاد S / خویش FS: خود C حال خود M / نگرست C: نگرست SF نگرید M // ۱۱. ملائکه CFM: فرشتگان S / گفت مرا اکنون M: گفت مرا S مرا FC // ۱۲. مرا SFC: و مرا M / وی SFC: ~ M.

است؟ و قصه وی در قرآن نه برای افسانه گفته‌اند بلکه برای مثل این قوم گفته‌اند تا بدانند که درجه مقربان از فرمان برداری هیچ مقرب را بی‌نیاز نکند. و این معانی که این بزرگان و ارباب کرامات را از اسرار شریعت مکشوف شد همه درست است که شریعت ورزیدن رفتن راه است به حق تعالی.

اما آن دقیقه که از ایشان پوشیده داشت آن است که با ایشان نمود که مقصود شریعت این است و بس. و این کلمه بس غلط است، که اگرچه آن مقصود است اما همه مقصود از وضع شرع این نیست، که در وی سرّی و مقصودی دیگر است، زیرا که این پنج نماز مثلاً چون مسمار است به درجه کمال که حاصل شده باشد. اگر این مسمار پیوسته با وی نبود از آن کمال بیفتد، چنانکه ابلیس بیفتاد.

و اگر کسی گوید که پنج نماز و جمله تفصیل شریعت از چه وجه بود که مسمار این کمال آید و مناسب وی چیست؟ بیاید دانست که شناختن وجه آن در قوت بشریت نیست. آن بطریق خاصیت است که عقل را به وی هیچ راه نیست،

۱. است SFC: ~ M / قرآن: + مجید M / گفته‌اند FC: است MS / بلکه FCS: که M / گفته‌اند FC: گفته است M // ۲. تا بدانند که FC: و باید که ابتدا S که M / از فرمان برداری ... نکند FCS: هیچ مقرب را بی‌نیاز نکند از فرمان حق تعالی M // ۳. که این FCS: از M / ارباب کرامات: + و اصحاب M // ۴-۳. را از اسرار شریعت ... که شریعت S: را از اسرار شریعت از مکشوف شدن اسرار شریعت و همه درست و راست است که شریعت M // ۴. ورزیدن FC: برزیدن MS / رفتن: ~ M // ۵. اما آن FS: + یک MC // ۶. این: آن C / و (~ CF) این کلمه بس غلط است که MFC: و آن کلمه که سرّ کارست نهان داشت که M // ۷-۶. اگرچه ... زیرا که این MFC: ~ S / اگرچه M: ~ FC / آن M: این FC // ۷. از وضع شرع این نیست M: اینست FC / و مقصودی FC: ~ M / زیرا M: ~ FC // ۸. این: ~ S / مثلاً FCS: ~ M / به S: بر M و FC که MSC: ~ F / باشد MFC: است S // ۹. این مسمار SFC: این پنج نماز M / نبود SFC: نباشد M / آن SM: ~ FC / بیفتد FS: افتد C / باز افتد M / بیفتاد FM: افتاد CS // ۱۰. که (+ آن S) پنج نماز و جمله SFC: بر جمله و M / تفصیل SFM: تفصیل C / شریعت MFC: شرع S / از چه FCS: بچه M // ۱۱. این FCS: آن M / کمال FCM: کسان S / آید FC: آمد MS / دانست MCS: دانستن F / وجه FCS: ~ M // ۱۲. بشریت SFC: ~ M / آن بطریق ... راه نیست MS: ~ FC / آن M: لیکن این S / هیچ S: ~ M.

همچنانکه مغناطیس آهن را بکشد و هیچ‌کس نتواند دانست که این از چه سبب است. و هم‌چنین خاصیتها در آفرینش بسیار است که هیچ‌کس نتواند دانست.

۳ پس مثل این قوم مثل مردی است که بر سر کوهی کوشکی کرد و بسیار نعمت بساخت در آن کوشک. چون فرمان خواست یافت، پسر خویش را وصیت کرد که هر تصرف که خواهی همی کن اندر این کوشک اما این دسته‌ای چند گیاه خوش بوی که در این کوشک است اگرچه خشک شود ۶ از این کوشک بیرون مینداز. پس این پسر را چون بوستانهای نیکو در آن کوه فراز رسید و ریاحین بسیار خوش بوی پدید آمد همه تر و تازه، در آن کوشک آورد و بوی آن غالب شد، گفت: هیچ شک نیست که پدرم این گیاه‌ها از ۹ برای آن بگذاشت تا این کوشک خوش‌بوی بود و ندانست که مرا چندین ریاحین تازه به دست خواهد آمد. چون به دست آمد، از آن گیاه بی‌نیاز گشتم.

۱. همچنانکه: + سنگ / S و MS: ~ / FC نتواند دانست FC: نداند SM / این: آن M / از: ~ / M // ۲. و: ~ / M هم FCM: ~ / S / خاصیتها در آفرینش بسیار است SFC: در آفرینش خاصیتهاست M / نتواند دانست SFC: نداند M // ۳. پس مثل این قوم FCS: و این M / مثل مردی است که S: مثل آن مردیست که M چون مثل قومیست که وی FC / بر سر کوهی MS: در سر کوی FC / کرد SFC: داشت M / بسیار نعمت SFC: نعمت بسیار M // ۴. بساخت در آن کوشک SF: در آن کوشک بساخت C آنجا داشت M / چون MFC: و چون S / فرمان خواست یافت FC: فرغان خواست یافتن S وفات می‌یافت M / خویش را SFC: را بخواند و M // ۵. هر تصرف (تصرفی C) که خواهی همی کن (میکن S) اندرین (در این C) کوشک اما SFC: درین مال چنانکه خواهی تصرف کن ولیکن M // ۶. دسته چند SFC: مشتی M / خوش‌بوی که در این (این: ~ / S) کوشک است SFC: ~ M // ۷. از این کوشک بیرون SFC: ~ M // ۸. پسر را ... تازه در آن SFC: از بستن ریاحین پدید آمد چون پسر این ریاحین را به M / را چون: را FC چون S / در آن S: درین M // ۸. کوه S: کوشک FC / فراز FC: فرا S / بسیار خوش‌بوی FC: تازه و خوشبوی بسیار S / همه تر FC: نیکو S // ۹. و بوی آن غالب شد SFC: ~ M // ۹-۱۰. هیچ شک... بود و FCS: پدر M / پدرم FC: پدر من S / از: را C، ~ / S ۱۰. بود S: شود FC // ۱۱. ریاحین... آمد (+ اما C) چون به دست آمد از آن (زان) FC) گیاه بی‌نیاز گشتم SFC: نعمت خواهد بود و M.

آن گیاه برگرفت و بینداخت. در حال چون کوشک از آن خالی شد، ماری سیاه سر از سوراخی بیرون کرد و وی را زخمی زد و هلاک کرد.

۳ و سبب آن بود که این گیاه را دو فایده بود: یکی بوی خوش، و همه کس آن می‌توانست دانست، و دیگر آنکه در وی خاصیتی بود که هر جا که آن باشد مار گرد وی نیارد گردید. پس وی بند و افسون مار بود. و این خاصیتی پوشیده بود ۶ که کسی ندانست. چون این پسر به کمال عقل خویش غرّه بود و گفت من خود سرّ و مقصود این گیاه بدانستم و از وی بی‌نیاز گشتم، این عقل و معرفت وی سبب هلاک وی شد که پنداشت که هر چه در خزانه معرفت وی نیست در خزانه خدای نیست، و معنی این آیه ندانست که: «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

این مرد مکاشف صاحب کرامات را همین غلط افتاد که چون یک سرّ از

۱. آن گیاه برگرفت SF: این گیاه برگرفت C این گیاه را برداشت M / در حال SFC: در لحظه M / چون کوشک از آن (از آن: ~ / S) خالی شد SFC: ~ M // ۲. سر از سوراخی بیرون کرد S از سوراخی سر بیرون کرد C سر از سوراخی سر بیرون کرد F از سوراخی بدر آمد M / وی را... کرد FCS: این پسر را بکشت M / زد SC: کرد F // ۳. این FCM: ~ / S / را دو فایده FCS: دو فایده را M / بوی خوش FCS: آنک خوش بوی بود M // ۳-۴. و همه کس... دانست FC: که همه کس او را دوست دارد S، ~ M // ۴. دیگر M: دیگری S یکی FC / در وی خاصیتی بود FC: خاصیتی داشت S، ~ M / که هر جا CFS: هر جای M // ۴-۵. آن باشد مار گرد وی نیارد گردید FC: وی باشد مار گرد آن موضع نگرده S این گیاه بودی هیچ مار آنجا قرار نگرفتی M // ۵-۶. پس وی... ندانست FCS: او پنداشت که فائده او آن بیش از آن نبود که جای را بوی خوش بوی کند و آن خاصیت دفع آفت مار که پدر میدانست از آنست و M / این خاصیتی FC: آن خاصیت که S // ۶. که کسی FC: ~ / S // ۶-۸. چون این پسر... پنداشت FCS: و چون بر عقل و علم خود اعتماد کنند لاجرم هلاک شوند همچنین آن محروم مرحوم نیز پندارد M / بود FC: شد S / من SC: ~ / F خود S: ~ / FC // ۷. گشتم FC: شدم S / هلاک FC: هلاکت S // ۸. شد S: بود FC / نیست FCS: نباشد M / خدای نیست FC: حق تعالی نباشد M معرفت حق تعالی نیست S // ۹. آیه S: آیت: FC، ~ M / ندانست MS: آنست FC / (الاسراء، ۸۵) // ۱۰. مرد FCS: معنی را M / را همین FCS: هم M / که FCS: ~ M.

آن لفظ، که لفظ راه و آلت است. و امام شافعی گوید رضی الله عنه که: به چه می‌دانی که حق تعالی را در این لفظ سرّی نیست که آن در لفظ دیگر نیاید؟ این که می‌گوید که ثنای حق تعالی مقصود است راست است، اما این که معلوم است که جز این هیچ مقصود نیست خطاست، که این توان دانست.

پس این قوم یک مقصود از راه شریعت بشناختند و پنداشتند که در وی هیچ سرّی دیگر نیست جز این. و این مقدار ندانستند که اگر سرّی دیگر نبود، پیغامبر ۶ را علیه‌السلام به چندان نماز حاجت نبودی که پای مبارک وی ورم کردی. توانستی گفت که این بر امت واجب است نه بر پیغامبران. چنانکه خود نه زن کرد و دیگران را بیش از چهار زن روا نداشت، و گفت من چون شما نیّم. و خود روزه وصال ۹ داشت و دیگران را منع کرد و گفت شما را آن قوت نباشد که مراست.

پس اهل کمال از صحابه و علما و مشایخ و صوفیان که ایشان به درجه

اسرار شریعت وی را آشکارا شد که آن راه کمال است پنداشت که در وی هیچ سرّی دیگر تعبیه نیست، و هر چه در مکاشفات و نموده وی نیامده است خود در خزانة قدرت نیست. و ابلیس هم چنین پنداشت. و این خطائی بزرگ است که بزرگان را افتد؛ نه چنان شبهات دیگر که پیش از این گفتیم که در خیال ضعیفان و ناقصان است. اما این غلطگاهی است که بسیاری بزرگان دین در آنجا هلاک شده‌اند. هر چه از این معنی شنوی از کسانی که ایشان را درجه‌ای بوده است در میان صوفیان (و غلطی کرده است) غلط وی از اینجا بوده است و غلطگاه وی این است.

و مثل این غلط در مسائل فقه نیز هست که امام ابوحنیفه می‌گوید رضی الله عنه که: اگر کسی در اول نماز الله اکبر بدل کند و گوید الرحمن اعظم، نماز وی درست است، که مقصود آن است که بر خدای تعالی ثنا گوید به بزرگی، چه این لفظ و چه

۱. را: ~ S / شد FCS: کنند M // ۲-۱. که آن راه کمال است پنداشت (پندارد M) که در وی هیچ سرّی (چیز M) MFC: ~ // ۲. نیست: نداشت S/ در FCS: درین M/ و نموده FC: و نمود M، ~ S/ نیامده است خود FC: نبود پنداشت که خود S نیست M// ۳. قدرت: + حق تعالی M/ خطائی SM: خطای C خطاء F// ۴. نه MS: ~ FC/ چنان FCS: جنا M / شبهات FCM: شبهتاء S/ پیش از این گفتیم FCM: گفته آمد S/ که در خیال FC: که همه خیال S که حال M// ۴-۵. ضعیفان و ناقصان است FC: ضعیفان است و ناقصان S ضعیفان و عاجزان و ناقصان باشد M/ ۵. غلطگاهی FCM: غلطی S/ بسیاری FC: بسیار S، ~ M/ دین در آنجا M: دین FC باین S / هلاک: بسیار هلاک M// ۶. معنی: جنس M/ شنوی از کسانی MFC: از کسانی شنوی S // ۷. و غلطی کرده است S: ~ MFC / وی: ایشان M / اینجا: آنجا M / غلطگاه SM: غلط راه FC // ۹. مثل این غلط MFS: شبیه این C / در مسائل فقه نیز M: نیز در مسایل فقهی S در مسائل فقه FC / هست S: است FC افتاده است M / امام: + اعظم C/ می‌گوید رضی الله عنه F: رضی الله عنه می‌گوید C می‌گوید MS // ۱۱-۱۰. که اگر (C ~) کسی ... درست است MFC: در تکبیر الله اعظم الرحمن اعظم بدل الله اکبر روا باشد S / در اول نماز الله اکبر بدل کند M: الله اکبر بدل کند در اول نماز FC / الرحمن اعظم FC: الرحمن اکبر اعظم M/ وی M: ~ FC// ۱۱. است M: بود FC/ که SFM: چه C/ خدای MS: حق FC/ به بزرگی FCS: پس M.

۱. که لفظ راه و آلت است M: که راه را این است F، ~ CS/ امام FCS: اما M/ گوید FC: می‌گوید MS / رضی الله عنه FC: ~ MS/ به چه SFC: تو چه M// ۲. می‌دانی MFC: دانی S / که FCS: اگر M / را: + جل و علا M / لفظ سرّی... نیاید (می‌نیاید S) SFC: سریست که در دیگر لفظ نباشد M// ۳-۲. این که می‌گوید... معلوم است که SFC: چه عجب M / اینکه می‌گوید که ثنای حق تعالی FC: و آنچه می‌گویی ثنا S// ۳. راست است FC: راست S / معلوم است که C معلوم F: می‌گویی که S // ۴. هیچ FC: ~ MS/ مقصود SFC: مقصودی M / خطاست FCS: ~ M/ که این توان FCS: بنتواند M/ دانست MFC: داست S // ۵. پس SFC: ~ M // ۶. سرّی FCS: مقصودی M / جز این FCS: ~ M / این مقدار SF: آن مقدار C این قدر نیز M/ ندانستند MS: ندانسته‌اند FC/ پیغامبر FC: پیغمبر S مصطفی M// ۷. علیه‌السلام C: صلی الله علیه و سلم S صلوات الله و سلامه علیه M، ~ F / حاجت نبودی FCS: چه حاجت بود M مبارک FC: ~ MS/ کردی SFC: گرفت M// ۸-۷. توانستی گفت FC: توانستی گفت S توانستی که گفتی M// ۸. این SM: ~ FC / بر امت SFC: ریاضت M / است: + اما M / پیغامبران FC: پیغامبران SM / خود M: ~ FCS / کرد FCM: کرده بوده است S// ۹. بیش از چهار زن FCS: چهار فرمود و M/ نیم FC: نهام MS / و خود S: و وی F روی در C و M// ۱۰. داشت S: میداشت M کرد FC / کرد SFC: می‌کرد M/ آن قوت MFC: آنوقت S// ۱۱. علما و مشایخ و صوفیان S: علما و صوفیان و مشایخ M مشایخ و علما که ایشان صوفیان‌اند CF.

اهل کمال چنین بودند و اهل غرور فریفته شدند و هر چه ایشان بندیدند و بندانستند پنداشتند که آن خود نیست، باز آنکه در عجایب خواص و افسون و سحر چیزها می‌بینند که هیچ کس نداند که سبب آن چیست. و یک مثل از این خواص بگوئیم تا دیگران را بدان قیاس کنند.

این شکل که نوشته‌اند بر دو سفال که آب بدان نرسیده باشد بنویسند و به دست زن حامله دهند در وقت زادن تا به هر دو چشم در وی نیک بنگرد. آنکه در زیر هر دو پای نهد و بر وی اعتماد کند. کودک زادن بر وی آسان شود. و این شکلی است که در وی نه خانه است و حروف جمل در وی نهاده‌اند.

چنان که هر سه خانه در یک صف است و از هر سوئی که برخوانی پانزده بود. و شکل این است:

د	ج	ح
ط	ه	ا
ب	ز	و

۱. کمال: + حقیق / M بودند FC: بوده‌اند MS / و هر چه (+ از C) FCS: هر چه M / بندیدند FCS: ندیدند M // ۲. و بندانستند S: ~ / FCM: که FCM: ~ / S در FCM: اندر S / عجایب خواص FCS: عجایب و خواص M / افسون FCM: افسونها S // ۳. چیز: ~ / S / می‌بینند FCS: ست M / و FCM: ~ / S مثل FCS: مثال M // ۴. را بدان S: بدان FC بران M // ۵. این شکل که SFC: که شکلی M / نوشته‌اند MS: نبشته‌اند که FC / بدان نرسیده باشد (است) MS (M) MS: نرسیده بود بروی FC // ۶. زن FCS: آن M / در وقت FCS: بوقت M / نیک بنگرد FC: نگرد نیک M // ۷. آنکه FCS: و آنگاه M / هر MS: ~ / CF / پای: + وی MS / نهد MF: نهند CS / بر وی FCS: بدان M / کودک زادن: تا زادن M // ۸. شکلی FC: شکل MS / که: + بروی توالی S / است MFC: ~ / S / جمل MS: ~ / FC / نهاده‌اند FC: نهاده S نوشته است M // ۹. در S: که در FC د M / صف SFC: صفت M // ۱۰-۹. و از هر سوئی که برخوانی: و از هر سری که برخوانی S برخوانی از هر سوئی M برخوانی از هر کدام که برخوانی C برخوانی از هر که برخوانی M // ۱۰. پانزده MFC: پانزده S / و شکل این است S: و مثال آن اینست M، ~ FC: شکل در F و M به صورت فوق است، ولی در جدول C ارزش عددی حروف (از راست به چپ از بالا-ردیف ۱: ۲، ۳، ۴؛ ردیف ۲: ۵، ۶، ۷؛ ۸، ۹، ۱۰) نوشته شده است. در S شکل در حاشیه است و حروف آن از این قرار است: از راست به چپ و از بالا به پایین ردیف ۱: ب، ز، و؛ ردیف ۲: ه، ط، ا؛ ردیف ۳: ح، د، ج. در بالای شکل به خط دیگری نوشته است: غلط است.

کمال رسیدند بدانستند که در هر بندی از بندهای شریعت سرری است و خاصیتی که سعادت آخرت در آن بسته است، تا این بزرگان در وقت مرگ یک ادب از آداب شرع دست نداشتند. تا آمده است که شبلی را بوقت مرگ وضو می‌دادند. آن کس خلال محاسن فراموش کرد. دست وی بگرفت تا آن سنت به جای آورد. گفتند: ای شیخ در چنین وقت این قدر رخصت نیست؟ گفت: کاری که من به حق تعالی بدان رسیده‌ام در این وقت چون از دست بدارم.

۱. رسیدند FCM: رسیده‌اند S / بدانسته‌اند F: ندانسته‌اند C بدانستند S دانستند M / در S: از M، ~ FC // ۱-۲. و خاصیتی که... است MS: ~ / FC // ۲. تا این M: تا ازین FC که S // ۲-۳. در وقت مرگ... شرع FCS: یک ادب از آداب شریعت تا وقت مرگ M // ۳. دست نداشتند S: دست نداشتند M نداشتند CF / در M پس از «دست نداشتند این مطلب آمده است که در نسخه‌های دیگر نیست و در حاشیه صفحه گفته شده است که «مجموعات» است. علامتی که برای مشخص کردن جموع گذاشته شده داستان شبلی و جنید را هم که به دنبال این مطلب آمده است در بر می‌گیرد. «و شیخ ابوعلی رودباری قدس الله روحه گفته است که بدایت راه جویندگان رضای خدای تعالی همچون نهایت راه ایشان است و نهایت حال ایشان همچون بدایت کار ایشان است پس هر کس که قاصداً به ترک فرضی یا سنتی یا ادبی بکند در نهایت عمر خود از آن وردها که در بدایت ارادت نگاه میداشت بداند که وی مخدوع و مغرور شیطانست و ویرانه علامت خیر است.» // ۳. تا آمده است که S: و از اینجاست که M تا FC / شبلی MS: جنید FC / را M: را رحمه‌الله علیه FC، ~ S / مرگ: + وی S // ۳-۴. وضو می‌دادند (+ و M) آنکس SM: یکی وضو می‌داد C یکی وضوی داد F // ۵. گفتند ای شیخ SFC: گفت ای محتشم M / این قدر رخصت SFC: سنتی رخصتی M / نیست: + شبلی M / کاری که MS: آری FC // ۵-۶. به حق تعالی بدان رسیده‌ام FC: به حق بدان رسیدم S بدان بحق رسم M // ۶. در این وقت SM: ازین FC / چون از M: چون FC چرا S / دست بدارم: + جنید رحمه‌الله علیه در شبانروزی بجز سجده‌ها که در فرائض و نوافل می‌کرد هزار سجده دیگر می‌کرد و چون وفاتش نزدیک رسید همیشه در سجود می‌بود تا جریری رحمه‌الله علیه با وی گفت تو در باب عبودیت حضرت عزت مکان رفیع یافته و این ساعت ضعف بر تن تو غالبست اگر ساعتی تن را آسایشی دهی از سجود کردن چه خلل آید در مرتبه تو؟ جنید گفت هر چند مرا بسجده آن درگاه حاجت بود این ساعت با ضعاف و آلاف آن محتاجم که وقت ختم اعمال منست و همچنان ساجد بود تا وفات یافت رضوان الله علیهم اجمعین M.

اگر همه حکما و علما و عقلا گرد آیند و خواهند که بدانند که این چه خاصیت است و به چه سبب است بدانند. پس پادشاهی که در قدرت وی چنین عجایب است چرا حکم می‌کنند بر قدرت وی که ممکن نیست که وی را در شرایع پیغامبران تعبیه‌ای دیگر باشد جز این که من به سرمایه عقل و کشف خویش بدانستم.

پس اهل کمال بحقیقت بدانستند که در نهاد نماز و ترتیب آن - که نماز بامداد دو رکعت است و پیشین چهار رکعت و پسین چهار رکعت و شام سه رکعت و خفتن چهار رکعت، و رکوع یکی و سجود دو، و قیام چهار و قعود دو - در هر یکی سری و خاصیتی است که آن در حاصل کردن کمال و نگه داشتن آن تا وقت مرگ اثری عظیم دارد، که اگر این نباشد آن کمال هیچ سود ندارد و چون ببرد خویش را هلاک شده بیند و گوید: آن همه کمال کجا شد؟ گویند مسأله نداشت از بیخ گسسته

۱. حکما و علما و عقلا و حکما S عقلا و اولیا M / گرد آیند FCS : جمع شوند M / چه خاصیت است MS : خاصیت چیست FC // ۲. و بچه سبب است SFC : ~ M / بدانند SFC: ندانند M // ۳.۲. که در قدرت وی... بر قدرت وی FCS : جل و علا که درین چند حروف چندین خاصیت نهاد چرا M // ۳. که وی را M : وی را F که وی S، ~ C / شرایع FCS: شریعت M / پیغامبران FC : پیغامبران S پیغامبران علیهم السلام M // ۴. تعبیه دیگر FC: تعبیه دیگری M تعبیه کرده S/ باشد SM : بودن C رود F / من FCM : ~ S / و کشف FC: ~ MS / خویش MFC: ~ S / بدانستم FC: بدانستم S دریافتهام M // ۵. پس FCM: بل S / بحقیقت: حقیقت M / بدانستند SM: ندانسته‌اند FC / در MS: ~ FC / نماز و ترتیب FCS: ~ M / آن SM: این FC // ۶. است M : ~ SFC / پیشین MS: نماز پیشین FC / و پسین چهار رکعت M: ~ FCS / و شام سه رکعت SM: و نماز شام سه FC // ۷. و خفتن چهار رکعت M: ~ FCS // ۷. و رکوع یکی و سجود دو SFC: و در هر رکعتی دو سجود و یک رکوع M / و قیام چهار و قعود دو FC: و قیام یکی S، ~ M / در هر یکی SF: و در هر یکی C و در هر یک M // ۸. سری و خاصیتی FCS: خاصیتی و سری M // ۸ آن: ~ S / نگه داشتن آن MS: نگاه داشتن FC / وقت SM : بوقت FC // ۹. اثری عظیم M : اثری FC سری S // ۹. دارد MFC: هست S / که اگر FC : که S تا اگر M / این نباشد آن کمال هیچ M : آن نباشد (نبود) S / هیچ کمال SFC / و چون ببرد MS: چون میرد FC // ۱۰. شده FCM : ~ S / و گوید M: اگر گوید S / گوید FC / آن FCS: این M / کجا CMS : ~ F / مسأله نداشت FCS : مسأله نداشت M / بیخ MSF : آن C / گسسته FCS : کنده M.

شد به وقت مرگ، هم‌چنانکه ابلیس را سود نداشت آن همه کمال به یک نافرمانی. و اندر این معنی سخن درازتر گفته آمد که این از غلطگاههای بزرگ است و زان بزرگان است که به کمال خویش غرّه شوند و این یک دقیقه از دیدار ایشان بشود.

گروهی از احمقان که ایشان این الفاظ شنیده باشند و البته از این کمال و از این احوال و مکاشفات هیچ خبر ندارند، خواهند که بدین دعوی بیرون آیند. دعوی این کمال کردن گیرند که ما خود به مقصود رسیدیم و در عین وصالیم و از رفتن راه بی‌نیاز گشتیم. و به حقیقت نه معنی وصال دانند و نه معنی مقصود و نه معنی راه. همین قوم طریق اباحت پیش گیرند و این دعوی کردن گیرند. آن اول مرد رونده راهی است، که وی را واقعه‌ای افتاد و غلطی کرد و از پس کار نمی‌شود. و آن دیگر احمق است که پیش از ابتدا کردن راه خود شیطان او را مستخر گرفت و در جوال خود کرد تا بدین دیگر مرد تشبیه کند.

۱. هم FC : ~ MS / آن FCS : این M / به یک FCM: با یک S / نافرمانی MS : بی‌فرمانی FC / نافرمانی : + به باد برداد M // ۲. و اندرین MS : و ازین FC / معنی FCS : باب M / درازتر FCS : دراز M / از غلطگاههای بزرگ است و زان S : غلط‌گاه M : از غلط گناهان FC // ۳. شوند SFC: شده باشند M // ۴.۳. و این ... ایشان بشود (شود) FCS: ~ M // ۵. از احمقان MS : جهال FC / که ایشان این الفاظ FCS : چنان باشند که از کمال حال بزرگان لفظی M // ۶. البته از این کمال و از این احوال FCS : ایشانرا از حقیقت کمال احوال بزرگان M // ۶. و مکاشفات MS : مکاشفات FC / ندارند FCS : نبود M // ۷. آیند: آید C، + و M / این MS : ~ FC / گیرند: گویند M // ۸. وصالیم MS : وصال مقیم گشتیم C وصال مقیم F / گشتیم MS : شدیم FC // ۹. وصال دانند و... راه FCM: راه دانند و نه معنی مقصود و نه معنی وصال دانند و نه معنی کمال S // ۹. همین قوم M : هم FC و S // ۱۰. طریق اباحت... کردن گیرند FCS : این دعوی کردن گویند و راه اباحت رفتن M // ۱۰. آن SM: از FC / رونده: + را M / راهی MFC: ~ S // ۱۰. وی را واقعه افتاد و غلطی کرد FCM: ~ S // ۱۱. و از پس کار نمی‌شود FC : و از سر کار بیفکنند M شیطان وی را از راه بیفکنند S / آن M : این S، ~ FC / احمق FC: احمق MS // ۱۲. خود FCM: ~ S / او را FCS: ویرا M / مستخر گرفت FC: مسخر ساخت S سخره گرفت M / خود M: ~ FCS / دیگر مرد F : مرد دگر M دیگر C، ~ S / تشبیه کند FC : بسته گردد M افکند S.

و هر دو ضالاً اندو گمراه، اگر چه آن اول معذور است.

شبهت ششم. گروهی دیگر باشند که به حماقتی دیگر غرّه شده‌اند و این شنیده  
 ۳ که کارها با تقدیر افتاده است در ازل، و سعید و شقی در شکم مادر پدید آید و هر  
 که را نام در سعدا نوشته‌اند یا در اشقیاء، هرگز بنگردد. پس گویند به عمل ما چه  
 حاجت است و عمل صالح چه اثر دارد؟ کار حکم ازلی دارد، و آن بنخواهد گشت.  
 ۶ و چون رسول علیه‌السلام از این تقدیر ازلی خبر داد، صحابه گفتند: پس ما اعتماد  
 کنیم بر حکم ازلی و از عمل دست بداریم. رسول گفت علیه‌السلام: *إِعْمَلُوا فِكُلِّ*  
*مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ*. گفت: البته از عمل دست مدارید که اگر شما را سعادت نهاده‌اند  
 ۹ اعمال سعدا شما را میسر بکنند.

جواب این شبهت بحقیقت این است که رسول علیه‌السلام بدان اشارت کرد، و

۱. و هر دو ضال‌اند و گمراه اگر چه FC: و هر دو گمراهند اگر M: و اگر چه هر دو گمراهند اما  
 S/ آن M: از FC: ~ S/ است SM: نیست //FC/ ۲. گروهی دیگر FC: گروهی MS/ شده‌اند  
 CS: شدند F شده باشند M / و این شنیده MFC: و آن از آنست که شنیده‌اند //S/ ۳. با  
 تقدیر C: بتقدیر MS را تقدیر F / افتاده FCS: افتاده M/ آید FC: آمده M آمد //S/ ۴. و  
 هر که را... بنگردد FCS: و سعید شقی نگرده M// ۴. نام S: در شکم FC / در سعدا S: از  
 سعدا C سعدا F/ نوشته‌اند S: نبشته FC/ در اشقیاء SF: از اشقیاء C// ۵. گویند... گشت  
 FCS: ما را عمل به چه کار آید M/ گویند S: گوید FC// ۵. است S: ~ FC / صالح S: ما FC//  
 ۶. و چون FCS: چون M / رسول علیه‌السلام FC: رسول صلی‌الله علیه و سلم S محمد  
 صلوات الله و سلامه علیه M/ از این تقدیر ازلی خبر داد FCS: این بگفت M / صحابه: +  
 رضوان الله علیهم M / گفتند: + که CF// ۶-۷. ما (FC ~) اعتماد کنیم بر... بداریم (+ و)  
 رسول FCS: عمل چه کند M// ۷. گفت علیه‌السلام FC: صلی‌الله علیه و سلم گفت S گفت M//  
 ۸. له: ~ M// البته از S: از FC: ~ M / مدارید FM: مداریت C مدارید S/ اگر MS: ~ FC/  
 سعادت نهاده‌اند FCS: نیک بخت نهادندی M // ۹. اعمال سعدا FCS: عمل نیک بختان M /  
 شما را میسر بکنند FC: شما را میسر گرداندند S بدست شما میسر نشدی M // ۱۰. جواب MS:  
 پس جواب FC / بحقیقت FCS: ~ M / اینست MS: آنست FC / علیه‌السلام FC:  
 صلوات الله و سلامه علیه M علیه‌الصلوة والسلام S / بدان M: ~ FCS / اشارت کرد  
 FCM: فرمود S.

معنی این آن است که در بستن سعادت و شقاوت به طاعت و معاصی همچون  
 در بستن مرگ و تن درستی است به گرسنگی و نان خوردن. هر که را حکم کرده باشند  
 در ازل که از گرسنگی بپزد، راه نان بر وی بسته کنند. و هر که را حکم کنند  
 ۳ به توانگری، راه دهقانی و بازرگانی بر وی گشاده کنند. و آن را که حکم کرده باشند  
 که به مکه بپزد به هیچ حال به راه سمرقند فرو نبرند، و آن را که حکم کرده باشند  
 ۶ که به سمرقند بپزد به راه مکه فرو نبرند، بلکه همه راهها جز راه سمرقند بر وی بسته  
 بکنند.

ملک الموت در مجلس سلیمان علیه‌السلام تیز در یکی نگریست. آن کس بترسید.  
 چون ملک الموت برفت، از سلیمان علیه‌السلام درخواست که باد را بفرمای تا مرا به  
 ۹ زمین هند برد که از نظر ملک الموت بترسیدم، تا باشد که چون باز آید مرا نبیند،  
 فراموش کند. سلیمان علیه‌السلام بفرمود تا باد وی را به هند برد. چون ملک الموت

۱. این M: ~ FCS/ آنست MS: اینست FC / در بستن S: در بستن M در بس حال FC /  
 معاصی MFC: معصیت S / همچون CFS: چون M// ۲. در بستن S: در بستن M در بس FC/  
 است FCS: ~ M/ به گرسنگی MS: و گرسنه FC / خوردن FCS: خورد M / هر که را  
 FCS: یعنی چون M// ۳. حکم کرده باشند (باشد C اند S) در ازل SFC: در ازل تقدیر کرده  
 باشد M// ۳. از FCS: یکی به M/ نان: + خوردن M/ کنند FCS: گرداند M/ هر که را FCS:  
 چون کسی را M/ کنند FCS: کرده M // ۴. گشاده کنند FCS: گشاده کند M// ۵. بکه...  
 راه سمرقند... بسمرقند... راه مکه... جز راه سمرقند... بکنند F: بسمرقند... به راه مکه...  
 بکه... به راه سمرقند... جز راه مکه بر وی فرو بندند S بکه حرسها الله بپزد بهیچ حال در راه  
 سمرقند فرو نبرند M بسمرقند بپزد براه مکه فرو نبرند بلکه همه راهها بر وی بسته بکنند C /  
 بکه بپزد: بکه میرد F// ۸. ملک... السلام S: ملک الموت چون پیش سلیمان صلوات الله  
 علیه FC در مجلس سلیمان صلوات الله و سلامه علیه ملک الموت M / تیز در یکی نگریست  
 FC: تیز در نگرست در یکی S در یکی نگرست تیز M / کس FCS: مرد M// ۹. از سلیمان  
 علیه‌السلام درخواست FCS: آن مرد گفت با سلیمان M/ بفرمای FC: فرمان ده M// ۱۰. هند  
 FCM: هندوستان S/ که از نظر... مرا نبیند FCS: ~ M// ۱۱. فراموش کند FC: ~ MS /  
 علیه‌السلام FC: ~ MS/ بفرمود تا باد FC: باد را بفرمود S باد را فرمان داد M/ به هند  
 برد FC: به هندوستان برد S ببرد M.

که به عمل حاجت نیست، که سعادت و شقاوت ازلی است، بدین بنگردد.  
 این سبب شقاوت است که در ازل ساخته‌اند. و هر که را سعادت حکم کرده باشند،  
 این بر دل وی غالب کنند (که در راه خدای تعالی سعی می‌باید بردن > به < ۲  
 متابعت محمد صلوات الله و سلامه علیه) چنانکه اگر کسی را حکم کرده باشند  
 در ازل که وی جاهل باشد و به درجهٔ علما و ائمه نرسد، بر دل وی غالب کنند که:  
 درجهٔ امامی حکمی ازلی است، به تکرار و جهد و علم آموختن بنگردد. اگر حکم ۶  
 کرده‌اند که من عالم باشم، خود مفاجاً خلعت امامت به سر من فرو کنند. و هرگز  
 طلب علم نکنند و رنج نبرد و بضرورت جاهل بماند (و به درجهٔ علما و ائمه نرسد) و  
 حکم ازلی بر وی برانند بدین خاطر که در دل وی افکنند. و آن را که در ازل ۹  
 حکم کرده باشند که امام خواهد بود، در دل وی افکنند که اگرچه آن حکم ازلی  
 است، ظاهر نگردد الا بدانچه در ازل سبب وی ساخته‌اند، هم‌چنان که نبات گندم

باز آمد، سلیمان پرسید که چرا چنان تیز در آن مرد نگرستی؟ گفت: مرا فرمان بود  
 از حق تعالی که تا یک ساعت دیگر وی را به هندوستان جان برگیرم. وی را اینجا ۲  
 بدیدم، عجب بماندم تا این خود چون خواهد بود. پس چون حکم کرده بودند در  
 ازل که وی را به هندوستان جان برگیرند، اگرچه یک ساعت بیش نمانده بود،  
 تقاضای آن بر وی مسلط کردند و سلیمان را مطیع او بکردند تا حکم ازلی برانندند ۶  
 بطریق، و سبب آن نه از آن بود که آن حکم بی‌سبب برانندند.  
 پس کسی را که به سعادت حکم کرده باشند، دل وی روشن کنند تا ایمان قبول  
 کند و وی را توفیق ریاضت دهند تا صفات مذموم از دل خویش دور کند و  
 جوارح او را توفیق دهند تا همهٔ حرکات وی را موافق فرمان بود. «فَن يُرِدُ اللَّهُ أَنْ ۹  
 يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا».  
 پس یکی از اسباب که حکم حق تعالی تقدیر کرده است که گروهی را بدان ۱۲  
 به دوزخ برد آن است که وی را از عمل باز دارد بدان که در دل وی افکنند

۱. سلیمان: + علیه‌السلام /S پرسید که FCS: گفت /M که: ~ M / چنان FC: چنین S، ~ M /  
 نگرستی FCM: مینگرستی S / گفت: + عجب داشتم که M / بود FCS: دادند //M //۲. از حق  
 تعالی S: ~ MFC / که MS: ~ FC / تا یک ساعت دیگر FCS: ~ M / وی FCS: او / M /  
 برگیرم FCS: بردارم //M //۲-۳. وی را اینجا بدیدم (دیدم S) عجب بماندم FCS: ~ M / این  
 FCS: آن / M / خود چون S: چون FC چگونه M / بودند FCS: بود //M //۴. وی را FCS او را  
 M / به هندوستان جان MS: جان بهند C جان به هندوستان F / برگیرند FCS: برگیرم // M //  
 ۵. تقاضای آن بر وی مسلط کردند (بکردند S) و FCS: ~ M / سلیمان: + صلوات الله  
 و سلامه علیه M / را مطیع او بکردند (کردند S) برانندند (برانندند S) FCS: SFC / باد مسخر گردانید  
 در مراد وی تا ویرا بهندوستان برد //M //۶. بطریق... برانندند FC: ~ MS //۷. پس FCS:  
 همچنین M / بسعادت MS: سعادت //FC //۸. و ویرا SM: ویرا //FC / مذموم: + و را M /  
 دل خویش FC: دل خود S خویشتن M //۹. او MFC: ~ S / را موافق فرمان S: بوزن  
 فرمان M بر در فرمان F فرمان بردار C //۹-۱۰. (الانعام، ۱۲۵) //۱۰. و من... حرجاً FCM:  
 الآیه S / حرجا: + كما نأبأ بصدق في السماء M //۱۱. که حکم حق تعالی (که خدای عز و جل S)  
 تقدیر... بدان SFC: آنکه حق تعالی قومی را بدان سبب //M //۱۲. از عمل: + صالح M / بدانکه:  
 + که S.

۱. عمل: + صالح M / ازلی است MFS: از کیست C / بدین بنگردد S: بدین بنگردد CF و  
 بدین تبه شود //M //۲-۳. این سبب... غالب کنند FCM: ~ S / و MFC: ~ S / سعادت: سعادت  
 M شقاوت FC / کرده باشند FC: کردند // M //۳-۴. که در راه... سلامه علیه M: ~ SFC /  
 ۴. چنانکه اگر M: هم‌چنانکه S چنانکه FC // ۴-۵. کسی را حکم کرده باشند در ازل M:  
 کسی را در ازل حکم نموده باشند FC کسی در دل حکم کرده باشد S // ۵. که وی جاهل باشد  
 M که جاهل باشد FC، ~ S / و به درجهٔ علما نرسد FC: ~ MS / بر دل وی غالب کنند:  
 MFC ~ S // ۶. درجهٔ امامی FC: درجهٔ امامت S عالمی M / حکمی ازلیست FC: حکم ازلی  
 است S حکمیست ازلی M / بتکرار و جهد و علم آموختن SFC: و هرگز بتکرار و جهد M /  
 ۷-۶. اگر حکم... خود FCS: و چرا نتوان بود که حکم کرده باشد کسی را که M //  
 ۷. مفاجا FC: مفاجات (بمفاجات؟) M، ~ S / بسر من فرو کنند FC: بسرش فرو افکنند M  
 در من پوشانند //S //۹-۷. و هرگز طلب علم... افکنند FCS: ~ M / هرگز FC: هر که S //۸. علم  
 S: ~ FC / و بضرورت FC: بضرورت S / و به درجهٔ علما و ائمه نرسد S: ~ FC //۹. افکنند  
 F: افکنند SC / و آنرا که FCM: و اگر ویرا S // ۹-۱۰. در ازل حکم کرده باشند S: در ازل  
 حکم برانند (برانند C) باشند FC حکم کرده‌اند در ازل //M //۱۰. امام S: عالم M، ~ FC //  
 ۱۰-۱۱. اگرچه... الا FCS: ~ M //۱۱. بدانچه FC: بدانچه S آنچه M / سبب وی FCS: رفته  
 حکم بنگردد ولیکن ظاهر نیز در ازل موافق باطن M.

و خواهد که به عقل خویش وجه این بداند. و آن همچنان باشد که خواهد که به عقل خویش خواص چیزها و کارها بداند، چنان که در آن شکل حکایت کردیم.

و اگر کسی باشد که هرگز نکاح و صحبت شنیده نباشد و نه دیده باشد و با وی گویند که عضوی از تو با عضوی از آدمی دیگر گرد آید و آبی سپید از تو به وی رسد و آدمی از آنجا بیرون آید که فرزند تو بود، سخت عجب بماند و گوید: چگونه صورت بندد که این قطره آب و گرد آمدن این دو عضو سبب آن باشد که آدمی پیدا آید؟ و این چه مناسبت دارد؟ تا آنکه که ببیند بمشاهدت و بداند که کارهای الهی بر اندازه عقل و سرمایه دانش وی نیست.

همچنین چون اباحتی و ملحد چشم فراز کنند و آنچه ندیده‌اند ببینند - کارهایی که هرگز در ضمیر ایشان نبوده باشد - آنکه گویند: «رَبَّنَا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحاً». «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلُ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ».

۱. و خواهد S: که خواهد M خواهد FC / وجه این FCS: آن وجه M / و آن همچنان باشد که خواهد که M: همچنان باشد که FC همچنان باشد همچنان نکند باشد که S // ۲. خویش + خواهد که S / چیزها و FC: ~ MS / حکایت MS: بیان FC // ۴. نکاح... باشد FC: نکاح نکرده است و صحبت ندیده باشد M صحبت و نکاح نشنیده باشد و ندیده S / باشد و SM: باشد FC // ۵. گویند که SFC: گوید M / از تو SFC: از آن مرد M / با عضوی از (عضو FC) آدمی دیگر (دیگر: ~ FC) گرد آید FCS: بدان زن رسد M / و آبی MS: آبی FC / سپید FC: سفید SM / از تو SFC: ~ M // ۶. رسد SFC: شود M / و آدمی... بود FCS: کودک فرا دیدار آید M // ۷. سخت... آدمی پیدا آید FCS: ~ M / و ~ S / چگونه FC: چون S // ۸. این S: از FC / آدمی: + از یک قطره آب FC // ۹. پیدا آید FC: پیدا شود S / تا آنکه که FC: تا آنکه SM / ببیند MFC: ببیند S / بمشاهدت CFS: ~ M / و ~ M / بر اندازه MFC: اندازه S / وی S: ما M, ~ FC // ۱۰. همچنین چون S: هم چون FC همه M / اباحتی و ملحد FCS: اباحتیان و ملحدان بوقت نزع M / فراز CF: فرا M باز S / ندیده‌اند FC: ندیده بوده S ندیده M / ببینند FCM: ببیند S // ۱۱. کارهایی FC: چیزها S, ~ M / ایشان FCM: او S / نبوده باشد FC: نیامده باشد M نبوده است S / آنکه FCM: آنگاه S / گویند MFC: گوید S // ۱۲-۱۱. (السجدة، ۱۲) // ۱۲. (الفاطر، ۳۷) / رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلُ صَالِحاً FCM: ~ S.

از زمین حکمی است که در ازل رانده‌اند لیکن سبب خویش خواهد و آن زمین نرم کردن است و تخم در افگندن و آب دادن. هر که را از این بازداشتند نشان آن است که در ازل حکم کرده‌اند که از زمین وی گندم نروید. و شک نیست که هر که را فرزندی خواهد بود، این حکم در ازل کرده باشند. لیکن اگر کسی بدین حکم باز نشیند وزن نخواهد و مباشرت نکند و گوید اگر در ازل مرا حکم کرده‌اند که فرزند بود خود بدهند. این محض حماقت بود، بلکه گویند اگر ترا این حکم کرده بودند خود اسباب نکاح و صحبت زن و درستی رحم بساختندی. چون این حماقت در دل تو افگندند، نشان آن است که در ازل ترا از فرزند محروم کرده‌اند. پس ایمان و طاعت به نسبت با سعادت همچون نکاح و صحبت است به نسبت با فرزند. «فَنُؤْمِنُ وَنُؤْمِنُ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى». «إِنَّ الْأَكْبَرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ». همه قرآن بیان این است. و باشد که این احق گوید: ایمان و طاعت با سعادت چه مناسبت دارد؟

۱. از زمین FCS: در زمین M / حکمیست که در ازل رانده‌اند FCS: ازلیست M / لیکن MFS: لکن C / سبب خویش خواهد و آن S: بسبب خویش FC سبب آن M // ۲. در افگندن MFC: افگندن S / هر MFC: و هر S / ازین MS: از وی FC / بازداشتند MFC: بازداشتن S // ۳. در ازل + و ویرا FC / که هر MS: هر FC // ۴. بود MFC: آمد S / این حکم MFC: حکم این S / لیکن SMF: لکن C // ۵. باز نشیند FC: بنشیند S بایستد M // ۶-۵. و گوید... بدهند FC: و گوید اگر مرا حکم فرزندی کرده باشند بدهند S و اعتقاد بر حکم ازل کنند M // ۶. این محض حماقت SFC: آن حماقت محض M / بود CFM: باشد S / بلکه + و ویرا M / گویند: + که M / این FC: فرزند M, ~ S // ۷. خود SFC: ~ M / صحبت زن و درستی رحم: صحبت و دوستی رحم S درستی رحم و صحبت زن M صحبت و دوستی زن FC / بساختندی FM: ساختندی S بساختندی C / در FCS: بر M // ۸. تو MS: ~ FC / در ازل: FCS ~ M / کرده‌اند SFC: کردند M // ۹. به نسبت MS: بیسته‌اند FC / همچون S: بهم چون FC چون M / به نسبت MS: ~ FC // ۱۰-۹. (الانعام، ۴۸) // ۱۰. (النجم، ۳۹) // ۱۱. (الانفطار، ۱۲ و ۱۴) / قرآن + مجید M: // ۱۲. گوید FCM: انکار کند که S / با سعادت M: با سعادت و شقاوة S و شقاوت و سعادت FC / مناسبت FCM: نسبة S.



با ایشان گویند: «أَوَلَمْ نَعْمُرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ التَّنْذِيرُ. فَذُوقُوا ثَمًّا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ».

۲ شہت ہفتم. گروهی از ملحدان کہ بہ آخرت ایمان ندارند با اباحتیان در معاملت موافقت کنند و این قوم پندارند کہ آدمی چون نباتی است، چون بمرد نیست شود، و ہر چہ در قرآن و اخبار است از حدیث قیامت و بہشت و دوزخ و ثواب و عقاب و حساب ہمہ دروغ است و تلبیس. و این در این روزگار بر بسیاری کس غالب شدہ است کہ باطن ایشان بہ حقیقت کار آخرت مؤمن نشدہ است. اگرچہ بہ زبان می گویند کہ مؤمنیم و باشد نیز کہ پندارند کہ مؤمن اند، و بحقیقت میان دل ایشان بہ شک آگندہ است در حدیث آخرت یا بہ انکار آگندہ است. ۶  
۹ آنگاہ این قوم برگان یا بہ انکار بہ ترک شہوت و کاہلی نتوانند گفت. و گروهی دیگراند از ملحدان کہ بہ خدای تعالی ایمان ندارند و پندارند کہ کارها حوالہ با طبایع و نجوم است، و این کمتر باشد. اما انکار آخرت و شک در آن غالب تر است، و بیشتر اباحتیان روزگار ما همانا از این جنس اند. ۱۲

۱-۲. با ایشان ... نصیر FCM: الآیہ S (الفاطر، ۳۷ و ۳۸) // ۲: با: + این M // ۴. قوم پندارند SM: سازند FC // ۵. شود: بشود F / قرآن: + مجید M: بہشت و دوزخ SFC: دوزخ و بہشت M // ۶. ثواب و عقاب MS: عقاب و ثواب FC / حساب FCS: ~ M است و تلبیس MS: و تلبیس است FC / و این درین FC: و اندرین S و درین M / روزگار: + این اعتقاد M // ۷. بسیاری (سیار C) کس غالب شدہ است FCM: بسیاری S / باطن FCS: ~ M / بحقیقت FCS: حقیقت M / آخرت: + را FC / مؤمن نشدہ است S: باور نداشتہ اند FCM // ۸. میگویند SFC: گویند M / نیز FC: ~ MS // ۹. بہ شک S: بسنگ CF، ~ M / حدیث FCM: ~ S / یا FCS: ~ M / آگندہ است FCM: ~ S // ۱۰. آنگاہ CS: آنگاہ FM / قوم: + نیز M / برگان FCM: بدگان S / یا بانکار FCM: باین انکار S / شہوت ... گفت FCS: کاہلی شہوات بنتواند گفتن M // ۱۱. گروهی FC: قومی SM / دیگراند از ملحدان FCS: دیگر آند M / خدای MS: حق FC / و پندارند MS: ~ FC // ۱۲. حوالہ: ~ S / با طبایع و: طبع و S با طبعست و با M / و این S: و آن M اما این FC / باشد: باشند S باشد و FC / اما: + این M // ۱۳. است FCS: بود بریشان M / ما همانا S: همانا FC ما M / جنس M: ~ FCS.

و ہر کہ شک آخرت در دل وی پیدا آمد شیطان بہ وی راہ یافت، چنانکہ حق تعالی گفت: «وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِلَیْسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». «و ما کان لہ علیہم من سلطانٍ إلا لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ یَمُنُّ هُوَ مِنْهَا فِی شَکٍّ». گفت کہ ۳ سبب تسلط شیطان شک است در آخرت.

و علاج کسی کہ بہ خدای تعالی ایمان ندارد آن است کہ وی را معلوم است کہ وی نبود، پس بیود. پس آفریدہ است. و چون روا نباشد کہ خطی باشد نوشته یا ۶ جامہای بافتہ بی کاتبی و بافندہ ای، معلوم است کہ عجایب شخص آدمی و نبات و حیوان و زمین و آسمان از عجایب خطی نوشته و جامہای بافتہ کمتر نیست. و آنچه ۹ دلیل است وی را معلوم کند.

اما آن کہ بہ آخرت ایمان ندارد بہ سبب آن است کہ حقیقت روح آدمی بندانستہ باشد کہ چیست و از آدمی همان دانستہ است کہ از نبات و بہائم. اما آن روح کہ ۱۲ منسوب است بہ حق تعالی۔ کہ گفت: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، و گفت: «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»۔ بندانستہ است کہ چیست، و نہ عجب اگر ندانستہ است، کہ

۱. آمد FCS: شود M / بہ وی FCS: بروی M // ۲-۳. (السبا، ۲۰ و ۲۱) // ۳. الا لنعلم... شک FCS: الآیہ M / فی شک: + و ربک علی کل شیء حفیظ الی قولہ من هو منها فی شک S / گفت: نگفت FCM / کہ FCM: ~ S // ۴. تسلط FCM: تسلط S // ۵. خدای MS: حق FC / تعالی FCS: تبارک و تعالی M // ۶. وی نبود MS: نبود FC / پس بود S: و بس بود M، ~ FC / نباشد SM: توان بود FC / باشد نوشته S: نیستہ FC / نوشته باشد M // ۷. بی کاتبی و بافندہ (ای) S: باشد بی نویسنده و بافندہ نباشد M، ~ FC // ۸-۷. (+ و این M) معلوم است کہ... حیوان MFC: ~ S // ۸. نوشته M: ~ FCS / کمتر FCM: کم S // ۹. کند FCS: کنند M // ۱۰. آنکہ SFC: آنانکہ M / بہ آخرت ایمان FCS: ایمان بہ آخرت M ندارد SFC: ندارد M / بسبب S: و سبب F سبب CM / روح SFC: ~ M // ۱۱-۱۰. بندانستہ باشد FC بندانستہ است S پنداشتہ اند M // ۱۱. کہ چیست و از آدمی همان (آن FC) دانستہ (ندانستہ FC) است (آمد M) MFC: ~ S / بہائم: + بہتر F / آن SM: ~ FC // ۱۲. بحق CMS: با حق F / تعالی CFM: جلّ جلالہ S (الحجر، ۲۹) // ۱۲-۱۱. (الاسراء، ۸۵) // ۱۳. بندانستہ است کہ چیست S: بندانستہ اند FC پنداشتہ اند کہ M / و (S) نہ عجب اگر (که S) ندانستہ است SFC: ~ M.

دانشتن آن دشوار است. اما بایستی که بر سبیل ایمان قبول کردی از مصطفی علیه‌السلام. چون نکند، علاج وی همان است که در اول این نوشته گفتیم با جمله مقلدان اهل اباحت که صد و بیست و چهار هزار پیغمبر علیهم‌السلام آمدند و خبر دادند از حال روح آدمی پس از مرگ و از بقای وی و از ثواب و عقاب وی و حشر وی، و همه علماء و حکما و اولیا رضی‌الله عنهم بر این متفق شدند. و آنچه عقلا و علمای خود به برهان و حجت درستی سخن انبیا علیهم‌السلام بشناخته‌اند، و آنچه اولیا و صوفیان اهل ایشان خود در این عالم حقیقت روح خویش را از مشغله محسوسات و صفات نفس مجرد و صافی بکرده‌اند، و حقیقت مرگ و غایب شدن از این عالم بمشاهدت بدیدند و بقای روح به تنها و احوال وی و حشر وی و هر چه در قیامت وعده است همه بمشاهدت بدیده‌اند. این قوم اهل ذوق‌اند و عقلا که به حجت و برهان بدانسته‌اند اهل علم‌اند بدین کار، اگرچه اهل ذوق نه‌اند. و هر که

۱. آن SFC: این M/ دشوار FCS: دشوار M // ۲. علیه‌السلام FC: علیه‌الصلوة والسلام S صلوات‌الله و سلامه علیه M / چون FCS : و چون قبول M/ این FC: ~ MS/ نوشته MS : نبشته FC// ۳-۲. با جمله مقلدان (+ از M) اهل اباحت MS : تا جمله مقلدان (مقلدا C) اهل اباحت بدانند FC// ۳. پیغمبر علیهم‌السلام SM: انبیا صلوات‌الله علیهم اجمعین FC// ۳-۴. آمدند و خبر دادند FCS: آمده‌اند و خبر داده‌اند M// ۴-۵. و از بقای... حشر وی FC: و ثواب و عقاب وی و از لقاء وی و حشر وی M و از بقای وی و حشر و نشر وی S// ۵. و همه علماء و حکما و اولیا MFC: و همه حکما و اولیا و علماء S/ رضی‌الله عنهم FC: ~ MS/ بر این FCM: بدین S/ شدند SFC: اند M / آنچه M: آنچه FCS// ۶. عقلا و علماء SFC: علماء و حکما M/ خود SFC: ~ M/ حجت: + و C/ بشناخته‌اند S: شناخته‌اند M بشناختند FC// ۷. آنچه اولیا و صوفیان FC: آنچه اولیا و اصفا S آنانک صوفیان M/ ایشان MFC: ~ S/ درین عالم SM: در علم FC / خویش را: ~ M/ از: + آن FC// ۸. و صفات نفس S و صفات نفسیه FC: چنانکه گفتیم M/ بکرده‌اند FC: کرده‌اند M کردند S / غائب FCM: غالب S // ۹. بمشاهده MS: بمشاهدت FC / بدیدند SFC: دیده‌اند M / تنها M: تنها FC: ~ S/ حشر FCS: خشم M/ و: ~ FC// ۱۰. بمشاهده S: بمشاهدت FC, ~ M/ بدیده‌اند MFC: بدیدند S/ این: FCS آن M/ عقلا: + و علماء S / که FCS: ~ M// ۱۱. بدانسته‌اند FCM: بدانستند S.

ایشان را تصدیق کرده‌اند از اهل ایمان‌اند. این احمق که نه از اهل ذوق است و نه از اهل علم، اگر از اهل ایمان بودی و ایشان را باور داشتی و راه ایشان رفتن گرفتی، هم در آخرت از جمله ایشان بودی. چون محروم ماند و انکار کرد و با احمق چند موافقت کرد، با ایشان گوئیم که روا باشد که این غلط این احمق چند را افتاده است نه علماء و انبیا و اولیا را رضوان‌الله علیهم. اگر روا باشد، چرا خویشتن را در خطر شقاوت ابدی می‌نهد به شک؟ و اگر گوید البته بضرورت دائم که روح آدمی را پس از مرگ بقائی و حشری و ثوابی و عقابی نیست، چنانکه بضرورت دائم که شب و روز به هم نباشد، این مردی باشد که مزاج وی تباہ شده و حماقت وی از حد علاج درگذشته است و در حق او گفته است خدای تعالی: «ذُرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَقُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ».

و به معرفت خدای تعالی و به معرفت روح راه است اولیا و علماء را رضی‌الله عنهم، لیکن عقل عوام آن را برنتابد و ایشان را جز به ایمان و تقلید راه نیست. پس

۱. ایشانرا FCM: انبیا را S / کرده‌اند MF: کرده S کرده است C/ از اهل FC: اهل S اصحاب M / که FCM: ~ S / از CFS: ~ M/ و نه از FC: و نه M نه از S// ۲. علم: + نه از اهل ایمان S // ۲-۳. اگر از (از: ~ C) ایمان... ایشان بودی SFC: بایستی که از اهل ایمان بودی باری اما M/ رفتن گرفتی FC: رفتی S // ۳. چون: + از همه M / ماند FCS: مانده M // ۴. با ایشان FCM: ما S / گوئیم MS: بگوئیم FC / این غلط این احمق چند FC: غلط این احمق چند S این احمق را غلط M// ۵. نه علماء و انبیا و اولیا را SFC: انبیا و علماء را M / رضوان‌الله علیهم FC: ~ MS / اگر FC: اگر گوید S, ~ M// ۶. ابدی MS: ~ FC/ می‌نهد بشک SC: نهد بشک F بشک افکند M / گوید: گویند M / البته CS: که ما البته M البته که F/ دائم FCS: میدانیم M / که MCS: ~ F// ۷. دائم FCS: میدانیم M// ۸. این FCS: اما M / باشد FCM: است S/ تباہ شده (+ باشد M) MS: ~ FC// ۹. درگذشته است FC: خد: ~ S/ در گذشته S بدر رفته M/ او (وی S) گفته است (است: ~ FC) خدای (حق S) تعالی FCS: ویست معنی این آیه که گفته است M// ۹-۱۰. (الحجر، ۳) // ۱۱. و بمعرفت... روح FC: بمعرفه حقیقه روح و معرفه حق تعالی S و بمعرفت حق تعالی و معرفت روح M/ راه است SF: راهیست M راه راست C// ۱۱-۱۲. اولیا... عنهم FC: اولیا را و علماء را S, ~ M// ۱۲. لیکن MF: و لیکن S/ لکن C / آن را FC: این SM / برنتابد MFC: درنیابد S / بایمان MS: با ایمان FC.

درست کردن آن با ایشان به حجّت دراز و دشوار بود، الا آن قدر که گفته آمد، پس سبب اقتضای به این قدر عجز ایشان است.

۲ چون فساد و شبهات ایشان معلوم شد، ایشان را به اسلام و شریعت دعوت کردن و از هر کسی سؤال کردن تا شبهت وی چیست و در این اعتقاد از کجا افتاده است و علاج آن کردن واجب است. پس اگر کسی احتراز کند و از آن قوم باشد که خدای تعالی می فرماید: «وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا»، و از آن قوم که گفت: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»، پس طریق با ایشان جز به شمشیر نبود.

۹ اکنون احکام ایشان در فقه بیاید دانست. اول آن که ایشان به اجماع همه ائمت کافرانند و حکم ایشان حکم مرتدان است، که هر که اعتقاد به اباحت کرد وی مرتد است و زن وی هشته آمد و نکاح که با وی کنند باطل است و نبندد.

۱. آن FCM: ~ S / بحجت MS: ~ FC / و دشوار بود FC: و دشوار بود M شود و نتوان S / آن MFC: این S / آمد SFC: اند M / پس: + مابین M // ۲. اقتضای: اختصار اختیار کردیم M / مابین قدر M: برین S قدر FC / (+ و) FC عجز ایشان است SFC: که عجز ایشان معلوم است M // ۳. (از ابتدای این سطر تا ابتدای شبهه هشتم در M با عنوان «فصل» پس از شبهه مزبور آمده است) // ۳. فساد و شبهات MFC: فساد شبهات S / ایشان را SFC: واجب است M / اسلام: + خواندن M / دعوت SFC: دعوی M // ۴. هر کسی: یکی M / چیست SFC: چه است M / اعتقاد: + ازل FC // ۵. است SM: اند FC / آن کردن واجبست: کردن آن چیست C / پس MFC: ~ S / احتراز SM: اصرار FC / و از MFC: از S // ۶. خدای FC: حق MS / می فرماید MFC: گفت S / (الکھف، ۵۷) // ۷-۶. و ان تدعهم... که گفت FC: و ان تدعهم... اذاً و از آن قوم که S، ~ M // ۷-۸. (السجده، ۱۳) / ولکن... اجمعین: ~ S // ۸. طریق: + م + S / با ایشان SFC: بایشان M // ۹-۸. جز به شمشیر نبود اکنون احکام ایشان MFC: ~ S // ۹. بیاید دانست (+ و این آنست که M) MS: نماید FC / آن که: ~ M / همه FCM: ~ S // ۱۰. مرتدان CFM: مرتد S // ۱۰-۱۱. که (~ FC) هر که اعتقاد به (به M ~) است و MFC: و حکم مرتد آنست که S // ۱۱. وی MS: ~ FC / آمد FC: آید S است M / نکاح MFC: نکاحی S / است MFC: بود S / و نبندد SFC: ~ M.

و هر زن را که این اعتقاد بود اگر نکاح بکنند باطل باشد و حلال نباشد. و بر یک قول، ملک ایشان باطل بود و هر چه در دست ایشان است ملک ایشان نیست. واجب است از ایشان ستدن و در مصالح اسلام خرج کردن، و بر این قول هر چه از ایشان خزند و به ایشان فروشند باطل بود و خون همه مباح است، بلکه ریختن خون یکی از ایشان فاضلتر از خون هزار گبر و جهود و ترسا از دیار ترک و هند، که آن قوم اگرچه کافرانند دین خلق خدای را تباه نمی کنند و شیطان از ایشان آلتی نساخته است که خلق را از راه ببرد و به زبان ایشان از ایمان بیفگند، و در این هر یکی خلق بسیار تباه می شوند، که ایشان هم به زبان شریعت را بیزار می کنند و هم به الفاظ مسلمانان مسلمانان را از دلها بیرون می کنند. پس شروشمی این قوم متعدی است. ۹ و همه گبران و جهودان دست در شرع یکی از انبیا زده اند، لیکن از سعادت ایمان به دیگر انبیا محروم شده اند. اما این قوم کاهلی را و هوا را و شیطان را

۱. و هر زن را... حلال نباشد S: و هیچ زنده که این اعتقاد دارد اگر هزار نکاح کند حلال نشود که نکاح مرتدان حرام بود FC و زن را همچنین M // ۲. بود MFC: شود S / و هر چه... نیست FCS: و ملک ایشان نباشد و هر چه در دست ایشان بود M // ۳. از: + دست M / ستدن FC: بستن MS / اسلام MCF: مسلمانان S / خرج MS: ~ FC // ۴-۳. و (~ FC) بر این قول... فروشند SFC: و خرید فروخت با ایشان M // ۴. مباح است M: مباح و هدر است مرد و زن و پیر و جوان S مباح FC // ۵. خون: ریختن خون M / هزار: + کس از M / گبر و جهود و ترسا FC: گبر و ترسا M گبر و ترسا و کافر S / از دیار ترک و هند MFC: که در دیار کفر و ترک و هندوستان باشد S // ۶. که آن قوم اگرچه FC: که ایشان اگر S چه اگر ایشان M // ۷-۶. دین خلق... بزبان ایشان SFC: هیچکس را گمراه نمی کنند و M / خدای S: ~ FC // ۷. نساخته S: ساخته FC / از راه ببرد و S: ~ FC / بزبان FC: از زبان S / بیفگند FC: نمی افکنند M برآرد S // ۷-۹. و در این... بیرون می کنند FC: و از ایشان بسیار خلق بی دین می کنند S و ازین قوم هر یکی بسی تباهی می کنند M // ۹. شرّ و شومی این قوم متعدی است S: شومی و شر ایشان متعدیست بر کفر جمله کافران M شریرتر (شرتر F) و شوم تر از این قوم نیست FC // ۱۰. گبران FCM: گبر S / جهودان: + که هر یکی از ایشان M / لیکن MF: لیکن SC / لیکن: + ایشان M // ۱۱. به دیگر S: بیکی M یکی از FC / انبیا: + علیهم السلام M / شده اند FCS: مانده اند M / اما M: ~ FCS / کاهلی را هوا را و شیطان را FC: کاهلی و شیطانی و هوا خویش را M کاهلی و هوا و شیطان S.

۲ به امامی گرفته‌اند و همه شرایع انبیا را بجمله ویران می‌کنند و خلق را از همه راههای سعادت می‌افکنند، و بر سلطان وقت واجب است خون ایشان ریختن و روی زمین از ایشان پاک کردن و این را بزرگترین قربات دانستن.

۳ شبهت هشتم. گروهی دیگر از ایشان نوعی دیگر از حماقت می‌گویند که بحقیقت جواب نیرزد، و آن آنست که می‌گویند که درویش آن بود که وی را هیچ چیز معلوم نبود، و نماز و روزه و ثواب و عقاب و بهشت و آخرت همه معلوم است. باید که درویش را از این هیچ چیز نبود تا درویشی بحقیقت بود، و این سخن راست است و هیچ درویش درویش‌تر از کافر نیست در آن وقت که در دوزخ قرار گیرد که از رحمت درویش بود و از امید رحمت درویش بود. وی رانه خداوند بود جل و علا و نه بهشت و نه این جهان و نه آن جهان. و اگر مقصود ایشان آن است که بدین درویشی رسیدند و مراد بیافتند، مبارکشان باد! و اندر این با ایشان هیچ خلاف نیست که درویشی این بود. اما خلاف در آن است که تا این درویشی نیک است یا بد.

۱. بامامی M: بامام خویش FC امام خود S / گرفته‌اند: کرده‌اند S / انبیا: + علیهم السلام / M / را بجمله FC: بجملگی M، ~ S / ویران: + کرده‌اند و M // ۱-۲. و خلق را از همه راههای سعادت می‌افکنند (می‌بفکنند) MS (M // FC // ۲. و MS: ~ FC / وقت SFC: ~ M // ۳. را بزرگترین قربات SFC: بزرگترین قربتها M / دانستن: + والله اعلم و احکم M (نسخه M در اینجا با این ترقیمه تمام می‌شود: تمت الرسالة الشریفه بحمدالله تعالی و حسن توفیقه اواخر آخر الربیعین حقیه ثلث و ثمانین و تسعایه هجریه نبویه) // ۴. دیگر FCM: ~ S // ۵. و آن آنست که FCM: ~ S / که درویش FC: که درویشی M / درویش S / چیز FC: ~ MS // ۶. نبود: نباشد / بهشت: + و دوزخ M // ۷. را FCS: ~ M / از این: + همه M / چیز FC: خبر M، ~ S / درویشی FC: درویش MS / بحقیقت بود و FCS: بود و بحقیقت M // ۸. است و FC: است که M، ~ S / هیچ درویش FCS: هیچکس M / وقت FCS: ساعت M / در دوزخ قرار گیرد FCS: روح فراز گیرند M // ۹. درویش بود و از امید رحمت درویش بود ویرا FCS: نومید بود و درویش M / خداوند FC: خدا S حق تعالی M / جل و علا FC: ~ MS // ۱۰. و نه: نه S / و اگر FC: اگر MS / آن SFC: این M // ۱۱. رسیدند و مراد بیافتند FC رسند نیک آید مراد یافتند S رسند رسیدند M با ایشان: ما را M هیچ: ~ S // ۱۲. که: + درویش در نهایت M / در FC: اندر S، ~ M / تا MFC: ~ S / درویشی FC: درویش MS // ۱۳. یا بد S: یا نه M و اگر بد FC.

و ایشان این از آن گرفته‌اند که در شریعت ثنای است بر درویشی، و بدان درویشی از مال دنیا می‌خواهند، که بهتر است از توانگری، چه توانگری دنیا مانع است از توانگری آخرت. و این توانگری بگذرد و آن توانگری بماند. گفته‌اند که ۳ توانگری ابدی را به توانگری فانی مده، که توانگری ابدی مطلوب همه آفریدگان است و صفت الهیت است و توانگری است که درویشی را بدان راه نیست و عزتی است که خواری را بدان راه نیست و بقائی است که فنا را بدان راه نیست، و اگر ۶ کسی را این نمی‌باید، درویشی می‌باید به کمال، و درویشی به کمال نباشد الا فی الدرک الاسفل من النار. نوششان باد که یافتند این درویشی!

۹ و بدین سخن لازم آید که اباحتی دیده و دندان بکند و دست و زبان ببرد که این هر یکی معلومی بزرگ است، و کسی که این ندارد درویش‌تر بود از کسی که دارد.

۱. ثنای FC: ثنا MS / بدان FCS: بدین M // ۲. می‌خواهند FMS: می‌خواهد C / چه MFC: دنیا چه S // ۳. توانگری بگذرد و آن توانگری (درویشی FC) بماند FCS: توانگری دنیا بگذرد و آن توانگری آخرت نماند M // ۴-۵. گفته‌اند... الهیت است FCS: ~ M / که S: ~ FC / مده: FC: بده S // ۴. که توانگری ابدی S: و FC: است S: آنست FC // ۵. و صفت S: که صفت FC / الهیت: حضرت الهیة S / و توانگری S: و توانگری FC که آن توانگری M / را FCS: ~ M // ۶-۷. و عزتی است که خواری را بدان راه نیست S: ~ MFC // ۶. و بقائی... راه نیست FCS: و مقصود از اختیار کردن درویشی آنست که تا بتوانگری آخرت رسند M / و اگر FC: اگر S پس اگر M // ۷. را این SFC: ~ M / نمی‌باید FCS: نمی‌خواهد M // ۸-۷. درویشی می‌باید بکمال (و ~ F) درویشی بکمال (درویشی و بکمال F) نباشد الا فی الدرک الاسفل من النار FC: و درویشی ابدی می‌خواهد آن بکمال نباشد الا فی الدرک الاسفل من النار M آندرویشی میباید که به کمال بوی رسند S // ۸. نوششان MCS: نوششان F / یافتند این (آن S) درویشی S: این درویشی بیافتند M پادشاهی است این درویشی FC // ۹-۱۱. و بدین سخن... که دارد MS: ~ FC // ۹. آید S: آمد M / دیده و دندان بکند S: را دیده و دندان بکنند M / و دست S: ~ M / ببرد S: ببرد M // ۱۰. این S: ~ M / معلومی بزرگ است S: معلوم هست و ترک باید کرد و شک نیست که M / که این S: دیده و غیرت آن M / بود S: ~ M

پس بیاید نگریت تا بندگان بهشتی بهتر باشد یا بندگان دوزخی. و اگر معلوم است که بهشتی بهتر، بیاید نگریت تا راه بهشت بی‌نمازی و متابعت هوا و شهوت است یا طاعت و مخالفت هوا. والسلام علی من اتبع الهدی.

۳

## فصل (۶)

و گروهی دیگر از این احمقان عبارت بگرداندند و گویند: آزادی باید، بندگی به کار نیاید. و تا کسی در بند ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ می‌باشد، بلکه در بند خشنودی خدای تعالی می‌باشد، هنوز بنده است. آزادی مطلق باید که باشد.

و این سخن هم راست است که آزادی بهتر از بندگی، لیکن آزادی دو معنی دارد: یکی آنکه از بندگی خدای تعالی بیرون آید. و این بدان بود که آفریده بود آفریننده گردد، و حادث بود باقی و قدیم گردد. و چون این محال است، از بندگی خدای تعالی بیرون آمدن نیز محال است. و آزادی دیگر آن است که از بندگی صفات و هوای خویش بیرون آید و بنده هیچ چیز نباشد مگر بنده خدای تعالی. لیکن بنده یا در نعمت خداوند بود یا در عقوبت.

۱. و: ~ M/ دیگر از این احمقان FC : ازین MS / بگرداندند و گویند MFC : بگردانیدند و میگویند // S ۲. و تا کسی در بند S : و تا در FC چه که در بند M / ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ S : بهشت و ثواب FC ثواب و بهشت M // ۲. می‌باشد FC : می‌باشند M بود S / بلکه: چه M / خدای SFC : حق M / می‌باشد FC : باشد S می‌باشند که M / است FCS : باشد M // ۵. مطلق SFC : مطلوب M / باید FC : یابد S آید M / که باشد MFC : ~ S // ۶. سخن MS : ~ FC / هم S : ~ FCM / که آزادی (آزادگی) C FCS : + مطلق S / لیکن MF : ولکن S لکن C // ۷. آنکه MFC : ~ S / خدای : حق M / آید MFC : ~ S / بدان FCS : آن وقت M // ۸. آفریننده SFC : آفریدگار M / گردد MFC : شود S / و حادث CFM : حادث S / باقی و FC : MS ~ / گردد: + و این محالست M // ۹. خدای SFC : حق M / آمدن MS : شدن FC / نیز M : ~ FCS / محال است MFC : ~ S / و آزادی FCS : آزادی M // ۱۰. صفات و هوای FC : صفات و هوای M هوا و صفات S / خویش FCM : خود S // ۱۱. تعالی : عز و جل M / لیکن... عقوبت MS : اگر بنده را باید که در نعمت خدای تعالی بود FC / بنده یا S : بنده M / بود S : باشد M.

۱. پس FC : ~ SM / بیاید SFC : باید M / نگریت FC : نگرست MS / باشد MFC : ~ S / و اگر: اگر M // ۲. بهشتی FCS : بهشت M / بهتر: + باشد M / نگریت SFC : نگرست M // ۳. یا: + با F / طاعت: طاعات M / هوا: + پس یقین دان که هر کس که ازین قوم در عبادت حق بموافقت شرع تقصیر کند یا از منبلی و بطالت بود یا از غلط شبهه بود یا از بی‌عقلی و حماقت بود و آن اسباب همه عین ضلالت و جهالتست و ثمره احوال ایشان شقاوتست و خسران دنیا و آخرت M / والسلام... الهدی C : والله اعلم و احکم والسلام علی من اتبع الهدی تمّ الکتاب بحمدالله و حسن توفیقه والصلوة والسلام علی سید المرسلین محمد النبی و آله الاکرامین. نویسنده را ای خدای رحیم، رهانی بفضلت زهول جحیم F والسلام علی من سلم من هذه الآفات و فاز يوم القيمة بالدرجات و صلی الله علی محمد المصطفی و علی آله و علی جمیع اصحابه الاتقیاء الازکیاء و سلم تسلیماً کثیراً ابداً. تمام شد رساله در بیان اهل اباحت و ذکر شبه ایشان و جواب از آن فی تاریخ یوم الاثنین سادس عشرین من شهر شوال ختم بالخیر والاقبال سنه ثلثون و الف بید الفقیر محمد مفتاح الجعفری S.

## پیوست

## صوفیة اباحتی

(از احیاء علوم الدین، ربع مهلكات، كتاب ذم الغرور)

و فرقة أخرى وقعت في الإباحة و طووا بساط الشرع و رفضوا الأحكام و سواوا بين الحلال و الحرام. فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملی فلم أتعب نفسي؟ و بعضهم يقول: قد كلف الناس تطهير القلوب عن الشهوات و عن حب الدنيا و ذلك محال فقد كلفوا ما لا يمكن، و إنما يغتر به من لم يجرب. و أما نحن فقد جربنا و أدركنا أن ذلك محال. و لا يعلم الأحمق أن الناس لم يكلفوا قلع الشهوة و الغضب من أصلها، بل إنما كلفوا قلع مادتها بحيث ينقاد كل واحد منها لحكم العقل و الشرع. و بعضهم يقول: الأعمال بالجوارح لا وزن لها، و إنما النظر إلى القلوب و قلوبنا و الهمة بحب الله و واصلة إلى معرفة الله و إنما نخوض في الدنيا بأبداننا و قلوبنا عاكفة في حضرة الربوبية فنحن مع الشهوات بالظواهر لا بالقلوب، و يزعمون إنهم قد ترقوا عن رتبة العوام و استغنوا عن تهذيب النفس بالأعمال البدنية و أن الشهوات لا تصدّهم عن طريق الله لقوتهم فيها، و يرفعون درجة أنفسهم على درجة الأنبياء عليهم الصلاة و السلام إذ كانت تصدّهم عن طريق الله خطيئة واحدة. حتى كانوا يبكون عليها و ينوحون سنين متوالية. و أصناف غرور أهل الإباحة من المتشبهين بالصوفية لأتخصي، و كلّ ذلك بناء على أغاليط و وساوس يخدعهم الشيطان بها لاشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم و من غير اقتداء بشيخ متقن في الدين و العلم صالح للاقتداء به و إحصاء أصنافهم يطول. (ج ۳، ص ۴۰۵).

## بخش سوم منابع «احیاء علوم الدین»

باب دوازدهم: غزالی و مآخذ صوفیانه او

باب سیزدهم: برگرفته‌های غزالی از «تهذیب الاسرار» خرگوشی

باب چهاردهم: بعضی از برگرفته‌های غزالی از «رساله» قشیری

باب پانزدهم: برگرفته‌های غزالی در مبحث سماع از آثار ابوطالب

مکی و ابونصر سراج

## باب دوازدهم

### غزالی و مآخذ صوفیانه او

ابوحامد محمد غزالی یکی از بزرگترین نویسندگان عالم اسلام است و بزرگترین و مهمترین اثر او نیز احیاء علوم الدین است. درباره اهمیت این اثر گفته‌اند که اگر همه کتابهای عالم اسلام از میان می‌رفت و فقط احیاء باقی می‌ماند، با داشتن این کتاب گویی چیزی از دست نرفته بود.<sup>۱</sup> این اثر حاصل دوران پختگی فکری و روحی ابوحامد است، و نوشتن آن را مؤلف پس از انقلاب روحی خود و روی آوردن به تصوف در سال ۴۸۸ و در دورانی که در شام و قدس در عزلت به سر می‌برده آغاز کرده است. اگرچه احیاء یک کتاب صوفیانه محض نیست، مطالب آن تا حدود زیادی جنبه صوفیانه دارد و غزالی در نوشتن آن از آثار صوفیان پیشین استفاده کرده است.

درباره مآخذ صوفیانه ابوحامد برای تألیف کتاب احیاء تاکنون تحقیق جامعی صورت نگرفته است. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال اشاره‌ای به بعضی از منابع خود کرده است. می‌نویسد که وقتی به طریق صوفیان روی آوردم، «به تحصیل علم ایشان از راه مطالعه کتابهایشان مانند قوت القلوب ابوطالب مکی رحمه الله و کتابهای حارث محاسبی و سخنان پراکنده بازمانده از جنید و شبلی و بایزید بسطامی و مشایخ صوفیه

۱. صلاح‌الدین الصفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱، تصحیح هلموت ریتز، ص ۲۷۵.

حضرت داود، را ذکر کرده است.<sup>۶</sup> در اصطلاحات صوفیه نیز، اسمیت معتقد است که غزالی متأثر از کشف‌المحجوب بوده است.<sup>۷</sup>

اظهارنظرهای اسمیت درباره تأثیر آثار مذکور در احیاء بیشتر ناظر به مفاهیم و نظریاتی است که غزالی در مباحث خاص مطرح کرده است و اگرچه گاهی هم اسمیت به بعضی از اقوال و داستانهای مشترک در احیاء و آثار دیگر اشاره کرده است، لیکن به طور کلی بررسی او مجمل است و دقیقاً به مقایسه عبارات یا بندها یا فصلهای مشترک میان اثر غزالی و آثار دیگران نپرداخته است. ما به صرف این که داستانی یا قوی از یکی از مشایخ در دو اثر از دو نویسنده مشاهده کردیم نمی‌توانیم حکم کنیم که یکی مآخذ دیگری بوده است. برای اثبات این معنی به شواهد و قرائن و دلایل بیشتری نیاز داریم. درست است که پاره‌ای از مطالبی که غزالی در کتاب سماع در احیاء علوم‌الدین نقل کرده است کاملاً شبیه است به پاره‌ای از مطالب رساله قشیری و کشف‌المحجوب هجویری. ولی بررسی دقیق بحث «سماع» در احیاء و کتابهای قشیری و هجویری نشان می‌دهد که غزالی در بحث سماع از این دو اثر استفاده نکرده، بلکه از کتاب اللمع ابونصر سراج که خود مآخذ رساله قشیری و کشف‌المحجوب هجویری بوده است استفاده کرده است.

باری، برای مطالعه دقیقتر درخصوص تأثیر آثار صوفیان پیشین در احیاء، باید به سراغ دو محقق دیگر برویم. یکی از آنها حواء لازاروس - یافه است که در تحقیقاتی که درباره سبک و زبان غزالی و بعضی از اصطلاحات و مفاهیم او کرده است مسأله تأثیر آثار پیشینیان در آثار ابوحامد، بخصوص احیاء، را پیش کشیده و اشاره کرده است که غزالی مانند بسیاری از نویسندگان دیگر قرون وسطی براحتی و با خیال آسوده مطالبی از آثار دیگران برمی‌داشته و بدون ذکر مآخذ در کتاب خود نقل می‌کرده است.<sup>۸</sup> غزالی، چنانکه خاتم لازاروس - یافه اشاره کرده است، حتی در کتاب المنقذ که در شرح احوال خود نوشته است از نوشته‌های دیگران تقلید کرده است. مثلاً مطلبی که وی در مقدمه

پرداختم.<sup>۲</sup> از همین اشاره کوتاه است که محققان نتیجه گرفته‌اند که مآخذ صوفیانه ابوحامد در احیاء، قوت‌القلوب مکی و کتابهای محاسبی و اقوال پراکنده صوفیان است<sup>۳</sup> و توجه خود را نیز عمدتاً به کتابهای مکی و محاسبی معطوف کرده‌اند.

یکی از محققانی که درباره مآخذ صوفیانه ابوحامد بحث کرده است مارگارت اسمیت است. وی در کتابی که درباره غزالی نوشته است، پس از ذکر بعضی از سخنان پراکنده صوفیان نخستین از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه، به تأثیر آثار حارث محاسبی (ف. ۲۴۳) پرداخته، و از آثاری چون الرعایة لحقوق‌الله که خودش تصحیح کرده بوده است و نیز از وصایا، کتاب احکام‌التوبة، محاسبات‌النفس، و «فصل فی المحبة» (مندرج در حلیة الاولیاء ابونعمین اصفهانی) نام برده و گفته است که روانشناسی غزالی و نظر او درباره عقل و علم مبتنی بر نظر محاسبی است.<sup>۴</sup> اسمیت به پاره‌ای از سخنان بایزید و جنید و شبلی در احیاء اشاره کرده است، بی‌آنکه معلوم کند که این اقوال را غزالی از کجا اخذ کرده بوده است. قوت‌القلوب ابوطالب مکی (ف. ۳۸۶) مآخذ دیگر ابوحامد است که اسمیت می‌گوید در بحثهای علم و معرفت علما و همچنین مشاهده و یقین ابوحامد متأثر از آن بوده است.<sup>۵</sup> اسمیت سپس از آثار سه نویسنده دیگر به عنوان مآخذ غزالی نام برده، یکی ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری (ف. ۴۱۲) صاحب طبقات‌الصوفیه و حقائق‌التفسیر است، و دیگر ابوالقاسم قشیری (ف. ۴۶۵) صاحب اثر معروف الرسالة القشیریة، و دیگر علی بن عثمان هجویری (ف. ۴۶۹) صاحب کشف‌المحجوب. در خصوص چگونگی تأثیر آثار سلمی در احیاء، اسمیت چیزی نمی‌گوید، اما درباره رساله قشیری می‌گوید که باب سماع و وجد این اثر در احیاء مؤثر بوده است. بحث هجویری درباره حال و وقت و مقام و تمکین، از نظر اسمیت، در دو اثر دیگر غزالی به نامهای روضة‌الطالبین و مشکاة‌الانوار تأثیر گذاشته است. در احیاء نیز غزالی از باب سماع در کشف‌المحجوب استفاده کرده و اسمیت بعضی از موارد مشترک، از جمله داستان ابراهیم الخواص و داستان

۲. ابوحامد غزالی، المنقذ من الضلال، تصحیح محمد محمدجابر، ص ۴۳.

۳. مثلاً نگاه کنید به مقدمه لونی ماسینیون به کتاب الطواصین حلاج، ص XIV.

4. Margaret Smith, *Al-Ghazali, The Mystic*, Lahore, n. d. (first edition: London 1944), p. 123-4.

۵. همان، ص ۱۲۸.

۶. همان، ص ۱۳۱. روضة‌الطالبین از آثاری است که به غلط به ابوحامد نسبت داده شده است (بنگرید به همین کتاب، فروتر، ص ۲۷۹ به بعد).

۷. همان، ص ۱۳۲-۱۳۰.

8. Hava Lazarus - Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, p. 18.

(عنوان عربی این اثر که از این به بعد در ارجاعات از آن استفاده خواهیم کرد دراسات فی الغزالی است).



المنقذ درباره احساس خود راجع به اختلاف مذاهب و فرقه ناجیه نوشته است بسیار شبیه به مطالبی است که محاسبی در مقدمه کتاب الوصایا نوشته است.<sup>۹</sup>

محاسبی یکی از کسانی است که غزالی خود در المنقذ از او نام برده است. نویسنده دیگری که غزالی از او نام برده است، چنانکه قبلاً گفتیم، ابوطالب مکی (ف. ۳۸۶) است. غزالی نام ابوطالب را نه فقط در المنقذ بلکه در احیاء نیز آورده است. لازاروس می‌گوید با وجود این که از قدیم درباره تأثیر قوت القلوب در احیاء سخن گفته شده است،<sup>۱۰</sup> لیکن تاکنون تحقیق دقیق و جامعی درباره مطالبی که غزالی از قوت القلوب برگرفته انجام نشده است. لازاروس سپس فهرستی از موارد مشابه در کتاب اول احیاء و جزء اول قوت القلوب که هر دو درباره علم است ارائه می‌دهد.<sup>۱۱</sup>

محقق دیگری که درباره تأثیر مکی در غزالی تحقیق کرده است کوجیرو ناکامورا است که در مقاله‌ای مستقل ابواب و فصول قوت القلوب و احیاء را با هم مقایسه کرده<sup>۱۲</sup> و به خصوص کوشیده است تا نشان دهد که غزالی بسیاری از مطالب مربوط به «ترتیب الاوراد» در احیاء را از قوت القلوب گرفته است.<sup>۱۳</sup> علاوه بر این، ناکامورا به مفاهیم و اصطلاحات مشابه در این دو اثر، از قبیل «علم الظاهر» و «علم الباطن»، «علماء الدنيا» و «علماء الاخرة»، «مقربون و صدیقون»، اشاره کرده است.

محققان فوق، و محققان دیگری که درباره تأثیر آثار صوفیان پیشین در احیاء علوم الدین سخن گفته‌اند،<sup>۱۴</sup> عموماً در حد همین آثاری که ذکر کردیم متوقف شده‌اند.

۹. الحارث بن اسد المحاسبی، الوصایا، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، ص ۲۷۸. مشابهت میان مقدمه المنقذ و الوصایای محاسبی مورد توجه محققان دیگر هم بوده است. بنگرید به

Josef VanEss, "Quelques remarques sur le Munqid min ad-dalal", *Gazali, la raison et le miracle* (table ronde UNESCO, 1985) Paris 1985. p. 64.

۱۰. ابن تیمیة از کسانی است که (در جواب اهل الایمان) به تأثیر مکی در غزالی اشاره کرده است. (نقل از لازاروس - یافته، دراسات، ص ۳۴).

۱۱. لازاروس - یافته، دراسات، ص ۳۵.

12. Kojiro Nakamura, *Makki and Ghazali on Mystical Practices*, Orient XX(1984), pp. 83-91.

۱۳. همان، ص ۸۵-۸۵.

۱۴. بنگرید مثلاً به: عبدالمحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۵-۲۸۴ (زرین کوب در یادداشت خود در صفحه ۲۳۸ می‌نویسد که شبلی نعمانی نیز در کتاب الغزالی، قوت القلوب را با احیاء مقایسه کرده است. به این اثر من دسترسی نداشتم.)

حتی در مورد همین آثار، بخصوص قوت القلوب، نیز هنوز معلوم نیست که غزالی تا چه حد از آنها استفاده کرده است. از این گذشته، ابوحامد بدون شک مآخذ دیگری غیر از آنچه تاکنون شناخته شده در دست داشته است. اصولاً ممکن نیست کتابی به بزرگی و حجم احیاء علوم الدین را یک شخص صرفاً به کمک حافظه خود و یا با استفاده جسته و گریخته از دو سه مآخذ تألیف کرده باشد. خاتم لازاروس در کتاب خود تأکید کرده است که غزالی نه فقط مفاهیم و اصطلاحات و تعبیرات و جملات را از کتابهای دیگران به عاریت گرفته بلکه حتی بخشهایی کامل از کتابهای دیگران را برگرفته و در کتاب خود آورده است، بدون این که حتی اشاره‌ای به مآخذ خود بکند<sup>۱۵</sup> یا رد پای به جا گذارد. به نظر لازاروس، «غزالی بیش از پیشینیان خود از کتابهای دیگران برگرفته است، به مراتب بیش از حدی که در عصر او میان نویسندگان مرسوم بود».<sup>۱۶</sup>

یکی از عواملی که پیدا کردن مآخذ ابوحامد را برای ما دشوار می‌سازد این است که، به قول لازاروس، غزالی بسیار ماهرانه مطالب را از کتابهای دیگران برداشته و با مطالب کتاب خود پیوند داده است.<sup>۱۷</sup> دلیل دیگر این است که ماهمه مآخذی را که غزالی از آنها استفاده کرده بوده است در اختیار نداریم. تعدادی از آنها یقیناً از بین رفته است. بعضی از آنها هم هنوز به صورت خطی است و چاپ نشده است. در این فصل من می‌خواهم یکی از این مآخذ را که هنوز به صورت خطی است و غزالی از آن استفاده فراوان کرده و حتی بخشهایی از آن را برداشته و عیناً در کتاب خود آورده است معرفی کنم. این کتاب تهذیب الاسرار ابوسعید خرقوشی نیشابوری است. در دو فصل بعد، به ترتیب برگرفته‌های غزالی را از بعضی از ابواب رساله قشیری و نیز برگرفته‌های او را در بحث سماع از کتابهای قوت القلوب مکی و لمع سراج بررسی خواهیم کرد.

۱۵. لازاروس - یافته، دراسات، ص ۲۰.

۱۶. همان، ص ۱۹.

۱۷. همان، ص ۲۰.

این که این اثر اولین کتاب جامع (manual) در تصوف است که به قلم یک نیشابوری نوشته شده است. کلابادی اهل بخارا بود، و سراج اهل طوس و خرگوشی اهل نیشابور. درست است که هر سه نویسنده از این حیث که صوفی بودند بیان‌کننده معارف مشترک صوفیه در زمان خود بودند. ولی در عین حال، هر یک صرف نظر از عقاید و تمایلات مذهبی و فقهی و کلامی خود، متعلق به حوزه صوفیانه خاص خود بود و مطالبی که می‌نوشت متأثر از این حوزه و نیز سنت صوفیانه‌ای بود که در شهر او وجود داشت. مثلاً مشایخی که از آنها نام می‌برد یا داستانهایی که نقل می‌کند و حتی گاهی ابواب و فصولی که در کتابهای خود می‌آورد متأثر از این زمینه فکری و تربیتی است که وی در شهر خود داشته. علاوه بر این، سنت صوفیانه‌ای که در مناطق و شهرهای مختلف بوده تا حدودی خاص همان محل بوده، و هر نویسنده‌ای هم طبعاً از این سنت صوفیانه در شهر خود متأثر بوده است. مثلاً، در کتاب تهذیب‌الاسرار، خرگوشی باب خاصی را به موضوع ملامت و طریقه ملامتیان نیشابور اختصاص داده است که در کتابهای کلابادی و سراج اثری از آن نیست، و این دقیقاً به این دلیل است که خرگوشی نیشابوری بوده و به سنت عرفانی و صوفیانه و طریقه‌های نیشابوری تعلق داشته است.<sup>۳</sup> ابو عبدالرحمن سلمی هم که رساله خاصی درباره ملامتیه نوشته است، چنانکه می‌دانیم، نیشابوری بوده است.

کتاب تهذیب‌الاسرار همان‌طور که منبعث از سنت عرفانی و صوفیانه نیشابور است و اولین کتاب جامعی است که در این شهر و حوزه نوشته شده حافظ این سنت برای نویسندگان بعدی هم بوده است. ابوالقاسم قشیری که از طریق مشایخ نیشابوری خود، مخصوص ابوعلی دقاق و ابوعبدالرحمن سلمی، با تصوف نیشابور مرتبط بوده است از کتاب تهذیب‌الاسرار هم‌شهری خود نیز استفاده کرده و مطالبی از آن را در رساله نقل کرده است. تهذیب‌الاسرار حتی در تبویب رساله نیز تأثیر گذاشته است. مثلاً باب «خلق» در رساله قشیری، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، متأثر از باب «حسن خلق» در کتاب تهذیب‌الاسرار است. چنین مب‌ح‌ثی نه در تعرف کلابادی آمده است و نه در لمع ابونصر سراج.

## باب سیزدهم

## برگرفته‌های غزالی از «تهذیب‌الاسرار» خرگوشی

ابوسعید (یا، چنانکه در برخی از منابع آمده است، ابوسعید) واعظ خرگوشی یکی از صوفیان و نویسندگان نیشابوری در قرن چهارم است. وی معاصر مشایخی چون ابوبکر کلابادی (ف. ۳۸۰ یا ۳۹۰) و ابونصر سراج طوسی (ف. ۳۷۸) بوده و مانند ایشان کتابی جامع در تصوف تألیف کرده است به نام تهذیب‌الاسرار.<sup>۱</sup> این کتاب متأسفانه تاکنون چنانکه باید مورد توجه محققان واقع نشده است. درباره این اثر، ای. جی. آربری در سال ۱۹۳۸ مقاله‌ای نوشت و در ضمن ذکر اهمیت آن از لحاظ تاریخ تصوف، سعی کرد نشان دهد که مطالب آن عمدتاً از کتاب اللمع سراج اخذ شده است.<sup>۲</sup> کار آربری در معرفی تهذیب‌الاسرار و انتقاد شتابزده و غیرمنصفانه او به گمان من در غفلت محققان از این کتاب و تصحیح نشدن و چاپ نشدن آن بی‌تأثیر نبوده است. من در جای دیگر درباره اهمیت این اثر و باره‌ای از مطالب بکر آن تا حدودی سخن گفته‌ام. در این جا همین قدر می‌گویم که تهذیب‌الاسرار اگرچه بعد از کتابهای کلابادی و سراج نوشته شده و به احتمال ضعیف از لمع سراج اندکی تأثیر پذیرفته است، از چند جهت برای ما مهم است. یکی

۱. درباره خرگوشی و آثار او بنگرید به: احمد طاهری عراقی، «ابوسعید [سعید] خرگوشی نیشابوری و شرف‌النبی»، نشر دانش، سال سوم، ش ۱ (آذر و دی ۱۳۶۱)، ص ۴۸-۵۳.

2. A. J. Arberry, "Khargūshī's Manual of Sufism", *BSOAS*, Vol. XIX, (1938) pp.

۳. درباره باب ملامت در تهذیب‌الاسرار و همچنین معرفی بیشتر اثر خرگوشی و اهمیت آن، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، در معارف، دوره پانزدهم، ش ۱ و ۲ (فروردین-آبان ۱۳۷۷)، ص ۳ به بعد.

و بعد از قشیری نوبت ابو حامد غزالی است. ابو حامد، اگرچه اصلاً طوسی بوده، ولی آموزش و پرورش او، بخصوص در تصوف، در نیشابور بوده و لذا حلقه‌ای است در زنجیره تصوف نیشابوریان. این سنت صوفیانه را ما در دو کتاب مهم او، یکی احیاء علوم الدین و دیگر کیمیای سعادت، تا حدودی مشاهده می‌کنیم. صرف نظر از کتابهای نیشابوریان دیگر، غزالی هم از رساله قشیری متأثر بوده است و هم بخصوص از تهذیب الاسرار خرگوشی. تأثیر تهذیب در احیاء موضوعی است که من می‌خواهم در اینجا از راه مقایسه بعضی از قسمتهای تهذیب با دو اثر دیگر غزالی ثابت کنم و میزان این تأثیر و تأثر را تا حدودی نشان دهم.

تهذیب الاسرار خرگوشی متشکل از هفتاد باب است که عناوین و موضوعات آنها کم و بیش شبیه به رساله ابوالقاسم قشیری است. خرگوشی معمولاً هریک از ابواب خود را با نقل یک یا چند حدیث از پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌کند و سپس به نقل اقوال و حکایاتی درباره پیامبران و صحابه و تابعین و پارسایان و اهل تصوف و بلامتیان و گاه دولتمردان می‌پردازد. از این نظر، تهذیب الاسرار گنجینه‌ای است از اخبار و معارف صوفیه و داستانهای عرفانی و مواظب اخلاقی و سخنان حکمت آمیز و عارفانه. و از همین جهت است که ابو حامد به این کتاب توجه کرده است. وی معمولاً زمانی به سراغ این کتاب می‌رود که می‌خواهد موضوعی را که درباره آن بحث می‌کند به اقوال و داستانهای پیامبران و پارسایان و صوفیان و عارفان مزین کند. این قبیل اقوال و داستانها را غزالی گاهی از رساله قشیری نیز اخذ می‌کند، ولیکن مهمترین منبع او برای این نوع اقوال و حکایات تهذیب الاسرار است. از این رو، می‌توان گفت که تهذیب الاسرار یکی از مهمترین مآخذ غزالی برای معارف صوفیه در کتاب احیاء علوم الدین است.

اقوال و حکایاتی که غزالی از تهذیب در احیاء آورده از ابواب مختلف کتاب خرگوشی انتخاب کرده و در ضمن مباحث مختلف کتاب خود، بخصوص مباحث اخلاقی مانند حسن خلق، سخاوت، اخلاص، و صدق درج کرده است. مشخص کردن همه مطالبی که غزالی از کتاب خرگوشی گرفته است بسیار دشوار است، بخصوص هنگامی که یک یا دو قول یا حکایت به طور مجرد نقل شده باشد. ولی غزالی گاه در یک موضوع خاص یک سلسله از این اقوال و حکایات را با هم نقل کرده است و همراه بودن این مطالب خود

کمک می‌کند تا بتوانیم محل آنها را در تهذیب پیدا کنیم. در اینجا من توانسته‌ام این قبیل منقولات را در دوازده موضوع یا باب مشخص کنم و در اینجا بیاورم. این موضوعات یا ابواب عبارتند از: حسن خلق، سخاوت، ایثار، تواضع، محبت و شوق، اخلاص، صدق، مراقبه، تفکر، سختانی که مشایخ در هنگام مرگ گفته‌اند، و رؤیاهایی که خود دیده‌اند یا دیگران درباره ایشان دیده‌اند.

برای این که ارتباط میان احیاء علوم الدین و تهذیب الاسرار را در این موضوعات نشان دهم، در هر مورد ابتدا چند قول یا حکایت را از هر دو اثر در مقابل هم می‌آورم. تعداد این منقولات در بابهای نخستین بیشتر است، به دلیل اینکه خواسته‌ام میزان اخذ و اقتباس غزالی از کتاب خرگوشی برای خواننده بهتر معلوم شود. در ابواب بعدی هم به منظور پرهیز از اطاله کلام و هم در عین حال نشان دادن تعداد حکایات یا نقل قولها و مشخص کردن آنها بیشتر به ذکر فهرستی از آنها اکتفا کرده‌ام.

چاپهای متعددی از احیاء علوم الدین در دست است که تقریباً همه مانند هم است. ولی سال و محل آنها یکی نیست. من برای سهولت ارجاع سعی کرده‌ام جایگاه هر فصل یا باب را در کتاب، صرف نظر از این که کدام چاپ باشد، مشخص کنم. علاوه بر این، شماره مجلد و صفحه هر نقل قول را نیز در چاپی که از این کتاب مورد استفاده خودم بوده است ذکر کرده‌ام.<sup>۴</sup> تهذیب الاسرار خرگوشی هم، همان طور که اشاره کردم، هنوز چاپ نشده است و من از تصویر نسخه خطی این اثر در کتابخانه برلین، با مشخصات ۸۳۲ Springer استفاده کرده‌ام. این نسخه را آلوارت در فهرست خود (ج ۳، ص ۷-۶)، ذیل شماره ۲۸۱۹ معرفی کرده و عناوین ابواب کتاب را نیز ذکر کرده است. مقابله و مقایسه متن تهذیب و احیاء را با حسن خلق یا خوی نیکو آغاز می‌کنیم.

### ۱. حسن خلق

حُسن خلق یا خوی نیکو موضوعی است که خرگوشی در تهذیب باب خاصی (باب ۳۰) بدان اختصاص داده است. همین موضوع را قشیری نیز در رساله در باب خاصی

۴. چاپ دارالمعرفه، در پنج مجلد، بیروت، بی تاریخ. نقل قولهای من همه از مجلدهای ۳ و ۴ است. شماره‌های داخل پرانتز، در سمت راست خط مورب نشانه مجلد و در سمت چپ آن شماره صفحه است.

تحت عنوان «باب الخلق» مطرح کرده است. ابوحامد نیز، هم در احیاء (کتاب ریاضة النفس، بیان علامات حسن الخلق) و هم در کیمیای سعادت، از حسن خلق سخن گفته و بسیاری از مطالب تهذیب را عیناً در کتابهای خود نقل کرده است. پاره‌ای از این مطالب را قشیری نیز از کتاب تهذیب گرفته و در رساله آورده، ولی میزان این برگرفته‌ها در رساله قشیری کم‌تر است: همین خود یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد که غزالی مطالب خود را مستقیماً از تهذیب گرفته است. نقل قولهای غزالی با داستان بندگی ابراهیم ادهم آغاز می‌شود.

### داستان بندگی ابراهیم ادهم

#### تهذیب الاسرار

و حکى عن ابراهيم بن ادهم انه خرج إلى بعض البرارى فاستقبله رجل جندى، فقال له: أنت عبد؟ قال: نعم. قال: أين العمران؟ فأشار إلى المقبرة. فقال الرجل: إنما أردت العمران. قال: هو المقبرة، فغاظه ذلك فضرب رأسه بالسوط فسجّه موضحةً ورده إلى البلد، فاستقبله أصحابه، فقالوا: ما هذا؟ فأخبرهم الجندى. فقالوا: هذا ابراهيم بن ادهم. فنزل الجندى عن دابة و قبّل يديه و رجله و جعل يعتذر إليه. فقيل له: لم قلت أنا عبد؟ قال: أنه لم يسئلى: أنت عبد من؟ بل قال لى: أنت عبد؟ قلت: نعم، لانى عبد الله، فلما ضرب رأسى سألت الله تعالى له الجنة. فقيل له: أنه ظلمك، فكيف سألت الله تعالى له الجنة؟ قال: علمت أنى أوجر عليه، فلم أحب أن يكون نصيبى منه الخير و نصيبه منى الشر. (۱۰۷)

#### احیاء علوم الدین

و یحكى أن ابراهيم بن ادهم خرج يوماً إلى بعض البرارى فاستقبله رجل جندى، فقال: أنت عبد؟ قال: نعم، فقال له: أين العمران؟ فأشار إلى المقبرة. فقال الجندى: إنما أردت العمران. فقال: هو المقبرة، فغاظه ذلك فضرب رأسه بالسوط فسجّه ورده إلى البلد، فاستقبله أصحابه فقالوا: ما الخبر؟ فأخبرهم الجندى ما قال له. فقالوا: هذا ابراهيم بن ادهم! فنزل الجندى عن فرسه و قبل يديه و رجله و جعل يعتذر إليه، فقيل بعد ذلك له: لم قلت له أنا عبد؟ فقال: إنه لم يسألتنى: عبد من أنت بل قال: أنت عبد؟ فقلت: نعم، لانى عبد الله، فلما ضرب رأسى سألت الله له الجنة. قيل: كيف و قد ظلمك؟ فقال: علمت أنتى أوجر على ما نالتى منه فلم أرد يكون نصيبى منه الخير و نصيبه منى الشر. (۳) / (۷۰-۷۱)

این داستان را قشیری نیز در رساله، باب الخلق، (ج ۲، ص ۴۹۹) نقل کرده، ولی با حذف سؤال و جواب مربوط به عبد بودن ابراهیم. پیداست که غزالی این داستان را مستقیماً از تهذیب گرفته است. همین داستان را غزالی در کیمیای سعادت (ج ۲، ص ۲۴-۵) و عطار در تذکرة الاولیاء (ص ۱۲۴) و مصیبت‌نامه (ص ۳-۱۹۲) به فارسی برگردانده‌اند. خواجه نصیر طوسی نیز آن را در اخلاق محتشمی (ص ۴-۴۷۳) عیناً نقل و سپس به فارسی ترجمه کرده است.<sup>۵</sup> در بحر الفوائد (ص ۱۰۶) نیز آمده است. ترجمه خود غزالی در کیمیای سعادت چنین است:

### کیمیای سعادت

ابراهیم ادهم (ره) اندر دشت همی شد، لشکری به وی رسید، گفت: «تو بنده‌ای؟» گفت: «آری». گفت: «آبادانی کجاست؟» اشارت به گورستان کرد. گفت: «من آبادانی می‌جویم.» گفت: «آنجاست آبادانی.» لشکری چوبی بر سر وی زد چنانکه خون‌آلود شد، و وی را بگرفت و به شهر آورد. چون یاران وی را بدیدند، لشکری را گفتند: «ای ابله، این ابراهیم ادهم است - یگانه روزگار.» لشکری از اسب فرود آمد و پای وی بوسه داد. پس وی را گفت: «چرا گفتی من بنده‌ام؟» ابراهیم گفت: «از آنکه بنده حق - تعالی - ام.» گفت: چرا نشانی آبادانی به گورستان کردی؟» گفت: «همه را آنجا وعده است، پس آنجا آبادان باشد.» لشکری گفت: «چون بی‌ادبی کردم مرا در حل کن.» پس ابراهیم گفت: «چون سر من بشکست وى را دعا کردم.» گفتند: «چرا؟» گفت: «از آنکه دانستم که مرا ثواب خواهد بود به سبب وى، نخواستم که نصیب من از وى نیک بود، و نصیب وى از من بد بود.»

بعد از داستان فوق، در تهذیب گزارشی از ام‌الدردا آمده است و سپس قولی از شاه‌بن شجاع کرمانی و دو قول دیگر از گویندگان ناشناس و قولی از ابوبکر واسطی. هیچ یک از این مطالب در احیاء نیامده است. در رساله قشیری (ص ۴۹۶) و تذکرة الاولیاء عطار

۵. ارجاعات من در این بخش به رساله قشیری و کیمیای سعادت و تذکرة الاولیاء و اخلاق محتشمی به چاپهای زیر است.

- الرساله القشیریة، تصحیح عبدالحمید محمود و محمود بن الشریف، قاهره ۱۹۷۴.

- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۴.

- تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، ج ۲، تهران ۱۳۵۵.

- اخلاق محتشمی، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۲، تهران ۱۳۶۱.

(ص ۳۸۰) قول شاه بن شجاع نقل شده است.

سپس، خرگوشی دو حکایت درباره ابوعمان حیرری نیشابوری (ف. ۲۹۸) آورده که غزالی آنها را در احیاء نقل کرده و در کیمیای فارسی برگردانده است.

داستان نرنجیدن ابوعمان حیرری

### تهذیب الاسرار

و دعی ابوعمان الحیرری إلى دعوة و كان الداعي يريد تجربته. فلما بلغ منزله قال له: ليس لي وجه دخولك. فرجع أبوعمان. فلما ذهب غير بعيد جاء ثانياً. فقال: ترجع ما يوجب الوقت. فلما بلغ الباب، قال له مثل مقاله الأولى. فرجع أبوعمان. ثم جاء الثالثة والرابعة والخامسة مراراً و كان يعامله بهذا، و أبوعمان يحضر و ينصرف ولم يتغير. فقال: إنما أردت اختيارك و اخذ يدحك. فقال أبوعمان: لا تمدحني لخصلة تجده مثلها في الكلاب - الكلب إذا دعى أجاب و حضر و إذا زجر أنزجر.

و روى أن اباعمان اجتاز بسكة فطرح عليه إجانة رمد. قال: فنزل عن دابته و جعل ينفذ ذلك عن ثيابه و لم يقل لهم شيئاً. فقيل له: ألا زبرتهم؟ فقال: إن من استحق النار فصول مع على الرماد لم يجز له أن يغضب (۱۰۷ ب).

داستان ابوعمان را قشیری در رساله (ص ۴۹۹-۵۰۰) و عطار در تذکرة الاولیاء (ص ۴۷۷-۸) و خواجه نصیر طوسی در اخلاق محتشمی (ص ۴۷۳) آورده‌اند. در کیمیای سعادت نیز غزالی آن را بدین صورت به فارسی برگردانده است:

### احیاء علوم الدین

و دعی ابوعمان الحیرری إلى دعوة و كان الداعي قد أراد تجربته. فلما بلغ منزله قال له: ليس لي وجه. فرجع أبو عمان. فلما ذهب غير بعيد دعاه ثانياً، فقال له: يا أستاذ ارجع! فرجع أبو عمان، فقال له مثل مقاله الأولى فرجع، ثم دعاه الثالثة و قال: ارجع على ما يوجب الوقت. فرجع، فلما بلغ الباب فان له مثل مقاله الأولى فرجع أبو عمان، ثم جاءه الرابعة فرده حتى عامله بذلك مرات و أبو عمان لا يتغير من ذلك، فأكب على رجليه و قال: يا أستاذ إنما أردت أن أختبرك فما أحسن خلقك! فقال: إن الذي رأيت مني هو خلق الكلب، أن الكلب إذا دعى أجاب و إذا زجر انزجر.

و روى عنه أيضاً أنه اجتاز يوماً في سكة فطرح عليه إجانة رمد، فنزل عن دابته فسجد سجدة الشكر ثم جعل ينفذ الرماد عن ثيابه و لم يقل شيئاً. فقيل: ألا زبرتهم؟ فقال: إن من استحق النار فصول مع على الرماد لم يجز له أن يغضب (۳ / ۷۱).

### کیمیای سعادت

و بوعمان حیرری را یکی به دعوت خواند تا وی را بیازماید. چون به در خانه رسید، اندر نگذاشت، و گفت: «چیزی نمانده است.» وی برفت. چون پاره‌ای برفت، از پس وی بشد و بازخواند. بازآمد. چون به در خانه رسید، اندر نگذاشت، و همان گفت. بازگشت. تا چند بار همچنین می‌کرد و وی را چون همی خواند همی آمد، و چون همی راند همی شد. گفت: «سخت نیکوخوی مردی!» گفت: «این که از من دیدی خوی سگ است: چون بخوانی بیاید، و چون برانی بشود، این را چه قدر بود؟»

یک روز طشتی خاکستر به سر وی فرو ریختند از بامی. جامه پاک کرد و شکر گفت. گفتند «چرا شکر کردی؟» گفت: «کسی که مستحق آتش بود به خاکستر با وی صلح کنند، جای شکر بود.» (ج ۲، ص ۲۵)

یکی از ویژگیهای کتاب تهذیب الاسرار اقوال فراوانی است که مؤلف از امامان شیعه، بخصوص حضرت علی (ع)، نقل کرده است. در باب حسن خلق نیز خرگوشی حکایتی درباره حضرت رضا (ع) نقل کرده است، بلافاصله پس از داستان ابوعمان حیرری. این داستان در نیشابور اتفاق افتاده است. غزالی هم آن را عیناً در احیاء آورده و در کیمیای سعادت نیز به فارسی برگردانده است. قشیری آن را نیابورده است.

داستان به حمام رفتن حضرت رضا (ع) در نیشابور

### تهذیب الاسرار

### احیاء علوم الدین

و روى أن علی بن موسی الرضا رحمة الله علیه كان لونه يميل إلى السواد - إذ كانت أمه سوداء - و كان بنيسابور حمام علی باب داره، و كان إذا أراد دخول الحمام فرغ له الحمامی. فدخل ذات يوم فأغلق الحمامی الباب و مضى في بعض حوائجه، فتقدم رجل رستاقی إلى باب الحمام ففتحه و دخل فنزع ثيابه و دخل فرأى علی بن موسی الرضا فظن أنه بعض خدام الحمام، فقال له: قم و احمِل إلى الماء. فقام علی بن موسی و امتثل جميع ما كان

و روى أن علی بن موسی الرضا دخل الحمام و كان ادم اللون. و جرت عادة أن يُحْتَلَى له الحمام. فأخلى له الحمام و مرّ الحمامی في حاجة له / و ردّ باب الحمام فتقدم انسان سوادى إلى باب الحمام و دخل و نزع ثيابه و دخل فرأى علی بن موسی الرضا. فحسبه بعض خدام الحمامی، فقال له: قم فاحمل إلى الماء. فقام علی بن موسی و امتثل جميع ما كان يأمره السوادى. فرجع الحمامی فرأى ثياب الرستاقی و سمع

کلامه مع علی بن موسی، فخاف و هرب و خلاهما. فلما خرج علی بن موسی سأل عن الحمّامی، فقيل أنه هرب ممّا حدث، فقال علی بن موسی لا ینبغی أن یرب، إنّما الذنب لمن وضع ماءً عند أمة سوداء (۱۰۷ ب تا ۱۰۸ أ).

یأمره به. فرجع الحمّامی فرأى ثياب الرستاق و سمع کلامه مع علی بن موسی الرضا فخاف و هرب و خلاهما. فلما خرج علی بن موسی سأل عن الحمّامی، فقيل له: إنه خاف ممّا جرى فهرب. قال: لا ینبغی له أن یرب، إنّما الذنب لمن وضع ماءً عند أمة سوداء (۳ / ۷۱).

### کیمیای سعادت

و علی بن موسی الرضا (ع) را رنگ سیاه بود، و بر در سرای وی اندر نیشابور گرمابه‌ای بود که چون اندر گرمابه شدی، خالی بکردندی. یک روز گرمابه خالی بکردند و وی اندر گرمابه شد، و آن گرمابه‌بان غافل ماند. روستایی فرو گرمابه شد، وی را دید پنداشت هندویی است از خادمان گرمابه. گفت: «خیز، آب بیاورد.» بیاورد. دیگر گفت: «خیز، گل بیاورد.» بیاورد. همچنین وی را کار همی فرمود، و وی همی کرد. چون گرمابه‌بان باز آمد، و آواز روستایی شنید که با وی حدیث می‌کرد، ترسید و بگریخت. چون به درآمد، گفتند: «گرمابه‌بان بگریخت از بیم این واقعه.» گفت: «بگو مگریز، که جرم آن را بوده است که تخم به نزدیک کنیزکی سیه بنهاد.» (۲ / ۶-۲۵).

خرگوشی، پس از این داستان، حکایتی نقل کرده است از حسن خلق جعفر بن حنظله البهرانی، کسی که برای مدتی کوتاه در سال ۱۲۰ عامل خراسان بود<sup>۶</sup> و منصور پس از قتل ابومسلم خراسانی از او سؤال کرده بود که نظرش درباره ابومسلم چیست و او گفته بود که اگر یک تار مو از سرش گرفتی جانش را بگیر. <sup>۷</sup> حکایت مزبور درباره خدمت کردن جعفر به یک بیمار اسپهالی است. خرگوشی می‌نویسد که جعفر خودش به او کمک می‌کرد تا طهارت و وضو بگیرد. قشیری این حکایت را نقل کرده، ولی موضوع اسپهال و طهارت را از روی ادب حذف کرده، و غزالی هم کل داستان را کنار گذاشته و به سراغ حکایت بعدی رفته است که درباره عبدالله خیاط، یکی از ملامتیان نیشابور، است. قشیری نیز در رساله پس از داستان جعفر بن حنظله داستان عبدالله خیاط را به تبع

۶. ابن اثیر، کامل، ج ۵، ص ۲۱۶.

۷. همان، ص ۴۷۷؛ و نیز بنگرید به مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۹۵.

خرگوشی نقل کرده است. همین داستان را خواجه نصیر طوسی نیز در اخلاق محتشمی (ص ۴۷۲) نقل کرده است. (در احیاء نام خیاط ابوعبدالله ذکر شده که غلط است. نام این شخص عبدالله است، همچنانکه در تهذیب و رساله قشیری و همچنین کیمیای سعادت آمده است.)

### داستان عبدالله خیاط و مشتری زرتشتی او

#### احیاء علوم الدین

و روی آن ابا عبدالله (کذا) الخسیاط کان یجلس علی دکانه و کان له حریف مجوسی يستعمله فی الخیاطة فکان إذا خاط له شیئا حمل إلیه دراهم زائفة. فکان أبو عبدالله یأخذ منه و لا یخبره بذلک و لا یردها علیه، فانفق یوما أن أبا عبدالله قام لبعض حاجته فأتی المجوسی فلم یجده فدفع إلی تلمیذه الأجرة و استرجع ماقد خاطة فکان درهما زائفا، فلما نظر إلیه التلمیذ عرف أنه زائف فردّه علیه، فلما عاد أبو عبدالله أخبره بذلک. فقال: بش ما عملت! هذا المجوسی یعاملنی بهذه المعاملة منذ سنة و أنا أصبر علیه و آخذ الدراهم منه و ألقیها فی البئر لئلا یغتر بها مسلما. (۳ / ۷۱).

#### تهذیب الاسرار

و روی آن عبدالله الخیاط کان یغفد علی دکانه و کان له حریف مجوسی يستعمله فی الخیاطة، و کان إذا خاط لذلك المجوسی حمل إلیه دراهم زبوفاً. و کان عبدالله یأخذ منه و لا یخبره بذلک و لا یردها علیه ففضی من القضا ان عبدالله قام من المانوت لبعض حاجته فتقدم المجوسی إلی شاجرّد و استرجع منه خیاطته و دفع إلیه درهما زائفاً. فلما نظر فیهِ الشاجرّد ردّه علی المجوسی. فلما عاد عبدالله إلی المانوت أخبره بذلک. فقال: بش ما عملت! هذا المجوسی منذ مدة یعاملنی / بهذه المعاملة و أنا أصبر علی ذلك فاخذ منه الدراهم و ألقیه فی هذه البئر لکی لا یغتر به مسلم. (۱۰۸ آ - ب).

نکته شایان توجه در روایت خرگوشی این است که او به جای لفظ عربی 'تلمیذ' لفظ فارسی «شاگرد» را به کار برده و در نسخه خطی نیز گاف را همان 'ج' نوشته و برای این که نشان دهد این حرف گاف است و نه جیم، سرکشی روی ج گذاشته.

داستان فوق را ابوحامد در کیمیای سعادت به فارسی برگردانده است. اسم این ملامتی را هم در کیمیا به صورت اصلی ضبط کرده است، همان‌گونه که نیشابوریان او را می‌شناختند، یعنی عبدالله درزی، به جای الخیاط.

پس از قول یوسف اسباط، خرگوشی و به تبع او ابوحامد سخنی کوتاه از سهل تستری نقل کرده‌اند درباره‌ی خوی نیکو.

### سخن سهل تستری

#### احیاء علوم‌الدین

و سئل سهل عن حسن الخلق فقال: أدناه  
احتمال الأذى و ترك المكافأة و الرحمة للظالم  
والاستغفار له و الشفقة عليه. (۳ / ۷۱).

#### تهذیب‌الاسرار

و سئل سهل بن عبدالله عن حسن الخلق.  
فقال: ادناه الاحتمال <الأذى> و ترك المكافأة  
و الرحمة للظالم و الاستغفار له و الشفقة عليه.  
(۱۰۹ آ).

برگرفته‌های ابوحامد از تهذیب‌الاسرار در باب حسن خلق به همین جا ختم می‌شود. ابوحامد به دنبال قول سهل حکایت‌های دیگری نیز آورده است که مأخذ او برای آنها رساله‌ی قشیری است (بنگرید به فصل بعد در همین کتاب).

### ۲. سخاوت

مطالبی که ابوحامد در باب حسن خلق از کتاب تهذیب‌الاسرار برگرفته است به صورت گزیده است. در بخش دیگری از کتاب احیاء، در «بیان فضیلت سخا»، وی تقریباً کل مطلب را از بابی در کتاب تهذیب‌الاسرار، تحت عنوان «فی ذکر السخاء و المواسات و بذل المعروف» (باب ۳۷) برگرفته است.

برگرفته‌های غزالی از باب سخا در کتاب تهذیب، با حدیثی از پیامبر (ص) آغاز می‌شود که فرمود: «السخاء شجرة من شجر الجنة اغصانها متدلية الى الارض فن أخذ منها غصناً فاده ذلك الغصن إلى الجنة» (تهذیب، ۱۳۳ آ؛ احیاء، ۳ / ۲۴۳). ترجمه این حدیث در کیمیای سعادت، فصل «پیدا کردن فضل و ثواب سخاوت» بدین صورت آمده است: «سخاوت درختی است اندر بهشت، هر که سخنی باشد دست اندر شاخ وی زده باشد، همی برد وی را تا بهشت.» به دنبال این جمله، در کیمیای جمله دیگری است از همین حدیث که نه در تهذیب آمده است و نه در احیاء. می‌فرماید: «و بخل درختی است اندر دوزخ، هر که بخیل بود دست اندر شاخ آن زده دارد، همی برد وی را تا به دوزخ» (۲ /

### کیمیای سعادت

عبدالله درزی (ره) از جمله بزرگان وقت خویش بوده است. گبری وی را هر سالی درزی فرمودی و هر باری سیم قلب فرا دادی، و وی فراستدی و هیچ چیز نگفتی. یک بار غایب بود، شاگرد سیم قلب فرستد. چون باز آمد، گفت: «چرا چنین کردی؟ که چندین سال است که وی با من این همی کند و من بر وی آشکارا نکردم و از وی فراستده‌ام تا مسلمانان را فریفته نکند بدان سیم نهره، و آن را در زیر خاک کرده‌ام.» (۲ / ۲۶).

به دنبال این داستان، خرگوشی حکایت دیگری درباره‌ی عبدالله درزی نقل کرده است که قشیری و غزالی هر دو آن را حذف کرده‌اند. سپس خرگوشی اقوالی از ابو عثمان حیری نیشابوری و جنید و حفص بن سعید قاری و حمدون قصار و یحیی معاذ رازی و گفتگوی لقمان و فرزندش را نقل کرده است که غزالی و قشیری آنها را نقل نکرده‌اند. قشیری فقط قولی از وهیب (یا وهب) را از تهذیب گرفته و نقل کرده است (ص ۴۹۶). ابوحامد پس از داستان عبدالله خیاط یا درزی، قول یوسف بن اسباط شبیبانی، زاهد و واعظ قرن دوم (ف. حدود ۱۹۶) را درباره‌ی علائم حسن خلق از تهذیب برگرفته است.

### سخن یوسف بن اسباط درباره‌ی علائم حسن خلق

#### احیاء علوم‌الدین

وقال يوسف بن أسباط: علامة حسن الخلق  
عشر خصال: قلة الخلاف، و حسن الإصاف،  
و ترك طلب العثرات، و تحمين ما يبدا من  
السيئات، و التماس المعذرة، و احتمال الأذى،  
و الرجوع بالملامة على نفس و التفرد بمعرفة  
عيوب نفسه، دون عيوب غيره، و طلاقة  
الوجه للصغير و الكبير، و لطف الكلام لمن  
دونه و فوقه. (۳ / ۷۱).

#### تهذیب‌الاسرار

وقال يوسف بن أسباط: علامة حسن الخلق  
عشرة أشياء: قلة الخلاف، و حسن الإصاف،  
و ترك طلب الانتصاف، و التغافل عن  
العثرات، و تحمين ما يبدا من العورات، و  
إتماس المعذرة، و احتمال الأذى، و الرجوع  
باللأئمة على نفسه، و التفرد بمعرفة عيوب  
نفسه، دون عيوب غيره، و طلاقة الوجه  
للصغير و الكبير، و لطف الكلام لمن دونه و  
فوقه. (۱۰۹ ب).

۱۶۶). خرگوشی سند حدیث فوق را ذکر کرده ولی غزالی آن را در هر دو اثر خود حذف کرده است.

پس از نقل چند حدیث دیگر از پیامبر اکرم (ص) در هر دو کتاب، نقل قولی است از حضرت عیسی (ع) (تهذیب، ۱۳۳ ب؛ احیاء، ۳ / ۲۴۵). قول علی (ع) که فرمود: «اذا اقبلت علیک الدنیا فانفق منها فانها لا تنفی، و اذا ادبرت عنک فانفق منها فانها لا تبقی» در هر دو اثر دیده می‌شود (تهذیب، ۱۳۴ ب - ۱۳۵ آ، احیاء، ۳ / ۲۴۶). همین سخن را به فارسی در کیمیای سعادت هم می‌بینیم: «علی (رض) گوید: چون دنیا بر تو اقبال کرد خرج کن که بنکاهد، و چون از تو بگردید هم خرج کن که بناند» (۲ / ۱۶۷). به دنبال سخن علی (ع)، دو بیت شعر عربی در تهذیب آمده که غزالی هم آنها را عیناً در احیاء نقل کرده است. حکایت‌های معاویه و امام حسن (ع)، اقوال امام حسین (ع)، امام جعفر صادق (ع)، اشعث بن قیس، ابوالحسن مدائنی، علّت این که واصل بن عطا را الغزال می‌نامیدند، همه از تهذیب گرفته شده است. فصل مزبور در احیاء با بیت عربی و اظهار نظر عبدالله بن جعفر درباره آنها خاتمه می‌پذیرد (۳ / ۲۴۷). این ابیات و اظهار نظر هم عیناً از تهذیب (۱۴۰ آ) گرفته شده است.

پس از آن، ابو حامد چندین حکایت درباره سخاوت بعضی از سخاوتمندان با عنوان «حکایات الاسخیاء» نقل کرده که همه آنها از تهذیب گرفته شده است. ترتیب این حکایات در احیاء در پاره‌ای از موارد با ترتیب آنها در تهذیب اندکی فرق دارد. در اینجا فهرستی از این حکایات را با ذکر شماره صفحات احیاء و تهذیب می‌آوریم. بعضی از این حکایات در کیمیا (ج ۲) نیز آمده است؛ شماره صفحات آنها را نیز ذکر می‌کنیم.

#### فهرست حکایات

- ۱- حکایت سخاوت عایشه به روایت محمد بن المنکدر: احیاء، ۳ / ۲۴۷؛ کیمیا، ۲ / ۱۶۷؛ تهذیب، ۱۳۵ آ.
- ۲- حکایت عبیدالله بن عباس به روایت ابان بن عثمان: احیاء، ۳ / ۲۴۷؛ تهذیب، ۱۳۵ آ.
- ۳- حکایت حسین بن علی (ع) و برادرش حسن با معاویه به روایت مصعب بن الزبیر: احیاء، ۳ / ۲۴۷؛ کیمیا، ۲ / ۱۶۷؛ تهذیب، ۱۳۵ ب.

- ۴- حکایت دو خصلت مأمون به روایت واقد بن محمد الواقدی: احیاء، ۳ / ۲۴۷-۸؛ تهذیب، ۱۳۵ ب.
- ۵- حکایت مردی که از حسن بن علی (ع) گدایی کرد: احیاء، ۳ / ۲۴۸؛ تهذیب، ۱۳۶ ب.
- ۶- حکایت ابن عباس و قرّاء بصره: احیاء، ۳ / ۲۴۸؛ تهذیب، ۱۳۷ آ.
- ۷- حکایت مردم مصر که به قحط مبتلا شدند و عبد الحمید بن سعد: احیاء، ۳ / ۲۴۸؛ تهذیب، ۱۳۷ ب.
- ۸- حکایت ابوصالح (در احیاء: ابوطاهر) بن کنیر شیعی: احیاء، ۳ / ۲۴۸؛ تهذیب، ۱۳۷ ب.
- ۹- حکایت ابو مرتد و شاعری که او را مدح کرد: احیاء، ۳ / ۲۴۸؛ تهذیب، ۱۳۷ ب.
- ۱۰- حکایت معن بن زائده و شاعر: احیاء، ۳ / ۲۴۸-۹؛ تهذیب، ۱۳۷ ب تا ۱۳۸ آ.
- ۱۱- حکایت به حج رفتن امام حسن و امام حسین (ع) و عبدالله جعفر از قول ابوالحسن مدائنی: احیاء، ۳ / ۲۴۹؛ کیمیا، ۲ / ۱۶۷؛ تهذیب، ۱۳۸ آ تا ۱۳۹ آ.
- ۱۲- حکایت بیرون رفتن عبدالله بن عامر کرزی از مسجد: احیاء، ۳ / ۲۴۹؛ تهذیب، ۱۳۹ آ.
- ۱۳- رفتن گروهی از عرب بر سر قبر یکی از سخاوتمندان: احیاء، ۳ / ۲۴۹-۵۰؛ کیمیا، ۲ / ۱۶۸-۹؛ تهذیب، ۱۳۹ ب تا ۱۴۰ آ.
- ۱۴- حکایت مرد قریشی که از سفر باز می‌گشت: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۰ آ-ب.
- ۱۵- حکایت خریدن عبدالله بن عامر سرای خالد بن عقبه را: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۰ ب.
- ۱۶- حکایت هارون الرشید و فرستادن ۵۰۰ دینار برای مالک بن انس: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۰ ب-۱۴۱ آ.
- ۱۷- حکایت زنی که از لایث بن سعد غسل خواست: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۱ آ.
- ۱۸- حکایت اعمش و رنجور شدن گوسفند او: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۰ آ.
- ۱۹- حکایت عبدالملک مروان: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۱ آ-ب.
- ۲۰- حکایت رفتن سعید بن خالد بن عبدالله نزد سلیمان بن عبدالملک: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۱ ب.
- ۲۱- حکایت بهار شدن قیس بن سعد بن عباد: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۱ ب.
- ۲۲- حکایت ابواسحق و نماز گزاردن او در مسجد اشعث: احیاء، ۳ / ۲۵۰؛ تهذیب، ۱۴۱ ب-۱۴۲ آ.



۲۳- حکایت جوان مصری، به روایت خرگوشی: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ کیمیا، ۲/ ۱۷۰-۱۶۹؛ تهذیب، ۱۴۲ آ.

۲۴- حکایت شافعی در حال مرگ: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ تهذیب، ۱۴۲ ب.

۲۵- دنباله حکایت ابوسعبد و رفتن او به مصر: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ تهذیب، ۱۴۲ ب.

۲۶- حکایت حماد بن ابی سلیمان به روایت شافعی: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ تهذیب، ۱۴۲ ب. (با دو بیت شعر از شافعی در هر دو اثر)

۲۷- حکایت شافعی به روایت ربیع بن سلیمان: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ کیمیا، ۲/ ۱۷۰؛ تهذیب، ۱۴۲ ب- ۱۴۳ آ.

۲۸- حکایت آمدن شافعی به مکه از صنعا: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ تهذیب، ۱۴۳ آ.

۲۹- حکایت رفتن شافعی به مکه و خریدن ضیعتی در آنجا: احیاء، ۳/ ۲۵۱؛ تهذیب، ۱۴۳ آ.

۳۰- حکایت پدر محمد بن عباد المهلبی و مأمون: احیاء، ۳/ ۲۵۲؛ تهذیب، ۱۴۳ ب.

۳۱- حکایت مردی که از سعید بن العاص گدائی کرد: احیاء، ۳/ ۲۵۲؛ تهذیب، ۱۴۴ آ.

۳۲- حکایت ابونمام و ابراهیم بن شکله: احیاء، ۳/ ۲۵۲؛ تهذیب، ۱۴۴ آ- ب. (با چهار بیت شعر در هر دو اثر)

تا اینجا، چنانکه ملاحظه کردیم، غزالی همه حکایات سخاوتمندان را از باب سی و هفتم تهذیب الاسرار برداشته است. پس از حکایت ابونمام، غزالی چند حکایت کوتاه دیگر آورده است، در حالی که باب سی و هفتم تهذیب، به حکایت فوق ختم می‌شود. احتمال دارد که غزالی این حکایت را هم از جاهای دیگر تهذیب برداشته باشد. حکایات تهذیب الاسرار در باب سخا بیش از آن است که غزالی نقل کرده است.

با وجود این که غزالی در دو باب حسن خلق و سخاوت از تهذیب الاسرار خرگوشی استفاده کرده و مطالب را عیناً در کتاب خود نقل کرده است، اسمی از مأخذ خود نیاورده است. او فقط یک بار، هم در احیاء و هم در کیمیا، نام خرگوشی را به عنوان راوی یکی از حکایات آورده است که باز هم تصریح نمی‌کند که این حکایت را، مانند حکایات دیگر، از کتاب خرگوشی برگرفته است. نقل این حکایات در کتاب احیاء هنری نیست، و حتی امروزه با معیارهای تحقیق ما، بدلیل عدم ذکر مأخذ، سرقت ادبی به شمار می‌آید. تنها

هنری که غزالی در مورد آنها از خود نشان داده است ترجمه بعضی از آنها به فارسی و آوردن آنها در کیمیای سعادت است. یکی از همین حکایاتی که غزالی ترجمه آن را در کیمیا آورده است حکایت جوان مصری است که در ابتدای آن نام ابوسعبد خرگوشی هم ذکر شده است. اصل این حکایت را ما در اینجا از روی تهذیب الاسرار نقل می‌کنیم و سپس ترجمه فارسی آن را به منظور مقایسه از کیمیای سعادت می‌آوریم. اصل عربی این حکایت را البته، همانطور که در فهرست فوق ذکر کردیم، در احیاء می‌توان ملاحظه کرد.

### حکایت جوان مصری از قول خرگوشی در

#### تهذیب الاسرار

سمعت محمد بن محمد الحافظ، يقول: سمعت الشافعي المجاور بمكة، قال: كان بمصر رجل عرف بأن يجمع للفقراء شيئاً. فولد لبعضهم ولدًا. قال: فجنبت إليه، فقلت ولد لي مولود وليس معي شيء. فقام معي ودخل على جماعة فلم يفتح بشيء. فجاه إلى قبر رجل و جلس <عنده> و قال: رحمك الله، كنت تفعل و تصنع و إنى دُرت اليوم و كلفت جماعة دفع شرّ لمولود، فلم يتفق لي شيء. قال: ثم قام و أخرج ديناراً فكسره بنصفين و ناولني نصفه و قال: هذا دين عليك إلى أن يفتح لك شيء. قال: فأخذته و انصرفت فاصلحت ما أتفق لي به. فرأى ذلك المحتسب تلك الليلة ذلك الشخص في منامه. فقال: سمعت جميع ما قلت و ليس لنا إذن بالجواب، و لكن احضر منزلي و قل لاولادى يحفروا موضع الكانون و يخرجوا قرابة فيها خمس مائة دينار و احملها إلى هذا الرجل. قال: فلما كان <من> الغد تقدم إلى منزل الميت و قص القصته فقالوا له: اجلس: و حفروا الموضع و اخرجوا الدنانير و جاؤا بها فوضوها بين يديه فقال: هذا مالكم و ليس لرؤبای حکم. فقالوا: هو يتسخرى ميتاً و نحن لا نتسخرى أحياء. فلما ألحوا عليه، حمل الدنانير إلى الرجل صاحب المولود و ذكر له القصة. قال: فأخذ منها ديناراً فكسره بنصفين فاعطاه نصفه، الذي اقرضه، و حمل النصف الآخر و قال بكفيتي هذا و تصدق بها على الفقراء. / قال ابوسعبد رضى الله عنه: فما أدري أى هؤلاء أسخرى، رحمهم الله تعالى...

و قال ابوسعبد الخرگوشى: لما قدمت مصر طلبت منزل ذلك الرجل فدلوني عليه، فرأيت جماعة من أحفاده و زرتهم فرأيت فيهم سبأ الخير و آثار الفضل فقلت بلغ اثره في الخير إليهم و ظهرت برکته فيهم مستدلاً بقوله تعالى و كان أبوهما صالحاً (۱۴۲ آ- ب).

## کیمیای سعادت

و بوسعید خرگوشی روایت کند که «در مصر مردی بود که درویشان را پایمردی کردی و ایشان را چیزی فراهم آوردی. یکی را فرزندی آمد و هیچ چیز نداشت. گفت: نزدیک وی بروم. بیامد و از بهر من از هر کسی سؤال کرد، هیچ فتوحی نبود. پس مرا بر سر گوری برد و بنشست و گفت: خدای - تعالی - بر تو رحمت کناد! که اندوه درویشان همی بردی و هرچه بایستی همی دادی، امروز برای کودک این درویش بسیار جهد کردم و هیچ فتوحی نبود. پس برخاست و دیناری داشت به دو نیم کرد و نیمی به من داد، گفت: این به اوام دادم تو را تا چیزی پدید آید. و این مرد را محتسب گفتندی. گفت: آن نیم دینار فرا ستدم و کار کودک بساختم. محتسب آن شب مرده را به خواب دید که گفت: هرچه تو گفتی شنیدم، لکن امروز ما را در جواب دستور نیست. اکنون به خانه من شو و کودک مرا بگویی که تا آنجا که آتشدان است بکنند، و پانصد دینار زر آنجاست، بدین مرد که کودکش آمده است دهند. محتسب دگر روز برفت و چنین بکردند، پانصد دینار بیافت و فرزندان وی را گفت که خواب مرا حکمی نیست، و این زر ملک شاست برگیرید. گفتند به وی: پدر مرده ما سخاوت می کند ما بجایی کنیم زنده. همه نزدیک آن مرد بر، چنانکه وی گفته است. محتسب آن مال برگرفت و نزدیک آن مرد آورد. یک دینار برگرفت و به دو نیم کرد، یک نیمه از جهت اوام به محتسب داد و گفت: این دیگر به درویشان ده که مرا حاجت بیش از این نبود.» و بوسعید خرگوشی (ره) می گوید: «ندانم که از ایشان کدام سخیتر بودند.» و گفت: «چون به مصر رسیدم، سرای این مرد طلب کردم و نوادگان وی مانده بودند، ایشان را بدیدم و بر ایشان سپای خیر ظاهر بود: این آیت بادم آمد و کان ابوها صالحاً»<sup>۸</sup> (۲ / ۱۷۰-۱۶۹).

حکایت فوق، و همچنین بعضی دیگر از حکایات حسن خلق و سخاوت، را در مطالبی که به منتخب رونق المجالس الحاق شده است می توان ملاحظه کرد.<sup>۹</sup>

۸. الکهف (۱۸)، آیه ۸۲.

۹. بنگرید به منتخب رونق المجالس و سنان العارفين و تحفة المریدین (دو رساله فارسی کهن در تصوف) به تصحیح احمد علی رجائی، تهران ۱۳۵۴. حکایت ابراهیم ادهم و مرد لشکری، ص ۷۸؛ حکایت اویس قرنی و سنگ انداختن کودکان، ص ۷۸؛ حکایت احنف قیس، ص ۷۸؛ حکایت مرد مصری، ص ۸۲-۳؛ حکایت شافعی، ص ۸۳؛ ظاهراً مأخذ این حکایتها احیاء علوم الدین است. ترجمه دیگری از حکایت مرد مصری در بیاض تاج الدین احمد وزیر (زیر نظر ایرج افشار و مرتضی تیموری، اصفهان ۱۳۵۳، ص ۵-۷۲) آمده است.

## ۳. ایثار

غزالی در کتاب «ذم البخل و ذم حب المال»، پس از بیان فضیلت سخاوت و نقل حکایات سخاوتمندان و به دنبال آن ذم بخل و حکایات بخیلان، فصل نسبتاً کوتاهی در «بیان الایثار و فضله» نوشته که کلاً آن را از باب «ذکر الایثار» در تهذیب الاسرار (باب ۲۸) گرفته است. خرگوشی در این باب، در ضمن اولین حکایت خود، این حدیث را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «أیما امری اشتهی شهوة فرد شهوته و اثر علی نفسه غفرله». غزالی نیز پس از تعریف ایثار به منزله بالاترین درجه از سخاوت و استشهاد به آیه «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة»<sup>۱۰</sup> همین حدیث را نقل کرده و سپس به سراغ داستانهای خرگوشی رفته است.

غزالی اصولاً برای داستانهای حضرت محمد (ص) و پیامبران دیگر و صحابه حق تقدم قائل می شود. لذا ترتیب داستانهای او در باب ایثار از کتاب خرگوشی به هم می زند و از لابلای آنها داستانهای حضرت محمد (ص) و موسی (ع) را بر می گیرد و در ابتدای فصل خود می آورد.

## داستان ایثار حضرت محمد (ص)

## تهذیب الاسرار

و عن عائشة رضی الله عنها، قالت: ما شبع رسول الله (ص) ثلاثة ايام متواليه حتى فارق الدنيا، ولو شئنا لشبعنا و لكننا كنا نؤثر علی انفسنا. و نزل برسول الله (ص) ضیف فلم یجد عند اهله شيئاً فدخل علیه رجل من الانصار فذهب به الی اهله، فوضع بین یدیه الطعام و أمر امرأته باطفاء السراج و جعل یدد یدیه الی الطعام كأنه یأکل و لا یأکل حتی أكل الضیف الطعام. فلما أصبح قال له

## احیاء علوم الدین

و قالت عائشة رضی الله عنها، قالت: ما شبع رسول الله صلی الله علیه و سلم ثلاثة ايام متواليه حتى فارق الدنيا، ولو شئنا لشبعنا و لكننا كنا نؤثر علی انفسنا و نزل برسول الله صلی الله علیه و سلم ضیف فلم یجد عند اهله شيئاً، فدخل علیه رجل من الانصار فذهب بالضيف الی اهله، ثم وضع بین یدیه الطعام و أمر امرأته باطفاء السراج، و جعل یدد یدیه الی الطعام كأنه یأکل و لا یأکل، حتی

۱۰. الحشر (۵۹)، آیه ۹.

رسول الله (ص): لقد عَجِبَ الله عزوجل  
من صنعكم إلى ضيفكم» و نزلت: «و  
يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة»<sup>۱۱</sup>  
(آ ۱۴۵).  
(۳ / ۲۵۷).

## داستان موسی (ع)

## احیاء علوم الدین

و قال سهل بن عبدالله التستري قال موسى  
عليه السلام، يا رب أرنى بعض درجات محمد  
صلى الله عليه وسلم وأمته! فقال يا موسى  
أنك لن تطيق ذلك، ولكن أريك منزلة من  
منازله جليلة عظيمة فضلتها بها عليك و على  
جميع خلقي، قال: فكشف له عن ملكوت  
السماوات فنظر إلى منزلة كادت تلتف نفسه  
من أنوارها و قربها من الله تعالى، فقال: يا  
رب بماذا بلغت به إلى هذه الكرامة؟ قال:  
بخلق اختصاصته به من بينهم و هو الايتار، يا  
موسى لا يأتيني أحد منهم قد عمل به وقتاً  
من عمره إلا استحييت من محاسبته، و يؤاته  
من جنتي حيث يشاء (۳ / ۲۵۸-۲۵۷)

## تهذيب الاسرار

و عن سهل بن عبدالله، قال: قال موسى بن  
عمران (ع): يارب، أرنى بعض درجات محمد  
(ص) و امته. قال: يا موسى، أنك لن تطيق  
ذلك. <ولكن> اريك منزلة من منازل  
جليلة عظيمة فضلتها بها عليك و على جميع  
خلقى، قال: فكشف له عن ملكوت السماء  
فنظر الى منزلة فكادت نفسه أن تَتَلَفَّ من  
انوارها و قربها من الله عزوجل. قال: يا  
رب، بماذا بلغت بهم إلى هذه الكرامة؟ قال:  
بخلق اختصاصتهم به من بين خلقى و هو  
الايتار. يا موسى، لا يأتيني أحد منهم قد عمل  
به وقتاً من عمره إلا استحييت من محاسبته و  
يؤاته من جنتي حيث يشاء (آ ۱۴۸)

به دنبال حکایت موسی (ع)، داستانی درباره ایتار یک غلام به سگ و سخاوت  
عبدالله بن جعفر آمده است که مأخذ آن را نیافتیم. پس از آن حکایتهائی آمده است که  
همه به شرح زیر از تهذیب گرفته شده است.

- ۱- حکایت ایتار صحابه از قول عمر: احیاء، ۳ / ۲۵۸؛ تهذیب، ۱۴۵ ب - ۱۴۶ آ.
- ۲- حکایت فداکاری حضرت علی (ع): احیاء، ۳ / ۲۵۸؛ تهذیب، ۱۴۶ آ.
- ۳- حکایت ابوالحسن انطاکی و ایتار سی و دو نفر به هم: احیاء، ۳ / ۲۵۸؛ تهذیب، ۱۴۵ آ.
- ۴- حکایت شعبه و گدا: احیاء، ۳ / ۲۵۸؛ تهذیب، ۱۴۵ آ.
- ۵- حکایت ایتار رزمندگان در روز یرموک از قول خذیفه عدوی: احیاء، ۳ / ۲۵۸؛  
تهذیب، ۱۴۵ آ.

- ۶- حکایت بشر حافی از قول عباس بن دهقان: احیاء، ۳ / ۲۵۸؛ تهذیب، ۱۴۶ ب.
  - ۷- حکایت ایتار یک سگ، از قول یکی از صوفیان: احیاء، ۳ / ۲۵۸-۹؛ تهذیب، ۱۴۸ آ.
- در تهذیب حکایتهای دیگری آمده است که غزالی آنها را حذف کرده است. بعضی از  
این حکایتها درباره خود صوفیه است. معروفترین آنها داستان ایتار ابوالحسن نوری  
است که وقتی جلاد خواست به دستور خلیفه گردن او و دو نفر دیگر را بزند او از جلاد  
تقاضا کرد که اول گردن او را بزند تا دوستان او بیشتر زنده بمانند. (تهذیب، ۱۴۵ آ)

## ۴. تواضع

فصل «بیان فضیلة التواضع» در کتاب «ذم الجاه و الریاء» فصل دیگری است که غزالی  
برای نوشتن آن به تهذیب الاسرار، باب «فی ذکر تواضعهم و فناهم عن انفسهم» (باب ۶۴)  
روی آورده است. اولین مطلبی که غزالی اخذ کرده است حدیث زیر است:

## احیاء علوم الدین

و قال صلى الله عليه وسلم «طوبى لمن  
تواضع في غير مسكنة و أنفق مالا جمعه في  
غير معصية و رحم أهل الذل و المسكنة و  
خالط أهل الفقه و الحكمة. (۳ / ۳۴۰).

## تهذیب الاسرار

و روى ان النبي ص قال : طوبى لمن تواضع  
من غير منقصة و ذل في نفسه من غير  
مسكنة و أنفق مالا جمعه في غير معصية و  
رحم أهل الذل و المسكنة و خالط أهل الفقه  
و الحكمة. (۲۴۴ ب)

غزالی احادیث دیگری نیز آورده است که بعضی از آنها را خرگوشی نقل کرده است:  
ترتیب منقولات غزالی در این فصل با تهذیب فرق دارد. اولین حکایتی که خرگوشی از

صوفیه نقل کرده است درباره شبلی است که گفته است من نقطه تحت الباء ام. این حکایت را غزالی در اواسط فصل آورده است.

تهذیب الاسرار

و جاء رجل إلى الشبلي، فقال له: ما أنت؟ و كان هذا دأبه، فقال: انا النُّقطة التي تحت الباء. فقال له الشبلي: أباد الله شاهدك أو تجعل لنفسك مكاناً. و قال الشبلي في بعض كلامه: ذُلِّي عَطَلٌ ذُلُّ اليهود و النصارى. و يقال: من رأى لنفسه قيمةً فليس له من التواضع نصيب (۲۴۴ ب)

احياء علوم الدين

و جاء رجل إلى الشبلي رحمه الله فقال له: ما أنت؟ و كان هذا دأبه و عادته، فقال: أنا النُّقطة التي تحت الباء. فقال له الشبلي: أباد الله شاهدك أو تجعل لنفسك موضعا. و قال الشبلي في بعض كلامه: ذُلِّي عطل ذل اليهود. و يقال: من يرى لنفسه قيمة فليس له من التواضع نصيب. (۳ / ۳۴۲)

اقوال و حکایت دیگری که پس از اقوال شبلی در احیاء آمده است همه به ترتیب و شرح زیر از تهذیب اخذ شده است:

- ۱- دیدن ابوالفتح (تهذیب: الفتح) بن شخرف حضرت علی را در خواب: احیاء، ۳ / ۳۴۲؛ تهذیب، ۲۴۴ ب.
- ۲- ابوسلیمان دارانی: «لا يتواضع العبد حتى يعرف نفسه»: احیاء، ۳ / ۳۴۲-۳؛ تهذیب، ۲۴۴ ب.
- ۳- ابویزید: «مادام العبد يظن أن في الخلق...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۴ ب.
- ۴- دیگر (ابویزید): «تواضع كل انسان على قدر معرفته بربه عزوجل و معرفته بنفسه»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۴ ب - ۲۴۵ آ.
- ۵- ابوسلیمان دارانی: «لو اجتمع الخلق على أن يضعوني...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ آ.
- ۶- عروة بن الورد: «التواضع احد مصادد الشرف...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ آ.
- ۷- یحیی بن خالد برمکی: «الشريف اذا تنسك تواضع...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ آ.
- ۸- یحیی بن معاذ: «التكبر على ذی التكبر...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ آ.
- ۹- يقال: «التواضع في الخلق كلهم حسن...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ آ - ب.
- ۱۰- يقال: «لا عز الا لمن تدلل لله...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ ب.

- ۱۱- ابوعلی الجوزجانی: «النفس معجونة بالكبر...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ ب.
- ۱۲- حکایت جنید و حدیث پیامبر: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ ب.
- ۱۳- جنید: «التواضع عند اهل التوحيد تكبر...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۵ ب.
- ۱۴- حکایت عمرو بن شبیه در مکه: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۶ آ.
- ۱۵- المغيرة: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۶ آ.
- ۱۶- حکایت عطاء السلمي به هنگام شنیدن صوت رعد: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۶ آ.
- ۱۷- بشر حافی: «سَلِّمُوا على بناء الدنيا بترك السلام عليهم»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۶ آ - ب.
- ۱۸- دعای مردی در حق عبدالله بن مبارک: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۶ ب.
- ۱۹- تفاخر قریش به سلمان فارسی و قول او: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۷ ب.
- ۲۰- ابویکر: «وجدنا الكرم في التقوى و الغنى في اليقين و...»: احیاء، ۳ / ۳۴۳؛ تهذیب، ۲۴۷ ب.

۵. محبت و شوق

غزالی در انتهای کتاب «المحبة و الشوق و الانس و الرضا» فصلی آورده است با عنوان «خاتمة الكتاب بكلمات متفرقة تتعلق بالمحبة ينتفع بها». بیشتر مطالبی که در این فصل آمده است از دو باب محبت و شوق در کتاب خرگوشی گرفته شده است. غزالی ابتدا بعضی از مطالب را جابه جا می کند و بعضی را خلاصه می کند و اسم گوینده بعضی از سخنان، از جمله اسم خود خرگوشی، را هم حذف می کند.

تهذیب الاسرار

- (۱) قال ابوسعبد الواعظ رحمه الله: اختلفوا في معنى المحبة -
- (۲) فقال داود: المحبة دوام الذكر
- (۳) و قال غيره: المحبة ائثار المحبوب في كل حال
- (۴) و يقال: المحبة الطاعة
- (۵) و يقال: المحبة الموافقة

احياء علوم الدين

- قال سفیان: المحبة اتباع رسول الله صلى الله عليه و سلم.  
 و قال غيره: دوام الذكر  
 و قال غيره: ائثار المحبوب  
 و قال بعضهم: كراهية البقاء في الدنيا  
 و هذا كله اشارة الى ثمرات المحبة. فاما نفس

المحبة فلم يتعرضوا لها.

و قال بعضهم: المحبة معنى من المحبوب قاهر للقلوب عن ادراكه و تمتنع الالسن عن عبارته.

(۶) و قال جعفر بن محمد: المحبة معنى تعجز القلوب / عن ادراكه و تمتنع الالسن عن عبارته

(۷) و قال عبدالواحد بن محمد: المحبة معنى من المحبوب قاهر للقلوب.

(۸) و سئل سفيان بن عيينه عن المحبة. فقال ان المحبة هي اتباع الرسول ص.

(۹) و قال بعضهم: المحبة كراهية البقا في الدنيا و محبة سرعة الخروج إلى المحبوب مع الطاعة

(۱۰) و قال الجنيد: حرم الله تعالى المحبة على صاحب العلاقة.

(۱۱) و قال أيضاً: المحبة امانة الله تعالى

(۱۲) و قال أيضاً: كل محبته تكون بعوض فاذا زال العوض زالت المحبة.

(۲۰ ب - ۲۱ آ)

و قال الجنيد: حرم الله تعالى المحبة على صاحب العلاقة.

و قال كل محبته تكون بعوض فاذا زال العوض زالت المحبة (۳ / ۳۶۰)

چنانکه ملاحظه می شود، غزالی سخنان خرگوشی را تا حدودی مثله کرده است. اولین چیزی که نقل کرده است قول سفيان بن عيينه (۸) است، که نام او را صرفاً «سفيان» گفته است. پس از آن قول داوود (۲) را بدون معرفی گوینده آن نقل کرده است. قول (۳) را که قشیری هم آن را در باب محبت در رساله نقل کرده و به ابوبکر الثاني نسبت داده غزالی به اختصار آورده است. اقوال (۴) و (۵) را بکلی حذف کرده است. اقوال (۶) و (۷) را به اشتباه در هم ادغام کرده است. از قول (۹) نیز فقط بخشی را آورده است. قول (۱۱) را هم که از جنید است حذف کرده است. قول (۱۲) را قشیری هم نقل کرده است (رساله، ص ۶۱۹).

خرگوشی پس از اقوال جنید، حدیثی از پیامبر (ص) که می فرماید «حبك الشيء يعنى ويصم» را نقل می کند و پس از آن اقوال دیگری از صوفیه، از جمله سهل تستری و ذوالنون، را می آورد. آنگاه قول دیگری از ذوالنون را می آورد که غزالی هم آن را نقل می کند.

### تهذیب الاسرار

و قال ذوالنون: قُلْ لِمَنْ اَظْهَرَ حَبِّ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ اَحْذَرُ اَنْ تَذَلَّ لِغَيْرِ اللّهِ (۲۱ آ)

### احیاء علوم الدین

و قال ذوالنون: قُلْ لِمَنْ اَظْهَرَ حَبِّ اللّهِ اَحْذَرُ اَنْ تَذَلَّ لِغَيْرِ اللّهِ (۴ / ۳۶۰)

خرگوشی سپس دو قول از شبلی نقل می کند که غزالی یکی را حذف می کند و دومی را می آورد.

### تهذیب الاسرار

و قيل للشبلي: صف لنا العارف وصف لنا المحب. فقال العارف ان تكلم هلك و المحب ان سكت هلك. (۲۱ آ - ب)

### احیاء علوم الدین

و قيل للشبلي رحمه الله: صف لنا العارف و المحب. فقال العارف ان تكلم هلك و المحب ان سكت هلك. (۴ / ۳۶۰)

داستان معروف ملاقات دوستان شبلی با او در بهارستان و سنگ زدن شبلی به ایشان مطلبی است که خرگوشی به دنبال اقوال شبلی نقل کرده است. ولی غزالی این داستان را در چند صفحه قبل در ضمن «بیان حقیقه الرضا» نقل کرده و لذا آن را در اینجا نیاورده است. همراه این داستان بیستی هم از شبلی نقل شده است.

### تهذیب الاسرار

و دخل جماعة من الناس على الشبلي في مارستان و قد جمع بين يديه حجارة. فقال: من انتم؟ فقالوا: نحن اصداؤك و مُحَبُّوك. فأقبل عليهم يرميهم بالحجارة و أقبلوا يهربون. فقال: ما هالكم اذعيتم محبتي. فاصبروا على بلاني لو كنتم احبائي ما فررتم من بلاء.

### احیاء علوم الدین

و دخل جماعة من الناس على الشبلي في مارستان و قد جمع بين يديه حجارة. فقال: من انتم؟ فقالوا: نحن اصداؤك و مُحَبُّوك. فأقبل عليهم يرميهم بالحجارة و أقبلوا يهربون. فقال: ما هالكم اذعيتم محبتي. فاصبروا على بلاني لو كنتم احبائي ما فررتم من بلاء.

ان المحبة للرحمن أسكرني

و هل رأيت محباً غير سكران

(۲۱ ب)

ان المحبة للرحمن أسكرني

و هل رأيت محباً غير سكران

(۴ / ۳۵۰)

داستان شبلی را قشیری نیز در رساله، باب المحبه، نقل کرده است. ظاهراً او نیز آن را از تهذیب گرفته است. غزالی همین داستان را در کیمیای نیر آورده است (۲ / ۶۱۰)، بی آنکه بیت عربی را به فارسی برگرداند. قشیری هم این بیت را نیاورده، ولی در عوض دو بیت عربی زیر را که خرگوشی به دنبال بیت فوق آورده نقل کرده است. غزالی هم همین ابیات را از روی تهذیب در «کلمات متفرقه»، به دنبال قول شبلی آورده است:

يا ايها السيد الكريم حيك بين الحشا مقيم

يا رافع النوم عن جفوني انت بما مر بي علم

(تهذیب، ۲۱ ب: احیاء، ۴ / ۳۶۰: رساله قشیری، ۳۶۰).

تهذیب قدیم ترین سند شناخته شده برای ابیات فوق است. خرگوشی به دنبال ابیات فوق، پنج بیت عربی دیگر هم آورده که غزالی نیز به تبع او آنها را نقل کرده است. اقوال و حکایتهای دیگری که غزالی پس از آن درباره محبت نقل کرده همه به شرح زیر از تهذیب گرفته شده است.

۱- حکایت رابعه العدویه: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۲ آ.

۲- قول ابو عبدالله الجلاء درباره عیسی (ع): احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۲ آ.

۳- حکایت سمون محب و مرغی که بر دست او نشست: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۲ آ.

۴- دعای ابراهیم ادهم: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۲ ب.

۵- قول سری سقطی: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۳ آ.

۶- رابعه و دوستی پیامبر: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۳ آ.

۷- سؤال از عیسی (ع) که بهترین اعمال چیست: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۳ آ. (در

نسخه چاپی احیاء، نام «عیسی» افتاده است.)

۸- قول بایزید بسطامی که محب دنیا و آخرت را دوست ندارد: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۴ آ.

۹- قول شبلی که محبت دهشتی است در لذت: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۴ ب.

۱۰- گفته «المحبة قرب القلب من المحبوب...»: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۴ ب.

۱۱- قول ابراهیم خواص: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۵ آ.

۱۲- پاسخ سهل تستری به این که محبت چیست: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۵ آ.

۱۳- قول محمد بن الفضل درباره منازل چهارگانه محبت: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۵ آ-

ب. (غزالی بخشی از این قول را نقل کرده)

۱۴- قول هرم بن حبان: احیاء، ۴ / ۳۶۰: تهذیب، ۲۵ ب. (نقل قول غزالی ناقص است). اقوال و حکایاتی که ابو حامد از کتاب تهذیب، باب «فی ذکر المحبة و شرائطها» (باب ۵) نقل کرده به همین جا ختم می‌شود. پس از آن او به سراغ باب «فی ذکر الشوق» (باب ۶) می‌رود و حکایاتی هم از آن انتخاب می‌کند و در دنبال مطالب فوق می‌آورد. اولین حکایت درباره زنی است پارسا و متعبد.

#### تهذیب الاسرار

#### احیاء علوم الدین

و عن عبدالله بن محمد، أنه سمع امرأة من

المتعبدات تقول - و هي باكية والدموع على

خدها جارية - و الله لقد سئمْتُ من الحياة

حتى لو وجدت الموت يباع، لا شترته شوقاً

الى الله عزوجل و حباً للقائه. قال: فقلت لها:

افعل ثقة انت من عملك. قالت: لا، ولكني

لحيتي اياه و حسن ظني به افتراه يعذبني و أنا

احية؟ (۲۶ آ)

و عن عبدالله بن محمد سمعت امرأة من

المتعبدات تقول - و هي باكية والدموع على

خدها جارية - و الله لقد سئمْتُ من الحياة

حتى لو وجدت الموت يباع، لا شترته شوقاً

الى الله تعالى و حباً للقائه. قال: فقلت لها:

افعل ثقة انت من عملك. قالت: لا، ولكني

لحيتي اياه و حسن ظني به افتراه يعذبني و أنا

احية؟ (۴ / ۳۶۱-۳۶۰)

پس از این حکایت، اقوال و حکایات زیر به ترتیب از همین باب در تهذیب انتخاب شده و در احیاء آمده است:

۱- وحی به داوود درباره شوق خدا به ترک معاصی بندگان: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۶ آ- ب.

۲- دیدار یکی از انبیاء با عابد، از قول ابو حامد الصفار: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۶ ب.

۳- وحی خدا به داوود از قول شبلی: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۶ ب.

۴- حکایت خواص که به سینه‌اش می‌زد و می‌گفت: واشوقاه لمن يراني و لأراه: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، (۴).

۵- گریستن یونس از قول جنید: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۷ آ.

۶- سؤال علی (ع) از پیغمبر (ص) درباره سنت او: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۷ ب.

۷- قول ذوالنون: احیاء، ۴ / ۳۶۱: تهذیب، ۲۷ ب.

- ۳- از سهل پرسیدند: «أى شيء أشد على النفس؟ فقال: الاخلاص...»: احیاء، ۴ / ۳۸۱: تهذیب، ۸۸. آ.
- ۴- رویم: «الاخلاص في العمل هو ان لا يريد صاحبه عليه عوضاً...»: احیاء، ۴ / ۳۸۱: تهذیب، ۸۸. آ.
- ۵- ابو عثمان: «الاخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر الى الخالق...»: احیاء، ۴ / ۳۸۱-۲: تهذیب، ۸۸. آ.
- ۶- قال بعضهم: «الاخلاص في العمل ان لا يطلع عليه شيطان...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۸. آ.
- ۷- گفته‌اند: «الاخلاص ما استتر عن الخلق...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۸. آ.
- ۸- حارث محاسبی: «الاخلاص هو اخراج الخلق عن معاملة الرب» احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، (؟).
- ۹- ابراهیم الخواص: «من شرب من كأس الرياسة...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۸. ب.
- ۱۰- حواریون عیسی درباره اخلاص، به روایت ابونمامة: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۹. ب.
- ۱۱- جنید: «الاخلاص تصفيه الاعمال من الكدورات...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۹. ب.
- ۱۲- فضیل: «ترك العمل من اجل الناس رياء...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۸۹. ب.
- ۱۳- گفته‌اند: «الاخلاص دوام المراقبة...»: احیاء، ۴ / ۳۸۲: تهذیب، ۹۰. آ.

### ۷. صدق

در فصل «فضيلة الصدق» که اولین فصل از باب سوم کتاب «النية والاخلاص والصدق» است (احیاء، ۴ / ۳۸۶)، غزالی پس از نقل آیه‌ای از قرآن، به سراغ باب «في ذكر مطالبة الصدق» در تهذیب الاسرار رفته و اقوال و حکایات خود را از آن انتخاب کرده است. حدیثی را هم که او، بدون سند، در ابتدا آورده است از تهذیب است. خرگوشی سند حدیث را آورده است (۹۰. ب). یکی از این حکایات درباره شبلی است که از باب نمونه نقل می‌کنیم.

۸- حکایت دیدار یکی از مشایخ با جوانی در کوه لکام و سخن او درباره شوق: احیاء، ۴ / ۳۶۱۹: تهذیب، ۲۷. ب.

با این حکایت فصل «کلمات متفرقه» و کتاب محبت و شوق در احیاء خاتمه می‌یابد، درحالی که باب شوق در کتاب خرگوشی همچنان ادامه می‌یابد. باب شوق در کتاب تهذیب الاسرار یکی از بهترین منابع موجود در این زمینه است و از آثار مشابهی چون لمع سراج و رساله قشیری جامع تر است و با آنها فرق دارد. غزالی هم با انتخابی که از مطالب این کتاب کرده است به غنای کتاب خود افزوده است.

### ۶. اخلاص

غزالی معمولاً هنگامی به کتاب تهذیب روی می‌آورد و مطالب آن را نقل می‌کند که می‌خواهد سخنان خود را به اقوال مشایخ صوفیه مزین کند. در کتاب «النية والاخلاص والصدق» نیز وی دقیقاً همین کار را کرده و در فصلی با عنوان «بيان اقاويل الشيوخ في الاخلاص» گزیده‌ای از سخنانی را که خرگوشی در باب «في ذكر الاخلاص» (باب ۲۴) آورده گرفته و در کتاب خود نقل کرده است. اولین قول از ابویعقوب سوسی معروف به نهرجوری (ف. ۳۳۰) است.

#### تهذیب الاسرار

#### احیاء علوم الدین

و قال السوسي: الاخلاص فقد رؤية الاخلاص، لان من شاهد في اخلاصه الاخلاص، فقد احتاج اخلاصه الى اخلاص.	و قال السوسي: الاخلاص فقد رؤية الاخلاص، لان من شاهد في اخلاصه الاخلاص، فقد احتاج اخلاصه الى اخلاص.
(۳۸۱ / ۴)	(۸۷ ب)

غزالی توضیح مختصری درباره سخن فوق داده و سپس اقوالی به ترتیب و شرح زیر از تهذیب نقل کرده است.

- ۱- سهل تستری: «الاخلاص أن يكون سکون العبد و حرکاته لله...»: احیاء، ۴ / ۳۸۱: تهذیب، ۸۷. ب.
- ۲- ابراهیم ادهم: «الاخلاص صدق النية مع الله...»: احیاء، ۴ / ۳۸۱: تهذیب، ۸۷. ب.

## تهذیب الاسرار

## احیاء علوم الدین

و صاح رجل فی مجلس الشبلی فرمی به فی دجلة. و قال: ان كان صادقاً فالله تعالیٰ بنجیه كما أنجی موسى (ع) و ان كان كاذباً فالله تعالیٰ یفرقه كما غرق فرعون (۹۱ ب)

و صاح رجل فی مجلس الشبلی فرمی به فی دجلة. و قال: ان كان صادقاً فالله تعالیٰ بنجیه كما أنجی موسى (ع) و ان كان كاذباً فالله تعالیٰ یفرقه كما اغرق فرعون (۴ / ۳۸۷)

غزالی سپس قولى نقل کرده است درباره اجماع فقها و علما بر سه خصلت. وی گوینده این قول را معرفی نکرده است. ولی در تهذیب (۹۲ آ) گوینده این قول ابو القاسم المختلی معرفی شده است. بلندترین قولى که نقل شده است از وهب بن منبه است که می گوید در حاشیه تورات دیده است (تهذیب، ۹۳ آ). غزالی دو بیت شعر عربی هم از ذوالنون نقل کرده است. این ابیات در تهذیب (۹۳ ب) هم هست، به علاوه دو بیت دیگر که در پاسخ به آنها گفته شده است. آخرین قولى که غزالی در این فصل نقل کرده از جنید است. (احیاء، ۴ / ۳۸۷؛ تهذیب، ۹۴ ب)

مطالبی که غزالی درباره صدق از تهذیب الاسرار گرفته فقط در فصل فوق نیامده است. او بعضی از اقوال را در جای دیگر هم نقل کرده است. مثلاً در انتهای کتاب «النبیة والاخلاص والصدق» دو قول، یکی از ابوبکر و راقی، می آورد و یکی دیگر از امام جعفر صادق (ع). این دو قول را هم از تهذیب گرفته است.

## تهذیب الاسرار

## احیاء علوم الدین

و قال ابوبکر الوراق: الصدق ثلاثة. صدق التوحيد و صدق الطاعة و صدق المعرفة. فصدق التوحيد لعامة المؤمنین. قوله تعالیٰ: والذین آمنوا بالله و رسله اولئك هم الصدیقون عند ربهم. و صدق الطاعة لاهل العلم والورع. و صدق المعرفة لاهل الولاية الذین هم اوتاد الارض. (۹۳ آ)

و قال ابوبکر الوراق: الصدق ثلاثة. صدق التوحيد و صدق الطاعة و صدق المعرفة. فصدق التوحيد لعامة المؤمنین. قال الله تعالیٰ: والذین آمنوا بالله و رسله اولئك هم الصدیقون. و صدق الطاعة لاهل العلم والورع. و صدق المعرفة لاهل الولاية الذین هم اوتاد الارض. (۴ / ۳۹۲-۳)

و قال جعفر الصادق رضی الله عنه: الصدق هو المجاهدة و ان لا یختار علی الله عزوجل غیر الله عزوجل كما لم یختار علیک غیرک /

و قال جعفر الصادق رضی الله عنه: الصدق هو المجاهدة و ان لا یختار علی الله غیره كما

لقوله عزوجل (الحج، ۷۸): هو اجبتاکم | لم یختار علیک غیرک. فقال تعالیٰ: هو اجبتاکم (۴ / ۳۹۳ - آ ب)

لم یختار علیک غیرک. فقال تعالیٰ: هو اجبتاکم (۴ / ۳۹۳ - آ ب)

## ۸. مراقبه

غزالی در کتاب «المراقبة والمحاسبة» در «مراپطة دوم» که درباره فضیلت مراقبه است تمام مطالب را از تهذیب، باب «فی ذکر المراقبة» (باب ۱۳)، اخذ کرده است. وی پس از نقل حدیث و آیه ای از قرآن، سخنان عبداللہ بن مبارک و عبدالواحد بن زید را با استفاده از تهذیب بدین شرح نقل می کند:

## تهذیب الاسرار

## احیاء علوم الدین

روی ابراهیم بن شمّاس ان رجلاً قال لابن المبارک: اوصنی یا ابا عبدالرحمن. قال: راقب الله تعالیٰ. فسأله رجل عن تفسیره. فقال: کن ابدأ کأنک تری الله عزوجل. فسأله رجل عن تفسیره. فقال: کن ابدأ کأنک تری الله عزوجل فان لم تکن تراه فأنه یراک.

و قال ابن المبارک لرجل: راقب الله تعالیٰ. فسأله عن تفسیره. فقال: کن ابدأ کأنک تری الله عزوجل.

و قال عبدالواحد بن زید: اذا کان سیدی رقیباً علیّ فإبالی بغیره. (۴۷ ب)

و قال عبدالواحد بن زید: اذا کان سیدی رقیباً علیّ فلا ابالی بغیره. (۴ / ۳۹۷)

غزالی سپس اقوالی را از ابو عثمان مغربی، ابن عطا، ابو محمد جریری، ابو حفص حداد عیناً از روی تهذیب، با همین ترتیب، نقل می کند. این اقوال را قشیری نیز در رساله، باب مراقبه، آورده است و مأخذ او نیز ظاهراً تهذیب است. غزالی سپس حکایت مریدی را که مورد توجه شیخ خود بود از روی تهذیب نقل می کند. همین حکایت را او در کیمیا (ج ۲، ص ۴۸۷) به فارسی برگردانده است.

حکایت دیگر درباره یوسف و زلیخاست که او آن را در کیمیا نیز به صورتی فشرده آورده است. اقوال و حکایات دیگر در این فصل نیز، به استثنای اولین قولى که از جنید نقل می کند، عیناً از تهذیب گرفته شده است. آخرین چیزی که غزالی در این فصل از تهذیب اخذ کرده و آورده است سه بیت عربی است. (احیاء، ج ۴، ص ۳۹۸؛ تهذیب، ۵۰ ب). غزالی سپس اقوال صوفیه و حکایاتی را بدین شرح و ترتیب از تهذیب الاسرار نقل می کند.



- ۱- ابو عثمان مغربی: افضل ما يلزم الانسان في هذه الطريقة المحاسبية والمراقبة... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۷ ب.
- ۲- ابن عطاء: افضل الطاعات المراقبة الحق... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۷ ب.
- ۳- جريري: امرنا هذا مبني على اصلين (تهذيب: فصلين)... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۷ ب.
- ۴- ابو عثمان حيري: قال لي ابو حفص: اذا جلست للناس... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۷ ب.
- ۵- حكايت يكي از مشايخ كه از شاگردش خواست مرغی بكشد: احياء، ۳۹۷/۴: كيميا، ۴۸۷/۲: تهذيب، ۴۷ ب - آ۴۸.
- ۶- حكايت زليخا كه روي بت را پوشاند: احياء، ۳۹۷/۴: كيميا، ۴۸۷/۲: تهذيب، آ۴۸.
- ۷- حكايت زنی كه به جوانی گفت حيا نمی كنی: احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۴۸.
- ۸- حكايت شخصی كه از جنيد پرسيد چگونه چشم نگاه دارم: احياء، ۳۹۷/۴: كيميا، ۴۸۷/۲: تهذيب، آ۴۸.
- ۹- جنيد: انما يتحقق بالمراقبة من يخاف... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۴۹.
- ۱۰- مالك دينار: جنات عدن من جنات الفردوس... احياء، ۳۹۷/۴: كيميا، ۴۸۷/۲: تهذيب، آ۴۹ ب.
- ۱۱- از محاسبي پرسيدند مراقبه چيست: احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۹ ب.
- ۱۲- مرتعش: المراقبة مراعاة السر: احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۹ ب.
- ۱۳- گفته اند: ان الله تعالى قال للملائكة: احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، ۴۹ ب - آ۵۰.
- ۱۴- محمد بن علي ترمذي: اجعل مراقبتك لمن لا تغيب... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۵۰.
- ۱۵- سهل تستري: لم يترين القلب بشيء... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۵۰.
- ۱۶- معنى آية رضى الله عنهم ورضوا عنه... احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۵۰.
- ۱۷- از ذوالنون پرسيدند: بم ينال العبد الجنة: احياء، ۳۹۷/۴: تهذيب، آ۵۰.
- ۱۸- ابیات عربي: اذا ما خلوت الدهر... احياء، ۳۹۸/۴: تهذيب، ۵۰ ب.

غزالی اقوال و حكايتهای ديگری هم در اين فصل و هم در فصل بعد تحت عنوان «بيان حقيقة المراقبة و درجاتها» نقل کرده است كه مأخذ يا مأخذ آنها معلوم نيست. يكي از اين حكايات، سفر ابو عبد الله بن حفيظ به رمله است برای ملاقات جوان و پيري كه به مراقبه نشسته بودند. اين حكايت را ابو الحسن ديلمي در سيرة ابن حفيظ نقل کرده

است،<sup>۱۲</sup> ولی ظاهراً غزالی آن را از تهذيب خرگوشی اخذ کرده است. خرگوشی اين حكايت را با يك واسطه از قول ابن حفيظ نقل کرده است. راوی عبدالرحمن تائب است. اين حكايت را غزالی در كيميا (۲ / ۴۸۹)، سبكي در طبقات و عطار به طور خلاصه در تذكرة الاولياء (ص ۴-۵۷۳) نیز آورده اند.

### ۹. تفكر

فصل «فضيلة التفكر» در ابتدای «كتاب التفكر» در احياء بر اساس باب «في ذكر التفكر» (باب ۶۳) از تهذيب الاسرار نوشته شده و به استثنای اقوالی كه در انتها از شافعی نقل شده است، مابقی مطالب همه از كتاب خرگوشی است. غزالی در اين فصل ابتدا به آيه ای از قرآن استشهاد می كند و سپس حديثی به روايت از ابن عباس می آورد كه می گويد: «ان قوماً تفكروا في الله عزّ وجل، فقال النبي (ص): تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فانكم لن تقدّموا قدره». (احياء، ۴ / ۴۲۳-۴: كيميا، ۲ / ۵۰۳) هين حديث را خرگوشی با ذكر سند نقل کرده است. باقی مطالب نیز به ترتيب و شرح زیر از تهذيب است.

- ۱- حديث: انه خرج على قوم ذات يوم... احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۱ ب - آ۲۴۲.
- ۲- حديث: زرغباً تزدد حباً... احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، آ۲۴۲.
- ۳- حديث: ويحك يا بلال، وما يعنى ان ابكى... احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، آ۲۴۲.
- ۴- از اوزاعي پرسيدند: غايت تفكر چيست؟... احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۲ ب.
- ۵- حسن: تفكر ساعة خير من قيام ليلة: احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۲ ب.
- ۶- فضيل عياض: الفكر مرآة تريك حسناتك و سيئاتك: احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۲ ب.
- ۷- ابراهيم: الفكرة مخ العقل: احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۲ ب.
- ۸- تمثل جستن سفیان بن عيينه به اين بيت:

إذا المرء كانت له فكرة ففی كل شيء له عيرة

احياء، ۴ / ۴۲۴: تهذيب، ۲۴۲ ب.

۱۲. بنگرید به ابو الحسن الديلمي، سيرت الشيخ الكبير ابو عبد الله ابن الخفيف الشيرازي، ص ۸-۲۲۷.

شده و لذا بعضی از کلمات و عبارات آن ناخواناست. این اشکال در ابواب پایانی بیشتر است. دو باب آخر کتاب، یکی باب «فی ذکر احوالهم عند مفارقة الدنيا» (باب ۶۹) و دیگر باب «فی ذکر بعض ما بلغنی من رؤیا اهل الصفة» (باب ۷۰)، خوشبختانه جزو ابوابی است که غزالی از مطالب آنها انتخاب کرده و در احیاء آورده است و لذا مقابله این قسمتها با منقولات احیاء به ما کمک می‌کند تا بتوانیم قسمتهای ناخوانای نسخه تهذیب را بخوانیم. مطالب این دو باب از کتاب تهذیب را غزالی در آخرین کتاب احیاء یعنی کتاب «ذکر الموت و مابعد» آورده است. غزالی مطالب منقول در فصل «بیان اقاویل جماعة من خصوص الصالحین من الصحابة و التابعین و من بعدهم اهل التصوف رض» را هم از رساله قشیری گرفته است (از باب «احوالهم عند الخروج من الدنيا») و هم از تهذیب خرگوشی (باب «فی ذکر احوالهم عند مفارقة الدنيا»).

خرگوشی باب خود را با کلام پیامبر (ص) در هنگام وفات آغاز می‌کند. سپس کلام اشخاصی را به شرح زیر نقل می‌کند که غزالی همه آنها را در احیاء آورده است. کلمات ناخوانا در نسخه تهذیب را که به کمک احیاء خوانده‌ام در داخل پرانتز گذاشته‌ام.

#### احیاء علوم‌الدین

وقیل لبشرین الحارث: لَمَّا احتضر، و کان یشتق علیه، کأنک تحبّ الحیة؛ فقال: القدوم علی الله شدید.

وقیل لصالح بن مسمار: ألا توصی بابنک و عیالک؟ فقال: انی لاستحیی من الله أن اوصی بهم غیره. (۴ / ۴۸۲)

#### تهذیب الاسرار

وقیل لبشرین الحارث لَمَّا (احتضر) (یا ابا) کأنک تحبّ الحیة؛ قال: (القدوم) علی الله تعالی شدید.

وقیل لصالح بن مسمار عند الموت: ألا توصی بابنک و عیالک؟ فقال: انی لاستحیی من الله أن اوصی بهم غیره أو إلى غیره. (۲۸۶ ب)

قشیری نیز در رساله قول اول را نقل کرده است (۲ / ۵۹۰). خرگوشی سپس سخنان حضرت حسن بن علی (ع) و وهیب ابن الورد را نقل کرده که غزالی آنها را در احیاء نیاورده است. ادامه مطالب در هر دو کتاب چنین است:

- ۹- قال الحواریون لعیسی بن مریم... احیاء، ۴ / ۴۲۴؛ کیمیا، ۲ / ۵۰۴؛ تهذیب، ۲۴۲ ب.  
 ۱۰- حسن: من لم یکن کلامه حکمة فهو لغو... احیاء، ۴ / ۴۲۴؛ تهذیب، ۲۴۲ ب.  
 ۱۱- ابوسعید الخدری: قال رسول الله: اعطوا اعینکم حظّها... احیاء، ۴ / ۴۲۴؛ کیمیا، ۲ / ۵۰۴؛ تهذیب، ۲۴۲ ب.  
 ۱۲- زنی که در بیابان نزدیک مکه ساکن بود... احیاء، ۴ / ۴۲۴؛ تهذیب، ۲۴۲ ب - ۲۴۳ آ.  
 ۱۳- حکایت لقمان: احیاء، ۴ / ۴۲۴-۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۱۴- وهب بن منبه: ما طالت فکرة... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۱۵- عبدالله بن مبارک به سهل بن علی گفت... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۱۶- بشر حافی: لو تفکر الناس فی عظمة الله... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۱۷- ابن عباس: رکعتان مقتصدتان فی تفکر... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۱۸- حکایت گریستن ابوشریح: احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 (در اینجا قول دیگری از ابوشریح و اقوال جنید و ابوعلی رودباری را غزالی نیاورده است).

- ۱۹- ابوسلیمان دارانی: عودوا أعینکم البکاء... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ ب.  
 ۲۰- ابوسلیمان دارانی: الفکر فی الدنيا حجاب... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ کیمیا، ۲ / ۵۰۴؛ تهذیب، ۲۴۳ آ.  
 ۲۱- حاتم: من العبرة یزید العلم... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ ب.  
 ۲۲- ابن عباس: التفکر فی الخیر یدعو الی العمل به... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ ب.  
 ۲۳- حسن: ان اهل العقل لم یزالوا... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۳ ب.  
 ۲۴- اسحاق بن خلف و داستان اقتادن داوود طائی از بام: احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ کیمیا، ۲ / ۵۰۴؛ تهذیب، ۲۴۳ ب - ۲۴۴ آ.  
 ۲۵- جنید: اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفکرة... احیاء، ۴ / ۴۲۵؛ تهذیب، ۲۴۴ آ.

#### ۱۰. در هنگام وفات

نسخه خطی تهذیب الاسرار، متعلق به کتابخانه برلین، با وجود این که نسخه‌ای کامل و خوش خط است، ولیکن در بعضی از صفحات آن گویا آب ریخته و مرکب آنها پخش

تهذیب الاسرار

و حضرت بعضهم الوفاة فبكت امرأته، فقال لها: ما يبيكي؟ فقالت: عليك ابكى. فقال: إن كنت باكية فابكى على نفسك! فلقد بكيت لهذا اليوم اربعين سنة.

و قال الجنيد: دخلت على سري السقطي اعوده في مرض موته، فقلت: كيف تجددك؟ فأنشأ يقول:

كيف اشكو إلى طبيبي ما بي  
والذي بي اصابني من طبيبي

فاخذت المروحة لاروحه، فقال: كيف يجددك ربح المروحة من جوفه يحترقه؟ ثم انشأ يقول:

القلب محترق و (الدمع مستبق)  
والكرب مجتمع والصبر مفترق

كيف القرار على من لا قرار له  
بما جناه الهوى والشوق والقلق

يا رب ان يك شيء فيه لي فرج  
فامن على به مادام بي رمق

(آ ۲۸۱)

احياء علوم الدين

و احتضر بعضهم الوفاة فبكت امرأته، فقال لها: ما يبيكي؟ فقالت: عليك ابكى. فقال: إن كنت باكية فابكى على نفسك! فلقد بكيت لهذا اليوم اربعين سنة.

و قال الجنيد دخلت على سري السقطي اعوده في مرض موته، فقلت: كيف تجددك؟ فأنشأ يقول:

كيف اشكو الى طبيبي ما بي  
والذي بي اصابني من طبيبي

فاخذت المروحة لاروحه، فقال: كيف يجددك ربح المروحة من جوفه يحترق؟ ثم انشأ يقول:

القلب محترق و الدمع مستبق  
والكرب مجتمع والصبر مفترق

كيف القرار على من لا قرار له  
بما جناه الهوى والشوق والقلق

يا رب ان يك شيء فيه لي فرج  
فامن على به مادام بي رمق

(۴ / ۴۸۳)

چند قول دیگر نیز غزالی از این باب انتخاب و نقل کرده است، از جمله قول شبلی را که بلافاصله به دنبال ابیات فوق آورده است.

تهذیب الاسرار

و قال محمد بن الحسين البغدادي: دخل قوم من اصحاب الشبلي عليه و هو في الموت فقالوا (له قل) لا اله الا الله، فأنشأ يقول:

(ان بيتا) انت ساكنه

غير محتاج الى السرج

احياء علوم الدين

و حكى أن قوماً من اصحاب الشبلي دخلوا عليه و هو في الموت فقالوا له قل لا اله الا الله، فأنشأ يقول:

ان بيتا انت ساكنه

غير محتاج الى السرج

وجهک المأمول حجتنا

يوم يأتي الناس بالحجج  
لا اتاح الله لي فرجاً  
يوم ادعو منك بالفرج

(آ ۲۸۱)

وجهک المأمول حجتنا

يوم يأتي الناس بالحجج  
لا اتاح الله لي فرجاً  
يوم ادعو منك بالفرج

(۴ / ۴۸۳)

حکایت فوق را ابونصر سراج نیز در لمع، باب «فی ذکر آدابهم عند الموت»، به روایت ابومحمد هروی نقل کرده و دو بیت اول را نیز آورده است.

بلغني عن أبي محمد الهروي رحمه الله تعالى أنه قال: مكثت عند الشبلي رحمه الله تعالى ليلة غداة التي مات فيها، فكان يقول طول الليل هاتين البيتين.

كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج  
وجهك المأمول حجتنا يوم تأتي الناس بالحجج

(لمع، ص ۲۰۹)

مقایسه روایت خرگوشی و غزالی با روایت سراج نشان می‌دهد که اولاً خرگوشی حکایت خود را از لمع نگرفته است و این یکی از مواردی است که ادعای آربری را که گفته است خرگوشی مطالب خود را از لمع گرفته است نقض می‌کند. ثانیاً این مورد نشان می‌دهد که غزالی حکایت فوق را از خرگوشی گرفته است نه از لمع. ابیات فوق را از خود شبلی ندانسته‌اند.<sup>۱۳</sup>

غزالی در این فصل حکایت جنید در حال نزاع، ابیاتی که ابوسعید خزاز در هنگام وفات می‌خواند، قول جنید درباره ابوسعید خزاز در هنگام وفات، و چند حکایت دیگر را از رساله قشیری گرفته است. یکی از این حکایات از قول فاطمه دختر ابوعلی رودباری است که در تهذیب هم آمده است (آ ۲۸۲). ولی روایت غزالی دقیقاً مطابق با رساله قشیری است (۲ / ۵۹۳) و با روایت خرگوشی فرق دارد. آخرین حکایتی که ابوحامد در این فصل از تهذیب گرفته است حکایت رفتن زنی نزد شافعی است. چهار بیت شعر هم در این حکایت آمده است که مطالب خرگوشی در این باب با آنها خاتمه می‌یابد.

۱۳. بنگرید به: کامل مصطفی الشیبی، دیوان ابی بکر الشبلی، ص ۷۳.

## ۱۱. رؤیا

آخرین مطالبی که غزالی از تهذیب برگرفته است خوابهایی است که مشایخ دیده‌اند یا پس از فوت مشایخ دربارهٔ ایشان دیده‌اند. این خوابها را غزالی در انتهای شطر اول از کتاب «ذکرالموت و مابعد»، تحت عنوان «بیان منامات المشایخ» آورده است. در کیمیا نیز پاره‌ای از این مطالب را به فارسی برگردانده و کتاب را با آنها ختم کرده است. این مطالب را از آخرین باب تهذیب، تحت عنوان «فی ذکر ما بلغنی من رؤیا اهل الصفوة» برگرفته است. خرگوشی در این باب ابتدا حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود «لم یبق بعدی من النبوة الا المبشرات». اولین حکایتی که نقل می‌کند از یکی از مشایخ است که غزالی هم فصل «بیان منامات المشایخ» را با همین حکایت آغاز می‌کند.

## تهذیب الاسرار

و قال بعض المشایخ: رأیت مُتَمَّماً الدورق فی المنام، فقلت: یا سیدی، ما فعل الله تعالی بک؟ قال: دیر بی فی الجنان، فقیل: یا متَّم، هل استحسننت فیها شیئا. قلت: لا یا سیدی. فقال: لو استحسننت منها لو کلتک الیها و لم اوصلک الی (۲۸۳ ب).

## احیاء علوم الدین

و قال بعض المشایخ: رأیت مُتَمَّماً الدورق فی المنام، فقلت: یا سیدی، ما فعل الله بک؟ فقال: دیر بی فی الجنان، فقیل لی: یا متَّم، هل استحسننت فیها شیئا. قلت: لا یا سیدی. فقال: لو استحسننت منها شیئاً لو کلتک الیه و لم اوصلک الی (۴ / ۵۰۷).

خرگوشی سپس خواب ابوسعید خراز را که پس از مرگ یکی از دو پسرش دربارهٔ او دیده است نقل کرده که غزالی آن را نیاورده است. پس از آن، هر دو خوابهایی به شرح زیر آورده‌اند که غزالی آنها را در کیمیا نیز ترجمه کرده است.

## تهذیب الاسرار

و رأی یوسف بن الحسین بعد وفاته. فقیل له: ما فعل الله بک؟ قال: غفرلی. قیل: بماذا. قال: قال: ما خلطت جداً بهزل. و عن منصور بن اسمعيل. قال: رأیت عبدالله

## احیاء علوم الدین

و روی یوسف بن الحسین فی المنام. فقیل له: ما فعل الله بک؟ قال: غفرلی. قیل: بماذا. قال: ما خلطت جداً بهزل. و عن منصور بن اسمعيل. قال: رأیت عبدالله

عبدالله البرزازی فی النوم، فقلت: ما فعل الله تعالی بک؟ قال: اوقفنی بین یدیه فغفرلی کل ذنب اقررتُ به الا ذنباً واحداً فانی استحببت ان اقربه. فاوقفنی فی العرق حتی اسقط لحم وجهی. فقلت: ما کان ذلک الذنب؟ فقال: نظرت الی غلام جمیل ماستحسنته فاستحببت من الله ان من الله عزوجل ان اذکره (۲۸۴ آ).

البرزازی فی النوم، فقلت: ما فعل الله بک؟ قال: اوقفنی بین یدیه فغفرلی کل ذنب اقررتُ به الا ذنباً واحداً فانی استحببت ان اقربه. فاوقفنی فی العرق حتی اسقط لحم وجهی. فقلت: ما کان ذلک الذنب؟ فقال: نظرت الی غلام جمیل ماستحسنته فاستحببت من الله ان اذکره (۴ / ۵۰۷-۸).

حکایت اول را قشیری نیز در رساله، باب «رؤیا القوم» (۲ / ۷۲۴)، نقل کرده است. غزالی دو حکایت فوق را در کیمیا چنین به فارسی برگردانده است:

## کیمیای سعادت

و یوسف بن الحسین را به خواب دیدند و گفتند: «خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» گفت: «رحمت کرد.» گفتند: «به چه؟» گفت: «بدانکه هرگز جد با هزل نیامیختم.» و منصور بن اسماعیل گوید: «عبدالله برزازی را به خواب دیدم، گفتم: خدای - تعالی - با تو چه کرد؟» گفت: «هر گناه که بدان اقرار دادم بیمارزید، مگر یک گناه که شرم داشتم اقرار دهم؛ مرا در عرق بر پای بداشت تا گوشت روی من همه بیفتاد.» گفتم: «آن چه بود؟» گفت: «یک راه در غلامی می‌نگریستم، نیکو آمد مرا، شرم داشتم که بدان اقرار دهم.» (۲ / ۶۳۳-۴)

فهرست حکایت‌های دیگری را که غزالی در این فصل از کتاب خرگوشی برگرفته است در اینجا می‌آوریم:

- ۱- خواب ابوجعفر صیدلانی: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ کیمیا، ۲ / ۶۳۴؛ تهذیب، ۲۸۴ آ.
- ۲- خواب جنید: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ تهذیب، ۲۸۴ ب.
- ۳- دیدن مجمع را در خواب: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ کیمیا، ۲ / ۶۳۴؛ تهذیب، ۲۸۴ ب- ۲۸۵ آ.
- ۴- خواب مردی از اهل شام: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ تهذیب، ۲۸۵ آ.
- ۵- قول محمد بن واسع: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ تهذیب، ۲۸۵ آ.
- ۶- قول صالح بن بشیر: احیاء، ۴ / ۵۰۸؛ تهذیب، ۲۸۵ آ.

- ۷- دیدن زراة بن ابی اوفی در خواب: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۴: تهذیب، ۲۸۵. آ.
- ۸- قول یزید بن مذکور: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۴: تهذیب، ۲۸۵. آ.
- ۹- قول ابن عیینة: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۴: تهذیب، ۲۸۵. ب.
- ۱۰- خواب علی بن شبه الطلحی: احیاء، ۴/ ۵۰۸: تهذیب، ۲۸۵. ب.
- ۱۱- خواب ابراهیم الحری دربارة زبیده: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۴: تهذیب، ۲۸۵. ب.
- ۱۲- خواب احمد بن ابی الحواری: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۴: تهذیب، ۲۸۶. آ.
- ۱۳- خواب کتانی دربارة جنید: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۶. آ.
- ۱۴- زبیده را به خواب دیدند: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۶. ب.
- ۱۵- بشر حافی را به خواب دیدند: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۷. ب.
- ۱۶- ابوسلمیان را به خواب دیدند: احیاء، ۴/ ۵۰۸: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۷. ب.
- ۱۷- قول ابوبکر کتانی: احیاء، ۴/ ۵۰۸-۹: تهذیب، ۲۸۸. آ.
- ۱۸- خواب ابوسعید خراز دربارة ابلیس: احیاء، ۴/ ۵۰۹: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۸. آ.
- ۱۹- خواب مسوحی دربارة ابلیس: احیاء، ۴/ ۵۰۹: کیمیا، ۲/ ۶۳۵: تهذیب، ۲۸۸. آ- ب.
- ۲۰- خواب ابوسعید خراز دربارة پیامبر (ص): احیاء، ۴/ ۵۰۹: کیمیا، ۲/ ۶۳۶: تهذیب، ۲۸۸. ب.
- ۲۱- خواب ابن عیینة دربارة سفیان ثوری: احیاء، ۴/ ۵۰۹: تهذیب، ۲۸۸. ب.
- ۲۲- سفیان ثوری را به خواب دیدند: احیاء، ۴/ ۵۰۹: تهذیب، ۲۸۸. ب (با سه بیت شعر عربی).
- ۲۳- شبلی را به خواب دیدند: احیاء، ۴/ ۵۰۹: کیمیا، ۲/ ۶۳۶: تهذیب، ۲۸۸. ب.
- فهرست فوق نشان می‌دهد که غزالی چگونه چندین حکایت را یکجا از تهذیب برداشته و در کتاب خود نقل کرده است. در این فصل حکایات دیگری هم آورده است که از تهذیب برداشته است. از سوی دیگر، وی بعضی از حکایات این باب از تهذیب را در جای دیگر احیاء نیز آورده است. یکی از آنها آخرین حکایت در کتاب تهذیب است که دربارة ابوبکر است و غزالی آن را قبلاً در ضمن خوابهای مربوط به پیامبر و صحابه نقل کرده است (۴/ ۵۰۷).

\*

نتیجه: مطالبی که به تفصیل یا فهرست‌وار از کتاب تهذیب الاسرار خرگوشی از یک سو و دو کتاب ابوحامد غزالی، احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت، نقل کردیم بخوبی نشان می‌دهد که تهذیب الاسرار یکی از مأخذ عمده غزالی بوده است. آنچه غزالی از کتاب خرگوشی برگرفته است مربوط به اقوال و حکایات صوفیه است. در واقع، منبع اصلی غزالی برای اقوال و حکایات صوفیه همین اثر خرگوشی بوده است. البته غزالی اقوال و حکایاتی هم از کتابهای دیگر، از جمله رساله قشیریه، نقل کرده است؛ ولی ظاهراً بیشترین استفاده را از تهذیب الاسرار کرده است.

ذکر خواهیم کرد. این مطالب مربوط به سه باب از کتاب قشیری است. تردیدی نیست که مطالب دیگری هم در ابواب دیگر هست که غزالی از رساله اخذ کرده است.

### ۱. توکل

غزالی در احیاء علوم الدین در کتاب «التوحید و التوکل»، در فصلی تحت عنوان «بیان ما قاله الشیوخ فی احوال التوکل»، اقوالی از چند تن از مشایخ صوفیه نقل و سپس آنها را شرح کرده است. بعضی از این اقوال، با توجه به قرائن موجود، می‌بایست از رساله قشیری اخذ شده باشد. این اقوال بدین شرح است.

### باب چهاردهم

## بعضی از برگرفته‌های غزالی از «رساله» قشیری

ابوالقاسم قشیری (ف. ۴۶۵) یکی دیگر از نویسندگان خراسانی و ساکن نیشابور است که ابوحامد غزالی در تألیف احیاء علوم الدین از کتاب معروف او در تصوف به نام الرسالة القشیریته استفاده کرده و مطالبی از آن نقل کرده است. مطالب رساله مانند تهذیب الاسرار خرگوشی بیشتر اقوالی است که قشیری در مباحث مختلف از مشایخ قدیم صوفیه، بخصوص جنید بغدادی و ابوعلی دقاق، نقل کرده است. بسیاری از این اقوال را ما در احیاء غزالی نیز مشاهده می‌کنیم. اما نکته اینجاست که درباره هر قولی که در رساله و احیاء بود نمی‌توان گفت که غزالی آن را از قشیری گرفته است. دلیل آن این است که قشیری در نوشتن کتاب خود از منابع قدیم‌تر استفاده کرده، منابعی که غزالی نیز از آنها مستقیماً استفاده کرده است. یکی از منابع به احتمال قوی تهذیب الاسرار خرگوشی است، و یکی دیگر یقیناً لمع ابونصر سراج طوسی است. قشیری از خرگوشی یاد نکرده است، ولی از سراج اسم برده و مطالبی که وی نقل کرده است با واسطه ابوحاتم سجستانی است. از این دو نویسنده مهمتر ابو عبدالرحمن سلمی است که قشیری بسیاری از اقوال صوفیه را از او شنیده و نقل کرده است. این منابع بعضاً در اختیار غزالی نیز بوده و او از آنها مستقیماً استفاده کرده است. ولی مطالبی هم هست که غزالی مستقیماً از رساله قشیری گرفته است. در اینجا من مطالبی را که غزالی به نظر مطمئناً از رساله قشیری گرفته است

### رساله

### احیاء علوم الدین

<p>سمعت الشیخ ابو عبدالرحمن السلمی یقول: ...سمعت ذوالنون المصری، و سأل رجل، فقال: ما التوکل؟ فقال: خلع الارباب و قطع الاسباب. فقال السائل: زدنی. فقال: إلقاء النفس فی العبودیة و اخراجها من الربویة. (۲ / ۴۷۰)</p>	<p>و سئل ذوالنون المصری عن التوکل. فقال. خلع الارباب و قطع الاسباب... فقیل له: زدنا. فقال: إلقاء النفس فی العبودیة و اخراجها من الربویة. (۴ / ۲۶۴)</p>
--	--

این قول را قشیری با ذکر سند آورده و غزالی سند آن را حذف کرده است. منابع دیگری که می‌شناسیم، نظیر تعرف کلابادی و لمع سراج، آن را نیاورده‌اند. ولی خرگوشی آن را در تهذیب الاسرار (۶۲ب) به صورتی کاملتر نقل کرده است:

سئل ذوالنون: ما علامة التوکل؟ فقال انقطاع المطامع. و سئل مرة اخرى عنه، فقال: خلع الارباب و قطع الاسباب. فقال له السائل: زدنی. فقال: إلقاء النفس فی العبودیة و اخراجها من الربویة.

از آنجا که تهذیب الاسرار خود یکی از منابع غزالی بوده است، می‌توان انگاشت که غزالی این قول را از اثر خرگوشی گرفته باشد. ولیکن اقوالی که غزالی به دنبال قول فوق از قشیری نقل کرده است قرینه‌ای است بر این که قول ذوالنون را نیز از رساله قشیری گرفته است. قول دیگر از شیخ ملامتی نیشابور حمدون قصار است.

## رساله

وسمعته يقول: سمعت عبدالله بن محمدالمعلم، يقول: سمعت عبدالله بن المبارك يقول: سمعت حمدون القصار، و سئل عن التوكل، فقال: ان كان لك عشرة آلاف درهم و عليك دائق دين لم تأمن أن تموت و يبقى ذلك في عنقك، ولو كان عليك عشرة آلاف درهم دين، من غير أن تترك لها و فاء، لا تيأس من الله تعالى أن يقضيه عنك. (۲ / ۴۷۰)

## احياء علومالدين

و سئل حمدون القصار عن التوكل، فقال: ان كان لك عشرة آلاف درهم و عليك دائق دين لم تأمن أن تموت و يبقى دينك في عنقك ولو كان عليك عشرة آلاف درهم دين، من غير أن تترك لها و فاء لا تيأس من الله تعالى أن يقضيه عنك. (۴ / ۲۶۴)

بلاسکون و سکون بلا اضطراب (۲ / ۴۷۱) و سمعت الاستاذ اباعلی الدقاق، رحمه الله، يقول: للمتوكل ثلاث درجات: التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض. فالتوكل يسكن إلى وعده، و صاحب التسليم يكتفي بعلمه، و صاحب التفويض يرضى بحكمه. (۲ / ۴۷۲)

بلاسکون و سکون بلا اضطراب. (۴ / ۲۶۵) و قال ابوعلی الدقاق: المتوكل علی ثلاث درجات: التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض. فالتوكل يسكن إلى وعده، و صاحب التفويض يرضى بحكمه. (۴ / ۲۶۵)

اقوالی که قشیری از مشایخ مختلف در باب توکل نقل کرده است بیش از اینهاست. بعضی از اقوال را او خود از لمع سراج نقل کرده است، ولی اقوال فوق را ظاهراً یا از سلمی شنیده است یا از ابوعلی دقاق. غزالی این اقوال را نقل کرده و درباره هریک توضیح داده است.

## ۲. حسن خلق

غزالی در کتاب «ریاضة النفس»، در فصل «بیان علامات حسن الخلق» حکایات و سخنان مشایخ صوفیه را عمدتاً از روی تهذیب الاسرار خرگوشی نقل کرده است که ما در فصل پیش آنها را ذکر کردیم. پس از آخرین قوی که از تهذیب گرفته است (قول سهل تستری) وی چهار حکایت به شرح زیر از رساله قشیری، «باب الخلق»، برمی‌گیرد و در فصل مزبور در احیاء نقل می‌کند. این حکایات را وی بعضاً در کیمیای سعادت نیز به فارسی ترجمه و نقل کرده.

۱- از احنف پرسیدند خلق نیکو از که آموختی؟ گفت از قیس بن عاصم. احیاء، ۳ / ۷۱؛ رساله ۲ / ۴۹۵. و نیز بنگرید به اخلاق محتشمی (ص ۴۷۰).

۲- حکایت اویس قرنی که کودکان به او سنگ می‌انداختند و او به ایشان می‌گفت که سنگ خرد اندازید. احیاء، ۳ / ۷۱؛ کیمیا، ۲ / ۲۶؛ رساله، ۲ / ۴۹۶. و نیز بنگرید به اخلاق محتشمی (ص ۴۵۹).

۳- حکایت مردی که به احنف بن قیس دشنام می‌داد. احیاء، ۳ / ۷۱؛ کیمیا، ۲ / ۲۶؛ رساله، ۲ / ۷-۴۹۶. (این حکایت در چابهای رساله افتادگی دارد ولی در احیاء کامل است). و نیز بنگرید به اخلاق محتشمی، ص ۷۱-۴۷۰.

## رساله

و سئل ابو عبدالله القرشي عن التوكل فقال: التعلق بالله تعالى في كل حال. فقال السائل: زدني. فقال: ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولى لذلك. (۲ / ۴۷۰)

## احياء علومالدين

و سئل ابو عبدالله القرشي عن التوكل فقال: التعلق بالله تعالى في كل حال. فقال السائل: زدني. فقال: ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولى لذلك. (۴ / ۲۶۴)

غزالی سپس دو قول دیگر نقل می‌کند، یکی از ابوسعید خزاز و دیگری از ابوعلی دقاق. استاد قشیری. هر دو قول را او از قشیری نقل کرده است. قول ابوعلی دقاق را نمی‌توانسته است از جای دیگری گرفته باشد.

## رساله

وقال ابوسعيد الخزاز: التوكل اضطراب

## احياء علومالدين

وقال ابوسعيد الخزاز: التوكل اضطراب

- ۴- حکایت علی (ع) و غلامی که آزاد کرد. احیاء، ۷۱ / ۳؛ رساله، ۴۹۷ / ۲. و نیز بنگرید به فضائح الباطنیه، تصحیح بدوی، ص ۲-۲۲۱؛ اخلاق محتشمی، ص ۴۷۱.
- ۵- حکایت زنی که مالک دینار را «مرایی» (ریاکار) خواند: احیاء، ۷۱-۲ / ۳؛ کیمیا، ۲۶ / ۲؛ رساله، ۴۶۸ / ۲.
- ۶- حکایت یحیی بن زیاد الحارثی و غلامی که نگه داشته بود تا از او حلم آموزد: احیاء، ۷۲ / ۳؛ رساله، ۴۶۸ / ۲. و نیز بنگرید به اخلاق محتشمی (ص ۴۷۱). این حکایت را ابو عبدالرحمن سلمی درباره احنف بن قیس گفته است. («المقدمه فی التصوف»، مجموعه آثار سلمی، ۱ / ۵۰۶)

### ۳. اقوال مشایخ در هنگام مرگ

- غزالی در باب پنجم از کتاب «ذکر الموت و بعده»، در فصلی تحت عنوان «بیان اقاویل جماعة من خصوص الصالحین من الصحابة والصالحین و من بعدهم من اهل التصوف»، بعضی از حکایات و اقوالی را که از صوفیه نقل کرده است از تهذیب الاسرار گرفته است و بعضی را از رساله قشیری. حکایات و اقوالی را که وی از تهذیب گرفته است قبلاً نقل کردیم. آنهایی که از رساله قشیری اخذ کرده است عبارتند از:
- ۱- حکایت قرآن خواندن جنید بغدادی در حال نزع، روز جمعه، نوروز: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۰ / ۲.
- ۲- ابیاتی که ابوسعید خراسانی در هنگام مرگ می خواند، به روایت رویم:  
«حنین قلوب العارفين الى الذکر...»
- ۳- جمعیاً پنج بیت در هر دو کتاب نقل شده است: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۱ / ۲.
- ۳- به جنید گفتند: ان اباسعید الخراسانی کان کثیر التواجد عند الموت... احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۱ / ۲. (این حکایت را سراج در لمع، ص ۲۱۱، آورده است و احتمالاً قشیری خود از آنجا گرفته است).
- ۴- به ذوالنون در حال مرگ گفتند: ما تشتهی؟ قال: ان اعرفه قبل موتی بلحظة: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۲ / ۲.
- ۵- به کسی که در حال نزع بود گفتند بگو «الله»: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۲ / ۲.
- ۶- فقیری که نزد ممشاد دینوری آمد و مرد: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۲ / ۲.

- ۷- حکایت زنی که در مجلس ابوالعباس دینوری تواجد کرد و مرد: احیاء، ۴۸۲ / ۴؛ رساله، ۵۹۲ / ۲.
- از این جا به بعد غزالی به تهذیب الاسرار روی آورده و حکایاتی از آن نقل کرده است. قبل از منقولات فوق از رساله قشیری، غزالی مطالبی از یک منبع دیگر نقل کرده است.



برگرفته‌های غزالی در مبحث سماع

از آثار ابوطالب مکی و ابونصر سراج

کتاب «آداب السماع و الوجد» هشتمین کتاب از ربیع عادات از احياء علوم‌الدین است که در آن غزالی بحث سماع و وجد صوفیانه را مطرح کرده است. بدیهی است که غزالی در این کتاب، همانند سایر کتابهای احياء، از منابع مختلفی استفاده کرده است. این منابع همگی برای ما معلوم نیست، ولی بعضی از آنها را ما می‌شناسیم، به دلیل این که غزالی خود به آنها اشاره کرده است. مثلاً در باب اول این کتاب وقتی می‌خواهد آراء ائمه مذاهب، از جمله شافعی و مالک و ابوحنیفه و سفیان ثوری، را در سماع بیان کند مطالب خود را کلاً از قول قاضی ابوالطیب طبری نقل می‌کند. این شخص طاهر بن عبداللہین طاهر طبری است که در سال ۳۴۸ در آمل متولد شده و در سال ۴۵۰، سالی که ابوحامد متولد شده، در بغداد فوت کرده است. از قاضی ابوطیب اثری به‌جا مانده است به نام «جواب فی السماع و الغنا» که تاکنون چاپ نشده، ولی یک نسخه خطی از آن در کتابخانه ریاط (د ۱۵۸۸) موجود است<sup>۱</sup> و ظاهراً غزالی مطالب خود را از همین اثر اخذ کرده است.

۱. بنگرید به: اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۲۲۲.

ابوحامد بلافاصله پس از نقل آراء ائمه مذاهب از کتاب قاضی ابوطیب، به نقل آراء صوفیه می‌پردازد و ابتدا مطالبی از قوت القلوب ابوطالب مکی نقل می‌کند. غزالی بعداً در همین اثر از ابونصر سراج، صاحب کتاب اللمع، نیز نام می‌برد. بنابراین، قوت القلوب مکی و لمع سراج، بنا به گفته خود غزالی، دو منبع و مأخذ او در تألیف کتاب السماع بوده است. البته، بحث ابوطالب مکی درباره سماع بسیار مختصر است و مطالبی هم که غزالی از او نقل کرده است بالطبع اندک است. ولی بحث ابونصر سراج درباره سماع و وجد بسیار مفصل است و غزالی هم استفاده بسیار از آن کرده است. در واقع می‌توان گفت که یکی از منابع عمده، اگر احتیاط کنیم و نگوییم عمده‌ترین منبع، غزالی در مطالب صوفیانه کتاب «آداب سماع و وجد»، لمع ابونصر سراج است. در اینجا من سعی خواهم کرد مطالبی را که غزالی از این دو اثر برگرفته است استخراج کنم و در مقابل اصل آنها قرار دهم تا معلوم شود که غزالی چگونه و تا چه حد از این دو منبع استفاده کرده است.

۱. «قوت القلوب» ابوطالب مکی

مطالبی که ابوحامد از کتاب قوت القلوب مکی نقل کرده است در واقع نخستین مطالب صوفیانه اوست. غزالی به منظور بیان نظر صوفیه درباره اباحه سماع به کتاب مکی رجوع کرده و علاوه بر نظر صحابه، نظر بعضی از صوفیه را نیز نقل کرده است. این منقولات از بخشی با عنوان «ذکر مخاوف المحبین و مقاماتهم فی الخوف» در قوت القلوب گرفته شده است. منقولات غزالی از این اثر با عبارت «و نقل ابوطالب المکی ایباحه السماع من جماعة» آغاز می‌شود،<sup>۱</sup> و اولین مطلبی که نقل می‌کند درباره رأی صحابه است.

قوت القلوب

وقد سمع من الصحابه غیر عبداللہین جعفر اربعة منهم ابن الزبیر و المغیرة بن شعبه (۲ / ۶۲، س ۲۳).

احیاء علوم‌الدین

و نقل ابوطالب المکی ایباحه السماع من جماعة. فقال: سمع من الصحابه عبداللہین جعفر و عبداللہین الزبیر و المغیرة بن شعبه و معاوية و غیرهم (۲ / ۲۶۹).

۱. احياء علوم‌الدین، بیروت [بی تا]، ج ۲، ص ۲۶۹. قوت القلوب ابوطالب مکی در سال ۱۳۱۰ در قاهره در دو جلد چاپ شده است. مطالب مربوط به سماع در جلد دوم، صفحات ۶۱ و ۶۲ است.

که لمع یکی از منابع غزالی در کتاب آداب سماع بوده است، ولی در نقل قول فوق او هنوز در کتاب قوت القلوب مانده و به سراج کتاب ابونصر نرفته است. کشیری نیز این قول را از ابونصر گرفته و به محاسبی نسبت داده است (۲ / ۵-۶۴۴).

ابوحامد پس از قول یحیی بن معاذ رازی موقتاً کتاب ابوطالب مکی را کنار می‌گذارد و به سراج منبع یا منابع دیگری می‌رود و اقوالی از آنها نقل می‌کند. احتمالاً یکی از این منابع همان اثر ابوطیب طبری است. غزالی در همین جا به علاقه ابوالحسن العسقلانی به سماع اشاره می‌کند و می‌گوید که وی کتابی هم درباره سماع تصنیف کرده و در آن به رد نظر منکران پرداخته است. شاید یکی دیگر از منابع غزالی همین کتاب بوده است. البته، غزالی اشاره می‌کند که بعضی دیگر هم در رد نظر منکران سماع کتاب نوشته‌اند، ولی از آنها نامی نمی‌برد.

غزالی سپس به قوت القلوب بازمی‌گردد و این حکایت را از آن نقل می‌کند:

#### احیاء علوم الدین

و حکى عن بعض الشيوخ أنه قال: رأيت أبا العباس الحضرمي عليه السلام، فقلت له: ما تقول في هذا السماع الذي اختلف فيه أصحابنا؟ فقال: هو الصفا الزلال الذي لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء (۲ / ۲۷۰).

#### قوت القلوب

حدثني بعض الشيوخ عن شيخ له، قال: رأيت أبا العباس الحضرمي، فقلت: ما تقول في هذا السماع الذي اختلف فيه أصحابنا؟ فقال هو الصفا الزلال لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء (۲ / ۶۱-۲).

آخرین مطلبی که غزالی در این بحث از قوت القلوب نقل می‌کند قول جنید است:

#### احیاء علوم الدین

و قال الجنيد: تنزل الرحمة على هذه الطائفة في ثلاثة مواضع: عند الأكل لأنهم لا يأكلون إلا عن فاقة، و عند المذاكرة لأنهم لا يتحاورون إلا في مقامات الصديقين، و عند السماع لأنهم يسمعون بوجد و يشهدون حقاً (۲ / ۲۷۰).

#### قوت القلوب

و كان الجنيد يقول: تنزل الرحمة على هذه الطائفة في ثلاثة مواطن: عند الطعام لأنهم لا يأكلون إلا عن فاقة و عند المذاكرة لأنهم يتذكرون أحوال النبيين و مقامات الصديقين، و عند السماع لأنهم يسمعون بوجد و يشهدون حقاً (۲ / ۶۱، س ۲۷-۳۰).

سخن جنید را ابونصر سراج در لمع (۲۷۲)، کلابادی در تعرف (باب سماع)، و

و قال: لم يزل الحجازيون عندنا بمكة يسمعون السماع في افضل ايام السنة و هي الايام التي امر الله عباده بذكره فيها ايام التشريق (۲ / ۶۲، كايام التشريق (۲ / ۲۶۹).

و كان لعطاء جاريان يلحنان فكان اخوانه يستمعون اليها (۲ / ۲۶۹).

و قيل لأبي الحسن بن سالم: كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد و سرى السقطي و ذوالنون يستمعون؟ فقال: و كيف انكر السماع و قد اجازه و سمعه من هو خير مني؟ فقد كان عبدالله بن جعفر الطيار يسمع و انما انكر اللهو و اللعب في السماع (۲ / ۲۶۹).

و لم يزل الحجازيون عندنا يسمعون السماع في افضل ايام السنة و هي الايام التي امر الله عباده بذكره فيها ايام التشريق (۲ / ۶۲، س ۱۰-۱۲).

و قد كان لعطاء (بن ابي رباح) جاريان يلحنان فكان اخوانه يستمعون اليها (۲ / ۶۲، س ۱۲-۱۳).

و سئل عالمنا رحمه الله، فقيل له: بلغنا انك تنكر السماع وقد كان الجنيد و سرى السقطي و ذوالنون يسمعون؟ فقال: كيف انكر السماع و قد سمعه عبدالله بن جعفر الطيار يعني ابن ابي طالب، و انما انكر اللهو و و انكر اللعب في السماع (۲ / ۶۲، س ۱۵-۱۷).

گفتگوی اخیر در واقع نظر ابوطالب مکی و شیخ او ابوالحسن بن سالم را درباره جایز بودن سماع نشان می‌دهد. ابوطالب خودش نام شیخ خود را ذکر نکرده ولی ابوحامد، چنانکه ملاحظه می‌شود، آن را ذکر کرده است. غزالی سپس قولی از یحیی بن معاذ نقل کرده که آن را هم از قوت القلوب گرفته است.

#### احیاء علوم الدین

و روى عن يحيى بن معاذ أنه قال: فقدنا ثلاثة أشياء فانزلها ولا اراها تزدد الا قلة، حسن الوجه مع الصيانة، و حسن القول مع الديانة، و حسن الاخاء مع الوفاء (۲ / ۲۶۹).

#### قوت القلوب

و حدثونا عن يحيى بن معاذ قال: فقدنا ثلاثاً فانزلها و لا اراها تزدد الا عزة، حسن الوجه مع الصيانة، و حسن القول مع الديانة، و حسن الاخاء مع الوفاء (۲ / ۶۲، س ۲۱-۲۳).

همین سخن را ابونصر سراج در لمع، با اندک اختلافی، از قول حارث محاسبی نقل کرده است: «ثلث اذا وجدن متع بهن و قد فقدناهن اجمع حسن الصوت مع الديانة، و حسن الوجه مع الصيانة، و حسن الاخاء مع الوفاء». این نشان می‌دهد که با وجود این

خرگوشی در تہذیب الاسرار (۱۷۲ آ) به روایت‌های متفاوت نقل کرده‌اند. روایت غزالی با آنها فرق دارد و پیداست که وی آن را از مکی گرفته است.

## ۲. «لمع» ابونصر سراج

بحث سماع در کتاب لمع سراج، به خلاف قوت القلوب، بسیار مفصل است و ابوحامد نیز مطالب بسیاری از آن را در احیاء نقل کرده است. همان‌گونه که غزالی از ابوطالب مکی یاد کرده است از ابونصر سراج نیز نام برده است. در مقام دوم (بعد الفهم و التنزیل) از باب دوم (فی آثار السماع و آدابہ)، غزالی سعی می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که چرا صوفیہ به جای این‌که در مجالس سماع قرآن بخوانند به سماع شعر و سرود می‌پردازند. وی هفت دلیل یا وجه ذکر می‌کند، و هفتمین وجه قول ابونصر سراج است که غزالی آن را به صورت زیر نقل کرده است. این مطالب را وی از باب «ذکر من اختار سماع القصاید و الایبات من الشعر» از کتاب اللمع گرفته است. عبارت منقول گزیده‌ای ناقص و مثله شده از مطالب سراج است. فقره شماره (۳) نیز به حدی نقص دارد که معنای مورد نظر سراج از آن فهمیده نمی‌شود.

### لمع

و زعمت هذه الطائفة ان القرآن كلام الله  
كلامه صفة و هو حق لا يطيقه البشر اذا بدا  
لأنه غير مخلوق، لا تطيقه الصفات المخلوقة...  
(۲۸۳).

ولو كشف للقلوب ذرة من التعظيم والهيبة  
عند تلاوته لتصدعت و ذهلت و دهشت و  
تحيّرت... (۲۸۳-۴).

والنغمات الطيبة موافقة للطباع و نسبتہ نسبتہ  
المحفوظ لانسبة الحقوق والقرآن كلام الله و  
نسبتہ نسبتہ الحقوق لانسبة المحفوظ و هذه  
الايات والقصاید ايضاً نسبتها نسبتة المحفوظ  
لانسبة الحقوق... (۲۸۴).

### احیاء علوم الدین

(۱) و ههنا وجه سابغ ذكره ابونصر السراج  
الطوسي في الاعتذار عن ذلك، فقال:  
القرآن كلام الله و صفة من صفاته و هو  
حق لا تطيقه البشرية، لأنه غير مخلوق،  
فلا تطيقه الصفات المخلوقة.

(۲) ولو كشف للقلوب ذرة من معناه و هيبة  
لتصدعت و دهشت و تحيّرت.

(۳) والالمان الطيبة مناسبة للطباع و نسبتها  
نسبة المحفوظ لانسبة الحقوق و الشعر  
نسبتہ نسبتہ المحفوظ.

(۴) فاذا علقت هذه الالمان والاصوات والنغمات  
على هذه القصاید والايات يشاكل بعضها بعضاً  
بموافقتها و مجانستها و يكون اقرب الى المحفوظ  
و اخف محملاً على السراير و القلوب و اقل  
خطرأ لتشاكل المخلوق بالمخلوق... (۲۸۴).

(۵) فما دامت البشرية باقية و نحن بصفاتنا و  
حظوظنا ننعم بالنغمات الشجية و  
الاصوات الطيبة، فانبساطنا لمشاهدة بقاء  
هذه المحفوظ الى القصائد اولی من انبساطنا  
الى كلام الله عزوجل الذي هو صفة و كلامه  
الذي منه بدأ و اليه يعود (۲۸۵).

فقالوا: ما دامت البشرية باقية و نحن بصفاتنا  
و حظوظنا و ارواحنا متنعمة بالنغمات الشجية  
و الاصوات الطيبة، فانبساطنا لمشاهدة بقاء  
هذه المحفوظ الى القصائد اولی من انبساطنا  
الى كلام الله عزوجل الذي هو صفة و كلامه  
الذي منه بدأ و اليه يعود (۲۸۵).

غزالی در انتهای این مطلب می‌نویسد: «و هذا حاصل المقصود من كلامه و اعتذاره»، و بدین نحو اشاره می‌کند که او خلاصه سخن سراج را آورده و حاصل مقصود او را بیان کرده است. مقابله و مقایسه خلاصه غزالی با اصل سخن سراج نشان می‌دهد که شیوه غزالی در گزینش مطالب دیگران چه بوده است. همچنین نشان می‌دهد که غزالی گذشته از خلاصه کردن یا مثله کردن سخن دیگران، گاهی در نقل همان خلاصه‌ها نیز دقت کافی مبذول نمی‌کرده است. به دنبال مطلب فوق، غزالی داستان ابوالحسن دراج و ملاقات او را با یوسف بن حسین رازی نقل می‌کند. این حکایت بلند را وی عیناً از لمع سراج گرفته است. قشیری نیز همین حکایت را در رساله، باب سماع، از قول ابونصر سراج نقل کرده است، و اگرچه به نقل قول غزالی بسیار نزدیک است ولی غزالی این قول را از قشیری نگرفته، بلکه مستقیماً از لمع سراج اخذ کرده است. یک دلیل آن این است که دو بیت شعر عربی در ضمن این حکایت در لمع آمده است که غزالی نیز هر دو بیت را نقل کرده، ولی قشیری فقط یک بیت آن را آورده است.

منقولات غزالی از لمع سراج به مطالب فوق خلاصه نمی‌شود. برگرفته‌های او از این کتاب به مراتب بیش از اینهاست. او قبل از این که نام ابونصر را بیاورد مطالب بسیاری از لمع نقل می‌کند.

احیاء، ۲ / ۲۸۸؛ لمع، ۲۸۶.

این داستان را سراج و غزالی هر دو از الذراج و با واسطه الدقی (= ابوبکر محمد بن داوود دینوری) نقل کرده‌اند، قشیری هم این حکایت را آورده است (۲ / ۴-۶۵۳)، همچنین هجویری (۵۳۳).

۲- حکایتی که از عتبه الغلام نقل کرده‌اند و این بیت که از جوانی شنید:

سبحان جبار السما إن المحب لى عنا

احیاء، ۲ / ۲۸۹؛ لمع، ۲۸۹.

۳- حکایت ابوسعید الخراز به روایت ابوالقاسم بن مروان، و این بیت:

واقف فى الماء عطشا نَ ولكن ليس يُسقى

احیاء، ۲ / ۲۹۰؛ لمع، ۲۸۸-۹.

۴- حکایت شبلی که با این بیت تواجد می‌کرد

ودادکم هجر و حکم قلى و وصلکم صرم و سلمکم حرب

احیاء، ۲ / ۲۹۰؛ لمع، ۲۹۲.

۵- داستانی از ابوالحسن نوری که با سماع این بیت به وجد آمد:

مازلت انزل من ودادک منزلاً تحیر الألباب عند نزوله

احیاء، ۲ / ۲۹۱؛ لمع، ۲۹۰.

مقام دوم: بعدالفهم و التنزیل، الوجد:

بخش اول این مقام که درباره اقوال صوفیه راجع به سماع و وجد است تماماً از سه جای لمع گرفته شده است، یکی باب «فی السماع و اختلاف اقاویلهم فى معناه» (ص ۲۷۱)، دیگر کتاب الوجد، باب «فى ذکر اختلافهم فى ماهیة الوجد» (ص ۳۰۰) و دیگر باب «جامع مختصر من کتاب الوجد الذى ألفه ابوسعید بن الاعربى» (ص ۳۱۰). این اقوال را به ترتیب در اینجا نقل و محل آنها را در هر دو اثر مشخص می‌کنیم.

۱- ذوالنون مصری درباره سماع گفت: انه وارد حقّ (جاء) یزعج القلوب الى الحق، فن

برگرفته‌های غزالی از لمع با انتخاب آیه‌ای از قرآن و تفسیر آن و نقل احادیثی چند در اباحه سماع صوت خوش آغاز می‌شود. این مطالب دقیقاً در ابتدای «کتاب السماع» در لمع است. بنابراین، غزالی از همان ابتدای بحث سماع در لمع شروع به اقتباس و نقل می‌کند و مطالب زیر را در باب اول کتاب خود ذیل «بیان الدلیل على اباحه السماع» می‌آورد:

۱- آیه «یزید فى الخلق ما یشاء و تفسیر آن به صوت حسن»: احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۷.

۲- حدیث: ما بعث الله نبیاً الا حسن الصوت: احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۷.

۳- حدیث: الله اشدّ اذناً للرجل الحسن الصوت من صاحب القینة بقینته. احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۸.

۴- حدیث درباره داوود: انه كان حسن الصوت... احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۸.

۵- حدیث در مدح ابوموسی اشعری: لقد اعطى مزما را من مزامیر آل داوود. احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۸.

۶- آیه «ان انکر الاصوات لصوت الحمیر»: احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۶۸-۹.

۷- حدیث «ان من الشعر لحکمة»: احیاء، ۲ / ۲۷۱؛ لمع، ۲۷۶.

۸- همان حدیث و چهار بیت عربی:

۱- ذهب الذین یعاش فى اکنافهم...

۲- کل امرئ مصیّب فى اهله...

۳- الالیت شعرى هل ابیتن لیلة...

۴- و هل اردن یوماه میاه مجنّه...

احیاء، ۲ / ۲۷۳؛ لمع، ۲۷۵ و ۲۷۶.

۹- داستان بلندی درباره ابوبکر محمد بن داوود دینوری معروف به الدقی: احیاء، ۲ / ۲۷۵؛ لمع، ۲۷۰.

از باب دوم: آثار سماع و آداب، مقام اول:

۱- داستان کنیزکی که در قصری میان بصره و ابله این شعر را می‌خواند و جوانی با شنیدن آن مُرد.

کلّ یوم تتلون غیر هذا بک اجمل

- اصغی الیه بحق تحقق و من اصغی الیه بنفس تزندق. احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۷۱.
- این قول را خرگوشی نیز (تهذیب، ۱۷۱ ب) با اندک اختلافی نقل کرده است («... رسول حق جاء یزعج القلوب...»). قشیری نیز آن را نقل کرده است (۲/ ۶۴۵).
- به دنبال قول دیگری از ذوالنون که ظاهراً از تهذیب الاسرار (۱۷۳ ب) گرفته است. هجویری نیز قول ذوالنون را در کشف‌المحجوب (۵۲۷) نقل و به فارسی شرح کرده است و توضیحی هم درباره زندقه و زندیق داده است.
- ۲- ابوالحسن الدراج: الوجد عبارة عما يوجد عند السماع: احیاء، ۲/ ۲۹۲.
- مأخذ این قول را نیافتیم. احتمال دارد که در اصل در لمع بوده است.
- ۳- ابوالحسن الدراج: جال بی السماع فی (میدان من) میادین البهاء فاجدنی (فی) وجود الحق عند العطاء فاسقانی بکأس الصفاء فأدرکت به منازل الرضاء و اخرجنی الی ریاض التنزه والفضاء: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۲۷۱.
- ۴- شبلی: السماع ظاهره فتنة و باطنه عبرة فمن عرف الاشارة حل له استماع العبرة والا فقد استدعى الفتنة و تعرض للبلية: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۲۷۲.
- قشیری در رساله (۲/ ۶۴۵) و هجویری در کشف (۵۲۸) این قول را نقل کرده‌اند، از روی لمع. همین قول را خرگوشی در تهذیب (۱۷۲ ب) بدون معرفی گوینده بدین صورت ناقص آورده است:
- «و سئل بعضهم عن السماع، فقال: ظاهره فتنة و باطنه عبرة».
- ۵- قال بعضهم: السماع لطف غذاء الارواح لاهل المعرفة، لانه و صف يدق (و یرق) عن سائر الاعمال و یدرک برقة الطبع لرقته و یدرک بصفاء السر لصفائه و لطفه عند اهله: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۲۷۱.
- قشیری جمله آغازین این سخن را نقل کرده است (۲/ ۶۴۶). خرگوشی این سخن را نیاورده ولی از قول نصرآبادی نقل کرده است که «لکل شیء قوت و قوت الروح السماع لانه صادر عن الحق و راجع الیه» (تهذیب، ۱۷۲ ب). تردیدی نیست که غزالی این سخن را از لمع گرفته، گرچه جای آن را تغییر داده است. سراج این سخن را قبل از سخن شبلی آورده است.
- پس از این قول، غزالی باب مذکور را رها کرده و به کتاب الوجد، باب «فی ذکر
- اختلافهم فی ماهیة الوجد»، روی آورده و اقوال زیر را از آن برگرفته است:
- ۶- عمرو بن عثمان مکی: لا یقع علی کیفیة الوجد عبارة لانه سر الله عند عباده المؤمنین الموقنین: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۰۱-۳۰۰.
- ۷- قال بعضهم: الوجد مکاشفات من الحق: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۰۱.
- ۸- ابوسعید بن الاعرابی: الوجد رفع الحجاب و مشاهدة الرقیب...: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۰۲.
- ۹- ابوسعید بن الاعرابی: الذی یحجب عن الوجد رؤیة آثار النفس... معدوماً عنده: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۰۲.
- باب اول از کتاب الوجد در لمع با قول فوق خاتمه می‌یابد، ولی غزالی به باب «جامع مختصر من کتاب الوجد» از ابوسعید بن الاعرابی می‌رود و این قول را هم از ابتدای آن نقل می‌کند:
- ۱۰- ابوسعید بن الاعرابی: الوجد ما یكون عند ذکر مزعج او خوفٍ مقلق او... ظاهر علم الوجد (در لمع: الوجود): احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۳۱۰.
- غزالی سپس اقوالی از حکما نقل می‌کند و پس از آن باز به نقل اقوال صوفیه و شرح آنها می‌پردازد. بعضی از این اقوال که از لمع گرفته شده است از این قرار است:
- ۱۱- حکایت محمد بن مسروق البغدادی، به انضمام دو بیت شعر: احیاء، ۲/ ۲۹۲: لمع، ۲۹۷.
- ۱۲- حکایت ذوالنون در بغداد به روایت احمد بن مقاتل، بانضمام دو (و در لمع سه) بیت شعر: احیاء، ۲/ ۲۹۴: لمع، ۲۸۹-۲۹۰.
- ۱۳- انتخاب آیات قرآن و حدیث «زینوا القرآن باصواتکم» و «لقد اوتی مزاراً من مزامیر آل داوود»: احیاء، ۲/ ۷-۲۹۶: لمع، ۲۸۰.
- ۱۴- وجد صحابه و تابعین از شنیدن قرآن: «فمنهم من صعق و منهم من بکی...»: احیاء، ۲/ ۲۹۷: لمع، ۲۸۱.
- ۱۵- حکایت ابو جهیر (در احیاء ابو جریر): احیاء، ۲/ ۲۹۷: لمع، ۲۸۱.
- ۱۶- حکایت شبلی در مسجد در یکی از شبهای ماه رمضان: احیاء، ۲/ ۲۹۷: لمع، ۲۸۲.
- ۱۷- رفتن جنید نزد سری السقطی: احیاء، ۲/ ۲۹۷: لمع، ۲۸۲.

دو حکایت فوق را خرگوشی نیز نقل کرده است (تهذیب، ۱۷۸ آ).

۱۸- حکایت آن صوفی که آیه «کل نفس ذائقة الموت» را می خواند: احیاء ۲ / ۸- ۲۹۷؛  
لمع، ۲۸۲.

۱۹- حکایت ابوعلی مغازلی و شبلی: احیاء ۲ / ۲۹۸؛ لمع، ۲- ۲۸۱.

۲۰- حکایت رفیق مرد خراسانی نزد جنید، به روایت جعفر خلدی: احیاء ۲ / ۲۹۸؛  
لمع، ۲۹۵.

۲۱- حکایت ابوالحسن نوری و جماعتی از مشایخ، به انضمام پنج (در لمع چهار) بیت شعر:  
احیاء ۲ / ۲۹۹؛ لمع، ۳۰۵.

این یکی از مواردی است که قرائت احیاء کاملتر از متن چاپی اللمع است.

در انتهای همین مقام است که غزالی به مأخذ خود اشاره کرده و از ابونصر سراج نام  
برده است. منقولات او را در این بخش قبلاً مشخص کردیم.

در «المقام الثالث من السماع» نیز غزالی مطالب زیادی از لمع برگرفته است. در این  
مقام وی آداب ظاهری و باطنی سماع را شرح داده و برای سماع پنج ادب ذکر کرده است.  
ادب اول مراعات زمان و مکان و اخوان است. در این باره وی سخن معروف جنید را که  
گفت سماع به سه چیز نیازمند است، زمان و مکان و اخوان، ذکر کرده و آن را شرح داده  
است (احیاء، ۲ / ۳۰۱؛ کیمیا، ۱ / ۴۹۷؛ لمع، ۲۷۲). خرگوشی هم این قول را نقل کرده  
ولی با روایت سراج فرق دارد (تهذیب، ۱۷۳ آ). در ادب دوم قول سهل تستری را از لمع  
نقل کرده است که گفت: «کل وجد لا یشهد له الکتاب و السنة فهو باطل» (احیاء، ۲ /  
۳۰۲؛ لمع، ۳۰۱). در ادب سوم داستان جوانی را نقل کرده است که در مجلس جنید بانگ  
برآورد و جنید او را از این کار منع کرد (احیاء، ۲ / ۳۰۲؛ کیمیا، ۱ / ۴۹۵؛ لمع، ۲۸۵). در  
ذیل همین «ادب» اقوال دیگری به شرح زیر از باب «فی وصف خصوص الخصوص و  
اهل الکمال فی السماع» در لمع نقل می کند:

۱- سخن ابوبکر که گفت: کنا کما کنتم ثم قست قلوبنا: احیاء، ۲ / ۳۰۳؛ لمع، ۲۹۳؛ و نیز  
بنگرید به: احیاء، ۲ / ۲۹۹؛ کیمیا، ۱ / ۴۹۵.

۲- حکایت جنید که در آغاز در سماع حرکت می کرد و سپس بی حرکت شد، و خواندن  
این آیه: «و تری الجبال تحسبها جامده...»: احیاء، ۲ / ۳۰۳.

۳- چند حکایت درباره سهل تستری که سراج خودش از ابن سالم، ابوالحسن محمدبن

احمد، در بصره شنیده است و بیش از یک صفحه لمع است: احیاء، ۲ / ۳۰۳؛ لمع،  
۲۹۲-۳.

۴- حکایت ممشاد دینوری و رفیق او به خانه حسن القزاز که در آنجا قوالان برای صوفیه  
می خواندند: احیاء، ۲ / ۳۰۳؛ لمع، ۴- ۲۹۳.

آخرین مطلبی که غزالی در اینجا نقل می کند این قول جنید است که از جای دیگر  
لمع گرفته است: «لا یضر نقصان الوجد مع فضل العلم، و فضل العلم اتم من فضل الوجد»  
(احیاء، ۲ / ۳۰۳؛ لمع، ۳۰۶).

اقوال و حکایات صوفیه که غزالی در بحث سماع از لمع گرفته است به اینجا ختم  
می شود. در اینجا من سعی کردم حتی المقدور همه مواردی را که غزالی از کتاب ابونصر  
سراج برگرفته است مشخص کنم، ولی گمان نمی کنم که در این کار موفق شده باشم.  
مطمئنم که موارد دیگری هست که از قلم افتاده است. ولی همین مقدار هم کافی است که  
میزان استفاده غزالی از کتاب سراج را در بحث سماع نشان دهد. غزالی در اکثر موارد  
تقریباً عین عبارات سراج را نقل کرده است و مقابله این دو کتاب برای کسانی که  
بخواهند احیاء غزالی را تصحیح کنند یا لمع را مجدداً تصحیح کنند مطمئناً مفید خواهد  
بود.

بخش چهارم اصالت و عدم اصالت چند اثر عربی  
منسوب به غزالی

باب شانزدهم: جعلی بودن کتاب «روضۃ الطالبین» و تحقیق در  
منابع آن

باب هفدهم: آثار «المضنون» غزالی در «مجموعه فلسفی مراغه»  
باب هجدهم: دو سند دیگر درباره کتاب «المضنون» غزالی

## جعلی بودن کتاب «روضۃ الطالبین» و تحقیق در منابع آن

امام محمد غزالی نویسنده‌ای است کثیرالتألیف و آثار متعددی هم تاکنون از او یا به نام او چاپ شده است. ولی همه آثاری که به ابوحامد نسبت داده‌اند، اعم از عربی و فارسی، از او نیست. مسئله اصالت آثار ابوحامد غزالی، بخصوص آثار عربی او، موضوعی است که چند تن از محققان درباره آن تحقیق کرده‌اند، از جمله آسین پالاسیوس، بوئیژ، مونتگمری وات، عبدالرحمن بدوی، و جلال همائی.<sup>۱</sup> یکی از آثاری که انتساب آن به ابوحامد

---

۱. آثار این محققان، که بعداً در همین پیوست معرفی خواهد شد، درباره کتابها و رسائل ابوحامد غزالی به‌طور کلی است. درباره اصالت بعضی از آثار منسوب به غزالی به‌طور انفرادی نیز تحقیقاتی انجام گردیده است. یکی از آنها تحقیق است که جلال همائی درباره انتساب نصیحة الملوک به غزالی کرده و در مقدمه خود به این کتاب (تهران ۱۳۵۱) چاپ کرده است. همائی درباره اصالت بخش اول نصیحة الملوک تردیدی نداشته، در حالی که در مورد بخش دوم آن تردید کرده است. پاتریشیا کرون با دلایل محکم ثابت کرده است که بخش دوم از غزالی نیست.

Patricia Crone, "Did al-Ghazālī write a Mirror for princes? On the authorship of *Nasīhat al-mulūk*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 167-91.

درباره کتاب س‌العالمین نیز، که قبلاً گل‌دزبهر و آسین پالاسیوس هر دو انتساب آن را به غزالی انکار کرده بودند (مونتگمری وات، «اصالت آثار...»، فروتر، ص 34-5) و جلال همائی نیز به دلایلی چند انتساب آن را به غزالی



مردود دانسته شده است روضة الطالین و عمدة السالکین است. در این کتاب البته مطالبی هست که از کتابهای دیگر غزالی گرفته شده، ولی مطالبی هم آمده است که محققاً از غزالی نیست، بلکه در واقع از آثار نویسندگان بعدی گرفته شده است و یکی از این نویسندگان، چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (ف. ۶۳۲) صاحب عوارف المعارف است.

روضه الطالین، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تاکنون چهار بار به چاپ رسیده است، و هیچ یک از آنها چاپ علمی و انتقادی نیست. این چاپها عبارتند از:

۱) در ضمن فرائد الآلی من رسائل الغزالی، طبعها فرج الله زکی الکردی، قاهره ۱۳۴۳ (یا ۱۳۴۴) ه. ق. / ۱۹۲۴، از ص ۱۲۱ تا ۲۶۱. (این چاپ را نگارنده ندیده است).

۲) در ضمن الرسائل الفرائد من تصانیف الامام الغزالی، مکتبة الجندی، (همراه با «قواعد العقائد فی التوحید»، «الحکمة فی مخلوقات الله عز و جل»، «معراج السالکین»، «خلاصة التصانیف فی التصوف») قاهره ۱۳۲۷ (؟)، از ص ۹۷ تا ۲۱۸.

۳) در ضمن مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۲، بیروت ۱۴۰۶ ه. ق. / ۱۹۸۶ م، ص ۳ تا ۱۲۲.

۴) روضة الطالین و عمدة السالکین، تصحیح محمدنجیب، دارالنهضة الحدیثة، بیروت ۱۹۶۶ م.

اولین کسی که درباره اصالت این کتاب اظهار نظر کرده است محقق اسپانیایی میگوئل آسین پالاسیوس است که در کتاب چهار جلدی خود به نام «اسپیریتوالیداد»<sup>۲</sup> منکر اصالت آن شد و درباره آن نوشت:

این کتاب مشتمل بر چهل و سه باب است و از غزالی نیست، به دلیل این که مطالب آن فاقد نظم است (مجموعه آشفته‌ای است از موضوعات کلامی و صوفیانه) و به دلیل این که ابواب کاملی از کتابهای المصنون الصغیر و المقصد الاسنی در آن آمده است، بدون

مردود دانسته است (غزالی نام، ص ۲۷۱-۴)، سیدجعفر مرتضی العاملی بحثی مختصر کرده و دلایل دیگری آورده است («لمن هذه الكتب»، تراجم، ۱ / ۴، ۱۰۶ ه. ق.، ص ۹۷-۸، دلایلی که نویسنده‌ای دیگر در همان نشریه (ص ۸۲-۱۷۳) مردود دانسته است.

2. Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, vol 4, Madrid 1941, p. 386.

این که گفته شود که این مطالب از کتابهای دیگر اوست. علاوه بر این، در یک جا جملاتی از قاضی عیاض قرطبی که معاصر غزالی بوده نقل شده است، بدون این که گفته شود که او مغربی است، در حالی که غزالی در المقصد الاسنی هنگام نقل قولی از ابن حزم این کار را کرده است.

مونتگمری وات که مطلب فوق را در مقاله خود نقل کرده<sup>۳</sup> با آسین پالاسیوس موافقت کرده و افزوده است که او کتاب المصنون الصغیر را هم از غزالی نمی‌داند، چه مضمون بیشتر جنبه فلسفی (نوافلاطونی) دارد در حالی که روضة در بعضی از قسمتهای دیگر آن به نظر می‌رسد که از متکلمی باشد که جنبه عقلی و استدلالی او ضعیف‌تر از اشاعره است، چنانکه یک جا او خود را از اشاعره متمایز می‌داند. ولی به هر حال، مونتگمری وات هم تصدیق می‌کند که بخشهایی از این کتاب از آثار اصیل و غیراصیل غزالی است. عبدالرحمن بدوی هم که مطالب فوق را در کتاب خود آورده است روضة الطالین را اصیل ندانسته و نام آن را در زمره کتابهایی ذکر کرده است که در نسخه‌های خطی به غزالی نسبت داده شده است.<sup>۴</sup> خاتم هوا - لازاروس یاقه نیز انتساب این اثر را به غزالی مورد تردید قرار داده است.<sup>۵</sup>

در مقابل محققان فوق که یا در مورد انتساب روضة به غزالی تردید داشته یا اصالت آن را به کلی منکر شده‌اند، محققانی هم بوده‌اند که در مورد اصالت این اثر هیچ شکلی به دل راه نداده‌اند. یکی از این محققان مارگارت اسمیت است که در کتاب خود در باره غزالی روضة را در زمره آثار دوره دوم حیات غزالی، دوره صوفیگری او، قرار داده و از آن نقل قول کرده است.<sup>۶</sup> در میان محققان ایرانی، مرحوم جلال همائی این اثر را در زمره آثار اصیل غزالی معرفی کرده است نه جزو آثار منسوب به غزالی.<sup>۷</sup> دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در تحقیقی که درباره غزالی کرده است پاره‌ای از مطالب روضة را نقل کرده و از این موضوع اظهار شگفتی کرده است که،

3. W. Montgomery Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī", J.R.A.S. (1952) p. 33.

۴. عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ج ۲، کویت ۱۹۷۷، ص ۲-۴۵۱.

۵. لازاروس - یاقه، تحقیقات، پیشگفته، ص ۲۲.

6. Margaret Smith, *Al-Ghazali: the Mystic*. London 1944, pp. 26, 131, 227.

۷. جلال همائی، غزالی نام، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۵۳، برای بحث همائی در مورد بعضی از کتابهایی که به غزالی نسبت داده‌اند و او انتساب آنها را صحیح ندانسته است بنگرید به ص ۷۴-۲۶۹.

به جلد دوم از مجموعه رسائل الامام الغزالی است، و ارجاعات صفحات احیاء به چاپی است که قبلاً معرفی کردم، و ارجاعاتی که به عوارف المعارف داده‌ام به چاپ بیروت (۱۹۹۶) است.

### باب اول: فی بیان ارکان الدین

کلّ این باب عیناً از احیاء (کتاب قواعد العقائد، فصل سوم، فی لوامع الادله للعقیده التي ترجمناها بالقدس) اقتباس شده است (۱/ ۱۰۵).

### باب دوم: فی بیان الادب

بخش اعظم این باب از باب سی و یکم عوارف المعارف گرفته شده است، بدین شرح:  
- حدیث: «ادّینی ربی فاحسن تأدیبی» (روضه، ۳-۱۲؛ عوارف، ۲۷۵).

- قول جلال البصری درباره توحید: «التوحید موجب یوجب الایمان...» (روضه، ۱۳؛ عوارف، ۲۷۸).

- قول ابوعلی: «ترک الادب موجب یوجب الطرد...» (روضه، ۱۳؛ عوارف، ۲۷۹).  
اصل این دو قول از رساله قشیری، باب ادب، است. ص ۵۵۹-۶.

- حکایت ابو عبید القاسم بن سلام (روضه، ۱۴؛ عوارف، ۲۷۷).

- «و قال بعضهم: الزم الادب ظاهراً و باطناً...» (روضه، ۱۴؛ عوارف، ۲۷۸).

- تعریف ادب: «فالادب استخراج ما فی القوة... مهذبین» (روضه، ۱۴؛ عوارف، ۲۷۶).  
- فصل: فی آداب اهل الحضرة الالهية لاهل القرب.

کلّ این فصل از باب سی و دوم عوارف، با همین عنوان، گرفته شده است (روضه، ۶-۱۵؛ عوارف، ۲-۲۸۱).

### باب سوم: فی بیان معنی السلوک و التصوف

بعضی از مطالب فصل «فی التصوف» از باب پنجم عوارف، با عنوان فی ماهیة التصوف، گرفته شده است.

- «قال سهل بن عبدالله: الصوفی من صفا...» (روضه، ۲۱؛ عوارف، ۵۷).

- «و قيل: التصوف تصفية القلب...» (روضه، ۲۱؛ عوارف، ۵۷).

[غزالی] حتی در یک کتاب برخی از مسائل را در دو سطح مختلف و متفاوت مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. به‌طور مثال، باب دوازدهم و چهاردهم از کتاب روضه الطالبین و عمدة السالکین به بحث از اسماء و صفات حق تبارک و تعالی اختصاص یافته است، ولی مطالبی که در این دو باب ابراز شده در یک سطح نیست و نوعی نشیب و فراز یا حسیض و اوج در آنها مشاهده می‌شود. مسائلی در این کتاب مطرح شده که عمق و ژرف‌اندیشی غزالی را بخوبی نشان می‌دهد، ولی مسائلی نیز در این کتاب وجود دارد که غزالی را به صورت یک متکلم خشک و فرومایه معرفی می‌نماید. در بسیاری از موارد، کلمات عرفای بزرگ و اهل حقیقت را نقل کرده و در شرح و تفسیر آنها داد سخن داده است. در جایی دیگر، علم و معرفت انسان را از ذات و صفات حق به نازلترین درجه محدود ساخته است.<sup>۱</sup>

ابراهیمی با وجود نگاه تیزبین و نکته‌یاب خود به روضه و توجهی که به ناهمگونی مطالب، و به قول او «در یک سطح» بودن آنها، کرده است به این فکر نیفتاده است که ممکن است که این کتاب اصلاً از غزالی نباشد.

حقیقت امر این است که حق با آسین پالاسیوس و مونتگمری وات است و روضه الطالبین از ابو حامد غزالی نیست. یکی از دلایل واضحی که آسین پالاسیوس هم ذکر کرده است نقل قولی است که نویسنده روضه از کتاب الشفاء قاضی عیاض بن موسی بن عیاض (۴۴۴-۴۷۶) کرده است.<sup>۲</sup> نویسنده پس از ذکر نام این قاضی اندلسی جمله دعائیّه «رحمه الله تعالی» را آورده است و این نشان می‌دهد که این کتاب پس از فوت قاضی عیاض، یعنی پس از سال ۵۴۴، تألیف شده است. آسین پالاسیوس و مونتگمری وات هر دو به دو کتاب دیگر، یعنی المضمون الصغیر و المقصد الاسنی، به عنوان منابع این کتاب اشاره کرده‌اند، ولی از منابع دیگر مؤلف این اثر که مهمتر از دو کتاب مذکور بوده یاد نمی‌نکرده‌اند. مثلاً یکی از این منابع احیاء علوم الدین غزالی است. و منبع مهم دیگر کتاب عوارف المعارف شهاب الدین سهروردی است. من نتوانستم همه منابع مؤلف را شناسایی کنم، گرچه گمان می‌کنم که بیشتر آنها را شناسایی کرده باشم. این منابع و چگونگی استفاده از آنها را در اینجا شرح خواهم داد. ارجاعات صفحات روضه

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران ۱۳۷۰، ص ۹۰-۲۸۹.

۲. مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۲، ص ۳-۷۳ (باب ۱۶). درباره قاضی عیاض و کتاب او، بنگرید به دائرة المعارف اسلام (EI<sup>2</sup>)، ج ۴، ص ۹۰-۲۸۹.

- «و قيل: الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية...» (روضة، ۲۱؛ عوارف، ۵۸).

تعريف تصوف در فصل «فی اصول التصوف» در عوارف، باب پنجم، نیز آمده است:

- «التصوف أوله علم و اوسطه...» (روضة، ۲۲؛ عوارف، ۵۷).

فصل: فی الملامتية.

- این فصل کلاً از باب هشتم عوارف «فی ذکر الملامتی و شرح حاله» گرفته شده است.

سهروردی خود از دو منبع استفاده کرده است، یکی رساله ملامتیه سلمی، و دیگر باب اخلاص در رساله قشیری.

باب چهارم: فی بیان معنی الوصول و الوصال

فصل «فی الاتصال».

این فصل از باب شصت و یکم عوارف گرفته شده است.

- «قال النوری (در روضة: الثوری): الاتصال مکاشفات القلوب...» (روضة، ۲۷؛

عوارف، ۵۱۷).

باب پنجم: فی بیان معنی التوحید و المعرفة و ...

این باب که با قول معروف جنید درباره توحید آغاز می‌شود، مشتمل بر یازده فصل است که مطالب کلامی و عرفانی در آنها مطرح شده و ظاهراً از منابع مختلفی اقتباس شده است که من آنها را پیدا نکردم.

باب ششم: فی بیان معنی النفس و الروح و القلب و العقل

این باب دارای چهار فصل است و مطالب این فصول از کتابهای احیاء و رساله اللدنیة و مضمون صغیر گرفته شده است.

فصل اول خلاصه‌ای است از احیاء، کتاب شرح عجایب القلب، بیان اول: «معنی النفس و الروح و القلب و العقل و ما هو المراد بهذا الاسامی».

- «أعلم ان هذه الاسماء الاربعة...» (روضة، ۳۹؛ احیاء، ۳ / ۳).

- «(اللفظ) الاول لفظ القلب و هو يطلق لمعنيين...» (روضة، ۴۰؛ احیاء، ۳ / ۳).

- «اللفظ الثاني هو اللطيفة العاملة...» (روضة، ۴۱-۴۰؛ احیاء، ۳ / ۴).

- «اللفظ الثالث النفس...» (روضة، ۴۱؛ احیاء، ۳ / ۴).

- «اللفظ الرابع العقل... بالنسبة الى الله تعالى من وجه» (روضة، ۲-۴۱؛ احیاء، ۳ / ۵-۴).

فصل دوم «فی بیان جنود القلب» است که باز از بیان دوم احیاء، با همین عنوان، اقتباس شده است.

- «ان الله تعالى في القلب... والعين واللسان» (روضة، ۴۲؛ احیاء، ۳ / ۵).

- «فجملة جنود القلب تحصره... و هي ايضاً خمسة» (روضة، ۳-۴۲؛ احیاء، ۳ / ۶).

- «و أمّا افتقر القلب... مجلدات كثيرة» (روضة، ۴۴؛ احیاء، ۳ / ۵-۶).

فصل سوم در بیان معنی روح است و مطالب آن کلاً از رساله دیگر ابوحامد به نام الرسالة اللدنیة یا رساله فی العلم اللدنی، فصل دوم، گرفته شده است. فصل مزبور در رساله مزبور نسبتاً بلند است و مؤلف روضه مطابق معمول بخشهایی از آن را برگزیده است. رساله فی العلم اللدنی در مجموعه رسائل الامام الغزالی، جلد ۴ (بیروت ۱۴۰۶ / ۱۹۸۶) از ص ۸۷ تا ۱۱۱ چاپ شده است.

- «أعلم ان القسمة لثلاثة: الجسم والعرض والجوهر الفرد...» (روضة، ۴۴؛ لدنیة، ۹۲).

- «والانسان هو جسم و آثاره اعراض...» (روضة، ۴۵؛ لدنیة، ۳-۹۲).

- «بل هو جوهر ثابت دائم.» (روضة، ۴۵؛ لدنیة، ۹۳).

- «و هذا الروح يتولد منه صلاح الدين...» (روضة، ۴۵؛ لدنیة، ۹۴).

- «و اذا (روضة: و ان) كان الروح من امر الله...» (روضة، ۴۵؛ لدنیة، ۹۵).

فصل چهارم: فی بیان المعنی المراد من قوله تعالى: «فاذا سویته...»

مطالب این فصل از المضمون الصغیر («یا الأجوبة الغزالية فی المسائل الاخریة») اقتباس شده است. این رساله که به صورت پرسش و پاسخ است در مجموعه رسائل الامام الغزالی، جلد ۴ (بیروت ۱۴۶ / ۱۹۸۶)، از ص ۱۶۶ تا ۱۸۱ چاپ شده است. اصالت این اثر به عنوان یکی از آثار ابوحامد از جانب منتگمری وات مورد تردید قرار گرفته است.<sup>۱۰</sup>

- «قوله تعالى: فاذا سویته... و أمّا التسوية: فهي عبارة عن فعل المحل...» (روضة، ۴۶؛

مضمون، ۷-۱۶۶).

۱۰. درباره این اثر، بنگرید به مقاله «آثار المضمون غزالی در مجموعه فلسفی مراغه»، در همین کتاب.

- «و اما النفع: فهو عبارة عن اشتعال نور روح... صورة و نتیجه» (روضه، ۴۶؛ مضمون، ۱۶۷).

- «و اما صورته: فهو اخراج...» (روضه، ۴۶؛ مضمون، ۱۶۷).

- «و اما السبب الذي اشتعل...» (روضه، ۴۶؛ مضمون، ۱۶۸).

- «و اما صفة الفاعل فالجود...» (روضه، ۴۶؛ مضمون، ۱۶۸).

- «و اما صفة القابل فالاستواء... و مثال صفة القابل...» (روضه، ۴۶؛ مضمون، ۱۶۸).

- «و اما فيضان... كما يفهم من فيضان الماء...» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۶۸).

- «و اما كشف معنى ماهية الروح... فهو من السر...» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۶۹).

- «و اعلم ان الروح ليس بجسم... بل هو جوهر...» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۶۹).

پس از چند سطر جا افتادگی در روضه،

- «لأنه لو انقسم لجاز... فدل بذلك انه و احد لا ينقسم» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۷۰).

پس از متجاوز از یک صفحه جا افتادگی در روضه،

«فان قيل لم منع الرسول (ص) (عن) اشاء...» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۷۱).

«لانه... لا تحملها الافهام...» (روضه، ۴۷؛ مضمون، ۱۷۱).

مابقی این فصل به همین گونه از مضمون اقتباس شده است.

#### باب هفتم: فی بیان المحبة

در این باب اصطلاحاتی چون محبت، معرفت، برق، وجد، ذوق، وقت، نفس، و غیره اجمالاً تعریف شده است. مأخذ مؤلف در مورد این تعریفها معلوم نیست که چه بوده است.

#### باب هشتم: فی بیان المعنى الانس بالله تعالى

تعریف انس به «استبشار القلب و فرحه لما انكشف له من قرب الله» (ص ۵۳) با تعریف غزالی در احیاء، بیان معنی الانس بالله تعالی، (۳ / ۳۳۹) مطابقت دارد. دو بیت شعری هم که در این باب آمده است در احیاء (۳ / ۳۴۰) دیده می شود. ولی به طور کلی، ظاهراً مؤلف مطالب اوائل این باب را از کتاب دیگری گرفته است. قسمت آخر این باب با عوارف مطابقت دارد.

- «قال الواسطي: لا يصل الى محل الانس...» (روضه، ۵۷؛ عوارف، ۵۱۲).

- «و قد يكون الانس، الانس بطاعة الله...» (روضه، ۵۷؛ عوارف، ۵۱۳).

#### باب نهم: فی بیان معنی الحياء و المراقبة

در این باب دو موضوع مورد بحث قرار گرفته، یکی حیا و دیگر مراقبه. مطالب مربوط به حیا عمدتاً از عوارف و مطالب مربوط به مراقبه کلاً از احیاء گرفته شده است.

- «الحياء اول مقام من مقامات المقربين» (روضه، ۵۷) از قول تستری گرفته شده

است: «ادنى مقام من مقامات القرب الحياء» (عوارف، ۵۱۵).

- «و الحياء على الوصف العام والوصف الخاص...» (روضه، ۵۸؛ عوارف، ۵۱۵).

- «و اما الحياء الخاص من الاحوال...» (روضه، ۵۸؛ عوارف، ۵۱۵).

- «... قال لى سرى: احفظ عنى...» (روضه، ۵۸؛ عوارف، ۵۱۵).

- «قال بعض الحكماء: من تكلم فى الحياء...» (روضه، ۵۸؛ عوارف، ۵۱۵-۶).

- «قال ذواتون: الحياء وجود الهیة...» (روضه، ۵۸-۹؛ عوارف، ۵۱۶).

- «قال ابن عطاء... قال ابوسليمان... قال بعضهم...» (روضه، ۵۸-۹؛ عوارف، ۵۱۶).

- «و انشد الشيخ ابوالنجيب السهروردی: اشتاقه فاذا» (روضه، ۵۹؛ عوارف، ۵۱۵).

چهار بیتی که در اینجا از ابوالنجیب سهروردی نقل شده است دلیل دیگری است بر این که روضه از ابوحامد نیست.

پس از ابیات فوق، مؤلف روضه به سراغ احیاء رفته و مطالبی را درباره درجته دوگانه مراقبه از کتاب المراقبة و المحاسبه، بیان حقیقه المراقبة و درجاتها، نقل کرده است.

- «و المراقبة على درجتين... الدرجة الاولى فهى مراقبة المقربين من الصديقين...»

(روضه، ۵۹؛ احیاء، ۳ / ۳۹۸).

- «و اما الدرجة الثانية فهى مراقبة الورعين من اصحاب اليقين...» (روضه، ۵۹-۶۰؛

احیاء، ۳ / ۳۹۹).

#### باب دهم: فی بیان معنی القرب

این باب کلاً از عوارف (ص ۵-۵۱۴) گرفته شده است.

## باب دوازدهم: فی بیان معانی الاسماء الحسنی

قسمت‌هایی از این باب از کتاب المقصد الاسنی (الفصل الثاني من المقاصد) تألیف ابو حامد غزالی گرفته شده است (تصحیح فضله شحاده، بیروت ۱۹۸۶).

«اسماء الله... ترجع الى عشرة اقسام: الاول ما يدل على الذات فقط، الثاني ما يرجع الى (مقصد: يدل على) الذات مع سلب... إلى هذه الصفات المشهورة المحصورة». (روضه، ۶۴-۶۶؛ مقصد، ۴-۱۷۲).

## باب شانزدهم: فی الرد علی من اجاز الصغائر علی الانبياء

در ابتدای باب قولی از قاضی عیاض قرطبی، کتاب الشفا، نقل کرده است. فصول دیگر این باب نیز احتمالاً از همان کتاب اقتباس شده است.

## باب هجدهم: فی بیان معنی آفات اللسان

این باب کلاً خلاصه‌ی است از احیاء، کتاب آفات اللسان.

«آفة الكلام فيما لا يعنى... ثم سؤال العوام» (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۰۸).

«حد الكلام فيما لا يعنى... ولا مال». (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۱۳).

«فصول الكلام فهو الزيادة على قدر الحاجة فيما يعنى» (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۱۴).

«الخوض في الباطل فهو الكلام... و مجالس الخمر... و تجبر الظلمه» (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۱۵).

«المراء فهو الاعتراض على (كلام) الغير (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۱۷).

«الخصومة فهي لججاج في الكلام...» (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۱۸-۹).

«التعقر في الكلام...» (روضه، ۸۱؛ احیاء، ۳/۱۲۰).

باقی آفات نیز به همین نحو از کتاب احیاء خلاصه شده است.

## باب بیستم: فی بیان معرفه حیل الشیطان و مخادعاته

این باب مشتمل بر سه فصل است و فصل سوم آن (فی بیان ما یؤاخذ العبد به من اعمال القلب ولا یؤاخذ به) از احیاء، کتاب شرح عجائب القلب، بیان سیزدهم، گرفته شده است:

«ان ههنا اربعة احوال القلب قبل العمل بالجوارح (احیاء، بالجارحة): الخاطر و هو حيث النفس... فليس بحسنة» (روضه، ۹۰-۸۹؛ احیاء، ۳/۴۱-۳).

## باب بیست و دوم: فی بیان حقیقه حسن الخلق و سونه

این باب مشتمل بر دو فصل است. فصل اول درباره حسن خلق است که مطالب آن خلاصه‌ای است از احیاء، کتاب ریاضة النفس، بیان حقیقه حسن الخلق و سوء الخلق. مقایسه کنید قوه عقل و قوه غضب و قوه شهوت و اعتدال آنها را در روضه (ص ۹۸-۹) با احیاء (۳/۵۳-۵).

## باب سی و پنجم: فی بیان الرضا

بخش اعظم این باب از عوارف المعارف، باب شصتم، گرفته شده است.

«قال الحارث: الرضا سکون القلب... و کل ما يفعل المحبوب محبوب» (روضه، ۲-۱۱۱؛ عوارف، ۲-۵۰۱).

## باب چهل و سوم: فی صفة صلاة اهل القرب

عنوان باب سی و هفتم از عوارف المعارف نیز عبارت است از «فی وصف صلاة اهل القرب». مطالب روضه در این باب از مطالب باب مزبور در عوارف گرفته شده است.

«اذ دخلت في الصلاة... اقبل على الله...» (روضه، ۱۲۱؛ عوارف، ۳۰۹).

«قيل لبعضهم: كيف تكبر التكبير الاولي؟ فقال...» (روضه، ۱۲۱؛ عوارف، ۳۰۹).

«و اعلم ان من الناس اذ قال الله... هذا العبد». (روضه، ۱۲۲؛ عوارف، ۳۰۹).

✱

منابعی که در اینجا ملاحظه کردیم متعلق به سه نویسنده است: ابو حامد غزالی و قاضی عیاض و شهاب‌الدین عمر سهروردی. از غزالی بیش از یک کتاب مورد استفاده مؤلف قرار گرفته و مهمترین آنها نیز احیاء علوم الدین بوده است. از قاضی عیاض ظاهراً فقط یک کتاب و از سهروردی هم یک کتاب مورد استفاده قرار گرفته است. در واقع دو کتاب احیاء علوم الدین و عوارف المعارف سهروردی مهمترین مآخذ نویسنده کتاب روضه الطالبین بوده است.

مؤلف فقط از یکی از منابع خود یاد کرده و آن کتاب الشفای قاضی عیاض است. البته، در خطبه کتاب از ابو حامد غزالی نیز یاد شده است، و ظاهراً همین امر موجب شده است که کاتبی گمان کند که این کتاب کلاً از غزالی است. از شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب عوارف نیز ذکری نشده است، ولی مؤلف از عمو و شیخ او، ابوالنجیب سهروردی (۵۶۳-۴۸۰) نام برده و چهار بیت شعر از قول او نقل کرده است.

ذکر نام ابوالنجیب سهروردی و استفاده فراوان از کتاب عوارف دلایل دیگری است که نشان می‌دهد که کتاب روضه از غزالی نیست. البته، مؤلف با آثار غزالی آشنا بوده و از آنها به وفور استفاده کرده است ولی همه مطالب کتاب از غزالی نیست. استفاده‌ای که مؤلف از این منابع کرده است از روی برنامه و دقت نبوده است. غزالی خودش نیز در آثارش از کتابهای دیگر استفاده می‌کرده است، ولی او دقیقاً می‌دانسته چه چیز را از کجا بگیرد و در کجا بگذارد. کتاب احیاء و کیمیا از نظر نظم و ترتیب مطالب و تبویب بسیار حساب شده است ولی روضه کتابی است از لحاظ تبویب بسیار ضعیف. در واقع این اثر کشکولی است از مطالب متنوع صوفیانه که از حدود پنج شش مأخذ مختلف گردآوری شده است.

حال که معلوم شد که این کتاب از غزالی نیست، این سؤال پیش می‌آید که پس از کیست؟ متأسفانه پاسخ این سؤال برای ما معلوم نیست. اما از روی مطالب کتاب می‌توان حدسهایی زد و گفت که مؤلف می‌بایست بعد از تألیف عوارف دست به تألیف کتاب خود زده باشد، یعنی در قرن هفتم یا بعد از آن. آشنایی مؤلف با کتاب قاضی عیاض و عدم توجه او به نویسندگان صوفیه خراسان نیز حکایت از این می‌کند که احتمالاً این شخص ایرانی نبوده بلکه اهل مناطق عربی مانند بغداد یا اطراف آن یا شام یا مصر و یا شاید اندلس بوده است. ظاهراً به همین دلیل است که این کتاب تا پیش از چاپ نزد ایرانیان شناخته شده نبوده است.

استفاده از عوارف المعارف و ذکر نام ابوالنجیب سهروردی هم این احتمال را پدید می‌آورد که مؤلف متعلق به طریقه سهروردیه بوده باشد و در مواردی که می‌گوید «فکان شیخنا یقول» (ص ۷۲) یا «ذکر شیخنا رحمه الله» (۷۳) این عبارات را عیناً از شهاب‌الدین سهروردی نقل کرده و لذا شاید مراد از این شیخ همان ابوالنجیب سهروردی باشد. والله اعلم.

## باب هفدهم

### آثار «المضنون» غزالی

#### در «مجموعه فلسفی مراغه»

یکی از معضلاتی که در راه شناخت ابو حامد غزالی و اندیشه‌های او از قدیم در پیش پای محققان بوده است تمییز آثار اصیل و صحیح الانتساب او از آثار معمول و ساختگی است. کتابهای معروفی چون احیاء علوم الدین و مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و المتقذ من الضلال جزو آثار اصیل اوست و کسی در صحت انتساب آنها به غزالی شکی ندارد. کتابهای دیگری هم هست که به غلط به او نسبت داده شده و در این مورد کمتر کسی است که تردید کند. نمونه بارز این قبیل کتابها سرالعالمین است. اما در میان این دو دسته، کتابهای دیگری هست که صحت آنها دقیقاً روشن نیست و در خصوص آنها همواره در میان محققان اختلاف نظر وجود داشته است. از جمله این کتابها یا رسائل کتابی است به نام المضنون به علی غیر اهله که، بنا بر مشهور، غزالی در آن آراء فلسفی خود را مطرح کرده بوده و لذا نمی‌خواسته است که همگان آن را بخوانند. این کتاب را گاهی المضنون الکبیر هم خوانده‌اند. در مقابل این کتاب، اثر ظاهراً کوتاه‌تری هم بوده است که المضنون الصغیر نامیده می‌شده است و آن هم، بنا بر تعریف، همین خاصیت را داشته است. دو اثر چاپی که یکی المضنون به علی غیر اهله نامیده شده و دیگری المضنون الصغیر در میان آثار چاپ‌شده منسوب به غزالی وجود دارد. ولی در یک

مجموعه فلسفی کهنسال که مشتمل بر حدود نوزده اثر فلسفی و منطقی از جمله شش اثر از غزالی است، دو اثر فلسفی که در عنوان آنها «المضنون» به کار رفته است دیده می‌شود که با هیچ یک از دو اثر چاپی مطابقت ندارد، و اثر دیگری هم هست که بخشی از آن همان المضنون الصغیر است، ولی در عنوان این اثر در مجموعه خطی کهنسال لفظ المضنون به کار نرفته است. بررسی کتابشناختی این سه اثر، که کشف آنها نقطه عطفی است در کتابشناسی غزالی و همچنین در شناخت جنبه‌های فلسفی تفکر غزالی، موضوع این مقاله است.

### ۱. کتاب المضنون به علی غیر اهل

کتابی که به نام المضنون به علی غیر اهل چندین بار به صورتی غیر علمی چاپ شده است و در بازار موجود است جزو کتابهای بحث‌انگیز منسوب به غزالی بوده و بعضی آن را از خود وی دانسته و بعضی دیگر آن را مشکوک دانسته‌اند. این کتاب، بنا بر عنوانی که به آن داده شده است، می‌بایست دربارهٔ مسائلی باشد که مؤلف نمی‌خواسته است همگان از آن مطلع شوند. ولی، همان‌طور که بعضی از محققان متوجه شده‌اند، در این اثر مطالب فلسفی که غزالی نخواست به دست نااهلان بیفتد نیست، یا به قول دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی «از مطالب پیچیده و رمزآلود خالی است». ابراهیمی اضافه می‌کند که حتی «آنچه در کتاب مشکاة الانوار آمده در آن (یعنی کتاب چاپی المضنون) مشاهده نمی‌شود». ابراهیمی که متوجه این نکته شده است، هیچ‌گاه به این فکر نیفتاده است که ممکن است این کتاب واقعاً از خود غزالی نباشد. ولی بعضی از محققان غربی چنین تردیدی را به دل راه داده‌اند که ما بعداً دربارهٔ آنها سخن خواهیم گفت.

در این که غزالی کتابی داشته است که در عنوان آن هشدار داده بود که باید از دسترس نااهلان دور نگه داشته شود (المضنون به علی غیر اهل) می‌توان مطمئن بود، چه هم در آثار خود غزالی و هم در آثار نویسندگان قدیم به وجود چنین کتابی اشاره شده است. غزالی در جواهر القرآن و همچنین در الاربعین فی اصول الدین به این کتاب اشاره

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، منظر و معرفت در نظر غزالی، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۹.

کرده است.<sup>۲</sup> در میان نویسندگان قدیم هم از ابن طفیل می‌توان یاد کرد که در ابتدای حی بن یقظان از این کتاب نام برده است:

(غزالی) در کتاب الجواهر یاد می‌کند که او را کتبی است که به نااهلان ارزانی نتواند داشت - المضنون به علی غیر اهل - و متضمن حقایق محض است و تا آنجا که ما می‌دانیم هیچ یک از آن کتب را به اندلس نیاورده‌اند. ولی کتبی در اندلس هست که بعضی آنها را همان کتب تصور می‌کنند که به گفتهٔ غزالی ارزانی نااهل نیست، در صورتی که حقیقت جز این است. و آنها عبارت است از کتاب المعارف العقلیه و کتاب النفع والتسویه و مسائل مجموعه ....<sup>۳</sup>

ابن طفیل در اینجا به چند نکته اشاره کرده است. یکی این که او نام کتاب المضنون به علی غیر اهل را شنیده بوده است. دیگر این که ابن طفیل این کتاب را ندیده بوده است، زیرا هنوز آن را به اندلس نیاورده بودند. نکتهٔ سوم این است که کتابهای دیگری هم بوده است از غزالی، مانند المعارف العقلیه<sup>۴</sup> و النفع والتسویه<sup>۵</sup>، که مردم می‌پنداشتند که اینها همان المضنون است، ولی ابن طفیل این را درست نمی‌دانسته است. او می‌دانسته است که المضنون کتاب دیگری است که غزالی در آن مطالبی را مطرح کرده بوده و نمی‌خواسته است که به دست همه کس برسد. ظاهراً ابن طفیل نه فقط اسم این کتاب را، بلکه چیزکی هم دربارهٔ مطالب آن، شنیده بوده است.

بعد از ابن طفیل، نخستین کسی که این کتاب را دیده و دربارهٔ آن بحث کرده است فقیه شافعی تقی‌الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمان شهرزوری معروف به ابن صلاح است (۶۴۳-۵۷۷)، همان کسی که در مورد نظر غزالی دربارهٔ منظر با او مخالفت کرده است. در

۲. در کتاب جواهر القرآن (مکتبه المجدی، قاهره [بی‌تا]، ص ۲۷): «وهذه العلوم الاربعة - أعني علم الذات والصفات والافعال - أودعنا من أوائله وجماعه القدر الذي رزقنا من مع قصر العمر وكثرة المشاغل والآفات وقلة الأعوان والرفق بضع التصانيف، لكننا لم نظهره فأنه بكل عنه أكثر الإقحام ويستضر به الضعفاء...» و در الاربعین فی اصول الدین (المکتبه التجارية الکبری، قاهره [بی‌تا]، ص ۱۸): «وإن أردت صريح المعرفة بمقائق هذه العقيدة من غير مجمعة ولا مراقبة فلا تصادف الا في بعض كتبتنا المضنون بها على غير اهلها».

۳. ابن طفیل، زندهٔ بیدار (حی بن یقظان)، ترجمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۱، ص ۳۵۶.

۴. ابوحامد غزالی، کتاب المعارف العقلیه، تصحیح عبدالکریم عثمان، دمشق ۱۹۶۳. این کتاب را علی ادریس نیز با عنوان معارف العقلیه و لباب الحکمة الالهیه (تونس ۱۹۸۸) تصحیح و چاپ کرده است، که من آن را ندیده‌ام. باب سوم همین کتاب در مجلهٔ *AL-ANDALUS*، ج ۲۱ (۱۹۵۶)، چاپ شده بوده است.

۵. این همان کتاب المسائل الاخریة، معروف به المضنون الصغیر، است که بعداً معرفی خواهیم کرد.

مورد این کتاب هم نظر ابن صلاح سخت انتقاد آمیز است. نظر او را سُبکی بدین صورت خلاصه کرده است:

ابن صلاح گفته است که کتاب المضنون که منسوب به او (یعنی ابوحامد) است، حقیقتاً بعید است که از او باشد (معاذ الله أن يكون له)، و سبب مختلف بودن آن و ساختگی بودن آن را بیان کرده است. و حق هم با اوست، چه کتاب المضنون مشتمل است بر قول صریح به قدم عالم و نقی علم باری تعالی به جزئیات و نقی صفات الهی، و خود غزالی هرکس را که به هریک از اینها قائل باشد تکفیر کرده است،<sup>۶</sup> و همه اهل سنت نیز در این مورد مانند او تکفیر می‌کنند؛ پس چطور می‌توان تصور کرد که خود او به آنها قائل بوده باشد.<sup>۷</sup>

در اینجا خود سُبکی نیز با ابن صلاح اظهار هم‌رایی کرده و کتاب المضنون را، که ظاهراً دیده بوده است، از غزالی ندانسته است. به همین جهت است که در فهرست مبسوطی که از آثار غزالی تهیه کرده است نام کتاب المضنون را نیاورده است.

بعد از ابن صلاح، ابن تیمیّه (۷۲۸-۶۶۱) درباره مطالب کتاب المضنون به عنوان کتابی فلسفی اظهار نظر کرده است. وی در کتاب نقض المنطق می‌گوید که پیش از آنکه او این کتاب را بخواند، گمان می‌کرده که در آن حقایق دینی بیان شده است، ولی چون آن را خوانده، دیده است که «قول صابئین متفلسف در آن عیناً بیان شده و فقط عبارات و ترتیب آنها تغییر کرده است».<sup>۸</sup> ابن تیمیّه سپس نظر علماء مختلف را درباره این کتاب بیان می‌کند و می‌نویسد که عده‌ای از علماء انتساب این کتاب را به غزالی تکذیب کردند، ولی خود او و کسانی که از احوال و عقاید غزالی باخبراند می‌دانند که این کتاب از خود اوست.<sup>۹</sup>

مسئله انتساب کتاب المضنون به علی غیر اهله به ابوحامد در میان محققان متأخر و معاصر، از جمله مستشرقان، نیز مطرح بوده است. زبیدی در *اتحاف السادة المتقين* و

۶. اشاره ابن صلاح در اینجا به سخن غزالی در خاتمه تهافت الفلاسفه است که قائلان به این سه مسئله را صریحاً تکفیر کرده و گفته است که این عقاید به هیچ وجه با اسلام سازگار نیست (غزالی، تهافت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۵، قاهره ۱۹۷۲، ص ۷-۹-۳).

۷. سُبکی، طبقات الشافیه، تصحیح عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، ج ۶، ص ۲۵۷.

۸. ابن تیمیّه، نقض المنطق، تصحیح محمد بن عبدالرزاق حمزه و سلیمان بن عبدالرحمن الصنیع، قاهره ۱۹۵۱، ص ۵۳-۴، بدوی، مؤلفات الغزالی، ج ۲، کویت ۱۹۷۷، ص ۱۵۲.

۹. ابن تیمیّه، نقض المنطق، ص ۵۵.

حاجی خلیفه در کشف الظنون نظر سُبکی را درباره عدم اصالت این کتاب بیان کرده و در ضمن گفته‌اند که محمد بن عبدالله المالقی (ف. ۷۵۰) کتابی در رد آن نوشته است.<sup>۱۰</sup> در عصر حاضر، محققان شرقی و غربی آراء یکسانی در حق اصالت این کتاب اظهار نکرده‌اند. بعضی آن را از غزالی دانسته و بعضی انتساب آن را به غزالی انکار کرده‌اند. البته، متنی به نام کتاب المضنون به علی غیر اهله نیز بارها چاپ شده<sup>۱۱</sup> و این خود اظهار نظر درباره این کتاب را آسان کرده است. بنابر تحقیق بویژ و آلا، میگوئل آسین پالاسیوس که همین متن را به اسپانیایی ترجمه کرده است آن را از غزالی دانسته است.<sup>۱۲</sup> گلدزیهر<sup>۱۳</sup> و دانکن مکدونالد، که بخشهایی از کتاب را به انگلیسی ترجمه کرده است،<sup>۱۴</sup> و همچنین لویی ماسینیون و مونتگمری وات نیز انتساب این اثر به غزالی را تأیید کرده‌اند. وات سعی کرده است که از راه مقایسه مطالب کتاب چایی المضنون با کتاب مشکاة الانوار دلائلی هم برای اثبات رأی خود ذکر کند. وی به خصوص به مخالفت نویسنده کتاب با فلاسفه که در آخر کتاب آمده است اشاره کرده و گفته است هرچند که غزالی در این کتاب «در جهت موضعی حرکت می‌کند که او در آثار متأخر خود اتخاذ کرده است، با این حال نظر او در پاره‌ای موارد سخت مخالف نظر فلاسفه است».<sup>۱۵</sup>

۱۰. محمد بن محمد الحسینی زبیدی، مشهور به مرتضی، *اتحاف السادة المتقين*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۹، ص ۶۰؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۷۱۳.

۱۱. این کتاب در حاشیه الانسان الكامل عبدالکریم جیلی، در سال ۱۳۰۳ ق در قاهره چاپ شده و در سالهای ۱۳۲۸ و ۱۳۶۸ ق تجدید چاپ شده است. در ضمن مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت ۱۹۸۶، نیز چاپ شده است. در سال ۱۹۹۶ نیز بطور مستقل و با مقدمه و یادداشتهای ریاض مصطفی العبدالله در دمشق به چاپ رسیده است. ارجاعات ما در این مقاله به چاپ قاهره (۱۳۲۸ ق) خواهد بود.

12, 13. Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazal)*, edité et mis a jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

(این کتاب را در ارجاعات بعدی خود «بویژ و آلا» خواهیم خواند.)

۱۴. بنگرید به:

Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Beyrouth 1965 (first edition: 1908) pp. 80-83, 292-4.

مکدونالد درباره این کتاب گفته است که شامل مطالبی است که غزالی آنها را برای شاگردان خاص خود نوشته است.

15. Montgomery Watt, «The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazālī», J. R. A. S. (1952), p. 43.

(این مقاله را در ارجاعات بعدی خود «مونتگمری وات» خواهیم خواند.)



عبدالرحمن بدوی و عبدالحسین زرین کوب نیز هردو از کسانی‌اند که این اثر را به‌طور قطع از غزالی دانسته‌اند و هردو سعی کرده‌اند با ذکر دلیلی چند نظر کسانی را که این انتساب را منکر شده یا در مورد آن شک کرده‌اند رد کنند.<sup>۱۶</sup>

علی‌رغم تأییدی که از صحت انتساب کتاب المضمون به غزالی به عمل آمده است، بعضی دیگر از محققان معاصر باز هم نتوانسته‌اند این انتساب را بپذیرند. مرحوم جلال همایی یکی از این محققان است. وی هرچند که خود صریحاً این انتساب را مردود ندانسته است، ولیکن آن را جزو کتابهایی برشمرده است که منسوب به غزالی است و ضمناً بیشتر بر اقوال کسانی تأکید کرده است که این انتساب را قبول نداشته‌اند. همایی همچنین، از قول بوییز و آلاز، نظر شخصی را مطرح کرده که معتقد بوده است که «اصل کتاب المضمون به علی غیر اهله غیر از این رساله مختصر بوده که اکنون چاپ شده و در دست مردم است، و کتاب اصلی مفصل‌تر از این رساله و مشتمل بر عقاید حقیقی غزالی بوده است و عامه از انتشارش جلوگیری کرده‌اند».<sup>۱۷</sup>

اشاره همایی در اینجا به بحث کوتاهی است که محقق مصری زکی مبارک درباره مؤلف کتاب المضمون پیش کشیده است. مبارک نقل می‌کند که دکتر علی العنانی استاد دانشگاه مصر در دروسهای خود می‌گفت که «بعید است که المضمون به علی غیر اهله این کتابی باشد که هم‌اکنون در دست مردم است، زیرا این کتاب کوچک و کم‌حجم آن چیزی نیست که غزالی قصد داشت که در المضمون به علی غیر اهله بیاورد». مبارک ادامه می‌دهد و می‌گوید که العنانی عقیده داشت که کتاب اصلی المضمون به علی غیر اهله می‌بایست کتاب پر حجم‌تری بوده و در آن آراء فلسفی غزالی که وی نمی‌خواست به گوش عامه مردم برسد بیان شده باشد. مبارک که با نظر استاد خود موافق بوده است می‌افزاید که حق با دکتر العنانی است، چه اولاً غزالی دائماً نصیحت می‌کرد که برای عامه مردم جز سخنان ساده و قابل فهم نباید گفت و این خود دلالت دارد بر این که او آراء خاصی هم داشته که خلاف آن چیزهایی بوده که در کتاب احیاء و امثال آن آورده است. ثانیاً، همان‌طور که می‌دانیم، زبیدی (به تبع سبکی) گفته است که در کتاب المضمون

غزالی صراحتاً به قدم عالم قائل شده و علم باری تعالی به جزئیات را نفی کرده است. ولی این مسائل در کتابی که با نام المضمون به علی غیر اهله چاپ شده و در دست مردم است دیده نمی‌شود.<sup>۱۸</sup>

هنگامی که دکتر علی العنانی در ضمن سخنرانیهای خود این نظر را اظهار می‌کرد و نیز هنگامی که علی مبارک نزدیک به هشتاد سال پیش آن را نقل می‌کرد و رأی خود را در رساله دکتری خود می‌نوشت خبر نداشتند که روزی در ایران، در کتابخانه دکتر اصغر مهدوی، مجموعه‌ای خطی متعلق به قرن ششم هجری پیدا شود که در آن کتاب اصلی المضمون به علی غیر اهله، دقیقاً با همان مطالب فلسفی که از آن انتظار می‌رفت، درج شده باشد.

مجموعه خطی دکتر اصغر مهدوی (به شماره ۵۸۷) که در سال ۵۹۷ در مراغه نوشته شده است و من آن را «مجموعه فلسفی مراغه» خوانده‌ام جمعاً شامل نوزده اثر فلسفی - دینی و منطقی است، عمدتاً از غزالی و همچنین از ابن‌سینا، و عمر بن سهلان ساوی و مجدالدین عبدالرزاق جیلی و نویسندگانی دیگر که کاتب آنان را معرفی نکرده است. مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه فهرست آثار موجود در این مجموعه را یک‌بار در ضمن مقدمه خود به تبصره و دو رساله دیگر در منطق، تصنیف عمر بن سهلان ساوی، آورده است.<sup>۱۹</sup> و بار دیگر در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی، دانش‌پژوه در فهرست اخیر به اهمیت این مجموعه پی برده و در حق آن گفته است «بسیار گرانبهاست»،<sup>۲۰</sup> ولی هیچ اظهار نظری درباره آثار غزالی در این مجموعه، از جمله کتاب المضمون، نکرده و پنداشته است که این همان کتاب المضمون چاپی است. صرف نام کتاب المضمون به علی غیر اهله در این فهرستها موجب شده است که محققان دیگر نیز توجهی به این اثر و تفاوت آن با کتاب چاپی نکنند.

و اما یک نظر اجمالی به مطالب کتاب المضمون در این مجموعه خطی و مقایسه آن با

۱۶. بن‌گریه به: عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ص ۱۵۴-۵؛ عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۰۶-۷، ۳۳۰.  
۱۷. جلال همایی، غزالی‌نامه، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۷۱.

۱۸. زکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی، بیروت ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م، ص ۱۱۷ (این کتاب در اصل پایان‌نامه دکتری زکی مبارک بوده که در سال ۱۹۲۴ از آن دفاع کرده است).  
۱۹. از انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۷، ص ۶۰-۶۲.  
۲۰. محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی (مستخرج از صفحات ۵۹ تا ۱۸۱ دفتر دوم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران)، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۲۳.

متن کتاب چاپی المصنون کافی است که به ما ثابت کند که این دو کتاب همنام کاملاً با هم فرق دارند و در واقع دو اثر متفاوت اند. تفاوت این دو اثر حتی از مقدمه‌های آنها پیداست. مقدمه کتاب چاپی که «خطبة الرسالة» نیز خوانده شده است چنین است:

الحمد لله على موجب ما هदानا إلى حمده، و وفقنا للقيام بشكره، والصلاة والسلام على سيدنا محمد اشرف من انتسب الى آدم عليه السلام وعلى صحبه الاخيار. أعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها و من أهدي نفائس صناعة إلى غير اربابها فقد ظلمها، وهذا علق نفيس مضمون به على غير أهله فن صانه عن لا يعرف قدره فقد قضى حقه. أكرمتم بهذا العلق على سبيل التهادي أخي و عزيزي احمد - صانه الله عن الركون الى دار الغرور و أهله - لمعرفة بعض حقائق الاشياء التي كانت معرفة جميعها مطلوبة لسيد ولد آدم عليه السلام حيث قال: أرنا الاشياء كما هي، وهذا العلق المضمون به على غير أهله يشتمل على أربعة أركان...<sup>۲۱</sup>

و آغاز کتاب المصنون در «مجموعه فلسفی مراغه» چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم  
ربِّ تَمِّمْ وَيَسِّرْ بفضلك

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعّال لما يُريد، ذي العرش المجيد والبطش الشديد، الهادي صفوة العبيد إلى المنهج الرشيد، والمسلك السديد، المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد، بحراسة عقاید هم عن ظلمات التشكيك والتّرديد، السائق إلى اتباع رسوله المصطفى واقتفاء اصحابه المكرمين، بالتأييد والتسديد.

اما بعد، فلا يخفى أنّ العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم، فالجزم أن تصرف همتك إلى استكمال العلم الذي هو اشرف العلوم و هو علم معرفة الله تعالى وعلم المعاد؛ ولست أعنى به الإعتقاد الذي تلقيه العامی ورائة وتلقفا ولا بطريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصيل ذلك من مراوغات الخصوم، كما هو غاية المتكلم، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله في قلب عبد طهر بالمجاهدة عن الخبائث والاخلاق المذمومة. والدليل على أن اشرف العلوم وغايتها معرفة الله عزوجل أن تعرف السبب الذي به يدرك شرف العلوم و أنّ ذلك يُراد به سببان: أحدهما شرف الثمرة، والثاني وثاقه الدليل

وقوته؛ وذلك كعلم الدّين و علم الطّب. فإنّ ثمرة أحدهما الحيوة الابدية و ثمرة الاخر الحيوة الفانية. فيكون علم الدّين اشرف. ومثل علم الحساب و علم الطّب. فإنّ علم الحساب اشرف لوثاقه ادلته وقوتها، و علم الطّب اشرف من علم الحساب باعتبار ثمرته. فاذا فضل الحساب الطّب باعتبار ادلته و فضل الطّب الحساب باعتبار ثمرته، فلا حظة الثمرة اولى، فتبين بهذا أن اشرف العلوم العلم بالله تعالى والعلم بالطريق الموصل إلى هذه العلوم. فايتاك أن ترغب الآ فيه وان تحرص الآ عليه.

ونحن نذكر لك، أيها الاخ الصالح الفاضل، في هذا الكتاب علم معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله و معرفة ملائكته وكتبه و رسله و علم المعاد و معرفة النفس. ولكن ينبغي أن لا تظهر هذا الكتاب إلا لمن قصد بالعلم في الحال تخلية باطنه و تحليته بالفضيلة وفي المال القرب من الله تعالى والترقى إلى جوار الملائكة المقربين، ولا يقصد به الرياسة و المال و بماراة السفهاء و مباهات الأقران. وقد شرطنا شرائط اهلية هذا العلم. في كتاب جواهر القرآن.

والعلم الذي شرح في هذا الكتاب مرتباً تركته في سائر كتبنا ميثوقاً متفرقاً، والآ فقد حان أن نخوض في الركن الاوّل من الاركان الاربعة، و هو ركن معرفة الله تعالى. وبالله التوفيق ومنه العصمة والتأييد.

مقایسه این دو مقدمه نشان می‌دهد که اولاً چه قدر مقدمه کتاب معمول کم محتوا و سطحی است. نویسنده این اثر اصرار دارد که به خواننده بگوید که این همان کتاب المصنون به علی غیر اهله است و لذا دوبار این نام را تکرار کرده و توضیح داده است که در هر صنعتی فقط کسانی که اهلیت دارند قدر نفایس آن را می‌دانند و لذا باید آن نفایس را از نااهل پنهان داشت. از ستایشی هم که نویسنده از این اثر خود کرده پیداست که این کلمات از خود غزالی نیست، چه او از اثر خود تعریف و تمجید نمی‌کند. غزالی، چنانکه در مقدمه خود او دیده می‌شود، از علم معرفت الهی به عنوان اشرف همه علوم یاد می‌کند، یعنی او از موضوع کتاب خویش تعریف و تمجید می‌کند و نه از خود کتاب.

فربیکاری ناشیانه نویسنده اثر معمول در مخاطب قرار دادن برادر ابو حامد، یعنی احمد غزالی، نیز یکی دیگر از مواردی است که او را رسوا می‌کند. ابو حامد هیچ‌گاه در آثارش احمد را مخاطب قرار نداده، آن هم به این صورت که نقش برادر بزرگتر را به خود بگیرد و احمد را «برادر و عزیز» خود بخواند<sup>۲۲</sup> و در حق او هم دعا کند که خدا او را از فرورفتن در

۲۲. مونتگمری وات متوجه عجیب بودن این خطاب شده (مونتگمری وات، 43 p.) ولی آن را برای اثبات جعلی بودن این اثر کافی ندانسته است.

دار غرور یعنی دنیا حفظ کند. نویسندهٔ جاعل ظاهراً نمی‌دانسته است که کتاب المضمون را ابو حامد در سالهای آخر عمر خود، پس از کتاب جواهر القرآن، نوشته و در آن زمان برادرش احمد خود یک شیخ و مرشد کامل بوده و مقام او بالاتر از آن بوده که برادرش محمد این گونه او را مخاطب قرار دهد و مطالب فلسفی این کتاب را برای او بنویسد. آنچه موجب شده است که اسم احمد در مقدمهٔ کتاب ساختگی بیاید، خطاب «ایها الاخ الصالح الفاضل» در مقدمهٔ کتاب اصیل است. این خطاب صرفاً نشان می‌دهد که ابو حامد این کتاب را برای یکی از دوستان اران پرهیزگار و فاضل خود نوشته است، نه برای برادر حقیق خود احمد.

و اما نکته‌ای که غزالی در مقدمهٔ خود نوشته است، چنانکه که اشاره کردیم، دربارهٔ شرف علم خدانشناسی و معاد است. در کتاب جواهر القرآن نیز که غزالی در همین مقدمه از آن یاد کرده است، این نکته ذکر شده است. غزالی در جواهر از اصطلاحات کیمیاگری استفاده کرده و گفته است که معرفهٔ الله که شامل معرفت ذات حق تعالی و صفات و افعال اوست بر روی هم «کبریت احمر» است. از لحاظ شرف، معرفت ذات برتر از معرفت صفات و افعال است، و به همین جهت غزالی آن را همچون «یا قوت احمر» دانسته و معرفت صفات و افعال را به ترتیب «یا قوت کبود» و «یا قوت زرد» خوانده است.<sup>۲۳</sup> مراد غزالی از این نوع خدانشناسی چیزی نیست که عوام از روی تقلید به آن اعتقاد پیدا می‌کنند یا متکلمان از راه دلیل ثابت می‌کنند، بلکه شناختی است که از راه مجاهده و سیر و سلوک و تهذیب نفس و تخلیهٔ باطن و تابش نور در قلب سالک حاصل می‌شود، نوری که خداوند خود بر دل سالک می‌تاباند.

غزالی در مقدمهٔ کتاب اصیل المضمون و کتاب جواهر القرآن از علم معرفهٔ الله و علم معاد به عنوان اشرف علوم یاد کرده است، و این خود مبنای تقسیم کتاب به چهار رکن است. معرفهٔ الله خود از سه بخش تشکیل شده است: معرفت ذات، معرفت صفات، معرفت افعال. هر یک از اینها عنوان یکی از ارکان کتاب است. رکن چهارم نیز معرفت نفس است که همان علم معاد است. این تقسیم چهارگانه با تقسیمی که غزالی در احیاء (کتاب قواعد العقائد، فصل سوم) کرده است مطابقت دارد. در آنجا ارکان چهارگانه

عبارتند از: (۱) معرفهٔ ذات الله تعالی، (۲) معرفهٔ صفاته، (۳) معرفهٔ افعاله، (۴) فی السمعیات، که همان عقاید مربوط به آخرت است از قبیل سؤال نکیر و منکر و عذاب قبر و میزان و صراط و بهشت و دوزخ. البته، برداشتی که غزالی در کتاب المضمون از معاد دارد با برداشتی که در احیاء دارد فرق می‌کند.

و اما ارکان چهارگانه در کتاب جعلی چیز دیگری است. رکن اول در معرفهٔ ربوبیت است که تا حدودی شبیه به رکن اول در کتاب اصیل است، اما رکن دوم و سوم که به ترتیب در معرفت ملائکه و معجزات و احوال انبیاء است با کتاب اصیل المضمون و کتاب احیاء فرق دارد و رکن چهارم که در احوال مابعدالموت است باز تا حدودی شبیه به کتاب احیاء است.

تفاوتی که در موضوع ارکان چهارگانه در این دو کتاب المضمون، یکی اصیل و دیگر مجعول، دیده می‌شود طبعاً در محتوا و مباحث هر یک از ارکان با یکدیگر نیز تأثیر گذاشته است. اما نکتهٔ مهم اینجاست که در کتاب اصیل که به قلم خود ابو حامد است ما با یک طرح دقیق منطقی و تقسیم مباحث روبه‌رو هستیم،<sup>۲۴</sup> در حالی که در کتاب مجعول تقسیم مطالب بی‌قاعده و بی‌ربط است. در اینجا نمونهٔ مطالب رکن اول را در هر دو کتاب خلاصه و باهم مقایسه می‌کنیم.

در کتاب اصیل:

### رکن اول

#### فی معرفهٔ ذات الله ولوازمه

وجود یا ممکن است یا واجب. در واجب الوجود دوازده امر است:

- (۱) واجب الوجود عرض نیست
- (۲) واجب الوجود جسم نیست
- (۳) واجب الوجود مثل صورت نیست
- (۴) وجود واجب غیر از ماهیت او نیست

۲۴. تبویب منطقی داشتن یکی از معیارهایی است که موتغمیری وات (پیشگفته، ص ۲۸) برای تعیین آثار اصیل غزالی از غیراصیل و جعلی در نظر گرفته است.

(۵) او به غیر خودش تعلق نمی‌گیرد به گونه‌ای که هریک علت دیگری باشد  
(۶) او به غیر خودش تعلق نمی‌گیرد به گونه‌ای که نسبت او با دیگری نسبت تضایف  
باشد

(۷) دو واجب‌الوجود محال است

(۸) صفتی زائد بر ذات ندارد

(۹) در واجب‌الوجود تغییر راه ندارد

(۱۰) از واجب‌الوجود جز یک چیز صادر نمی‌شود

(۱۱) واجب‌الوجود جوهر هم نیست هرچند که قائم به نفس است

(۱۲) هر چیزی سوای واجب‌الوجود باید از او صادر شده باشد (در همین جاست که غزالی می‌گوید که عالم ممکن‌الوجود است پس حادث است و حادث بودن آن هم به این معنی است که وجود او از غیر اوست نه از ذات خودش. این ظاهراً همان نکته‌ای است که به موجب آن به غزالی ایراد گرفته و گفته‌اند که منکر حادث بودن عالم شده است).

و اما رکن اول در کتاب جعلی که عنوان آن «فی علم الربوبیه» است به ده فصل تقسیم شده است. در فصل اول نویسنده بدون مقدمه وارد بحث زمان شده است و گفته است که زمان محدود نیست و خلق زمان هم در زمان محال است. اما ایام‌الله که مراد از آن مراتب مخلوقات و مصنوعات و مبدعات باری تعالی است همه حادث است، یعنی در ظرف زمان است. این بحث را ظاهراً نویسنده برای تبرئه کردن غزالی از اتهامی که به او زده و گفته بودند که منکر حدوث عالم شده است پیش کشیده است. در همین فصل از خلق ماده و صورت، و ماده سماوات و بروج و زمین و جماد و معدنیات و حیوانات و انسان به اختصار سخن گفته شده است.

در فصل دوم نویسنده می‌گوید ترتیب موجودات عالم از مرتبه پست به مرتبه شریف است.

در فصل سوم ناگهان نویسنده به بحثی عقلی می‌پردازد و می‌گوید که واجب‌الوجود با تعقل در ذات خود همه موجودات را پدید آورده است. پس وجود انواع موجودات، از جمله انسان، و بقاء آنها از همین تعقل سرچشمه گرفته است. از اینجا نتیجه می‌گیرد که بقاء نوع انسان هم در بقاء شخص است و بقاء شخص در غذایی که می‌خورد، از نان و گوشت گرفته تا میوه جات و شیرینی جات. همه این بحثها برای این است که بگوید رزق

انسان بسته به تقدیر الهی است.

فصل چهارم درباره حقیقت رؤیاست، و دیدن خدا در خواب.

فصل پنجم در فرق میان معنی واحد و تفاوت آن با احد است.

فصل ششم درباره صفات الهی است.

فصل هفتم در تکالیفی است که خداوند برای انسان قرار داده است.

فصل هشتم درباره لزوم معرفت‌الله است که از راه معرفت انسان به نفس خودش پدید می‌آید.

فصل نهم در این است که انسان متولد می‌شود و روزی هم می‌میرد و روح او به عالم ارواح باز خواهد گشت.

فصل دهم درباره ترتیب مخلوقات است که همه از خداوند پدید آمده و حادث شده‌اند، از اشرف به اخس، و سپس بازگشت به حق تعالی از اخس است به اشرف.

خلاصه فوق از رکن اول کافی است که به ما نشان دهد که تا چه اندازه نویسنده این کتاب معمول کار خود را ناشیانه انجام داده است و مطالبی پراکنده از اینجا و آنجا جمع کرده و با استشهاد به آیات قرآن سعی کرده است کتابی به نام غزالی بسازد که دیگر کسی از او ایراد نگیرد. مقایسه رکن اول در کتاب اصیل با کتاب معمول، از یک طرف دقت نظر و مهارت ابوحامد غزالی را در نویسندگی نشان می‌دهد و از طرف دیگر ضعف نویسنده کتاب معمول را.

جعلی بودن کتاب چاپی المضنون را یک واقعیت تاریخی دیگر نیز تأیید می‌کند و آن متأخر بودن نسخه‌های خطی این اثر است. عبدالرحمن بدوی در مؤلفات الغزالی بیش از بیست نسخه خطی از این اثر را که در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود معرفی کرده که قدیم‌ترین آنها متعلق به دیوان هند (India Office) است و تاریخ کتابت آن ۱۱۰۹ است، و این نزدیک به پنج قرن پس از تاریخ کتابت نسخه اصیل المضنون در «مجموعه فلسفی مراغه» است. می‌توان حدس زد که المضنون جعلی در حدود قرنهای دهم یا یازدهم تألیف شده باشد. به‌رحال، وقتی که نویسندگانی چون ابن تیمیه و سبکی درباره المضنون سخن می‌گفتند، درباره متن اصلی سخن می‌گفتند و این کتاب جعلی هنوز تألیف نشده بوده است، همچنانکه وقتی که محققان معاصر نظیر مونتگمری وات و بدوی و زرین کوب از اصالت کتاب المضنون دفاع می‌کردند نظرشان به کتاب جعلی بوده

است و از کتاب اصلی اصلاً خبر نداشتند.

بازگردیم به نسخه اصل کتاب المضمون. همان طور که فهرست مطالب رکن اول نشان می دهد، مباحث این کتاب فلسفی است، درست همان طور که ابن تیمیّه گفته بود. در واقع اگر درست دقت کنیم می بینیم که این مطالب کاملاً با مطالب مقاله دوم از فن دوم کتاب مقاصد الفلاسفه مطابقت دارد. رکن دوم کتاب المضمون نیز که درباره صفات الهی است باز با مطالب مقاله سوم از فن دوم مقاصد مطابقت دارد. عنوان رکن دوم المضمون «فی صفات الاول و فیه دعاوی و مقدمه» است و این دقیقاً عنوان مقاله سوم از فن دوم مقاصد است. در مقاصد، پیش از این که غزالی دعاوی را ذکر کند، مقدمه‌ای می آورد و در آن شرح می دهد که چرا صفات واجب موجب کثرت در ذات نمی شود. این مقدمه در المضمون نیامده است، هر چند که مؤلف در عنوان رکن گفته است که این رکن مقدمه هم دارد. در ضمن شرح دعاوی نیز غزالی تغییراتی در المضمون داده است. مثلاً دعوی چهارم مقاصد را به طور کامل نیآورده است. و اما تغییر قابل توجه در این رکن در دعوی ششم دیده می شود. این دعوی درباره یکی از سه مسئله کفرآمیز فلاسفه یعنی نفی علم باری تعالی به جزئیات است. این دعوی در مقاصد<sup>۲۵</sup> چنین آغاز می شود:

الدعوی السادسة: هو أن الاول سبحانه و تعالی لا يجوز أن يعلم الجزئیات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن.

غزالی سپس با ذکر مثال خورشید و کسوف آن، مقید بودن علم باری تعالی را به زمان گذشته و آینده و حال نفی می کند، ولی بعد می گوید که علم باری تعالی بدون این که مقید به زمان شود به جزئیات تعلق می گیرد، و این نیز خود علم به جزئیات است، اما به نحو کلی. همین مطلب را غزالی در المضمون گفته است بدون این که وارد بحث درباره مقید بودن علم خدا به زمان شود. کل عبارت غزالی در المضمون چنین است:

الدعوی السادسة: هو أنه سبحانه يعلم الجزویات والکلیات، لكن يعلم الجزویات بنوع کلی يكون متصفاً به ازلاً و ابداً ولا يتغير مثل أن تعلم ان الشمس اذا جاوزت عقدة الذنب فانه يعود إليه بعد مدة كذا، او يكون القمر قد انتهى إليه وصار في محاذاته حايلاً بينه و بين الارض محاذاة غير تامة مثلاً، لكن بثلثها، فيوجب أن يرى ثلث الشمس كاسفاً في

اقلیم کذا، فهذا يعلمه كذلك ابداً و ازلاً و يكون صادقاً به سواء كان الكسوف معدوماً او موجوداً، فلاعرب اذن عن علمه مقال ذرة، و مع ذلك فان جميع احواله تتشابه معها فرض الأمر كذلك. والفلسفی لا يتنبه لمثل هذه الدقیقة (مجموعه، ص ۱۵-۱۴).

رکن سوم نیز که درباره افعال الهی است کم و بیش مطابقت دارد با «المقالة الرابعة» در مقاصد. غزالی مقاله چهارم مقاصد را به یک مقدمه و سه رکن تقسیم کرده، و در المضمون نیز همین کار شده، یعنی رکن سوم را به یک مقدمه و باز سه رکن تقسیم کرده است و این تا حدودی عجیب است. در رکن اول که غزالی درباره اجسام سفلی بحث می کند، اغلب مطالب را عیناً از مقاصد نقل کرده است، الا این که مطالب در دعوی ثانیه (مجموعه، ص ۳۰؛ مقاصد، ص ۲۵۹) خلاصه شده است. در رکن دوم نیز که درباره اجسام سماوی است، غزالی مطالب را به شش دعوی تقسیم می کند، در حالی که در مقاصد مطالب مربوط به این مبحث به هفت دعوی تقسیم شده است. در ابتدای این رکن، غزالی مقدمه‌ای می آورد که در مقاصد نیست. مقدمه مزبور از این قرار است:

إن السماء انسانٌ كبيرٌ له جسم و نفس، و إن حکم جميع اجزائه البسيطة والمرکبة بجمري بجمري انسان واحد و حيوان واحد بجميع اعضائه المختلفة الصور المفضنة الاشكال و إن حکم نفسه بجميع قواها السائرة في جميع اجزاء جسمه المحركة المدبّرة لاجناس الموجودات و انواعها و اشخاصها حکم نفس انسان واحد و حيوان واحد السائرة في جميع اجزاء بدنه و مفاصل جسده و تركيبه المحركة المدبّرة لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه، كما قال تعالی: «ما خلقکم ولا بعثکم الا کفئس واحدة» و أنّها متحركة عن نفس الارادة، و أنّ لها تصوراً للجزویات متجدداً. و أنّ لها في الحركة عرضاً، و أنّ ليس عرضها في الاهتمام بالسفلیات، و أنّ عرضها الشوق الى التشبه بجمهر شريف، اشرف منه، لا علاقة بينه و بين الاجسام و یسمى ذلك الجوهر في لغة الاوائل عقلاً و بلسان الشرع ملكاً مقرباً و أنّ العقول اعنى الملائكة كثيرة، و أنّ اجسام السموات مختلفة الطبايع و ليس بعضها سبباً لوجود البعض (مجموعه، ص ۲۳).

دعویهای شش گانه رکن دوم تفاوتی با دعویهای مشابه در مقاصد دارد. دعوی چهارم در مقاصد (ص ۲۷۹ تا ۲۸۴) در اینجا نیامده است و لذا دعوی چهارم در المضمون (مجموعه، ص ۳۶) دعوی پنجم است در مقاصد (ص ۲۸۳)، و دعوی پنجم در المضمون (مجموعه، ص ۳۷) دعوی ششم است در مقاصد.

رکن سوم از افعال در اثبات عقول مجرّده است، در حالی که در مقاصد به جای آن بحثی

است از «کیفیت وجود اشیاء از مبدأ اول» (ص ۲۸۸).

و بالاخره رکن چهارم که در معرفت نفس است مطابقت دارد با مبحثی که در مقاصد با عنوان «القول فی النفس الانسانی» آورده است. غزالی در این رکن از رؤیای صادقه و سبب آن، اضغاث الاحلام، معرفه الغیب در حالت یقظه، و اصول معجزات بحث می‌کند، درست مانند مقاصد. سرانجام کتاب المضمون با این عبارات که کاملاً شبیه به عبارات پایانی مقاصد است ختم می‌شود.

... فالملك واسطة بين الله و بين التّبي، والتّبي واسطة بين الملك و بين العلماء و العلماء واسطة بين التّبي و العوام، فالعلماء قريب من التّبي و التّبي قريب من الملك و الملك قريب من الله تعالى. تمّ تفاوت درجات الملائكة و الانبياء و العلماء في مراتب القرب، تفاوتاً لا يحصى. فهذا ما قصدنا للذّكره في معرفة الله و صفاته و افعاله و معرفة النفس. و قد اتينا به بحمد الله و منه، و الصلاة على رسوله سيدنا محمد و آله و عترته و سلم تسليماً كثيراً. تمّ الكتاب المضمون به على غير اهله نسخا في العشر الاوسط من ذى العقدة سنة سبع و تسعين و خمس مائه (۵۹۷).

کتاب المضمون، چنانکه ملاحظه کردیم، در واقع برگرفته‌ای است از مبحث الهیات در مقاصد الفلاسفه. البته، مؤلف مطالب بسیار اندکی به آن مباحث اضافه کرده و مقداری هم خلاصه کرده است، ولی این تغییرات در مجموع چندان زیاد نیست. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا غزالی واقعاً الهیات مقاصد الفلاسفه را که در واقع آراء فلسفی متفکرانی چون فارابی و ابن‌سیناست در زمانی که این کتاب را می‌نوشت قبول داشته است؟ یا نه، او در زمان نوشتن مقاصد صرفاً خواسته است آراء فلاسفه را نقل کند، ولی بعد در سالهای آخر عمر خویش به همان آراء عقیده پیدا کرده و المضمون را نوشته است.

شقّ اول به نظر منطقی‌تر می‌آید. کسی که یک کتاب فلسفی با این دقت بنویسد، به طوری که همین کتاب خود سالها به صورت کتابی درسی در فلسفه مورد استفاده قرار بگیرد نمی‌تواند صرفاً به قصد ردّ مطالب آن دست به چنین کاری زده باشد. این مطلب را محققان دیگر نیز نوشته‌اند.<sup>۲۶</sup> غزالی درست است که نسبت به عقاید فلاسفه نظر انتقادی

داشته، ولی همه سخنان آنان را مردود نمی‌دانسته است. او خود در انتهای کتاب مقاصد می‌نویسد که مطالب کتاب را بدون تمییز غث از سمین و حق از باطل آورده است، یعنی در این کتاب هم سخنان باطل هست (البته از نظر او) و هم سخنان حق. در مقدمه مقاصد نیز درباره مبحث الهیات در این کتاب می‌نویسد: «اکثر عقاید ایشان (یعنی فلاسفه) خلاف حق است، و سخن صواب در آنها نادر است». در اینجا هرچند که سخنان صواب را در میان فلاسفه نادر دانسته است ولی به‌رحال منکر همه سخنان فلاسفه نشده است. ظاهراً غزالی در آخر عمر متوجه شده است که سخنان صواب در نزد فلاسفه به‌مراتب بیش از آن است که قبلاً می‌پنداشته است. چه بسا در همان جوانی هم که کتاب مقاصد را به این خوبی و دقت می‌نوشت قلباً به آن مطالب اعتقاد داشت، ولی نمی‌خواست در مقام یک عالم دینی و فقیه علناً زیر بار سخنان فلاسفه رود.

## ۲. المسائل الاخریة (المضمون الصغیر)

در انتهای کتاب چاپی و جعلی المضمون مؤلف باز خطاب به برادر خود می‌گوید که قصد دارد کتاب دیگری بنویسد به نام «المضمون به علی اهل» که در آن مسائلی را پاسخ می‌گوید که در کتاب کنونی نیامده است.<sup>۲۷</sup> این کتاب را عبدالرحمن بدوی همان کتاب المضمون الصغیری می‌داند که بلافاصله پس از کتاب المضمون به علی غیر اهل در چاپهای قدیم قاهره (۱۳۰۳ و ۱۳۲۸ و ۱۳۶۸ قمری) در حاشیه کتاب الانسان الكامل عبدالکریم جیلی درج شده است. این کتاب در واقع پاسخهای غزالی است به سؤالاتی که درباره معنی آیه «ونفخت فيه من روحي» و معنی «التسوية» و «التفخ» از او کرده‌اند. پاسخهای غزالی نیز با این جمله آغاز می‌شود: «التسوية فعل في المحل القابل للروح وهو الطين في حق آدم والنطقة في حق اولاده...».

همین کتاب به نامهای دیگر نیز شناخته شده است. در چاپ بیروت عنوان «الاجوبة

→ Vitali V. Naumkin, «Some Problems Related to the Study of Works by Al-Gazālī», in *Gazālī, la raison et le miracle*, (Table Ronde UNESCO 1985), Paris 1987, p. 121.

۲۷. چاپ قاهره ۱۳۲۸ ق، ص ۸۸ در نسخه چاپ جدید در مجموعه رسائل الامام الغزالی (ج ۴، بیروت ۱۹۸۶، ص ۱۶۵) نام این کتاب جدید نیز «المضمون به علی غیر اهل» ذکر شده است.

۲۶. مثلاً بنگرید به مقاله ویتال نامکین، که می‌گوید برای او دشوار است که بپذیرد که غزالی مقاصد را صرفاً برای این نوشته باشد که بعداً بتواند نظر فلاسفه را رد کند.

یعنی «المضنون الصغیر» و «الاجوبة الغزالیة فی المسائل الاخریة»، یکی نیست. عنوان اثر در مجموعه خطی «المسائل الاخریة» است. ثانیاً متن این اثر در «مجموعه فلسفی مراغه» بیشتر از متن چاپی است. متن چاپی این اثر مطابق با صفحه ۱۹۱ تا ۲۰۳ مجموعه خطی است. سؤال و جوابهای اضافی حدود دو برابر حجم مطالبی است که تحت عنوان «المضنون الصغیر» شناخته شده است.

مطالب اضافی و سؤال و جوابهایی که در «المسائل الاخریة» در «مجموعه فلسفی مراغه» از صفحه ۲۰۳ تا ۲۲۴ درج شده است به دنبال همان مطالبی آمده است که المضنون الصغیر شناخته شده است. المضنون الصغیر در نسخه چاپی با این جمله ختم می‌شود: «... فقد كان نبياً قبل آدم (ع) بمعنى الوجود الاول التقديرى دون الوجود الثانى الحسى العینى». پس از این جمله، «مجموعه فلسفی مراغه»، چنین ادامه می‌یابد: «والسلام، نجز الكلام فى معنى الروح. قال حجة الاسلام رضى الله عنه فى قول النبي (ص) من مات فقد قامت قيامته، ليس المعنى به ما هو المراد بالقيامة...». چنانکه ملاحظه می‌شود، مطلب در اینجا با «والسلام» قطع شده و حتی از صورت سؤال و جواب و آوردن مطالب تحت عنوان «فصل» خارج گردیده است. احتمال می‌رود که این مطالب اضافی بعداً به سؤال و جوابهای قبلی الحاق شده باشد.

مطالبی که در «مجموعه فلسفی مراغه» از صفحه ۲۰۳ به بعد آمده و به مطالب قبلی افزوده شده است کم و بیش در کتابهای دیگر هم آمده است. مطلبی که غزالی دربارهٔ حدیث «من مات فقد قامت قيامته» گفته است با تغییراتی چند در متن چاپی المضنون به علی غیر اهل (قاهره، ص ۷۹) آمده است. غزالی در همین جا متذکر می‌شود که دربارهٔ قیامت خاصه و قیامت مطلقه، یا قیامت صغری و قیامت کبری، قبلاً در احیاء علوم الدین توضیح داده است - «... ذكرت تفصیلاً فی اول کتاب الصبر من الاحیاء». و این جمله خود تأیید دیگری است بر این که این مطالب اصالت دارد.

به دنبال حدیث فوق و توضیح دربارهٔ قیامت صغری، مسئلهٔ اعادهٔ نفس به بدن مطرح می‌شود (مجموعه، ص ۲۰۴-۲۰۵) و این مسئله با تغییراتی چند در المضنون چاپی (چاپ قاهره، ص ۸۱) نیز آمده است. همچنین مطالبی که پس از مسئلهٔ فوق دربارهٔ «وجوب ایمان به میزان»، (مجموعه، ص ۲۰۵-۲۰۶) و وجوب تصدیق به حساب و ایمان به شفاعت (مجموعه، ص ۷-۲۰۶) مطرح شده است. مطالبی که دربارهٔ شفاعت در «مجموعه

الغزالیة فی المسائل الاخریة» برای آن اختیار شده است که اصالتی ندارد، چه غزالی نام خود را در عنوان کتاب ذکر نمی‌کند. آسین پالاسیوس و پس از او بوییز و آلا و سپس عبدالرحمن بدوی به ذکر نام این کتاب در محاضرة الابوار و مسامرة الاختیار تألیف محیی‌الدین ابن عربی اشاره کرده‌اند. ابن عربی در این کتاب به مناسبت نقل بیتی چند از شیخی به نام ابوالحسن علی المسقر می‌گوید که وی صاحب تألیفاتی بود که یکی از آنها منهج العابدین است که به ابوحامد غزالی نسبت داده شده ولی از او نیست، بلکه از همین ابوالحسن المسقر است، و همین‌طور کتابی به نام «النفخ والتسویه» که باز به غلط به ابوحامد نسبت داده شده است.<sup>۲۸</sup>

بعضی از محققان معاصر نیز به تبع ابن عربی این اثر را بمجموع انگاشته‌اند، مانند ماسینیون و مونتگمری وات<sup>۲۹</sup> و خانم لازاروس - یافه<sup>۳۰</sup> در مقابل این عده، کسانی چون مکدونالد و آسین پالاسیوس<sup>۳۱</sup> و عبدالرحمن بدوی<sup>۳۲</sup> و کوچیرو ناکامورا<sup>۳۳</sup> صحت انتساب این اثر را پذیرفته‌اند. گردنر نیز صحت انتساب آن را تأیید کرده، ولی عنوان «المضنون الصغیر» را جعلی دانسته است.<sup>۳۴</sup>

و اما چیزی که این منازعات را به سرانجام قطعی خود نزدیک می‌سازد وجود نسخهٔ دیگری از همین اثر در «مجموعه فلسفی مراغه» است. این اثر که پس از زبدة الحقائق عین القضاة همدانی و از صفحه ۱۹۱ تا ۲۲۴ مجموعه آمده است قدری با نسخه‌های چاپی فرق دارد. اولاً عنوان اثر در مجموعه با عنوانهایی که در نسخه‌های چاپی به آن داده‌اند،

۲۸. ابن عربی، محاضرة الابوار و مسامرة الاختیار، ج ۱، دارالینظة العربیة، بیروت ۱۹۶۸، ص ۲۲۴؛ دربارهٔ سخنان ابن عربی دربارهٔ منهج العابدین و مسئلهٔ اصالت این کتاب، بتکرید به مقدمهٔ احمد شریعتی به: منهج العابدین، ترجمهٔ عمر ساوی، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۲-۳.

۲۹. بدوی، مؤلفات غزالی، ص ۱۵۷؛ مونتگمری وات، ص 33 و 36-7.

30. Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, pp. 251, 256.

۳۱. بوییز و آلا، ص 54.

۳۲. مؤلفات غزالی، ص ۱۵۷.

33. Kojiro Nakamura, *Was Ghazālī an Ash'arite?*, Tokyo 1993 p. 1-2.

ناکامورا به‌خصوص یکی از دلائل مونتگمری وات را که می‌گوید در این اثر مطلبی اظهار شده است که به خلاف عقاید یک اشعری همچون غزالی است، مورد توجه قرار داده و در این مقاله سعی کرده است نشان دهد که غزالی آن قدر هم اشعری نبوده است. ناکامورا همچنین اظهار کرده است (ص ۲۱، یادداشت ۱) که قصد دارد «رساله النفخ و التسویه» (یا «المضنون الصغیر») را تصحیح کند.

۳۴. بوییز و آلا، ص 54.

ورد ذکر الارض في القرآن لم يرد فيه سبع ارضين كما ورد في ذكر السموات؟ وما وجه انتظام ذكر القدرة والعلم إثر ذكر السموات والارضين؟ وما معنى قوله تعالى: «وسع كرسيه السموات والارض؟» وما هذا الكرسي؟ وما صفته؟ وهل هو العلم، كما روى عن بعض اهل التفسير أنه العلم، واستشهد على ذلك بقول بعض الشعراء ولا بكرسي علم الله مخلوق، اى لا يعلم علمه؟ وعن قوله تعالى: والسما والمانها. وما معنى القسم بها؟ وهل تفضل في معنى من المعاني الارض ام لا؟

وعن قوله تعالى: أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض، فاخبر تعالى أنه في السماء وهو تعالى واجب الوجود ولا يصح عليه الحلول في الاماكن ولا تخويه تعالى عن ذلك؟ وما معنى قوله تعالى في اهل الجنة والتار خالدن فيها ما دامت السموات والارض ونعيم الدار الآخرة لا يفنى وقد أعطى ظاهر ذاك أن السماء والارض غير فائيتين؟ وما معنى قوله: وإن الدار الآخرة لهى الحيوان والدار الآخرة على ماوردت به الظواهر مكان يحل فيه و يتمكن فيه كالارض، الأ أنها اشرف، فكيف يصح عليها الحيوانية؟ وما معنى قوله تعالى: فلا أقسم بالجنس الجوار الكنس؟

وما معنى قوله تعالى: فلا أقسم بمواقع النجوم؟ وعن قول ابراهيم عليه السلام فيما نص الله تعالى عنه: فنظر نظرة في النجوم، فقال: انى سقيم. هل في ذلك دليل على صحة القول بالقضاء بالنجوم وأنها مؤثرة في هذا العالم الكائن الفاسد؟

عسى بتفضل بالجواب عن هذه الأسئلة وكشف ما وقع في النفس من اشكال ظواهرها ومخالفتها لما اجتمع عليه من حدودها عن عدم وأنها لا تؤثر هل يطرد ذلك مع دلالة العقل؟ منعياً متطولا.

فاجاب رضى الله عنه بأن قال: اما الجواب عن قوله تعالى: «الله الذى خلق سبع سموات» الآية، فقد توفاه الراسخون من العلماء اذ تكلم عنه افهام اكثر المترسمين بالعلم، فضلاً عن العامة، وقد قال ابن عباس: «لو فسرتها لرجتموني». وخرج عنه ابن ابى خنيمه: «لو اعلمتكم بتفسيرها لكفرتم». وروى عنه ايضاً «لقلتم انى كافر»، ولكن كما ينبغى أن يُضَنَّ بغير العلم عن غير اهل كذا كذا ينبغى أن يُبذل لاهله. (مجموعه، ص ۴-۶۳)

در اینجا ملاحظه می شود که غزالی به موضوع پنهان نگاه داشتن علم از کسانی که اهلیت آن را ندارند اشاره کرده است، و در ضمن گفته است که همین طور که آن ضنّت کردن شایسته بود، بذل کردن علم به کسانی که اهلیت دارند نیز شایسته است. پس از تذکر فوق، غزالی پاسخ علمی خود را به سؤال اول چنین آغاز می کند:

مراغه» آمده است کاملتر از مطالبی است که در المضنون چاپی دیده می شود. از صفحه ۲۱۷ به بعد، در مجموعه خطی، یک سلسله سؤالات و پاسخهایی هست که جزو فتوهای غزالی در طبقات الشافعية سبکی نقل شده است. این بخش از سؤاها و جوابها، بدین گونه آغاز می شود:

سئل حجة الاسلام، رضى الله عنه، مسئله: ما قوله في قلب خصه الله تعالى بانواع من اللطف والهدايا و منحه اصنافاً من الانوار والعتابا... (مجموعه، ص ۲۱۷).  
الجواب: ينبغى أن يتحقق المرید يقيناً أن من ظن أن المقصود من التكليف والتعبد بالفرائض الفظام عاى الله والتجرد له... (مجموعه، ص ۲۱۸).

از این فتاوی متنی فارسی هم در دست است که نگارنده آن را تصحیح کرده است و در جای دیگر چاپ خواهد کرد.

### ۳. المسائل المضنون بها على غير اهلها

در فهرستهایی که از آثار غزالی تهیه شده است، معمولاً چند اثر دیده می شود که کلمه «المضنون» در عنوان آنها به کار رفته است. همان طور که دیدیم، «المسائل الاخریة» را «المضنون الصغیر» هم خوانده بوده اند، در مقابل «المضنون الکبیر» که منظور از آن همان کتاب المضنون مجعول است. این تکرار نام «المضنون» در «مجموعه فلسفی مراغه» هم دیده می شود. بعد از کتاب المضنون به علی غیر اهل، بلافاصله اثر دیگری آمده است با عنوان «المسائل المضنون بها على غير اهلها - للغزالی رحمه الله» (مجموعه، ص ۹۹-۶۳).

المسائل المضنون اثری است که با تعدادی پرسش که از غزالی کرده اند آغاز می شود و سپس پاسخهای ابو حامد به دنبال آنها می آید. پرسشها، به خلاف «المسائل الاخریة» که جدا جدا و همراه با پاسخهای آنها می آمد، در ابتدای این رساله فهرست وار به شرح زیر ذکر شده و سپس جدا جدا نیز در آغاز پاسخهای غزالی آمده است.

بسمله. سئل الامام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی رحمه الله عن معنى قوله تعالى «الله الذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهن. يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شىء قدير وان الله قد احاط بكل شىء علماً»، هل في العقل دليل قاطع على انها سبع سموات كما انبأ عنه الكتاب العزيز؟ وما فائدة قوله تعالى: ومن الارض مثلهن؟ وحيث



فاعلم أولاً أن عدد الافلاك المحيطة بجميع حركات الكواكب ثمانية، منها سبعة لكواكب السبعة الجارية والثامن سيأتي ذكره في شرح الكرسی... (مجموعه، ص ۶۴).

متن عربی رساله المسائل المضمون... تاکنون به چاپ نرسیده و تا جایی که اطلاع داریم نسخه خطی دیگری هم از این اثر در جایی معرفی نشده است. اما ترجمه‌های عبری از بخشی از این اثر وجود داشته که هایریش مالتر آن را در سال ۱۸۹۶ در فرانکفورت چاپ کرده است.<sup>۳۵</sup> مالتر تحقیق مبسوطی هم درباره این اثر کرده، و علاوه بر ترجمه آن به آلمانی، مطالب رساله را با کتاب جوامع علم النجوم ابوالعباس فرغانی، منجم عصر مأمون و متوکل، و مقاصد الفلاسفه خود غزالی مقایسه کرده است. مثلاً، مطلبی که از آغاز پاسخ غزالی به سؤال اول نقل کردیم عیناً از کتاب فرغانی گرفته شده است.<sup>۳۶</sup> پاسخ غزالی به سؤال دوم هم که پرسیده‌اند آیا میان دو فلک خلأ است در بخش طبیعیات مقاصد نیز آمده است، و ما برای مقایسه این دو متن آنها را از باب نمونه در کنار هم می‌آوریم. همین عبارات را مالتر با ترجمه عبری مقایسه کرده است.<sup>۳۷</sup>

#### المسائل المضمون

قيل: هل بين كلّ سائين خلأ؟

فالجواب: ان الخلاء ممتنع وجوده و باطل كونه، لأنّ الخلاء انما وقع من الهواء، لأنّ الحس لا يدركه فيظن الانسان أنّ الكوز الّذي لا ماء فيه فارغ خالٍ و ماتوهمه ارباب الخلاء هوشىء مثل الهواء لأنّ له مقداراً مخصوصاً وهو قائم بنفسه و هو متقسم. و نحن لا نريد بالجسم الاّ ما وجد فيه هذه الصفات و بهذا الاعتبار كان الهواء جسماً، و الخلاء ليس عدماً محضاً، فأنّه يوصف بأنّه صغير و كبير و مسدس و مربع و مستدير... (مجموعه، ص ۶۵).

#### مقاصد الفلاسفه

... انّ الخلاء انما يقع في الاوهام من الهواء، لأنّ الحس لا يدركه فيظن الانسان أنّ الكوز الّذي لا ماء فيه فارغ خالٍ، فينفرس في الاوهام تصور الخلاء، فان ماتوهمه ارباب الخلاء هوشىء مثل الهواء، لأنّ له مقداراً مخصوصاً وهو قائم بنفسه و هو متقسم. و نحن لا نريد بالجسم الاّ ما وجد فيه هذه الصفات و بهذا الاعتبار كان الهواء جسماً، فالخلاء ليس عدماً محضاً، فأنّه يوصف بأنّه صغير و كبير و مسدس و مربع و مستدير... (مقاصد، ص ۳۱۵).

35. Heinrich Malter, *Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Ghazzâlî, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*. Frankfurt a.M. 1896.

(از آقای دکتر هانس دایبر که نسخه‌ای زیراکسی از این اثر را برای من فرستادند تشکر می‌کنم).

۳۶. همان، ص XXI ۳۷. همان، ص XXIII.

مطالبی که غزالی هم از کتاب فرغانی و هم از کتاب مقاصد خود در این اثر آورده است نسبتاً زیاد است. بعضی از این مطالب در کتاب المضمون اصیل هم نقل شده است، مانند عبارات زیر که در المقاصد دعوی پنجم است از «القول في الاجسام السماوية» و در کتاب المضمون اصیل دعوی چهارم است و در مسائل المضمون پاسخی است به این پرسش که چرا سجاوات متعدداند.<sup>۳۸</sup>

مقاصد الفلاسفه	المسائل المضمون	کتاب المضمون
الدعوى الخامسة: أن السموات قد دلت المشاهدة على كثرتها فلا بد أن تكون طباعها مختلفة وان لا تكون من نوع واحد، بدليلين: احدهما أنّها لو كانت من نوع واحد لكان نسبة بعض اجزائها إلى بعض الاجزاء كنسبة بعض اجزائها الى جزؤ واحد منها... (مقاصد، ص ۲۸۳).	فالجواب: أنّها لو كانت كلّها من نوع واحد مع ان المشاهدة قد دلت على كثرتها، فلا بد أن يكون انواعها مختلفة ولا تكون من نوع واحد وعلى ذلك استدلال: احدها أنّها لو كانت من نوع واحد لكان نسبة بعض اجزائها الى بعض الاجزاء كنسبة بعض اجزائها الى جزؤ واحد منها... (مجموعه، ص ۳۶-۷).	الدعوى الرابعة: ان السموات قد دلت المشاهدة على كثرتها، فلا بد أن يكون طباعها مختلفة وان لا يكون من نوع واحد، بدليلين: احدهما أنّها لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزائها إلى بعض الاجزاء كنسبة بعض اجزائها الى جزؤ واحد منها... (مجموعه، ص ۳۶-۷).

تحقیق هایریش مالتر با همه دقتی که در آن به کار رفته بود نتوانست محققان غربی را که درباره آثار غزالی تحقیق می‌کردند متقاعد کند که این ترجمه عبری اصالت دارد و انتساب این اثر به ابو حامد صحیح است. چنانکه در کتاب بویژ و آلاز آمده است، کارادوو سخت در انتساب این اثر به غزالی تردید کرد و گردنر هم به او حق داد. دانکن مکدونالد آن را به طور قطع مجعول خواند.<sup>۳۹</sup> مونتگمری وات هم بدون دیدن ترجمه عبری و کار مالتر، با مکدونالد هم آواز شد و این اثر را مجعول خواند.<sup>۴۰</sup> اما خود بویژ

۳۸. برای مقایسه با همین عبارت با ترجمه عبری، بنگرید به مالتر، ص XXVIII-XXIX.

۳۹. بویژ و آلاز، ص 93. درباره نظر مکدونالد، نیز بنگرید به مقاله «غزالی» به قلم هو در تحریر اول دائرة المعارف اسلام، (EI<sup>1</sup>)، ج ۳، ص ۹-۱۴۶.

۴۰. مونتگمری وات، ص 35.

حکم خویش را در اصالت این اثر به تعلیق افکنده و گفته است که چون رساله را ندیده است اظهار عقیده نمی‌کند.<sup>۴۱</sup> پیداشدن نسخه‌ای ظاهراً کامل از این اثر، آن هم در مجموعه‌ای خطی متعلق به قرن ششم، تأییدی است بر نظر مالتر در مورد صحت انتساب این اثر به ابو حامد غزالی.

### خاتمه

پیداشدن نسخه‌ای اصیل و کهنسال از دو اثری که المضمون خوانده شده و غزالی در آنها مباحث طبیعیات و الهیات مقاصد الفلاسفه را به عنوان آراء خود بازگو کرده است نه فقط کمک می‌کند تا ما مسئله اصالت و مجعول بودن کتابهایی را که در اینجا بررسی کردیم تا حدود زیادی حل کنیم، بلکه محتوای این دو اثر یک بار دیگر مسئله موضع ابو حامد غزالی در قبال فلسفه را به‌جدا مطرح می‌سازد. عقیده شایع درباره غزالی و موضع او نسبت به فلسفه این است که غزالی در مقام یک متفکر دینی اهل سنت، متایل به مذهب اشعری، مخالف فلاسفه بود و حتی با ایشان به نزاع پرداخت و کتابی در رد آراء ایشان و فروریختن بنای اندیشه‌های ایشان نوشت و نام آن را تهافت الفلاسفه گذاشت. البته، ابو حامد کتابی نوشت به نام مقاصد الفلاسفه که در آن آراء فلسفی به نحوی روشن بیان شده بود، و او آن قدر با مهارت این کار را کرد که دیگران آن را به منزله کتابی در سری در فلسفه به کار بردند. ولی کسانی که می‌پندارند که غزالی سخت مخالف فلسفه بود، می‌گویند که مقاصد الفلاسفه، همان‌طور که غزالی خود اشاره کرده است، مقدمه‌ای بوده است برای کتاب تهافت. به عبارت دیگر، چون غزالی می‌خواست است آراء فلاسفه را رد کند، لذا اول خواسته است سخن ایشان را خوب بیان کند.

همین طرز تفکر است که موجب شده است که بعضی از محققان به هر اثری که منسوب به غزالی است و در آن بحثی عقلی و فلسفی پیش کشیده شده است با تردید نگاه کنند و حتی آن را بکلی جعلی اعلام کنند. مونتگمری که معتقد است غزالی پس از تحول روحی خود نیز، همانند دوران پیش، گرایشی به فلسفه نوافلاطونی نداشت، بخش آخر کتاب

۴۱. بوییز در ضمن اشاره کرده است که باید این اثر را با نسخه خطی شماره ۱۰۳۷ در اسکوریال مقایسه کرد. (بوییز و آلا، ص ۹۳-۴).

مشکاة الانوار را که درباره حدیث حجاب است به دلیل این که حاوی عقاید نوافلاطونی است مجعول انگاشته است.<sup>۴۲</sup> خانم لازاروس - یافه که گمان می‌کرده است که غزالی هیچ‌گونه دلبستگی به فلسفه نداشته و از به کار بردن اصطلاحات فلسفی اکراه داشته است، همین احساس کراهت را به منزله معیاری برای تمیز آثار اصیل غزالی از آثار مجعول در نظر گرفته، گفته است «هرگاه ما در یکی از آثاره که به غزالی نسبت داده شده است اصطلاحاتی بیابیم که در میان فلاسفه متداول بوده است و صحت انتساب آن اثر به غزالی مورد تردید یا مناقشه واقع شده باشد، در آن صورت باید آن اثر را مجعول به شمار آورد».<sup>۴۳</sup> از جمله کتابهایی که خانم لازاروس - یافه مجعول انگاشته است رساله اللدنیة و کتاب المضمون جعلی است، به دلیل این که زبان فلسفی در آنها به کار رفته است. اما هم رساله اللدنیة، که نسخه‌ای از آن در «مجموعه فلسفی مراغه» درج شده است، اصیل است و هم دست کم اکثر مطالب المضمون جعلی، هر چند که مؤلف آن کس دیگری بوده است. به‌طور کلی می‌توان گفت که غزالی دست کم در دهه آخر عمر خود که کتابهای المضمون به علی غیر اهل و المسائل المضمون بها علی غیر اهلها را می‌نوشت به آراء فلسفه نوافلاطونی نیز گرایش پیدا کرده بوده است. و این گرایش خود گام بلندی بود در تاریخ تفکر اسلامی در جهت شکل‌گیری یک فلسفه دینی. گرایش و پای‌بندی غزالی به فلسفه مطلبی است که از قدیم مورد توجه محققان و متفکران بوده است. ابن تیمیّه که خود معتقد بوده است که غزالی گرایش فلسفی داشته است از قول یکی از یاران خاص او به نام

۴۲. در مقاله زیر:

«A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāt», J. R. A. S. (1949), p. 5-22.

(بخصوص بنگرید به: ص ۱۸-۱۴)

ادعای بی‌پایه مونتگمری وات را عبدالرحمن بدوی رد کرده است بدلیل اینکه در مجموعه خطی شهید علی پاشا به شماره ۱۷۱۲ متن کامل مشکاة الانوار درج شده است و این مجموعه سه سال پس از درگذشت ابو حامد یعنی در سال ۵۰۸ استنساخ شده است (مؤلفات الغزالی، ص ۱۶۰، ۱۹۵۸). در اینجا اضافه می‌کنیم که در «مجموعه فلسفی مراغه» متن ناقصی از مشکاة الانوار درج شده است. هرمان لندولت با تحلیل مبسوطی که از مطالب بخش آخر مشکاة الانوار کرده است، عقیده وات را مردود دانسته است.

Hermann Landolt, *Ghazālī and «Religionswissenschaft»*, in *Asiatische Studies*, XLV. 1.1991., pp. 19-72.

این مقاله بلند را احمد کاظمی موسوی به فارسی ترجمه کرده که در محقق‌نامه (تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸۶-۱۰۲) چاپ شده است.

۴۳. لازاروس - یافه، ص ۲۵۵ و ۲۵۸.

ابوبکر بن العربی نقل می‌کند که گفت: «شیخ ما ابو حامد در بطن فلاسفه داخل شد، سپس خواست بیرون آید، ولی نتوانست». ۴۴ حتی ابن رشد (ف. ۵۹۵) هم که در پاسخ به تهافت الفلاسفه غزالی تهافت التهافت را نوشت در مورد مشکاة الانوار می‌نویسد که غزالی در این کتاب به الهیات فلاسفه توجه داشته است. ۴۵ ملاً صدرا نیز در حق غزالی گفته است که «در بیشتر عقاید دینیّه و اصول ایمانیّه متابعت حکما نموده است و بسیاری از عقاید خود را از ایشان فرا گرفته است». ۴۶ این قبیل اظهار نظرها با توجه به آثاری است از غزالی که شناخته شده بوده است، مانند مشکاة الانوار و فیصل التفرقه، نه آثاری که المضمون نامیده می‌شده و قرار بوده است که از دست عوام پنهان بماند. همین پنهان‌کاری سبب می‌شده است که نسخه‌برداری از این آثار کمتر انجام بگیرد و حتی بعداً کسانی که می‌خواستند چهره غزالی مقبول و سنت‌گرا باشد، دست به نابودی این کتابها بزنند، یا به جای کتاب المضمون کتاب دیگری به همین نام جعل کنند. پیداشدن نسخه کتابهای فلسفی غزالی موجب خواهد شد که ما بتوانیم چهره واقعی غزالی را که چهره‌ای است فلسفی (به معنای امروزی لفظ 'فلسفه') بهتر بشناسیم. «مجموعه فلسفی مراغه» که معتبرترین مجموعه از آثار فلسفی غزالی است یقیناً تحولی شگرف در کار غزالی‌شناسی در جهان به وجود خواهد آورد. ۴۷

## باب هجدهم

### دو سند دیگر درباره «کتاب المضمون» غزالی

در شماره پیشین مجله معارف (دوره هجدهم، شماره دوم، مرداد-آبان ۱۳۸۰) مقاله‌ای نوشتم درباره سه اثر ابو حامد محمد غزالی که در عنوان آنها لفظ «المضمون» به کار رفته است، چه از طرف خود مؤلف و چه از طرف دیگران، و این سه اثر مندرج در مجموعه کهنسالی است که مشتمل بر آثار فلسفی و منطق است و در اواخر قرن ششم در مراغه کتابت شده است. در آن مقاله، سعی کردم نشان دهم که متنی که از کتاب المضمون به علی غیراهله در مجموعه مراغه آمده است با متن چاپی اثری که به همین نام خوانده و به غزالی نسبت داده شده است کاملاً فرق دارد، و آنچه اصیل است همان متن مندرج در «مجموعه فلسفی مراغه» است و آنچه به نام کتاب المضمون به علی غیراهله بارها به چاپ رسیده است مجعول است. در ضمن همان مقاله، علت تألیف این اثر مجعول و انتساب آن را به غزالی بیان کردم و گفتم که چون متن اصیل کتاب المضمون اثری است فلسفی که در واقع همان بخش الهیات در کتاب مقاصد الفلاسفه است، و چون بسیاری از مسلمانان اهل سنت که با فلسفه مخالف بودند نمی‌خواستند شخصیتی معروف و از نظر ایشان موجب همچون حجّت الاسلام ابو حامد غزالی به عنوان فیلسوف شناخته شود، لذا به جای آن اثر اصیل کتاب دیگری جعل کرده‌اند که مطالب آن از نظر ایشان با عقاید کلامی اشعریان نزدیک تر باشد.

۴۴. ابن تیمیه، نقض المصطن، ص ۵۶.

۴۵. ابن رشد، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، قسم اول، قاهره ۱۹۶۸، ص ۲۱۳ (والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة و من أبنها في ذلك وأصحابها ثبوتاً له، كتابه المستمى بمشكاة الانوار). ابن رشد که این نظر را درباره کتاب مشکاة الانوار داشته است از آثار فلسفی غزالی که در «مجموعه فلسفی مراغه» آمده و ما در اینجا معرفی کردیم خیر نداشته است، ظاهراً پای این کتابها، همان‌طور که ابن طفیل گفته است، هنوز به اندلس نرسیده بوده است.

۴۶. ملاً صدرا، شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۲، ص ۴۷۰. درباره نظر ملاً صدرا درباره پیروی غزالی از فلاسفه، بنگرید به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۱۲-۴.

۴۷. این مجموعه در سال ۱۳۸۰ در مرکز نشر دانشگاهی به صورت عکسی چاپ و منتشر شده است.

هنگامی که مقاله مزبور را می‌نوشتیم، گمان می‌کردم که از متن اصیل کتاب المضمون همان یک نسخه در «مجموعه فلسفی مراغه» باقی مانده باشد، و هیچ انتظار نداشتم که در ظرف چند ماه بعد با نسخه دیگری از همین متن مواجه شوم. این نسخه جدید در مجموعه‌ای است خطی که قبلاً متعلق به کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بوده و هم‌اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه، تحت شماره ۹۰-د، نگهداری می‌شود. مجموعه خطی مزبور به صورت بیاض است و متن مورد نظر ما از ورق ۸۹ آغاز و در ورق ۱۰۹ ختم می‌شود. کاتب این نسخه محمود بن کرم بن یحیی بن شیخ ابوبکر شبستری است و تاریخ کتابت نسخه در یک جا (برگ ۳۴) سال ۶۹۵ و در جای دیگر (برگ ۴۱) ۶۹۷ ذکر شده است. بنابراین، بیاض مزبور حدود یک سال پس از مجموعه مراغه نوشته شده است.

کتاب المضمون را که در این بیاض آمده است مرحوم محمد تقی دانش پژوه در فهرست نسخه‌های خطی دانشکده ادبیات معرفی کرده است.<sup>۱</sup> دانش پژوه به صرف ضبط نام این اثر اکتفا نکرده، بلکه قدری هم وارد محتوای آن شده و مقدمه آن را نیز خوانده و با نسخه چاپی المضمون مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که متن نسخه المضمون در این بیاض با متن نسخه چاپی کاملاً متفاوت است. دانش پژوه برای اثبات مدعای خود بخشی از مقدمه‌های دو متن را نیز نقل و مقایسه کرده است. ادعای دانش پژوه البته درست است. متن المضمون در بیاض دانشکده ادبیات دقیقاً همان متنی است که در «مجموعه خطی مراغه» وجود دارد. بخشی از مقدمه این اثر را که در برگ ۸۹ آمده است نقل می‌کنیم تا بتوان آن را با مقدمه مجموعه مراغه مقایسه کرد.<sup>۲</sup>

بسم الله المحمد لله المبدیء المعید للفعال لما یرید ذی العرش المجید و البطش الشدید الهادی صفوة العبيد... اما بعد، فلا یحیی أن العمر إذا كان لا یسع لجميع العلوم فالحزم أن تصیر (مجموعه مراغه: تصرف) هتک إلى اشکال (مجموعه مراغه: استکمال) العلم الذی هو اشرف العلوم و هو علم معرفة الله و علم المعاد لست أعنی به الإعتقاد الذی تلقیه العالمی وراثه و تلقفاً و لا بطریق تحریر الکلام و المجادله فی تحصیل ذلک عن مراوغات الخصوم کما هو غایة المتکلم بل ذلک نوع یقین هو ثمرة نور یقذفه الله...

۱. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۸، ش ۱ (۱۳۳۹)، ص ۴۲۷-۸.

۲. برای مقدمه این اثر در مجموعه مراغه بنگرید به مقاله «آثار المضمون غزالی در مجموعه فلسفی مراغه»، معارف، دوره هجدهم، ش ۲ (مرداد-آبان ۱۳۸۰)، ص ۱۰.

دانش پژوه گمان کرده است که این اثر در بیاض دانشکده ادبیات مشتمل بر سه رکن است (معرفة الله، صفاته، افعاله) در حالی که چنین نیست. متن نسخه حاضر نیز درست مانند نسخه مراغه مشتمل بر چهار رکن است. رکن اول که درباره معرفت ذات الهی است چنین آغاز می‌شود:

الرکن الاول فی معرفة [ذات] الله و لوازمه. إعلم أن الموجود إما ان یتعلق بوجوده بغیره بحيث یلزم من عدم ذلک الغیر عدمه اولاً یتعلق فان تعلق سَمیناه ممکناً و إن لم یتعلق سَمیناه واجباً بذاته فلزم من هذا فی واجب الوجود اثنا عشر امرأ. الاول...

عبارات فوق دقیقاً با آغاز رکن اول در «مجموعه مراغه» مطابقت دارد. رکن دوم که درباره صفات است و رکن سوم که درباره افعال است (گ ۱۹۷) و رکن چهارم که در معرفت نفس و معاد است (گ ۱۰۲) به همین نحو با «مجموعه مراغه» منطبق است. در فراغنامه نسخه، نام کتاب و کاتب بدین صورت ذکر شده است: «تم کتاب المضمون به علی غیراهله بحمدالله و حسن توفیقه علی ید المحتاج إلى هداية الله محمد بن کرم الشبستری» (گ ۱۰۹ ب).

مرحوم دانش پژوه اگرچه متوجه تفاوت متن المضمون در بیاض دانشکده ادبیات با متن چاپی و جعلی المضمون شده است، متوجه یکی بودن آن با متن این اثر در مجموعه مراغه نشده است. همان طور که قبلاً در مورد متن موجود در مجموعه مراغه گفتیم، این اثر در واقع بخش الهیات در کتاب مقاصد الفلاسفه است. وجود متن المضمون در بیاض دانشکده ادبیات دلیل دیگری است بر اصالت این متن و جعلی بودن متن چاپی المضمون. در ضمن نشان می‌دهد که متن اصیل المضمون تا اواخر قرن هفتم نیز در مجموعه‌ها کتابت می‌شده است. بعید نیست که نسخه‌های خطی دیگر از این متن در مجموعه‌های دیگر پیدا شود. البته، با توجه به این که ما متن چاپی کتاب المقاصد را در دست داریم، تصحیح این اثر با در دست داشتن همین دو نسخه هم کار آسانی خواهد بود. ولی بررسی نسخه‌های دیگر این اثر این امکان را به ما می‌دهد که بفهمیم که نسخه‌های متن اصیل تا چه زمانی رایج بوده و کتابت می‌شده و از چه زمانی متن جعلی جای آن را گرفته است.

مسئله فوق ما را واداشت تا در مورد چند نسخه قدیمی دیگر این اثر در مجموعه میکروفیلیمهای دانشگاه تهران بررسی کنیم. یکی از آنها میکروفیلیم شماره ۱۳۰ بود که از

مجموعه ایست متعلق به کتابخانه ایاسوفیا (شماره ۴۰۸۱) مشتمل بر یازده اثر مختلف، از جمله کتابهای غزالی به نام مشکوة الانوار، التّفخ والتّسویه والرّوح (یعنی همان اثری که «الأسئلة والأجوبة» یا «المضنون الصّغیر» هم خوانده شده)، المنتقد، رسالة اللّدیة، و بالأخره المضنون به غیراهله.<sup>۲</sup> المضمونی که در این مجموعه درج شده است همان متن چاپی است. این اثر در سال ۶۴۸ کتابت شده است.

مجموعه دیگری متعلق به ایاسوفیا هست (شماره ۱۸۱۶) با میکروفیلم شماره ۲۶۹ که مشتمل بر ۱۲ کتاب از ابو حامد است، از جمله کتاب المضنون به علی غیراهله. آنچه المضنون خوانده شده است نه متن اصیل این اثر است و نه متن جعلی آن، بلکه همان «التّفخ والتّسویه» یا «الأسئلة والأجوبة» است، این مجموعه به خط نسخ یوسف بن فتح الحیامی است و تاریخ ندارد.<sup>۳</sup>

سومین میکروفیلم، به شماره ۴۷۷، از مجموعه خطی جارالله است (شماره ۲۰۷۸) که مشتمل بر هشت اثر است، از جمله مشکوة الانوار و کتاب المضنون. متن کتاب المضنون همان متن جعلی چاپی است. کاتب این اثر شخصی است به نام ابوبکر صدقة بن ابوالقاسم کازرونی. کتاب المضنون را وی در صفر ۶۶۹ در تبریز نوشته است.<sup>۴</sup>

بررسی اجمالی فوق نشان می‌دهد که در مورد متن کتاب المضنون سردرگمی از همان قرن هفتم پدید آمده بوده است. بعضی «التّفخ والتّسویه» را کتاب المضنون به علی غیراهله می‌پنداشتند، بعضی کتابی را که به همین نام جعل شده بود. تا جایی که من اطلاع دارم قدیم‌ترین نسخه از متن المضنون جعلی همان مجموعه ایاسوفیاست با میکروفیلم شماره ۱۳۰، که در سال ۶۴۸ نوشته شده است، یعنی پنجاه و یک سال پس از نسخه مراغه. بنابراین ما فعلاً باید تألیف کتاب المضنون جعلی را نیمه اول قرن هفتم بدانیم. بدیهی است که کسانی که این اثر را به نام غزالی جعل کرده بودند، می‌خواستند متن اصیل کتاب المضنون را هم از بین ببرند، اگر دستشان می‌رسید. ولی ناپدید کردن این متن اصیل

۳. بنگرید به: محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸، ص ۴-۴۱۳.

۴. همان، ص ۴۴۶. همین اثر در میکروفیلم شماره ۳۷۲ نیز آمده است (نگاه کنید به فهرست میکروفیلمها، ص ۴۶۰).

۵. همان، ص ۹-۴۸۸.

به این سادگی نبود. بیاض دانشکده ادبیات نشان می‌دهد که علی رغم این کوششها، متن اصیل تا اواخر قرن هفتم هنوز زنده بوده و کتابت می‌شده است.

## ۲

نسخه کتاب المضنون به علی غیراهله در «مجموعه فلسفی مراغه» قدیم‌ترین نسخه شناخته شده از متن اصیل این اثر غزالی است. اما در کتاب دیگری که چهل و پنج سال پیش از کتابت مجموعه مزبور تألیف شده است نام کتاب المضنون غزالی آمده و به یکی از مطالب آن نیز اشاره شده است. کتاب مزبور شرح نهج البلاغه ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی (۵۶۶-۴۹۹ ه.ق.) صاحب تاریخ بیهقی است، به نام معارج نهج البلاغه، اثری که بنا به قول مؤلف در سال ۵۵۲ تألیف شده است.<sup>۶</sup>

اشاره ابوالحسن بیهقی به کتاب ابو حامد در ضمن توضیحی است که وی درباره سخن گفتن پیامبر اکرم (ص) با درخت داده است. در خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه، حضرت علی (ع) نقل می‌کند که روزی در محضر پیامبر بود و جمعی از مهتران قریش آمدند و برای اثبات دعوی پیامبر از او معجزه‌ای خواستند و گفتند که از درختی که در آنجا بود بخواد که با رگ و ریشه از زمین بیرون آید و در برابر او بایستد. و پیامبر نیز با خطابی که با درخت کرد همین را خواست و درخت هم آن را انجام داد. خطاب پیامبر چنین بود:

يا أَيُّهَا الشَّجْرَةُ، إِنْ كُنْتَ تُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَعْلَمِينَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَاتَّقِلِي  
بِعُرْوِكَ حَتَّى تَقِفِي بَيْنَ يَدَيَّ بِإِذْنِ اللَّهِ

ای درخت، اگر به خدا و روز رستاخیز گرویده‌ای و می‌دانی من فرستاده خدایم، با رگ و ریشه از جای برآی و پیش روی من درآی به فرمان خدای.<sup>۷</sup>

بیهقی درباره این معجزه از قول احمد بن محمد الویری الخوارزمی، متکلم و شارح بعضی از مشکلات نهج البلاغه، توضیح می‌دهد و می‌گوید که پیامبر آن درخت را در

۶. ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید البیهقی، معارج نهج البلاغه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم ۱۴۰۹ ق. (از دوست فاضل آقای حسن انصاری که توجه مرا به مطلب مربوط به غزالی در این کتاب جلب کرد تشکر می‌کنم).

۷. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳.

موضع افعال الله قرار داد و سپس از او خواست که از جا کنده شود، و باز قول دیگری از وبری نقل می‌کند مشعر بر این که خطاب پیامبر در حقیقت با فرشتگانی بود که موکل آن درخت بودند. به عبارت دیگر، درخت خودش گوش شنوا ندارد، بلکه فرشته یا فرشتگانی که موکل آن‌اند می‌توانند خطاب پیامبر را بشنوند و به آن عمل کنند، همچنانکه در روز قیامت وقتی خداوند به جهنم خطاب می‌کند که آیا پر شده‌ای؟ مخاطب خداوند فرشتگانی‌اند که موکل جهنم‌اند. سخن وبری در این مورد چنین است:

المُرَادُ بِهٖ الْمَلَائِكَةُ الْمُوَكَّلُونَ بِالشَّجَرَةِ، وَ هَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي خُطَابِ جَهَنَّمَ: «هَلْ امْتَلَأْتِ»، وَ الْمُخَاطَبُ مَلَائِكَةُ جَهَنَّمَ.

درست در همین جاست که بیهقی به کتاب ابو حامد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

و ذکر الامام الغزالی تفاصيل ذلك في كتابه المعنون بـ «المضنون به علی غیراهله»<sup>۸</sup>

اشاره بیهقی در اینجا به مطلبی است که غزالی در انتهای کتاب المضنون، درباره «اصول المعجزات والكرامات» داده است. غزالی صورت گرفتن معجزات را ناشی از سه خاصیت می‌داند: یکی خاصیتی که در نفس و جوهر آن است که می‌تواند در هیولای عالم تأثیر بگذارد، مثلاً اگر بخواهد که باران ببارد، باران خواهد بارید، و دوم این که وقتی نفس صفا پیدا کرد، قوه نظری آن می‌تواند با عقل فعال متصل شود و سوم این که وقتی نفس قوی شد قوه متخیله در بیداری به عالم غیب متصل شود. این سه حالت، از نظر غزالی، وقتی در کسی جمع شد، او پیامبر برتر است، چه درجه او بالاترین درجه‌ای است که انسان می‌تواند به آن برسد. «و من اجتمع له الثلاث فهو النبي الافضل، و هذه هي الدرجة القصوى من درجات الانسان»<sup>۹</sup> غزالی سپس توضیح می‌دهد که پیامبران مختلف درجات متفاوت داشتند. بعضی یکی از این خصوصیتها را داشتند و بعضی دو تا را و بعضی هر سه را، به هر حال همه اینها منازل قرب آنان به خداوند و فرشتگان اوست. توضیحی که غزالی درباره معجزات داده است توضیحی است عقلی، همان‌طور که توضیح وبری جنبه عقلی دارد. به همین جهت است که بیهقی در اینجا به کتاب المضنون اشاره کرده است. جالب توجه اینجاست که در المضنون چایی که متنی است معمول،

تبیینی از معجزات شده است که با تبیین المضنون اصیل فرق دارد. از نظر نویسنده کتاب المضنون جعلی، معجزاتی چون سخن گفتن سنگ ریزه در دست حضرت محمد (ص) و تبدیل عصای موسی به ازدها که در عالم محسوس و مادی پدید می‌آید، معلول علم و حیات و قدرتی است که خداوند در این اشیاء خلق می‌کند. و این با آنچه بیهقی از قول وبری نقل کرده است مطابقت ندارد. تفکر وبری و بیهقی صبغه‌ای فلسفی و عقلی دارد. از نظر ایشان درخت با خطاب پیامبر در موضع افعال الله قرار می‌گیرد و یا فرشته‌ای که موکل درخت است مخاطب پیامبر واقع می‌شود، نه این که درخت خودش عقل و قدرت پیدا کند و سخن پیامبر را بشنود و از جایش حرکت کند.

۸. معارج نهج البلاغه، ص ۲۴۵.

۹. مجموعه فلسفی مواضع، چاپ عکسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۶۱.

بخش پنجم چهار اثر فارسی منسوب به غزالی

باب نوزدهم: «تحفة الملوك» و داستان شیخ صنعان

باب بیستم: «پندنامه» و رابطه آن با «نصیحة الملوك»

باب بیست و یکم: دو اثر کوتاه در «بیاض تاج الدین احمد وزیر»

## باب نوزدهم

### «تحفة الملوك» و داستان شیخ صنعان

مشهورترین داستان در مثنوی منطق الطیر عطار داستان شیخ صنعان است، شیخی که با چند مرید پنجاه سال مقیم مکه بود و بر اثر خوابی که دید راهی دیار روم شد و در آنجا دل به دختری ترسا سپرد و دست از همه چیز شست و با سگان کوی معشوق یار شد و معتکف خاک راه او گردید تا این که یکی از مریدان او از خراسان نزد او آمد و وسیله بازگشت شیخ به اسلام و مسلمان شدن دختر ترسا گردید. درباره مأخذ عطار برای این داستان، که خود یکی از شاهکارهای عشق عطار است، از چند دهه پیش بحثهایی شده و هم‌اکنون نظر رایج این است که شاعر نیشابوری داستان خود را در اصل از کتابی گرفته است به نام تحفة الملوك و این کتاب هم متعلق به ابوحامد محمد غزالی بوده است. این که مأخذ عطار برای داستان شیخ صنعان تحفة الملوك باشد مطلبی است که می‌توان تاحدودی با اطمینان پذیرفت، چه مشابَهت قصه عطار، بدون در نظر گرفتن مضامین و نکات و دقائق عاشقانه و عرفانی که عطار ذکر کرده است، با قصه تحفة الملوك بسیار زیاد است. اما در مورد انتساب این اثر به ابوحامد نه فقط باید تردید کرد بلکه حتی باید گفت که این انتساب مردود است و نویسنده تحفة الملوك شخصی است غیر از ابوحامد غزالی. ببینیم چرا؟

قضیه این چرایی را بهتر است با معرفی نسخه خطی تحفة الملوك و ورود تصویر آن



به ایران آغاز کنیم، کاری که به دست محقق بلندهمت ادبیات فارسی مرحوم مجتبی مینوی انجام گرفت. مینوی در یکی از مقالاتی که با عنوان «از خزاین ترکیه» نوشت و در سال ۱۳۴۰ در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران منتشر کرد، مجموعه خطی نفیسی را معرفی کرد که با شماره ۲۹۱۰ در کتابخانه ایاسوفیا (یا ایاصوفیه) نگهداری می‌شد و تاریخ کتابت آن ۷۰۶ قمری بود. در این مجموعه چند اثر عرفانی وجود دارد، که یکی از آنها رساله «عینیه» احمد غزالی است و یکی دیگر نیز نصیحة الملوك محمد غزالی است (که فقط شامل بخش اول یعنی بخش اصیل این کتاب است و از همه نسخه‌های خطی که مورد استفاده همانی بوده است قدیم‌تر است و معلوم نیست که چرا همانی در تصحیح دوم این کتاب از آن غفلت کرده است، با وجود این که میکروفیلم نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران موجود بوده است). و بالأخره آخرین اثری که در این مجموعه درج شده است همین کتاب مورد نظر ما یعنی تحفة الملوك است.

نسخه تحفة الملوك در مجموعه خطی ایاسوفیا تنها نسخه‌ای است که تاکنون از این اثر پیدا شده است. در صفحه عنوان نسخه (برگ ۳۲۷) این اثر به خط خود کاتب از جمله تصانیف حجة الاسلام ابو حامد غزالی معرفی شده است. شادروان مینوی هم که نخستین معرف این اثر در مجموعه ایاصوفیه بوده است در مورد این انتساب چون و چرایی نکرده و آن را پذیرفته است. مینوی در ضمن معرفی این نسخه گریزی هم به داستان شیخ صنعان در همین اثر و ارتباط آن با همین داستان در منطق الطیر عطار زده و در سراسر بحث خود همه جا انتساب تحفة الملوك به غزالی را مسلم انگاشته است. مثلاً در یک جا می‌نویسد: «شیخ عطار حکایت را باید از کتاب غزالی گرفته باشد»<sup>۱</sup> و سپس اضافه می‌کند: «اگر این شیخ عبدالرزاق وجودی تاریخی بوده باشد معلوم می‌شود زمان او قبل از پانصد هجری بوده است که زمان تقریبی کتاب غزالی است»<sup>۲</sup>. بدین ترتیب مرحوم مینوی بدون این که تحقیق درباره محتوای این اثر کرده و سنخیت مطالب آن را با آثار دیگر غزالی و نحوه تفکر او سنجیده باشد، به گفته کاتبی که دو قرن بعد از غزالی می‌زیسته است اعتماد کرده و انتساب این اثر به غزالی را پذیرفته است.

پس از مینوی، نخستین کسی که دقیقاً به تحقیق درباره محتوای تحفة الملوك پرداخته

و مطالب آن را با آثار دیگر غزالی مقایسه کرده و در مورد انتساب این اثر به حجت الاسلام چون و چرا کرده و تردید به دل راه داده است مرحوم بدیع الزمان فروزانفر است. وی در کتاب شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، پس از معرفی نسخه خطی تحفة الملوك بلافاصله می‌نویسد که «نام این کتاب را تا جایی که نگارنده اطلاع دارد در جزو مصنفات غزالی ذکر نکرده‌اند»<sup>۳</sup>. فروزانفر بخصوص به فهرستی نسبتاً کامل اشاره می‌کند که زبیدی در اتحاف السادة المتقین از آثار ابو حامد به دست داده است، و می‌گوید که نام تحفة الملوك در این فهرست ذکر نشده است. در همین جا می‌توان افزود که محققان معاصر مانند بویژ و عبدالرحمن بدوی نیز در فهرستهای خود از آثار غزالی، از این اثر یاد نکرده‌اند، و آنچه به عنوان «تحفة الملوك» ذکر کرده‌اند<sup>۴</sup> همان «نصیحة الملوك» است که در بعضی از نسخه‌های خطی به این نام، گاهی هم به نام «سیرالملوك»، خوانده شده است.

دومین دلیلی که فروزانفر برای تردید خود ذکر می‌کند این است که «در مقدمه کتاب نیز نام مؤلف مذکور نیست»<sup>۵</sup>. اسم غزالی فقط در صفحه عنوان، قبل از متن کتاب، ذکر شده است، و این می‌تواند ناشی از گمان کاتب باشد. و در اینجا می‌توان افزود که در هیچ جای این کتاب ذکری از آثار دیگر ابو حامد نشده است، هرچند که مؤلف، چنانکه بعداً خواهیم دید، از بعضی از آثار ابو حامد، بخصوص کیمیای سعادت استفاده کرده است.

سومین دلیل فروزانفر این است که مؤلف تحفة الملوك در باب نهم کتاب خود احکام صید را مطابق مذهب ابوحنیفه بیان می‌کند، در حالی که ابو حامد فقیمی است شافعی نه حنفی. و باز در این مورد نیز باید بیفزاییم که نه تنها در باب نهم در مورد شکار، بلکه در موارد دیگر، از جمله در مسائل طهارت و تیمم و غسل و زکات و حج، نیز مؤلف احکام فقیمی را مطابق مذهب ابوحنیفه بیان کرده و حتی در مواردی که وی فتواهای مذهب شافعی را ذکر کرده است معلوم است که تمایل خود نویسنده به مذهب ابوحنیفه است.

۳. بدیع الزمان فروزانفر، شرح احوال... عطار نیشابوری، ج ۲، تهران ۱۳۵۳ (چاپ اول، ۱۳۴۰)، ص

۳۲۹

4. M. Bouyges, *Essai...*, p. 120;

عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ص ۱۸۵.

۵. فروزانفر، پیشگفته، همانجا.

۱. مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات، ۸/ ۳ (۱۳۴۰)، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۱-۲.

با وجود همه این دلایل، فروزانفر باز اظهار کرده است که نمی‌توان این کتاب را به کس دیگری غیر از غزالی نسبت داد. فروزانفر سعی می‌کند به ایرادات فوق پاسخ دهد، پاسخهایی که بسیار ضعیف‌تر از استدلالهای او برای مردود دانستن این انتساب است. اولاً این که نام این کتاب در هیچ جای دیگر، از جمله فهرست زبیدی ذکر نشده است، به نظر فروزانفر، دلیل نمی‌شود که بگوییم غزالی چنین کتابی را نوشته است. «وقتی که فهرست کامل و مرتب از تألیفات علما و دانشمندان کشور نداشته‌اند و نسخ گاه معدود و منحصر به فرد بود و در نقطه‌ای از وجود آنها مطلع بوده‌اند و در نقطه دیگر ممکن می‌شد که اسم آنها را ننشیده باشند و گاهی نیز مصنفین کتب خود را به نام یکی از سلاطین یا رجال تألیف می‌کردند و در خزانه کتب ایشان محفوظ می‌ماند و احدی از وجود آنها اطلاع نمی‌یافت و اتفاقاً این کتاب هم به نام یکی از سلاطین و در اندرز به وی تألیف شده».<sup>۶</sup>

این سخن فروزانفر به طور کلی درست است، ولی در مورد ابوحامد و کتاب تحفة الملوك بسیار بعید است که صدق کند. ابوحامد عالم و مؤلف گمنامی نبوده که از یکی از آثار او فقط یک نسخه نوشته شده و در خزانه سلطان مدفون شده باشد. ابوحامد غزالی یکی از معروفترین شخصیت‌های عالم اسلام، چه در زمان خود و چه پس از خود، بوده و وقتی اثری می‌نوشته است نسخه‌های متعددی از آن تهیه می‌شده است. حتی از اکثر نامه‌های او و فتوای کوتاه او نیز بیش از یک نسخه به جا مانده است، و آن وقت چطور می‌شود که از تحفة الملوك که یک اثر نسبتاً دراز است، درازتر از نصیحة الملوك (البته بخش اول آن که اصالت دارد) و پندنامه، فقط یک نسخه موجود باشد و کسی هم از آن اطلاع نداشته باشد. در واقع قضیه در مورد غزالی به عکس این است، یعنی ما آثار متعددی را می‌شناسیم که دیگران نوشته‌اند و بعداً کاتبان (یا شاید بعضی از خود مؤلفان) از شهرت غزالی استفاده کرده و آن را به اسم او کرده‌اند، یا شاید هم ندانسته این کار را کرده‌اند. تعداد آثاری که به غلط به ابوحامد نسبت داده‌اند بالنسبه اندک نیست و در این مورد محققانی چون آسین پالاسیوس و مونتگمری وات و نیز عبدالرحمن بدوی تحقیقات مفصلی انجام داده‌اند، و ما در باب شانزدهم به آنها اشاره کرده‌ایم. بخش دوم نصیحة الملوك هم که مرحوم هائی به اسم غزالی چاپ کرده است، همان‌طور که قبلاً

اشاره کردیم، جعلی است. و تازه در چندین نسخه متأخر این اثر اسم غزالی به عنوان مؤلف آن ذکر شده است. ولی از تحفة الملوك فقط یک نسخه تاکنون شناخته شده که در آن کاتب مصنف را غزالی پنداشته است ولی در هیچ فهرستی و هیچ نسخه خطی دیگری صحت این انتساب تأیید نشده است. بهر تقدیر، پاسخ فروزانفر اصلاً قانع‌کننده نیست و اصولاً آشفتگی بازار این گونه انتسابهای غلط در نسخه‌های خطی حکم می‌کند که ما همچنان تردید خود را در حق انتساب این اثر به غزالی حفظ کنیم.

پاسخ فروزانفر به این که مؤلف نام خود را در مقدمه کتاب ذکر نکرده این است که غزالی نام خود را در مقدمه نصیحة الملوك هم ذکر نکرده است، بنابراین عدم ذکر نام وی در کتاب دلیل نمی‌شود که ما انتساب آن را به وی مردود بینگاریم. این استدلال البته از یک جهت درست است. غزالی نام خود را نه در مقدمه نصیحة الملوك ذکر کرده، نه در مقدمه احیاء و نه کیمیا و یا، تا جایی که من می‌دانم، در هیچ یک از آثار دیگر خود، حتی در المنتقد هم که شرح حال خودش است و طبیعی بود که در ابتدا نام خود را ذکر کند باز این کار را نکرده است. علت آن هم این است که او مانند مؤلفان دیگر (از جمله هجویری نویسنده کشف‌المحجوب) نگران این نبوده که کسی کتابهای او را به نام خود جا بزند. اما در عین حال، غزالی معمولاً در کتابهایش از بعضی از کتابهای دیگر خود نام می‌برد. ولی در تحفة الملوك هیچ یک از آثار غزالی ذکر نشده است. بهر تقدیر، آنچه می‌توان گفت این است که عدم ذکر نام ابوحامد و کتابهای دیگر او، هرچند که موجب این نمی‌شود که انتساب این اثر را به غزالی مردود بدانیم، از طرفی هیچ نقطه مثبتی هم برای صحت انتساب آن به وی نیست.

از دلیل سوم که موضوع حنفی بودن مؤلف کتاب است فروزانفر سرسری‌تر از دلایل دیگر عبور کرده است. پاسخ او به این ایراد این است که «ممکن است که غزالی درباره احکام صید عقیده پادشاهی را که کتاب به نام اوست رعایت کرده باشد» و لذا از نظر او «ایراد سوم نیز قوتی ندارد».<sup>۷</sup> ولی برعکس، این ایراد بسیار قوت دارد، چه مؤلف تحفة نه فقط احکام شکار را مطابق مذهب ابوحنیفه خواسته است بگوید، بلکه در جاهای دیگر کتاب هم نشان داده است که خود طرفدار مذهب ابوحنیفه است. البته، او گاهی از مذهب شافعی هم یاد کرده ولی تأکید او همواره بر مذهب ابوحنیفه است.

برای سلطان نوشته می‌شود خالی از بی‌حرمی نیست و غزالی در نصیحة الملوك یا پندنامه<sup>۸</sup> اصلاً وارد این نوع مسائل نشده است. نصیحت‌های او در این دو اثر بسیار مؤدبانه است و توجه او به امور باطنی و قلبی است نه طهارت اسافل اعضاء.

ضعف جنبه‌های صوفیانه تحفة الملوك نیز دلیل دیگری است برای مردود بودن انتساب این اثر به ابوحامد. مؤلف این کتاب البته طرفدار صوفیه است، و این نکته‌ای که از بحثی که وی درباره طهارت باطن می‌کند پیداست. ولی تصوف مؤلف در همین حد است و از این حد فراتر نمی‌رود. او در فصل نهم هم که قرار است به قول خود حکایت‌هایی از مشایخ بزرگ بیاورد فقط یک مطلب از جنید نقل می‌کند و سپس حکایت شیخ صنعان را می‌آورد. البته، غزالی هم چه در نصیحة الملوك و چه در پندنامه با حکایت مشایخ صوفیه کاری ندارد، ولی حکایت‌هایی که او در این دو اثر می‌آورد معمولاً یا با هم مشترک‌اند، یا در آثار دیگر او نیز دیده می‌شود، در حالی که این مطلب در مورد حکایت‌های تحفة صدق نمی‌کند و ما عین این حکایتها را در آثار دیگر غزالی نمی‌بینیم. فقط یک جا هست که مؤلف تحفة به عمر دراز نوح اشاره می‌کند و اندک بودن آن در قیاس با آخرت، که این مطلب را غزالی نیز هم در نصیحة الملوك ذکر کرده است و هم در پندنامه. ولی عین مطلب تحفة در واقع از یکی از مکتوبات احمد غزالی اقتباس شده است نه از آثار برادرش محمد.

با وجود همه این وجوه افتراقی که میان تحفة و آثار دیگر غزالی هست، نقطه اشتراکی هم هست. مؤلف تحفة در باب اول که می‌خواهد اعتقادات اهل سنت را بیان کند دقیقاً به کیمیای سعادت (یا شاید بخش اول نصیحة الملوك) رجوع کرده است و عین مطالب غزالی را در بحث اعتقاد به توحید و صفات الهی و معاد و نبوت نقل کرده است. احتمالاً همین امر هم موجب شده است که کاتبی که با این مطالب در آثار غزالی آشنا بوده است گمان کند که تحفة هم از اوست.

باری، دلایل رد انتساب تحفة به ابوحامد غزالی آنچنان قوت دارد که به زحمت می‌توان حتی احتمال داد که تمامی این اثر به قلم وی نوشته شده باشد. با این حال، چون کاتب این اثر را به ابوحامد نسبت داده و مجتبی مینوی و فروزانفر هر دو آن را

به طور کلی، ایرادهایی که فروزانفر مطرح کرده است هر سه همچنان به قوت خود باقی است. علاوه بر آنها، ایرادهای دیگری هم می‌توان وارد کرد. یکی از این ایرادها وجود باب آخر کتاب است، درباره جهاد. غزالی در کتابهای دیگر خود درباره جهاد سخن نگفته است. دلیل آن هم این است که این مسئله در جامعه اسلامی در زمان او مطرح نبوده، یا اصولاً مسئله حادثی نبوده است. مؤلف کتاب تحفة الملوك، همان‌طور که فروزانفر گفته است، می‌بایست این کتاب را میان سالهای ۴۹۲ و ۵۸۳ که بیت المقدس و مسجد اقصی به دست صلیبیان افتاده بود نوشته باشد. و چون فروزانفر پذیرفته است که مؤلف این کتاب غزالی است، نتیجه گرفته است که تألیف آن می‌بایست از سال ۴۹۲ تا ۵۰۵ که سال فوت غزالی است صورت گرفته باشد، یعنی در سالهای آخر عمر او. ولی مسئله اینجاست که اگر این اثر را غزالی برای سلطان سلجوقی نوشته باشد، اولاً می‌بایست پس از سال ۴۹۸ که به خراسان برگشت نوشته باشد و می‌بایست آن را مانند نصیحة الملوك برای سنجر نوشته باشد یا محمد بن ملک‌شاه. ولی مسئله اشغال بیت المقدس توسط صلیبیان در واقع پس از ابوحامد اوج گرفت و نخستین لشکری هم که سلطان محمد برای حمله به صلیبیون اعزام کرد در سال ۵۰۹ بود که آنها به شکست این لشکر انجامید و پس از آن هم جنگهای مسلمانان با صلیبیون تا مدتها به تعویق افتاد. لحن کلام مؤلف تحفة الملوك، چه در باب یازدهم و چه در داستان موسی و فرعون که درباره ضرورت جهاد برای مسلمانان سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که جهاد با صلیبیان مسئله حادث زمانه بود و حال آنکه در دوران زندگی ابوحامد و در خراسان که او زندگی می‌کرد این حالت حکمفرما نبود.

خصوصیات دیگری نیز در تحفة الملوك هست که حکایت می‌کند از این که مؤلف آن شخصی غیر از غزالی بوده است. توجه غزالی چه در بخش اول نصیحة الملوك که از خود اوست و چه در پندنامه که باز مطالب آن از اوست صرفاً به امور اخروی و عبادی محض است و این کاملاً با روحیه غزالی سازگار است. در حالی که در تحفة الملوك مؤلف از مسائل دنیوی همچون حرام و حلال بودن گوشت شکار و به کارگیری سگ و حیوانات دیگر شکاری سخن به میان می‌آورد که اصلاً با روحیه غزالی سازگار نیست. علاوه بر این، مسائلی که مربوط به طهارت و نحوه دخول به آبریزگاه و استنجا و استبرا و غیره است، هرچند که به هر حال جنبه فقهی و شرعی دارد، ولی طرح آنها در کتابی که

۸ پندنامه اثر دیگری است منسوب به ابوحامد که مانند نصیحة الملوك برای سلطان (احتمالاً سنجر) نوشته شده است. این اثر در کتاب حاضر چاپ شده است.

پذیرفته‌اند، دیگران هم بدون چون و چرا این انتساب را پذیرفته و تحفة الملوک را یکی از آثار ابو حامد پنداشته‌اند. صادق گوهرین یکی از این محققان است که در یادداشت‌های خود به منطق الطیر که در سال ۱۳۴۲ منتشر کرد صحت این انتساب را کاملاً مسلم انگاشت.<sup>۹</sup> خود کتاب را اول بار مرحوم محمد تقی دانش پژوه از روی همان نسخه منحصر به فرد ایاسوفیا در سال ۱۳۳۴ در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد (سال اول شماره ۲ و ۳) چاپ کرد، به اسم ابو حامد غزالی، و بدون این که در مقدمه خود هیچ اشاره‌ای به مسئله انتساب این اثر به ابو حامد نکند.

از جمله محققانی که مسئله انتساب این اثر به ابو حامد برایش جدی بوده است مرحوم عبدالحسین زرین کوب است. زرین کوب در مقاله‌ای که با عنوان «شیخ صنعان» نوشت و ابتدا در سال ۱۳۵۰ در مجله یغما و سپس در سال ۱۳۵۳ در کتاب نه شرقی، نه غربی منتشر کرد، در ضمن اشاره به ایرادهای فروزانفر و پاسخهای او اظهار کرد که «این کتاب با مشرب امام غزالی کاملاً توافق ندارد»<sup>۱۰</sup> و به طور کلی نسبت به صحت انتساب این اثر به ابو حامد تردید نشان داد. اما در کتاب فرار از مدرسه که در سال ۱۳۵۳ منتشر کرد این تردید را کنار گذاشت. در این کتاب زرین کوب مسئله حمله فرنگان به سرزمینهای اسلامی و سقوط انطاکیه و بیت المقدس را یکی از دلنگرانیهای اصلی غزالی در سالهای آخر عمرش انگاشته و گفته است که برای او «هیچ چیز موحش تر از جنگ - جنگهای فرنگان در شام و بیت المقدس - نبود»<sup>۱۱</sup> زرین کوب سپس به سراغ تحفة الملوک رفته و درباره آن اظهار کرده است که این کتاب، هر چند که لحنی متفاوت با لحن کیمیای سعادت دارد و بعضی هم درباره انتساب آن به غزالی تردید کرده‌اند، ولی «ظاهراً جای تردید نیست»<sup>۱۲</sup> زرین کوب حتی هویت سلطانی را که مخاطب مؤلف کتاب بوده تعیین کرده و گفته است که غزالی این اثر را برای سلطان محمد بن ملک شاه نوشته است نه سلطان سنجر. زرین کوب در کتاب خود به جای این که ابتدا در مورد صحت انتساب کتاب به غزالی بحث کند و مطمئن شود و پس از آن وارد مسئله جهاد که در این کتاب مطرح شده است بشود، موضوع جنگهای صلیبی را مطرح کرده و سعی کرده است که آن را یکی از مسائل

۹. فریدالدین عطار، منطق الطیر، به اهتمام صادق گوهرین، تهران، ۱۳۴۲، ص ۳۲۲-۳۲۰.

۱۰. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۶۹.

۱۱. عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۳۸.

۱۲. همان، ص ۲۴۰.

حادث برای جامعه غزالی و خود غزالی نشان دهد و سپس بگوید که به همین دلیل هم غزالی که مؤلف تحفة الملوک است به موضوع جهاد در این کتاب اهمیت داده و آن را به سلطان توصیه کرده است. در حالی که ما هیچ شاهد دیگری در آثار اصیل ابو حامد غزالی یا برادرش احمد نداریم که این مدعا را ثابت کند.

سقوط بیت المقدس در سال ۴۹۲ بود و اگر این حادثه تا آن حد که زرین کوب تصور کرده است برای غزالی مهم بود چرا او آن را در نصیحة الملوک یا کیمیای سعادت که در آن وظایف سلطان را هم تعیین کرده مطرح نکرده است. علت آن این است که، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، این مسئله تا زمان مرگ غزالی واقعاً آن طور حادث نبوده است که فکر غزالی را به خود مشغول کند. حتی خود سلطان محمد نیز هیچ گاه شخصاً به جنگ صلیبیان نرفت، برای این که این موضوع دلنگرانی اصلی او نبود. دلنگرانیهای مسلمانانی که در سرزمینهای شرقی زندگی می‌کردند از حمله صلیبیان سالها بعد پیدا شد.

موضوع تحفة الملوک و نصیحة الملوک غزالی همان طور که می‌دانیم تقریباً یکی است، و لذا طبیعی است که مصحح کتاب اخیر، مرحوم جلال همائی، مسئله انتساب تحفة الملوک را به غزالی مطرح کند. اما همائی در چاپ دوم نصیحة الملوک، در سال ۱۳۵۱، فقط اشاره‌ای مختصر به این کتاب کرده و همین قدر گفته است که تحفة الملوک «رساله‌ای است مختصر به فارسی منسوب به همین امام محمد غزالی» و سپس اشاره‌ای هم به مطالب آن و چاپ آن نموده است. ظاهراً همائی این انتساب را جدی نگرفته است. همائی بیشتر از یک تحفة الملوک دیگر سخن گفته که معلوم است از غزالی نیست،<sup>۱۳</sup> ولی بخشهایی از آن عیناً از نصیحة الملوک (یا کیمیای سعادت) اقتباس شده است. البته، اگر همائی همین تحفة الملوک منسوب به غزالی را هم به دقت مطالعه می‌کرد متوجه می‌شد که بخشهایی از همین کتاب هم از کیمیا اقتباس شده است.

قبلاً گفتیم که محقق فرانسوی شارل هانری دو فوشه کور در کتاب خود اخلاقیات بحث مستوفایی درباره نصیحة الملوک غزالی کرده و نسبت به اصالت بخش دوم این کتاب موضع خاصی نگرفته است. وی در همین کتاب به تحفة الملوک هم اشاره کرده و عناوین ابواب آن را بر شمرده ولی در مورد اصالت آن اظهار نظر نکرده است. وی همین قدر گفته است که دانش پژوه آن را از آثار اصیل غزالی دانسته است. ولی از آنجا که

۱۳. تحفة الملوک، از روی نسخه خطی موزه بریتانی لندن، به اهتمام کتابخانه طهران، تهران، ۱۳۱۷.

فوشه کور بحث مفصلی دربارهٔ این کتاب نکرده، معلوم است که در مورد انتساب آن به غزالی مطمئن نبوده است.<sup>۱۴</sup> اما پیتر ایوری که اخیراً منطق الطیر عطار را به انگلیسی برگردانده است در یادداشتی که دربارهٔ داستان شیخ صنعان نوشته است به گفته‌های مینوی و فروزانفر و گوهرین اعتماد کرده و انتساب تحفة را به غزالی مسلم انگاشته است.<sup>۱۵</sup>

محققان و نویسندگانی که تاکنون دربارهٔ تحفة الملوک بحث کرده و راجع به انتساب آن به غزالی اظهار نظر کرده‌اند بیش از هر چیز به دو مطلب توجه کرده‌اند: یکی داستان شیخ صنعان و دیگر مسئلهٔ جهاد. مسئلهٔ انتساب این اثر به غزالی را هم در سایهٔ یکی از این دو مطلب یا هر دوی آنها در نظر گرفته‌اند. این طرز برخورد هم از همان ابتدا توسط مینوی و بعد فروزانفر اتخاذ شده است و دیگران نیز تحت تأثیر برخورد این دو محقق بوده‌اند. ولی تحفة الملوک کتابی است که از جهات دیگر نیز درخور بررسی است و علاوه بر مسئلهٔ هویت مؤلف آن مسائل دیگری دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد، و در واقع چه بسا بررسی این مسائل دیگر کمک کند که ما بتوانیم مؤلف حقیقی آن را هم بشناسیم.

یکی از مسائل آن منابع یا مأخذ نویسنده است. نویسنده از چندین مأخذ استفاده کرده که یکی از آنها، همان گونه که قبلاً اشاره کردیم، کیمیای سعادت ابو حامد غزالی است. در واقع نخستین بخش از باب اول که دربارهٔ اعتقادات است عیناً از اصل اول از رکن اول کیمیا (یا شاید نصیحة الملوک) نقل شده است و ما همین بخش را توانستیم با مقابله با متن کیمیا تصحیح کنیم. جملاتی از متن تحفة و کیمیا را محض نمونه در اینجا مقابله می‌کنیم.

۱۴. فوشه کور، اخلاقیات، ترجمهٔ فارسی، ص ۲-۵۶۱.

15. Faridu'd-Din 'Attār, *The Speech of the Birds*, presented by Peter Avery. Cambridge 1998, pp. 483-4.

### کیمیا

بدان که تو افریده‌ای و تو را آفریدگاری هست که... یکی است که وی را شریک و انباز نیست و یگانه است که وی را همتا نیست و همیشه بوده است که هستی وی را ابتدا نیست و همیشه باشد که وجود وی را آخر نیست... و هستی وی به ذات خود است که وی را به هیچ چیز نیاز نیست و هیچ چیز از وی بی‌نیاز نیست، بلکه قیام وی به ذات خود است و قیام همه چیزها به وی است. (۱ / ۱۲۴)

### تحفة

بدان که خدای تعالی یکی است، وی را انباز نیست و یگانه است که وی را همتا نیست. همیشه بوده است که هستی وی را ابتدا نیست و همیشه باشد که وجود او را آخر نیست و هستی وی بذات خود است <...> و هیچ چیزی از وی بی‌نیاز نیست. قیام وی به ذات خود است و قیام همه چیزها به وی است. (?)

در کیمیا، پس از مطالب فوق سخنی آمده است در تئزیه ذات باری تعالی که بخشی از آن را نویسندهٔ تحفة عیناً در کتاب خود نقل کرده است. مطالبی هم که غزالی ذیل عنوان «قدرت» و «علم» و «ارادت» و «سمع و بصر» گفته است با اختلافات بسیار اندک که بیشتر معلول اختلاف نسخه‌های خطی است در تحفة هم نقل شده است. مثلاً مقایسه کنید مطالب این دو کتاب را که ذیل «سمع و بصر» آمده است.

### کیمیا

و چنانکه داناست به هر چه دانستی است؛ بینا و شنواست به هر چه دیدنی است و شنیدنی است. و دور و نزدیک در شنوایی وی برابر بود و تاریک و روشن در بینایی وی برابر بود. و آواز پای مورچه‌ای که در شب تاریک برود، از شنوایی وی بیرون نشود، و رنگ و صورت کرمی که در تحت‌الثری بود از دیدار وی بیرون نبود. و دیدار وی به چشم نبود، و شنوایی وی به گوش نبود؛ چنانکه دانش وی به اندیشه و تدبیر نبود و آفریدن وی به آلت نبود. (۱ / ۱۲۷)

### تحفة

و چنانکه داناست به هر چه دانستی است، بیناست به هر چه دیدنی است و شنوا به هر چه شنیدنی است. دور و نزدیک، تاریک و روشن در بینایی و شنوایی وی برابر بود. آواز پای مورچه در شب تاریک چون برود از شنوایی وی بیرون نبود. حرکت مورچهٔ سیاه در شب تاریک در اسفل السافلین از دیدار وی بیرون نیست. و دیدار وی به چشم نبود و شنوایی وی به گوش نبود، چنانکه دانش وی به دل و فکر و تدبیر نبود و آفرینش وی به قالب نبود. (۳۴۸)

پس از «سمع و بصر» در هر دو کتاب سخن از کلام الهی به میان آمده است که نویسنده تحفة عین مطالب کیمیا را نقل نکرده بلکه آن را تلخیص کرده است. پس از آن فصلی است درباره «افعال» الهی که باز مطالب تحفة در این فصل تلخیصی است از مطالب کیمیا. پس از آن در هر دو کتاب مطالبی آمده است درباره آخرت و صراط و بهشت و دوزخ و ایمان به پیامبر (ص)، که با وجود این که عناوین در هر دو کتاب کم و بیش یکسان است، پیداست که نویسنده تحفة مطالب خود را از کیمیا نگرفته است.

اقتباس نویسنده تحفة از کیمیای سعادت، (یا احتمالاً از نصیحة الملوك) در همین حد است. من نتوانستم مطالب دیگری در تحفة بیابم که بتوان گفت عیناً از کیمیا اقتباس شده است. البته، احادیث و اقوالی است که در هر دو کتاب دیده می شود ولی نمی توان حکم کرد که مأخذ نویسنده تحفة در این موارد کیمیا بوده است. مثلاً داستان بلعم با عورا که در تحفة به تفصیل آمده است، در کیمیا (۲ / ۴۱۴) نیز به اختصار ذکر شده است و نمی توان گفت که نویسنده تحفة در بیان این داستان از کیمیا استفاده کرده است. برعکس، تفصیلی که در تحفة است خود نشان می دهد که مأخذ نویسنده این کتاب اثر دیگری بوده است. بعضی از اذکاری هم که در تحفة آمده است، مانند اذکار باب طهارت، در کیمیای سعادت و زاد آخرت (باب طهارت) نیز کم و بیش دیده می شود، ولی این اذکار عمومیت دارد، و در کتابهای دیگران هم البته هست و نمی توان گفت که نویسنده تحفة آنها را از کتابهای ابو حامد گرفته است.

اثر دیگری که به نظر می رسد یکی از مأخذ تحفة بوده است مکتوبی است از احمد غزالی، برادر ابو حامد، که خود موعظه یا پندی است که وی به یکی از مریدان خود نوشته است. در باب سوم تحفة که درباره عدل و شرایط آن است، نویسنده در فصلی درباره ناپایداری این جهان و حتمی بودن مرگ، حتی برای پیامبر اکرم (ص) و نیز حضرت نوح (ع) که عمر طولانی داشت، سخن می گوید. عین این مطالب را در مکتوب احمد غزالی هم ملاحظه می کنیم، و تنها تفاوت آنها این است که نویسنده تحفة مطالب غزالی را جابه جا کرده است.

### مکتوب احمد غزالی

(۱) ای عزیز من، پندار که همه جهان آن تست و هر که در وجد است ترا سجود می کنند و هزار سال عمرت بود، آنگاه چه و آخر چه؟

(۲) نوح - علی نبینا و علیه السلام - هزار سال کم پنجاه سال خلق را دعوت کرد. چندین هزار سال است تا بمرد و در زیر خاک شد.

(۳) سید الاولین و الاخرین محمد رسول الله - صلی الله علیه و آله - قرآن قدم وازو می گوید: «افان مت فهم الخالدون، کل نفس ذائقة الموت». اگر آن سری که

لعمرک تاج اوست در زیر خاک کشیم، دیگری را بر روی زمین چون بگذاریم؟ (۴) «سبحان من تعزّز بالقدرة و قهر العباد بالموت» حق است. (نشریه جاویدان خرد، ۳ / ۱، ص ۳۴-۳۵).

### تحفة

(۱) «سبحان من تعزّز بالقدرة و قهر العباد بالموت» قدرت و عزّت صفت اوست، همه کس را...

(۲) و رسول علیه السلام گفت: خدای تعالی می فرماید: «افان مت فهم الخالدون، کل نفس ذائقة الموت». یا محمد، آن سری که «لعمرک» تاج سر اوست در خاک کنیم و کأس مرگ بچشانیم ترا، دیگری را بر روی زمین چون گذاریم؟

(۳) ای عزیز من، نوح علیه السلام هزار و اند سال بزیست و چندین هزار سال است که بمرد و در خاک است.

(۴) پندار که «هر که» در دنیاست همه بهزار سال ترا سجده می کنند، آخر چه؟ چون بیاید مرد چه سود کند (۳۵۴)

چنانکه ملاحظه می شود، نویسنده تحفة مطالب مکتوب احمد غزالی را به طور معکوس در کتاب خود نقل کرده است.

در دو مورد دیگر نیز شباهتی میان جمله های احمد غزالی در مکتوب فوق و جمله نویسنده تحفة دیده می شود، و احتمال دارد که در این موارد هم نویسنده تحفة تحت تأثیر نوشته احمد غزالی بوده باشد. یکی از این مطالب متعلق به باب سوم است.

### مکتوب احمد غزالی

ای عزیز من... نصیب تو از قسمت ازل این قدر عمر است، زیاده نخواهد شد... به هر چه خواهی صرف کن که حق است بر او، که بی واسطه این سؤال نکنند (ظ : بکنند) که: عمرک فیم افنیت؟ (همان، ص ۳۳).

### تحفة

ای عزیز، در جهان عمری دیگر نخواهد بود بیرون این... نصیب تو از قسمت ازل همین قدر آمده است، و بی واسطه از تو درخواهد پرسید:... و عمرک فیم افنیت؟ (۳۶۸)

اشاره دیگر نویسنده تحفة به موضوعات صوفیانه در داستان عبادت ابلیس است قبل از این که وی عصیان کند و به لعنت خدا گرفتار شود. مسکن ابلیس ابتدا آسمان دنیا بوده ولی بر اثر هفتصد هزار سال عبادت توانست به ساق عرش الهی برسد، و در عبادت و تقدیس خدای تعالی تا جایی پیش رود که ملائکه دیگر وقتی او را می‌دیدند دست از عبادت و تسبیح خود برمی‌داشتند و «مستمع وجد و نظارة وقت او گشتندی». لفظ وجد و همچنین وقت که دقیقاً به معنای صوفیانه به کار رفته است ناظر به وجد و حال صوفیان در مجالس سماع است.

در باب نهم نیز که به حکایات انبیاء و صحابه و مشایخ اختصاص دارد، نویسنده سخنی از جنید بغدادی را نقل کرده است. این تنها جایی است که او از یکی از مشایخ صوفیه نام برده است. سخنی که از جنید نقل شده است درباره باطن شخص صادق و باطن شخص ریاکار و مقایسه این دو با هم است. سخن جنید را ابوسعید خرگوشی در تهذیب الاسرار، باب مطالعة الصدق، بدین گونه نقل کرده است:

عن الجنید، قال: الصادق يتقلب في اليوم اربعين مرة والمراني يثبت على حالة (واحدة) اربعين سنة.<sup>۱۶</sup>

همین قول را قشیری نیز در رساله، به روایت از ابو عبدالرحمن سلمی، نقل کرده است.<sup>۱۷</sup> اما روایت نویسنده تحفة با روایت خرگوشی و سلمی و قشیری فرق دارد. در تحفة ابتدا از باطن منافق یا مرانی سخن گفته شده است و سپس از حال صادق که در تحفة به جای آن مؤمن آمده است. عدد چهل نیز تبدیل به هفتاد شده و سخن جنید بدین گونه نقل شده است.

جنید رضی الله عنه می‌گوید: منافق یا مرانی هفتاد سال به یک رنگ زندگانی کند و مؤمنی روزی بود که به هفتاد رنگ بگردد.

ظاهراً مأخذ نویسنده تحفة در مورد سخن جنید رساله قشیری و تهذیب خرگوشی نبوده است. و اما همین قول را فریدالدین عطار نیز در تذکرة الاولیاء، در ضمن شرح حال جنید، نقل کرده و جالب توجه اینجاست که روایت عطار بسیار نزدیک به روایت

نویسنده تحفة در باب هفتم نیز که درباره زکات است مطلبی گفته است که از لحاظ معنی بسیار شبیه به یکی از جملات احمد غزالی در رساله «عینیه» (یا «موعظه») است، و بعید نیست که نویسنده تحفة تحت تأثیر رساله احمد غزالی بوده باشد.

تحفة	عینیه
ای عزیز من، خلق کار آسان می‌گیرند. حساب خود خود می‌کنند و فتوی بر مراد خود می‌دهند، و چون تنها به داور روند پیروز آیند. باش تا به حساب گاه رسند.	با خود حساب می‌کنی و پیروز می‌آیی! کلّ مجرّ فی الخلاء یُسیر [ترجمه: هر که تنها (به قاضی) رود خوشحال برمی‌گردد]. باش تا محک عدل بیارند.
(۳۷۱)	(مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۲۱۴)

با وجود این که مؤلف تحفة هم از کتاب ابو حامد متأثر است و هم از مکتوب برادر او احمد، روحیه او بیشتر نزدیک به روحیه ابو حامد است. یکی از خصوصیات آثار فارسی و عربی احمد غزالی استفاده‌ای است که وی از شعر می‌کند. احمد ذوق شعر داشته و هم به عربی و هم به فارسی اشعاری سروده است که وی آنها را در آثار خود نقل کرده است. نویسنده تحفة با وجود این که لاقلاً به یکی از آثار احمد توجه داشته و تحت تأثیر آن بوده است هیچ بیتی به فارسی نه از مکتوب غزالی و نه از جای دیگر نقل نکرده است. از این نظر، وی شبیه به ابو حامد است که در آثار خود کمتر به شعر استناد می‌کند.

موضوع دیگری که به شناخت بیشتر خصوصیات نویسنده تحفة کمک می‌کند تمایلات صوفیانه اوست. کتاب تحفة الملوك البته اثری صوفیانه نیست و نویسنده نخواسته است دستورالعملی صوفیانه برای سلطان بنویسد. با این حال اشاراتی به موضوعات تصوف کرده است. یکی از این اشارات در باب طهارت است که نویسنده در آن صریحاً به روش صوفیان اشاره می‌کند. وی در این باب میان طهارت ظاهر و باطن فرق می‌گذارد، و در حالی که طهارت ظاهر را روش زاهدان معرفی می‌کند، طهارت باطن یا دل را طهارت صدیقان و اولیاء الله می‌داند و این طهارت را روش صوفیان می‌نامد. در این روش صوفی سعی می‌کند که لوح دل را از یاد هر چه جز خدای تعالی است پاک کند. نویسنده اشاره‌ای گذرا به موضوع محبت نیز می‌کند و آیه «یحبههم و یحبونه» را وصفی می‌داند که خداوند در قرآن از صوفیان و اولیاء الله کرده است.

۱۶. تهذیب الاسرار، نسخه خطی برلین، برگ 93b

۱۷. قشیری، الرساله، پیشگفته، ج ۲، ص ۴۴۹.

نویسنده تحفه است. عطار نیز در اینجا از منافق و مؤمن و فرق میان دل آنها سخن گفته است و در روایت او نیز عدد هفتاد به کار رفته است نه عدد چهل. روایت عطار به صورت سؤال و جواب است.

(به جنید) گفتند: فرق میان دل مؤمن و منافق چیست؟ گفت: دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال به یک جای بماند.<sup>۱۸</sup>

به نظر می‌رسد که مأخذ عطار در مورد سخن جنید همین کتاب تحفه باشد، بخصوص که وی داستان شیخ صنعان را نیز که در منطق الطیر با شاخ و برگهایی شرح داده است از همین کتاب گرفته است.

یکی از خصوصیات تحفه الملوک که آنرا تا حدودی از سایر پندنامه‌هایی که برای سلاطین نوشته‌اند متمایز می‌سازد باب نسبتاً مفصلی است که وی در سیره انبیاء و پیامبر اسلام و خلفای راشدین نوشته است. در واقع این باب نزدیک به نیمی از کتاب را دربر می‌گیرد. ظاهراً سلطانی که کتاب برایش نوشته شده است به داستانهای پیامبران علاقه‌مند بوده است. نویسنده تحفه در ضمن حکایتهای حضرت آدم به سؤال خاصی که سلطان از او کرده است اشاره کرده و بدان پاسخ گفته است. سؤال سلطان این بوده که این چه سری بوده است که آدم را از بهشت بیرون کردند و ادریس را به آن مقام رفیع رساندند. بعید نیست سؤالات دیگری از طرف سلطان مطرح شده است که موجب شده نویسنده تا این اندازه به تفصیل درباره قصص انبیاء سخن گوید.

قصد و نیت نویسنده از شرح داستانهای پیامبران صرفاً قصه‌گویی نیست. او در مورد هیچ یک از پیامبران وارد جزئیات سرگذشت آنها نشده، بلکه فقط چند حادثه یا حکایت را در مورد هر یک از آنها انتخاب کرده و شرح داده است. و ملاک او در انتخاب نیز مقاصد اخلاقی و تعلیمی بوده است. به عبارت دیگر، او پندی که خواسته است درباره رعایت عدل، رعیت پروری، حسن خلق، اهمیت جهاد و لزوم توجه به خدا و آخرت به سلطان بدهد از طریق این حکایتهای بیان کرده است. مثلاً در داستان سلیمان و مورچگان خواسته است به سلطان تذکر دهد که سلیمان که هم نبی بود و هم پادشاه راضی

نمود که حتی به مورچه‌ای ظلم و تعدی شود. مسئله جهاد نیز که باب خاصی به آن اختصاص داده شده آن قدر برای نویسنده و به طور کلی برای جامعه اسلامی در عصر او اهمیت داشته که وی هم در ضمن داستان موسی (ع) و هم در ضمن داستان سلیمان نیز بر آن تأکید کرده است. در داستان امتحان موسی و دست بردن به آتش و سوختن زبان او و سوختن دستش، مؤلف می‌گوید که علت این که دست موسی نسوخت این بود که با دستش با فرعون جهاد می‌کرد؛ و سپس می‌گوید که پانصد سال است که کسانی که در صدر اسلام با کافران جهاد می‌کردند هنوز بدنشان در زیر خاک تازه است و متلاشی نشده است. اشاره نویسنده در اینجا نشان می‌دهد که این اثر حدوداً در نیمه اول قرن ششم نوشته شده است؛ در داستان سلیمان و بلقیس نیز به کوشش برای گسترش پیام اسلامی در میان کفار تأکید شده است. وقتی هدهد از سبا گزارش می‌دهد و اوصاف ملکه سبا را برمی‌شمرد، سلیمان ساکت و آرام به سخن او گوش می‌دهد، ولی همین که می‌گوید که وی آفتاب را می‌پرستد، غیرت دینی به سلیمان دست می‌دهد و خشمگین می‌شود. معلوم است که نویسنده در اینجا به طور غیرمستقیم به مخاطب خود می‌گوید که او هم باید همین‌طور غیرت دینی داشته باشد و برای هدایت کفار و مسلمان کردن آنان سلیمان وار وارد عمل شود.

مطالبی که نویسنده تحفه درباره جهاد گفته است، همان‌طور که قبلاً گفتیم، در آثار غزالی دیده نمی‌شود، و همین مطلب نشان می‌دهد که نویسنده این کتاب غزالی نبوده، بلکه بعد از غزالی زندگی می‌کرده است، و به احتمال قوی نیز در سرزمینهای غربی که به جبهه جنگ با صلیبیان نزدیک تر بوده است می‌زیسته است. داستانهای پیامبران نیز که در این کتاب آمده است، مطالبی نیست که ابو حامد بدین صورت در آثار دیگر خود نقل کرده باشد. ابو حامد معمولاً یک حکایت کوتاه را برای توضیح مطلبی نقل می‌کند، ولی در هیچ یک از آثار دیگر خود بابتی خاص درباره قصص انبیا و همچنین حضرت محمد (ص) و صحابه ننوشته است. در نصیحة الملوک غزالی حکایتی از داود (ع) و چند حکایت درباره عمر بن خطاب نقل شده است که هیچ یک را نویسنده تحفه الملوک در کتاب خود نیآورده است. البته، همان‌طور که گفتیم، نویسنده تحفه با بعضی از آثار ابو حامد و برادرش احمد آشنایی داشته و مطالبی از آنها اخذ کرده است. ولی ما هنوز نتوانسته‌ایم منابع و مأخذ دیگر نویسنده را پیدا کنیم. در مورد احکام شرعی، ظاهراً این



مآخذ را باید در میان آثار نویسندگان حنفی که به نظر می‌رسد مذهب نویسنده بوده است جستجو کرد.

علاوه بر تحقیق دربارهٔ مآخذ و منابع نویسنده، تحقیق دیگری هم برای یافتن نسخه یا نسخه‌های دیگر این اثر باید انجام گیرد. اگرچه جای شکر است که یک نسخه نسبتاً قدیمی از این اثر به دست ما رسیده است، ولی متأسفانه این نسخه نواقص و غلطهایی دارد که فقط با کمک نسخه‌های دیگر می‌توان آنها را اصلاح کرد.

این اثر، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، نخستین بار به همت مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه چاپ شد. متأسفانه در این چاپ چندین مورد جاافتادگی و اشتباه‌خوانی وجود داشت و همچنین غلطهای چاپی متعدد. نگارنده سعی کرد یک بار دیگر به میکروفیلم این نسخه خطی که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شمارهٔ ۱۴۲۲، موجود است<sup>۱۱</sup> رجوع کند و متن چاپی را با میکروفیلم نسخه مقابله کند و تا جایی که مقدور بود این نسخهٔ منحصر به فرد را تصحیح کند. در این چاپ همچنین سعی کردم که مطالبی را که نویسنده از کتابهای غزالیها اخذ کرده است، با آثار مزبور مقابله و تصحیح کنم. علاوه بر بازبینی آیات قرآن، احادیث را هم حتی المقدور سعی کردم از روی منابع دیگر تصحیح کنم. در مواردی هم متن آشکارا غلط بود و لذا تصحیحاتی قیاسی در متن انجام دادم. البته این موارد را در حواشی قید کردم و توضیح دادم. بهر تقدیر، چاپ حاضر هرچند که صحیح‌تر از چاپ اول است، ولی همین بهبود نسبی هم مرهون زحمت اولیهٔ مصحح نخستین است که در این راه فضل تقدم داشته است.

## تحفة الملوك

بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ یَسِّرْ وَلَا تَعَسِّرْ

سپاس خدای را که این عالم نامتناهی آیتی از قدرت بی‌نهایت اوست، و ایستادن زمین و آسمان و عرش و کرسی به یمن عنایت اوست، و راه یافتن دوستان به حضرت عزت او هم از هدایت اوست، و صبر کردن طالبان در قهر بلای او هم از کرم و کفایت اوست، و فرستادن انبیا علیهم‌السلام تا خلق را به بساط قربت او راه دهند از رحمت بی‌نهایت اوست، و تخصیص محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از میان انبیا به حبیبی اظهار عنایت اوست. استغنا صفت اوست و جلال و کبریا عز اوست. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۲</sup>.

چون همت عالی سلطان اسلام خلدالله ملکه از دل روشن و صفای گوهر چنان اقتضا کرد که درخواهد تا داعی کتابی کند در مقاصد مسلمانی در بیان اعتقاد و اختلاف علما و حقیقت عبادات و شرح بعضی از قصص انبیا علیهم‌السلام و طرفی از هر چه به کار آید چون عدل و خلق نیکو و آنچه بدین ماند، تا آن دل روشن و ذهن صافی را آینه‌ای بود و به مطالعه آن صفای گوهر و نور بصیرت زیادت شود. خدای را

۱. در اصل: ابری بار.

۲. الشوری (۴۲)، آیه ۱۱.

۱۹. مرحوم دانش‌پژوه با وجود این که میکروفیلم را خوب می‌شناخته و متن تحفة الملوك را از روی آن استنساخ کرده است، ولی در هنگام معرفی میکروفیلم در فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸، ص ۶۰۰-۵۹۹، آن را از قلم انداخته است.

تعالی شکر گزار داریم که خلق را از نهایت رحمت چنین سلطانی عادل و پادشاهی پاک دین <و> نیکوسیرت ارزانی داشت، و از داعیهٔ کریم او را اجابت کردم و از خدای تعالی معاونت خواستم و کتاب را تحفة الملوک نام نهادم. و این کتاب مشتمل است بر یازده باب:

باب اول: در اعتقاد و علامتهای آن.

باب دوم: در اختلاف علما.

باب سوم: در عدل و شرایط آن.

باب چهارم: در طهارت و آدابش.

باب پنجم: در نماز و اسرارش.

باب ششم: در روزه و شرایط درستی<sup>۱</sup> او.

باب هفتم: در زکوة و اسبابش.

باب هشتم: در حج و شرایطش.

باب نهم: در صید و حلالش بر مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنهم.

باب دهم: در بیان طرفی از قصص انبیاء<sup>علیهم السلام</sup> و چیزی از حکایت مشایخ رضی الله عنهم.

باب یازدهم: در حث بر جهاد.

## باب اول

### در اعتقاد

بدان که خدای تعالی یکی است، <که> وی را انباز نیست؛ و یگانه است، که وی را همتا نیست. همیشه بوده است، که هستی وی را ابتدا نیست؛ و همیشه باشد، که وجود او را آخر نیست. و هستی وی به ذات خود است <که وی را به هیچ چیز نیاز نیست>. و هیچ چیزی از وی بی نیاز نیست. قیام وی به ذات خود است و قیام همه چیزها<sup>۲</sup> به وی است. معنی قیوم این بود.

۳. در اصل: دوستی.

۴. در اصل: چیزی.

و او در ذات خود جوهر نیست و عرض نیست، او را در هیچ کالبد

(تنزیه)

فرود آمدن نیست. و با هیچ چیز مانند نیست، و هیچ چیز مانند او

نیست. و وی را صورت نیست، و چونی<sup>۵</sup> و چگونگی را به وی راه نیست. و هر چه در خیال و خاطر تو آید، از کمیت و کیفیت، از همه پاک و منزّه است، که آن همه صفات آفریدگان<sup>۶</sup> وی است و وی به صفت هیچ آفریده نیست. بلکه هر چه وهم و خیال صورت کند وی آفرینندهٔ آن است. و خردی و بزرگی <و> مقدار را بدو راه نیست، که آن صفت اجسام بود و وی جسم نیست. و وی را با هیچ جسم پیوند نیست. بر جای نیست، و در جای نیست، بلکه خود اصلاً جای گیر نیست و جای پذیر نیست. و هر چه در عالم است همه زیر عرش است، و عرش زیر قدرت وی مسخر است. عرش حامل و بردارندهٔ او نیست، بلکه عرش و جملهٔ عرش همه برداشتهٔ لطف <و> قدرت وی است. و امروز هم بر آن صفت است که در ازل بود، و پیش از آن که عرش آفرید، و تا ابد همچنان خواهد بود، که تغییر و گردش را به ذات و صفات او راه نبود. زیرا که <اگر> گردش <به> صفت نقصان بود، خدای را نشاید. و اگر به صفت کمال بود پیش از آن ناقص بوده باشد و حاجتمند به این کمال، و هر که چنین بود خدایی را نشاید.

و باز آنکه از همهٔ صفات<sup>۷</sup> آفریدگان منزّه است، درین جهان دانستی است و در آن جهان دیدنی. و چنانکه در این جهان بی چون و چگونه دانند، در آن جهان بی چون و چگونه بینند.

و باز آنکه مانند هیچ نیست، بر همه<sup>۸</sup> چیز قادر است، و توانایی وی

(قدرت)

بر کمال است، که هیچ عجز و نقصان و ضعف را بدان راه نیست،

بلکه هر چه خواست کرد و هر چه خواهد کند و هفت آسمان و هفت زمین و عرش و کرسی و هر چه هست همه در قبضهٔ قدرت او مقهور و مسخر است. و به

۵. در اصل: چون.

۶. در اصل: آفریدگار.

۷. در اصل: صفات همه (تصحیح مطابق متن کمیای سعادت).

۸. در اصل: و بر همه.

دست هیچ کس جز وی هیچ چیز نیست، و وی را در آفرینش هیچ یار و همتا نیست.<sup>۱۰</sup>

وی داناست <به هر چه دانستنی است> و علم وی به همه چیزها محیط علم است، و از عُلّی تا تری هیچ چیز از دانش وی بیرون نیست، و بی دانش وی نرود، بلکه عدد ریگ بیابان و برگ درختان و اندیشه دُله‌ها و ذَرّه‌های هوا در علم وی همچنان مکشوف است که عدد آسمانها.

و هرچه در عالم هست همه به خواست و ارادت وی است. هیچ چیز (ارادت) از اندک و بسیار و خرد و بزرگ و خیر و شر و نفع و ضرر و طاعت و عصیان و کفر و ایمان و سود و زیان و زیادت و نقصان و رنج و راحت و بیماری و <تن> درستی نرود الاّ به تقدیر و مشیت او و به قضا و حکم او. و اگر همه عالم فراهم آیند - از جن و انس و ملائکه و شیاطین - تا ذَرّه‌ای بجنبانند یا بر جای بدارند یا بیش کنند یا کم کنند، بی خواست وی همه عاجز باشند و نتوانند. و هر چه هست و هر چه بود و هر چه خواهد بود همه به تقدیر و مشیت اوست. و این صفات علم و ارادت و قدرت جز زنده را نتواند بود و او زنده است که هرگز نمرد و نمیرد.

و چنانکه داناست به هرچه دانستنی است، بیناست به هر چه **اسمع و بصر** دیدنی است و شنوا به هرچه شنیدنی است. دور و نزدیک، تاریک و روشن در بینایی و شنوایی وی برابر بود. آواز پای مورچه در شب تاریک چون برود از شنوایی وی بیرون نبود. حرکت مورچه سیاه در شب تاریک در اسفل السافلین از دیدار وی نیست. و دیدار وی به چشم نبود و شنوایی وی به گوش نبود، چنانکه دانش وی به دل و فکر و تدبیر نبود. و آفرینش وی به آلت نبود.

متکلم است به کلام قدیم ازلی. و قرآن کلام اوست، قدیم نامخلوق. و **کلام** فرمان وی بر همه خلق واجب است، و خبر وی از هر چه داد راست است. > و فرمان و وعده و وعید همه سخن وی است. با موسی علیه السلام سخن گفت بی واسطه، و موسی بشنید. قرآن و تورات و انجیل و زبور و همه کتب مُنزل کلام اوست. و گفت او به آلت نیست. و قرآن مقرر است به زبانها، و مکتوب است در مصحفها، و محفوظ است در دُله‌ها، و مُنزل است بر محمد صلی الله علیه و آله. قرآن قدیم، و فعل و حرکت ما حادث؛ چنانکه ذات او قدیم و یاد کرد ما حادث.

و هرچه در عالم هست همه آفریده اوست. <و هر چه آفرید> چنان **افعال** آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشند، تا اگر عقل همه عقلا در هم زنند و اندیشه کنند تا آن مملکت <را> صورتی نیکوتر بیندیشند یا بهتر از این تدبیر کنند یا چیزی نقصان کنند یا زیادت کنند، خطا بود و نتوانند و از سر <حکمت> و مصلحت آن غافل باشند. همه به عدل آفرید چنانکه بایست. هرچه او کند همه عدل بود. ظلم از وی ممکن نبود، زیرا که ظلم آن بود که تصرف در ملک غیر کند و او تصرف در مملکت خود می‌کند.<sup>۱۱</sup>

و هرچه رسول صلی الله علیه و آله خبر داده است از احوال مرگ و گور و قیامت **آخرت** بدان ایمان آورد و تصدیق کند به بعث اجسام<sup>۱۰</sup> <در> روز قیامت و به ترازو و صراط و بهشت و دوزخ و حساب و شفاعت، چنانکه قرآن و اخبار بدان ناطق است، و قومی را بی حساب به فضل او به بهشت برند و کافران را به دوزخ برند، و مؤمنان را که معصیت کرده باشند چون به دوزخ برند مَخْد در دوزخ بنگذارند؛ هر کسی را مدتی بر قدر معصیت عقوبت کنند و پس از دوزخ به در آورند و به بهشت فرستند.

۱۰. از ابتدای باب تا اینجا از کیمیای سعادت، رکن اول، اصل اول (ج ۱، ص ۸-۱۲۴) اقتباس شده و این مطالب در نصیحة الملوک (ص ۱۰-۵) و زاد آخرت (ص ۳-۶) نیز آمده است. افزوده‌های ما در متن تا اینجا از روی همین سه کتاب بوده است.  
۱۱. در اصل: به بعث اجسام تصدیق کند.

ایمان به پیغامبران و

محمد ﷺ

به همه انبیا ایمان آورد، و به رسول ما محمد مصطفی ﷺ ایمان آورد، و اعتقاد کند که همه شرایع به شرع او منسوخ شد، چنانکه حق تعالی می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الْدِينِ كُلِّهِ».<sup>۱۳</sup> پس صحابه را بر ترتیب معلوم معتقد بود، و در هیچ کس طعن نرزد: ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم علی رضوان الله عليهم اجمعین.

### فصل

اعتقاد اهل سنت و جماعت این است که بیان کرده آمد. اما بدان که خلق خواهند بود که خود را مؤمن شناسند و معتقد، و به وقت مرگ ایمان ایشان نماند و در آن صدمات مرگ و دیدن ملک الموت ایمان ایشان بشود. سبب آن پوشیده است از بیشتر خلق، الا کسانی که امین خدای تعالی اند بر اسرار وی.

و سرش آن است که آدمی را خاصیت آن است که هر چه نیکویی بود به دروغ بر خود بندد، و هر چه زشتی بود از خود دور اندازد. مثلاً بدخوترین خلق خود را نیکوترین خلق پندارند، و بخیل ترین خلق خود را سخی ترین شناسد. اکنون معلوم است که هیچ چیز نیکوتر از ایمان نیست و هیچ زشتی زشت تر از کفر نیست. آدمی اگر چه در درون وی کفر بود، خود را به کافری نتواند دید. از کفر تبراً نماید، و به ایمان که نیکوترین چیزهاست خود را موصوف دارد. به وقت مرگ کمین مکر بر جان و ایمان و پندارش بگشایند، چنانکه خدای تعالی می گوید: «وَبَدَأْتُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ».<sup>۱۴</sup> ایشان را از خدای تعالی کاری پیدا شود که هرگز نپنداشتند و نه حسابی کردند، و العیاذ باللّٰه تعالی.

اکنون چون این قدر معلوم شد، باید که در جوال نفس نشود، و چون دعوی ایمان کند از وی شرط درستی درخواهد، چنانکه رسول صلی الله علیه و سلم و احارثه گفت: کیف اصبحت؟ بامداد چون خاستی؟ گفتی: مؤمنی به حق خاستم.

۱۲. التوبه (۹)، آیه ۳۳؛ الفتح (۴۸)، آیه ۲۸؛ الصف (۶۱)، آیه ۹.

۱۳. الزمر (۳۹)، آیه ۴۷.

رسول ﷺ گفت: هر حق را حقیقتی است. نشان ایمان تو چیست؟ او گفت: گویی که قیامت می بینی، و حساب و ترازو و صراط و اهل دوزخ در یکدیگر افتند، و اهل بهشت به زیارت یکدیگر روند. احکام یقین و نشانه های خطر و دلایل مراقبه یاد کرد. رسول گفت ﷺ: اصبت فالزم، یافته ای نگاه دار.

چون نفس دعوی ایمان کند، از او نشان باید خواست. اثری از آثار جمال اوست این ایمان، از دوستی<sup>۱۴</sup> چون خالی تواند بود؟ و اگر دعوی ایمان کند به علم خدای تعالی، از حیا چون خالی تواند بود؟ الحیاء من الایمان. که اگر کودکی سه ساله بداند یا ببیند که وی معصیتی می کند شرم دارد از خدای تعالی. چون شرم ندارد؟ و اگر گوید به قدرت ایمان دارم، از هیبت چون خالی بود؟ که اگر وا شیری حاضر شود زهره اش<sup>۱۵</sup> بر جوشد، و پیداست که صدق قدرت او بدان مردی چند است. قادری که استغنا صفت اوست، او از همه خلق بی نیاز و همه خلق را بدو نیاز. اگر خلق اولین و آخرین همه با کتم عدم برد بر قدرت به جوی. چون هیبت و سیاست او بتابد و همه خلق چنین گوید: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ».<sup>۱۶</sup>

پس پیدا آمد که پندار ایمان دیگر است و حقیقت ایمان دیگر. حقیقت ایمان از حیا و هیبت و خشیت خالی نبود، و چون خالی بود در خطر بود؛ به وقت مرگ بیم هلاک بود.

### فصل

از اعتقاد به حدیثی قناعت کردن و از مسلمانی به نامی، نه بس کاری بود. تمام کردن ایمان درست کردن بندگی است. و دست شیطان تا<sup>۱۷</sup> مرگ فرو بسته نیاید تا

۱۴. در اصل: درستی.

۱۵. در اصل: زهرش.

۱۶. ابراهیم (۱۴)، آیه ۱۹ و ۲۰؛ فاطر (۳۵)، آیه ۱۶ و ۱۷.

۱۷. در اصل: از؛ و شاید جمله در اصل چنین بوده است: «و دست شیطان از مردم

فرو بسته...».

قدم بندگی درست نگردد. «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»<sup>۱۸</sup> این بود.

و بندگی به دو چیز درست آید: آن کنی که او پسندد، و آن پسندی که او کند. چون کرد او و حکم او را بر محک هوا زنی تا اگر با هوا راست آید قبول کنی، و اگر مخالف آید رد کنی، این هواپرستی بود نه خداپرستی. چون به دل و خاطر تیر انکار انداختی نسب غرود بود. بنده فرمان باید <بود> نه بنده هوا و شیطان. لا اله الا الله که می‌گویی منشور تولیت او نیست. یگانگی او در بند اقرار و قبول تو نیست، اما بندگی در بند قبول اوست. و تا تو از او راضی نباشی او را هنوز تمام به خدایی قبول نکرده‌ای، او ترا به بندگی چون قبول کند؟

## باب دوم

### در اختلاف علما رضی الله عنهم

بدان که اختلاف علما دو است: یکی در اصول و یکی در فروع. اصول ذات باری تعالی بود و صفات او و محکمت که در او تغییر ممکن نگردد و به شرایع انبیا پنگردد. و دیگر فروع بود چون طهارت و نماز و روزه و احکام حلال و حرام و آنچه بدو نسخ و تغییر روا بود و به شرایع بگردد.

اکنون چون این دو قسم معلوم شد، بدان که هر اختلاف که در اصول بود از او بوی کفر و بدعت آید، تا مخالف اهل سنت و جماعت را در آن اصول، یا کافر خواند یا مبتدع، لاجرم در او خلاف بود. مثلاً چون خلاف معتزله اهل سنت را در صفات خدای تعالی، که اهل سنت گویند: خدای تعالی عالم به علم است، و قادر به قدرت، و حی به حیات، و مرید به ارادت، و سمیع به سمع، و بصیر به بصر، و متکلم به کلام. و اما معتزله گویند: عالم است علمش نیست، و قادر است قدرتش نیست، و حی است حیاتش نیست، مرید است ارادتش نیست، سمیع و بصیر و متکلم است بی سمع و بصر و کلام. آنگاه علما خلاف کنند یا کافر خوانندشان یا مبتدع. و همچنین قرآن را مخلوق گویند، و به دیدار خدای تعالی منکر باشند. و همچنین معتزله معدوم را

شیء گویند، یعنی که عالم پیش از آن که خدای تعالی <او را> بیافرید چیزی بود. این بازان ماند که عالم را قدیم گفته باشند، تا از او کفر لازم آید. اختلاف در اصول چنین بود، و این را خلاف توان گفت، زیرا که به ضرورت هرگز روا نبود که بگردد، و از دو یکی تواند بود.

اما اختلاف در فروع: نجاست به سر که روا بود که بشویند یا نه؟ امام بوحنیفه گوید روا بود، امام شافعی گوید روا نبود. و همچنان به آب زعفران وضو روا بود یا نه؟ و همچنین به نبیذ تمر. این خلاف در چیزی است که روا بود که بگردد به شرع، و این خلاف بس قدری ندارد، زیرا که در ظنّیات است نه در قطعّیات. اصحاب امام بوحنیفه محمدحسن و ابویوسف را رضی الله عنهم بود، یکی بازو خلاف کند در چنین مسائل، و کردند بسیار. و اصحاب شافعی چون مزنی و بویطی رضی الله عنهم بسیار بود که در مسئله‌ای از این فروع و ازو خلاف کنند.

و عمر خطّاب رضی الله عنه روزی فتوی کرد در مسئله‌ای. پس روز دیگر همان مسئله از او سؤال کردند، خلاف آن فتوی کرد. گفتند: دی به خلاف این گفتی. گفت: ذاک علی ما قضینا، و هذا علی ما نقضی، آنکه دی حکم کردیم چنانکه گفتیم، و اینک می‌کنیم بر این که می‌گوییم. زیرا که چون مسئله در محل اجتهاد بود هر باری نظر باید کردن تا چون بماند.<sup>۱۹</sup> و عمر خطّاب رضی الله عنه در جدّ و برادران که چون قسمت کنند میراث را هفتاد حکم مختلف کرده بود. و چون وقت وفاتش بود گفت در حد هیچ حکم نمی‌کنیم، که هنوز در محلّ نظر و اجتهادش بود.

و مقصود ازین جمله آن است تا معلوم شود اختلاف در فروع میان صحابه رضی الله عنهم بوده است و یک صحابی را در دو روز <دو حکم> بوده است، و سبب هیچ تعصب و خصومت نبوده است، زیرا که ایشان طالبان حق‌اند، و در راه دین و طلب سعادت ابدی برادر و دوست یکدیگرند، و اختلاف ایشان رحمت است، و رسول صلی الله علیه و آله گفته است: اختلاف امّتی رحمة.

چون این معلوم شد قومی آمدند و اختلاف ایشان سبب تعصب و هوای خود ساختند، و آن غضب و شهوت غلبه را از اختلاف که رحمت است سبب ساختند.

و رسول صلی الله علیه و سلم گفته است: یک روز <عدل> از سلطان عادل فاضلتر از عبادت شصت ساله بر دوام.<sup>۲۴</sup> و رسول ﷺ گفته است: هفت کس روز قیامت در سایهٔ عرش باشند، و آن روز جز از آن سایه نبود: اول سلطان عادل بود، و دوم جوانی بود که در عبادت خدای تعالی برآید، و سیم مردی که به بازار بود و دل وی به مسجد بود، چهارم <با یکدیگر> دو مرد که دوستی کنند برای خدای تعالی، پنجم مردی که خدای تعالی را در خلوت یاد کند اشک از چشم او فرو بارد، ششم مردی که او را زنی با جمال و مال به حرام به خود خواند، او گوید من از خدای تعالی ترسم، هفتم مردی که به دست راست صدقه دهد چنانکه دست چپش را خبر نباشد.<sup>۲۵</sup> و رسول گفت ﷺ: دوست تر <ین> و نزدیکترین کس به خدای تعالی سلطان عادل است، و دشمنترین و دورترین از خدای تعالی سلطان ظالم است. و رسول گفت ﷺ: بدان خدای که جان <محمد> در قبضهٔ قدرت اوست که هر روز سلطان عادل را چندان عمل به آسمان برند که عمل جملهٔ رعیت وی باشد. و هر نمازی از آن وی هفتاد هزار نماز دیگری بود.<sup>۲۶</sup> پس چون ولایت چندین قدر دارد، مثل وی همچون کیمیا بود. دریغ بود که بظلم به زبان آورند، و جز به راه عدل روند.

۲۴. اصل حدیث در نصیحة الملوك، ترجمه عربی (ص ۳۹۵) چنین است: «عدل ساعةٍ خیر من عبادة ستین سنةٍ».

۲۵. ترجمه حدیث ظاهراً از روی کتاب غزالی است (کیمیا، ۱ / ۵۲۷ یا نصیحة الملوك، ۳۹۵) و این ترجمه مطابق است با روایت سنن ترمذی (کتاب الزهد، باب ۵۳، ۲۳۹۱): «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله: امام عادل و شاب نشأ بعبادة الله و رجل كان قلبه معلقاً بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه و رجلان تحاببا في الله فاجتمعا على ذلك و تفرقا و رجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه و رجل دعته امرأة ذات حسب و جمال فقالت: اني اخاف الله و رجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه». همین حدیث در بخاری (اذن ۳۶، زکاة ۱۶، رقائق ۲۴، حدود ۱۹) مسلم (زکاة ۹۱) نسائی (قضاة ۲) الموطأ (شعر ۴) مسند احمد (ج ۲، ص ۴۳۹) نیز آمده است.

۲۶. تصحیحات این بخش با توجه به متن نصیحة الملوك (ص ۱۶-۱۴) و کیمیا (۱ / ۵۲۷) انجام گرفته است.

تا رحمت خشم گردد، مقصود حشمت دنیا و مال و جاه و خواجگی و تقدم <...>. و این قدر باز نیندیشند که چون دین یکی بود <و> در ذات و صفات خدای تعالی موافقت بود، آخر یک دینی و یک اعتقادی در امت محمد ﷺ باور داشتن و راه موافقت رفتن و سبب یگانگی ساختن، اولی تر از آنکه خلاف در آب زعفران سبب تعصب و فساد و جنگ و خصومت کنند. اما آفت از آن است که بر سر مذهبی قومی مبتدعان خود را بسته‌اند، و اختلاف در اصول در دل دارند، و <چون> زهره ندارند که ظاهر کنند، اختلاف در فروع بهانه سازند، و راه تعصب روند. ندانند که هر دو را موافق باید بود <و باید> با اعداء دین و کافران که دیار اسلام بگرفته‌اند به جنگ پردازند، و چون به یکدیگر مشغول گردند، دشمنان<sup>۲۰</sup> دین شاد گردند، و از مقصود باز گردند، والعیاذبالله.

## باب سوم

### در عدل و شرایط آن

بدان که رسول ﷺ گفته است که ایمان مردم تمام نگردد تا مسلمان دیگر را آن پسندد که خود را. و باید دانست که مخالفت فرمان خدای تعالی عظیم است و محل خطر است. اما آنچه حق غیری در میان بود با خطرتر، زیرا که چون حق غیری در میان آمد توبهٔ مجزود سود نکند، و لابد به عرصات با خصم جمع باید شد، و خدای تعالی هیچ حق<sup>۲۱</sup> مسلمانی باطل نکند. و در جمله، مرتبت قدر ولایت بدانستن<sup>۲۲</sup> تا بداند که قدرش هم درخورد خطر است. و نشیب او درخور <د> بالا، و سودش درخور زیان. ولایت دولتی<sup>۲۳</sup> است که هر که به حق او قیام کند به سعادت رسد که کس بازو برابر نبود. و اگر تقصیر و ظلم کند به شقاوتی رسد که پس از کافر کس با او برابر نبود.

۲۰. در اصل: خداوندان.

۲۱. ظ: حق هیچ.

۲۲. جمله در اینجا ناقص به نظر می‌رسد.

۲۳. در نصیحة الملوك (ص ۱۵): نعمتی.

## فصل

بدان که مثل پادشاه همچون مثل کدخدای خانه است، و جهان خانه او، و خلق همچون عیال او. باید که شفقت و رحمت او بر همه برسد، تا به حدی که بر جهود نیز ظلم روا ندارد که دعاوی مظلوم مستجاب بود. و رسول ﷺ گفته است: هر که وی را بر مسلمانان ولایت دادند، و «حوی» ایشان را چنان نگاه ندارد که اهل بیت خود را، گو جای خویش در دوزخ فراگیر. و رسول ﷺ می گوید: روز قیامت دو کس از شفاعت من محروم باشند: سلطان ظالم و مبتدع که در دین غلو کند.<sup>۲۷</sup>

## فصل

بدان که دنیا بر گذر است، و خلق بر راه گذرند، و همه را ببايد مرد، که گفته این است که: سبحان من تعزّز بالقدرة و قهر العباد بالموت. قدرت و عزّت صفت اوست، همه کس را قهر مرگ بچشانند، اوست زنده‌ای که نمرد و نمیرد. و رسول ﷺ گفت: خدای تعالی می فرماید که «أَفَاتِنُ مِتَّ فَهَمُّ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ».<sup>۲۸</sup> یا محمد، آن سری که «الْعُمُرُكُ»<sup>۲۹</sup> تاج سر اوست در خاک کنیم و کأس مرگ بچشانیم ترا، دیگری<sup>۳۰</sup> را بر روی زمین چون بگذاریم؟

ای عزیز من، نوح ﷺ هزار و اند سال بزیست، و چندین هزار سال است که برد و در خاک است. پندار که «هر که» در دنیاست همه به هزار سال ترا سجده می کنند، آخر چه؟ چون ببايد مرد، چه سود؟<sup>۳۱</sup> خردمند آن بود که از دولت فانی

۲۷. این دو حدیث عیناً در کیمیاء (۱ / ۵۳۱) و نصیحة الملوك (ص ۱۹)، دو حدیث فوق در الثبر المسبوك (ص ۱۶) چنین است: «من ولیّ امور المسلمین ولم یحفظهم کحفظه اهل بینه فقد تبوّأ مقعده من النار» و «رجلان من امتی یجرمان شفاعتی: ملک ظالم، و مبتدع غالی فی الدین یتعدی الحدود». مطابق اصل روایت عربی و ترجمه فارسی غزالی در کیمیاء و نصیحة الملوك، پایان جمله در تحفة نیز باید چنین باشد: «... غلو کند تا از حد بیرون گذرد». آمده است.

۲۸. الانبیاء (۲۱)، آیه ۳۴ و ۳۵.

۲۹. الحجر (۱۵)، آیه ۷۲.

۳۰. در اصل: و دیگری.

۳۱. مقایسه کنید با «مکتوبی از احمد غزالی»، جاویدان خرد، ۳ / ۱، ص ۳۴ (بند ۶).

سعادت باقی اندوزد و چون در روزگار مختصر محدود روزگار<sup>۳۲</sup> دراز را ساز می باید کرد، روزگار ضایع کردن غبن عظیم بود. آنچه خلق را در پیش است اگر غافل نبودندی پروای نان و آب خوردن کرا بودی. رسول ﷺ می گوید: اگر بهایم از مرگ آن دانستندی که مردم می دانند، هرگز فریه نشدندی.

## فصل

بدان که اهوالی که آدمی را در پیش است از احوال مرگ و احوال قیامت عجایی است و خطر هاست در آن. یکی از آن جمله مشاهده ملک الموت است. ابراهیم خلیل ﷺ روزی ملک الموت را دید، گفت: یا عزرائیل، خود را چنانکه به عاصیان نمایی به من توانی نمود؟ گفت: طاقت نداری. گفت روا بود. پس از خدای تعالی دستوری خواست. پس با ابراهیم ﷺ گفت: روی از من بگردان. چون باز نگرست، او را دید بر صورتی هایل، روی سیاه و منکر، و آتش از دهان و بینی او به در می آمد و چندان سیاست و هول دید که غش کرد و از خود غایب شد. چون با خود آمد، گفت: یا عزرائیل، اگر عاصی در جزای معصیت خود هیچ چیز نبیند الا این صورت تو، بسنده بود. پس گفت: خود را به من نمای بدان صورت که به مطیع نمایی. گفت: روی از من بگردان. روی از وی بگردانید. چون درنگریست رویی دید از ماه تابان تر، و از آفتاب نیکوتر، و چندان جمال و آرایش دید، و بویهای خوش که هم غش کرد. چون با خود آمد، گفت: اگر مطیع هیچ چیز نبیند <در> ثواب عمل خود الا این روی تو، بسنده بود.

و در خبر است که سی هزار فرسنگ ارتفاع روی ملک الموت است، و آن روی وی آینه صافی بود تا نمودگاری از روزگار و کردار خود ببیند. و بر جمله، او رسولی از درگاه ربّ العزّة است، و لابد بر روی او یا اثر رضای فرستند یا اثر خشم ظاهر بود. با دوستان همه رفیق و لطف بود، و با دشمنان همه خشم و عنف. دوستان هر جای که روند اثر رضا پیدا بود، و دلایل قبول و اقبال ظاهر بود. و دشمنان هر جا که روند اثر خشم و علامت ردّ ظاهر بود.

۳۲. در اصل: محدود در روزگار.

در خبر است که عاصی در آن وقت که معصیت می‌کند، موضع او از زمین و زیر او از آسمان دستوری خواهند در هلاک کردن او، و خدای تعالی گوید شتاب مکنید که گذر او بر ماست. «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَاتِ»<sup>۳۳</sup> فرشتگان همه با عاصی همه به خشم باشند، و با مطیع به دوستی و صلح. در قرآن چنین است صفت دوستان که: «لَا يَجْزِيهِمُ الْعَذَابُ الْكَبِيرُ وَ تَتَلَقِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ»<sup>۳۴</sup> از آن فرع مهین روز قیامت نترسند و اندوهگین نگردند، و فرشتگان استقبال ایشان کنند و با ایشان می‌گویند: روز روز شماست. و آن مسکینان و مدبران را «الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهُهُمْ وَ أَذْنَازُهُمْ»<sup>۳۵</sup> به رویشان می‌زنند و استخفاف می‌کنند، و دوزخ را به استقبال ایشان فرستند، «وُ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ»<sup>۳۶</sup>

### فصل

بدان که خدای تعالی بر ظاهر و باطن بنده مطلع است. هرچه در درون و بیرون می‌گذرد می‌داند و می‌بیند، و تهدید چنین می‌کند که: «وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ»<sup>۳۷</sup> بدانید که هرچه در درون دل و جان تو است می‌داند. هان و هان، بترسید و بیرهزید! خلق از این سیاست غافل و در این تهدید راه نمی‌برند. رسول صلی الله علیه و سلم شبی بخفت. بامداد برخاست. چندین موی از محاسن او سپید شده بود. گفتند: یا رسول الله، امروز عجایی می‌بینم، موی سپید که دوش نبود. گفت: آری، بار سیاست فرمان و قهر سلطنت او ما می‌کشیم، شما از این چه خبر می‌دارید؟ شنیدی سوره هود؟ دوش در سوره هود این آیت بر ما خواندند که: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ»<sup>۳۸</sup> راست باش که دل تو نظرگاه حق است. بر دوام

باش! نظر ما بدار، حدت‌ان را که پاس قدم نباید داشت! نه اندک کاری بود. چندان نماز شب بکرد که پشت پایش برخاست. گفتند: نمی‌گوید، یا مهتر، که: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ؟»<sup>۳۹</sup> گناه دیگران به طفیل تو بیمارزیدند، این همه رنج بر خود نهادن برای چیست؟ گفت: افلا اکنون عبداً شکورا؟ بنده‌ای را که با او چندین کرم بکنند آخر کم از شکری؟ یا مهتر، نجات همه به تو است. کافران روزگار تو در حمایت دولت تو از عذاب نقد رسته‌اند. جلال قدم می‌گوید: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ»<sup>۴۰</sup> تا در میان ایشان باشی عذاب بدیشان نرسد. قرآن قدم جلوه بر عزیز تو چنین می‌کند که: «لَعَمْرُكَ»،<sup>۴۱</sup> سوگند به سر تو یاد می‌کند. بیان دولت تو چنین می‌کند که: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»<sup>۴۲</sup> صد و بیست و چهار هزار سال کواکب دولت که در آسمان نبوت طلوع کردند تابش ایشان چندان بود که تو هنوز در پرده‌های غیب بودی. چون آفتاب دولت تو از فلک عنایت تو بتافت، همه ستارگان پوشیده گشتند، «ليظهره على الدين كله» این بود. یا مهتر، آن را که منقبت این بود و قبول چنین بود، او را با گریستن چه کار؟ «اللهم ارزقني عين عنين للطالبين»، می‌گفتی بار خدایا، دو چشم اشکبارم بده. گفتا: آری این لطف اوست. اما آنجا که قهر او بتابد که «وَ لئن شئنا لنذهبن بالذی اَوْخینا إِلَیْكَ»<sup>۴۳</sup> و اگر بخواهیم آنچه به تو دادیم واگیریم<sup>۴۴</sup> تو چه کنی؟ شما از این قهر او هیچ خبر ندارید، «لو تعلمون ما اعلم لضحکم»<sup>۴۵</sup> قلیلاً و لیکتیم کثیراً»، اگر آنچه من دادم شما دانستید اندک خندیدید<sup>۴۶</sup> و بسیار گریستید.

۳۹. الفتح (۴۸)، آیه ۲.

۴۰. الانفال (۸)، آیه ۳۳.

۴۱. الحجر (۱۵)، آیه ۷۲.

۴۲. التوبه (۹)، آیه ۳۳؛ الفتح (۴۸)، آیه ۲۸؛ الصف (۶۱)، آیه ۹.

۴۳. الاسراء (۱۷)، آیه ۸۶.

۴۴. در اصل: واگرمی.

۴۵. در اصل: لضحکم.

۴۶. در اصل: خندیدی.

۳۳. الفجر (۸۹)، آیه ۱۴.

۳۴. الانبیاء (۲۱)، آیه ۱۰۳.

۳۵. محمد (۴۷)، آیه ۲۷.

۳۶. الشعراء (۲۶)، آیه ۹۱.

۳۷. البقره (۲)، آیه ۲۳۵.

۳۸. هود (۱۱)، آیه ۱۱۲.



آنجا که سموم قهر لابلالی از جناب جبروت بر مرکب عصمت ما که در بحر مشیت است حمله می‌آورد، از قهر و خطر او که خبر دارد جز ما؟ عزیزا، خلق از خطر کار غافل‌اند و از غفلت غافل، ندانند و لکن ندانند که ندانند. مقصود گم کرده‌اند، و آنچه بدان آمده‌اند فراموش کرده، و گم کرده هم کرده. تا گم کردن را باز نیابند آن گاه گم کرده را باز جویند.

خلق را برای بندگی آورده‌اند، نه برای شهوت و عمارت دنیا. و بندگی فرمانبرداری است در امر و نهی. و طاعت فرض است و سنت. و سرّ سنت دواست؛ یکی السنن جواب الفرائض، آن تقصیر که در فریضه افتد به سنت دریابند. و دیگر رضا و دوستی خدای تعالی. و مقامات بلند به سنت بسیار کسب کنند.

### فصل

بدان که سعید به کمال آن کس است که همه اوقات او به خدمت و عبادت گرفته است. باری، اگر چنین نبود، کمتر از آن نبود که در بیشتر اوقات خدای تعالی را به یاد داری، «فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ».<sup>۴۷</sup> ای عزیز من، تا تو او را یاد کنی در حضرت او باشی و او ترا به رحمت یاد کند. و اگر او را فراموش کنی، «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ».<sup>۴۸</sup> محروم بمانی از کرم او، و آنگاه شیطان قرین تو بود. «وَمَنْ يَغْتَسِبْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ».<sup>۴۹</sup>

اکنون چون این معلوم شد، در آن باید کوشید تا بیشتر اوقات به ذکر او مشغول باشی. اول چنان باید که پیش از صبح از خواب درآیی. اول ذکر بر دل و زیانت یاد کردن او بود. سنت چنان است که بگویی: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ. أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَ الْمَلَكُ لِلَّهِ وَالْعِزَّةُ وَالشُّلْطَانُ لِلَّهِ وَالْعِزَّةُ وَالْقُدْرَةُ لِلَّهِ. أَصْبَحْنَا عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ وَكَلِمَةِ الْإِحْلَاصِ وَ«عَلَى» دین نبینا محمد صلی الله علیه و

<سَلِّمْ وَ عَلَى> مَلَّةً نَبِيَّتِنَا اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.<sup>۵۰</sup> اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا. إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

### فصل

و بدان که خلق بسیارند که این تسبیح و ذکر و دعا کنند و خوانند و گویند، اما سرّ او هر کسی نداند و سرّش آن است که دوستی به تحقیق هر جا که بود به دو وقت پیدا شود؛ یکی به وقت آن که در خواب شود بر اندیشه و یاد کرد دوست در خواب شود. و دیگر چون از خواب درآید اول خاطر و ذکر دوست بود، زیرا که در همه وقتی تکلیف نبود الا در این دو وقت؛ یکی وقت خفتن و دیگر وقت از خواب درآیدن. تا عشقی بر کمال نبود و دوستی حقیقی، که درون و بیرون فرا گیرد، ممکن نبود که در این اوقات یاد آید. چون پهلو بر جامه خواب نهد، بگوید: بِاسْمِكَ رَبِّي وَضَعْتُ وَ بِاسْمِكَ أَرْفَعُهُ.<sup>۵۱</sup> فَاعْفِرْ لِي ذَنْبِي. اللَّهُمَّ قَتِي عَذَابِكَ يَوْمَ يَجْمَعُ أَعْدَائِكَ. اللَّهُمَّ ائِقْظِنِي فِي أَحَبِّ الْاَوْقَاتِ اِلَيْكَ وَاسْتَعْمَلْنِي بِأَحَبِّ الْاَعْمَالِ اِلَيْكَ، تَقْرِبْنِي اِلَيْكَ زَلْفِي وَ يَبْعِدْنِي عَن سَخَطِكَ بَعْدًا. اَسْئَلُكَ فَتَعْطِينِي وَ اسْتَغْفِرُكَ فَتَغْفِرْ لِي وَ اَدْعُوكَ فَتَسْتَجِيبْ لِي. و در خبر است از رسول ﷺ که هر که خواهد که در وقتی معین از خواب درآید این آیت برخواند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ» الی آخر الآیة. در آن وقت که خواهد از خواب درآید.

### فصل

بدان که خواب برادر مرگ است. و جان را در وقت خواب به حضرت عزت برند چنانکه به مرگ اندر. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا».<sup>۵۲</sup> چون این معلوم شد، باید که بر وضو بود و بر ذکر پاکان. آنجا خلعتهای

۵۰. این ذکر در کیمیا (۱ / ۲۶۶) و زادآخرت (ص ۹) آمده است.

۵۱. این ذکر در کیمیا و زادآخرت آمده است (همانجا).

۵۲. الکهف (۱۸)، آیه ۱۰۷.

۵۳. الزمر (۳۹)، آیه ۴۲.

۴۷. البقره (۲)، آیه ۱۵۲.

۴۸. التوبه (۹)، آیه ۶۷.

۴۹. الزخرف (۴۳)، آیه ۳۶.

رضا پوشد. و آن خواب نیکو که مردان بینند سرش این است. پاک خسبند و به حضرت رسند و خلعت آورند.

### فصل

رسول ﷺ می گوید: من أَصْبَحَ وَهُمُومَةٌ هَيَّاً وَاحِداً كَفَى اللَّهُ هُمُومَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. <sup>۵۴</sup> وَمَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ هُمُومَةٌ لَمْ يَبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْدِيَّتِهِ أَهْلَكَه. هر که بامداد برخیزد در کار خدای یک دل و یک اندیشه بود خدای تعالی اندوه دو جهانی او کفایت کند و هر که اندوههای پراکنده دارد در خطر لابلای افتاده، باک ندارد که در کدام وادی هلاکش کند. اندوه دین و یاد کرد خدای تعالی مهم است، دیگر هیچ چیز مهم نیست. و آنچه مهم است دست برداشتن و به نامهم دست پرداختن <sup>۵۵</sup> نه بس زیرکی بود. جهد باید کرد تا حضور تمام ولایت دل را فرا گیرد.

### باب چهارم

#### در طهارت و آدابش

اول چیزی استنجا باید. و به مذهب امام شافعی رحمته واجب است یا به سنگ یا به آب. و به مذهب امام بوحنیفه رحمته تا از حد خود بیرون نشود نجاست استنجا واجب نیست. اما خلاف نیست که اولیتر آن بود که هم به سنگ و هم به آب استنجا کنند. و در حق قومی این آیت آمد که «رَجَالٌ يُجِئُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا. وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» <sup>۵۶</sup> رسول ﷺ به ایشان گفت شما چه می کنید که خدای تعالی در این آیت می گوید شما را دوست می دارم؟ گفتند ما در استنجا میان سنگ و آب جمع می کنیم. «يجبون ان يتطهروا» برای این می گوید. دوست دارند که راه پاکی روند. راه روا بود رفتن دیگرست و راه احتیاط و اولیتر رفتن دیگر.

و بدان که بیشتر خلق از استنجا گاه پلید برخیزند، زیرا که هر استنجا گاه قربت

۵۴. کیمیا، ۲ / ۴۸۸.

۵۵. عبارت ظاهراً مشوش است.

۵۶. التوبه (۹)، آیه ۱۰۸. بخش دوم آیه در اصل نیست، و با توجه به جمله بعد افزوده شد.

دو سرخ کری (؟) فراخی ندارد و در او شاخ سرو یا چیزی دیگر، که آب را باز دارد که بر زمین چکد، و باز برآید و بر جامه چکد؛ طریق احتیاط نبود.

و چون در آنجا نه روند بیاید گفت: بسم الله اعوذ بالله من الرجس النجس <sup>۵۷</sup> الخبیث الخبیث الشیطان الرجیم. بسم الله اعوذ بالله بیرون گوید، باقی را در درون گوید. و به وقت در رفتن پای چپ در پیش نهد. و هر چه در او نام خدای تعالی نبسته بود با خود در آن خانه نبرد. و چون از قضای حاجت بپردازد برخیزد و گامی چند بنهد و تنحنحی بکند تا پاک شود. و قضیب را سه بار بیفشاند. آنگاه بنشیند و استنجا به آب کند. و پیش از برخاستن به سنگ استنجا کرده باشد. و چون بیرون آید به اول پای راست بیرون نهد و بگوید: الحمد لله الذی اذهب عنی ما یؤذینی و ابقى علی ما ینفعنی.

و چون از استنجا فارغ شود مسواک کند دندان را و دهن را. رسول ﷺ گفته است که: یک نماز به مسواک فاضلتر از هفتاد نماز بی مسواک است. <sup>۵۸</sup> و رسول ﷺ می گوید: السواک مطهرة للغم مرضاة للرب. <sup>۵۹</sup> مسواک دهن پاک کند و خدای تعالی را خشنود کند.

و چون به وضو مشغول شود روی به قبله بنشیند. و چون دست به آب خواهد کرد بگوید: بسم الله الرحمن الرحیم. «رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ». <sup>۶۰</sup>

و در نیت خلاف است. به مذهب امام حنیفه روا بود که نیت نکنند. و به مذهب امام شافعی روا نبود بی نیت. و احتیاط آن بود که نیت کند تا به همه مذهب درست

۵۷. در اصل: النجس الرجس. مطابق کیمیا (۱ / ص ۱۴۷) و زادآخرت (ص ۱۰) تصحیح شد.

۵۸. این جمله که در زادآخرت (ص ۱۱) آمده است ترجمه این حدیث است که می گوید: «صلاة علی اثر سواک افضل من (خمس و) سبعین صلاة بغير سواک» (احیاء، ۱ / ۱۳۲).

۵۹. در احیاء، (۱ / ۱۳۲-۳) این حدیث بدین صورت آمده است: «علیکم بالسواک فانه مطهرة للغم و مرضاة للرب».

۶۰. المؤمنون (۲۳)، آیه ۸-۹۷. و مقایسه کنید با این دعا و دعاهای بعدی را با کیمیا

(۱ / ۱۴۹) و زادآخرت (ص ۱۱).

بود، و راه اولیترین رفته باشد.

پس آب در دهن کند سه بار و مبالغه کند، الا که روزه دارد. و بگوید: اللَّهُمَّ اعْنِي عَلَي تِلَاوَةِ كِتَابِكَ وَ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لَكَ. و سه بار آب در بینی کند و مبالغه کند، الا که روزه دارد. و بگوید: اللَّهُمَّ أَرِحْنِي رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَ انْت عَنِّي رَاضٍ. پس سه بار آب به روی برد، و در آن کوشد تا تمام حدّ روی بشوید. و بگوید اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي بِنُورِكَ يَوْمَ تَبْيِضُ وَجُوهُ «اَوْلِيائِكَ»، وَ لَا تَسْوَدْ وَجْهِي «بظلماتِكَ» يَوْمَ تَسْوَدُ وَجُوهُ اَعْدَائِكَ. و چون دست راست بشوید بگوید: اللَّهُمَّ اَعْطِنِي كِتَابِي بِبَيْتِنِي وَ حَاسِبِنِي حِسَاباً سَيِّراً. و چون دست چپ بشوید بگوید: اللَّهُمَّ اِنِّي اَعُوذُ بِكَ اَنْ تُعْطِيَنِي كِتَابِي بِشِمَالِي اَوْ مِنْ وَّرَاءِ ظَهْرِي. و چون به سر مسح کشد بگوید: اللَّهُمَّ اَعْشِنِي بِرَحْمَتِكَ وَ اَنْزِلْ عَلَيَّ مِنْ بَرَكَاتِكَ وَ اظْلِمْنِي تَحْتَ عَرْشِكَ يَوْمَ لَا ظِلَّ اِلَّا ظِلُّكَ. و چون گوش را مسح کند بگوید: اللَّهُمَّ اسْمِعْنِي مَنَادِي الْجَنَّةِ مَعَ الْاَبْرَارِ. و چون گردن را مسح کند بگوید: اللَّهُمَّ فَكِّرْ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ وَ اَعُوذُ بِكَ<sup>۶۱</sup> مِنَ السَّلَاسِلِ وَ الْاَغْلَالِ. و چون پای بشوید میان انگشتان پای به انگشت کبیر دست خلال کند و بگوید: اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَدَمَيَّ عَلَي الصِّرَاطِ يَوْمَ تَزُلُّ الْاَقْدَامُ فِي النَّارِ. و چون فارغ شد روی به قبله ایستاده بگوید: اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله. اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين و اجعلني من عبادك الصالحين. هر که در وضو این دعا بخواند از همه گناهها پاک شود، و مهری بر وضوی او نهند، و پیوسته در زیر عرش تسبیح می‌کند، و مزد آن تا قیامت می‌نویسند.

### فصل

بدان که این طهارت ظاهر است. طهارتی دیگر هست و آن طهارت جمله اندام است. از معصیتها و خطاها؛ زبان از دروغ و غیبت نگاه داشتن، و دیده از حرام نگریستن نگاه داشتن، و شکم از حرام خوردن نگاه داشتن، و دست و پای از رفتن

به حرام و گرفتن حرام نگاه داشتن. طهارت ظاهر به آب بود و این طهارت جوارح و اندامها به ترک معاصی بود.

و طهارتی دیگر هست که آن طهارت صدیقان است و اولیا. و آن طهارت دل است از دوستی دنیا و هر چه جز خدای تعالی است. و این تا به حدی برسد که دل از یاد کرد اغیار پاک گردد، و بر دوام او را یاد می‌کند. و این طهارت به جایی رسد که صفات ناپسندیده چون بخل و حسد و کبر و عجب و ریا و نفاق همه برخیزد.

### فصل

روش زاهدان در ظاهر بود: طهارت به آب و نماز و روزه ظاهر بی‌حضور. و روش صوفیان به درون بود. چون از فریضه و سنت و نماز فارغ شوند، خدای را تعالی به دل یاد کنند بر دوام. و دل که نظاره‌گاه حق است به حضور و ذکر آراسته دارند. قرآن چنین می‌گوید که: «وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ».<sup>۶۲</sup> یاد کردن خدای از همه چیزی بزرگتر است. و رسول ﷺ می‌گوید: تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً، یک ساعته تفکر بهتر بود از هفتاد ساله عبادت. هر که در ظاهر ایشان نگردد ساکن و خاموش بیند، اما به دل بر دوام یاد کرد او باشد. خدای تعالی در قرآن می‌گوید: «وَوَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرٌّ مَرًّا السَّخَابِ».<sup>۶۳</sup> و چون در کوهها نگری فسرده و ایستاده پنداری، و آن چون میغ می‌رود، صفت ایشان این بود. خلق ظاهر آریند، ایشان درون دل آریند، زیرا که خلق در بند نظر خلقتند و ایشان از خلق فارغ باشند. دانند که خلق ضعیف و بیچاره‌اند؛ بدیشان نه سودی توان رسانید نه زیانی. در بند نظر حق باشند. خدای تعالی صفت ایشان چنین می‌گوید: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» تا آنجا که «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ».<sup>۶۴</sup> از ملامت و نظر خلق نترسند،<sup>۶۵</sup> پاس نظر حق می‌دارند.

۶۲. العنكبوت (۲۹)، آیه ۴۵.

۶۳. النمل (۲۷)، آیه ۸۸.

۶۴. المائدة (۵)، آیه ۵۴.

۶۵. در اصل: بترسند.

## فصل

چون جنابتی رسد غسل کند. به مذهب امام شافعی رحمته الله علیه نیت واجب است، و به مذهب امام بوحنیفه رحمه الله علیه واجب نیست. و آب به همه اندام رسانیدن واجب است. اول دست بشوی، پس اگر جایی آلوده بود بشوی پاک. به سه بار آب به سوی راست فرو ریزی و سه بار به سوی چپ و سه بار بر سر و بن مویها جمله را آب برسانی که رسول صلی الله علیه و آله گفته است: بلوا الشعر والقوا البشرة، فان تحت كل شعر جنابة. مویها تر کنید که در زیر هر مویی جنابتی است. احتیاط آن بود که انگشت در ناف و گوش کند، و هر جا که شکن پوستی یا گوشتی بود به دست نیک بمالد تا یقین طاهر به حاصل آید.

## فصل

## در تیمم

اگر عاجز آیی از آب، بدان که نیابی، یا مانعی بود ازو، و یا آن قدر که داری خوردن را ضرورت است، تیمم روا بود. و نیت در تیمم به هر دو مذهب واجب است. اول نیت کند. به مذهب امام بوحنیفه رحمه الله علیه دست بر هر جا که زند روا بود که نقل خاک شرط نیست. و به مذهب امام شافعی رحمته الله علیه خاک نرم باید، که نقل خاک شرط است به اعضاء وضو. و به اجماع دو زخم باید: یک زخم هر دو دست بر زمین یا بر جامه زند برای روی، و هر دو کف بر روی فرود آرد یک بار. پس هر دو دست بر زمین یا بر جامه <sup>۶۶</sup> زند برای هر دو دست. پس پشت دست راست بر کف دست چپ نهد برابر انگشتان، و براند تا به محل خود برگرداند دست، و به روی ساعد فراز آورد. پس پشت دست چپ بر کف دست راست نهد همچنان. پس به مذهب امام بوحنیفه چندان که خواهی فریضه و سنت بگزار، و به مذهب امام شافعی یک فریضه نشاید کرد و سنت چندان که خواهی بگزار. والله اعلم.

## باب پنجم

## در نماز و اسرارش

اول بدان که نماز خدمت است و بندگی؛ از پیش ساز خواهد. و ساز او دو بود. یکی طهارت پیش از وقت، و دوم دل حاضر کردن پیش از قیام. رسول صلی الله علیه و آله گفته است: سیأتی عن الناس زمان لا یبالون فاتهم من صلواتهم، اولئک بریون عتی و انا بریء عنهم. روزگاری آید که باک ندارند بدانچه نماز از ایشان فوت شود، ایشان از من بیزارند و من از ایشان بیزارم. و رسول صلی الله علیه و آله گفت: یکتب للرجل من صلوته فاعقل. از نماز چندان نویسند که حاضر باشی به دل. و بیش ازین جفایی نبود که کسی در حضرت عزت بایستد و دل و روی به جانبی دیگر بود و به اندیشه دیگر. به مثل اگر در پیش تو کسی بایستد روی از سوی دیگر کند، جفای بزرگ بود. رسول صلی الله علیه و آله گوید: المصلی مناخ ربه، <sup>۶۷</sup> نماز کننده با خدای مناجات می کند. و نیز می گوید: لو علم المصلی من ناجی مالتفت. اگر نمازکننده دانستی که مناجات با که می کند، به جایی التفات نکردی.

چون این معلوم شد، <sup>۶۸</sup> پیش از آنکه به نماز مشغول شود به دل و زبان خدای را یاد کند. و باز اندیش که به حضرت که می آیی. حسین رضی الله عنه چون به وضو مشغول شدی، رویش زرد شدی و لرزه بر اندامش افتادی. گفتندی: این چیست؟ گفتی: شما غافلید، این وقت ادای امانت است که آسمان و زمین از برگرفتن آن عاجزند.

و پیش از فریضه نماز پیشین و نماز دیگر، چهار رکعت سنت کنی. و رسول صلی الله علیه و آله پیش از نماز پیشین گزاردن، به اول وقت زوال، چهار رکعت نماز کردی دراز، و چهار سوره دراز خواندی، و گفتی: اندر این وقت درهای آسمان بگشایند، دوست دارم که عمل من به آسمان برسد. و اگر پیش از گزاردن هر فریضه ای یک بار معوذتین بخوانی تا شیطان بود که دور شود، در نماز چندان وسوسه نکند، بهتر

۶۷. احیاء، کتاب اسرار الصلوة، باب ۳ (۱/ ۱۵۹).

۶۸. در اصل: شود.

بود، که منقول است. و چون از فریضه فارغ شوی آیه الکرسی بخوانی؛ رسول ﷺ فرموده است، تا نماز قبول بود و بلاها بگردد.

### فصل

بدان که اوقات همه عزیز است و لکن عزیزترین اوقات دو است، از روز: یکی بامداد پیش از آفتاب برآمدن از وقت فریضه گزاردن تا آفتاب یک نوزه بالا برآمدن، و دوم وقت آفتاب فرو شدن از پیش به یک ساعت. خدای تعالی مدح مردان بدان می‌کند که در این دو وقت حاضر باشند. «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ»<sup>۶۹</sup> در آن باید کوشید که نماز بامداد به وقت بگزاری، و روی به قبله بنشینی، و به ذکر <خدای> تعالی مشغول شوی، و سخن نگوئی، تا پیش از آنکه خلق به خدمت تو آیند تو از بندگی خود پرداخته باشی، و حق وقت گزارده. و همچنین پیش از آفتاب فرو شدن به یک ساعت به یاد کرد و تسبیح مشغول باشی. و میان نماز شام و خفتن وقتی سخت عزیز است، اگر در آن وقت به عبادت مشغول تواند بود اخبار بسیار آمده است در فضل آن. و اگر جهد کند تا شب آدینه نماز شب کند، و یک ساعت به خدای تعالی مشغول باشد، و عذر روزگار بخواهد. و اگر نمازی فوت شده باشد بگزارد.

ای عزیز، در جهان عمری دیگر نخواهد بود بیرون این، تا بندگی کنی، و رضای خلق تعالی بجویی. نصیب تو از قسمت ازل همین قدر آمده است، و بی واسطه از تو درخواهد پرسید: شبابک فیم ابلیت؟ جوانی در چه کهن کردی؟ و عمرک فیم افنیت؟ عمر در چه نیست کردی؟ و مالک من ائین کسبت و فیم انفقمت؟ مال از کجا آوردی و در چه به کار بردی؟<sup>۷۰</sup> رسول ﷺ می‌گوید: حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا، پیش از آنکه حساب شما کنند حساب خود بکنید. و زنها قبل ان یوزنوا،

۶۹. الانعام (۶)، آیه ۵۲.

۷۰. ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب ۱ (۲۴۱۶)؛ «مکتوبی از احمد غزالی»، جاویدان خرد،

پیش از آنکه شما را بسنجند خود را بسنجید. و تهیؤ اللغرض الاکثر،<sup>۷۱</sup> عرض میهن را فرا سازید. کار از آن دشوارتر است که خلق می‌دانند و خلق غافل‌اند. چون بدانند سود ندارد.

### باب ششم

#### در روزه و شرایط درستی آن

بدان که روزه رکعی است از ارکان اسلام، و او را صورتی است و روحی، و هر عبادتی هم چنین. صورت روزه این است که نان و آب نخورد و مباشرت نکند. اما حقیقت و روح او باز ایستادن است از همه شهوت‌ها و خلافها.

رسول ﷺ می‌گوید: پنج چیز روزه باطل کند: اول دروغ گفتن، دوم غیبت مسلمانی کردن، سیوم سخن چینی کردن، چهارم سوگند به دروغ خوردن، پنجم به شهوت نگریستن.<sup>۷۲</sup> پس چون کسی پای این ندارد، نصیب او از روزه گرسنگی و تشنگی بود و هیچ ثواب نیابد. اگر گرسنه بود و اگر روزه فریضه بود، باز آنکه ثواب نیابد، مستحق عذاب نشود. اما چون به شرط آن وفا کند، ثواب او را نهایت نبود. رسول ﷺ گوید: لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ الْإِفْطَارِ، وَ فَرْحَةٌ عِنْدَ الْإِقَاءِ رَبِّهِ.<sup>۷۳</sup> روزه‌دار را دو شادی باشد: یکی به وقت روزه گشادن، و دوم وقت دیدار خدای تعالی. و رسول ﷺ می‌گوید: كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرَةِ امْتِثَالِهَا إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّ الصَّوْمَ لِي، وَ أَنَا اجْزِي بِهِ.<sup>۷۴</sup> می‌گوید همه نیکبها یکی به ده است تا به هفتصد، الا روزه که مراست، و من جزای آن بدهم.

۷۱. در ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب ۲۵ (۲۴۵۹). «... وَ تَزِينُوا لِلْعُرْضِ الْاَكْبَرِ». نیز رک.

کیما، ۲ / ۴۸۳.

۷۲. ترجمه این حدیث است: «خَمْسٌ يُفْطِرْنَ الصَّائِمَ: الْكُذْبُ وَالْغِيْبَةُ وَالنَّمِيْمَةُ وَالْبِيْنُ الْكَاذِبَةُ وَالنَّظْرُ بِشَهْوَةٍ (احیاء)، کتاب اسرار الصوم، فصل ۲؛ و نیز بنگرید به: کیما، ۱ / ۲۱۲).

۷۳. احیاء، کتاب اسرار الصوم، مقدمه.

۷۴. همانجا. در کیما (۱ / ۲۰۷) این حدیث چنین ترجمه شده است: «هر نیکویی را ده مکافات کنم تا هفتصد، مگر روزه که آن من است خاصه و جزای آن من دهم». برای ترجمه دیگری از همین حدیث، بنگرید به: زاد آخرت، ص ۳۶.

آمد. ۷۹ جبرئیل علیه السلام آیه آورده بود در نفاق ثعلبه. «فَاعْتَبِهِمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ». ۸۰ چون عمر رضی الله عنه از در مسجد درآمد رسول صلی الله علیه و آله گفت: ویل لثعلبه، وای بر ثعلبه. عمر گفت: یا رسول الله چیست؟ آیه بر خواند. عمر حکایت بکرد. پس چون خبر به ثعلبه رسید، ثعلبه برخاست و پیش رسول صلی الله علیه و آله آمد و زکات بیاورد. قبول نکرد، گفت: من بنده مأمورم. خلاف نتوانم کرد به روزگار. ابوبکر رضی الله عنه بیامد، زکات بیاورد. قبول نکرد، گفت: دردی که رسول صلی الله علیه و آله آنرا علاج نکرد، بوبکر چون کند؟ چون خلافت به عمر خطاب رسید، بیامد و زکات جمله مال بیاورد و گفت: یا عمر، فتنه از تو است. چرا آن روز به قهر از من نستدی؟ اکنون بستان! عمر رضی الله عنه گفت: قصه دراز مکن! ما گرگان مدینه را حاکم کنیم. اگر ایشان قبول کنند ما نیز قبول کنیم. مال زکات جدا کردند و اصل مال جدا کردند. پس اصل مال به شبان <دادند> و نیک نگاه می داشتند، و مال زکات مسیب گذاشتند. گرگ می آمد و اصل مال می ربود. پس آنچه برای زکات بود می بویید و نمی خورد. چون روز بود عمر رضی الله عنه گفت: می بینی؟ آنچه معده گرگ را نشاید دوستان خدای تعالی را و صحابه رسول را چون شاید؟<sup>۸۱</sup>

ای عزیز من، خلق کار آسان می گیرند. حساب خود خود می کنند و فتوی بر مراد خود می دهند، و چون تنها به داور روند پیروز آیند. باش تا به حساب گاه رسند. امروز روزگار وحی نیست، کارها در غیب است. اما در رکنی از ارکان اسلام هر که به اختیار خلل آورد کار او در خطر افتاد، تا مشیت چه کند.

چون این معلوم شد، بدان که به مذهب امام بوحنیفه زکات واجب شود بر آزاد و بالغ و عاقل و مسلمان چون نصابی ملک دارد و سال بر او بگذرد. و بر کودک و دیوانه و بنده مکاتب واجب نشود. و بر کسی که وام او چندان بود که مالش واجب نشود. و اگر نصاب زکات از وام زیادتر بود، زکات واجب شود. و در جامه تن و

## فصل

رسول صلی الله علیه و آله گفته است: الصوم جنة،<sup>۷۵</sup> روزه سپر مؤمن است. در ماهی یا در هفته ای اگر یک روز بود روزه باید داشت که از سپر گزیر نیست. شیطان خصم است. وضو سلاح مؤمن است، و غسل زره داودی، و دو رکعت سنت، وضو مغفرت است. نماز پناه است، و روزه سپر است. و آدمی تا در دنیا بود با خصم در میدان است، خصمی که او ترا می بیند و تو او را نمی بینی، چنانکه خدای تعالی یاد کرده است در کلام عزیز خویش: إِنَّهُ يَزِيكُم هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوُهُمْ.<sup>۷۶</sup> پس احتیاط آن بود که همه جهدی کند و از در همه خیرات درآید. باشد که دستی کم رسد.

## باب هفتم

### در زکات

بدان که زکات رکنی است از ارکان اسلام، و این کار<sup>۷۷</sup> خطری عظیم دارد، زیرا که حق درویشان در اوست. و این خطر از دو وجه است: یکی آن که حق غیری در اوست. اگر مسلمانی در همه ولایت بی برگ ماند یا از گرسنگی بمیرد، آن بود که روز قیامت خدای تعالی او را بپرسد، گوید: در مال تو حق بود درویشان را و این درویش از گرسنگی بمرد. چون حق همه درویشان بر توانگران بود، آخر حق از او به تو تعلق دارد. وجه دوم در خطر آن است که زکات نصیب درویشان است، و اولیا و دوستان خدای تعالی بیشتر در میان ایشان باشند، آنگاه نصیب<sup>۷۸</sup> دوستان او نه چون آن دیگران بود.

در خبر است که چون آیت زکات بیامد، رسول صلی الله علیه و آله عمر خطاب را بفرستاد به مردی که نامش ثعلبه بود، و او را گوسپند بسیار بود. عمر رضی الله عنه پیش او رفت و گفت: زکات بده! او گفت: این ساعت تو برو، من خود بفرستم. تا عمر پیش رسول

۷۵. برای این حدیث، بنگرید به احیاء، اسرار الصوم، فصل ۲، و کیمیا، ۱/ ۲۰۸.

۷۶. الاعراف (۷)، آیه ۲۷.

۷۷. در اصل: و کار این.

۷۸. در اصل: خصمی.

۷۹. در اصل: آمدن.

۸۰. التوبه (۹)، آیه ۷۷.

۸۱. برای داستان ثعلبه بن خطاب، بنگرید به: جامع البیان (تفسیر طبری)، ج ۱۰، ص ۱۳۱-۱۳۰؛ کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۷۴-۵.

ساز منزل و ستور برنشستی و بنده خدمت و سلاح که در حرب به کار می‌دارند زکات واجب نشود. و نیت واجب بود در زکات تا وقت دادن یا وقت جدا نهادن به مذهب بوحنیفه رضی الله عنه.

### فصل

بدان که زکات تعلق به سلطان دارد، و به خزانه در زر و نقره بود، و به اجماع در هر دو بیست درم پنج درم واجب آید، و در هر بیست دینار نیم دینار. در مذهب بوحنیفه در زر و سیم یا نقد (؟) و در حلی و اناها زکات واجب آید. اما هر چه بیرون زر و سیم بود از عروض چون برای تجارت بود زکات واجب آید به قیمت همچنان که در زر و سیم.

### فصل

بخیلان و ظالمان عادی آورده‌اند: چون تصرف کنند در خزاین و اموال گویند مال و ملک ماست، و چون زکات بباید داد فتوی و حیلہ پیش آورند و گویند: ملک ما تمام نیست که این از آن مسلمانان است. این کسان که باخدای تعالی حیلہ می‌کنند و خطری عظیم دارد، این قدر ندانند که حق خدای تعالی ازین مال است. و هر جا که بود از چنین کارها دور باید بودن.

### فصل

زکات مصرف هفت قوم‌اند؛ امروز که مؤلفه نیست. <sup>۸۲</sup> و آن هفت قوم آنند که خدای تعالی می‌گوید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» <sup>۸۳</sup> الآیة، درویشان و

۸۲ با مؤلفه هشت گروه می‌شوند که غزالی آنها را در کیمیا (۱/ ۲-۱۹۱) شرح داده است. در تهریف مؤلفه گوید: «محتشمی باشد که مسلمان شود اگر مالی به وی دهند، و دیگران را رغبت افتد و به سبب وی مسلمان شوند».

۸۳ التوبه (۹)، آیه ۶۰. کلّ آیه چنین است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالنَّامِلِينَ عَلَيْنَا وَالْمَوْلَانَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي أَرْقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ قَرِيبَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

مساکین و عاملین زکات و مکاتب <sup>۸۴</sup> و وام داران و منقطعان غارمان و کسانی که به خانه خود مال دارند و دور از خانه باشند. و به مذهب امام بوحنیفه رحمة الله علیه روا بود که به یک صنف دهند، و به مذهب امام شافعی رضی الله عنه روا نبود، و نشاید که بدان مال پل و رباط و مسجد کنند، و کفن را نیز نشاید.

### باب هشتم

#### در حج

به مذهب امام بوحنیفه رحمة الله علیه

بدان که حج رکنی است از ارکان اسلام و رسول صلی الله علیه و آله می‌گوید: مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحْجِ فَلَيْمَتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا. <sup>۸۵</sup> هر که بمیرد حج ناکرده خواه جهود میر و خواه ترسا. و حج واجب شود بر آزاد بالغ عاقل تندرست چون استطاعت یابد. و آن بدان بود که زاد و راحله یابد بیرون از مسکن و نفقه عیال و وام. و آن چندان بود که تا رفتن و تا خانه رسیدن کفایت بود، و راه امین بود، و در حق زن محرمی یا شوهری شرط بود.

### فصل

و نشاید که جز محرمی به احرام گاه برگذرد. و اگر احرام بیشتر از آن گیرد که به احرام گاه رسد روا بود. و احرام گاه اهل عراق ذات عرق است. چون آنجا رسد غسل فاضلتر که کند، و از محیط دور باشد، و دو ازار احرام پاک بر بندد، و سپید اولی‌تر. و اگر بوی خوش دارد به کار برد، و دو رکعت نماز کند، پس گوید: اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فَيْسِرَهُ لِي وَتَقْبَلَهُ مِنِّي. پس لبیک بگوید، و در لبیک نیت حج کند و

۸۴ «مکاتب... بندگان باشند که خویشان را بازخرند تا بهای خویش به خواجه خود دهند» (کیمیا، ۱/ ۱۹۲).

۸۵ احیاء، کتاب اسرارالحج، مقدمه. ترجمه فارسی این حدیث در کیمیا (۱/ ۲۱۸) چنین است: «هر که بمرد و حج نکرد، گو خواه جهود میر و خواه ترسا».

لیبک آن بود که بگوید: لَيْبِكَ اللَّهُمَّ لَيْبِكَ لِاشْرِيكَ لَكَ لَيْبِكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ <لک> والملك، لاشریک لک. نشاید که از این کلمات هیچ چیز کم کند، و زیادت روا بود.

و باید که از همه مناهای دور باشد، و بیهوده گفتن و جدل و هرزه در باقی کند، و سروروی نباشد، و بوی خوش به کار ندارد، و هیچ موی از خود جدا نکند، و هیچ جامه دوخته نباشد، و هیچ جامه زعفران و معصفر رنگ کرده نباشد، الا که شسته باشد چنانکه رنگ و اندهد. و روا بود غسل، و در گرمابه شدن، و در سایه سقف خانه، و در سایه به محل بودن. و هر جا که رسد لیبک می گوید چنانکه گفته شد. و سنت چنان است که به طواف القدوم به مکه رود. چون نظر بر خانه افتد تکبیر و تهلیل کند، و از حجرالاسود درگیرد، و تکبیر کند، و حجرالاسود را بیوسد، چنانکه نجبی به مسلمانان نرساند. پس به دست راست بازگردد سوی در خانه، از پیش دوش راست برهنه کرده باشد، هفت بار طواف کند، از بیرون حجر که از خانه است. در سه طواف اول رمل کند، یعنی بشتاب همچون دویدن، و در باقی آهسته می رود. و هر بار که به حجرالاسود برگردد بپرماسد چنانکه گفته آمد. پس نزدیک مقام آید و دو رکعت نماز کند. پس آنگاه به صفا شود و بررود، و روی فرا خانه کند و تکبیر و تهلیل کند، و به رسول ﷺ صلوات فرستد، و حاجتی که دارد بخواهد، و روی سوی مروه نهد، و آهسته می رود. چون به میان وادی رسد میان آن دو میل اخضر بشتاب می رود، تا به مروه رسد. پس بر شود و همان کند که در صفا کرد. این یک بار بود. هفت بار تمام کند.

پس روز ترویبه نماز بامداد بکند، و به منا رود. پس به عرفات رود روز عرفه. و روز عرفه نماز پیشین و دیگری را جمع کند چون با امام کند. و اگر در رحل خود تنها نماز کند به مذهب امام بوحنیفه جمع نکند. و به مذهب بویوسف و محمد همچون مذهب شافعی رضی الله عنهم جمع کند. پس با امام روی به موقف نهد. و امام بر راحله بود خطبه می کند و دعا می گوید. چون آفتاب فرو خواهد شد برود امام و مردمان همچنان باز به مزدلفه پس فرو آیند، و نماز شام و خفتن جمع کنند. و چون صبح برآید بگاه نماز کنند، و امام به مزدلفه بایستد. پس بروند پیش از آفتاب

برآمدن تا به منا برسند. پس به جمره العقبه آیند، و هفت سنگ با هر یکی تکبیر می کند، و می اندازد. پس قربانی بکند، و موی سر باز کند، و از احرام بدر آید، و حلال گشت او را همه چیزی الا مباشرت. و به مکه آید. و طواف کند، و این را طواف الزیاده گویند. و مباشرت بعد از این طواف حلال است، و طواف فریضه این است در حج. و کراهیت است تأخیرش از روزها، و اگر تأخیر کند خونی لازم آید. و دوم روز وقت نماز پیشین به منا آید، و چهار بیندازد. ابتدا بدان کند که بر مسجد است، هفت سنگ بیندازد، و با هر یکی تکبیر کنند، پس آن دیگر که در بر اوست هم چنین. پس جمره العقبه همچنین. و چون فردا شود همچنان بود هر سه جمره بیندازد. اگر خواهد به مکه رود و اگر خواهد بایستد تا روز چهارم نیز چهار بیندازد.

## فصل

قران نزدیک بوحنیفه رحمه الله علیه فاضلتر بود از افراد. و قران آن بود که احرام گیرد در احرام گاه اول به حج و عمره بهم، و يقول عقیب الصلوة: اللهم انی اریدالحج و العمرة فیسر بما لی و تقبلهما منی. و چون در مکه رود ابتدا طواف کند هفت بار به خانه و سعی کند میان صفا و مروه. افعال عمره این است. پس بعد از سعی طواف القدوم کند، و سعی چنانکه گفته آمد. و چون روز نحر سنگ بیندازد گوسپندی قربان کند یا گاو یا اشتری، و این را دم القران گویند. و اگر قربان ندارد سه روز روزه دارد، و چون به اهل خود رسد هفت روز روزه دارد. و اگر این هفت روز در مکه بدارد بعد از آنکه واپردازد روا بود.

## باب نهم

### در صید و حلالش

به مذهب امام بوحنیفه رحمه الله علیه

صید روا بود به سگ آموخته و یوز و باز و جوارح<sup>۸۶</sup> آموخته. و نشان سگ

۸۶. جوارح: جانوران شکاری از ددان و پرندگان و سگان.



آموخته آن بود که <با> سه بار خوردن دست بدارد. و نشان باز آموخته آن بود که چون بازخوانی بازآید. چون سگ آموخته را یا باز را یا چرخ<sup>۸۷</sup> را بفرستد، نام خدای تعالی یاد کند، وقت سگ فرستادن یا آنچه می فرستد. پس مثلاً سگ برود و بگیرد. اگر ببرد حلال بود و بخورد. و اگر سگ از او بخورد نشاید خوردن.<sup>۸۸</sup> و اگر خداوند صید را زنده دریابد بیاید کشت. و اگر تقصیر کند و نکشد تا ببرد، حرام گردد. و اگر سگ گلویش بیفشارد تا ببرد بی جراحی، حرام بود. و اگر سگی ناآموخته یا سگ گبری یا سگی که بسم الله وقت فرستادن او نگفته باشد با سگ آموخته یاوری دهد، بخورند. و اگر تیر به صید اندازد، بسم الله بگوید و بزند و ببرد پیش از آنکه به وی رسد، بخورند. و اگر زنده دریابد بیاید کشت. و اگر تیر بر صید آید و صید برود و از او غایب شود، پس زود بیاید، روا بود خوردن. و اگر تقصیر و تأخیر کند در طلب کردن، پس مرده بیاید، حرام بود. و اگر صیدی را تیر زند و در آب افتد و ببرد، نخورند. و اگر بر بامی افتد یا بر کوهی، پس به زمین افتد ببرد، حرام بود. و اگر ابتدا بر زمین افتد حلال بود. و آنچه به بندق<sup>۸۹</sup> بیفتد بخورند، چون از آن زخم ببرد. و اگر تیری به صیدی اندازد و عضوی از وی جدا کند صید باز برند و آن عضو حرام بود. و صید و مزید نخورند. و اگر صید را بزند و جراحات بکند یا از جای خودش بیندازد، پس دیگری بزند و بکشد، اندازنده دوم را بودن اول را.

## باب دهم

در قصص انبیا علیهم السلام و چیزی از حکایات مشایخ رضی الله عنهم

بدان که مقصود ازین باب آن است تا بدانی که کار آدمی قدری دارد، و او را خطری است. و کرامتی که خدای تعالی به ایشان کرده است بیش از آن است که در وهم آدمی گنجد. خدای تعالی در کلام مجید خود می گوید: «فَلَا تَغْلُمْ نَفْسَ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ».<sup>۹۰</sup> و رسول صلی الله علیه و سلم می گوید حکایت از خدای تعالی: «أَعَدَّدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ».<sup>۹۱</sup> مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ. می گوید: برای بندگان شایسته خود آن بنهادم که هرگز هیچ دیده ندیده است و هیچ گوش نشنیده است، و بر دل هیچ <کس> نگذاشته است، تا چون معلوم شود قدر کار آدمی، بر روزگار عزیز خود غیرت برد و روزگار ضایع نکند، و حق انفاس بدانند، که انفاس اجزاء عمر است. هر شبان روزی بیست و چهار ساعت، هر ساعتی هزار نفس، و هر نفسی آن را شاید که یک بار الله گوید، و سعادت ابد حاصل شود. زیرا که در اوقات اسرار است، باشد که این نفس وقت قبول بود، رسول ﷺ می گوید: خدای تعالی سه چیز در سه چیز پنهان کرده است: رضای خویش در عبادات، و خشم خویش در معاصی، و هیچ معصیت را خود نباید دید، نباید که خشم خدای تعالی در او بود، و هیچ بنده خدای تعالی را خوار مدارید <نباید> که او دوست خدای تعالی بود.

## قصه آدم علیهما السلام

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»<sup>۹۲</sup> الآية: خدای تعالی چون خواست که آدم صنی را در وجود آورد و کمال عنایتی که در حق او هست فرا نماید این ندا در داد که: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، در زمین خلیفه می فرماد.

۹۰. السجدة (۳۲)، آیه ۱۷.

۹۱. در اصل: + قال.

۹۲ و ۹۳ و ۹۴. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۸۷ چرخ: پرنده ای شکاری از نوع شاهین و باز.

۸۸ ناظر است به این دو حدیث: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ الْمَعْلَمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا، فَكَلَّ بِمَا أَمْسَكَكَ عَلَيْكَ، وَان قَتَلَنَ. إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ. فَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ»، و «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ فَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ، فَإِنْ أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَادْكُرْ حَيًّا فَادْكُرْ». و ان ادرکنه قد قتل ولم ياكل منه فكله. و ان وجدت مع كلبك كلباً غيره و قد قتل فلا تأكل. فانك لا تدري ايها قتله، و ان رميت سهمك فاذكر اسم الله. فان غاب عنك يوماً فلم تجد فيه الاثر سهمك، فكل ان شئت، و ان وجدت غريباً في الماء فلا تأكل.» (مسلم، كتاب الصيد والذبايح، باب ۱).

۸۹ بُدْقُ: گلوله گلین که می اندازند.

ایشان که فرشتگان اند گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا»<sup>۹۳</sup> در زمین کسی می فرستی که فساد کند و خونها ریزد؟ هنوز این سخن تمام نگفته بودند که آتشی از سرایرده عرش بیرون آمد، در حال چندین هزار فرشته را بسوخت. پس خدای تعالی فرشتگان دیگر را گفت: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۹۴</sup> من آن دادم که شما ندانید. پس گفت: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ»<sup>۹۵</sup> چون این بشر را از گل بیافرینم روح در او فرود آورم،<sup>۹۶</sup> شما او را سجود کنید. پس جمله فرشتگان سجود کردند، الا ابلیس نکرد. خدای تعالی گفت: چرا سجده نکردی؟ گفت: من از او بهترم، که مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل. گفت: برو که به لعنت بگردم. آن مدیر ندانست که گل خانه روح است، نه روح. او از ناراست و روح او از نور است، از نورش آفریده‌اند.

پس خدای تعالی خواست عنایتی که در حق آدم کرده بود ایشان را بنماید. گفته بودند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا»؟<sup>۹۷</sup> پس نامها همه به آدم آموخت، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»<sup>۹۸</sup> پس با فرشتگان گفت: بیایید و نامها بگویند. گفتند: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا»<sup>۹۹</sup> ما ندانیم. پس خدای تعالی بفرمود تا آدم را بر صفح اعلی بالای آسمانها منبری بنهاند از زیرجد اخضر و قوایم آن از یاقوت سرخ، و او را بر منبر نشانند، و فرشتگان را زیر منبر او نشانند، و خدای تعالی آدم را گفت: نامها بر ایشان بخوان. چون خواند ایشان در تعجب ماندند. ملائکه گفتند: این هنوز نام مخلوقات است، صبر کنید تا او هزارویک نام خدای تعالی خواند. او ابتدا کرد: هوالله الذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم. او می خواند، ایشان تعجب می کردند. تا اینجا رسید که المجیب الودود، <اجابت کننده> و دوست دارنده. ایشان در تعجب ماندند، گفتند: او دوست دارد<sup>۱۰۰</sup> آفریده را؟ این قدر از کجا بود، که خدای تعالی و

۹۵. ص (۳۸)، آیه ۷۱.

۹۶. در اصل: فرا آورم.

۹۷. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۹۸. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۹۹. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۱۰۰. در اصل: + و.

استغناى ازل او را دوست دارد؟ و به ایشان گفت: «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ»<sup>۱۰۱</sup> نه با شما گفتم آنچه من دادم شما ندانید؟ ما او را دوست داریم، اگرچه استغنا و بی نیازی ما به کمال است، و لکن کرم ما هم به کمال است، الرحمن الرحیم الجوادالکریم اللطیف الودود المجیب. این اسما روی در او دارد. ایشان را بر بساط کرم آوریم، و نداء «يُحْيِيهِمْ وَ يُجَيِّبُهُمْ»<sup>۱۰۲</sup> در دهیم تا بدانید که عنایت ما در حق ایشان تا چه حد است. شما گفته‌اید که «وَوَحْنُ نُسُوحٍ بِحَمْدِكَ وَ نُقْدُسُ لَكَ»<sup>۱۰۳</sup> نور کبریا اظهار کرده‌اید و به گرد خود عجب نموده، اگر تاج خلافت بر سر شما نهادمی استحقاق خود پنداشتندی. ما آن تاج خلافت بر سر آدم نهیم که او را سزد، که «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»<sup>۱۰۴</sup> می گوید، تا داند که فضل ماست نه مستحق او. اگر ابلیس «أَنَا خَيْرٌ»<sup>۱۰۵</sup> گفت، شما «وَوَحْنُ نُسُوحٍ»<sup>۱۰۶</sup> گفتید.

در خبر است از رسول ﷺ که چون حق تعالی ابلیس را به لعنت بگرد و مهربان ملأ اعلی حلقه بنشستند و می گریستند، خدای تعالی فرشته‌ای را بدیشان فرستاد که به چه می گریید؟ گفتند: معلم ما را به هفتصد هزار سال از او علم تسبیح و تقدیس می آموختیم، لباس ملکی و مستحق برکشیدی و داغ لعنت بر نهادی، ما نیز می ترسیم. و به ایشان گفتند: آنچنان می باید، «كذالك تكونوا»، همچنان بر خطر می باشید که بی نیازی صفت ماست، ما را با کس قرابتی نیست، هرچه خواستیم کردیم، و هرچه خواهیم کنیم، کس را بر ما اعتراض نیست، «لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»<sup>۱۰۷</sup> صفت ماست، و «فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ»<sup>۱۰۸</sup> عزت ماست.

۱۰۱. البقره (۲)، آیه ۲۳.

۱۰۲. المائده (۵)، آیه ۵۴.

۱۰۳. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۱۰۴. الاعراف (۷)، آیه ۲۳.

۱۰۵. الاعراف (۷)، آیه ۱۲.

۱۰۶. البقره (۲)، آیه ۳۰.

۱۰۷. الانبياء (۲۱)، آیه ۲۳.

۱۰۸. هود (۱۱)، آیه ۱۰۷؛ البروج (۸۵)، آیه ۱۶.

## فصل

خدای تعالی همهٔ طعامهای بهشت و میوه‌های وی حلال کرده بود، الا گندم. و پس همهٔ درختهای میوه از او دور <بود>. آنجا بایستی رفت، پیش هر درختی، تا از او بخوردی. و هر جا که می‌رفت درخت گندم از پیش او برمی‌آمد. عجب کاری! عجبی از عجب عجیتر! آدم را نهی بود، و گندم را امر بود. با آدم گفتند: گرد او مگرد، «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»<sup>۱۰۹</sup> گندم را گفتند: جز گرد او مگرد؛ و از او باز مگرد.

## فصل

ابلیس درآمد و ایشان را وسوسه کرد. آدم و حوا قبول نکردند، گفت: این درخت خلد است، باور نداشتند. پس سوگند یاد کرد، «وَوَقَّاسَمُهَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ»<sup>۱۱۰</sup> چون سوگند یاد بکرد، آدم ندانست که به دروغ سوگند توان خورد، باور کرد و گندم بخورد، و تاج و حلّی و حلّ و اکلیل همه از او برپرید و برهنه بماند. در خبر است که سر و موی او در درخت طلخ آویخته بود. جبرئیل علیه السلام مویش می‌رھانید و می‌کند و بدو می‌گفتند: یا جبرئیل، رفیق بکن اندر آن وقت که خدمت می‌کردی و این رفیق می‌کردی. گفتا: آن رفیق من است و امطیعان و این خشم من است و اعاصیان. اینت عجب می‌آید؟ باش تا آن فریشتگان عذاب بینی که اعاصیان چون گیرند. گفت: بگذار تا بگیریم. گفت: هو اقرب للاقربین فی مدرک الماریین. از او کجا توان گریخت؟ او نزدیکترین نزدیکان است در یافتن گریختگان.

## فصل

سؤالی کرد سلطان اسلام خلدالله ملکه که آدم را از بهشت بیرون کردند، سرّش چه بود؟ <ولکن> ادریس را آنجا باز گرفتند، <سرّ آن چه بود؟> جوابش مستوفی اینجا اولی‌تر یاد کردن.

جواب: ای عزیز دو جهان، بدان که دو معنی را بود: یکی آن تاج خلافت وعده به خاک داده بودند نه به بهشت. آدم را آنجا به راهگذری آوردند، و بر درگاه مرگ گذر باید کرد، و زهر قهر<sup>۱۱۱</sup> او بیاید چشید، تا آنجا مقیم توانست<sup>۱۱۲</sup> بود. ادریس علیه السلام به آسمان گفت: بار خدایا، مرا طعم مرگ بچشان. طعم مرگ بچشید تا در بهشت مقیم توانست بود.

و معنی دوم آنکه بهشت راحت از آن بود که در او احکام تکلیف و کن و مکن نبود. و آدم در تکلیف بود و چیزی حرام و چیزی حلال، و لاجرم بیرونش می‌بایست آمدن.

## فصل

پس گفتند: بیرون رو از بهشت! بیرون رفت. ابلیس گفت: دیر آمدی و مرا در انتظار بداشتی، تو همراه منی. نشنیدی: «أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا؟»<sup>۱۱۳</sup> و تقدیر می‌گفت: آری، امروز شما همراهی، باش تا عنایت کرم آدم را دریابد، والی الابد ترا دواند، که نگذارد آنجا چیزی پیدا شود. آدم صفی دویست سال می‌گریست تا فرشتگان از گریهٔ او به ستوه آمدند، و گفتند: بار خدایا، این همه بگرید، توبهٔ او قبول نکنی؟ پس خدای تعالی توبهٔ او قبول کرد. «أَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى»<sup>۱۱۴</sup> خلعت توبه بدو فرستاد و قبول و اقبال ببیوست.

## فصل

آنجا که عنایت او بود چنین بود. هنوز معصیت ناکرده، و در بحار غوایت ناافتاده، زورق اجتبا بر ساحل توبه بداشته، و شرع هدایت برکشیده، و ابلیس بیچارهٔ مسکین که محل عنایت نبود او در ترقی اقدام خود بالای بالا رفت، و معلمی

۱۱۱. در اصل: قهر زهر.

۱۱۲. در اصل: توان.

۱۱۳. البقره (۲)، آیه ۳۸.

۱۱۴. طه (۲۰)، آیه ۱۲۲.

۱۰۹. البقره (۲)، آیه ۳۵.

۱۱۰. الاعراف (۷)، آیه ۲۱.

ابراهیم علیه السلام بیفتاد، و چون به خود آمد، گفت: یک بار دیگر بازگو و یک رمه دیگر ترا. هر باری که می‌گفت <sup>۱۱۵</sup> او رمه‌ای بدو می‌داد و بی‌هوش می‌افتاد، تا هیچ رمه نماند. پس گفت: ای جوآنرود، از شوق من هیچ چیز کمتر نشد و هیچ چیز نماند که به تو دهم. اکنون یک بار دیگر بازگو و مرا به بندگی قبول کن و بفروش. جبرئیل علیه السلام چون این، بشنید لباس بشریت چاک کرد و صورت ملکی و صفت جبرئیلی اظهار کرد، و گفت: یا ابراهیم، بحق اتخذک خلیلاً، <sup>۱۱۶</sup> خدای تعالی ترا به حق به دوستی گرفت.

### فصل

ابراهیم علیه السلام به هر وقت که در خلوت بودی غرود تاختن به سر وقت او بردی، و هر چه می‌کرد از غرود خلاصی نمی‌یافت. پس بر آن قرار دادند که آن آتش بسازند. مدتی دراز هیزم جمع می‌کردند. در یک روایت به چهل روز و در روایتی دیگر به چهار ماه، تا چنان آتشی برافروختند که هیچ کس در نزدیکی آن آتش نمی‌توانست گذشت. غرود با لشکر خویش بنشست و تدبیر کردند، گفتند: ما چندین رنج بردیم، ابراهیم را بدین آتش چون اندازیم؟

خدای تعالی ابلیس را بفرستاد، گفت: برو و ایشان را منجیق بیاموز که آن آتش خلوتگاه خلیل است، و ما آن خلوتگاه او به دست دشمنان ساخته‌ایم. تو تمامی کار بکن. ابلیس بر صورت پیری با جامه‌های نیکو بیامد و منجیق به ایشان آموخت. ایشان چندین بند از آهن بر دست و پای او نهادند، و او را در منجیق نهادند، و در هوا انداختند.

جبرئیل علیه السلام بر او آمد، گفت: یا ابراهیم، ألك حاجة؟ به ما هیچ حاجت داری؟ اما الیک فلا، به تو هیچ حاجت ندارم. جبرئیل از غایت شفقت باز گفت: یا ابراهیم، اگر ما را به حاجت نخواهی از او بخواه، ابراهیم علیه السلام گفت: حسبی من سؤال علمه بحالی، از سؤال به علم او قناعت کردم، که نه او بی‌خبر است تا او را خبری

فرشتگان می‌کرد هفتصد هزار سال، و تقدیر داغ لعنت در آتش استغنا می‌تافت. کمین مکر بر جانش نهاده، و دیده او از خود بردوخته، خود را بهترین می‌پنداشت، خود بترین بود. مسکن او اول آسمان دنیا بود، و به هر صد هزار سال عبادت که بکردی یک آسمان بالای بردندی. و هر فرشته که بدو برگذشتی گفتی: این صبور بنده‌ایست در حضرت خدای تعالی. هفتصد هزار سال عبادت او را به ساق عرش رسانید، و هر وقتی که او تسبیح و تقدیس کردی مقربان ملأ اعلی تسبیح خود در باقی بردندی، و مستمع وجد و نظاره وقت او گشتندی. و از این همه یک فرمان خلاف کرد، آن همه عبادت هفتصد هزار سال یک خلاف را بدرقه نکرد، تا بدانند که معصیت چون از توبه و خطر خالی بود زهر به کمال خوردن است. و خلق بدانند <که> لعنت سموم قهری است که در وادی عصیان رود، و رحمت شمال اُنسی است که بر افق طاعات وزد، اما بر دوام نبود. ولیکن مقیم وادی عصیان را آخر روزی سموم لعنت دریابد. برای این گفت رسول‌الله صلی الله علیه و آله: هلك المصرون مذهباً إلى النار، هلاک شدند کسانی که بر معصیت مصرّانند و به دوزخ رسیدند. تو بر دوام بر درگاه طاعت مقیم باش تا آخر روزی نسیم رحمت ترا دریابد. امید رحمت بی طاعت طمع خام است. امید در دوام طاعت باید تا به حزم نزدیک بود و از غرور دور.

### قصه ابراهیم علیه السلام

هر چه در وجود است در تعجب افتادند تا خود این چه اعجوبه خواهد بود. پس روزی خلیل علیه السلام بر سر کوهی نشسته بود، و او را سیصد رمه گوسپند بود، با هر رمه‌ای بنده‌ای مکین (؟) و سگی قلیده زرین. پس فرشتگان گفتند: بار خدایا، تو ابراهیم را به دوستی گرفتی، و او خود به دنیا و نظاره دنیا مشغول است. خدای تعالی جبرئیل را علیه السلام بفرمود، گفت: برو بر صورت بشری، از پی او بایست و ناگه بگو: یا قدوس.

جبرئیل بیامد و بگفت. ناگاه ابراهیم علیه السلام بیفتاد و بی‌هوش گشت. چون به هوش آمد، گفت: ای جوآنرود، مرا هلاک کردی، اکنون یک بار باز گوی تا یک رمه با بنده و قلیده زرین ترا دهم. او هم باز گفت، همچنان بی‌هوش گشت. دگر باره

۱۱۵. در اصل: + و.

۱۱۶. اشاره است به آیه ۱۲۵ از سوره النساء (۴): «وَأَتَّخِذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا».

دهم و نه <او را> غفلت تواند بود. آنچه بر ما می‌رود او می‌بیند و می‌داند. اعتمادگاه ما بزرگ است.

### فصل

جبرئیل علیه السلام چون درنگریست ضعف بشری دید و عجز انسانی، و با چندان بلا و روی به آتش، و او علیه السلام با چندین کار مهم دل خوش، و جزعی که آدمی را بود به وقت بلا هیچ در وی نه. ایشان که فرشتگان بودند در تعجب بماندند و می‌گفتند: این بس عجب کاری است! این چه تواند بود؟ و هر یک خود را بر او عرضه می‌کردند و قدرت خود می‌نمودند، و او می‌گفت «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»<sup>۱۱۷</sup>. شما را چه بوده است که نه هوا و آتش به ما چیزی تواند کرد، و نه بی‌فرمانی او کاری تواند بود. دوست با دوست است، ما این خلوت را غنیمت می‌داریم. پس یک بار بگفت: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ»<sup>۱۱۸</sup>. هنوز این کلمات تمام نگفته بود که آن جمله بندها در هوا بریده بود.

و پیش از آن غلغله در ملکوت آسمان افتاده بود و می‌گفتند: بارخدا، در روی زمین خود یک خدای شناس به کمال بود. او را به دست دشمنان دادی؟ و بازیشان می‌گفتند: شما بلای ظاهر می‌بینید، نعمت باطن نمی‌بینید، باش تا او دست توکل از آستین توحید بیرون کند، و بر روی اسباب باز نهد. پس از آن نفس سرارمین (؟) حسبنالله بگوید آتش همه ریحان گردد، و بندها در هوا برد، و خلیل در تهمت آتش فرود در خلوت رسد. آنجا بدانی که عنایت ما در حق او به کمال است. ابراهیم علیه السلام که به آتش رسید همه گل و ریحان و عبره شده بود. ابراهیم گفت: در عمر خود هیچ وقت بدین راحت نبودم که این چند روز در این آتش.

بعد از چند روز فرود علیه‌اللعنه بر صرح رفت و آن جای بلند بود که او ساخته بود، و درنگرست. ابراهیم را دید در میان گل و نسرين نشسته به سلامت و هم بر شکل و صورت او یکی با او نشسته او را ندیدی می‌کرد. فرود آواز داد که

۱۱۷. الحدید (۵۷)، آیه ۴.

۱۱۸. آل عمران (۳)، آیه ۱۷۳.

ابراهیم، آن کیست با تو که ما ترا تنها انداختیم؟ او گفت: این ملک الظل است، فریشته‌ایست که موکل سایه است. خدای تعالی او را بر من فرستاد تا مرا بدو انس بود، و دلنگ نشوم. فرود گفت: یا ابراهیم، این خدای تو کریم خدائی است که ترا از آتش بدین عظیمی نگاه می‌دارد. گفت اکنون اگر خواهی بیرون توانی آمد؟ گفت: توانم. گفت: برخیز و بیرون آی. او برخاست، هر جا که قدم می‌نهاد همچنان گل و نسترن می‌گشت. فرود گفت: یا ابراهیم، این خدای تو قادر و کریم خدایی است. من خواهم که برای وی چندین هزار قربان کنم. ابراهیم گفت: چه سود دارد که از تو نپذیرد تا ایمان نیاوری. گفت یا ابراهیم، من از قدرت و کرم او عجب مانده‌ام. اکنون بگو تا مرا یک ذره ایمان بدهند. ابراهیم گفت علیه السلام: باش که فرود را آورد. شاد شد و گفت: بار خدا، فرود را ایمان ده! گفت: یا ابراهیم، بگو که ایمانت نمی‌دهم. ابراهیم علیه السلام رنجور شد و به او گفت. او گفت اگر نمی‌دهد، گو: بفروش، جمله روی زمین ملک من است، یک نیم بدو دهم. ابراهیم گفت: بار خدا، نیمی از ولایت خود می‌دهد. خدای تعالی گفت: یا ابراهیم، او را بگو که ترا نخواهم و در ازل آزال اندر علم قدیم خود ترا مؤمن نیاوردم. سودت ندارد، و این شومی بزرگی است.

خلق اند که خدای تعالی ایشان را برای کفر آورده است، و برای دوزخ آفریده است. و در قرآن قدیم چنین می‌گوید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»<sup>۱۱۹</sup>. و قومی برای بهشت آورده و در سعادت ایشان سجل ازل بسته است، چنانکه در کلام عزیز خود می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ»<sup>۱۲۰</sup>. اگر کسی پندارد که دست ازل بر عمل رسد یا حکم خدای تعالی بگرداند، آن غلطی بزرگ بود. ازل تقاضای عمل کند، نه عمل تقاضای ازل. آنجا که سعادت تقدیر کرده است توفیق رفیق آید، و سعادت مساعد و اقبال به استقبال آید. عبارت ازین معنی بود آنچه رسول صلی الله علیه و آله گفت: «إِعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرَةٍ لِّمَا خُلِقَ لَهُ». نصیب خلق این قدر است که رسول صلی الله علیه و آله گفته است که: «الْمُؤْمِنُ مِنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَ

۱۱۹. الاعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

۱۲۰. الانبیاء (۲۱)، آیه ۱۰۱.

سَاءَتْهُ سَيِّئَةٌ،<sup>۱۲۱</sup> نشان مؤمن آن بود که چون بر دست و پای او خیری بود شاد شود، و چون شری رود اندوهگین شود.

### قصه موسی علیه السلام

چون بنای کار او بر نهایت عنایت بود، احوال او همه یک از دیگر عجب تر بود. هنوز در رحم مادر بود که منجبان فرعون را گفته بودند: در فلان وقت طفلی در وجود خواهد آمد که هلاک ملک فرعون بر دست او خواهد بودن. او پاس می داشت تا هر کودک که در آن وقت در وجود آید همه را به قتل آرد. و تقدیر می گفت: هان یا فرعون، تیغ کسب به دست اختیار از نیام تدبیر می کشی؟ در مقابله خواست ما به خواست خود می فرا دیدار آیی؟ به جلال قدر ما دیده<sup>۱۲۲</sup> زیرکی تو بر دوزیم، و او را در کنار ناز تو آتش بیوریم. تا بدانی که تدبیر خلق در مقابله تقدیر ما کاری ندارد. این عجب کاری است! فرعون بیچاره خواست که راه فرعون از موسی علیه السلام پاک کند، خود راه<sup>۱۲۳</sup> موسی بود که از کافران و فرعون پاک می کرد. دست کسب او به موسی نرسید.

موسی چون از مادر جدا شد پنهانش می داشتند، با مادرش گفتند: «فَإِذَا خِطَبَ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْآيِمِّ»،<sup>۱۲۴</sup> اگر می ترسی، به خوفش سپار به آب انداز. که دارایی او ما می کنیم. قدرت ما را آب و آتش یکی است. ما آن آب را دایه مهربان او سازیم. و به وقت خود او را با تو رسانیم که ما امانت دار نیکیم.

مادر او را چنانکه فرمان بود در تابوت نهاد، و به دریا انداخت. تقدیر او را می برد تا به خانه فرعون او را برگرفتند، و آیسینه زن فرعون مؤمنه بود، او را خدمت می کرد. هرچند برای او دایه می آوردند، او شیر نمی خورد، «وَ حَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ»،<sup>۱۲۵</sup> شیر اغیار و کافران به وی حرام کرده بودند. به عنایت خود

۱۲۱. در اصل: حسنة و سيآته سيئة. برای این حدیث، رک: ترمذی، فتن، ۷.

۱۲۲. در اصل: + و.

۱۲۳. در اصل: را.

۱۲۴. القصص (۲۸)، آیه ۷.

۱۲۵. القصص (۲۸)، آیه ۱۲.

آخر مادرش را بیاوردند تا شیر قبول کرد. مَهْرِي<sup>۱۲۶</sup> مزور در دل فرعون نهاده بودند، و دیده او از سر کار بردوخته، تا ندانست که آنچه او می طلبید، در کنار او بود. می پرورد تا او بزرگ شد، و به گفتن و رفتن رسید.

روزی در کنار فرعون نشسته بود. دست دراز کرد و ریش فرعون بگرفت. فرعون گفت: اینک این آن است که هلاک من بر دست او خواهد بود، لابد من او را بکشم. گفتند: او کودک است، نمی داند. بر آن قرار دادند که دو طشت بیاورند، یکی پر ناردان کنند و یکی پر آتش، و پیش او بنهند. اگر ناردان از آتش باز شناسد، و دست به آتش نبرد به ناردان برد، خود ممیز است، و آنچه کرد تمییز کرد و اگر دست به آتش کرد، خود از کودکی کرده است و بی تمییزی.

چون هر دو طشت پیش او بنهادند، دست دراز کرد تا به سوی ناردان برد، جبرئیل علیه السلام دست او باز داشت تا دست سوی آتش برد و پاره ای برگرفت و در دهان نهاد، دستش نسوخت و زبانش بسوخت. گفتند دیدی که او از کودکی کرده است نه از تمییز؟ فرعون باور کرد و گفت: چنان است.

اسرار کار او را نهایت نیست. امناء او دانستند که سر آن که دست او نسوخت و زبانش بسوخت چه بود. دست موسی علیه السلام در راه جهاد بود که ریش فرعون گرفته بود، لاجرم نسوخت. زبان او فرعون را پدر خوانده بود لاجرم بسوخت. و ترا چرا این عجب آید که آن جوانمردانی که جان خود در راه جهاد با کافران فدا کردند، از پانصد سال باز در خاک آند هنوز کفن بر تن ایشان کهن نشده است و خاک گوشت و پوست ایشان نخورده است و نخورد تا قیامت.

### فصل

چون عنایتی که بود در حق موسی علیه السلام او را خواست که به کمال دولت رساند، او را به کنار شفقت شعیب النبی علیه السلام برد تا موسی علیه السلام گوسپندان شعیب را در نواحی مداین می چرانید، و شعیب پخته کار دیده همای همت موسی را در افق غیب می پرانید. چون دولت و همت موسی به کمال رسید، شعیب النبی علیه السلام گفت: یا

موسی، اکنون ما را در خور حوصله این همای همت تو قوت نیست، به طور روا موسی روی به طور نهاد. چون شب درآمد، دختر شعیب با او بود که اهل او بود. او را درد زادن بگرفت. موسی علیه السلام خواست که آتش زند، هرچند جهد کرد آتش نیافت. از دور آتشی بیافت. او گفت شما قرار گیرید تا من بروم آتش بیاورم. در خبر است رسول ما می گوید علیه السلام: چهار فرسنگ در چهار فرسنگ سرایده آتش باز کشیده بود. و موسی علیه السلام می آمد و جرسیانی (؟) پوشیده و بجلی (؟) و همچون مستان از چپ و راست می افتاد و می گفت: لیبک لیبک انا لیبک.

چون به کوه طور رسید، این ندا شنید که: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»<sup>۱۲۷</sup> از هیبت بیفتاد. جبرئیل و میکائیل سرش برکنار گرفتند و به مروحه آتش بادش می کردند. چون با خود آمد گفت: «أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ»<sup>۱۲۸</sup> بار خدایا، مرا بنمای تا ترا بینم. در خبر است که چون این بگفت، فرشتگان بر صورت ازدها و شیر و پلنگ روی بدو نهادند، و بدو می گفتند: «مالله التراب و رب الارباب»؟ یا ابن نساء الحیض، ای پسر زنی که در ماهی چند روز حیضش او فتد، خاک با خدای تعالی چه کار دارد؟

خدای تعالی جبرئیل را بفرمود تا سیبی از بهشت بیاورد و به موسی داد تا ببویید، با جبرئیل داد. جبرئیل علیه السلام سیب را در راه آسمان می برد و سیب می گفت: «أَرِنِي». پس با فرشتگان گفت: موسی سیب در دست گرفت و ببویید، چنان شوق نصیب سیب آمد که «أَرِنِي» می گوید. موسی را معذور دار.

پس با موسی علیه السلام گفت: «لَنْ تَرَانِي». <sup>۱۲۹</sup> بخل صفت ما نیست، ولیکن تو تاب و طاقت دیدار ما نداری. اگر خواهی که بدانی درنگر که ما بر طور تجلی کنیم، و عکس آن جمال با دیده تو افتد. و باز آن که عکس جمال سیاحتی دارد، نه چون جمال عیانی بی واسطه بود. پس خدای تعالی بر طور تجلی کرد، موسی علیه السلام درنگریست، کوه پاره گشت، و موسی بی هوش بیفتاد. چون با خود آمد گفت: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ»<sup>۱۳۰</sup>

## فصل

چنین آورده اند که چون خدای تعالی سی روز موسی را وعده داد، سی شبانه روز فریشتگان را بر وی عرضه دادند. در... تمام بکردند بده شبان روز دیگر، «وَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمْنَاهَا بِعَشْرِ»<sup>۱۳۱</sup> زیرا که عافین و حافین و مقربان حضرت عزت مانده بودند. در این ده شبان روز باقی بر او عرضه افتاد. چون از همه بازپرداخت، دیدار خواست. گفتند: یا موسی، خدای را بر خلق قیاس نتوان کرد و سلطان را با غلامان برابر نتوان داشت. هنوز مبادی تجلی پیدا نشده بود، نه کوه را قرار ماند، و نه موسی را عقل و علم.

## فصل

چون موسی علیه السلام به فرعون فرستاد با او درماند، و ساحران را گرد کرد و روزی معین وعده دادند، و خلق گرد آمدند آن روز را. پس آن ساحران گفتند: یا موسی، اول تو عصا بیفگنی یا ما؟ موسی علیه السلام گفت اول شما بیفگنید. ایشان آن سحرها بیفگندند چنانکه خدای تعالی می گوید: «وَجَاؤَا بِسِحْرِ عَظِيمٍ»<sup>۱۳۲</sup> پس موسی علیه السلام عصا بیفگند. هرچه ایشان بیفگنده <sup>۱۳۳</sup> بودند همه را فرو برد. <sup>۱۳۴</sup> در میان ساحران پیری بود، داناترین ایشان بود و نابینا بود. پرسید از یاران خود که: آن عصا <که> این همه فرو برد، چون به دست موسی شد هیچ بزرگتر نشده بود؟ <گفتند: نه> گفت: پس ایمان آورید که این نه کار خلق و صنعت بشر است. همه ایمان آوردند. گفته اند بدان قدر که ادب نگاه داشته اند که با موسی علیه السلام گفتند «إِنَّمَا أَنْ تُلْقِي»، پیشتر تو عصا بیفگنی یا ما؟ بدان قدر حرمت و ادب به ایمان رسیدند.

۱۳۱. الاعراف (۷)، آیه ۱۴۲.

۱۳۲. الاعراف (۷)، آیه ۱۱۶.

۱۳۳. در اصل: بیفگندند.

۱۳۴. در اصل: برده.

۱۲۷. القصص (۲۸)، آیه ۳۰.

۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰. الاعراف (۷)، آیه ۱۴۳.

## فصل

فرعون به ایشان گفت: دست و پای شما بهرم و بر دارتان کنم.<sup>۱۳۵</sup> گفتند بر بساط دولت دین راه یافتیم، باک نیست. الحمدلله که دست تو بدین گوشت و پوست بیش نمی‌رسد، و دست تو بدان نقطه دولت نمی‌رسد. این دنیا گذشتنی است و این جای دادنی.

## فصل

چنین آورده‌اند که چون فرعون درمانده بود و قومش او را اطاعت نمی‌داشت، او ستور خود براند و در پس بالایی رفت و از ستور فرود آمد و روی بر خاک نهاد و گفت: بار خدایا، تو دانی که من دائم که تو خدای بحق و من دائم که مرا خدایی نرسد، ولكن آخرت به دنیا بفروخته‌ام. حق من باز مگیر. آوازی شنید که خیز، «اجریت لک النیل»، این رود به فرمان تو کردم. لاجرم آن مکاری بود تا هم در نیل غرق شد.

## فصل

چون غرق شد خواست که ایمان آورد، خدای تعالی جبرئیل را فرمود تا مشتی گل از قعر نیل برآورد و در دهان او نهاد در آن وقت که در زبان داشت کلمه ایمان و می‌گفت: «آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ».<sup>۱۳۶</sup> جبرئیل علیه السلام گفته است: خدای تعالی مرا فرمود که زود دریاب و به او بگوی: «الآن وَقَدْ عَصَيْتَ».<sup>۱۳۷</sup> هان، اکنون که تک ادبار تمام بدویدی و هر چه توانستی بکردی؟ پس جبرئیل گوید که: دو وقت بر من شتاب بود و رنجور شدم: یکی <وقتی> که یوسف را علیه السلام در چاه انداختند، من به سدره المنتهی بودم تا او از سر چاه به بن چاه رسید، من آمدم و او را برگرفتم. و یکی دیگر تا فرعون آن کلمه گفتی، از سدره المنتهی به قعر نیل رفتم، و مشتی گل سیاه در دهان او نهادم.

۱۳۵. اشاره است به آیه ۱۲۴ از سوره اعراف. ۱۳۶. یونس (۱۰)، آیه ۹۰.

۱۳۷. یونس (۱۰)، آیه ۹۱.

## فصل

بلعم با عور مردی زاهد بود در بنی اسرائیل، و نام مهین خدای تعالی می‌دانست، و چهارصد سال خدای تعالی را عبادت کرده بود. و او را زنی بود که آن زن را دوست داشتی. و موسی علیه السلام به سفر رفته بود. و بلعم را در آن عبادت چهارصد ساله دعا مستجاب بود. کافران بنی اسرائیل بیامدند و او را گفتند: دعا کن تا موسی در تیه بماند. فرمان نبرد. بیامدند و رشوقی به زن او دادند تا زنش او را گفت: اگر دعا نکنی من دیگر با تو نباشم، و نگویم که او دعا کرد بر موسی علیه السلام.

آن تیر دعا که در کنانه<sup>۱۳۸</sup> اخلاص او بود برگرفت، و در کمان تقوی نهاد تا به موسی اندازد. و آن تیر را انداخت. موسی علیه السلام پوشیده عنایت بود. تیر خواست تا بر سر موسی آید، این مغفر<sup>۱۳۹</sup> داشت که «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ حَبَابًا مَّوِيًّا».<sup>۱۴۰</sup> درآمد تا بر تنش آید، این جوشن داشت که «وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي».<sup>۱۴۱</sup> درآمد تا بر دستش آید، این زیور داشت که «تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ».<sup>۱۴۲</sup> درآمد تا بر قدمش آید، به فرمان برهنه بود که: «فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ».<sup>۱۴۳</sup> بر قدمش آمد؛ قرب چهل سال در تیه بماند. هر روز بامداد از آنجا برگرفتی شبانگاه هم آنجا فرود آمدی. موسی علیه السلام گفت: بار خدایا، مرا چه شد؟ خدای تعالی او را گفت: بلعم را دعا مستجاب بود بر تو دعا کرد. موسی علیه السلام گفت بار خدایا مرا دعا مستجاب نیست؟ گفت هست. چون سحرگاه بود موسی علیه السلام آن تیر دعوت در کنار اصطناع کشید و بدان قوت که «سَنَسُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ»<sup>۱۴۴</sup> بر میان جان و ایمانش زد، و گفت: بار خدایا، بهترین چیز از او بازستان.

و بلعم مسکین خود در آن انداختن برهنه شده بود، و همه سلاح او بر او منکر

۱۳۸. کنانه: ترکش، تیردان.

۱۳۹. مغفر: خود یا کلاه آهنین.

۱۴۰. طه (۲۰)، آیه ۳۹.

۱۴۱. طه (۲۰)، آیه ۴۱.

۱۴۲. طه (۲۰)، آیه ۲۲.

۱۴۳. طه (۲۰)، آیه ۱۲.

۱۴۴. القصص (۲۸)، آیه ۳۵.



شده بود. اسم اعظم که پناهگاه او بود روی از او بتافت. عزت پوشیده ای که او موسی کلیم را نیکو شناسد. چون بلعم تیر بدو انداخت زره او پوشیده بود عصمت بود لایذ هر چه یار او بود خصم او شد. چون در آن دعای موسی ایمانش زایل شد، زبانش از دهان همچون سنگ بیرون افتاد. نیز در دهانش ننگجید، چنانکه خدای تعالی در کلام عزیز خود می‌گوید: «قَتَلَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهْ يَلْهَثْ».<sup>۱۴۵</sup>

### قصه داود علیه السلام

چنین آورده‌اند که داود علیه السلام پنجاه و هشت سال قدم بر بساط عصمت داشت که بر او هیچ زلتی نرفته بود. و هر وقت که در کتب مُنزَل و در زبور نام گناه کاران یافتی گفتی: اللهم لاتغفر للخطائين، بار خدایا بر خاطیان و گناه کاران رحمت مکن. تا روزی جبرئیل علیه السلام پیامد و بدو گفت: یا داود، تیری از کمان تقدیر جدا می‌شود، و هدف او نیست الا دیده عصمت تو، گوش فرا خود دار. یا داود، سنت ما نیست که از پیش خبر با کسی دهیم دراین معنی، ولیکن تو «لاتغفر للخطائين» گفته ای، پدید آید که از قدر حذر چون خواهی کردن.

داود علیه السلام در محراب خود رفت، و سیصد کس از اولاد انبیاء علیهم السلام جمع کرد، و از همه استعانت خواست که دور بود. پیش نهاد و دیده بر جمال زیور وقف کرد. و به او گفته بودند که: آفت تو از راه دیده خواهد افتاد. و او زیور می‌خواند. و هر وقت که او زیور خواندی مرغ در هوا از پریدن فرو نشاندی، و باد از وزیدن و آب از رفتن، از خوشی آواز او.

خدای تعالی آن روز مرغی از بهشت بفرستاد تا درآمد و بنشست استماع آواز داود علیه السلام درنگرست. گفت هر روز مرغ دنیا آمدی به سماع آواز ما، امروز مرغ بهشت آمده است. زیرا که می‌دید صفت مرغ بهشت: سرش از یاقوت احمر، و پایش از زبرجد اخضر بود. چنانکه مرغ بهشت بود، شاد شد و گفت: این مرغ

بهشت است و سخت نیکوست، او را بگیرم تا در خانه می‌باشد. برخاست تا او را بگیرد، مرغ پیشتر رفت. داود علیه السلام خود را صیاد می‌بنداشت و مرغ را صید ندانست<sup>۱۴۶</sup> که این مرغ ملواح<sup>۱۴۷</sup> است، صید خود داود است، هر چند او پیشتر می‌رفت مرغ پیشتر می‌شد، تا به درجه محراب بر رفت.

داود از پس او بر رفت. مرغ بر پرید از سر محراب، و بر درختی نشست در میان سرای اوریا. داود نظر کرد تا مرغ کجا رفت، چشمش بر زن اوریا افتاد و او در زیر درخت سر می‌شست. دلش بر پرید در حال، و بازگشت و به محراب آمد. جبرئیل علیه السلام آمد و گفت: یا داود، آن تیر از کمان تقدیر جدا شد و بر نشانه آمد و بودنی بود، و لاینفع حذر من قدره، پرهیز با حکم او چه سود دارد؟ تو <این> همه پرهیز بکردی، ولكن باقضای او پرهیز چه سود؟ پس داود علیه السلام سر به سجود نهاد، چهل شبانروز در آن بی‌خود بماند. چندان بگریست که گیاه از گرد او بر رست. پس یک نفس سر را [برا] کشید آن همه گیاه بسوخت. پس خدای تعالی جبرئیل را بفرستاد تا او را باز نشاند. جامه او بگرفت تا برگردد، جامه پخته بود، جامه در دست جبرئیل بماند. موی سرش بگرفت تا برگردد، موی از تف دل او هم پخته بود، در دست جبرئیل بماند. پس دست در زیر سینه داود کرد و او را برگرفت و باز نشاند. پس جبرئیل علیه السلام گفت: یا داود، و ذاک وُدُّ قَدْ مَضَى، آن دوستی شد.

پس داود علیه السلام به چندین سال می‌گریست و زاری می‌کرد و می‌گفت: بار خدایا، آواز من چنان صافی بود که مرغ در هوا و آب همه به سماع آواز من ایستادی، اکنون آواز من چنان شد که هیچ کس به سماع آواز نمی‌ایستد. الهی، بَحِّ صوتی فی صفاء اصوات الصديقين، آواز من خراشیده شد و گلوم برهم گرفت. ما هذه الوحشة التي بيني و بينك، این<sup>۱۴۸</sup> چه وحشت است؟ به مدتی دراز می‌گریست و مناجات می‌کرد که این چه بود. و او را وعده می‌دادند که سرّ این با تو بگوییم.

۱۴۶. در اصل: کند.

۱۴۷. ملواح: مرغی که به وسیله او مرغان دیگر را شکار کنند.

۱۴۸. در اصل: ازین.

شب آدینه او را گفتند: یا داود، ۱۴۹ تا تینا اتیان الملوک فجعلناک تاتینا اتیان العبید. یا داود، هر وقت که تو در صومعه آمدی چندان بار نامه پاکتی با تو بود که می پنداشتی که ملکی، اکنون چنان شده ای که بنده بود. یا داود، هر وقت که روی بر زمین نهادی در سجود هیچ شکستگی با تو نبود، اکنون رویت در سجود از خاک شرم می دارد. حقیقت بندگی نیاز و شکستگی است. یا داود، می گویی آوازم خراشیده شده، برو به صحرا و منادی کن تا خلق بر تو گرد آیند، و تو نوحه کن تا ببینی.

او بیرون رفت. طیر و وحش و سباع بر او گرد آمدند. گفت شما را نمی خواهم که شما مکلف نیستید. اما آرید کل بکاء علی خطیئة. چون خود خائنی خواهم که همدرد من بود. پس شصت هزار آدمی بر او گرد آمدند و او نوحه و خطبه کردن گرفت. چندین هزار بمردند. سلیمان علیه السلام در شهر منادی فرمود که هر که را مرده ای هست بیاید و برگیرید. پس بدو گفتند: یا داود، اندر آن وقت که آوازت در نهایت صفا بود نظارگی بسیار بود. ولیکن هرگز کس را در آن سماع خونی از بینی نیامد، و امروز که آواز خراشیده شده است چندین هزار خلق بمردند که نوحه گر ماتم آلود بهتر بود.

### فصل

چون آن حال برفت، داود گفت علیه السلام: بار خدایا، گناه من در کف دستم نقش کن تا هر وقت که آب خورم آن بینم و بگریم. هر وقت که قدح آب بر دست گرفتی <و> قدح نیمه بودی، چندان بگریستی که قدح پر شدی، آنگاه بخوردی. پس چون بسیار گریستی، او را گفتند: بسیار مگری. او می گفت دعونی ابکی قبل خروج یوم البکاء قبل آن یومری. ملائکه غلاظ و شداد، بگذارید تا بگریم پیش از آنکه روز گریستن بود و پیش از آنکه فریشتگان عذاب را بفرمایند تا مرا بگیرند. و در خبر است که داود علیه السلام از آن یک خطا که از او در وجود آمد ۱۵۰ تا به مردن

۱۴۹. در اصل: + گفت.

۱۵۰. در اصل: در وجود آ

هرگز در آسمان ننگریست، از شرم آن یک خطا، با آنکه ۱۵۱ او را در آن هیچ اختیار نبود.

### قصه سلیمان علیه السلام

کمال ملک و نبوت سلیمان را علیه السلام داده بود خدای تعالی. جن و انس همه به فرمان او بودند، باد و مرغ همچنین.

روزی سلیمان علیه السلام بر تخت بود و <با> باد می رفت، به سر وادی نخل رسید. مهتر مورچگان گفت: در خانه روید تا سلیمان و لشکر او شما را در پای نگیرند، چنانکه خدای تعالی در سوره النمل گفته است: «یا ایها النمل اَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنٌ وَ جُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» ۱۵۲ خدای تعالی باد را فرمود تا آواز گفت آن مورچه به سمع سلیمان رسانید. باد را فرمود تا تختش را به در خانه آن مورچه برد. سلیمان علیه السلام آن مورچه را گفت: این چرا گفتی؟ گفت: یا سلیمان، ما ضعیف و درویش و بر خاک مذلت، و تو عزیز و ملک و نبی بر تخت ملک. اگر از من بازخواستی خواهد بود و این بر این بساط عبودیت باید نشست.

سلیمان علیه السلام از تخت به زیر آمد، و خدای تعالی را تواضع نمود، و با او بر آن خاک نشست. پس به او گفت: یا مورچه، تو می دانی که من پیغامبرم و ظلم نمی کنم و نفرمایم و روا ندارم، و مرکب من باد است، ما بر باد و هوا می رویم، به تو چون رسیم، و پای بر تو و لشکر تو چون نهیم؟ مورچه گفت: یا نبی الله، بدان که من این برای آن نگفتم ۱۵۳ که تو پای بر من نهی. ۱۵۴ این سهل بود. یافت ۱۵۵ او شهادتی و ثوابی بود. اما از آن گفتم که ما را چهل قاید است، و هر یکی را هفتصد <...> از مشرق تا مغرب ببینند، و این همه به ذکر و تسبیح خدای تعالی مشغول باشند. اگر

۱۵۱. در اصل: از آنکه.

۱۵۲. النمل (۲۷)، آیه ۱۸.

۱۵۳. در اصل: گفتم.

۱۵۴. در اصل: نهی.

۱۵۵. این کلمه چندان واضح نیست، شاید «پایت» باشد.

یکی از ایشان یک طرفه‌العین از حضرت عزت غایب باشند، آن عتاب با من رود که ملک ایشانم. و ایشان را صفت درویشی و قناعت است. قوت یکی از ایشان مگر سالی نیم گندم بود. ترسیدم که درنگرد، تخت و باد و آرایش سلیمانی ببینند، به نظاره ایستند، از تسبیح و ذکر باز مانند، و آرزوی کاری در ایشان پیدا شود. یا سلیمان، ترسیدم که پای بر دل نهی نه بر تن، و دل از تن عزیزتر است. یا سلیمان، چون دیده درنگرد و ببند، دل از پی دیده برود. برای این بگفتم. سلیمان شاد شد و خندان از پیش او بازگشت و گفت: بار خدایا، توفیق ده تا شکر نعمت تو بگزارم، چنانکه خدای تعالی گفت: «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِنْ قَوْلِهَا وَ قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ».<sup>۱۵۶</sup>

### فصل

«وَ تَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَالِي لَأَأْرَى أَلْهُدَى أَمْ كَأَنْ مِنْ الْغَائِبِينَ».<sup>۱۵۷</sup> سلیمان عليه السلام روزی درنگرست جای هدهد خالی دید. گفت: کجا رفته است؟ اگر حجتی پیدا نکند او را عذاب کنم. چون باز آمد هر باری از دور به مقام خود رفتی و بایستادی. این بار درآمد و بر چهار بالش نبوت بنشست. سلیمان درنگرست در او، تعجب کرد و گفتا کجا بودی؟ هدهد گفت «أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ».<sup>۱۵۸</sup> آن دانه که تو ندانی. «وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ».<sup>۱۵۹</sup> از ملک سبا خبری آورده‌ام بدرستی. پس گفت: زنی ملکه ایشان است، و هر صفت که بکرد، سلیمان همچنین تکیه زده می‌بود. چون گفت: «وَجَدْنَاهَا وَ قَوْمَهَا يَشْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ».<sup>۱۶۰</sup> حدیث آفتاب پرستیدن کرد. از غیرت برجست و خشمگین شد، و نامه‌ای بنوشت و بدو داد و آنجا برد.

بلقیس گفت تا هدیه‌ای بفرستیم و ببینیم تا چه خبر آورد. باد سلیمان را عليه السلام خبر

۱۵۶. النمل (۲۷)، آیه ۱۹.

۱۵۷. النمل (۲۷)، آیه ۲۰.

۱۵۸ و ۱۵۹. النمل (۲۷)، آیه ۲۲.

۱۶۰. النمل (۲۷)، آیه ۲۴.

آورد از هدیه ایشان، که خشتی زرین و یکی سیمین می‌آورند. سلیمان بفرمود تا جمله میدان خشت زر و سیم بگسترند. ایشان چون آن بدیدند، از آنچه آوردند شرم داشتند. و سلیمان عليه السلام فرموده بود تا جای دو خشت باز گذاشته بودند.<sup>۱۶۱</sup> چون رسولان بلقیس آنجا رسیدند و جای دو خشت خالی دیدند، گفتند نباید که گویند از اینجا دزدیده‌اید. ما را این دو خشت اینجا نباید نهاد. آنجا نهادند. چون پیش سلیمان آمدند، گفتند آن هدیه شما در خور همت شماست، شما باشید که به هدیه‌ای چنان شاد شوید. «و اتونی مسلمین»، زود بیایید و مسلمان شوید. و اگر نبایید چندان لشکر فرستم که به قهر بیاورند، و آن ولایت از بت پرستان خالی کنم.

### فصل

چنین آورده‌اند که در مطبخ او هر روز چهار هزار گوسپند و چهارصد گاو فرو شدی، و سلیمان عليه السلام از آن یک لقمه خوردی. هر روز زنبیلی بافیدی و به بازار فرستادی تا به چهار دانگ سیم بفروختندی، و دو قرص جوین خریدندی و او در آستین نهادی و در مسجدها گشتی تا درویشی یافتی و با او بنشستی و بخوردی. مِسْكِينٌ جَالِسٌ مِسْكِينًا، مِسْكِينِي بَا مِسْكِينِي نَشِئْتَهُ است. زحمتی بکش و به عنایت به ما نگر.

### فصل

شبی سلیمان عليه السلام مناجات می‌کرد و قدم بر بساط انبساط داشت. گفت بار خدایا، این همه دیو و پری را به فرمان من کردی، و ابلیس که پادشاه ایشان است و همه بلا و محنت مؤمنین از اوست او را به من ندادی. بار خدایا، او را به من ده تا او را بند کرده در زندان کنم. خدای تعالی او را گفت: نبایدت. او الحاح کرد و تضرع کرد و بدان سرّی که اسم اسما خاصیت او بود سوگند داد. خدای تعالی بفرمود تا او را پیش سلیمان آوردند. او ابلیس را بیست و در زندان کرد.

و چون از زنبیل بافتن فارغ شد، زنبیل به بازار فرستاد تا بفروشد. هیچ کس نخرید، باز آوردند. سلیمان علیه السلام آن شب گرسنه بخت. دیگر روز زنبیلی دیگر بیافت و هم به بازار فرستاد. هیچ کس نخرید. دوم شب هم گرسنه بخت. سیم روز زنبیل دیگر بیافت و به بازار فرستاد، هم نخریدند. گفت: بار خدایا، سه روز است تا کس زنبیل من نمی خردند، و من گرسنه مانده‌ام، این چیست؟ گفت: یا سلیمان، بدان که ابلیس که تو او را بسته‌ای مهتر بازارها و شریک دکانها و ماله‌است، چنانکه در کلام عزیز خود گفت: «و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ».<sup>۱۶۲</sup> ولایت عمارت دنیا او راست. غفلت و امل و دوستی دنیا و طلب سود و زیادت همه ولایت و لشکر اوست. چون مهتر بازارها و شریک دکانها و ماله‌ها به زندان واداشته‌ای و بسته بود، و غفلت و امل از دلها بیرون شود، زنبیل که خرد؟ یا سلیمان، اگر او نبودی، خود بودی که نوبه به تو نرسیدی، و بودی که آدم و حوا از بهشت بدر نیفتادندی. ما به حکمت خود چنانکه خواستیم اسباب ساخته‌ایم و ابلیس را سبب دوام عمارت و بقای دنیا تا به قیامت ساخته‌ایم. سلیمان علیه السلام گفت: بار خدایا، من او را رها کنم؟ <گفت: یا سلیمان، ما گفتیم و تو اکنون بدانستی که گرسنه شدی. رها کن او را! رها کرد و سخت گرسنه بود. در حال زنبیل به بازار فرستاد و بخریدند. نان خرید و بخورد. و از آن عجایب او را حکمتها معلوم به عنایت خدای تعالی.

### قصه محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم

ثمره عالم و مقصود وجود و سرّ ذره‌ها و دُرّ صدفها محمد رسول الله بود. همه انبیا را وعده بدو بود، و در قرآن کریم چنین است که بر صد و بیست و چهار هزار نبی وعده فرو گرفته‌ایم تا چون او قدم در میدان رسالت نهد همه بدو ایمان آورند. «وَأُخِذَ مِنَ اللَّهِ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» الایة.<sup>۱۶۳</sup> سبب معراج که جمله به بیت المقدس بر او جمع آمدند و در متابعت او دو رکعت نماز گزارند، آن بود که همه بدو ایمان آوردند. و همان بود

۱۶۲. الاسراء (۱۷)، آیه ۶۴.

۱۶۳. آل عمران (۳)، آیه ۸۱.

که خدای تعالی به او گفت: «وَأَسْئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ». <sup>۱۶۴</sup> گفت: از جمله رسل بی‌رس، ما خود فرموده‌ایم که جز رحمن کسی را پرستید؟

پس از آنجا او را به آسمانها بردند. و چون به سدره المنتهی رسید جبرئیل علیه السلام از او باز ماند. گفت: یا جبرئیل، هذا موضع من تفارق الاخ اخاه؟ جبرئیل گفت: اگر سر یک انگشت پیش آیم ششصد پر طاووسی من همه خاکستر شود. پس چون مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم برگذشت، گفت: موضع لم تجاوزه احد قبلی لاملک ولانبی، هیچ آفریده‌ای پیش از من از اینجا درنگذشته است.

پس فوق العرش بردند او را و خدای را جلّ جلاله بدید، و خدای تعالی با او <sup>۱۶۵</sup> سخن گفت بی واسطه و بی حجاب، «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى». <sup>۱۶۶</sup> چون به عرش رسید، از عرش تا به خدای تعالی راه نزدیک تر نبود، زیرا که مسافت و مکانی نبود. و او را برای کرامت و خاصیت او برد به عرش، نه برای آنکه خدای تعالی بر عرش بود.

### فصل

یکی از اسرارای که او را برای آن به عرش بردند آن بود که چون خدای تعالی با موسی علیه السلام سخن گفت بر طور، ابلیس از زیر قدم موسی برآمد، و <به> او گفت: من بودم که با تو سخن گفتم، فلطمه جبرئیل باجنحه هکذی و هکذی، تا جبرئیل او را به پر خویش چنین و چنین او را دور کرد. پس خلوت مصطفی صلی الله علیه و سلم بر عرش ساختند جایی که فریشتگان باز ماندند، تا بدان رسید که ابلیس رانده را بدان جای نبود.

۱۶۴. الزخرف (۴۳)، آیه ۴۵.

۱۶۵. در اصل: باو.

۱۶۶. النجم (۵۳)، آیه ۹.

## فصل

منقب و دولت او چندان بود که عیسی علیه السلام مبشر او بود، و جمله سروران انبیا علیهم السلام همه می خواستند که از امت او باشند. و به او گفتند: عیسی علیه السلام بر آب رفت. گفت: اگر یقین او زیادت شدی آن که بر آب می رفتی بر هوا رفتی.

روزی عمر خطاب رضی الله عنه پیش رسول صلی الله علیه و سلم > ورقی از تورات به دست داشت و می خواند. روی رسول صلی الله علیه و سلم از خشم سرخ شد و گفت به عمر: لو كان موسى بن عمران حياً لما وسعه الا اتباعي. انقرأ التوریه و علی انزل القرآن! گفت: یا عمر، اگر موسی عمران زنده بودی جز متابعت > من نتوانستی کرد، تو تورات خوانی و قرآن کریم به من آورده اند!

و شب معراج چون بر موسی علیه السلام برگذشت او بگریست، گفت: پیری را بازداشتند و جوانی را برگذاشتند. پس گفت: من دیر است تا سبق او می دانم، و لکن مع کل نبی امته، با هر پیغامبری امت اوست، غیرت من از آن است.

و هم آن معنی بود آنکه رسول صلی الله علیه و سلم گفت: لن تدخل احد الجنة حتى ادخلها انا و امتی، روز قیامت با صد و بیست و چهار هزار نبی خطاب کنند که عنان مرکب و اخود گیرد تا حبیب و لشکر او درگذرند. منقبت و مرتبه او که داند؟ سنگ ریزه در دست او تسبیح کند. و چون روز قربان بود رسول صلی الله علیه و سلم حربه به دست گرفت شصت اشتر یک یک می آمدند و حلق بر آن جریه او می زدند. چون حربه به علی بوطالب دادند آن حاجت افتاد که زانو ببندند و بکشند.

## (فضائل ابوبکر)

## فصل

پس روان او را صلی الله علیه و سلم چندان منقبت و دولت بود که چون کسی آن را به تحقیق تأمل کند از آنجا بود که قدر سرور و مهتر صلی الله علیه و سلم بداند، که بوبکر صدیق سابق و مقدم بود. آن روز که رسول صلی الله علیه و سلم گفت صحابه را چیزی بیارید، ابوبکر رضی الله عنه هر چه داشت بیاورد و پیش نهاد. رسول صلی الله علیه و سلم گفت اهل و اولاد را

چه گذاشتی؟ گفت خدای و رسول. عمر رضی الله عنه بیامد و نیمی از مال بیاورد، و او را گفت اهل و ولد را چه بگذاشتی؟ گفت نیمی از مال. رسول صلی الله علیه و سلم گفت: بینکما ما بین کلمتیکما، میان شما چندان است که میان کلمه شما. <sup>۱۶۷</sup>

ابوبکر رضی الله عنه چندان نگذاشته بود که در پوشیدی. گلیمی سپید از همسایه عاریه خواسته بود و در دوش گرفته. جبرئیل رضی الله عنه بیامد و گلیمی سپید در دوش گرفته. رسول گفت: یا جبرئیل، این چیست؟ جبرئیل گفت: ابوبکر گلیمی پوشیده است، جمله عرش موافقت او را گلیمی پوشیده اند، ما نیز موافقت ایشان کردیم. رسول صلی الله علیه و سلم گفت: خدای تعالی ترا سلام می فرستد و می گوید: بوبکر را سلام ما برسان و با وی بگو که: خدای تعالی می گوید که: من از تو راضی ام، تو از من خشنود هستی؟ چون رسول صلی الله علیه و سلم به او گفت، او بگریست و گفت: انا من ربی راض. سه بار بگفت که من از خدای خود خشنودم.

## فصل

هر یک از صحابه رسول صلی الله علیه و سلم طمع سبق بر دل می داشتند. و رسول صلی الله علیه و سلم اقبال زیادت بر ابوبکر می کرد و می گفت: ما فضلکم ابوبکر بکثرة صلوة ولا صیام و لکن شیء و قرفی صدره، پیش روی بوبکر بر شما بدان نیست که او نماز بسیار کند و روزه بیشتر دارد، و لکن بدان است که در سینه او سرّی مقیم و بنه دار (?) شده است.

شبی رسول صلی الله علیه و سلم و ابوبکر و عمر رضی الله عنهما به در مسجد بگذشتند. ابوموسی الاشعری قرآن می خواند، رسول صلی الله علیه و سلم دعا کرد او را از خوشی که می خواند، و گفت: زمزاری از مزامیر داود بدو داده اند. عمر خطاب رضی الله عنه گفت: امشب آن شب است که بر ابوبکر سبق برم و نیم شب بروم و این بشارت به > ابو موسی الاشعری برم. چون نیم شب شد به در خانه او رفت. آواز داد که عمر بر در است. ابوموسی گفت: ابوبکر اینجا بود. کفایت افتاد؛ وی بشارت داد. عمر رضی الله عنه عجب بماند.

شبی عمر رضی الله عنه برخاست و به در خانه ابوبکر رضی الله عنه رفت، و ابوبکر به خانه نبود. و

دیگر شب بیامدند. پس یکدیگر را بدیدند، گفتند: فردا شب هر دو به یک جای باشیم، و پاس یکدیگر می‌داریم. پس چون هر دو به یک خانه رفتند، بوجهل گفت: چون او در خواب رود من بروم. بوسفیان خویشتن را خفته ساخت، بوجهل رفت. پس بوسفیان رفت. پس یکدیگر را آواز دادند و به هم بازگشتند. بوسفیان گفت: قصه دراز مکن! اگر باطل است خود کجا می‌رویم، و خواب خوش چراها می‌کنیم، و چون بشنویم به چه می‌گیریم؟ و اگر حق است چرا ایمان نمی‌آوریم؟ بوجهل گفت: شک نیست که این حق است اما به ترک ملک مکه بتوانم گفت. و برای این بود که قرآن گفت: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»، ۱۶۹ انکار کردند و یقین دانستند که او حق است.

### فصل

درجهٔ عمر رضی الله عنه تا به حدی بود که به در نهاوندی لشکر او کمین کردند، و او بر منبر بود به مدینه. بدید و گفت: یا ساریة الجبل الجبل، یا لشکر، بترین (?) واسوی کوه دهید. و ایشان بشنیدند و هیچ آفت بدیشان نرسید. و عمر گفت: رای قلبی ربی، دلم خدای مرا بدید.

### (فضائل عثمان)

### فصل

روزی یکی از صحابه در پیش عثمان رضی الله عنه رفت. عثمان در او نگریست و گفت: یدخل احدکم و اثر الزنابادر من عینه، یکی از شما درآید و اثر زنا از چشم او پیدا بود. یعنی که: العینان تزنیان. رسول صلی الله علیه و آله گفته است چشم زنا کند. و آن مرد از صحابه در راه به حرام به کسی نگریسته بود. او با عثمان رضی الله عنه گفت: الوحی بعد رسول الله صلی الله علیه و سلم؟ پس از رسول وحی بود؟ عثمان رضی الله عنه گفت: نه، ولكن فراستی درست و راست، یعنی که رسول صلی الله علیه و آله گفته است: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله، بیرهیزید از فراست مؤمن که او به نور خدای تعالی نگرد.

از قوم او پرسید که بوبکر به شب چه عبادت کند؟ گفتند: چو او نماز خفتن بگزارد، سر بر زانو نهد تا سحرگاه. ما نمی‌دانیم که چه می‌کند. ولی چون سحرگاه شود سر از زانو<ن> برگردد و نفسی از دل برکشد همهٔ خانه بوی جگر سوخته گیرد. عمر بازگشت و گفت: اگر او هزار رکعت نماز کردی من بیشتر بکردم. و اگر او به پای ایستادی من به سر ایستادمی. اما جگر سوخته را هیچ تدبیر ندانم، و دست اختیار آنجا نرسد. راست گفت رسول صلی الله علیه و آله: سرّی است در دل ابوبکر.

و آن که ابوبکر گفت رضی الله عنه: هر که <را> دوستی خالص خدای تعالی بخشید در دل وی دوستی هیچ چیز درنگنجد. لاجرم رسول صلی الله علیه و آله در حق او چنین گفت: ان الله تعالی يتجلى لابي بكر خاصة وللناس عامة، خدای تعالی خاص برای ابوبکر تجلی کند و برای مردمان عام، و روزی از شام وفدی آمده بود. بوبکر برخاست و جواب ایشان به صواب بداد. رسول صلی الله علیه و آله شاد شد و گفت: رضی الله عنک الرضا الاکبر، خدای از تو خوشنود باد، خوشنودی بزرگترین. گفت آن چه بود؟ رسول گفت صلی الله علیه و آله: آنکه ترا خاص تجلی کند و مردمان را عام.

### (فضائل عمر)

### فصل

مرتبهٔ عمر رضی الله عنه چنان بود که رسول صلی الله علیه و آله در حق او می‌گفت: لولم أبعث لبعث یا عمر نبیاً، اگر مرا نفرستادی ترا فرستاندی. و روزی گفت: ان الشيطان لیفر من ظل عمر، شیطان از سایهٔ عمر بگریزد. و بوجهل و بوسفیان هر شب به مسجد حرام آمدندی به سماع آواز رسول صلی الله علیه و آله و قرآن، و به او گفتندی تو بیبا! می‌گفتی اگر باطل است خود کرای ۱۶۸ نظاره نکند. و اگر حق است چون شدی باز نباید آمد، نظاره چه معنی دارد؟

و این قصه آن است که در اول شب بوجهل دزدیده به سماع قرآن رفتی و می‌گریستی. بوسفیان همچنان. شبی یکدیگر را بدیدند، گفتند دیگر نیایم، همچنان

(فضائل علی)

## فصل

علی علیه السلام هم یکی بود از بزرگان درگاه نبوت. رسول صلی الله علیه و آله گفت در حق او: انا مدینه العلم و علی بابها، من مدینه علم ام و علی در اوست.

رسول صلی الله علیه و آله قومی را از صحابه به غذا فرستاده بود، در راه که می رفتند به کوه مغناطیس رسیدند. هر سلاحی که داشتند از معنی آهن از ایشان برکشید و بستند. علی علیه السلام ذوالفقار از نیام برکشید و گفت: به جلال قدر او که از من بتوانی ستد، و از او نستد، زیرا که او چون در خیر بکند گفت: نه به قوت تن بود بلکه به قوت الهی بود. ذوالفقار به قوت الهی نگاه داشت تا کوه مغناطیس از او بتوانست شد.

## فصل

علی علیه السلام می گفتی: ائی اری قاتلی بین ظهرانیکم، کشنده خود را در مدینه در میان شما می بینم. آن روزی که اجل او فرا رسیده بود سنت نماز بامداد کرده بود، و مؤذن هر زمانی می آمد به در سرای علی و می گفت: اصبحت یا علی، اصبحت، نماز بامداد دیر می شود. پس برخاست و از خانه به در آمد و این بیت می گفت در راه مسجد:

اشدد حیا زیمک للموت فان الموت لاقیکا

ولا تجزع من الموت اذا حلّ یوادیکا

تنگ مرگ را سخت برکش که مرگ آمد، و از مرگ مترس که او نه میبانی است که چون آمد بازگردد. چون پای در مسجد نهاد زخم زدند او را. و چون زخم بر او آمد گفت: فزت و ربّ الکعبه، رستم و یافتم به خدای کعبه.

(ایمان قلبی)

## فصل

خلق دو قسم اند، اعنی مسلمانان. قومی اند <که> به گفت تنها قناعت کرده اند: لا اله الا الله به زبان می گویند و راه معامله او نروند، و به شرط عهد وفا نکنند.

و قومی اند که چون این کلمه بگفتند به شرط او وفا کنند و پاس او دارند. جنید رضی الله عنه می گوید: منافق یا مرائی بی هفتاد سال به یک رنگ زندگانی کند، و مؤمنی روزی بود که به هفتاد رنگ بگردد. زیرا که منافق نظرگاه خلق راست دارد و پاس ظاهر دارد و در درون نیاویزد، و مؤمن نظرگاه حق نگاه دارد و آن دل است.

و رسول صلی الله علیه و آله می گوید: ان الله تعالی لا ینظر الی صورکم ولا الی افعالکم ولا الی اقوالکم، ولكن ینظر الی قلوبکم. خدای تعالی به صورت و عمل و گفت شما نگرده، ولكن به دل نگرده. مؤمن را اندوه ۱۷۰ نظرگاه حق بود تا خود چون بود. که خدای تعالی به ابراهیم خلیل صلوات الله علیه وحی فرستاد و گفت: احذر ان اطلع علی قلبک فأری فیہ حظاً لغیری فاتقیک؛ پرهیز، یا ابراهیم، که من به دل تو نگرم که اگر در او نصیب غیری بینم ترا دشمن گیرم. و این معنی به جایی رسید که پنداشتند که اگر ظاهر به رنگ باطن ندارند بیم کفر و نفاق بود.

(حکایت)

عبدالرزاق صنعانی

در حکایات چنین آورده اند که حرم را پیری بود نام او عبدالرزاق صنعانی و او بزرگ و صاحب کرامات بود. و قرب سیصد مرد مرید داشت. شبی خفته بود. به خواب

دید که بتی بر دامن او نشسته بود. از خواب درآمد، سخت دل تنگ و دلش مشغول شد. دانست به صفای وقت و روشنایی دل که او را کاری در راه است و بر قدر گذر می باید کرد. در خاطرش چنان آمد که او را به جانب بلاد روم می باید رفت، و دلش چنان خواست، و ایشان خلاف دل نتواند کرد. روی در بلاد روم نهاد، و جمله مریدان با او در راه او ایستادند و می رفتند.

روزی به جایی رسیدند، کلیسایی دیدند. شیخ درنگریست، چشم او بر بام کلیسیا به دختر ترسایی افتاد. در حال عاشق شد و دلش بیرید. چون آن حال شیخ را واقع شد، در حال مرّقع بیرون آورد و جامه مغان درپوشید. کمر بندگی

بگشاد و زَنارِ تیرگی<sup>۱۷۱</sup> و ترسایی بریست. مریدان گفتند: یا شیخ، این چه حالت است؟ گفت ما را به دل چنین کاری افتاد، با وی منافق نتوانیم کرد. ظاهر و باطن راست داشتن شرط کار است. گفتند: اگر ظاهر مسلمان باشی چه زبانی بود؟ گفت: لشگری بر نظارگاه فرود آمده است، و نظر او به دل است، و دل داغ غیری دارد. ظاهر به رنگ اسلام داشتن چه سود دارد، که نه ما بندگی به عادت داشتیم؟ آن نه نشان دوستی او بود. امروز دوستی دیگری که پای در میان نهاد، ما را واگر بندگی<sup>۱۷۲</sup> چه کار؟ مریدان گفتند: تا ما نیز با تو موافقت کنیم. او گفت: البته نشاید، که در مخالفت موافقت نه‌سزد. مریدان از دیر رفتند و او را به قضا تسلیم کردند. و او خوک بانی می‌کرد و می‌بود.

پس او را مریدی بود به خراسان، بزرگ مردی. به خواب دید به خراسان این حالت را، دانست که پیر را آفتی افتاده است. برخاست و به مکه آمد، و با مریدان گفت: شیخ کجاست؟ مریدان گفتند: شیخ را چنین کاری پیش آمد. او گفت: شما آنجا چرا مقیم نشدید موافقت را؟ گفتند: ما خواستیم که موافقت کنیم، شیخ گفت: در مخالفت موافقت نبود. گفت: راست گفت شیخ، و شما همه عین خلاف بودید، و در مخالفت موافقت نبود. شما سیصد مرد خداوند وقت و حال و صفا مقدم و پیر خود را بردید و تسلیم کردید. در میان شما خود مقبول قولی نبود، خداوند همتی نبود؟ چرا جمله آنجا سجاده نیفکندید و نه گفتید که: ما از اینجا برنخیزیم، نان و آب نخوریم، تا شیخ ما را با ما ندهی؟

پس این مرد برخاست و روی در بلاد روم نهاد و می‌رفت تا بدو رسید. شیخ را دید کلاه مغان بر سر نهاده و خوک بانی می‌کرد. چون آن حالت را بدید از هیبت بیفتاد و غش کرد. در آن میان دیده او در خواب شد، رسول را دید ﷺ، به او گفت: تو در بلاد روم چه می‌کنی؟ او گفت: یا رسول الله، تو در بلاد کفر چه می‌کنی؟ رسول ﷺ گفت: ما آمده‌ایم که واپس عتابی رفته است، ما آن برداریم. در حال از خواب درآمد، شیخ را دیده کلاه مغان را می‌انداخت، و زنار می‌برد.

۱۷۱. کذا در اصل، و شاید «گبرکی» باشد.

۱۷۲. کذا در اصل، و شاید «وابندگی» باشد و شاید «واگفت بندگی».

پس به او گفت: آبی بیاور تا غسلی بکنم. غسلی بکرد و اسلام تازه کرد، و جامه صلح باز درپوشید. چون آن دختر حال چنان دید بیامد و گفت: اسلام بر من عرضه کن. شیخ اسلام بر او عرضه کرد و همه به هم با کعبه آمدند. و آن همه تعبیه و کار می‌بیاست تا گبری از گبری برخیزد، و به بساط دولت اسلام راه برد.

### باب یازدهم

#### در حث بر جهاد

«إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ»، الی قوله «والقرآن».<sup>۱۷۳</sup> خدای تعالی از مؤمنین نفس و مال ایشان بخزیده است به بهشت. و به ایشان شرط کرده که نفس و مال را از او دریغ ندارند. و مقصود جهاد است. و جهاد اصلی است از اصول دین. آن جهادی است که به دارالکفر روند، و با ایشان قتال کنند. اما امروز خود کاری دیگر است، که کافران دیار اسلام بگرفته‌اند، و منبرهای مسلمانان برداشته‌اند، و روضه خلیل ﷺ خوک خانه کرده‌اند، و محراب زکریا و مهد عیسی ﷺ خم خانه کافران کرده‌اند، و قبله صدویست و چهار هزار نبی بگرفتند و شعار اسلام دور کردند، و کفر را اظهار کردند. امروز واجب است همچون نماز فریضه بر سلطان اسلام که ایشان را قلع کند. و اگر تقصیر کند، خدای تعالی با او عتاب کند و درخواهد و گوید بلاد اسلام کافران بگرفتند و زن و فرزند مسلمانان اسیر بردند، و من ترا قوت و قدرت و لشکر داده بودم، چرا مسلمانان را به فریاد نرسیدی و بلاد باز نستدی؟

ای عزیز روزگار و قره‌العین اسلام و مسلمانان، کسی دیگر زهره ندارد که بی‌مسامحه و مداهنه با تو بگوید. بشنو و بدان که این عهد از گردن خود بیرون کردیم و با خانه تو افتاد. رسول علیه الصلوة والسلام صحابه را در روزگار خود به غزا می‌خواند. گفتند: ما گرمای حجاز طاقت نداریم. جبرئیل ﷺ آمد این آیت

۱۷۳. التوبه (۹)، آیه ۱۱۱.



بیاورد: «قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا».<sup>۱۷۴</sup> یا محمد، به ایشان بگوی که آتش دوزخ گرم تر است اگر می دانید.

### فصل

این کار نه آنچنان است<sup>۱۷۵</sup> که خلق می پندارند. رسول ﷺ به غزا می رفت، سه کس از صحابه بهانه آوردند و بازگشتند. رسول ﷺ چون باز آمد بفرمود تا کسی سلام ایشان را جواب ندهد، و جهان برایشان تنگ شد و دانستند که اگر آن حال بر آن صفت بماند سعادت دو جهانی ایشان بشود. هر سه برفتند و خود را بر چوبی بستند و سوگند یاد کردند که خود را باز نگشاییم و نه خوریم تا ما را قبول نکنید. رسول چون بشنید، او نیز سوگند یاد کرد که در حق ایشان هیچ چیز نفرماید، تا خدای تعالی فرمان دهد. پس جبرئیل ﷺ آمد و این آیت در حق ایشان بیاورد «وَعَلَى الَّذِينَ خَلَقُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ»<sup>۱۷۶</sup> آیه گفت. راحتی زمین بر ایشان تنگ شد، دانستند که از خدای تعالی بتوان گریخت. پناه گاهی ندانستند خود را از او جز بدو. چون حال بر این صفت بود، توبه شان داد تا توبه کنند و قبولشان کرد. چون این آیت بیامد رسول صلی الله علیه و سلم بفرمود تا ایشان را از آن بند بگشادند و قبولشان کرد و دل ایشان خوش کرد، و از آن خطر عظیم برستند.

### فصل

چون صحابه رسول صلی الله علیه و سلم به غزا رفتند درهای بهشت بگشادند تا بوی بهشت بدیشان رسیدی، و ایشان می گفتند: و انْفَالِ رِيحُ الْجَنَّةِ، بوی بهشت می یابیم و مشتاق می گردیم به شهادت. و جماعتی از صحابه رسول ﷺ عهد کردند با خدای تعالی این بار که به غزا رویم خود را پیش کافران اندازیم و باز نگردیم تا

۱۷۴. التوبه (۹)، آیه ۸۱

۱۷۵. در اصل: نه آنجاست.

۱۷۶. التوبه (۹)، آیه ۱۱۸

ما را بکشند تا درجه شهادت یابیم.

و حمزه بن عبدالمطلب عم رسول ﷺ و مصعب بن الزبیر از آن قوم بودند. چون به غزا رفتند خود را بر کافران زدند و بر دیگران سبق بردند، و کار به جایی رسید که حمزه و مصعب هر دو شهید شدند. و دیگران را اجل نیامده بود، باز آمدند و بضرورت و بکراهیت بازگشتند. خدای تعالی در حق ایشان این آیت فرستاد که: «رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَبُهِتُمْ مَنْ قَضَىٰ حُبَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا».<sup>۱۷۷</sup> از آن قوم که عهد کردند بعضی به ما رسیدند و بعضی منتظرند زیرا که ایشان گفتند: این بار روزی نبود شهادت، دیگر بار عهد کنیم تا مگر روزی بود. آنگاه خدای تعالی ایشان را مردان خواند، گفت: «رجال». پس صادق خواند، گفت: «صدقوا».

و رسول ﷺ می گوید: مصعب بن الزبیر و حمزه بن عبدالمطلب شهید شدند. خدای تعالی ایشان را به بهشت برد و رضای خود ایشان را کرامت کرد. و ایشان گفتند: اهل مکه و مدینه پندارند که مرده ایم؛ ما خود زنده ایم. خدای تعالی به کرم خود این آیت فرستاد در حق ایشان: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ».<sup>۱۷۸</sup> مپندارید که ایشان را که در راه خدای تعالی بکشند که ایشان مرده اند که ایشان زندگانند به نزدیک خدای تعالی.

و اگر مدبری را در این شکی افتد، این در این روزگار با مشاهده چنان معلوم است که انکار نتوان کرد. زیرا که تربت شهیدان یابند و می شکافند و شهدا را می بینند اشخاصی بزرگ چنان که یقین می شناسند که نه مردمانی اند که درین عمرها بمرده اند و همچنان تن و اندام درست و روزگار و خاک در ایشان هیچ اثر ناکرده و جامه ایشان کهنه نشده، شمشیر حمایل به زیان نآمده، گویی که تازه اند، همچنان که رسول ﷺ گفته است در حق شهدا «زملوهم بکلومهم و دماهم فانهم يحشرون يوم القيامة و اوداجهم تشخب دما اللون لون الدم و الريح ريح المسك». گفت رسول صلی الله علیه و سلم: همچنان شهدا را در خاک کنيد

۱۷۷. الاحزاب (۳۳)، آیه ۲۳.

۱۷۸. آل عمران (۳)، آیه ۱۶۹.

بجراحتها و خونهایشان که ایشان را روز قیامت برانگیزند و رگهای ایشان به خون جوش می‌زند، رنگ به رنگ خون و بوی بوی مشک. از فضیلت که شهدا راست کسی دیگر را نیست.

### فصل

چون جان سپردن لابد است هم در رضای او و راه او اولی‌تر، آنجا که مردان خدای تعالی جان بر کف دست نهند و روی در صف کفار آورند خدای تعالی با فریشتگان مباحثات کند گوید: بنگرید که بنده‌ای برای رضای من جان فدا چون می‌کند.

### فصل

بدان که چون شهری یا ولایتی از دیار اسلام کافران بگرفتند، بر همه مسلمانان واجب شود در وقت نیت جهاد کردن و به جهاد رفتن چون استطاعت یابند. و اول کسی که این فرض بر او لازم شود سلطان اسلام بود و لشکر او. و اگر تقصیر کند عاصی باشند و در خشم خدای تعالی باشند. نه چنان بود که به اختیار خود باشند، تا اگر خواهند بروند و اگر خواهند نروند. آنچه خدای تعالی بر علماء اسلام واجب کرده است آن است که مدهانت نکنند و رضای خدای تعالی به رضای سلطان ندهند، و برای جاه و مال حق گفتن در باقی نکنند. و تا به حدی که رسول ﷺ می‌گوید: اشهد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب و رجل قال كلمة حق بين يدي سلطان جابر فقتل. شهیدترین شهدا حمزة بن عبدالمطلب است و مردی که پیش سلطان ظالم کلمه حق بگوید و او را بکشند.

اکنون تو بحمدالله تعالی سلطان عادل و خواهان خیری. عدل و خیرت زیادت باد! آنچه خدای تعالی بر این بنده خود واجب کرده است بی‌مداهنه و مسامحت بگفت، و داد دین تو بداد، و حق دین خود بگزارد. گفتنی بگفت و نبشستی نبشت. این فرضی است که خدای تعالی بر تو واجب کرده است و ترا فرموده است، و اول مخاطب تویی، و آنکه دیگران به طاعت و موافقت تو مخاطب‌اند.

ای عزیز و قره‌العين اسلام، این عمر بخواد رفت. لابد بخواد برید. و آنگاه تو

چه کار خواهی کرد؟ از این بهتر که عمر در رضای خدای تعالی نفقه کنی و بیت‌المقدس که قبله انبیاست ﷺ از کافران بازستانی و تربت خلیل که خوک‌خانه کافران کرده‌اند از دست ایشان بیرون آری، و دارالاسلام از نجاست اهل کفر و شرکت پاک کنی، تا روز قیامت سید انبیا محمد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم دست تو گیرد و بر سر صد و بیست و چهار هزار نبی ﷺ و بر جمله اهل عرصات جلوه کند و گوید: تو در رضای خدای تعالی چنین کاری بکردی من نیز امروز ترا شفاعت کنم و تلخی قیامت از تو دور دارم و ترا از دست احوال قیامت نجات دهم. و اگر به خلاف این بود بیم آن بود که روز قیامت خصمی تو کند، و با تو گوید: جوانی و پادشاهی و سلطنت ترا بود و می‌دانستی، شب و روز به راحت تن خود مشغول بودی، چرا >به< رضای خدای تعالی و رهانیدن بلاد اسلام از دست کفار مشغول نبودی؟ آنگاه کار دشوار بود، چون شفیع خصم گردد، و العیاذ بالله تعالی. «الاهل بلغت» حجت است بر همه کس.

### فصل

خلق در بند شهوات‌اند و در بند بددلی، و این دو آفت بزرگ است. ندانند که بیم آن بود که روز قیامت به ایشان گویند: «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا»، ۱۷۹ شما آنچه از وعده لذت بود در دار دنیا استیفا کردید و به تماشا مشغول شدید. و آن بد دل ندانند که اجل نگرند، و عمر زیادت و نقصان نشود. و امیرالمؤمنین علی علیه السلام را گفتند: تو این دلیری از چه یافتی و بحق بدین رسیدی؟ گفت: ای یومین من الموت افر، یوم لایقدر او یوم قدر؟ آن دو روز کدام روز از مرگ بگریزم، آن روز که تقدیر بود یا آن روز که نبود؟ آن روز که تقدیر نبود خود به گریختن هیچ حاجت نبود، و آن روز که تقدیر بود گریختن هیچ سود ندارد. مردان خدای تعالی به چنین علما رسیدند به درجات بلند و رضای او.

ایزد تعالی سعادت دین و دنیا نثار روزگار عزیز سلطان اسلام کناد، و آفتهای

روزگار بد از آن دل و جان و تن بگرداند، و بر دست او آن راناد که رضای باری عزّ و علا در آن بود، تا دولت ملک دنیایی اخروی گردد، و به عدل و حسن رای و همت عالی او جهان آراسته گردد و سنتهای نیکو نهاده شود، که تا جهان بود ثواب آن به دیوان او می‌رسد، بمنّه و کرمه و جوده و مشیته.

والحمد لله حقّ حمده، و الصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله الطّیّین الطّاهرین و حسبنا الله ونعم الوکیل.

### باب بیستم

## «پندنامه» و رابطه آن با «نصیحة الملوک»

در میان آثار فارسی ابوحامد غزالی نصیحة الملوک کتابی است «نصیحة الملوک» نسبتاً پرآوازه. این کتاب را مرحوم جلال همای نخستین بار در سالهای ۷-۱۳۱۵ از روی یک نسخه خطی تصحیح و چاپ کرد و سپس بار دوم با استفاده از نسخه‌های خطی دیگر در سال ۱۳۵۱ به چاپ رساند. چاپ دوم کتاب متجاوز از هفتصد صفحه است و در نظر اول چنین می‌نماید که نصیحة الملوک پس از کیمیای سعادت باید بزرگترین کتاب فارسی غزالی باشد. ولی چون محتوای کتاب را به دقت بررسی کنیم ملاحظه می‌کنیم که در بطن این ظاهر فریبنده رساله مختصری است که با کیمیا قابل مقایسه نیست. از مجموع ۷۲۶ صفحه این کتاب، ۱۹۶ صفحه مقدمه مصحح است و ۲۸۷ صفحه متن تصحیح شده نصیحة الملوک، و ۹۰ صفحه نیز تکرار بخش اول کتاب است از روی نسخه‌های خطی دیگر و سپس ترجمه عربی همین بخش در ۵۴ صفحه. نزدیک به یکصد صفحه هم فهرستهای کتاب است.

و اما متن نصیحة الملوک. چنانکه گفتیم، متن کامل کتاب ۲۸۷ صفحه است که با حروف چشمگیر و فواصل سخاوتمندانه چیده شده است. به طور متوسط نیمی از هر صفحه یادداشتها و ضبط نسخه بدلهاست. این صفحات را به راحتی می‌توان به یک سوم تقلیل داد بدون این که در قرائت متن هیچ مشکلی پدید آید. متن نصیحة الملوک از دو

بخش تشکیل شده که بخش اول آن ۷۹ صفحه است که کمتر از یک سوم کل متن است. هائی اغلب در مقدمه خود از این بخش به عنوان «مقدمه» کتاب یاد کرده است. ولی حقیقت این است که چیزی که بخش اول خوانده شده مقدمه نصیحة الملوک نیست، بلکه اصل نصیحة الملوک است، چه آنچه بخش دوم نصیحة الملوک خوانده شده است اثر غزالی نیست، بلکه نوشته شخص دیگری است. بنابراین، اصل نصیحة الملوک در واقع رساله نسبتاً کوچکی است که در چاپ اول فقط سی و نه صفحه به قطع رقعی است و اگر یادداشتهای مصحح را هم از آن کم کنیم حدود سی و چهار صفحه خواهد شد و بدین ترتیب صفحات این اثر از صفحات رساله «پندنامه» که بعداً معرفی خواهیم کرد چندان زیادتر نیست.

## مسئله انتساب

## بخش دوم «نصیحة الملوک»

## به غزالی

در باره نصیحة الملوک یک پرسش مهم همواره مطرح بوده و آن این است که این کتاب تا چه اندازه اصیل است. دو بخش کتاب از هم متفاوتند و اگرچه در مورد اصالت بخش اول می توان مطمئن بود، در مورد بخش دوم، به عکس، می توان با اطمینان گفت که از غزالی نیست. حتی خود مرحوم هائی هم مطمئن نبوده است که این بخش از غزالی است. هائی خود یکی از اولین کسانی است که به جد در مورد اصیل بودن این بخش بحث و دلائلی ذکر کرده است. از جمله دلائل او این است که نویسنده در این بخش اشعار فارسی فراوانی نقل کرده است در حالی که غزالی معمولاً در آثار دیگر خود این کار را نمی کند. ذکر مطالب مربوط به پادشاهان و وزرای قدیم ایران مانند گشتاسب و شاپور و اردشیر، و ستایش از قوم ایرانی و پادشاهان قدیم ایران تا حدودی حکایت از تمایلات شعوبی نویسنده می کند که با روحیه غزالی به کلی مغایرت دارد. نتیجه ای که هائی می گیرد این است که این بخش از کتاب با مؤلفات و آثار دیگر غزالی «چندان مانندگی و سازواری ندارد»<sup>۱</sup> با این حال، هائی راضی نشده است که این بخش نامتجانس را جزو آثار غیراصیل غزالی به حساب بیاورد.

هائی برای این که زیر بار جعلی بودن بخش دوم کتاب نرود متوسل به توجیهاتی شده

۱. محمد غزالی، نصیحة الملوک، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه جلال الدین هائی، تهران ۱۳۵۱، ص هشتاد و یک.

است که بعید می دانم حتی خود او را هم از ته دل قانع کرده باشد.<sup>۲</sup> وی پس از همه استدلالهای قوی و درستی که برای رد انتساب بخش دوم به غزالی آورده است باز گفته است که «تا دلیل و سند قاطع یقینی به دست نیاید که بخش دوم کتاب از دیگری غیر از همان امام غزالی است ما نیز باید آن را از مؤلفات و رشحات خامه وی محسوب داریم تا خلافتش ثابت و مدلل گردد.<sup>۳</sup> این استدلال در واقع نوعی شانه خالی کردن از زیر بار واقعیت است. وقتی همه دلائل نشان می دهد که این بخش الحاقی است، ما برای این که ادعا کنیم که غزالی آن را تألیف کرده است باید لااقل یک دلیل نسبتاً محکم داشته باشیم. به صرف این که دو بخش با هم در نسخه یا نسخه هایی الحاق شده اند نمی توان گفت از یک نفر است. این نوع الحاقات که توسط کاتبان انجام می گرفته است در آثار دیگران هم دیده می شود.

پاره ای دیگر از محققان نیز در مورد اصیل بودن بخش دوم نصیحة الملوک تردیدی به دل راه نداده اند. هائری لاتوست در سیاست و غزالی،<sup>۴</sup> آن لمبتون در کتاب دولت و حکومت در اسلام در قرون وسطی<sup>۵</sup> و نیز در مقاله ای که درباره نصیحة الملوک نوشته است<sup>۶</sup> و باگلی، مترجم انگلیسی کتاب،<sup>۷</sup> بخش دوم را مانند بخش اول متعلق به غزالی پنداشته اند. سیدجواد طباطبائی هم که در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران درباره اندیشه سیاسی غزالی بحث کرده و نصیحة الملوک را در «مجموعه آثار غزالی، بلکه در تاریخ اندیشه سیاسی، اثر بی نهایت مهمی»<sup>۸</sup> دانسته است مسئله جعلی بودن بخش دوم

۲. بنگرید به: همان، ص هشتاد و دو و هشتاد و سه.

۳. نصیحة الملوک، چاپ دوم، ص هشتاد و سه.

۴. هائری لاتوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ج ۱، تهران ۱۳۵۴، ص ۲۰۲ به بعد. لاتوست در هنگام تحلیل مطالب بخش دوم (ص ۲۱۵-۲۱) گرچه متوجه بعضی اشکالات شده و گفته است «نوع تنظیم نصیحة الملوک زیاد دلپسند نیست» (ص ۲۱۴) ولی این نقص را به حساب شتابزدگی غزالی در هنگام تألیف گذاشته است.

5. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London 1981, p. 117-26.

6. Ann Lambton, "The Theory of kingship in the *Nasihāt al-mulūk* of Ghazālī", *Islamic Quarterly*, Vol. I, no.1 (1954), pp. 51-5.

7. F. R. C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for kings*, Oxford 1964.

۸. جواد طباطبائی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران ۱۳۶۷، ص ۷۸.

کتاب را جدی نگرفته است. ولی در عوض عبدالحسین زرین کوب در فراد از مدرسه بحث بالنسبه مستوفائی در این باره کرده و هم به دلائل نسخه شناسی و هم به دلیل تفاوتی که در سبک و نوع مطالب این بخش با سایر آثار غزالی دیده می شود ثابت کرده است که بخش دوم نصیحة الملوک که شامل ابواب هفتگانه است از غزالی نیست و «آنچه درین کتاب قطعاً از غزالی است همانهاست که در قدیم ترین نسخه های کتاب هست و تمام آن نیز لحن زاهدانه کیمیای سعادت و نامه های ابو حامد را به خاطر می آورد».<sup>۹</sup> در میان محققان غربی نیز، شارل هانری دو فوشه کور که در اخلاقیات به تحلیل مطالب نصیحة الملوک پرداخته است اگرچه با توجه به دلائلی که همائی ذکر کرده است نسبت به اصالت بخش دوم از خود تردید نشان داده، ولی نخواست است حکمی قطعی در رد انتساب این اثر به غزالی صادر کند و در عوض گفته است که «ما مسؤولیت انتساب تمامی نصیحة الملوک را به سنت رایج وامی گذاریم».<sup>۱۰</sup> پاتریشا کرون نیز، غافل از بحث مبسوط زرین کوب، سعی کرده است ثابت کند که بخش دوم نصیحة الملوک نوشته غزالی نیست.<sup>۱۱</sup>

استدلال زرین کوب و تحلیل پاتریشا کرون<sup>۱۱</sup> از بخش دوم جای تردیدی در مورد عدم اصالت این بخش و الحاقی بودن آن به رساله غزالی باقی نمی گذارد. پاتریشا کرون توجه ما را به یک نکته مهم در نسخه شناسی ترجمه عربی کتاب هم جلب کرده است. همان گونه که نسخه های قدیم متن فارسی فقط بخش اول را دارند، چندین نسخه خطی از ترجمه عربی هست که فقط شامل بخش اول است.<sup>۱۲</sup> در بعضی از نسخه ها نیز این ترجمه عربی به عنوان «رساله فی اصول الدین» یا «رساله الی ملک شاه فی الاعتقاد» ضبط شده است.<sup>۱۳</sup> از سوی دیگر، نسخه ای هم هست که فقط شامل بخش دوم است و عنوان آن

۹. عبدالحسین زرین کوب، فراد از مدرسه، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۶۰. و نیز بنگرید به ص ۹-۲۵۶.

۱۰. شارل - هانری دو فوشه کور، اخلاقیات، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالحمد روح بخشان، تهران

۱۳۷۷، ص ۵۳۴.

11. Patricia Crone, "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? on the authorship of *Nasihat al-mulūk*". JSAI 10, 1987. pp. 167-91.

۱۲. مطالب بخش دوم را فوشه کور نیز در اخلاقیات تحلیل کرده است. کرون نه فقط از کتاب زرین کوب

بلکه از کتاب فوشه کور هم بی اطلاع بوده است.

۱۳. پاتریشا کرون، ص ۱۶۹.

۱۴. بدوی، مؤلفات، ص ۳۲۹ (ش ۱۷۹) و ص ۳۰۵ (ش ۱۲۸).

«الفرق بین الصالح و غیرالصالح»<sup>۱۵</sup> است. مجزا بودن این دو بخش هم در نسخه های خطی قدیم فارسی و هم عربی این احتمال را که این دو بخش در اصل یک کتاب را تشکیل می داده اند ضعیف می کند.

یکی از دلایلی که موجب شده است که همائی این دو بخش را باز ترجمه عربی متعلق به یک کتاب بداند ترجمه عربی کتاب با عنوان التبر المسموک فی «نصیحة الملوک» نصیحة الملوک است. مترجم این کتاب نه در نسخه های خطی و نه چاپی نام خود را ذکر نکرده است، ولی مرحوم همائی هم در چاپ اول نصیحة الملوک و هم در چاپ دوم اصرار کرده است که این ترجمه به قلم صفی الدین ابوالحسن علی بن مبارک اربلی (۵۶۴-۶۳۷) است و دلیل او هم این است که ابن خلکان ترجمه نصیحة الملوک را به وی نسبت داده و گفته است: «هو الذی نقل نصیحة الملوک تصنیف حجة الاسلام ابی حامد الغزالی من اللغة الفارسیة الی العربیة».<sup>۱۶</sup> همائی از اینجا نتیجه گرفته است که سابقه یک جا بودن این دو بخش به قرن ششم بازمی گردد، و این البته احتمال این را که بخش دوم هم از غزالی باشد قدری افزایش می دهد. زرین کوب و کرون نیز با وجود این که هر دو منکر اصیل بودن بخش دوم شده اند، پذیرفته اند که ملحق شدن بخش دوم به کتاب در قرن ششم صورت گرفته است. ولی ادعای همائی معلوم نیست درست باشد، چه ابن خلکان نامی از التبر المسموک نبرده است، و هیچ بعید نیست که صفی الدین اربلی بخش اول را ترجمه کرده باشد و ترجمه ای که ما امروزه به عنوان التبر المسموک فی نصیحة الملوک در دست داریم به قلم مترجمی دیگر در قرنهای بعد انجام گرفته باشد. همائی در چاپ دوم نصیحة الملوک ترجمه عربی دیگری از نصیحة الملوک را که فقط شامل بخش اول است از روی نسخه ای مورخ ۹۷۹ چاپ کرده است. چه دلیلی دارد که ما ترجمه صفی الدین اربلی را التبر المسموک بدانیم (که شامل هر دو بخش است) و نه این ترجمه را که فقط شامل بخش اول است؟

در مقدمه ای که مرحوم همائی به کتاب نوشته است به شباهتهایی که میان مطالب بخش اول و کتابهای دیگر غزالی وجود دارد، اشاره کرده است. مهمترین کتاب البته

۱۵. همان، ص ۳۰۶ (ش ۱۳۰).

۱۶. نصیحة الملوک، تصحیح همائی، چاپ اول، صفحه ط؛ چاپ دوم، صفحه پنجاه.

کیمیای سعادت است. علاوه بر آن، همانی یک اثر دیگر را هم «بر سبیل استطراد» ذکر کرده و آن رساله‌یی است، به قول او «کوچک»، که به غزالی نسبت داده شده است. نام این رساله «پندنامه» است و همانی به دو حکایت که هم در نصیحة الملوک آمده است و هم در «پندنامه» اشاره کرده و سریع از این موضوع گذشته است.

«پندنامه» رساله‌یی است فارسی که نخستین بار در سال ۱۳۱۱ شمسی در تهران در ۴۶ صفحه در قطع رقعی به چاپ رسیده است. مصحح این اثر خود را معرفی نکرده و مقدمه‌یی هم ن نوشته و معلوم نیست که این رساله را از کدام نسخه خطی نقل کرده است. در صفحه عنوان آمده است «پندنامه حضرت محمد غزالی به یکی از ملوک». بنابراین، این اثر نیز مانند نصیحة الملوک شامل نصایحی است که غزالی به یکی از پادشاهان کرده است. دربارهٔ هویت این پادشاه چیزی گفته نشده است، همان‌طور که مخاطب اصلی نصیحة الملوک هم دقیقاً معلوم نیست که محمد بن ملک‌شاه بوده است یا برادرش سنجر. در ترجمهٔ عربی نصیحة الملوک این پادشاه محمد بن ملک‌شاه معرفی شده ولی در منابع فارسی، از جمله در فضائل الانام، اسم سنجر آمده است. باری، «پندنامه» هم، اگر اصیل باشد، برای یکی از این دو برادر نوشته شده است.

در دیباچهٔ بعضی از نسخه‌های خطی نصیحة الملوک آمده است که روزی سلطان سنجر نزد حجة الاسلام غزالی رفت و «تا شب در صحبت او بود و وقت را به طاعت و عبادت گذرانیدند. به وقت بازگشتن درخواست که ما را نصیحتی بکن تا بر آن رفته آید. شیخ فرمود که چون رکاب میمون به سرای رسد در عقب فرستاده خواهد شد. آنگاه این کتاب (یعنی نصیحة الملوک را) ساخت و فرستاد و پیوسته این کتاب را سلطان سنجر ملازم خود کردی و از خود دور نداشتی».<sup>۱۷</sup> بنابراین، نصیحة الملوک در پاسخ به درخواست سنجر نوشته شده است.

همین مطلب را ما در ابتدای رسالهٔ «پندنامه» نیز مشاهده می‌کنیم؛ منتهی در «پندنامه» درخواست پادشاه به صورت کتبی است. او «مرقومه»‌یی به امام محمد می‌نویسد و از وی طلب نصیحت می‌کند. این مرقومه که بسیار کوتاه است در ابتدای

رساله درج شده است. در این نامه، شاه از کتابهای احیاء و جواهرالقرآن و کیمیا یاد می‌کند و می‌گوید که اگرچه آنچه باید گفته شود در این کتابها آمده است، ولی او درخواست می‌کند که نصیحتی در چند ورق «از کیمیا و احیاء به اسهل عبارات» انتخاب کند و برای او بفرستد. این درخواست شبیه به درخواستی است که یکی از شاگردان غزالی از او کرده و ابوحامد هم در پاسخ به این درخواست «نصیحت‌نامه»‌یی نوشته که به «ای فرزند» معروف است.<sup>۱۸</sup> عبارتی که در مقدمهٔ این اثر آمده است چنین است:

اشکال به حکم استفتا به خدمت خواجهٔ امام حجة الاسلام نوشت با چند مسئلهٔ دیگر و التماس نصیحتی نیز بکرد و دعائی استدعا نمود که پیوسته خواند و گفت اگرچه مولانا در جواب این منسب کتب بسیار ساخته چون احیاء و کیمیا و جواهرالقرآن و منهاج السنة و دیگر رساله‌ها، اما این ضعیف چیزی می‌خواهد که یک تا کاغذ باشد تا پیوسته مطالعه کند و به عمل آورد.<sup>۱۹</sup>

در پاسخ به درخواست پادشاه، غزالی (اگر براسی او نویسندهٔ این اثر باشد) چند ورق می‌نویسد و به ضمیمهٔ آن مکتوبی هم جداگانه می‌نویسد که در آن سفارش می‌کند که شاه هفته‌ای یک روز را در راه خدمت و عبادت خداوند صرف کند. آن روز هم روز جمعه است. وی آداب عبادت را در این روز شرح دهد و مطالبی می‌گوید که ما کم‌وبیش در آثار دیگر او نیز، مانند زاد آخرت، نصیحة الملوک، و کیمیای سعادت ملاحظه می‌کنیم.<sup>۲۰</sup>

۱۸. متن این اثر چند بار چاپ شده است. یک بار به اهتمام سید برهان‌الدین با عنوان خلاصة النصایف (حیدرآباد دکن، تاریخ؟) بار دیگر به همت سعید نفیسی با عنوان «نصیحت‌نامه غزالی طوسی»، در مجلهٔ تعلیم و تربیت، سال ۲۲؛ و بار دیگر به عنوان «ضمیمه» در انتهای فضائل الانام، به کوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۳۳. توفیق الصباغ این اثر را به عربی هم ترجمه کرده است، با عنوان «ایها الولد» و جورج شیراز روی ترجمهٔ عربی آن را به فرانسه هم برگردانده است (بیروت ۱۹۶۹). از روی همین ترجمهٔ عربی، دو ترجمه هم به فارسی صورت گرفته است، یک بار با عنوان «ای فرزند» (ترجمهٔ محمدعلی شیخ، آموزش و پرورش، ج ۳۴، ش ۶ و ۷ و ۸) و بار دیگر با عنوان ایها الولد (ترجمهٔ باقر غبادی بناب، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۶۴).

۱۹. فضائل الانام، تصحیح محمد اقبال، ص ۹۱.

۲۰. زاد آخرت، تصحیح مراد اورنگ، تهران ۱۳۵۲، ص ۳-۲؛ نصیحة الملوک، چاپ دوم، ص ۳؛

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۷۷-۸.

## «پندنامه» و «نصیحة الملوك»

برای کدام پادشاه  
نوشته شده؟

و اما اوراقی که در واقع متن اصلی «پندنامه» است و غزالی آن را در پاسخ به درخواست پادشاه نوشته است خود رساله‌یی است شبیه به بخش اول نصیحة الملوك و حتی پاره‌ای از قسمتهای آن با نصیحة مطابقت دارد. مطالب «پندنامه» مانند نصیحة الملوك عمدتاً در کیمیای سعادت نیز آمده است. پاره‌ای از مطالب و حکایات را در آثار دیگر ابوحامد از جمله احیاء، زاد آخرت، فضائل الانام، و فضائح الباطنیه نیز می‌توان دید. (موارد شباهت را میان این رساله و منابع مزبور بعداً به دقت مشخص خواهیم کرد). روی هم رفته باید گفت که همان‌گونه که غزالی نصیحة الملوك را (البته بخش اول را) با استفاده از آثار دیگر خود بخصوص کیمیای نوشته است، در اینجا نیز این رساله را با استفاده از مطالب و حکایت‌هایی که قبلاً هم در آثار دیگر خود آورده تألیف کرده است.

در مورد نصیحة الملوك این پرسش مطرح بوده که غزالی این کتاب یا رساله را برای چه کسی نوشته است. چون این کتاب در اواخر عمر ابوحامد، پس از بازگشت او به وطنش طوس در سال ۴۹۸، نوشته شده است، دو احتمال در مورد مخاطب او وجود داشته است: یکی محمد بن ملک‌شاه سلجوقی و دیگر برادرش سنجر. سلطان محمد (متولد ۴۷۴) تا سال ۴۹۸ با برادرش برکیارق بر سر تاج و تخت نزاع داشت و پس از فوت برکیارق در سال مزبور محمد سلطان بلامنزاع شد و تا پایان عمر (۵۱۱) در سرزمینهای غربی ایران سلطنت کرد و دارالملکش اصفهان بود. سنجر نیز که در سال ۴۷۹ متولد شده بود در سال ۴۹۲ از طرف برادرش برکیارق ملک خراسان شد و به همین سبب به ملک مشرق معروف بود. وی پس از فوت برادرش محمد در سال ۵۱۱ تا پایان عمر (۵۵۲) پادشاه و سلطان مطلق سلجوقی اعم از سرزمینهای عراق و خراسان بود. بدین ترتیب، در فاصله سالهای ۴۹۸ تا ۵۰۵، یعنی از زمانی که غزالی به خراسان آمد تا سالی که از دنیا رفت، دو پادشاه یا دو ملک سلجوقی در سرزمینهای ایران پادشاهی می‌کردند، یکی محمد و دیگر سنجر، و غزالی هم نصیحة الملوك خود را برای یکی از این دو باید نوشته باشد.

در منابع عربی آمده است که مخاطب غزالی در نصیحة الملوك سلطان محمد بوده است.

این مطلب هم در مقدمه الثبر المصبوک آمده است<sup>۲۱</sup> و هم ابن خلکان در ضمن شرح حال سلطان محمد از کتاب تاریخ اربل نقل کرده است. صاحب کشف الظنون نیز این مطلب را تأیید کرده است.<sup>۲۲</sup> از سوی دیگر، در منابع فارسی این ملک سنجر معرفی شده است. اولین دلیل این است که غزالی در دیباچه کتاب، مخاطب خود را «ملک مشرق» خطاب کرده،<sup>۲۳</sup> و این عنوانی است که به سنجر داده بودند.<sup>۲۴</sup> دلیل دیگر این است که در فضائل الانام آمده است که پادشاه از غزالی خواست که به دیدنش برود و غزالی ابتدا نامه‌ای نوشت و نرفت. ولی بعد در مشهد رضا (ع) او را دید و شاه از او خواست نصیحت‌نامه‌ای برای او بنویسد و غزالی هم نوشت. با توجه به قرائن تاریخی و جغرافیایی، این پادشاه که غزالی او را در نامه‌اش «ملک اسلام» خطاب کرده است می‌بایست سنجر باشد.<sup>۲۵</sup> با توجه به همه این جهات، به نظر منطقی می‌آید که مخاطب نصیحة الملوك را همان سنجر بدانیم، همان‌طور که همانی نیز استنباط کرده است.

مسئله هویت مخاطب «پندنامه» نیز همانند مسئله نصیحة الملوك است و معلوم نیست که نویسنده آن را برای کدام پادشاه نوشته است: سلطان محمد یا سنجر. مسئله دیگری نیز در مورد مخاطب «پندنامه» وجود دارد و آن این است که غزالی در این رساله فقط در دو جا مخاطب خود را «ای ملک» خطاب کرده (یک بار در بخش دوم و بار دیگر در انتهای رساله). در سایر موارد او را «ای عزیز» خطاب کرده است، در حالی که وی در نصیحة الملوك اصلاً مخاطب خود را «ای عزیز» خطاب نکرده، بلکه مطابق بعضی از نسخه‌ها گفته است «ای ملک» و مطابق بعضی دیگر «ای پادشاه».

معنای کلمه «عزیز» هرچند که در زمان غزالی تا حدودی با معنای کنونی این لفظ فرق داشته و در آن زمان بیشتر معنای «عزت» و جلال و بزرگواری را القاء می‌کرده

۲۱. الثبر المصبوک، بیروت ۱۴۰۹ ق / ۱۹۹۸ م.

۲۲. نصیحة الملوك، مقدمه همانی، ص صدوسی و صدوسی و یک.

۲۳. همان، ص ۱.

۲۴. همان، مقدمه همانی، صفحه‌های صدویست و صدویست و یک.

۲۵. همان، صفحه‌های صدویست و هشت و صدویست و نه؛ فضائل الانام، ص ۶. در یکی از نسخه‌های خطی این اثر، غزالی این ملک را «پادشاه خراسان» خوانده است (ابومحفوظ الکریم معصومی، «گفتار غزالی در بارگاه سنجر سلجوقی»، پژوهشهای ایرانشناسی: نامواره ذکر محمود افشار، ج ۱۱، تهران ۱۳۷۸، ص ۳۴، س ۲۶). قضیه پنددادن غزالی به سنجر در زمان فریدالدین عطار نیز معروف بوده و عطار خود حکایتی در این باره نقل کرده است (الهی‌نامه، تصحیح ریتر، استانبول ۱۹۴۰، ص ۲۴۸).

پندنامه	نصیحة الملوك	فضائل الانام	زاد آخرت	کیمیای سعادت
بند (۱۹)	ص ۵۵-۶	-	-	ج ۱، ص ۷۵-۶
(۲۰)	ص ۵۶	-	-	ج ۱، ص ۷۶
(۲۲)	-	-	-	ج ۲، ص ۴۹۹
(۲۳)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۰
(۲۶)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۰
(۳۱)	-	-	-	ج ۱، ص ۶۷
(۳۲)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۰
(۳۳)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۱-۲
(۳۴)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۲
(۳۵)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۲
(۳۶)	-	-	-	ج ۲، ص ۵۰۲
(۳۸)	ص ۷۲	-	-	-
(۳۹)	ص ۳۱-۲	-	-	ج ۲، ص ۵۲۶
(۴۰)	-	ص ۸	-	-
(۴۱)	ص ۳۲-۳	-	-	ج ۲، ص ۵۲۶
(۴۲)	ص ۳۴	-	-	ج ۱، ص ۵۲۷
(۴۳)	-	-	-	ج ۱، ص ۵۲۹
(۴۴)	ص ۳۹-۴۰	-	-	ج ۱، ص ۵۲۹
(۴۵)	ص ۴۰	-	-	ج ۱، ص ۵۴۰
(۴۶)	ص ۴۲	-	-	ج ۱، ص ۵۴۰-۱

## نسخه‌های خطی و تصحیح متن

متنی که از «پندنامه» در سال ۱۳۱۱ در مطبعه تهران چاپ شده است، ظاهراً از روی یک نسخه خطی استنساخ شده، و معلوم نیست که کدام نسخه بوده است. از متن «پندنامه» نسخه‌های متعددی وجود دارد که همه آنها متأخر است.<sup>۲۶</sup> در اینجا من سه نسخه خطی

۲۶. برای معرفی بعضی از نسخه‌ها، بنگرید به فهرست آستان قدس، ص ۵۱۰ (ش ۱۵۹) و ص ۵۴۹ (ش ۳۵۹ تا ۳۶۲)؛ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۶۳ (ش ۲۱۶۶/۷). (یادداشت فوشه کور در اخلاقیات، ص ۵۶۲).

است، ولی با این حال بعید است که غزالی، که بهر حال یکی از رعایا بوده است، سلطان یا پادشاه را «ای عزیز» خطاب کرده باشد.

البته، همان طور که این عنوان در نسخه‌های مختلف نصیحة الملوك فرق می‌کند، ممکن است که «ای عزیز» هم نتیجه تصرف کاتبان باشد، و در اصل نویسنده همه جا مخاطب خود را «ای ملک» خطاب کرده باشد. ولی بهر حال، وجود خطاب «ای عزیز» در همه نسخه‌هایی که ما از «پندنامه» در دست داشته‌ایم میزان احتمال اصیل بودن این رساله را قدری کاهش می‌دهد.

مقایسه «پندنامه» اما از نظر نوع مطالبی که نویسنده «پندنامه» در نصیحت به مخاطب خود ذکر کرده است و نصایحی که در نصیحة الملوك کرده است تفاوتی وجود ندارد، و حتی گاه عین نصایح و حکایت‌های ذکر شده در نصیحة الملوك در این رساله هم دیده می‌شود. البته، همان طور که می‌دانیم، پاره‌ای از مطالب نصیحة الملوك از کیمیای سعادت گرفته شده است و البته بسیاری از این مطالب در احیاء نیز آمده است. مطالب «پندنامه» نیز اگرچه عین نصیحة الملوك نیست، ولی باز می‌توان اغلب این مطالب را هم در کیمیا و هم بعضی دیگر از آثار ابوحامد، از جمله زاد آخرت و فضائل الانام مشاهده کرد. موارد مشابه در «پندنامه» و آثار فارسی غزالی عبارت است از:

پندنامه	نصیحة الملوك	فضائل الانام	زاد آخرت	کیمیای سعادت
بند (۱)	-	ص ۹۱	-	-
(۲)	ص ۳	-	ص ۲۲	-
(۳)	ص ۳	-	ص ۳۲-۳	ج ۱، ص ۱۷۷-۸
(۱۳)	ص ۵۴	-	-	-
(۱۴)	ص ۲	ص ۸	ص ۱	ج ۱، ص ۱۱۵
(۱۵)	-	-	ص ۲	ج ۲، ص ۱۳۹
(۱۶)	-	-	-	ج ۲، ص ۱۳۸-۹
(۱۷)	-	ص ۴	ص ۲	ج ۲، ص ۱۴۰
(۱۸)	-	-	-	ج ۲، ص ۱۴۶



را که توانستم ببینم و عکسی از آنها به دست بیاورم با هم مقابله کردم و به روش التقاطی متن را تصحیح کردم. مشخصات این سه نسخه چنین است:

M. کتابخانه ملک، ش ۵۸۹۳. متن «پندنامه» از حاشیه صفحه ۱۸۷ آغاز می‌شود.

D. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۱۶۶، از برگ ۱۴۴b تا ۱۵۳b به خط رجب بن احمد.

S. کتابخانه مجلس شورا، ش ۲۳۲۹/۷۲، مورخ ۱۲۷۴-۵ (فهرست مجلس، ۲۲:۸ به بعد) این نسخه برای عبدالکریم سلطان بن محمد زمان سلطان، متخلص به کریمی، نوشته شده است.

نظر به این که هر سه نسخه متأخر است و تفاوت آنها با یکدیگر از نظر صحت به حدی نیست که بتوان یکی از آنها را اصل قرار داد، برای تصحیح روش التقاطی را اختیار کردیم و اختلافات نسخه‌ها را در سازواره نقل کردیم. از بعضی جهات نسخه M از دو نسخه دیگر بهتر است.

## پندنامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو کلمه‌یی که یکی از ملوک جهان به حضرت خواجه انام و حجة الاسلام محمد غزالی نوشته و از او طلب نصیحت کرده این است:

- ۳ (۱) ای یگانه عصر و ای فرید دهر، و ای قطب سالک و ای حیّ مسالک،  
و ای نجم زاهر و ای شمع ظاهر، و ای خواجه انام و ای حجة الاسلام، اگر چه در  
باب نصیحت این بنده کتاب احیاء علوم و جواهر القرآن و کیمیای سعادت و غیرها  
۶ سخن را به اقصای مراتب نصیحت رسانیده‌اید، اما مخلص را التماس آن است  
که چند اوراق در باب از کیمیا و احیا به اسهل عبارت انتخاب نموده روانه  
نما تا مخلص هر بامداد از مطالعه آن مشرف شوم، شاید که از برکت انفاس سامی

۱. دو کلمه که MD: عریضه‌ایست S/انام و حجة الاسلام DM: انام حجة الاسلام //S ۲. این است M: و به نستعین S، - D // ۳. مسالک MS: هالک D // ۴. و ای نجم زاهر MD: و ای انجم زاهر S / ظاهر و SM: ساهر و D/الاسلام: اسلام D/ چه: - D // ۵. این بنده SM: و راهنای امت در D // ۶. رسانیده‌اند D: رسانیده MS/ آنست DS: اینست M// ۷. کیمیا: کیمیای D/ با سهل MS: با سهلتر D/ عبارت MS: عبارتی D // ۸. نمایی DM: فرمانی S / مشرف شوم شاید (باید M) که MS: شرف یابد که D/ سامی S: مبارک D،  
M -

ایشان باطن مخلص متأثر گردد تا فی الجمله روی ارادت از دنیای دنیّه غدار به سرای جاوید دارالقرار آرد. والسلام.

چون این نامه به حضرت حجّة الاسلام رسید فی الحال حسب الالتماس پادشاه این چند اوراق را نوشته بدو فرستاد و کتابتی نیز علی حدّه به او نوشته و در میان اوراق درج کرد و رسول را فرمود که پیش از مطالعه اوراق پادشاه این مکتوب را بخواند، که:

## (۱)

(۲) ای عزیز روزگار و ای گزیده پروردگار، التماسی که از ما کردی اگر از سر صدق و رغبت است زنه الف زنه الف که از هفته یک روز در سر کار بندگی خدا کنی و روی از کار و بار دنیا به کار آخرت آری، و آن روز روز آدینه است که عیدالمؤمنین و حج المساکین است که حضرت پروردگار آن روز را در میان روزها و اوقاتها خاصّه از برای طاعت خود اختیار فرموده است. و ساعتی هست که هر که آن ساعت را دریابد و در آن حاجت خواهد خدای تعالی بلاشک از برکت آن ساعت حاجت او را برآورد و دعای او را به اجابت مقرون گرداند.

(۳) چه باشد، ای ملک، اگر هفته‌یی یک روز خدای را خدمت کنی؟ اگر ترا غلامی باشد و او را گوئی که ای بنده من، اگر هفته‌ای یک روز به خدمت من مشغول شوی از تقصیرات شش روزه تو خواهم گذشت و اگر نه

۱. ارادت از MS: ارادت از این D // ۲. والسلام S: تمت DM // ۴. بدو MS: بود و D / کتابتی: SM کتابت D // ۶. که DM: مکتوب این است S // ۷. التماسی S: التماس DM // ۸. سر: - / D است: - / D در MS: رادر D // ۹. کاروبار: کاربار M // ۱۰. روز آدینه S: روزی آدینه M آدینه D // ۱۱. خاصه از DM: خاص از S / فرموده است S: فرموده است M نموده D // ۱۲. هست MS: است D / و در آن SM: و درو D // ۱۳. برآورد و دعای او را S: برآورد و دعوت او را D برآورد و او را M // ۱۵. هفته: در هفته D // ۱۶. گوئی که MS: گوئی D // ۱۷. شوی MD: می شوی S / تقصیرات MD: تقصیر S.

عقوبت عظیم به تو خواهم رسانید، و او گوش به سخن تو نکند و فرمان ترا منقاد نگرده، حال او نزد تو چون خواهد شد؟ با وجودی که او بنده مجازی تست و تو بنده حقیقی خدائی.

(۴) البته شب آدینه نیت روزه کن و اگر روز پنجشنبه هم به او نیت کنی خوب تر است. و روز آدینه پیش از صبح برخیز و غسل کن و جامه پاک درپوش و نماز صبح را به اتفاق یک دو کس از صلحا بگذار و تا آفتاب برآید سخن دنیایی یا کس مگوی و روی از قبله مگردان و هزار بار لا اله الا الله محمد رسول الله بگوی. و چون آفتاب برآید کسی را بگوی که این اوراق بر تو بخواند و چون از استماع این اوراق فارغ شوی چهار رکعت نماز تسبیح بکن که ثواب او بسیار عظیم است در همه وقت خاصه در روز جمعه. و پس از نماز تسبیح هفتاد بار استغفرالله و اتوب ایه بگوی و بعد از آن هر جا که نشینی اللهم صل علی محمد چندانکه خواهی بگو. و از صدقه هرچه از دست برآید تقصیر مکن.

(۵) ای ملک، در یک هفته روز آدینه را بدین دستور بگذران و آن اوراق را هر آینه استماع کن. ان شاء الله تعالی باطن تو - البته من ضامن - که متأثر شود و محبت دنیای دنی در دل پاک تو کمتر گردد و میل تو به جانب آخرت بیش گردد.

و اوراق مذکوره این است:

۱. عقوبت عظیم بتو MS: ترا عقوبت عظیم D // ۲. حال S: و حال D و حالی M / وجودی که S: وجود که MD // ۴. نیت: - / D هم باو DM: با او هم S // ۵. است M: - / DS / پاک: + و نمازی D // ۶. برآید: برآمد M // ۸. بگوی M: بگو D بگوید S / بخواند: خواند S // ۹. رکعت: رکعات D // ۱۱. بگوی S: بگو DM // ۱۲. حمد: + و علی آل محمد D / خواهی بگو M: خواهی بگوی S توانی بگو D / دست: وسعت S // ۱۳. مکن S: مکنی M کنی D // ۱۴. هفته روز: هفته روزی روز D / را: - / D // ۱۵. هر آینه: هر آدینه D / کن: کنی که D / تعالی: الرحمن M // ۱۶-۱۵. البته من ضامن که متأثر شود و MD: متأثر شود البته من ضامن که S // ۱۶. پاک MS: - / D / و میل: میل S // ۱۸. و اوراق: اوراق S / اینست: + تمت D.

(۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ.

۳ (۶) اَمَّا بَعْدُ، بدان و آگاه باش ای عزیز روزگار که حال تو از دو وجه بیرون نیست: یا آن است که از زمره گرویدگان و معتقدان خدا و ملائکه و رُسلی و ترا یقین است به کلام خدا و [به آنچه] رسول خدا به او ناطق است از بیان موت و بعث و حشر و حساب و کتاب و عذاب و ثواب و غیر ذلک، و یا آن است که از ۶ زمره منکران و ناگرویدگانی که ترا یقین آن است که آنچه که کلام خدا به او ناطق است و رسول خدا را به او فرستاده اند همه دروغ و کذب است، نه حشر ۹ است و نه حساب، و نه ثواب است و نه عقاب، و اتفاق که از صدویست و چهار هزار پیغمبر و اهل بیت و علماء و صلحاء اَمّتِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ واقع شده است همه خلاف واقع شده و همه دروغ گفته اند و کار ایشان عبث ۱۲ است و همه بر سر ضلالت بوده اند.

(۷) ای عزیز، اگر از زمره ثانیه ای که به خدا و رسول خدا و فرموده ایشان کافری، مرا با تو هیچ سخنی نیست و جای سخن با تو نمانده است. و ۱۵ سخن من از سخن خدا و رسول بالاتر نیست. تو که تا حال به سخن خدا و انبیاء و اولیاء نگریده ای و اعتقاد نکرده ای به سخن من کی اعتقاد کنی؟ سخن من با تو همان است که آنچه از دست برمی آید در این پنج روز

از استیفاء شهوات و ارتکاب محرمات هیچ تقصیر مکن، که زمان راحت تو همین پنج روز است و بس. کام خود از این پنج روز بگیر که بعد از این پنج روز دیگر راحت نخواهی دید، بلکه در عذاب ابدی مخلد خواهی شد. ۳

(۸) و اگر، ای عزیز، از زمره اولینی که اعتقاد به خدا و ملائکه و کتب

و رسل داری و ترا یقین است که در فرموده خدا و رسول خدا هیچ شک

۶ و ریبی نیست، پس گوش به سخن خدای خود کن - اگر سخن خدای خود

دروغ نمی دانی و از روی راست می شنوی - تا بدانی که ترا برای چه

آفریده است، و تو باقیی یا فانی، و بعد از فنا ترا بقای ابدی دهند یا نه،

۹ و بعد از بقای ابدی تو اهل ثوابی یا اهل عقاب، و مدار ثواب و عقاب تو بر

چیست. حقیقت کار خود را موبه مو از خدای خود بدان که سرانجام نجات

تو در چیست تا در طلب آن بکوشی و خود را در هلاک ابدی نیندازی.

(۹) اول، ای عزیز، بدان که حضرت پروردگار تو چنین می فرماید که: ۱۲

ای انسان، ترا به عبث نیافریده ام، که «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟»

بلکه ترا، ای انسان، برای بندگی خود آفریده ام و از تو بندگی می طلبم

۱۵ که «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». و بعد از بندگی ترا، ای

انسان، شربت مرگ خواهم چشایید که «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». و بعد از

موت ترا زنده خواهم کرد. که «وَنُفِخُ فِي الصُّورِ فَإِذَهُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى

۱۸ رَّبِّهِمْ يُنْسَلُونَ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ

الْمُرْسَلُونَ». و بعد از زنده کردن، ای انسان، ترا حساب لازم است که متقال

۱. از: - D / شهوات و + از M / تقصیر DM: تقصیری S // ۲. پنج: - D / خود: + D را //

۳-۲. بعد از این پنج روز دیگر MD: - S // ۳. بلکه و D // ۴. و اگر ای عزیز: و دیگر ای

عزیز اگر S / اولینی MS: اولانی D // ۵. رسول خدا: رسول D // ۶. و ریبی S: و شبهه DM /

سخن: - D / خود: - S // ۷. راست MD: راستی S // ۹. یا اهل عقاب D: یا عقابی SM /

بر: - D // ۱۱. در M: بر S، - D / طلب SD: طلبی M // ۱۳. که - SD: M / (المؤمنون،

۱۱۵) // ۱۴. از تو بندگی: + می خواهم و S // ۱۵. (الذاریات، ۵۶) // ۱۶. چشایید: چشاییدن

D / (آل عمران، ۱۸۵؛ الانبیاء، ۳۵؛ العنکبوت، ۵۷) / و بعد: بعد S // ۱۷-۱۶. (یس، ۲-۵۱) //

۱۹. حساب: + اعمال D.

۲. والسلام: - D // ۴. ملائکه: + و کتب D / رسلی DS: رسل M // ۵. رسول خدا SM: و

ملائکه و کتب و رسل و ترا یقینست بکلام خدا و آنچه کلام خدا و رسل D // ۶. حشر و

حساب و کتاب DM: حساب و حشر S // ۷. ناگرویدگانی D: ناگرویدگان SM // ۸. باو

DM: و باو S // ۹. است نه: است و نه S / اتفاق S: اتفاق MD // ۱۰. محمد صلی الله علیه

و سلم S: محمد M، - D // ۱۱. همه خلاف واقع شده و MS: - D // ۱۲. رسول خدا MS: رسول

D // ۱۴. ایشان کافری DM: ایشان نکئی کافری و S / سخنی S: سخن DM // ۱۵. رسول: +

خدا D // ۱۶. و اولیاء: - S / نگریده ای MS: نگریدی D.

مرحوم و منعم ابدی خواهی شد.

- (۱۲) و به دعوی تو، ای عزیز، چنان که قرار دادی خدای را در این سخن‌ها که به تو فرستاده است تکذیب نمی‌کنی بلکه یقین می‌دانی که خدای تو در این سخنها صادق است و در سخن او خلاقی نیست. پس زمام انقیاد به دست هوای نفس اماره در استیفای شهوات و امانی تا کی دهی؟ و پشت اعتماد بر این مزخرفات دنیای فانی تا کی کنی؟ دنیا در اصل کم است، که «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» و از این کم کمی مانده است و از این مانده کم کمی به تو داده‌اند، نه همه، و از آن کم که به تو داده‌اند کمی در دست تو مانده است.

- (۱۳) ای عزیز، که در سن هفتادی، پس روی از سلطنت باقی گردانیدن و توجه به این کم اندر کم خسیس خبیث مکدر با رنج آمیخته کردن نه شیوه عاقلان است. و به سبب این پنج روز منقص ملک ابدی و آسایش جاودانی از دست خود رها کردن نه کار شیر مردان است. پای در میدان مردی نه و عقل خود را پیروی کن، که بر عاقلان آسان بود که روزی چند اگر چه در محنت صبر کنند، چون یقین دانند که به صبر آسایش و سلطنت جاودانی خواهند یافت. چرا اگر کسی که معشوقی داشته باشد و با او قرار دهند که اگر امشب به نزدیک وی شوی هرگز دیگر وی را نبینی والا امشب صبر کن و بعد از امشب هزار ماه ترا تسلیم کنیم

۲. خدای را D: خدا را M خدا S // ۳. یقین DM: یقین S // ۴. سخنها MD: S - / خلاقی MS: خلاف D // ۵. انقیاد MD: اختیار S // ۶. فانی MS: دنی D / کنی: نهی D / دنیا در اصل MD: در اصل دنیا S // ۷. (النساء، ۷۷) / کم کمی MD: کنی کم S // ۸. مانده کم SM: کمی مانده D / کم که MS: کمی که D // ۱۰. که DM. S - / گردانیدن SD: گردانیده‌ای M // ۱۱. خسیس خبیث M: خسیس خسیس D خبیث خبیث S / مکدر D: مکرر MS // ۱۴. خود MD: و خرد S / عاقلان SM: عاقل D / آسان MD: آسانی S // ۱۵. روزی M: روز SD / صبر: + او M // ۱۶. خواهند: خواهد SDM // ۱۷. با او SD: بار M / که: - / وی D: او MS // ۱۷. دیگر M: دگر SD // ۱۸. کنیم MS: کنم D.

ذره‌یی عمل تو از ما پنهان و پوشیده نیست، و همه را خیر و شر حساب خواهیم کرد، که «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَاِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنَا بِهَا وَ كُنِيَ بِهَا حَاسِبِينَ». و بعد از حساب، ای انسان، اگر حسنات تو راجح‌تراند ما از تو راضیم و در عیش و نعيم ابدی مخلد خواهی شد. و اگر سیئات تو راجح‌تراند ما از تو ناراضیم و مقام ابدی تو هاویه است، که «فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَاَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ». و بدان، ای انسان، که مدار کار آخرت بر عمل است و کار به آرزوهای تو راست نیاید، که «الْبَيْسُ بِاَمَانِيكُمْ وَا لَا اَمَانِي اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيْرًا وَا مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ قٰوْلِيْكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَا لَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا».

- (۱۰) ای عزیز، دعوی تو آن بود که به خدا ایمان دارم و سخن خدای را دروغ نمی‌دانم و تکذیب خدا نمی‌کنم. پس تأمل کن در این آیت‌های گذشته یک‌یک که همه بلاشک و شبهه کلام قدیم معجز ربّانی است و هیچ‌کدام از اینها قابل تأویل هم نیست که او را از معنی که معلوم تو شد منصرف گرداند.

(۱۱) و معلوم خاطر شریف است، ای عزیز، که خداوند لم یزل و لایزال در این آیتها که قبول تأویل نمی‌کنند به تو فرستاد که ترا برای بندگی خود آفریده‌ام نه برای هو و لعب دنیا، و ترا بعد از موت حیات ابدی خواهم داد، و ترا البته حساب اعمال خواهم کرد. و مدار کار آخرت تو بر عمل صالحه است؛ بی‌عمل صائمه معذب ابدی خواهی شد و با عمل صالحه

۱. عمل: اعمال D // ۲-۳. (الانبیاء، ۴۷) / فلا تظلم نفس شیئا و ان کان: و ان تک DSM (مربوط به سوره لقمان، آیه ۱۶) // ۴-۷. (القارعه، ۷ و ۸) // ۷. آخرت: - D // ۸-۱۱. (النساء، ۴-۱۲۳) // ۱۵. اینها MD: S - // ۱۷. خاطر S: MD / شریف است M: شریف آن است S شریف D / که MD: S - // ۱۸. نمیکنند MD: نمیکنند S / به تو S: بر تو MD // ۲۰. خواهم M: خواهم SD.

- ۲ بی‌رنج و بی‌خطر. دانیم که اگر چه عشق آن عاشق عظیم بود اما برای صحبت هزار ماه راحت صبر یک شب اگرچه در محنت است به او آسان بود. و به حکم عقل، نسبت مدّت دنیا با مدّت آخرت نه نسبت هزار و یک است، بلکه تفاوت در میان فانی و باقی به هیچ‌وجه نمی‌توان قرار داد.
- ۶ (۱۴) ای عزیز، نشنیده‌ای که دنیا فانی است و آخرت باقی است؟ اما ذوق این سخن بدان بیابایی که بدانی که هر نعمت و راحت که به مرگ منتهی شود درازی آن سود ندهد و به حکم عقل بود او نابود می‌باید شمرد. نوح علیه‌السلام هزار سال کم‌اند بزیست. اکنون نزدیک پنج هزار سال است که بمرد. اکنون چنان می‌نماید که هرگز نبوده است. قدر نعمتی را بود که ابدی باشد و آن سلطنت آخرت است که او را نهایت نیست. و معنی ابدی آخرت آن است که اگر فی‌المثل فرض کنیم که میان آسمان و زمین که ارتفاع آن را به پانصد سال راه تقریر کرده‌اند پیر از دانه خردل باشد و مرغی را فرمایند که سر هر یک هزار سال یک دانه بردارد، آن دانه‌ها به آخر خواهد رسید و از مدّت آخرت هیچ کم نخواهد شد و نشده باشد، بلکه نسبت کم و بیش در مدّت آخرت راه نیابد، که کم و بیش از صفات امور متناهی باشد و آخرت نامتناهی است.
- ۱۸ (۱۵) ای عزیز، در خبر است که حضرت جبرئیل از نوح علیهما‌السلام پرسید که: یا نبی‌الله، دنیا را چون یافتی؟ گفت: یا جبرئیل، او را چون خانه

۱. بی‌خطر DM: مشقّت S/ دانیم MS: دائم D/ اما MD: تا S // ۳. دنیا MD: دنیای S/ یک DM: یکی S // ۶. بیابایی که بدانی MS: تا بدانی D // ۷. سود ندهد D: سودی ندهد M سودی ندارد S // ۹. بمرد DM: وفات یافته S/ اکنون MD: الحال S/ قدر نعمتی را MD: نعمتی را قدر S // ۱۱. که ارتفاع MD: ارتفاع S // ۱۲. را S: ~ // ۱۳. سر S: سری D/ بردارد D: برآورد S/ آخر MS: آخرت D // ۱۴. هیچ MD: ~ S/ خواهد شد و نشده باشد MS: نشده باشد D // ۱۵. در مدّت آخرت راه نیابد که کم و بیش SD: ~ // ۱۶. است DM: شدنست S // ۱۷. از نوح علیهما‌السلام S: علیه‌السلام از نوح علیه‌السلام D از نوح M // ۱۸. ای نبی‌الله M: یا نبی‌الله DS.

- دو در یافتم، که از یکی اندر شدم و از یکی بیرون شدم.
- ۳ (۱۶) و یک روز سلیمان علیه‌السلام بر تخت باد نشسته و جن و انس و دیو و پری و وحوش و طیور همه در زیر فرمان او مسخر بودند. به عابدی از عبّاد بنی‌اسرائیل بگذشت. عابد به سلیمان و سلطنت او نگاه کرد. سلیمان گفت: ای عابد، مبادا سلطنت دنیائی من در خاطر تو خطور کند! به عزّت پروردگار که یک تسبیح اندر صحیفه مؤمنی بهتر است از هر چه داود و سلیمان را داده‌اند از سلطنت دنیا، که آن تسبیح باقی و ابدی بماند و این سلطنت به آخر خواهد رسید و فانی خواهد شد.
- ۹ (۱۷) ای عزیز، سخن حکما است که اگر دنیا که فانی است از زر بودی و آخرت که باقی است از کهنه سفالی بودی، واجب بودی بر عاقل که سفال باقی را اختیار کند نه زر فانی، چه جای آنکه آخرت زر باقی باشد و دنیا سفال فانی.
- ۱۲ (۱۸) یکی ابراهیم ادهم را گفت که مرا نصیحتی کن. گفت: ای برادر، فلوسی را در خواب دوست‌تر داری یا جوهر صد هزار دیناری را در بیداری؟ گفت جوهر را در بیداری. گفت: پس دنیا خواب است و آخرت بیداری، و آنچه در دنیاست نسبت به نعیم آخرت کمتر از فلوسی است نسبت به جوهر هزار دیناری.
- ۱۸ (۱۹) ای عزیز، دنیا زن قحبه نابکار است. اگر تو او را از دست نگذاری، او ترا از دست گذارد و برای دیگری شود. عیسی علیه‌السلام در

۱. اندر MS: اندرون D/ بیرون DM: برون S // ۳. بودند D: ~ // MS ۴-۵. سلیمان گفت D: فرمود S // ۶. مؤمنی SM: مؤمن D // ۷. سلیمان را SM: سلیمان ترا D // ۹. ای عزیز MD: ~ S/ سخن MS: سخنی D/ دنیا که D: دنیای M/ است: + پر D // ۱۰. بودی MS: باشد D/ بودی بر S: بود بر MD/ سفال S: سفالی MD // ۱۱. را MS: ~ // D ۱۲. سفال MS: سفالی D // ۱۳. نصیحتی SD: نصیحت M // ۱۴. فلوسی را MD: فلوسی S // ۱۵. گفت جوهر را در بیداری MS: ~ // D ۱۶. نعیم MS: تعیم D // ۱۹. شود D: میشود S.

۳ مکاشفه خود دنیا را دید در صورت یک پیره زن. پرسید: ای عجزوه، چند شوهر کرده‌ای؟ گفت یا عیسی، در عدد نیاید. گفت: بردند یا طلاق دادند؟ گفت: نه، همه را هلاک کردم. گفت: عجب از حماقت اهل دنیا که می‌بینند با دیگران چه می‌کنی و آنگاه در تو رغبت می‌کنند.

۶ (۲۰) در خبر است که دنیا را در قیامت بیارند در صورت پیره زنی زشت روی، سبزچشم، دندان بیرون آمده. چون اهل عرصات در او نگرند گویند: نعوذبالله، این چیست بدین قبیحی و زشتی؟ گویند: این آن دنیا است که به سبب او با یکدیگر حسد بردندی و دشمنی با یکدیگر ورزیدندی و خون‌ها بناحق ریختندی و قطع رحم کردندی، و آنچه بر سر شما خواهد آمد از عقوبت او خواهد آمد. آنگاه فرمان آید تا دنیا را به دوزخ اندازند. دنیا فریاد برآورد که: بار خدایا طریق عدالت آن است که دوستان تو با تو باشند و دوستان من با من. بی‌دوستان خود هیچ جا نمی‌روم. فرمان آید تا اهل دنیا را که دوستی دنیا بر دوستی مولا اختیار کرده‌اند با دنیا در دوزخ اندازند.

۱۵ (۲۱) ای عزیز، بدان و آگاه باش که از دنیا رو به آخرت آوردن و راه آخرت گرفتن - اگر چه جان‌کندن است - و از هر چه در دنیا است از محنت مشکل‌تر، اما چه باید کرد که این بار را بر گردن تو نهاده‌اند و تو زیر دست حکم خداوندی، و تو این کار و بار را بر طرف نخواهی کرد که در دست تو هیچ نیست بلکه فرمان ازلی است و حکم لم‌یزلی است که در ازل الازال بر

۱. صورت S: صورتی S/ پیره زن MS: پیره زنی D// ۲. می‌بینند DM: ببینند که S// ۵. در قیامت S: روز قیامت DM/ صورت SM: صورتی D// ۶. سبزچشم: سبزچشمی MS چشم سبز و D// ۷. قبیحی MS: فزیحی D/ آن MD: - S// ۸. حسد بردندی و دشمنی (زشتی S) با یکدیگر DS: - M// ۱۰. او خواهد آمد MS: از او خواهد آمد D/ دنیا S: او D// ۱۱. برآورد S: برآورد M: برآورد D/ بار خدایا MD: بار بخدایا S/ عدالت SM: عدل D// ۱۲. بردوستی MS: بدوستی D// ۱۵. راه DM: - S// ۱۷. کرد D: - MS/ برگردن D: بگردن MS/ زیر دست D: زیردستی SM// ۱۸. تو S: - MD// ۱۹. ازل الازال: + که D.

تو قرار داده‌اند که ترا رفتن این راه لازم است و ناچار. و ترا آن مصیبتها که یک به یک بر تو عرض کرده‌اند، از موت و حساب و کتاب و عقاب و غیرذلک، همه در پیش است و این سفر دراز بی‌نهایت ترا کردن محقق است، خواه با زاد و توشه و تدارک تمامی به نوعی که خدا از تو خشنود بود و موجب پادشاهی و راحت جاودانی تو باشد، و خواه بی‌زاد و توشه و تدارک روی به طریق که خدا از تو ناراضی باشد و موجب شقاوت و ندامت و مذلت ابدی باشد.

(۲۲) بنابراین ای عزیز، بر تو واجب است که هر روز یک بار فکر در سروکار خود کنی و تأمل در کار آخرت نمائی در خلوت، چنانکه به غیر از پروردگار تو کسی آنجا نباشد، روی به نفس اماره خویش کنی و او را پند دهی و عتاب و توبیخ بسیار از وی باز نگیری و به او خطاب کنی که: ای نفس، تو دعوی زیرکی و عاقلی کنی و اگر کسی ترا گوید که احمق و نادانی در غضب آئی و بروی خشم گیری، با وجود که احمق و نادان‌تر از تو کیست که مثل تو مثل کسی است که به خنده و بازی مشغول باشد در وقتی که لشکر گران بر در شهر او منتظر ایستاده باشد و کسی را فرستاده باشند که او را گرفته بگرد و هلاک کنند.

(۲۳) ای نفس، بعینه تو آن کسی که لشکر مردگان بر در شهر تو منتظر

۱. راه: + را M/ آن D: این S// ۲. یک بیک DM: یکیک S/ عرض کرده‌اند MS: عرضه کردند M// ۳. همه: + را S/ سفر دراز DM: معزذرا S// ۴. خواه با زاد و S: بر تو باد D/ تمامی SM: تمام کنی D/ خدا: + و رسول D/ آن MD: - S// ۵. پادشاهی و راحت DM: راحت پادشاهی S/ خواه SM: خواهی D// ۶. بطریق S: بطریق D/ باشد MD: نباشد S// ۷. و ندامت SM: - D// ۸. یک بار MD: - S// ۹. سر و کار DS: سرکار M/ در خلوت S: و در خلوتی MD// ۱۰. کسی: + در S/ روی MS: رو D// ۱۱. نگیری S: نگری D/ و با او SD: با وی M// ۱۲. زیرکی MD: بزرگی S/ احمق MS: احمق D// ۱۳. نادانی DM: نادانی S// ۱۴. است MS: باشد D/ باشد DM: شده S// ۱۵. وقتی MS: وقت D/ شهر او SD: شهر M/ ایستاده SM: استاده D/ باشد DM: باشند S/ را: - D// ۱۶. باشند MS: باشد D// ۱۷. در SM: دری D.

- تواند و عهد کرده‌اند که تا ترا نبرند برنخیزند. و دوزخ و بهشت برای تو آفریده‌اند. باشد که ترا امروز ببرند. و اگر امروز نبرند فردا ببرند. کاری که بخواید بود البته بودنی گیر. و ملک‌الموت کسی را خبردار نمی‌کند و وعده نمی‌نهد که در فلان وقت می‌آیم. ناگاه آید. و در وقتی آید که از او این باشی. چون مرگ را ساخته نباشی چه حماقت بیش از این است؟
- ۶ (۲۴) ای نفس، شرمنده شوی. همه روزگار را در غفلت می‌گذاری و به معاصی مشغول می‌شوی. اگر می‌بنداری که حق تعالی نمی‌بیند کافری محض. و اگر دانی که او به معصیت تو داناست و بینا، سخت بی‌شرم و دلیری که از اطلاع وی هیچ باک نداری و پروایی نمی‌کنی.
- ۹ (۲۵) ای نفس، اگر غلامی از غلامان تو در حق تو نافرمانی کند و در حرم تو خیانت کند خشم تو با او چون است؟ و او را از تو خلاصی چون خواهد شد؟ پس ای نفس، تو از خواجه خود که در او عاصی می‌شوی و در حرم شرع او خیانت می‌کنی به چه این شده‌ای؟ اگر می‌بنداری که طاقت عذاب وی داری انگشت را در آتش نه تایک ساعت، تا بی‌طاقتی و بیچارگی خود بدانی. و اگر می‌بنداری که هر بدی که می‌کنم مرا بدان نخواهند گرفت، پس به قرآن کافری و صدویست و چهارهزار پیغمبر را دروغ‌زن می‌دانی، بلکه قول خدا را هم دروغ می‌دانی که می‌گوید «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ»، یعنی هر که بدی می‌کند البته او را عقوبت خواهیم کرد.

۱. و عهد MS. وعده D/ نبرند: + و S/ بهشت: + و D/ ۲. و اگر DM. اگر S/ ۲-۳. کاری که ... گیر (گیرد S) MS. - //D/ ۳. الموت DS. موت M/ کسی DM. کس S/ ۴. نمی‌نهد DM. نمی‌دهد/ می‌آیم M. آیم D. نمی‌آیم S/ و در وقتی آید M. و در وقت D در وقتی S/ ۵. بیش از این است MD. است بیش ازین S/ ۷. محض S. محض M. - //D/ ۸. او SM. وی D/ بینا: + است S/ ۹. باک SM. شرم D/ پروایی: پروای SM پروا D/ ۱۰. در حق MS. - //D/ ۱۱. خیانت DS. خیانتی M/ با او MS. باو D/ خلاصی چون DM. چون خلاص S/ ۱۲. این شده‌ای MS. ایمنی //D/ ۱۴. را SM. خود D/ تا یک ساعت MS. یکساعت D/ تا بی‌طاقتی و M: بی‌طاقت و D تا S/ ۱۷. قول SM. //D/ ۱۷-۱۸. (النساء، ۱۲۳) ۱۸. می‌کند SM. کند D.

- (۲۶) ای نفس، دائم تو به چه غزه شده‌ای. همانا خواهی گفت که خدا کریم است و رحیم. به کرم خود مرا عفو کند و عقوبت نرساند. ای نفس، این هم راه غلط است. چرا اگر چنان بودی که زعم تست، چرا صد هزار کس را در رنج بهاری و گرسنگی و فقیری و جذامی و دیگر علت‌های زشت می‌اندازد؟ باوجود آنکه اکرم‌الاکرمین است پروای هیچ‌کس از آنها نمی‌کند. و چرا در دنیا در باب رزق اعتقاد به کرم خدا نمی‌دهی که دست از کسب و کار برداری و بگویی که خدا کریم است. مرا بی‌کسب رزق خواهد داد؟ چون کار خود را در آخرت حواله کرم خدا می‌کنی و می‌گویی خدا کریم است، مرا بی‌عمل می‌بخشد، پس در دنیا هم بگو خدا کریم است مرا بی‌کسب و کار رزق می‌دهد. مگر گمان تو آن است که به مردن تو خدای تو متغیر می‌شود و از صفت بی‌کرمی که در دنیا دارد به صفت کرم‌داری خواهد شد در آخرت؟ از این واسطه در دنیا اعتقاد به کرم او نمی‌دهی و در آخرت می‌دهی. حاشا ثم حاشا!
- (۲۷) ای نفس، راست می‌گویی. که خدا کریم است، اما کرم او آن قدر بس نیست که در مقابله عملی که در مدت روزی چند معدود فانی از تو واقع شود سلطنت جاودانی به تو دهد؟ چه سلطنت؟ سلطنتی که سلطنت روی زمین در جنب او همچون معیشت و تلذذ کتاسی باشد در جنب حظ و راحت ملوک روی زمین بلکه به هزار مرتبه کمتر. کرم خدا این قدر بس نیست؟

۱. دائم: + که D/ همانا: همان MS. - //D/ ۳. راه MS. را D/ زعم MS. وهم D/ ۴. دیگر MD. دگر S/ ۵. است: + و S/ از آنها MS. از اینها D/ ۶. در دنیا SM. - //D/ ۷. بی MD. چه S/ ۹. می‌گویی SM. گویی که //D/ ۹-۱۰. مرا بی‌عمل می‌بخشد پس ... است MD. - S/ پس D. - //M/ ۱۰. تو MD. - //S/ ۱۱. خدای تو MD. خدای S/ صفتی M/ ۱۲. و DM. - S/ حاشا SD. حشا M/ ۱۵. مقابله DM. مقابل S/ عملی DM. عمل S/ ۱۶. که سلطنت SM. که //D/ ۱۸. به هزار MD. بهتر از S/ کمتر: + بس D.

- (۲۸) ای نفس، بلکه کرم خدا به زعم تو بدین ثابت خواهد شد که بی عمل تو سعادت ابدی به تو دهد. ای نفس، این نوع کار اگر در قانون پروردگار می بود در حق بزرگان درگاه می بود، از انبیاء و اولیاء و اهل بیت و غیرهم. گویا به زعم تو، ای نفس، آن جماعت بزرگوار آن قدر جان کندن که می کردند و دنیا را زندان خود می ساختند و کام خود در دنیا نمی دادند ندانسته اند که خدای تعالی کرم دار است تا آن قدر جان کندن نکنند؟ (و اگر دانسته اند که کرم دار است.) اما به زعم تو گویا کرم داری خدای تعالی همین مخصوص تست و آن جماعت بزرگوار از کرم خدای محروم اند، بدین واسطه اعتقاد به کرم خدا نداده اند همچون تو. ۹
- (۲۹) ای نفس، دانم که در اینجا به خاطر تو می گذرد که آن بزرگان آن قدر جفا و جان کندن برای مرتبه و رفع درجه کرده اند نه از برای خلاصی از عذاب و وصول به ثواب. ۱۲
- (۳۰) ای نفس، این خاطر از شیطان است، چرا که در نزد پروردگار خرد و بزرگ و بیش و کم یکیست. اگر ایشان بی عمل اعتقاد به کرم خدا می دادند برای مرتبه و رفع درجه هم می دادند. خدای تعالی که بی عمل به کرم خود نعیم ابدی به تو می دهد چرا بی جفا و جان کندن به کرم خود آن بزرگان را مرتبه و رفع درجه نمی دهد تا ایشان هم به اعتقاد کرم خدای تعالی آن جفا و مشقت نکشند؟ این سخن هم هیچ است. ۱۸

۲. تو سعادت ابدی به تو دهد SM: ترا سعادتی ابدی بدهد //D ۳. می بود MS: می بودی //D  
 ۶. نمی دادند SM: نمی دارند //D ۶-۷. تا آن قدر... کرم دار است MD: - //S ۸ خدای SM:  
 خدا //D ۹. همچون SM: همچو //D ۱۱. جفا و جان کندن MD: جان کندن و جفا بردن //S  
 ۱۲. به ثواب M: از ثواب S ثواب //D ۱۴. خرد DM: خورد S/ ایشان S: اوشان MD//  
 ۱۵. هم M: بهم S، - //D ۱۷-۱۵. خدای تعالی ... به اعتقاد کرم DM: خود آن بزرگانرا  
 مرتبه و رفع درجه نمیدهد تا ایشان با اعتقاد خدای تعالی که بی عمل بکرم خود نعیم ابدی  
 میدهد چرا بی آن جفا و جان کندن بکرم //S ۱۶. کرم: + عمیم //D ۱۸. هیچ است MD:  
 چیست S.

- (۳۱) پس ای نفس، دانم که بهانه ای دیگر راست کنی و گویی که چنین است که تو گفتی و گفته ترا یقین کردم ولیکن طاقت رنج کشیدن دوری شهوات و ارتکاب طاعات ندارم. جواب تو آن است، ای نفس، که کسی که ۳  
 طاقت رنج کشیدن ندارد، اگر او را ناچار و لازم باشد که رنج از رنجها بکشد، طریق عقل آن است که رنج اندک اختیار کند نه رنج بسیار، خاصه که این رنج اندک سبب دفع رنج بسیار باشد. ای نفس، چون امروز طاقت ۶  
 این رنج اندک نداری، فردا طاقت رنج آتش دوزخ و مذلت راندگی و مردودی درگاه پروردگار چون داری؟
- (۳۲) ای نفس، در طلب جاه و منصب و زر و سیم فانی صد هزار رنج و ۹  
 مشقت دنیایی کشتی تا به دست آوری. چرا در طلب ملک و پادشاهی ابدی نیز رنج نکشتی؟ بلکه، ای نفس، به قول یک طبیب، اگرچه نصرانی یا یهودی بود، در طلب تندرستی و دفع برص مدت عمر خود دست از ۱۲  
 شهوات دنیایی بداری و آنچه عزیز است از انواع طعام مثل گوشت و روغن و میوه همه را به قول آن طبیب که موهم صحت بدن تست از دست بداری و خود را در ریاضت و جفای عظیم کشتی. مگر ای نفس، قول خدا ۱۵  
 پیش تو تا قول طبیب جاهل نصرانی نیست و ضرر آتش دوزخ از ضرر بیماری بیشتر نیست و مدت آخرت که ابدی است از مدت فانی عمر تو درازتر نیست؟ ای نفس، این بهانه همه هیچ است. کار تو جز آن نیست که ۱۸  
 نعمت و لذت دنیا در دل تو قرار گرفته و به دل عاشق و بسته وی شده ای.
- (۳۳) ای نفس، اگر به دوزخ و بهشت و کار و بار آخرت چندان اعتقاد ۳۳
- ۱.۶. پس ای نفس... بسیار باشد ای نفس MS: - //D ۱. که بهانه ای M: بهانه که //S  
 ۳. طاعات M: محرمات طاعات S/ ای نفس که M: که ای نفس S/ کسی که M: کس //S  
 ۵. بکشد: + بکشد S/ عقل M: عمل S/ اندک S: اندکی M/ ۶. این رنج M: این S//  
 ۱۰. دنیایی MD: دنیا S// ۱۱. نکشتی DS: نمی کشتی M// ۱۲. بود SM: باشد //D ۱۳. عزیز:  
 + تر //D ۱۴. میوه: + و S/ موهم DM: - //S ۱۷. بیماری: + تو //D ۱۸. جز آن DM:  
 جز این S.



- ۲ صحیح نداری، باری ترا یقین مرگ حاصل است و بی‌گمان دانی که این نعمت و لذت که دل در او بسته‌ای و عاشق و شیفته‌ی وی شده‌ای همه را از دست تو باز ستانند و تو در فراق و عذاب وی بمانی. چندانکه خواهی دوستی این حطام دنیوی در دل محکم‌تر می‌کن که رنج فراق بر تو بیشتر خواهد شد.
- ۶ (۳۴) ای نفس، شرم از پیروردگار خود کن! در دنیا چه آویزی؟ اگر از شرق تا غرب دنیا را همه به تو دهند و خلاق ترا سجود کنند، تا مدت اندک تو و ایشان همه خاک سیاه شوید چنانکه کسی از تو یاد نیارد - چنانکه از ملک گذشته - خصوصاً که از دنیا کم اندر کمی به تو داده باشند، و آن هم مکدر و آمیخته رنج و عنا باشد. بهشت جاودانی را بدین فروختن بسیار حماقت است. شرمنده شوی.
- ۱۲ (۳۵) ای نفس، اگر کسی گوهر شب‌افروز صد هزار دیناری را بدهد و در عوض او شکسته سفالی بگیرد، چگونه به وی خنده و استهزاء کنی، بلکه چگونه بر نادانی او حسرت و تأسف خوری؟ و تو خود در این معامله آخرت که گوهر جاودانی است از دست رها کرده‌ای و در عوض او به دنیا که از کهنه سفالی شکسته کمتر است نزد آخرت قانع شده‌ای و کرام‌الکاتبین که حافظ اقوال و افعال تو اند بر نادانی تو در این معامله حسرت خورند، بلکه به حال تو گریه کنند، و تو از کار خود غافل، هیچ ترحمی به خود نمی‌کنی و برای خود حسرت نمی‌خوری و بر نادانی خود

۴. می‌کنی SD: می‌کن M/رنج DM: مرغ S// ۶. چه آویزی DM: چو آذر S// ۷. تا DM: و S/ به تو S: با تو MD// ۱۰. باشند M: باشد D داده‌اند و داده باشند S/ باشد DM: باشند S/ را MD: - S// ۱۲. افروز DM: افروزی S/ بدهد SM: بدهند D// ۱۳. او SD: آن M/ خنده SM: خندی D// ۱۴. حسرت و تأسف DM: تأسف و حسرت S// ۱۵. گوهر SM: گوهری D/ جاودانی DM: جاودان S// ۱۷. اقوال D: اعمال SM// ۱۸. به حال DM: بجای S/ هیچ DM:

S-

- نمی‌گیری. گویا منتظر آنی که ناگاه اجل درآید و کار از دست رود و در ندامت و حسرت ابدی افتی.
- ۳ (۳۶) ای عزیز، اگر هر روز نتوانی، اما در هفته‌ای البته دو بار نفس خود را خطاب کن و او را بدین طریق که معلوم شد پند ده و توبیخ کن که انشاءالله تعالی باطن تو البته فی‌الجمله متأثر شود و ترا البته فایده رسد.
- ۶ لااقل دانی که در کار عبث افتاده‌ای و به تقصیر خود معترف شوی و ترا خونی و هراسی در باطن ظاهر گردد. شاید که ناگاه آن اعتراف و خوف و هراس ترا بر سر عمل صالح آورد و ترا به سعادت ابدی رساند.
- ۹ (۳۷) و الحاصل، ای عزیز، مقصود از آفرینش عالم وجود انسان است و مقصود از وجود انسان معرفت و محبت خداست که دولت ابدی بدان منوط است و سعادت سرمدی بدان مربوط است. و معرفت و محبت خدای تبارک و تعالی بی‌عمل صالح و عبادت خالص میسر نمی‌شود، و اعظم اسباب اکتساب عمل صالح نقد حیات و سرمایه اوقات و ساعات است، که چون طالب کسب آن نقد و سرمایه را بر مداومت بر وظایف طاعات و مواظبت بر مراسم عبادات صرف کند سابقه عنایت ازلی استقبال او کند و راه هدایت بر وی بگشایند و دل او مهبط انوار معرفت شود و جان او مخزن اسرار محبت گردد و خلعت‌های دولت ابدی در وی پوشانند و نثارهای سعادت سرمدی بر او افشانند و خاتمه احوال وی از غرامت مصون ماند و عاقبت افعال و احوال وی از حسرت و ندامت مأمون گردد و کراهیت
- ۳ هفته‌ای DS: هفته M/ البته MS: - D// ۴-۳. دو بار نفس خود را MD: دیو نفس خود را دو باری // ۵. باطن تو البته فی‌الجمله M: فی‌الجمله باطن تو S/ البته باطن تو فی‌الجمله D// ۷. خونی SM: خوف D/ خوف و DM: - S// ۸. به سعادت M: بر سعادت D/ سعادت S// ۱۱. است DM: - S// ۱۲. تبارک و DM: - S// ۱۲-۱۳. بی‌عمل ... اکتساب DM: - S/ صالح M: صالحه D// ۱۴. کسب M: بسبب S - D/ بر مداومت M: مداومت S - D// ۱۵. مواظبت بر MS: - D/ عبادات: + دایما D// ۱۶. بگشایند D: بگشاید SM/ و جان DM: جان S// ۱۸. بر او MD: بر وی S/ افشانند و DM: افشانند S/ احوال D: اعمال SM.

مرگ از طبع او برخیزد، بلکه چون تشنه بر آب مایل مرگ گردد و ساعت به ساعت چشم انتظار در راه ملک الموت نهد که مژده مرگ را کی آورد و خود را در حریم وصل و سلطنت جاوید کی بیند. آخر الامر ناگاه ملک الموت به شرف ملاقات او فایز گردد و به اعزاز هرچه تمام تر روح منور او را از این کالبد خاکی بیرون کند و به تعظیم و تبجیل بسیار صفوف ملائکه در پس و پیش او افتاده او را به فردوس اعلی رسانند و سلطنت ابدی و پادشاهی سرمدی وی را مسلم فرمایند. رَزَقْنَا اللّٰهَ وَ اِيَّاكُمْ.

و اگر عیاداً بالله برخلاف این کسی ابلهی کند و عقل خود را پیروی نکند و این قدر پند و موعظه و آیات و احادیث و اخبار و آثار که از خدا و انبیا و اولیا و علما و صلحا بر او خوانده شده به او فایده نداده باشد، بلکه همه لذات را در این تمتعات حسی منحصر دارد و همه راحت را بر شهوات بهیمی مقصر شمارد و ایام حیات را سرمایه استیفای مناهی داند و حاصل اوقات استقصاء ملاعب و مناهی گرداند، آخر الامر او از نفحات ریاض دلالت و هدایت بوی و بهره‌ای نادیده و از رشحات بحر عبودیت و معرفت جرعه‌ای ناچشیده، محبت حطام خبیث خسیس دنیوی چنگ در دامن دل او زده و کراهیت مرگ و بغض مرگ با طینت طبع او آمیخته و کار آخرت را ناساخته، ناگاه در وقتی که قدرت به تکلم نداشته باشد به مقتضای «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» پرده کارها از پیش او بردارند و ضلالتی که عمر را در او گذرانیده و سعادت که از او فوت شده همه معلوم

۱. مایل MD: سایل //S ۴. فایز MD: فایض S/ و به MD: ۵. //S ۵. کند SM: کنند D/ تبجیل DM: تکریم //S ۶. رسانند SM، رساند D/ سلطنت SM: سلطنتی D/ ۹. موعظه SM: مواعظ D/ احادیث SM: حدیث D/ خدا DM: خداوند //S ۱۱. حسی + تمتع S/ بر DM: به //S ۱۲-۱۳. و حاصل اوقات MD: حاصل اوقات پیرایه //S ۱۳. او SM: - //D ۱۴. نادیده M: دیده S فایده //D ۱۵. حبیب خسیس DM: حبیب و خسیس //S ۱۶. او زده MD: آزرده S/ مرگ و DS: و //M ۱۷. را MS: - D/ وقتی S: وقت MD/ باشد MD: باشند //S ۱۸. (ق، ۲۲).

و مشهود او گردد و در آتش حسرت و ندامت افتد و به مقتضای «وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّي لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ». آن ساعت از خدای خویش مهلت یک ساعت عمر طلبد که مگر در آن ساعت عملی کند و به موجب «وَأَنْ يُوْخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا» او را مهلت و امان ندهند و به او گویند که: ای نادان، تو مهلت یک ساعت از ما می‌طلبی، ما ده هزار ساعت ترا عمر دادیم و به صد گونه روش و سلوک ترا به درگاه خود خواندیم و ترا راه درگاه خود نمودیم و ترا قدرت و طاقت رفتن راه دادیم، هیچ پروای سخن ما نکردی و شنیده به نشنیده گرفتی. حالا که کار از دست رفته است، مهلت یک ساعت عمر از ما می‌طلبی که در آن ساعت عملی کنی که سبب نجات ابدی تو شود. هیئات هیئات! که این مراد بر نیاید.

آنگاه کرام‌الکاتبین که دو فرشته مقررند و اعمال او نموده نگاه داشته‌اند به او ظاهر شوند و در برابر چشم او ایستند و زبان طعن و توبیخ به او دراز کنند که: «شرمنده شوی، که ما را هم شرمنده کردی و خود را هم. این عمل خبیث را ما چگونه معروض درگاه مقدس پروردگار کنیم؟ خدا از تو ناراضی باشد که ما هم از تو ناراضی ایم.» آنگاه جایی که مناسب عمل خبیث او باشد به او نمایند. آنگاه به اذلال هرچه تمام تر روح او را قبض کنند و از دارِ راحت فانی او را به دارِ محنت ابدی متوجه کنند به قهر، بر لب او نفیر حسرت و در دل او زفیر محنت و در سینه او داغ حسرت و در دیده او آب حرمان؛ راه عدم برگردد. جای آن دارد که خاکیان از حرمان آن

۱-۳. (المنافقون، ۱۰) //S ۴. که DM: ~ //S ۴-۵. (المنافقون، ۱۱) //S ۵. ندهند DM: ندهد //S ۶. ده هزار MS: دوهزار //S ۷. روش و سلوک SD: روشی و سلوکی M //S ۸. قدرت و طاقت S: قدرت طاقت M: قدره و قوت و طاقت D/ دادیم: + //S ۹. به نشنیده MS: را نشنیده D/ ۱۰. عملی SM: عمل D/ ۱۲. برابر MS: برابری D/ ایستند S: استند M: باستند D/ ۱۸. ابدی S: - //MD ۲۰. برگردد D: بروگیرد MS.

## فصل

- (۳۹) ای عزیز، یکی از خلفای اهل بیت زاهدی را که در زمان او مشهور به زهد و تقوی و ورع بود طلب نمود و گفت: ای زاهد، مرا پندی ده! گفت ای خلیفه، من به سفر چین و ماچین رفته بودم. اتفاقاً ملک آنجا که کافری بت پرست بود کر شده بود. دیدم که به اندوه تمام می‌گریست. پرسیدم که سبب گریه تو چیست؟ گفت گریه من نه از رفتن شنوائی است، بلکه از آن می‌گیرم که مبادا مظلومی دادخواه بر در من فریاد زند و من واقف حال او نشوم. اما چون چشم برجای است به همه حال مظلومان را فریادرسی توان کرد. فی الحال منادی را فرمود اهل مملکت را اعلام کرد که هر که تظلم خواهد کرد جامه سرخ درپوشد و بر در ما بایستد. و خود هر روز بر فیلی بزرگ سوار شدی و بیرون آمدی و هر که جامه سرخ داشتی وی را به نزدیک خود خواندی و سخن او به واسطه ترجمان معلوم خود کردی و کار او را ساختی. یا امیرالمؤمنین، این که من دیدم کافری بود و با وجود کافری، آن قدر شفقت بر بندگان خدای تعالی داشت. تو که مؤمنی و از اهل بیت رسولی، نگه کن تا ترا شفقت بر بندگان خدای تعالی چگونه باید.

- (۴۰) در خبر است که فردای قیامت در مقام سیاست یکی از سؤالهای ملوک جهان آن است که گویند: ای ملک، ما بندگان خویش به دست تو دادیم و گویندگان لاله‌الله محکوم و رعیت تو کردیم. و ترا هم سببی چند هم بدادیم. به ملکی تو دل را همه سال در ستوران خود بستنی تا هر جا که

غم‌دیده ناله حسرت به افلاک رسانند و افلاکیان از خذلان آن ماتم رسیده اشک اندوه و محنت بر خاک افشانند.

- (۳۸) ای عزیز، یک نکته سخن از نصیحت باقی مانده است. گوش دار که سر همه نصیحتها است. و او آن است که چون به قول خدا، که در او هیچ جای شک و شبهه نیست، معلوم تو شد که هیچ کس از اهل دنیا نیست که در وقت حضور موت مهلت یک ساعت نطلبد که در آن ساعت مگر تصدق یا طاعتی توشه راه خود سازد و این نص قرآن است که قبول تأویل نمی‌کند، چنانکه بر تو خواندیم که: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، فَيَقُولَ رَبِّي لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنُّ مِنَ الصَّالِحِينَ».

- و هم معلوم تو شد که آن مدعا حاصل نمی‌شود و در آن وقت هیچ کس را مهلت و امان نمی‌دهند و این هم نص قرآن است، چنانکه بر تو خواندیم که: «وَلَنْ يُوخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا»، بنابراین، چون البته به نص قرآن در آن وقت کار تو نوعی خواهد شد که محتاج یک ساعت عمر می‌شوی که مگر در او عمل کنی و ترا مهلت و امان ندهند، پس اگر عاقلی آن وقت را آمده گیر، چرا که آنچه که آمدنی است و بودنی است البته خواهد آمد و چنان تصور کن که تو مهلت یک ساعت خواسته‌ای و ترا هزار ساعت مهلت داده‌اند نه یک ساعت، و به خود بگو که این دولت مخصوص من است که هیچ کس را مهلت یک ساعت نداده‌اند و مرا هزار ساعت مهلت داده‌اند. که در او تلافی مامضای عمر خود کنم.

۳. سخن MD: //S - ۴. آن SD. این M/ او DM: //S - ۶. در SM: //D - ۷. که DM: //S - ۱۰-۸ (المنافقون، ۱۰) // ۹-۱۰. فَيَقُولُ... الصَّالِحِينَ SM. الی آخره //D ۱۳. که DS: //M - ۱۶. آنچه که آمدنی است و M: آمدنیست و S، - //D ۱۷. هزار ساعت DS: هزار سال M.

۴. سفر: سفری //D ۵. که M: DS/ کافری S: کافر و D/ کافر //M ۶. تو MD: //S - ۷. مظلومی دادخواه S: مظلومی و دادخواه M مظلومی و دادخواهی //S ۸. جای است DM: جاننست //S ۹. را MD: //S - ۱۰. درپوشد MD: بپوشد //S ۱۱. فیلی بزرگ M: پیل بزرگ S پیل نر //D ۱۲. وی را به نزدیک MS: پیش D/ او: + را //D ۱۴-۱۵. داشت... تعالی M: - //SD ۱۷. از MS: //D - ۲۰. به ملکی D: بلکی SM/ سال DM: ساله S/ که M: - SD.

- مرغزاری سبتر بودی چراگاه ایشان ساختی و از بندگان ما غافل ماندی. چرا عزیزان ما را از ستوران خود باز داشتی؟ و گفته بودیم که حرمت مؤمنی پیش ما بیشتر از حرمت کعبه است. ای عزیز چگونه جواب این سؤال را ساخته باشی؟
- ۲ (۴۱) سلیمان بن عبدالملک خلیفه بود. یک روز اندیشه کرد که در دنیا چندین تنعم کردم؛ حال من در روز قیامت چگونه خواهد شد؟ پس کسی را به ابوحازم که عالم و زاهد روزگار بود فرستاد و گفت: از آنچه روزه بدوگشائی مرا چیزی فرست. مقصود او آن بود که بداند که اهل آخرت را معیشت چگونه گذرد! ابوحازم پاره‌ای سپوس بریان کرده بر وی فرستاد و گفت: خلیفه را بگوئید که معیشت دنیا را بدین‌گونه باید گذرانید. سلیمان چون این بدید بگریست و بر دل وی عظیم کار کرد و سه روز روزه داشت که هیچ چیز نخورد و شب چهارم روزه بدان سپوس بگشاد. چنین گویند که آن شب با اهل خود صحبت کرد؛ پسر وی عمر بن عبدالعزیز که یگانه روزگار بود در عدل به وجود آمد از برکت آن اندیشه نیکو.
- ۱۵ (۴۲) عمر بن عبدالعزیز را گفتند که سبب توبه تو و توجه تو به جانب آخرت چه بود؟ گفت: روزی غلامی را می‌زدم، گفت: بترس از شی که بامداد آن قیامت خواهد بود و زبردستی تو به زبردستی مبدل خواهد شد!
- ۱۸ (۴۳) هارون را یکی از بزرگان دید که سر برهنه بر سنگ ریزه گرم می‌مالید و می‌نالید و دست برداشته می‌گفت: الهی تو تویی و من منم، کار من آن است که هر زمان بر سر گناه روم و کار تو آن است که هرگاه بر سر مغفرت شوی. گفتند ببینید که جبّار زمین پیش جبّار آسمان چگونه نیاز

۶. در MS - //D ۸. بدوگشایی MS: بدی و گشادی /D چیزی MS: چیز /D فرست: + و /D را MS: - //D ۹. سپوس D: سپوسی MS// ۱۰. بدین‌گونه باید MS: بدین دستور می‌باید //D ۱۲. شب MS: شی /D بگشاد MD: بگذاشت //S ۱۳. با اهل MS: باهل //D ۱۵. توبه تو و توجه MS: - //D تو DS: - //M ۲۰. زمان: + که //D ۲۱. جبّار: خیار D.

می‌کند، تا خود نیاز او برآید یا نه.

- (۴۴) ای عزیز، بدان که غالب بر ملوک تکبر باشد و تکبر است که از او خشم خیزد و خشم است که حاکم را به انتقام دعوت کند و خشم غول عقل خیراندیشی است و علاج آن غول آن است که صاحب خشم چند بار تکلیف بر نفس کرده به سعی تمام در چند کار صبر کرده خشم را کام ندهد تا عفو و کرم و برده‌باری پیشه وی گردد و از دست غول خشم عقل وی خلاص شود.
- (۴۵) نقل است که ابوجعفر خلیفه بود، در خشم شد و فرمود تا یکی را بکشند که خیانت کرده بود که موجب کشتن بود. مبارک بن فضاله مردی متقی بود؛ آنجا حاضر بود. گفت: یا امیرالمؤمنین، بفرما آن مرد را نکشند تا من خبری از رسول‌الله به گوش تو رسانم. آنگاه خود دانی. گفت: بگو!
- ۱۲ گفت: به روایت صحیح به حضرت رسالت پناهی پیوسته که فردای قیامت در عرصه عرصات منادی آواز دهد که هر که را در نزد خدای تبارک تعالی حقی است برخیزد. در آن وقت کسی که از گناه کسی گذشته باشد و خشم خود فرو خورده باشد برخیزد و بگوید که: اگر خشم فرو خوردن و عفو کردن حق است، مرا نزد خدای خود حق است. فرمان آید که صدق عبدی، چون بنده ما با وجود قدرتی که داشت بر انتقام، خشم خود را فرو خورد و صاحب گناه را عفو کرد، ما نیز آتش غضب را به آب رحمت فرو نشانیدیم و قلم عفو را بر صحیفه جرایم او کشیدیم. ابوجعفر چون این حدیث بشنید آن مرد را عفو کرد و مبارک بن فضاله را ثنا گفت و تعظیم و تکریم کرد.

۴. خیراندیشی MS: خیراندیش //D ۹. که MS: - //D ۹-۱۰. مردی متقی بود M: مردی بود متقی D: مرد متقی بود M: بود MS: شد //D ۱۱. رسول‌الله DM: رسول‌الله علیه و سلم //S ۱۳. را D: - //MS ۱۵. خورده MS: خرده //D ۱۶. نزد MS: بنزد //D ۱۷. را SM: - //D ۱۹. او MS: - //D ۲۰. بشنید SD: را شنید M: تعظیم و MS: - D.

(۴۶) علی بن حسین یک روز در مسجد می‌شد. یکی به وی دشنام داد. غلامان بسیار ایستاده بودند. قصد آن مرد کردند. حضرت علی گفت: دست از وی بدارید! نگذاشت که به او آزاری رسانند. پس این مرد را گفت: ای عزیز، آنچه از ما بر تو پوشیده است بیش از آن است که پنداری. بگو تا حاجت تو چیست که از دست ما برآید. آن مرد بغایت خجل شد و سر در پیش انداخت. حضرت امیر فی الحال جامه خود را به او بخشید و او را اعزاز و اکرام کرد.

(۴۷) ای ملک، سخن کوتاه کنم و این اوراق را به دو کلمه ختم کنم. بدان ای ملک، که خدای را بر تو زیاده بر خلق بسیار نعمتها است و شکر آنها بر تو واجب است و هر که نعمت خدای را شکر نکند، در دنیا نعمت را زوال یابد و در عقبی مذلت و وبال بیند. و شکر نعمت خدا نه آن است که تو به زبان بگویی الشکر لله الحمد لله؛ که اگر این شکر بودی همه کس شاکر بودی. بلکه شکر خدای فرمان برداری خداست و انقیاد در اوامر و نواهی و تکلیفی که بر تو کرده است. و آنچه تکلیف که بر تو کرده است به دو قسم است: یک قسم آن است که میان تو و خداست و آن را حق الله گویند، و یکی میان تو و خلق است و آن را حق الناس گویند. و بدان که آنچه میان تو و حق است اگرچه خطر او عظیم است اما عفو به او نزدیک تر است و احتمال عفو بیشتر دارد. و اما آنچه میان تو و خلق است از حق الناس در قیامت به هیچ وجه من الوجوه فرو نگذارند تا عمل صالحه تو، اگر داشته باشی، در عوض آن بگیرند. پس اگر خلاصی خواهی، باید که در میان

۱. حسین: + علیه السلام S // D ۲. ایستاده MS: استاده D/ علی: + رض // D ۳. بدارید: + D/ این MS: آن D // ۴. بر تو MS: - // D ۵. امیر MS: امین D/ خود را MD: خود S // ۶. که MS: - // D خلق بسیار MS: بسیاری خلق // D ۷. الشکر لله: + و یا S/ که MS: - // D ۸. بر تو MS: بتو D/ تکلیف که بر تو MS: بتو تکلیف // D ۹. میان تو و خداست و آن را حق الله گویند DS: - // M ۱۰. است MS: - // D ۱۱. عمل DS: عملی M.

خود و حق تعالی آن روش کنی در باب اوامر و نواهی که اگر ترا بنده ای باشد و در امر و نهی تو آن روش کند تو از او خوشنود باشی؛ و در میان خود و رعیت آن سلوک کنی که اگر رعیت تو سلطان باشد و تو رعیت، از آن سلوک راضی باشی.

(۴۸) غرض ای عزیز، سعادت ابدی آخرت کاری عظیم است، بی جفای عظیم به دست نمی‌افتد، و با این که تو پروای او نکنی و این پند و موعظه را گوش نداری نه بر طرف می‌شود و نه آسان می‌گردد. پس هر چند که این پند و موعظه را هر بار گوش کنی خوب تر و هر چند غم کار آخرت در دل تو پیدا گردد، اگر در عمل مقصّر باشی اولی تر.

والسلام علی من اتبع الهدی.

### تمت

۱. تو از او (وی S) خوشنود SD: از خوشنودی // M ۲. کاری MD: کار // S ۳. این: - M/ پند و MS: - // D ۴. می‌گردد: + و D/ هر چند: + که // D ۵. باشی MS: باشد // D ۶. والسلام علی من اتبع الهدی D: والسلام بعون الله الملك العلام S، - M.

و من کلام الامام حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالی رحمة الله عليه

قوله تعالى: ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر<sup>۱</sup>  
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر مجاهده و جهاد اصغر است و لذكر الله اكبر  
جهاد اكبر است.

كلمة لا اله الا الله عين جهاد است. هرچه گذاشت مراد و هوئى است در ضمن لا  
اله الا الله درآمده است، و هرچه مجاهده و رياضت است لا اله است و هرچه  
هدايت و مكاشفه است در ضمن الا الله است. لا اله عبارت از الّذين جاهدوا فينا و  
الا الله عبارت از لهنديتهم سيلنا.<sup>۲</sup>

زنا لا اله است و نكاح الا الله است. ربا لا اله است و بيع الا الله است. در حق زنا  
گفت: لا تقربوا الزنا<sup>۳</sup> «لا» لا تقربوا الزنا اشارت دارد به «لا» لا اله. «لا» لا تأكلوا  
الربا<sup>۴</sup> اشارت دارد به «لا» لا اله.

همچنين در قرآن تفكر مى‌كن! هر جا كه گفت «لا»، چون «لا» ولا تقربوا مال  
اليتيم<sup>۵</sup> و هر جا كه ترانهي كردند در قرآن در احكام، بدان كه اشارت باشد به «لا»  
لا اله، چنانكه [قال] عز من قائل: لا يمسه الا المطهرون.<sup>۶</sup> «لا» لا يمسه اشارت دارد به  
«لا» لا اله. [«الآء»] الا المطهرون اشارت دارد به «الآء» الا الله.

وما محمد الا رسول.<sup>۷</sup> اين «ماء» ما محمد چون «لا» لا اله است، و اين «الآء» الا  
رسول چون «الآء» الا الله.

پس دليل شد كه لا يجوزهاى شريعت نسبت دارد به «لا» لا اله و يجوزهاى  
شريعت نسبت دارد به «الآء» الا الله. پس همه قبايح شرعى از نتايج لا اله است و  
همه محاسن شرعى از نتايج الا الله است. باز همه محاسن طبعى بر لا اله است و همه  
مكاره طبعى بر الا الله است. قوله تعالى: عسى ان تكرهوا شيئاً و هو خير لكم و عسى ان

## باب بيست و يكم

### دو اثر کوتاه در «بیاض تاج‌الدین احمد وزیر»

در يك جنگ قدیمی كه به نام بیاض تاج‌الدین احمد وزیر چاپ و مشهور شده است دو  
اثر کوتاه به فارسی، به خط امین‌الدین محمد بن حسین کونجانی (یا کونگانی) نوشته شده و  
کاتب آنها را به ابو حامد محمد غزالی نسبت داده است. (بیاض تاج‌الدین احمد وزیر، چاپ  
عكسى زیر نظر ایرج افشار و مرتضى تيمورى، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان  
۱۳۵۳، ص ۳۱-۳۲۳). اين دو اثر یکی درباره لا اله الا الله است و اين كه كلمه توحيد از  
دو بخش لا اله و الا الله تشكيل شده و بخش اول آن عين جهاد و مجاهده است و بخش دوم  
هدايت و مكاشفه.

اثر دوم كه بلندتر از اثر اول است پاسخ به سؤالی است از ابو حامد كه: «چرا فرشتگان  
مى‌ميرند؟» اين دو اثر کوتاه را من در ميان آثار ابو حامد ندیده‌ام و هر چند كه نسخه  
خطی آنها نسبتاً قدیم است و در سال ۷۸۲ كتابت شده است در مورد صحت انتساب  
آنها به غزالی تردید دارم.

۱. العنكبوت (۲۹)، آیه ۴۵.

۲. العنكبوت (۲۹)، آیه ۶۹.

۳. آل عمران (۳)، آیه ۱۳۰.

۴. آل عمران (۳)، آیه ۱۴۴.

۱. العنكبوت (۲۹)، آیه ۴۵.

۲. العنكبوت (۲۹)، آیه ۶۹.

۳. آل عمران (۳)، آیه ۱۳۰.

۴. آل عمران (۳)، آیه ۱۴۴.

۱. العنكبوت (۲۹)، آیه ۴۵.

۲. العنكبوت (۲۹)، آیه ۶۹.

۳. آل عمران (۳)، آیه ۱۳۰.

۴. آل عمران (۳)، آیه ۱۴۴.

تَحَبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ.<sup>۸</sup> و دلیل شد که لا اله الا الله عین جهاد است. پس بنای طبع بر لا اله است، آی هر چه طبع را خوش آید، آن چو معبودی گردد؛ پس بنای آن بر لا اله باشد. و بنای شرع بر الا الله است، آی هر چه شرع فرماید برخلاف طبع فرماید؛ پس بنای آن بر الا الله باشد. قوله تعالی: وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، آی لا اله، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ،<sup>۹</sup> آی الا الله. پس [حضرت] نبوت گفت: من قال لا اله الا الله دخل الجنة، آی من قال لا اله، فقد نهى النفس عن الهوى و من قال الا الله فان الجنة هي المأوى.<sup>۱۰</sup>

۲

### من کلامه قدس الله روحه

وقتی در طوس بودم، جوآنرودی از شاگردان من که صاحب دیده بود سؤال کرد که: «اگر آدمی را مرگ قضا کرده‌اند به سبب آن که... ت<sup>۱۱</sup> این حیات و انبرند است و این حیات حیات شهوات است، لایق حال وی است. اما ملائکه که از عالم ملکوت و از عالم نورانیته‌اند مرگ بر ایشان چرا قضا کرده‌اند؟ چه ملائکه در حق ما چون ارواح مانند در حق قوالب ما. پس مرگ مر قالب راست نه مر روح را. پس هم بر این وفق و منهاج بایستی مرگ آدمیان را بودی نه ملائکه را».

چون این سؤال بکرد، بسی رنج دیدم در تفحص و تخریج این مسئله. واجب چنان کند که غواصان بحر عقل در برون آوردن این فایده از بحر تفکر عاجز آیند، که سؤالی است بس مشکل و غریب، بادقایق معانی بسیار. اگر نه الهام ایزدی موعین عقل گردد، این مسئله را جواب مشکل توان [داد].

این مسئله مشتمل است بر چند دلایل و شواهد. یکی دلیل و شاهد آن است که مسئله‌ای است در شریعت مبنی بر خبری از اخبار مصطفی صلی الله علیه و سلم: الوضوء مما یخرج والفطر مما یدخل. تا مادام که در باطن است وضو بر حال است.

چون از باطن به ظاهر شد لازم آید وضو. تا مادام که باطن خالی است از لوازم و حوادث، صوم بر حال است. چون از ظاهر به باطن حادث شد فطر حاصل آمد. ظاهری باید پاکیزه از حوادث باطن تا وضو بر حال بماند، و باطنی باید پاک از حوادث ظاهر تا صوم بر حال بماند. و وضو و صوم هر دو از متضمنات عبادت و طهارت‌اند، بر هیچ چیز از دون خدای تعالی جل و علی وجود روا نیست. و پس اگر روا باشد بر ایجاد وی باشد و ایجاد وی از وجود خالی نیست. و وجود چون حدث است و عدم چون طهارت. و وجود چون دخول است که بدو فطر حاصل می‌شود، و عدم چون صوم و وضوست. اگرچه ملائکه معصومانند و مطهر، وجود ایشان ناقض است مر طهارت عدم ایشان را. چون موجود شدند آلوده شدند به زحمت وجود، لاجرم مرگ که عبارت است از عدم طهارت آلودگی وجود ایشان آمد. بشریت عبارت است از وجود ملکیت و ملائکه عبارت است از عدم. پس ملائکه به معنی لا اله الا الله نزدیکتر از بشریت است و هستی خداوند بی‌هستی دیگران از ملک و فلک و از کل موجودات کمال معنی لا اله الا الله است.

بشریت مقسوم است. اول طور بشریت کفر و شهوت است. پس ایمان طهارت آن بشریت است. کفر و شهوت را چون وجود دان و ایمان را چون اعدام آن وجود دان. پس تقوی و ایمان و عصمت و جلگی اوصاف انبیا و اولیا و جلگی اوصاف ملائکه که متضمن محمدمت آمد، بسبب آن آمد که انسان خود را به توحید و ایمان و طاعت و تقوی و عصمت به مردگان مانند کردند، «و عُدَّ نَفْسُكَ مِنْ اَصْحَابِ الْقُبُورِ»<sup>۱۲</sup> سر این است. پس کفر و معصیت و شهوت نیست مگر وجود و ایمان و طاعت و تقوی نیست مگر عدم. از برای این معنی بود که گفتند: العبادة عشرة اجزاء تسعة منها فی الصمت و واحد فی العزلة من الناس. چه گویی؟ عزلت و صمت نزدیک‌تر است به اوصاف مردگان تا نطق و اختلاط. پس ریاضت و مجاهدت و قمع نفس اماره شهوانیه نیست مگر تشبیه به اوصاف مردگان و معدومان؛ و انهماک در معاصی، و اتباع شهوات نیست مگر تشبیه به اوصاف موجودان و زندگان. یک سو

۱۲. این حدیث بدین صورت هم روایت شده است: وَعُدَّ نَفْسُكَ مِنْ اَهْلِ الْقُبُورِ. (مسند احمد، ج ۲، ص ۴۱).

۸. البقرة (۲) آیه ۲۱۶. ۹ و ۱۰. النازعات (۷۹) آیه ۴۱.

۱۱. یک کلمه به دلیل لگه‌سپاهی روی آن خوانده نشد.

گویی لا اله الا الله، و دیگر سو خود را جز وجود و حیات نپسندی. والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون.<sup>۱۳</sup>

پس مردن انبیا و اولیا و ملائکه [نیست] مگر قوت عین ایشان، چنانکه لذت من و تو جز در حیات نیست، لذت انبیا و اولیا جز در فنا نیست. آنچه گفت مریم علیه السلام: یا لیتنی مت قبل هذا و كنت نسیاً منسیاً.<sup>۱۴</sup> چنانکه تو گویی: یا لیتنی لم امت و یا لیتنی اخلد فی الدنيا. و اجماع است که لیت کلمه تلهف است و تلهف نباشد مگر بر فوت کمال. و کمال انبیا و اولیا و ملائکه جز مرگ نیست. پس بدان که میرند پاکتر شوند و مرگ ایشان و مرگ انبیا و اولیا رسیدن ایشان به مراد بر قدر وجود حجاب باقی است. چون حجاب تمام برگرفته شد، و آن نیست مگر محض فنا، عین مشاهده بر کمال به حاصل آمد. و از برای این معنی گفت: من احب<sup>۱۵</sup> لقاء الله احب الله لقاءه و من کره لقاء الله کره الله لقاءه. تا نپنداری که انبیا و اولیا و ملائکه به مرگ نیست می‌شوند، والله که بقاء ایشان در فناى ایشان است و قوت عین ایشان در عدم. و همه بزرگان عدم را بر وجود بگزیده‌اند. آنچه گفت امیرالمؤمنین ابوبکر رضی الله عنه: یا لیتنی كنت طیراً، و آن دیگر می‌گفت: یا لیتنی كنت كبشاً لا هلی فیذبحون و یحسون مرقی. خواجه فضیل عیاض گوید: المغبوط من لم یخلق، انما اغبط من لم یخلق. آرزو بوده آن است که آفریده نشده است. و خواجه مالک دینار گوید رحمة الله علیه: انی وددت ان یحشرنی ربی یوم یحشرنی، فیقول یا مالک رضیت عنک، ثم یقول لی کُن تراباً مهیناً الجنة لا ربایها. این همه سرّ این است که ما گفتیم. فنا حالتی از احوال تصوّف است که آن را سیدالاحوال خوانند. پس چون فنا کمال احوال تصوّف می‌باشد، چرا مرگ کمال احوال انبیا و اولیا و ملائکه نباشد؟

و نیز بدان که همه اشیا بکلی بر سه نوع است: نوعی مکنون است در علم غیب، آن غیبی که علم انبیا و اولیا از آن قاصر. قوله تعالی: قل لا اقول لكم عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب<sup>۱۶</sup> ولا یحیطون بشئی من علمه الا بما شاء.<sup>۱۷</sup> و نوعی از آن مخزون است،

قوله تعالی: و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.<sup>۱۸</sup> و نوعی از آن ملک مظهرست و آن دنیاست. پس ملکوت که عالم ملائکه است در جنب ملک مظهر مخزون و مکنون، و علم انبیا و اولیا و ملائکه در جنب آنچه در خزانه عالم غیب سرّ است چون ملک مظهر است و آن دنیاست. پس رجوع ملک دنیا به ملکوت و مرگ و فناى عالم دنیا عبارت است از رجوع به ملکوت و رجوع ملک و ملکوت به علم غیب و مرگ ملائکه و فناى ایشان عبارت است از رجوع ملکوت به علم غیب و سرّ مکنون. والله اعلم و احکم.

حرّره فی رجب سنه ۷۸۲ کمینه خاکی خادم الفقرا، امین بن محمد بن حسین کونجانی..نی احسن الله احواله حامداً و مصلياً و...

۱۴. مریم (۱۹) آیه ۲۳.

۱۳. المنافقون (۶۳) آیه ۲.

۱۵. به جای «گفت من احب»، در اصل: مرگ را.

۱۷. البقره (۲) آیه ۲۵۵.

۱۶. الانعام (۶)، آیه ۵۰.

۱۸. الحجر (۱۵) آیه ۲۱.



بخش ششم فخر رازی و تصوّف

باب بیست و دوم: رابطه فخر رازی و مشایخ صوفیّه

پیوست اول: سفر فخر رازی به خوارزم و ملاقاتش با شیخ

نجم الدین کبریٰ

پیوست دوم: نامه شیخ شهاب الدین عمر سهروردی به امام فخر رازی

## باب بیست و دوم

### رابطه فخررازی و مشایخ صوفیه

#### ۱. درآمد

یکی از نقاط مبهم در زندگی امام فخررازی (۶۰۶-۵۴۳ یا ۵۴۴ ه. ق) عقیده او راجع به تصوف به طور کلی و رابطه اش با مشایخ صوفیه و دوستی و دشمنی اش با ایشان است. شهرت فخرالدین بیشتر از جهت تبخر او در کلام و تفسیر و فقه و اصول و تا حدودی فلسفه و علوم دیگر زمان خویش است. تبخر و تسلط او را در علوم مختلف می توان از روی آثار متعددی که تألیف کرده است شناخت. وی دهها کتاب و رساله به فارسی و عربی در موضوعات گوناگون تصنیف کرده است. ولی در تصوف هیچ اثری از او در دست نیست. فقط در بعضی از آثار او از جمله کتاب *لوامع الیئیات فی شرح اسماء الله الحسنى* و رساله ای کوتاه به نام *تأویلات مشکلات الأحادیث المشکله* که در شرح و توضیح سه حدیث از احادیث *مشکاة الانوار* غزالی نوشته است<sup>۱</sup> و علی الخصوص تفسیر کبیر او نشانه هایی از ذوق عرفانی دیده می شود، ولی هیچ یک از این آثار را نمی توان اثری صوفیانه به شمار آورد.<sup>۲</sup> وانگهی، امام فخر در تاریخ معارف اسلامی همواره به عنوان

۱. رک. همین کتاب، فروتر، ص ۵۲۱.

۲. محمد صالح الزرکان در کتاب خود تحت عنوان *فخرالدین الرازی و آراءه الکلامیة والفلسفیة* (بیروت،

داستان، یا داستانهای، اختصاص خواهد یافت که درباره ملاقات آنان نقل شده است و به همین منظور روایتی از این داستان را که از کمال شیوایی و دقت برخوردار است تحلیل خواهیم کرد و سرانجام مقاله را با نتیجه گیری از همه بحثها و بررسیها خاتمه خواهیم داد. ابتدا رابطه امام را با سرسخت ترین منتقد او، یعنی بهاء الدین ولد، و پیروان طریقه مولویه بررسی می کنیم.

## ۲. بهاء الدین ولد و انتقاد از فلاسفه یونان

همان طور که اشاره شد، بزرگترین منتقدان فخرالدین رازی از میان صوفیه، پیروان طریقه مولویه و همچنین پدر و استاد مؤسس آن، یعنی بهاء الدین ولد و شمس الدین تبریزی، بودند، و این دو خود معاصر امام بودند و حتی میان بهاء الدین و امام ملاقاتهایی دست داده بوده است. حملات این دو شیخ به امام فخر هم به مشرب و روش او در خداشناسی بوده است و هم به پاره ای از سخنان و خصوصیات شخصی او. انتقادی که ایشان از مشرب فخرالدین داشتند چیز تازه ای نبود، بلکه همان نزاع قدیمی صوفیه و اهل ذوق و کشف با فلاسفه و متکلمان و اصحاب عقل و پیروان روش استدلالی بود. این نزاع در حقیقت نمودی بود از یک نزاع و تعارض عمیق در متن تمدن و فرهنگ اسلامی، و آن عبارت بود از نزاع میان اصحاب عقل و پیروان وحی. اصحاب عقل، در یک کلام، فلاسفه (مشائیان) و همچنین متکلمان بودند، و مدعیان پیروی از وحی صوفیه.<sup>۴</sup> در این میدان ارسطو و فارابی و ابن سینا و پیروانشان در یک طرف، و مشایخی چون بایزید بسطامی و جنید بغدادی و متابعانشان در طرف دیگر بودند. نزاع بهاء الدین و امام فخر نیز در همین میدان بود. بهاء الدین به عنوان وارث مکتب بایزید و جنید حملات خود را متوجه کسی می کرد که از نظر او مدافع فلسفه یونانی و وارث ارسطو و فارابی و ابن سینا و تعالیم ایشان بود.

باید توجه داشت که انتخاب امام فخر به عنوان طرفدار عقل و پیرو روش فلاسفه و مخالف ذوق و کشف و شهود انتخابی بی وجه و ساده نبود، و این طور نبود که بهاء الدین

یکی از مخالفان صوفیه شناخته شده است، و حتی وی را متهم به دشمنی و کینه توزی نسبت به مشایخ صوفیه کرده اند. زشت ترین اتهامی که به وی زده اند شرکت او، یا یکی از مریدانش، در قتل شیخ مجدالدین بغدادی (۶۰۷-۵۴۴ ه. ق) است. اتهام دیگر این است که مهاجرت بهاء الدین ولد، پدر مولانا جلال الدین، از بلخ به آسیای صغیر نتیجه دشمنی او با بهاء الدین و توطئه و دسیسه او بوده است. به دنبال این اتهامات، صوفیان، به خصوص اصحاب بهاء الدین و مریدان مولانا جلال الدین، امام فخر را مورد سخت ترین حملات و شدیدترین انتقادهای قرار داده اند و او را به عنوان مظهر عقل و روش استدلالی و یکی از بزرگترین مخالفان طریق ذوق و کشف و شهود معرفی کرده اند. با همه این احوال، پاره ای از صاحبان تراجم، از جمله سبکی در طبقات الشافعیه، اظهار کرده اند که فخرالدین رازی اهل تصوف بوده و حتی تفسیر کبیر او را مبتنی بر تمایلات او به آراء صوفیه دانسته اند.<sup>۳</sup> از آن مهمتر داستانی است که در کتب مختلف نقل شده است و در آن حکایت از ورود امام فخر به تصوف و تلقین ذکر به وی و خلوت نشستن وی کرده اند. این اتهامات و حملات به امام فخر از یک سو، و انتساب او به تصوف از سوی دیگر، مسئله ای را در مورد زندگی ظاهری و معنوی او به وجود آورده است که حل آن یقیناً به ما کمک خواهد کرد تا نه تنها خود امام فخر را بهتر بشناسیم، بلکه آثار مهم او، به خصوص تفسیر کبیر، را از دیدگاه روشنتری مورد مطالعه قرار دهیم. بررسی این مسئله و سعی در حل آن موضوع این مقاله است.

در این باب سعی خواهیم کرد که به یک یک اتهاماتی که به فخرالدین زده اند رسیدگی کنیم و میزان صحت و سقم آنها را معلوم کنیم و نظر امام فخر را درباره تصوف، حتی المقدور از طریق سخنان خود او، روشن نماییم و رابطه اش را با مشایخ زمان، از جمله بهاء الدین ولد و مجدالدین بغدادی و محیی الدین ابن عربی و بالأخره نجم الدین کبری روشن سازیم. مهمترین بخش این مقاله به بررسی رابطه امام با شیخ نجم الدین و نقل

۱۹۶۳ م، ص ۱۲۵.۷ آثار امام فخر را بر حسب موضوع تقسیم کرده و جزو آثار صوفیانه منسوب به او رساله ها و کتابهای ذیل را ذکر کرده است: ۱. انس الحاضر و زاد المسافر؛ ۲. رساله فخرالدین الرازی فی جواب السؤال عن دلالة كلمة الحلاج؛ ۳. زاد المعاد؛ ۴. شرح الرباعیات فی اثبات وحدة الوجود؛ ۵. مختار التبحیر. هیچ یک از آثار فوق به چاپ نرسیده است.  
۳. سبکی، طبقات الشافعیه، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطنّاجی، ج ۸، ص ۸۶.

۴. از جهت دیگر، مخالفان فلاسفه و پیروان عقل پیروان نقل و اهل حدیث بودند، ولی نزاع میان این دو در اینجا موضوع بحث ما نیست.

هدفی را از میان هدفهای متعدد تصادفاً انتخاب کرده باشد. مَهر یونانی‌زدگی را غیر از صوفیه دیگران نیز بر پیشانی فخرالدین زده بودند. درحقیقت صوفیه نبودند که مخالفان سرسخت امام بودند. مخالفت اسماعیلیه و کرامیان با او از مخالفت صوفیه به مراتب شدیدتر بود و اتهام پیروی از مذهب فلاسفه یونان را کرامیان نیز بر او وارد کرده و با همین اتهام او را از شهر بیرون کرده بودند. در سال ۵۹۵ وقتی کرامیان در فیروزکوه بر ضد او قیام کردند، واعظی از بالای منبر رسماً او را از پیروان فلاسفه یونان و مشاییان، از جمله ارسطو و فارابی و ابن‌سینا، معرفی کرد، و این عمل را این واعظ برای تنبیه امام و ارشاد و هدایت او نمی‌کرد. غرض او شورانیدن مردم شهر بر او و وادار کردن سلطان غیاث‌الدین غوری به تبعید او بود و موفق هم شد.<sup>۵</sup>

علاوه بر شهرت فخرالدین به پیروی از راه فلاسفه، یک عامل مهم دیگر برای انتخاب او توسط بهاء‌الدین به منظور حمله به فلسفه و روش فلاسفه و پیروان عقل وجود داشت و آن موقعیت اجتماعی و سیاسی امام بود. فخرالدین در اجتماع از مقام و حیثیتی بی‌نظیر برخوردار بود. از جانب شاه عنوان «شیخ‌الاسلام» گرفته بود. از لحاظ علمی سرآمد همه علماء زمان بود. حافظه‌ای قوی و ذهنی روشن و زبانی با نفوذ و مجالسی پرشکوه و با عظمت و ظاهری پراشیده داشت.<sup>۶</sup> صدها تن از مریدان و شاگردان او را مشایعت می‌کردند.<sup>۷</sup> از همه مهمتر ارج و قُربی بود که نزد علاء‌الدین خوارزمشاه محمدبن تکش داشت. شاه به وی عمیقاً ارادت می‌ورزید. همین ارج و قُرب و منزلت و حیثیت اجتماعی و جاه و جلال و شکوه ظاهری موجب شده بود که وی به منزله بهترین هدف برای تیر حملات پیروان طریق فقر یعنی صوفیه درآید.

مکان و موقعیتی که بهاء‌الدین برای انتقاد از فخرالدین اختیار می‌کرد خود اهمیت و بُعد اجتماعی و سیاسی این نزاع را به خوبی نمایان می‌سازد. تیر انتقاد در مسجد بزرگ شهر و از بالای منبر به طرف «شیخ‌الاسلام» که در کنار شاه و در میان اصحاب و مریدان

۵. کامل، ابن‌اثیر، ج ۲۴، ص ۲۱۴-۲۱۷.

۶. شهرزوری، نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۴۴ («وکان خاطره قویاً و ذهنه جلیلاً... وکان لجلسه جلالة و عظمة»).

۷. طبقات الشافعیة، ج ۸، ص ۸۷. («وکان اذا ركب مئشی حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم»). و نیز راهمی، التدوین، تصحیح عطاردی، ج ۱، ص ۴۷۷.

نشسته بود پرتاب می‌شد. شمس‌الدین احمد افلاکی (ف. ۷۵۵) و فریدون سیهسالار (ف. ۷۱۱)، دو تن از مریدان مولانا جلال‌الدین، این صحنه‌ها را به خوبی ترسیم کرده‌اند. روزهای دوشنبه و جمعه بهاء‌الدین موعظه می‌کرد و در اکثر روزها خوارزمشاه «با استادش امام فخرالدین رازی که با او رازی داشت در مجلس سلطان العلماء حاضر شدی».<sup>۸</sup> این مجالس مجالس معمولی نبود. به دلیل شور و حالی که سخنان بهاء‌الدین در مستمعان برمی‌انگیخت، عده زیادی در آنها شرکت می‌کردند، و «هیچ مجلس نبود که از سوختگان جانبازها نشدی و غریو از نهاد مردم برخاستی و جنازه‌ای بیرون نیامدی».<sup>۹</sup> این کلمات را یکی از ارادتمندان سلطان‌العلماء نوشته و بدون شک مانند هر مرید دیگری در مورد شیخ و پدر مرشد خود اغراق کرده است، ولی به هر تقدیر سخنان او خالی از حقیقت نیست. مجالس بهاء‌الدین مجالسی بزرگ و پرشور و حال، و این شور و حال خود دلیل زنده‌ای بوده است بر حقایق ادعاهای او و بطلان روش مخالفان او (یعنی پیروان عقل و فلاسفه و متکلمان). به دنبال همین شور و حال بوده است که بهاء‌الدین حملات خود را به فخرالدین آغاز می‌کرده و او را بدعت‌گذار می‌خوانده است. نه تنها فخررازی، بلکه مریدش سلطان محمد خوارزمشاه نیز از حملات بهاء‌الدین مصون نبود. افلاکی در این خصوص می‌نویسد: «بهاء ولد دائماً از سر منبر در اتنای تذکیر فخرالدین رازی و محمد خوارزمشاه را مبتدع خطاب کردی».<sup>۱۰</sup> بدعتی که افلاکی بدان اشاره می‌کند همان یونانیت و فلسفه مشایی است، چنان که خود تصریح می‌کند که بهاء‌الدین «همیشه نفی مذهب حکما و فلاسفه و غیره کردی»، و به دنبال آن می‌افزاید: «و به متابعت صاحب شریعت و دین احمدی ترغیب دادی».<sup>۱۱</sup> سیهسالار نیز در کتاب خود همین مطلب را بازتر می‌کند و می‌نویسد: «مولانا (یعنی بهاء‌الدین) در اتنای موعظه

۸. شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب العارفين، به تصحیح تحسین یازجی، ج ۱، ص ۱۲. و نیز رجوع کنید به زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تألیف فریدون ابن‌احمد سیهسالار، چاپ دوم، ص ۱۰. مطالبی که افلاکی درباره رابطه بهاء‌الدین ولد و فخررازی نوشته شده است کم و بیش با آنچه فریدون سیهسالار نوشته است مطابقت دارد. مناقب العارفين را افلاکی از سال ۷۱۸ تا ۷۵۴ ه. ق تألیف کرده است، در حالی که فریدون سیهسالار که هفت سال پیش از آغاز تألیف مناقب العارفين، یعنی در سال ۷۱۱ ه. ق فوت کرده است زندگینامه مولانا را در اواخر عمر خود تألیف کرده است. و لذا کتاب افلاکی براساس کتاب سیهسالار نوشته شده است.

۹. مناقب، ص ۱۲.

۱۰. همان، ص ۱۱.

۱۱. همان، ص ۱۲.

مذمت مذهب حکمای یونان فرمودی و گفتی که جمعی که کتب آسمانی را در پس پشت انداخته‌اند چگونه امید نجات داشته باشند؟<sup>۱۲</sup>

نکته‌ای که در اینجا به خصوص باید بدان توجه کرد این است که انتقاد بهاء‌الدین از فخرالدین و از روش او، به‌طور کلی نكوهش مذهب فلاسفه یونان و دفاع از وحی و دین محمدی به معنای ترجیح یکی بر دیگری نیست. چنین نیست که از نظر او مذهب فلاسفه یونان و دین محمد (ص) دو روش و آیین باشند در عرض هم، با این تفاوت که یکی بهتر از دیگری باشد. به عبارت دیگر، از نظر او چنین نیست که راه فلسفه و راه شریعت و آیین محمدی (ص) دو روش برای وصول به حقیقت باشند، نهایت آنکه یکی نزدیکتر و بهتر از دیگری باشد. او اصلاً مذهب فلاسفه یونان و فلسفه مشاییان در عالم اسلام را قبول نداشت. از نظر او تنها راهی که به حقیقت و معرفت حق منتهی می‌شد راهی بود که از طریق وحی تعلیم داده شده بود. راه عقل و مذهب یونانیان از نظر او بدعت بود و بدعت ضلالت. اختلاف میان یکی با دیگری اختلاف میان تاریکی و روشنایی بود. پیروی از مذهب فلاسفه یونان و پشت کردن به تعالیم کتاب آسمانی رفتن از نور بود به ظلمت و تبعیت از خیالهای فاسد و اسارت در چنگال نفس اماره و شیاطین درونی. این مطلب را بهاء‌الدین خود در کتاب معارف به‌وضوح شرح داده است.

می‌گوید روزی فخرالدین و سلطان محمد خوارزمشاه در مجلس او حضور یافتند، و او مطابق معمول شروع به ملامت ایشان کرد و خطاب بدیشان گفت: «شما صد هزار دلهای با راحت را و شکوفه‌ها و دولتها را رها کرده‌اید و در این دو سه تاریکی گریخته‌اید و چندین معجزات و براهین را مانده‌اید و به نزد دو سه خیال رفته‌اید. این چندین روشنایی آن مدد نکرد که این دو سه تاریکی عالم را بر شما تاریک می‌دارد، و این غلبه از بهر آن است که نفس غالب است و شما را بی‌کار می‌دارد و سعی می‌کند به بدی، و چون بی‌کار باشید، همه بدی کرده شود و تاریکی و وسوسه و خیال و سوداهای فاسد و ضلالت پدید آید، از آنک عقل غریب است و نفس در مملکت خود است و آن مملکت از آن شیاطین است.»<sup>۱۳</sup>

این اتهامات و این سخنان شدیدالّٰحَن مسلماً به مذاق امام فخر خوش نمی‌آمده است. از آن گذشته، فخرالدین شأن خود را نه تنها کمتر از بهاء‌الدین نمی‌دانسته، بلکه حتی بالاتر از او می‌دانسته است. خود او دارای مجالس پررونق بوده و در پای منبر او جمعیت کثیری می‌نشستند. بهاء‌الدین در وصف این مجالس نقل می‌کند که: «جمع فخررازی در مسجد جامع هری نمی‌گنجد. همه در شب شمعها گرفته می‌آیند تا جایگاه گیرند و او شیخ اسلام هری است و خوارزمشاه یکی از مقرّبان خود را فرموده است تا هر کجا که باشد و هر کدام ولایتی که بیاشد، آن کس با کمر زر و کلاه مقرّق بر پایهای منبر وی می‌نشیند.»<sup>۱۴</sup> با همه این احوال، مجالس مزبور شور و حال مجالس بهاء‌الدین ولد را نداشت و این برای امام فخر ناگوار بود. افلاکی مانند سپهسالار می‌گوید که مجالس گرم و پرشور و موفقیت‌آمیز بهاء‌الدین حسادت فخرالدین را برمی‌انگیخته و او در مقابل سعی می‌کرده است موجبات آزار سلطان‌العلماء را فراهم آورد. «علماء و حکمایی که رؤسای دهر و کبرای عصر بودند، مثل امام فخرالدین رازی و... از حجب دانش بسیار و سبب غرضِ عَرَضِ فانی در عَرَضِ آن بزرگ زبان طعن گشوده و خبث فقیهانه می‌کردند و حسودانه چیزها می‌گفتند و در تنگیدن خاطر عزیز او می‌کوشیدند.»<sup>۱۵</sup>

سپهسالار این مطلب را تأیید می‌کند و می‌افزاید که عکس‌العمل امام فخر این بود که دائماً سعی می‌کرد که «نزد سلطان کلمه‌ای گوید که اعتقاد او را (به بهاء‌الدین) فاسد گرداند.»<sup>۱۶</sup> بنا بر گفته سپهسالار و افلاکی سعی امام بی‌نتیجه نماند، چه سرانجام موفق شد حيله‌ای به کار بندد تا سلطان محمد خوارزمشاه او را وادار به نفي بلد کند. این خود مطلبی است که بعداً باید بدان بپردازیم. در اینجا باید فعلاً پدر مولانا را رها کنیم و به سراغ پیر و مرشد مولانا یعنی شمس برویم و سخنانش را درباره امام فخر مطالعه نماییم.

### ۳. شمس تبریزی و انتقاد از علماء ظاهری

شمس تبریزی دوّمین نفری است از مولویان که زبان به قدح و نکوهش فخررازی گشوده است. انتقادهای شمس از امام فخر کم و بیش همان انتقادهایی است که بهاء‌الدین ایراد

۱۴. معارف، ج ۱، ص ۲۴۵.

۱۵. مناقب، ج ۱، ص ۱۱.

۱۶. زندگینامه، ص ۱۲.

۱۲. زندگینامه، ص ۱۲.

۱۳. بهاء‌الدین ولد، معارف، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱، چاپ دوم، ص ۸۲. این سخنان را افلاکی

نیز در مناقب (ج ۱، ص ۱۱۲) نقل کرده است.

کرده است. در سراسر مقالات شمس انتقادهایی سخت نسبت به روش و سخنان فلاسفه مشایی که وارثان فلسفه یونانی بودند ایراد شده و در اینجا نیز باز امام فخر است که به عنوان یکی از نمایندگان این نخله هدف تیر ملامت واقع شده است. و همان طور که امام فخر نماینده فلاسفه و نمونه کامل پیروان مکتب کسانی چون فارابی و ابن سینا و ابن رشد است، مشایخی چون بایزید بسطامی و جنید بغدادی نمونه های کامل کسانی هستند که شمس از مشرب ایشان دفاع می کند. قبل از اینکه امام فخر را در مقابل مشایخ صوفیه قرار دهیم و ایشان را با هم مقایسه کنیم و نظر شمس را در این باب بررسی نماییم، ببینیم او درباره فخرالدین به عنوان یک فیلسوف، و اجمالاً درباره فلاسفه و ادعای فلاسفه چه می گوید.

همان طور که بهاء الدین فلسفه را نوعی بدعت به شمار می آورد و راه فلاسفه را در مقابل تعالیم اسلام و کتاب آسمانی گمراهی می دانست، شمس نیز فلاسفه را مبتدع و ادعای ایشان را گزاف می داند. نظر او را درباره فلاسفه می توان در یک جمله خلاصه کرد: «فلاسفه... اهل ایمان نیستند».<sup>۱۷</sup> بنابراین، امام فخر، و اسلاف او، هر قدر در علوم مختلف پیش رفته باشند، از این حیث که فیلسوف اند، قادر نیستند به حقیقتی که فقط از راه ایمان می توان کشف کرد نایل شوند. انتقادی که شمس در اینجا از امام فخر می کند حتی شدیدتر از انتقاد بهاء الدین است. افلاکی در کتاب خود داستانی نقل می کند که در ضمن آن شمس اتهام ارتداد و کفر به امام فخر وارد کرده است. ظاهراً فخر رازی یک بار از روی فخر و غرور خود را با پیامبر اکرم (ص) قیاس کرده و گفته است: «محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید». این سخن بر شمس بسیار گران آمده است، چه از نظر او فخر رازی خود را به مثابه یک متکلم و فیلسوف در ردیف پیغمبر اسلام (ص) نهاده است. به عبارت دیگر، اگر این داستان صحّت داشته باشد،<sup>۱۸</sup> فخر رازی راه عقل و استدلال را در ردیف راه ایمان قرار داده بود. بدیهی است که غیرت شمس اجازه

۱۷. مقالات شمس تبریزی، با تصحیح و تعلیقات احمد خوشنویس، ص ۱۵۸.

۱۸. این سخن را ابوشامه (شهاب الدین مقدسی) در تراجم رجال القرنین، به تصحیح زاهد الکوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق، ص ۶۸ و ذهی در میزان الاعتدال (ج ۲، ص ۲۲۴) نقل کرده اند. در مورد صحّت این داستان بعضی از معاصران تردید کرده و حتی آن را دور از حقیقت دانسته اند، و احتمالاً نیز حق با ایشان است. رک. مقدمه سیدمحمد باقر سبزواری در رساله الکمالیه، صفحه ۳۰، و مقدمه محمد صغیر حسن معصومی به ترجمه انگلیسی کتاب النفس و الروح فخر رازی، اسلام آباد، ۱۹۶۹، ص ۶.

طرح چنین دعوی را به هیچ کس، به خصوص به عقل بلفضول یک فیلسوف و متکلم، نمی داده است. صورت کاملتر این داستان را از زبان افلاکی می شنویم: «روزی در مدرسه مولانا، (شمس تبریزی) به حضور حضرتش از ماحضر دل معرفت می فرمود و اکابر عهد حاضر بودند. گفت: فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید. این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند».<sup>۱۹</sup> این سخنان، چنانکه ملاحظه می شود، شدیدالحن تر و کوبنده تر از سخنان بهاء الدین ولد است. بهاء ولد امام فخر را به بدعت گذاری در دین اسلام و قد علم کردن در برابر شریعت و تعالیم پیغمبر متهم می کرد، ولی شمس گویی یک قدم فراتر می گذارد و او را صریحاً مرتد و کافر می خواند. آخرین جمله او در اینجا قابل تأمل است، چه این جمله به نکته مهمی اشاره می کند. «مگر توبه کند» را می تواند به «مگر توبه کرده باشد» تفسیر کرد، یعنی شاید امام فخر در اواخر عمر توبه کرده باشد. این خود مطلبی است که ما بدان باز خواهیم گشت.

اعتراض شمس به امام فخر، در مورد ادعایی که کرده است، به صرف اتهام ارتداد و کفر خلاصه نمی شود. سخنی که از قول فخرالدین نقل کرده اند، اگر هم صحّت نداشته باشد، مطلبی است که موضع او را به عنوان یک فیلسوف و متکلم در برابر صوفیه که خود را وارث حقیق تعالیم انبیا و اولیا می دانستند نشان می دهد. شمس در مقالات خود این مطلب را بارها و بارها مورد بحث قرار داده و ادعای فلاسفه را مردود دانسته است. در اینجا برای روشن شدن مطلب، به یکی از مواردی که نظر شمس را در این خصوص به خوبی منعکس ساخته و ضمناً در دنبال آن از امام فخر یاد کرده است اشاره می کنیم. اولاً آنچه شمس در ادعای فلاسفه بخصوص امام فخر رد می کند، وسعت و میزان علم ایشان نیست. او می پذیرفت که فخر رازی حقیقتاً عالم است؛ چنانکه در مقالات می گوید: «فخر رازی از اهل فلسفه بوده است، یا از آن قبیل. خوارزمشاه را با او ملاقات افتاد. آغاز کرد که چنین در رفتم در دقائق اصول و فروع، همه کتابهای اولیان و آخرین را بر هم زدم. از عهد افلاطون تا اکنون هر تصنیف که معتبر بود پیش من سمت هر یکی معین شد، و روشن است و در حفظ است. و دفترهای اولیان را همه بر هم زدم، و حدّ هر

۱۹. مناقب، ج ۲، ص ۶۷۶. مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، ج ۱، ص ۲۸۸.

یکی بدانستم و اهل روزگار خود را برهنه کردم، و حاصل هر یک را بدیدم - و فلان فن را و فلان فن را برشمرد - و به جایی رسانیدم تا وهم گم شود».<sup>۲۰</sup>

بنابراین، چنانکه ملاحظه می‌شود، شمس ادعای عالم بودن امام فخر را قبول دارد، و خود بدان اذعان دارد، و حتی می‌گوید که او خود اگر صد سال بکوشد، ده یک علوم و هنر او را حاصل نتواند کرد. چیزی که او نمی‌پذیرد ادعای هم‌مرتبگی با پیغمبر و به طور کلی انبیاء الهی است. علم انبیاء از مقوله‌ای دیگر است، و اصلاً قابل مقایسه با علم علما و فلاسفه، از جمله امام فخر، نیست. شمس علم فخر را از علم ظاهری می‌خواند، و علم انبیا و همچنین اولیا را علم لَدُنِّی و باطنی. حتی علمی که فخر را از تفسیر قرآن داشت علم ظاهری بود. درست است که امام فخر صدها صفحه در تفسیر قرآن و وحی نوشته بود، ولی آن مطالب و علم او موجب این نمی‌شد که او خود را در ردیف پیغمبر قرار دهد و ادعا کند: «محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید». شمس در جای دیگر در توضیح این مطلب می‌نویسد:

بندگانی که ایشان را با علم «مِن لَدُنِّی»<sup>۲۱</sup> است بر دو قسم باشند: یکی آن علم چون سبیل بر ایشان بگذرد، ایشان ره‌گذر آن علم باشند. قومی ازین قوم نادره‌تر، که بر سخن قادر باشند، چو آب گذارند که ترا حالی بود آراسته به صورت و معنی. دیگر بر شما آن حال ندیده بودم، همه انبیاء و اولیا در آرزوی لقایی چنین بوده‌اند، که صورت او را ببینند. کسی که او درین مانده باشد که صد ولی به گرد نی نرسد، او کجا رسد؟ کسی که عقیده او این باشد که قرآن کلام خداست، حدیث کلام محمد، ازو چه امید باشد؟ مطلع او این باشد، منتهای او به کجا رسد؟ که اینها همه در طفولیت می‌باید که معلوم او باشد، او در این تنگنا مانده باشد. عالم حق فراخنایی است، بسطی بی‌پایان عظیم، مشکل مشکل است نزدیک بعضی، و نزد بعضی آسان آسان، که از آسانی در تحیر مانده است، که کسی درین خود سخن گوید، او درین مانده باشد که: لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ. ظَهْرَ عِلْمًا دَانَتْ، وَ بَطْنَ اَوْلِیَا، وَ بَطْنَ بَطْنِ اَنْبِیَا، وَ اَنْ سَوْمٌ دَرَجَةَ لَا یَعْلَمُهُ اِلَّا اللهُ.<sup>۲۲</sup>

در حدیثی که شمس در اینجا نقل کرده است و توضیحی که بر آن افزوده است، جایگاه امام فخر و علم او دقیقاً مشخص شده است. همه علم او در تفسیر از حد ظاهر

فرا تر نمی‌رفت. فخرالدین با این همه علم به گرد اولیا نمی‌رسید، چه رسد به انبیا و در رأس ایشان خاتم الانبیاء (ص). علمی که امام فخر داشت علمی بود که از راه تعلیم و تعلم حاصل شده بود، در حالی که علم اولیا و انبیا همان‌طور که عنوان آن حکایت می‌کند، از این راه حاصل نمی‌شد. علم لَدُنِّی علمی است که خداوند خود به بندگان خاص خود عنایت می‌کند، و شخص هر قدر که در تحصیل علوم ظاهری پیش رفته باشد، بدون عنایت حق ممکن نیست بدان راه یابد. اولیایی که منظور نظر شمس بوده‌اند و به ایشان علم لَدُنِّی عنایت شده بود مشایخ بزرگ صوفیه‌اند، که وی از دو تن از ایشان، بایزید و جنید، نام می‌برد. در جای دیگر از مقالات خود، شمس حقارت فخرالدین رازی را در برابر این دو تن با این عبارات شرح می‌دهد:

اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بیایستی کردن بایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی، که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ. صد هزار فخر رازی در گرد راه بایزید نرسد، و چون حلقه بر در باشد - بر آن در خاص خانه‌ی، بلکه حلقه آن در بیرونی، آن خاص خانه دیگر است که سلطان با خاصگیان خلوت کرده است، حلقه آن در فی، بلکه حلقه آن دروازه بیرونی.<sup>۲۳</sup>

با همه بی‌قدری که علوم ظاهری باالنسبه با علم لَدُنِّی دارد، منکر این نمی‌توان شد که این علوم مایه تفاخر و تشخص دارنده آن در اجتهاد و تقرب او به سلطان و صاحبان قدرت است. حیثیت اجتهادی امام فخر و جاه و جلال زندگی ظاهری او و قرب او به شاهان خود شاهی بود بر این نکته، و شمس تبریزی نیز انگشت بر همین نقطه می‌گذارد و امام فخر را تحقیر می‌کند. به گفته شمس او عقل را «فَعَالَ لِمَا یُرِید» می‌دانست و خود را عاقل، و این را بهانه کرده بود برای کسب مال و خلعت و جاه نزد شاه. ادعا می‌کرد که حیات مادی او باری است بر گردن عقل او.

شهاب در دمشق می‌گفت که بر من معقول صرف است که موجب است بالذات نه فقال لما یرید. فخر رازی جهت لوت چرب و خلعت خوارزمشاه و نعل زرین «فَعَالَ لِمَا یُرِید» گفت که: بر من حیات همچنان است که کسی را بار گران شده باشد. پشت‌وار گران در

۲۰. مقالات، ص ۲۲۱؛ تصحیح محمدعلی موحد، ج ۲، تهران ۱۳۶۹، ص ۶۰-۶۱.

۲۱. اشاره است به آیه ۶۴ از سوره کهف (۱۸): «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا».

۲۲. مقالات، تصحیح موحد، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۲۹؛ تصحیح خوشنویس، ص ۱۲۲.

۲۳. مقالات، تصحیح موحد، ج ۱، ص ۱۲۸.

گردن و پای در وحل، و او پیر و ضعیف، یکی بیاید ناگاه و آن ریسبان ببرد، تا آن بار گران از گردن او بیفتد تا او برهد.<sup>۲۴</sup>

عقل را «فَعَالَ لَمَّا يَرِيد» دانستن، از نظر شمس، ادّعای فلاسفه است، فلاسفه‌ای چون امام فخر. با این ادّعا آنها می‌خواهند بگویند که فیلسوف، یعنی کسی که واجد عقل شده است، همه چیز را می‌داند. ولی همان‌طور که دیدیم، علم انبیا و اولیا، یا علم لدّنی، ورای عقل است. بنابراین فیلسوف نمی‌تواند دانا به همه چیز باشد.

می‌آمدند به خدمت این شهاب<sup>۲۵</sup>، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند، سجود می‌کردند، بیرون می‌آمدند و می‌گفتند: فلسفی است، فیلسوف دانا به همه چیز. من آن را از کتاب محو کردم. گفتم آن خداست که داناست به همه چیز، الا نیشتم فیلسوف دانا به چیزهای بسیار.<sup>۲۶</sup>

با وجود اینکه شمس این علم را علم به چیزهای بسیار می‌داند، ولی باز آن را نسبت به علم لدّنی ناچیز می‌داند. این علم که امام فخر وارث آن بود، با همه اُتّهتی که در میان عامّه مردم داشت همچون کرم ضعیفی بود که به آسانی در زیر پا له می‌شد.

خلقی دیدم ترسان و گریزان. پیش رفتم. مرا می‌ترسانیدند، و بیم می‌کردند که زنه‌ار ازدهایی ظاهر شده است، که عالمی را یک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتم. بیشتر رفتم. دری دیدم از آهن، پهن‌ا و درازای آن در وصف ننگجد، فرو بسته، بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند در اینجاست آن ازدهای هفت سر. زنه‌ار گرد این درمگردد. مرا غیرت و حمیت بجنبید. بزدم و قفل را درهم شکستم. درآمدم، کرمی دیدم. بی بر نهادم. زیرش نهادم و فرو مالیدم در زیر پای و بکشتم.<sup>۲۷</sup>

این کرم علم فخر رازی است و در آه‌نین خود امام فخر، با همه هیبت و جلالت ظاهری. ولی غیرت و حمیت دینی کسی که تابع دین مصطفی (ص) است نمی‌تواند وجود این ازدهای خیالی را تحمّل کند. در را با قفل آن درهم می‌شکنند، و چون داخل می‌شود فیلسفه و همه علوم ظاهری را چیزی بیش از یک کرم ضعیف که در زیر پا فرو می‌مالد

۲۴. مقالات، تصحیح خوشنویس، ص ۲۲۰؛ تصحیح موحد، ج ۲، ص ۵۹۶۰.

۲۵. احتمالاً شهاب‌الدین سهروردی، شیخ مقتول.

۲۶. مقالات، تصحیح خوشنویس، ص ۲۲۱؛ تصحیح موحد، ج ۲، ص ۶۰.

۲۷. همانجا.

نمی‌بیند. «اکنون چون است که همه سخن او (فخر رازی) کرم است. همه کتابها و تصانیف همه از آن کرم پر است».<sup>۲۸</sup>

بدین ترتیب، شمس تبریزی مانند بهاء‌الدین فخر رازی را درهم می‌شکند و علم او را به زیر می‌کشد و در زیر پای خود فرو می‌مالد. از این نظر میان شمس و بهاء‌الدین ولد فرقی نیست. ولی از لحاظ دیگر، شمس و بهاء‌الدین با هم فرق دارند. حمله بهاء‌الدین مستقیماً متوجه خود فخر رازی است. وی اگرچه امام فخر را به عنوان مظهر نحله فلسفی و نماینده فلاسفه مورد انتقاد قرار می‌دهد، خطاب او با شخص فخرالدین است. این دو با هم معاصر بودند، و همان‌طور که دیدیم، میان ایشان ملاقاتهایی دست داده و بهاء‌الدین سخنان خود را در حضور عموم مردم به امام فخر ایراد می‌کرده است. بنابراین، انتقادهای بهاء‌الدین ولد از فخر رازی حاکی از سرزنشها و اعتراضاتی است که یکی از مشایخ بزرگ صوفیه در مرحله‌ای از مراحل زندگی امام به او می‌کرده است. ولی از روی این اظهار نظرها قطعاً نمی‌توان در مورد اواخر عمر امام فخر و تحوّل که احتمالاً به وی دست داده است حکمی کرد. اما در مورد سخنان شمس و انتقادهایی که او از امام فخر کرده است وضع تا اندازه‌ای فرق می‌کند. شمس تبریزی سخنان خود را در حدود چهل سال پس از مرگ امام فخر (میان سالهای ۶۴۲ تا ۶۴۵) ایراد کرده است. وی در هنگام مرگ او هنوز بسیار جوان بوده و هیچ‌گونه نشانه‌ای دالّ بر ملاقات این دو نیز در دست نیست، و لذا گفتگویی هم میان ایشان واقع نشده است. بنابراین، انتقادهای شمس که در حدود دو نسل بعد از امام فخر ایراد شده است، اظهار نظرهایی است درباره‌ی مذهب و مشرب فخرالدین نه خود او. در حقیقت در بعضی از موارد وقتی شمس درباره‌ی شخص امام فخر سخن می‌گوید لحن کلام او و انتقادهایش ملایمتر می‌شود. عبارت «مگر توبه کند» که در انتهای یکی از انتقادهای او آمده است، همان‌طور که دیدیم، این تغییر لحن را به خوبی نشان می‌دهد. در حقیقت در این سخن احتمال تحوّل روحی امام فخر مندرج است. در جای دیگر، شمس در این باره صراحت بیشتری دارد.

۲۸. همانجا. در مورد تحقیر کتابهایی که فخر رازی در اثبات وحدانیت خدا نوشته است، داستانی هم در سلاک السلوک، تألیف ضیاء‌الدین نخعی (تصحیح غلامعلی آریا، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۵۲)، آمده است.



علاوه بر آثار منثور فراوانی که از امام فخر به دست ما رسیده است، ابیاتی نیز، هم به فارسی و هم به عربی، به او نسبت داده‌اند. از جمله ابیات عربی که از او نقل کرده‌اند این پنج بیت است:

نهایة اقدم العقول عقال و اکثر سعی العالمین ضلال  
و ارواحنا فی وحشة من جسمنا و حاصل دنیا نا اذی و وبال  
و لم نستفد من مجتنا طول عمرنا سوی ان جمعنا فیه قیل و قال  
و کم قد رأینا من رجال و دوله فبادوا جمعاً مسرعین و زالوا  
و کم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا و الجبال جبال<sup>۲۹</sup>

این ابیات، به خصوص سه بیت اول آن، از نوع سخنانی است که ما از بهاء‌الدین و شمس‌الدین تبریزی انتظار داریم که بشنویم. ایشان بودند که یک عمر امام فخر را به دلیل تبعیت از عقل و غفلت از علم لَدُنِّی مورد انتقاد قرار داده بودند. و حال خود امام فخر است که در اینجا با منتقدان خویش هم‌سخن شده و عقل را عقال و سعی کسانی را که چون او در راه علوم عقلی صرف کرده‌اند گمراهی می‌خواند. این ابیات را به روزهای آخر عمر فخرالدین نسبت داده‌اند. شمس نیز می‌نویسد که «او به وقت مرگ این می‌گوید از راه انصاف» و سپس بیت اوّل و دوّم و چهارم را نقل می‌کند. در اینجا است که لحن کلام شمس درباره امام فخر کاملاً تغییر می‌کند «مهر و مش نکردند. در آن حالت سَرّی با او کشف کردند که او را این نفس و مرادهای او وحشت نمود». <sup>۳۰</sup> با توجه به معاصر بودن شمس با امام فخر و آشنایی او با سخنان و زندگی امام، احتمال صحّت سخنان او مشعر بر

تغییر حال فخرالدین در اواخر عمر و روی آوردن او به تصوّف زیاد است. این مطلب را ما بعداً دنبال خواهیم کرد، ولی قبل از آن باید به انتقادهای دیگری که از امام فخر شده است بپردازیم.

#### ۴. نصیحت ابن عربی

یکی دیگر از معاصران فخر رازی که از دیدگاه تصوّف او را مورد انتقاد قرار داده است شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی (ف. ۶۳۸ ه. ق) است. انتقادی که محیی‌الدین از امام فخر کرده است اساساً همان انتقادی است که بهاء‌الدین و شمس از او کرده‌اند. او نیز روش فلاسفه مشایی را مورد انتقاد قرار داده و تنها راه معرفت حق را راه تصوّف دانسته است. اما با وجود اینکه ابن عربی همان سخنی را به امام فخر می‌گوید که دو صوفی دیگر گفته‌اند، نحوه انتقاد کردن او و نیت او در این عمل با نحوه انتقاد کردن بهاء‌الدین و شمس و نیت ایشان فرق دارد.

بهاء‌ولد نه تنها معاصر امام فخر بود، بلکه همان‌طور که دیدیم از نزدیک با او آشنا بود و حضوراً از وی انتقاد می‌کرد. نیت او نیز در مخاطب قرار دادن امام نه فقط تنبیه و هدایت او بود، بلکه او همچنین قصد داشت که اشخاص دیگری را که در مجلس حضور داشتند ارشاد کند. از طرف دیگر، شمس نیز که سخنان خود را سالها بعد از فوت امام خطاب به مریدانش گفته بود، غرضش چیزی جز ارشاد و هدایت مریدان و مخاطبانش نمی‌توانست باشد. ولی محیی‌الدین از این جهات با هر دوی ایشان فرق داشت. او انتقادهای خود را نه در مشافهه بلکه از طریق مکاتبه با امام ایراد کرده، و نیت او نیز چیزی جز هدایت و ارشاد شخص امام فخر نبوده است. از این گذشته، ابن عربی به دلیل دوری از امام فخر، در معرض آثار مترتب بر شخصیت و حیثیت اجتماعی و احتمالاً دشمنیهای او نبوده است. لهذا، با وجود اینکه جوهر انتقادهای او از امام با آنچه بهاء‌الدین و شمس گفته‌اند فرقی ندارد، لحن کلام و طرز برخوردش کاملاً فرق دارد. در انتقادهای بهاء‌الدین و شمس آثار تنیدی و تا حدودی خشونت دیده می‌شود، در حالی که سخنان محیی‌الدین توأم با ملایمت و شفقت ایراد شده است. از این رو در واقع سخن محیی‌الدین با امام فخر به منزله نصیحت و پند است، و نه اعتراض و حمله.

۲۹. این ابیات در نزهة الارواح شهرزوری (ج ۲، ص ۱۴۹)، طبقات الشافعیة شبکی (ج ۸، ص ۹۶)، و فیات الاعیان (ج ۴، ص ۲۵۰)، عون الایماء ابن ابی اصیبه (ج ۲، ص ۲۸)، ریاض العارفين هدایت (تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۸۳) و سه بیت اول در شذرات الذهب ابن العباد عسکری حنبلی (ج ۵، ص ۲۲) و نقایس الفنون شمس‌الدین محمد آملی (ج ۲، تهران، ۱۳۷۹ ق، ص ۱۲۸) و کشتکول شیخ بهایی (تهران، ۱۳۴۹، ص ۳۲) نقل شده است. همچنین رک. فخرالدین الرازی و آراء الکلامیة و الفلسفیة (ص ۵۸۸-۹ و ۶۲۴).

ترجمه: نهایت قدمهای عقلهای ما بندهایی است که به پایمان بسته شده است، و اکثر سعی مردم جهان گمراهی است. و ارواح ما در غفلت از اجسام ما به سر می‌برند، و حاصل دنیای ما رنج و وبال است. و از همه بجنهائیمان در طول عمر جز قیل و قال بهره‌ای نبردیم. چه بسا مردان و دولتهایی دیدیم که جلگی شتابان راه زوال پیمودند و چه بسا کوهها که مردانی به بلندیهای آنها دست یافتند: مردان از میان رفتند و کوهها همچنان برجای ماندند.

۳۰. مقالات، تصحیح موحد، ج ۲، ص ۱۲۲.

باشد، بلکه باید دست توسل به عنایت حق تعالی دراز کند. محیی‌الدین نیز مانند بهاء ولد و شمس از فلسفه انتقاد می‌کند، ولی انتقاد او با نکوهش و سرکوفت سلطان‌العلماء و شمس تبریزی فرق دارد. وی از طریق استدلال سعی می‌کند نشان دهد که راه حکما و فلاسفه با راه انبیا و اولیا متفاوت است. «هر موجودی دارای سببی است. و این سبب خود مانند آن موجود حادث شده است. و آن موجود را دوروی است: از رویی به سبب خود می‌نگرد و از روی دیگر به موجد و پدیدآورنده خود، یعنی خدای تعالی، نظر می‌افکند. عموم مردم، از جمله حکما و فلاسفه و غیره، همگی روی به سبب خود می‌آورند و به آن نظر می‌افکنند، و فقط عارفان حقیقی از اهل‌الله، مانند انبیا و اولیا و فرشتگان، هستند که هم (مانند حکما و فلاسفه) سبب را می‌شناسند و هم علاوه بر آن از روی دیگر نظر به موجد خود دارند». پس انسان از راه نظر به مسبب نمی‌تواند به معرفت حق تعالی نائل آید. شناخت حق فقط از همان طریق میسر است که انبیا در مقابل ما نهاده‌اند. و آن نیز طریق مجاهده و ریاضت و خلوت‌نشینی است. «پس ای برادر، چرا در این ورطه (عقل) می‌مانی و داخل در طریق ریاضت و مجاهدت و خلوت که مطابق شریعت پیغمبر اکرم (ص) است نمی‌شوی. کسی که وارد این راه شد و به سیر و سلوک پرداخت، در نهایت به معرفتی می‌رسد که با شناخت فلاسفه و حکما فرق دارد». شمس تبریزی، چنانکه ملاحظه کردیم، این نوع شناخت را «علم لدنی» نامید. محیی‌الدین نیز با نقل آیه قرآن که می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»<sup>۳۴</sup> تلویحاً همین عنوان را به این علم و معرفت می‌دهد.

سخن خود را درباره توصیه محیی‌الدین به امام فخر با جمله دیگری از این نامه خاتمه می‌دهیم. در این جمله تمام آنچه درباره لحن ملایم و شفقت‌آمیز ابن عربی گفتیم درج است. ابن عربی هم برای امام فخر احترام قائل است و او را تبجیل و تکریم می‌کند، و هم مانند یک مرشد مصلح و مهربان او را هدایت می‌کند. پس از اینکه راه را به وی نشان داد، می‌نویسد: «شخصی مثل تو شایستگی آن را دارد که در این وادی شریف و مرتبه عظیم و عالی قدم گذارد». اگرچه در مورد پاسخ این نامه از جانب امام فخر اطلاعی در دست نیست، ولی چنانکه بعداً خواهیم دید، توصیه ابن عربی به امام فخر بی‌اثر نبوده است.

نصیحت ابن عربی به امام فخر، همان‌طور که اشاره کردیم، در ضمن نامه‌ای بیان شده است که خوشبختانه امروزه در دست است.<sup>۳۱</sup> انگیزه محیی‌الدین در نوشتن این نامه توسط خود او بیان شده است. یکی از دوستان مشترک ایشان برای محیی‌الدین نقل می‌کند که روزی امام فخر را دیده است که می‌گرید و چون علت آن را از او می‌پرسد می‌گوید: سی سال بود که به مسئله‌ای اعتقاد داشتم، تا اینکه در این ساعت بر من معلوم شد که حقیقت امر خلاف آن چیزی بوده است که من می‌پنداشتم. و سپس افزود که علت گریه او این بوده که چه بسا این اعتقاد جدید هم مانند اعتقاد نخستین غلط باشد.<sup>۳۲</sup> در این گریستن، که زمان آن احتمالاً اواخر عمر امام فخر بوده است<sup>۳۳</sup>، آثار تنبّه دیده می‌شود، و به همین دلیل نیز محیی‌الدین مبادرت به نوشتن نامه خود کرده است.

لحن کلام محیی‌الدین خطاب به فخر رازی، چنان که گفته شد، کاملاً دوستانه و مشفقانه است. محیی‌الدین هنگام نوشتن این نامه هنوز مرد جوانی بوده و آثار مهم خود را در تصوف به قلم نیاورده بوده است (فصوص‌الحکم خود را در حدود بیست و اندی سال بعد در ۶۲۷ ه. ق نوشت). و لذا لحن وی خطاب به امام فخر به مقتضای سن اوست. عارفی است جوان که با دانشمندی نسبتاً مسن و مشهور سخن می‌گوید. وی امام فخر را «دوست خود در راه خدای تعالی» خطاب می‌کند و حتی اظهار می‌کند که او را دوست دارد («أَنَا أُحِبُّكَ»). پس از آن اظهار می‌کند که بعضی از آثار او را خوانده است، و او را به دلیل داشتن نیروی تحفیل و خوش‌فکری مورد ستایش قرار می‌دهد. بعد از اظهار دوستی، و تمجید و تبجیل، محیی‌الدین می‌پردازد به مطلب اصلی.

خلاصه پیام ابن عربی به امام فخر این است که انسان هر قدر هم که دارای عقل و هوش قوی باشد، باز نمی‌تواند برای رسیدن به معرفت الهی متکی به خود و عقل خود

۳۱. این نامه در ضمن رسائل ابن عربی (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ه. ق، ج ۱، رساله ۱۵) و در کتکون شیخ بهایی (ص ۳۵۳-۶) و نیز همراه با ترجمه فارسی آن تحت عنوان «بررسی و تحقیق درباره نامه محیی‌الدین ابن عربی به امام فخر رازی» به اهتمام تقی تفضل، در مقالات و بررسیها، دفتر ۱۹ و ۲۰، سال ۱۳۵۳، ص ۸۶-۱۴۷ به چاپ رسیده است.

۳۲. این داستان را شهرزوری نیز در نزهة‌الارواح (ج ۲، ص ۱۴۸) با اندکی اختلاف نقل کرده است.

۳۳. امام فخر شصت و دو یا شصت و سه سال عمر کرده است، و فاصله سی سال که در اینجا به آن اشاره شده است حکایت دارد از اینکه او در زمان این واقعه جوان نبوده است. وانگهی، محیی‌الدین نیز که در سال ۵۶۰ متولد شده است نمی‌توانسته است این نامه را در سالهای نوجوانی نوشته باشد.

### ۵. شهرزوری : انتقاد اشراقیون از فخر رازی

یکی دیگر از منتقدان روش امام فخر در خدانشناسی شمس‌الدین محمد شهرزوری (ف. ۶۸۷ ه. ق) است. این نویسنده و منتقد اگرچه مانند بهاء‌الدین ولد و شمس تبریزی از امام فخر به سختی انتقاد می‌کند، ولی انتقاد او با انتقاد صوفیه به‌طور کلی فرق دارد. صوفیه امام فخر را به عنوان یکی از پیروان فلسفه و حکمت مورد انتقاد قرار می‌دادند. فلسفه مشایی که مبتنی بر تعالیم فلاسفه یونانی بود از نظر ایشان بدعت بود. پیروی از عقل و روش استدلال به‌نظر ایشان نمی‌توانست شخص را به معرفت حقیقی نسبت به خداوند برساند. تنها راهی که انسان را به خداوند و شناخت او موفق می‌کرد راهی بود که خداوند از طریق وحی به پیغمبر (ص) تعلیم داده بود. بنابراین علمی که از نظر ایشان علم حقیقی به حق تعالی بود همان علم لُدنی بود، و این علم نیز برخلاف علم فلاسفه و حکما علم ظاهر نبود، بلکه علم باطن بود و طریق حصول آن نیز مجاهده و ریاضت و سیر و سلوک و سرانجام عنایت حق تعالی بود.

شهرزوری نیز مانند صوفیه امام فخر را به دلیل تبعیت از فلسفه و علم ظاهر مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما او به‌طور کلی حکمت را نقی نمی‌کند. آنچه وی نقی می‌کند فلسفه مشایی است. درحالی‌که صوفیه در مقابل فلسفه، علم لُدنی را قرار می‌دادند، شهرزوری از حکمت اشراق دفاع می‌کند و راه صحیح خدانشناسی را راه «حکماء الکشف و الذوق»<sup>۲۵</sup> می‌داند. امام فخر به دلیل عدم درک حکمت ذوقی، بحثهای خود را بر پایه قواعد مشاییان نهاده بود، ولی این قواعد از نظر حکمای اشراقی که شهرزوری آنان را «حکماء محققین» می‌خواند دارای ارکانی متزلزل و بنیانی واهی بود. به همین دلیل بود که، بنابه گفته شهرزوری، فخرالدین در کتابهای خود شکوک و شبهات بسیاری را بر سخنان حکمای اشراقی وارد کرده بود. شهرزوری با وجود اینکه امام فخر را شخصی با استعداد و در علوم ظاهری و بحث و جدل در عصر خود بی‌نظیر می‌داند و او را دارای حافظه‌ای قوی و ذهنی روشن و اهل فکر و ادب می‌انگارد، مع‌هذا او را از درک مطالب حکما عاجز می‌داند و با لحنی تحقیرآمیز درباره وی می‌نویسد:

این مرد هیچ چیزی از سرائر حکماء متآله را درک نکرد و به اسرار علوم علماء پیشین

نایل نشد، بلکه سراسر عمر خود را به گردآوری سخنان مردم صرف کرد و به فروغ مباحث ایشان و تحریر و تهذیب و توضیح آنها پرداخت و یک بار آنها را خلاصه می‌کرد و بار دیگر آنها را بسط می‌داد و با عبارات خود در آنها تصرف می‌کرد و تغییراتی به آنها می‌داد، از یک ورقه به ورقه دیگر، و از یک مسوده به مسوده دیگر.<sup>۲۶</sup> عیب امام فخر از نظر شهرزوری این بود که سعی در تجرد نفس و سلوک نکرده بود. شبهاتی که به ذهن او خطور کرده بود شبهاتی بود که در نفوس عامه مردم (از جمله مشاییان) که آلوده به کدورات است ایجاد می‌شود. ولی حکمای اشراقی و متأهین که بر اثر تجرد نفس و ریاضت دلهای خود را از این آلودگیها و کدورات پاک کرده‌اند و شایسته فیض قدسی و دریافت انوار الهی شده‌اند و دلهایشان از پر تو این انوار زنده و منور شده است بدون مزاحمت این شبهات و شکوک می‌توانند حقایق و معارف الهی را درک کنند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، شهرزوری در انتقاد از امام فخر تا نیمی از راه موافق صوفیه است. وی همانند صوفیه از فلسفه مشایی و امام فخر به عنوان یکی از پیروان مشاییان انتقاد می‌کند. ولی درحالی‌که صوفیه تعالیم مبتنی بر وحی و علم لُدنی را راه صحیح خدانشناسی معرفی می‌کنند و امام فخر را به پیروی از این راه دعوت می‌کنند، شهرزوری از حکمت اشراقی دفاع می‌کند. البته او نیز مانند صوفیه بر تزکیه نفس و سیر و سلوک و معرفت قلبی تکیه می‌کند، ولی برخلاف صوفیه سخنی از علم لُدنی به میان نمی‌آورد و به تعالیم مبتنی بر وحی اشاره‌ای نمی‌کند. اختلاف بهاء‌الدین و شمس و ابن عربی با شهرزوری اختلاف صوفیه با حکمای اشراقی است. صوفیه و اشراقیون هر دو از علم ظاهری (و فلسفه مشایی) انتقاد می‌کردند، و در مقابل آن از علم باطنی دفاع می‌کردند. ولی در حالی‌که اشراقیون به حکمت اشراقی متوسل می‌شدند، صوفیه از وحی و تعالیم دینی و علم لُدنی دفاع می‌کردند. انتقاد شهرزوری از فخر رازی این اختلاف را به خوبی آشکار می‌سازد.

### ۶. اتهام دشمنی با صوفیان

مطالبی که تاکنون مورد بحث قرار دادیم بیان انتقادهایی بود که مشایخ صوفیه و یک تن از

حکای اشراقی از روش امام فخر و پیروی او از فلاسفه مشایی ایراد کرده بودند. این بحثها جنبه نظری داشت و منتقدان مذکور از علم ظاهری و آلودگی آن به هوای نفس انتقاد و از علم باطنی دفاع می‌کردند. ولی علاوه بر این انتقادات، داستانهایی نیز درباره فخر رازی نقل کرده‌اند که بنا بر آن امام فخر از نفوذ اجتماعی و سیاسی خود برای تخطئه کردن صوفیه استفاده می‌کرده است. این داستانها حاکی از این است که امام فخر نه تنها از لحاظ نظری و روش علمی و تحقیق با صوفیه مخالفت داشته است، بلکه در عمل نیز به ایداء و آزار آنان و سرکوب ایشان مبادرت می‌ورزیده است. بررسی این داستانها و تعیین درستی و نادرستی آنها کمک خواهد کرد تا موضع امام فخر را در برابر مشایخ زمان خود بهتر بشناسیم.

#### داستان خربندگان در لباس صوفیان

آورده‌اند که فخرالدین زمانی که در ملازمت سلطان محمد خوارزمشاه به سر می‌برده از توجه خاصی که سلطان نسبت به صوفیه داشته است نگران شده و برای اینکه نظر او را از ایشان برگرداند به حيله‌ای متوسل شده است. این داستان را و صاف الحضرة در تاریخ و صاف<sup>۳۷</sup> آورده و می‌نویسد که سلطان محمد صوفیه را بر علماء زمان ترجیح می‌داد و به امام فخر دائم می‌گفت: «این گروه چون به کمتر لقمه غیر متکلف و حقیر تر خرقة مزین قانع می‌شوند و از اختلاف و اختلاط دامن تعلق درمی‌چینند، به زمانی اندک متصدی تلویح کرامات و مترقی به ذروه مقامات می‌گردند، (حال آنکه) طلبه علوم در تعلیم و تعلم سالها سعیهای جانگداز می‌کنند و خون جگر و دود چراغ می‌خورند و ایشان را این قبول منزلت پیش مردم حاصل نمی‌شود.» این تحقیر از نظر امام فخر که خود از زمره علمای زمان بود و صدها طلبه در مجالس درس و بحث او حاضر می‌شدند گران می‌آمده است، و هرچه سعی می‌کرده است با استناد به آیات و احادیث از علما دفاع کند و صوفیه را تخطئه نماید فایده‌ای نمی‌کرد، و سلطان همچنان در عقیده خود راسخ بوده است تا اینکه روزی امام فخر تدبیری می‌اندیشد و به بعضی از شاگردان خود می‌گوید بروند و

دو تن از خربندگان اصطبل شاهی را بیاورند و آنان را به گرمابه برند و لباس صوفیان بر تن ایشان کنند و آنان را بر سجاده نشانند و دور ایشان عده‌ای مریدوار حلقه بزنند، و سپس سلطان را دعوت می‌کنند «تا به میامن همت چنین دو بزرگوار مستجاب‌الدعوه تقرّب نمایند». سلطان هم این دعوت را قبول می‌کند و ظاهراً تحت تأثیر این دو خربنده صوفی نما قرار می‌گیرد. ولی چون به دربار برمی‌گردد، امام فخر حقیقت امر را با وی می‌گوید، و آنگاه از سلطان می‌پرسد که آیا صرف صورت ظاهر و لباس زاهدانه و صوفیانه می‌تواند کسی را از هواپرستی برهاند و موجب کرامت و دلیل سعادت گردد؟ چطور می‌توان این امور ظاهری را با سعی طلبه‌ای که سالها در تحصیل معارف و کسب کمالات زحمت کشیده است برابر دانست؟ این تدبیر مؤثر واقع می‌شود و سلطان دست از مجادله برمی‌دارد.

در تحلیل این داستان باید دو مطلب را از هم تفکیک کرد، یکی نظر امام فخر درباره صوفیان و صوفی‌نمایان و دیگر عقیده او درباره تصوف به‌طور کلی. و آنچه در این داستان ملاحظه می‌شود دشمنی امام با تصوف به‌طور کلی نیست، بلکه رد دعوی صوفی‌نمایان است. کاری که او کرده است در واقع تفکیک حقیقت از ظاهر سازی و تخطئه آن است. لباس و خرقة و ظاهر زاهدانه و صوفیانه چه بسا ریاکارانه باشد و امام می‌خواهد همین ریا را رد کند. بعداً ما خواهیم دید که این عمل با نظر امام فخر درباره تصوف هماهنگی دارد.

#### قتل مجدالدین بغدادی

داستان خربندگان صوفی‌نما داستانی است که اگرچه در آن نوعی مخالفت با صوفیه مشاهده می‌شود، ولی دال بر دشمنی امام فخر با تصوف نیست. دشمنی او را با تصوف مخالفان سعی کرده‌اند با شرکت دادن او در دو واقعه زشت تاریخی جلوه گر سازند. یکی از این دو واقعه قتل جانگداز صوفی و عالم بزرگ عصر مجدالدین بغدادی است. مجدالدین بغدادی (متولد ۵۵۴ هـ) یکی از مشایخ بنام خوارزم<sup>۳۸</sup> در نیمه قرن ششم و

۳۸. ظاهراً نسبت او به شهر بغداد در عراق عرب نیست، بلکه به دهی است به نام بغدادک در خوارزم. رک. عبدالرحمن جامی، فنحات الانس، تصحیح محمود عابدی، ص ۴۲۷، حافظ حسین کربلایی، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر سلطان‌القرایی، ج ۲، ص ۳۱۳.

۳۷. فضل‌الله بن عبدالله شیرازی، تاریخ و صاف الحضرة، بی‌بی، ۱۲۶۹ هـ. ق (چاپ افست، تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش)، ج ۲، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

اوایل قرن هفتم هجری بود. وی ابتدا طبیعی بود که در خدمت سلاطین به سر می‌برد و سپس به تصوف روی آورد و تعلقات دنیوی را ترک گفت و در خدمت شیخ نجم‌الدین کبری به مدت پانزده سال به سیر و سلوک پرداخت و سرانجام شیخ‌المشایخ خوارزم شد.<sup>۳۹</sup> خانقاه وی در شهر گرگانج خوارزم بود و مجالس پرشوری در آنجا برپا می‌کرد. فخررازی در طول اقامت خود در خوارزم احتمالاً روابط نزدیکی با مجدالدین داشته و به مجالس عمومی وی رفت و آمد می‌کرده است.<sup>۴۰</sup> از طرف دیگر، بعضی از نویسندگان اظهار کرده‌اند که امام فخر و مجدالدین روابط حسنه‌ای با هم نداشتند. نویسنده سَلْمُ السَّمَوَاتِ از جمله این نویسندگان است که درباره رابطه این دو می‌نویسد: «شیخ مجدالدین بغدادی را که شیخ و واعظ آن زمان بود با وی (فخررازی) تقار خصومت و غبار مخالفت در میان بوده». <sup>۴۱</sup> زندگی مجدالدین بسیار پرحادثه بوده و از همه مهمتر پایان غم‌انگیز آن است. مجدالدین را، چنان‌که خواهیم دید، به وضع اسفناکی به شهادت رساندند. کسانی که گفته‌اند میان امام فخر و مجدالدین خصومت و مخالفت بوده است، افزوده‌اند که این رابطه خصومت و مخالفت در قتل مجدالدین مؤثر بوده است، و این خود مطلبی است که باید در اینجا بررسی کنیم.

شهادت مجدالدین بغدادی یکی از حوادث معروف و سوزناک و دردآور تاریخ

۳۹. عوفی، باب‌الاباب، به تصحیح ادوارد براون، ج ۲، ص ۲۳۰.

۴۰. یک نسخه خطی از سؤال و جوابهایی که میان مجدالدین بغدادی و یکی از مریدان او از طریق مکاتبه صورت گرفته است در دست است که در ابتدای آن سؤال‌کننده به اقامت نه روزه خود نزد مجدالدین اشاره کرده و با ادب و احترامی زائد‌الوصف از مجدالدین خواهش کرده است تا به سؤالات او پاسخ دهد. سؤالی که از مجدالدین شده است درباره معرفت قلبی است در مقابل معرفت علمی که در آن به حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه اشاره شده است. سؤال‌کننده اشاره کرده است که امام فخر این حدیث را از راه معرفت علمی شرح کرده است و مجدالدین آن را مطابق مشرب خود و از راه معرفت قلبی (به امام فخر) توضیح داده است. در این نامه از مجدالدین خواسته شده است که همان مطالب را مجدداً بیان نماید.

رسالة مذکور در یک مجموعه خطی است که تحت شماره ۱۵۸۹ در کتابخانه کوپرولو محفوظ است (رسالة ۲۸ از مجموعه). فیلم آن نیز توسط شادروان مجتبی مینوی تهیه شده و در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۶۲ موجود است. رک. فهرست فیلمها، ج ۱، ص ۴۸۱ و فهرست نسخه‌های خطی فارسی، احمد متزوی، ج ۲ (۱)، ص ۱۰۲۶.

۴۱. ابوالقاسم بن ابوحامد نصر البیان (نیمه قرن یازدهم)، سَلْمُ السَّمَوَاتِ، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ۸۹۹۳، ص ۹۶ ب. همچنین رجوع کنید به خوانساری، روضات الجنات، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، ج ۸، ص ۲۰۹.

تصوف ایران است. با وجود اینکه در این باره سخنان فراوان گفته شده و در سی سال اخیر تحقیقاتی نیز انجام گرفته<sup>۴۲</sup>، مع‌هذا جزئیات این حادثه و به خصوص علت این قتل به درستی معلوم نشده است. آنچه در اینجا مورد توجه ماست احتمال دخالت امام فخر یا یکی از شاگردان او در این حادثه است. و لذا آنچه نقل خواهد شد برای روشن شدن همین موضوع است.

قبل از هر چیز باید متذکر شد که داستانهایی که درباره این قتل در منابع مختلف نقل شده است متفاوت و گاهی تناقض‌آمیز است. مشهورترین آنها روایت جامی در نفحات الانس است که می‌گوید مادر سلطان علاء‌الدین محمد (یعنی همسر سلطان تکش) مرید مجدالدین می‌شود و به عقد او درمی‌آید و همین امر به خشم سلطان و قتل مجدالدین می‌انجامد. عین عبارت جامی در این خصوص چنین است:

شیخ مجدالدین در خوارزم وعظ می‌گفت، و مادر سلطان محمد عورتی بود به غایت جمیله. به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه‌گاهی به زیارت وی می‌رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان به غایت مست بود، عرضه داشتند که مادر تو به مذهب امام ابوحنیفه - رحمه‌الله - به نکاح شیخ مجدالدین درآمده است. سلطان بسیار رنجبه شد. فرمود که شیخ را در دجله انداختند.<sup>۴۳</sup>

۴۲. در این خصوص دو مقاله یکی به قلم عباس زریاب خویی («داستان کشته شدن مجدالدین بغدادی، منقول از یک نسخه خطی»، بغما، سال ۷، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۳۲، ص ۵۴۴-۸) و دیگری به قلم محمد امین ریاحی («عشق مجدالدین بغدادی»، بغما، سال ۸، شماره ۱، فروردین ۱۳۳۸، ص ۲۷ تا ۳۱. و «متن نامه مجدالدین بغدادی»، بغما، اردیبهشت ۱۳۳۸، ص ۴-۹) قابل توجه است و بخصوص «متن نامه مجدالدین» که دکتر ریاحی تصحیح کرده نور تازه‌ای بر این حادثه تاریخی تابانده است.

۴۳. نفحات الانس، صفحه ۴۲۹، و نیز رک. روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۱۶. در مورد رود دجله جامی قطعاً مرتکب اشتباه شده است، چه مجدالدین را در جیحون انداخته‌اند. احتمال هم دارد که قبل از آن او را سر بریده باشند. در مرتبه‌ای که یکی از معاصران شیخ، به نام محمد بن البدیع التّسوی سروده است به ریختن خون شیخ و انداختن او در جیحون تصریح کرده است (باب‌الاباب، ج ۲، ص ۲۴۲-۳). داستانی هم نقل کرده‌اند که بنا برآن روزی شیخ پس از شنیدن این بیت:

خوش یافته‌اند در ازل جامه عشق گریه خط سبز بر کنارش بودی

دست خود را مانند شمشیر بر گلو نهاده و گفته است: «اگر یک خط سرخ بر کنارش بودی» (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۱۶-۷). برای منابعی که به شهادت مجدالدین اشاره کرده‌اند رجوع کنید به باب‌الاباب، ج ۲، ص ۲۳۰؛ روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۱۶؛ تاریخ گزیده، ص ۴۹۲؛ کاشف‌الأسرار نورالدین اسفراینی، ص ۵۸؛ چهل مجلس، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۱۹؛ حسین گازرگاهی، مجالس المشایخ، کانپور ۱۳۱۴ ه. ق، ص ۸۳-۷-۸۶؛ تهران ۱۳۷۵، ص ۱۱۸ و ۱۲۲-۳.

تعلق پادشاهی داشت او را میسر نگشت که آن نکاح علی ملاء التاس بودی، تا این هم این ضعیف به سمع نظام الملک شهید و سلطان ماضی - رحمة الله - برسانید. اما آشکار گردانیدن آن عقد به واسطه فرمان الغ ترکان عالم بود.<sup>۴۶</sup>

با پیدا شدن این نامه، دیگر شکّی باقی نمی ماند که مجدالدین با یکی از زنان حرم سلطان ازدواج کرده است. ولی هنوز چند سؤال باقی است. آیا این زن ترکان خاتون همسر علاءالدین تکش (ف. رمضان ۵۹۶) و مادر علاءالدین محمد بوده است یا نه؟ آیا سبب قتل مجدالدین همین ازدواج بوده است؟ و بالاخره آیا امام فخر در این میانه نقشی داشته است یا نه؟

در مورد سؤال اول، دکتر ریاحی می نویسد که چون مجدالدین از سلطان ماضی اجازه گرفته است، پس این زن همسر او نبوده است. وی به اقرب احتمال این زن را همسر سلطان شاه بن ایل ارسلان و به حدس ضعیف یکی از زنان مطلقه تکش می انگارد. خواه این زن همسر تکش بوده یا نه، قدر مسلم این است که تکش به این ازدواج رضایت داده و سلطان محمد نیز آن را پذیرفته بوده است، و از آنجا که این امر در سالهای قبل از ۵۹۶ ه. ق اتفاق افتاده است، بعید است که پس از گذشت سالها ناگهان رگ غیرت او به جنبش آید و دستور قتل مجدالدین را صادر کند. بنابراین، آن قسمت از روایت جامی که انگیزه قتل را عقد نکاح مادر سلطان بر مذهب ابوحنیفه دانسته است مردود می نماید.<sup>۴۷</sup>

دکتر ریاحی داستان سردار ترک و رابطه لیلی و مجدالدین را افسانه می خواند، ولی این داوری صحیح نیست. چیزی که نامه مجدالدین ثابت می کند ازدواج او با یکی از زنان حرم شاهی است، و این نامه دیگر چیزی درباره علت قتل نمی گوید. احتمال دارد که

→ ما آواز قوّالان شما نیک نمی شنویم. قوّالان خود را بگویند که چیزی بگویند. و او در گرمی سماع بوده، گفت: بگویند کنیزکان مطربه داشتند و گویندگی آغاز کنند». نویسنده همین امر را علت قتل مجدالدین دانسته است، چنان که به دنبال مطلب فوق می افزاید: «روز دیگر شیخ نجم الدین این ماجرا بشنود. گفت: مجدالدین سردر سر این کرد».

۴۶. «دومین نامه مجدالدین»، بغداد، دوره ۱۲، ۱۳۲۸، ص ۹۱.

۴۷. منظور از این که در اینجا گفته شده است که مادر سلطان بر مذهب ابوحنیفه به عقد نکاح مجدالدین درآمده است این است که مادر سلطان خودسرانه این کار را کرده، چه بر مذهب ابوحنیفه زن کبیره می تواند با خواست خود به نکاح مرد درآید و احتیاج به اجازه ولی ندارد.

روایت دیگر این است که قتل مجدالدین به دستور سلطان علاءالدین و به دلیل ازدواج کردن او با همسر سلطان تکش نبوده، بلکه قاتل او یکی از سرداران ترک علاءالدین محمد بوده و انگیزه او برای این جنایت رابطه همسر او با مجدالدین بوده است. بنابراین روایت، همسر این سردار زنی زیبا بوده است به نام لیلی که در غیبت همسر به مجلس مجدالدین می رود و به حلقه مریدان او می پیوندد. وقتی شوهر از مأموریت خود برمی گردد، از این امر باخبر می شود و چون نزد سلطان مقبولیتی داشته از او درخواست می کند که «به هرچه در آن شب کند مؤاخذ نباشد». سلطان نیز درخواست او را اجابت می کند. پس «ترک در آخر آن شب آمد و اول سر بدیع (خادم خاص مجدالدین) را برداشت و بعد از آن شیخ را به سعادت شهادت رسانید».<sup>۴۴</sup>

انتشار این روایت توسط دکتر عباس زریاب خوبی در سال ۱۳۳۲ روایت جامی و امثال او را در معرض شک قرار داد و حتی تا حدودی بی اعتبار کرد. ولی شش سال بعد، وقتی دکتر محمد امین ریاحی نامه مجدالدین (به دست خود او) را که خطاب به مریدش شمس الدین شهاب الاسلام مقیم نیشابور نوشته بود منتشر کرد مجدداً روایت جامی به عنوان صحیح ترین گزارش واقعه مطرح شد و بر داستان سردار ترک و رابطه مجدالدین با لیلی قلم بطلان کشید. قوت این سند در این بود که مجدالدین خود به ازدواجش با خاتون تصریح کرده بود. شمس الدین به او نوشته بوده است که عده ای در نیشابور (به خصوص پسران حمویه) مجدالدین را مورد ملامت قرار داده اند، و او در پاسخ می نویسد:

حق سبحانه و تعالی داناست که این ضعیف را رغبت پیوند این خاتون که در و نواق دارد به سبب رغبت او بدین ضعیف و ارادت حقیقی او بدو از جهت امتحانات مختلف پدید آمده است. و چون در اول کزّت به حکم دزیوزة دعا نزدیک این ضعیف رسیده است،<sup>۴۵</sup> در دوم کزّت تن در نداده ام تا بی عقد نکاح با چادر در پیشم بنشیند. اما چون

۴۴. «داستان کشته شدن مجدالدین بغدادی، منقول از یک نسخه خطی»، بغداد، سال ۷، ش ۱۲، ص ۵۴۴-۸. این روایت در ضمن نسخه خطی فضل الخطاب خواجه پارسا یافته شده است که در سال ۸۹۱ استنساخ شده است. داستان مجدالدین و لیلی را جعفر سلطان القرائی نیز در تعلیقات خود به روایات الجنان (ج ۲، ص ۴۹۴-۵) نقل کرده است.

۴۵. در چهل مجلس، منسوب به علاءالدوله سمنانی (ص ۱۱۹)، آمده است که خاتون به مجلس سماع مجدالدین رفته است: «... شیخ سماع می کرد. مگر خاتون سلطان در پس پرده بوده اند. کسی بیرون فرستادند که

با وجود اینکه مجدالدین با خاتون ازدواج کرده بوده، علت قتل او این ازدواج نبود، بلکه رابطه لیلی با او بوده باشد و قتل او نیز همان طور که در فصل الخطاب آمده است به دست سردار ترک انجام گرفته باشد.<sup>۴۸</sup> به هر تقدیر، مسئله هنوز کاملاً حل نشده است. و اما نتایجی که ریاحی درباره زمان وقوع این حوادث و تاریخ قتل مجدالدین گرفته است صحیح است و جایگاه امام فخر را در این قضیه تا حدودی روشن می‌سازد. ازدواج مجدالدین با خاتون، همان طور که اشاره شد، به قبل از سال ۵۹۶ ه. ق می‌رسد. قتل مجدالدین نیز، همان طور که ابن فوطی نوشته است جمادی الاخر ۶۰۷ انجام گرفته است. بنابراین بیش از ده سال مجدالدین داماد دربار بوده، و در تمام این مدت همه چیز بدون حادثه گذشته و در این سالها امام فخر نیز در قید حیات بوده و هم با سلطان و هم با مجدالدین در ارتباط بوده است. حتی مجدالدین تا چند ماه پس از فوت امام فخر هنوز زنده بوده است. بنابراین، امام فخر خودش نمی‌توانسته است در این جنایت دستی داشته باشد. هیچ یک از منابع معتبر قدیمی نیز در این باره چیزی نگفته‌اند.

اتهام دیگری که باید مورد بررسی قرار گیرد، شرکت عده‌ای یا یکی از شاگردان امام در این حادثه است. این مطلب را نویسندگان مجالس العشاق<sup>۴۹</sup> و سلم السّموات ذکر کرده‌اند. در مجالس العشاق پس از ذکر ملاقات امام فخر با نجم‌الدین کبری آمده است که «جمعی (ظاهراً از مریدان امام فخر) که ایشان را بر حضرت شیخ مجدالدین بغدادی حسد بسیار می‌بوده، دائم الاوقات در کمین می‌بودند که پیش سلطان محمد خوارزمشاه سخنی در گنجانند. و عاقبت شی در مستی سلطان محمد را به مرتبه‌ای منحرف ساختند که شیخ مجدالدین را فرمود تا به آب انداختند».<sup>۵۰</sup> نویسنده سلم السّموات نیز پس از ذکر خصومت و مخالفت امام فخر با مجدالدین، می‌نویسد: «بالآخره به سعی یکی از شاگردان

۴۸. حمدالله مستوفی علت قتل را ازدواج مجدالدین با ترکان خاتون ذکر کرده و نکته جالب توجه این است که وی مسئله را ناشی از نزاع میان عروس و مادرشوهر دانسته است: «مجدالدین بغدادی را جهت آنکه زن سلطان او را با مادر سلطان متهم کرد بکشت». تاریخ گزیده، ص ۴۹۲.

۴۹. مجالس العشاق را هم به کمال‌الدین حسین بن منصور بن باقرا (متولد ۸۴۲ و ف. ۹۱۲ ه. ق) نسبت داده‌اند و هم به کمال‌الدین حسین گازرگاهی. این کتاب به طور کلی فاقد اعتبار تاریخی است (رک. سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، ص ۲۵۵). این کتاب در کانپور به سال ۱۸۷۹ م. و در تهران به سال ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است.

۵۰. مجالس العشاق، چاپ کانپور، ص ۸۶؛ چاپ تهران، ص ۱۲۲.

او (یعنی امام فخر) شیخ مذکور را در آب انداخته هلاک می‌سازند».<sup>۵۱</sup> به طور کلی به گزارشهای این دو کتاب در این خصوص نمی‌توان اعتماد کرد. اولاً زمان تألیف این دو کتاب با وقوع حادثه فاصله‌ای بعید دارد. مجالس العشاق در سالهای ۹۰۸ و ۹۰۹ و سلم السّموات در نیمه اول قرن یازدهم، یعنی اولی سیزده سال و دومی بیش از چهارصد سال پس از وقوع واقعه نوشته شده، و در منابع قدیم‌تر و معتبر ما، به هیچ وجه ذکری از دخالت شاگردان امام در حادثه نشده است. ثانیاً گفته نویسنده سلم السّموات درباره خصومت و مخالفت امام فخر با مجدالدین خود محل تردید است. البته ممکن است که میان اتباع امام فخر و مجدالدین و مریدانش چنین خصومتی بوده باشد، ولی اینکه یکی از شاگردان امام آن قدر قدرت و نفوذ کلام در شاه داشته باشد که بتواند او را تحریک کند و وادار به چنین جنایت بزرگی بکند بعید است و اگر چنین بود در تذکره‌ها و تواریخ معتبر ذکر می‌شد. و بالأخره، به فرض صحت این امر، گناه یکی را نمی‌توان به حساب دیگری گذاشت. خصومت شاگردان امام فخر با صوفیه دلیلی بر خصومت خود امام با آنان نیست. به نظر می‌رسد که این شایعه ضعیف را صوفیه بعدها برای گرفتن انتقام از شاگردان امام فخر رواج داده باشند. و این شبیه به کاری است که مریدان مولانا جلال‌الدین نیز با امام فخر و شاگردانش کرده‌اند. و این خود مطلبی است که در بررسی اتهام دیگری که به امام فخر زده‌اند و او را در تبعید بهاء‌الدین ولد مؤثر دانسته‌اند روشن خواهیم نمود.

#### امام فخر و تبعید بهاء ولد

یکی دیگر از اتهاماتی که صوفیه به امام فخر زده‌اند دخالت او در تبعید بهاء‌الدین ولد و فرزندش جلال‌الدین از خوارزم است. در مورد اتهام اول، یعنی دخالت امام فخر در شهادت مجدالدین بغدادی، همان طور که دیدیم، فقط یک نفر چنین نسبت ناروایی را به امام فخر داده بود، ولی در مورد تبعید بهاء ولد مسئله جدی‌تر است. این اتهام را دو تن از مناقب نویسان مهم طریقه مولویه، یعنی فریدون سیهسالار و افلاکی هر دو به تفصیل در کتابهای خود ذکر کرده‌اند و هر دو امام فخر را مستقیماً در این کار محرک اصلی معرفی کرده‌اند.

۵۱. سلم السّموات، نسخه خطی، ص ۹۶ ب، و نیز رک. روضات الجنات، ترجمه فارسی، ج ۸، ص ۲۰۹.

سپهسالار پس از نقل داستان رفتن امام فخر به مجالس وعظ بهاءالدین ولد و زخم‌زبانهای سلطان‌العلماء به وی، می‌نویسد: «امام (فخر) را از این معانی حسد باعث می‌آمد و دائماً می‌خواست که نزد سلطان کلمه‌ای گوید که اعتقاد او را فاسد گرداند». از آنجا که سلطان محمد خوارزمشاه اعتقاد زیادی به بهاءالدین داشته است، فخرالدین نمی‌توانسته است به آسانی نظر او را برگرداند. وی به گفته سپهسالار به دنبال فرصت می‌گشته، و بالأخره هم این فرصت دست می‌دهد. یک روز وقتی سلطان و امام فخر به مجلس وعظ بهاءالدین می‌روند، جمعیت کثیری در آنجا گرد آمده بود، و سلطان از مشاهده آن نگران می‌شود و به امام می‌گوید: «بی حد کثرتی مجتمع می‌شده‌اند». امام فخر از فرصت استفاده کرده می‌گوید: «اگر تدبیر دفع این کثرت نشود، بیم است که در ارکان سلطنت خلل افتد، چنان‌که دفع آن نتوان کرد».<sup>۵۲</sup>

روایت افلاکی در این باب فرق دارد. اولاً گفتگوی امام فخر و سلطان ظاهراً خارج از مجلس وعظ بهاءالدین بوده، ثانیاً امام فخر صریحاً بهاءالدین را متهم به براندازی سلطنت کرده است و از او خواسته است تا دیر نشده دفع این فتنه مقدر کند. سخنان امام فخر بنابه گفته افلاکی چنین است: «بهاء ولد تمامت خلق بلخ را به خود راست کرده است و ما را و شما را اصلاً اعتبار و تمکین نمی‌نهد، و تصانیف ما را قبول نمی‌کند، و علوم ظاهر را فرع علم باطن می‌گیرد، و به امر معروف خود را مشهور کرده، می‌نماید که در این چند روز قصد تخت سلطان خواهد کرد و کافه عوام الناس و رنود با وی متفق‌اند. حالیا در این باب تدبیر و تفکر در ابطال این احوال از جمله واجبات است».<sup>۵۳</sup>

سخنان امام فخر، بنابه گفته سپهسالار و افلاکی، در سلطان مؤثر واقع می‌شود. و وقتی از امام چاره‌کار را سؤال می‌کند، امام در پاسخ می‌گوید: «صواب آن است که کلید خزائن و قلاع را به خدمتش فرستیم و بگوییم که: چون امروز جمعیت و کثرت آن حضرت راست و به واسطه تقویت مریدان و استشفاع طلب عشق فهم معتقدان وهنی در امور مملکت ظاهر گشته است، به جز کلیدی در دست ما نمانده است، تا از پایه تخت بیرون آید و از مملکت و هرکجا خواهد متمکن شود، تمامت مصالح و اسباب معتقدان را

مهیّا گردانیم».<sup>۵۴</sup> این روایت سپهسالار است، و چنان‌که ملاحظه می‌شود، نقشه بیرون کردن بهاءالدین از بلخ را امام فخر کشیده است.

اما افلاکی چنین چیزی را به امام نسبت نمی‌دهد. حکایت بیمناک شدن سلطان را نیز بنابه گفته افلاکی ابتدا بعضی از مریدان بهاءالدین به وی خبر می‌دهند. علاوه بر این، سلطان نیز خود پیامی به بهاءالدین می‌رساند. مضمون این پیام با آنچه سپهسالار گفته است یکی است:

روز دوم محمد خوارزمشاه فاصدی از خواص خود به حضرت سلطان العلماء فرستاد که اگر مملکت بلخ را شیخ ما قبول می‌کند تا بعدالایوم پادشاهی و ممالک و عساکر از آن او باشد، و مرا دستوری دهد تا به اقلیم دیگر روم و آنجا مقام گیرم که در یک اقلیم دو پادشاه نشاید که باشد. ولله الحمد که حضرت او را دو گونه سلطنت مسلم شده است: یکی سلطنت این جهانی، دوم سلطنت آخرت. اگر چنانک سلطنت این عالم را به ما ایثار کنند و از سر آن برخیزند، عنایت عمیم و لطف عظیم خواهد بودن.<sup>۵۵</sup>

نقشه‌ای که بدین ترتیب برای بیرون کردن بهاء ولد از بلخ کشیده می‌شود مؤثر واقع می‌شود. بهاءالدین، به قول افلاکی و سپهسالار، سلطنت ظاهری را برای سلطان محمد می‌گذارد و خانواده خود را برمی‌دارد و همراه عده کثیری از مریدان (به قول سپهسالار سبصد نفر) و «قرب سبصد اشتر بار کتب نفیس و اثاث خانه اصحاب و زاد و زواد و راحله ایشان ترتیب کردند و چهل مفتی کامل و زاهدان عامل در رکابش عازم شدند».<sup>۵۶</sup> و بدین ترتیب سفر تاریخی بهاءالدین و فرزندش جلال‌الدین به طرف غرب آغاز می‌شود.

صرف نظر از اختلافات جزئی که در روایات سپهسالار و افلاکی وجود دارد، هر دوی آنها در کلیات با هم متفق‌اند. توطئه‌ای که برای این نقی بلد طرح ریزی شده است، در هر دو روایت به امام فخر نسبت داده شده است. اوست که به علت حسادت از مقام بهاءالدین ولد سلطان را تحریک می‌کند و مسافرت شیخ نیز در فاصله کوتاهی پس از گفتگوی امام فخر با سلطان اتفاق می‌افتد. ولی بررسی تاریخ این واقعه و جزئیات آن

۵۴. زندگینامه، ص ۱۳.

۵۵. مقامات العارفين، ج ۱، ص ۱۳.

۵۶. همان، ص ۱۴.

۵۲. زندگینامه، ص ۱۲. گزارش کمال‌الدین حسین خوارزمی در این باره (جواهرالاسرار، ج ۱، ص ۱۲۲) از کتاب سپهسالار اقتباس شده است.

۵۳. مناقب العارفين، ج ۱، ص ۱۲.



نشان می‌دهد که محال است این مسافرت در زمان حیات امام فخر اتفاق افتاده باشد. مسافرت تاریخی بهاء‌الدین ولد یکی از وقایع مهمی است که در زندگینامه مولانا جلال‌الدین ثبت شده است، چه در این سفر مولانا همراه پدرش بوده است، و گفته‌اند که او در این هنگام کودکی پنج ساله بوده است. از طرف دیگر، می‌دانیم که مولانا در سال ۶۰۴ ه‍.ق به دنیا آمده است. بنابراین سال هجرت بهاء‌الدین ولد از بلخ می‌بایست ۶۰۹ ه‍.ق بوده باشد. این مطلب با تاریخی که بسیاری از مورخان ذکر کرده و سال هجرت بهاء‌الدین و فرزندش را ۶۱۰ دانسته‌اند تقریباً وفق می‌دهد.<sup>۵۷</sup> البته تاریخهای دیگری نیز ذکر شده است<sup>۵۸</sup>، ولی هیچ‌یک از آنها سال وقوع این مهاجرت را به قبل از ۶۰۹ نبرده‌اند. با توجه به اینکه امام فخر در سال ۶۰۶ فوت کرده است، روایت افلاکی و سهسالار و همه کسانی که امام فخر را در این حادثه مستقیماً مؤثر دانسته‌اند خلاف حقیقت است.<sup>۵۹</sup> سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا زندگینامه‌نویسان طریقه مولوی چنین اتهامی را به فخر رازی وارد ساخته‌اند. پاسخ به این سؤال موقعیت فخر رازی را در میان صوفیان مولوی تا حدودی روشن می‌سازد. علت جعل این داستان بدین صورت، بی‌شک احساس کینه‌ای بوده است که مریدان بهاء‌الدین و فرزندش جلال‌الدین نسبت به امام فخر داشته‌اند. مولویان صرف نظر از اختلاف مشربی که با امام داشتند، به دلایل اجتماعی و سیاسی نیز حق داشتند که امام فخر را آماج حملات خود قرار دهند. فخر رازی عالمی بود بزرگ که سلاطین بزرگ غوری و خوارزمشاهی به وی احترام فراوانی می‌گذاشتند. وی با تألیفات متعدد و زبان بسیار گرم خود و شکوه و حشمت ظاهری، هواخواهان بسیاری در میان اهل علم و همچنین عامه مردم پیدا کرده بود. این موقعیتهای ظاهری مورد تحقیر شیخ کاملی چون بهاء‌الدین قرار می‌گرفت، ولی مریدان و هواداران او نمی‌توانستند نسبت به آن احساس حسادت نکنند. وانگهی، موقعیت

۵۷. رک. بدیع الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، ص ۱۴.

۵۸. سلطان ولد (فرزند مولانا) مهاجرت جد خود را درست قبل از حمله مغول به بلخ (۶۱۸) ذکر کرده

است. رک. ولدنامه، تصحیح جلال همایی، ص ۱-۱۹.

۵۹. این مطلب را سعید نفیسی در مقاله سابق‌الذکر و فروزانفر در زندگانی مولانا (ص ۱۳ تا ۱۹) و عبدالباقی گولپیناری در مولانا جلال‌الدین (ترجمه توفیق سبحانی، ص ۸۰) به تفصیل مورد بحث قرار داده و واهی بودن این اتهام را تأیید کرده‌اند. همچنین رجوع کنید به شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخرالدین رازی، تألیف مایل هروی، هرات (۲)، ۱۳۴۳، ص ۹۰ و ۹۱.

اجتماعی و نفوذ کلام امام فخر در شاه برای مریدان بهاء‌الدین بی‌زیان هم نبود و نمی‌توانستند از دشمنیها و زخم‌زبانهای خود امام و به‌خصوص مریدان او مصون بمانند. با فوت امام فخر در سال ۶۰۶ ه‍.ق، حریف نیرومندی از نظر مریدان بهاء‌الدین از میدان خارج شد، ولی مریدان و شاگردان امام فخر هنوز در صحنه حضور داشتند، و چه بسا در توطئه نفی بلد بهاء‌الدین بی‌تأثیر هم نبوده‌اند. هجرت بهاء‌الدین ضربه سنگینی بود که پیروان او متحمل شدند. این واقعه عده بسیاری از مریدان بهاء‌الدین را بی‌خانمان کرد، و عده دیگری را که در بلخ ماندند از درک محضر شیخ خود محروم ساخت و کینه ایشان را نسبت به پیروان امام فخر عمیق‌تر کرد. مریدانی که همواره مترصد بودند تا این دشمنیها را تلافی کنند، طبیعی بود که از این حادثه بزرگ به نفع خود استفاده کنند و به حق یا ناحق شاگردان امام را توطئه‌گر اصلی معرفی کنند و بتدریج پای خود امام را به میان کشند و او را مسبب اصلی بدانند و بدین ترتیب لگه‌ای بر زندگی این عالم و فیلسوف و فقیه وارد سازند و انتقام خود را از او و پیروانش بگیرند. اتهام شرکت مریدان امام فخر در قتل مجدالدین بغدادی نیز می‌تواند به همین انگیزه بوده باشد.

به نظر می‌رسد که شایعه دخالت امام فخر در هجرت بهاء‌الدین ولد فقط در میان مریدان مولانا رواج داشته، چه دیگر نویسندگان و مورخان و صاحبان تراجم متذکر این مطلب نشده‌اند. حتی در میان مولویه نیز این شایعه در زمان حیات مولانا چندان قوتی نداشته است. فرزند مولانا، سلطان ولد، در هنگام ذکر واقعه هجرت جد و پدر خود<sup>۶۰</sup>، اصلاً ذکری از امام فخر نکرده است. در صورتی که اگر این مطلب صحّت می‌داشت، بعید بود که او بی‌اعتنا از آن عبور کند. خود مولانا نیز چیزی در این باره نگفته است. در واقع جلالت قدر این عارف بزرگ را در همین جا نیز می‌توان ملاحظه کرد. تنها چیزی که او درباره امام فخر گفته است، بیت معروفی است که در مثنوی آورده است:<sup>۶۱</sup>

اندر این بحث ار خرد ره بین بُدی فخر رازی رازدار دین بُدی

این بیت اگرچه حاکی از انتقادی است از امام فخر و مشرب او، ولی لحن سخن مولانا در

۶۰. ولدنامه، ص ۱-۱۹.

۶۱. مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ۵، بیت ۴۱۴۴.

مقایسه با انتقادهای شدید بهاء‌الدین ولد و شمس تبریزی بسیار ملایم است. وانگهی، همان‌طور که دیدیم، در سخنان شمس نیز مطالبی بود حاکی از نوعی تحول درونی و روحی در امام فخر که احتمالاً در اواخر عمر او به وقوع پیوسته است. بنابراین، علی‌رغم دشمنیایی که میان پیروان امام فخر و پیروان طریقه مولویه وجود داشته، بزرگان این طریقه خود نسبتاً نظر ملایم‌تری نسبت به امام فخر داشته‌اند و این ملایمت بی‌اساس نبوده است. مسئله دشمنی پیروان امام فخر و بهاء‌الدین موجب شده است که نظر خود امام فخر درباره تصوف و رابطه او با مشایخ صوفیه و تحوّل که در پایان عمر او رخ داده است در پرده‌ای از ابهام باقی بماند. برای کشف حقیقت ابتدا باید این پرده را کنار زد و مسئله را با توجه به مدارک موجود، مورد بررسی قرار داد.

واهی بودن دخالت شاگردان امام فخر در شهادت مجددالدین بغدادی و خود او در تبعید بهاء‌الدین را قبلاً نیز محققان ثابت کرده بودند، و ما از باب یادآوری در اینجا ذکر کردیم. حال باید دید که نظر امام فخر درباره تصوف چه بوده و چه تغییری احتمالاً در سالهای آخر عمر او در رابطه‌اش با مشایخ عصر پیدا شده است.

#### ۷. نظر امام فخر درباره تصوف

فخررازی، همان‌طور که می‌دانیم، یکی از نویسندگان پرکار بوده که دهها اثر بزرگ و کوچک، به عربی و فارسی، تصنیف کرده است. آثار او بسیار متنوع است و موضوعات گوناگون از فلسفه و کلام و تفسیر گرفته تا علوم غریبه از قبیل سحر و طلسمات و نیرنجات را دربر می‌گیرد. شهرزوری در مورد تنوع آثار امام فخر می‌نویسد: «او در بیشتر عمرش مشغول نوشتن کتاب بود و در هر زمینه‌ای دست به تصنیف زد، حتی درباره علمی چیز نوشت که حقیقت آنها را نمی‌دانست. شاهد درستی این قضیه کتابی است که او در سرّ مکتوم درباره سحر و طلسمات و نیرنجات و بعضی از خواصّ افلاک نوشته است.»<sup>۶۲</sup> احتمالاً وی آثاری هم نزدیک به مشرب صوفیه نوشته است، گرچه تاکنون هیچ اثر مستقّلی در این باب از او به چاپ نرسیده است.<sup>۶۳</sup> قدر مسلم این است

۶۲. نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۴۸.  
۶۳. فخرالدین الرازی و آراء الکلامیة و الفلسفیة، ص ۷-۱۲۵.

که امام فخر از مسائلی که مورد توجه صوفیه بوده به کلی غافل نبوده است. درباره تفسیر کبیر او گفته‌اند که مبتنی بر تصوف است و آرائی در آن اظهار کرده است که حاکی از ذوق صوفیانه است<sup>۶۴</sup>، و این مطلبی است که خود می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای قرار گیرد.<sup>۶۵</sup> علاوه بر این، در پاره‌ای دیگر از آثار او، مانند کتاب شرح اسماءالله الحسنى<sup>۶۶</sup> و تاحدودی رساله تأویلات احادیث مشکله نشانه‌هایی از تمایل او به تصوف دیده می‌شود.<sup>۶۷</sup> از اینها مهمتر مطلبی است که وی در کتاب اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین<sup>۶۸</sup> نوشته و نظر خود را درباره تصوف به وضوح بیان کرده است. این مطلب نسبتاً کوتاه است، ولی با وجود این، تحلیل آن بیش از هر چیزی که دیگران درباره رابطه امام فخر با صوفیه گفته‌اند موضع او را در قبال تصوف برای ما روشن می‌نماید.

کتاب اعتقادات فرق، همان‌طور که از نام آن پیداست، درباره مذاهب و فرق اسلامی و نحله‌های غیراسلامی نوشته شده و مشتمل بر ده باب است و باب هشتم اختصاص به فرقه‌های صوفیه دارد. در این باب، تحت عنوان «فی احوال الصوفیة» مصنف صوفیه را به شش فرقه تقسیم کرده و پاره‌ای از آنها را مقبول و پاره‌ای دیگر را مردود دانسته است. قبل از این تقسیم، مصنف نظر کلی خود را درباره تصوف با این عبارت بیان کرده است: «حاصل گفتار صوفیان این است که راه معرفت خداوند عبارت است از تصفیة نفس و تجرّد روح از علایق و عوایق بدن، و این نیکوترین و نزدیکترین راههاست.»<sup>۶۹</sup> عبارت

۶۴. طبقات الشافعیة، ج ۸، ص ۸۶.

۶۵. محمد صالح الزرکان می‌نویسد که: ما بخصوص در تفسیر کبیر ملاحظه می‌کنیم که امام فخر در پاره‌ای از مواضع تمایل آشکاری به صوفیه نشان می‌دهد و مسلک ایشان را برتر از مسلک متکلمان دانسته است... (فخرالدین رازی، ص ۱۹۵). الزرکان در این کتاب مواردی را که امام فخر در تفسیر کبیر تحت تأثیر صوفیه بوده است مشخص کرده است. رک. ص ۶۲۲، پاورقی ۲.

۶۶. بخصوص در مطلبی که درباره تفسیر حدیث «ان لله سبعین الف حجاباً من نور و ظلمة» در ذیل اسم «التور» (ص ۳۴۶-۸) آمده است تمایل امام فخر به آراء صوفیه دیده می‌شود.

۶۷. رجوع کنید به باب هفدهم در کتاب حاضر.

۶۸. این کتاب به کوشش علی سامی‌النشار به سال ۱۳۵۶ هـ.ق، در قاهره چاپ شده و به سال ۱۴۰۲ هـ.ق، در بیروت افست شده است. سیدمحمدباقر سبزواری نیز ترجمه فارسی آن را در ضمن چهارده رساله (تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۰۴ تا ۱۴۵) چاپ کرده است. بخشی از ترجمه فارسی از یک ترجمه قدیمی است و بخشی از آن ترجمه خود سبزواری است.

۶۹. اعتقادات فرق، ص ۷۲-۳.

اخیر («و این نیکوترین و نزدیکترین راههاست») مبین نظر خود مصنف نیست، بلکه دنباله گفتار صوفیان و مبین نظر ایشان است.

در تقسیم‌بندی شش‌گانه فرقه‌های صوفیه، اولین فرقه اصحاب عاداتند. نهایت کوشش این دسته، به قول فخررازی، در آرایش ظاهر و پوشیدن خرقة خلاصه می‌شود. این مطلب یادآور داستان امام فخر و دو خربنده اصطبل شاهی است که وصاف در تاریخ خود آن را نقل کرده است. امام فخر بی‌شک اکثر صوفیان زمان خود را در این دسته قرار می‌داد و آنان را مردود می‌دانست، چه صرف صورت ظاهر و لباس زاهدانه و صوفیانه کسی را از هوی پرستی خلاص نمی‌کرد و موجب کرامت و دلیل سعادت نمی‌شد. درحقیقت این دسته را نمی‌توان جزو صوفیه به‌شمار آورد، چه تظاهر به یک مسلک و آیین با پیروی حقیقی از آن فرق دارد.

دومین دسته اصحاب عبادتند که کارشان در زهد و عبادت خلاصه می‌شود و سایر امور را ترک می‌گویند و از اجتماع و فعالیت‌های اجتماعی کناره می‌گیرند. تصوف این دسته نیز از نظر امام فخر قابل قبول نیست.

و اما دسته سوم اصحاب حقیقت‌اند و «ایشان گروهی هستند که چون از ادای فرایض فارغ شوند به نوافل نپردازند، بلکه به تفکر و تجرید نفس از علایق جسمانی مبادرت می‌ورزند. و ایشان می‌کوشند تا سر وجود و باطنشان از یاد خدای تعالی خالی نباشد. و اینان بهترین فرقه آدمیان‌اند».<sup>۷۰</sup> بنابراین، در حالی که امام فخر خرقة پوشان ریاکار و زاهدان گوشه‌گیر و خلوت‌نشین را از دائرة صوفیان حقیقی خارج می‌سازد، صوفیان راستین را که به ذکر و فکر اهتمام می‌ورزند و سعی در تزکیه نفس و تصفیه باطن می‌کنند و در عین حال فرایض را ترک نمی‌کنند می‌ستاید، و حتی آنان را بهترین مردمان روی زمین به‌شمار می‌آورد. قضاوت امام فخر بسیار منصفانه و خردمندانه است، و هیچ صوفی صادق نیست که در این خصوص با وی به مخالفت برخیزد. همین جمله خود به تنهایی همه اتهاماتی را که به امام فخر زده و او را مخالف صوفیان پنداشته‌اند رد می‌کند. البته این فقط در حد نظر است و چیزی را از لحاظ عملی اثبات نمی‌کند. فخرالدین نیز خود ادعایی نمی‌کند.

سه فرقه دیگر به ترتیب عبارتند از نوریه و حلولیه و مباحیه. نوریه کسانی‌اند که قائل به دو نوع حجابند، یکی نوری و دیگری ناری. حجاب نوری عبارت است از کسب صفات پسندیده باطنی از قبیل توکل و شوق و تسلیم و غیره، و حجاب ناری عبارت است از اشتغال به شهوات و غضب و حرص و غیره. حلولیه نیز کسانی هستند که در نفس خود احوال عجیبی مشاهده می‌کنند و می‌پندارند که حلول و اتحادی به ایشان دست داده است. سرانجام ششمین و آخرین دسته، یعنی مباحیه، کسانی هستند که دم از طامات بی‌اساس می‌زنند و ادعای محبت نسبت به خدا می‌کنند، درحالی که هیچ بهره‌ای از حقیقت نصیب ایشان نشده، بلکه شریعت را رها کرده می‌گویند محبوب و معشوق مطلق، یعنی خداوند، تکلیف شرعی از ایشان برداشته است.<sup>۷۱</sup> فخرالدین درباره نوریه داوری نمی‌کند، ولی حلولیه را مردود می‌داند، و درخصوص مباحیه نیز می‌نویسد: «ایشان بدترین طوایف‌اند»<sup>۷۲</sup> و آنان را از زمره مزدکیان به‌شمار می‌آورد.

سخنانی که نقل شد، در عین ایجاز احساس فخررازی را درباره تصوف به‌خوبی نشان می‌دهد. تقسیم‌بندی او از فرقه‌های صوفیه (که ظاهراً تا حدودی ناظر به وضع تصوف در عصر خود اوست) خود قابل توجه و تأمل است. گذشته از ارزش و اعتبار این تقسیم‌بندی، آنچه از نظر ما در اینجا اهمیت دارد این است که نظر امام فخر درباره تصوف را نمی‌توان صرفاً با دو کلمه «موافق» یا «مخالف» بیان کرد. امام فخر هم موافق صوفیه بوده و هم مخالف ایشان. موافق بعضی و مخالف بعضی دیگر. عده‌ای را صوفی حقیقی می‌دانسته و عده‌ای را مدعی و شیاد و گمراه و گمراه‌کننده. در تمام طول تاریخ تصوف این نوع تلقی از تصوف در میان مشایخ و بزرگان این قوم رایج بوده، و این شیوه داوری خود حکایت از نوعی سلامت فکر و داوری صحیح می‌کرده است.

پس از این بیان درباره نظر امام فخر راجع به تصوف به‌طور کلی، حال ببینیم در عمل چه معامله‌ای با صوفیه داشته، و آیا رابطه‌ای نزدیک با هیچ‌یک از مشایخ زمان خود برقرار کرده و دست ارادت به سوی کسی که از نظر او صوفی حقیقی بوده دراز کرده است یا نه.

۷۱. مقایسه کنید فرقه مباحیه را که امام فخر بدان اشاره کرده است با اباحتیان در عصر ابو حامد غزالی

(رک. باب پانزدهم در کتاب حاضر).

۷۲. اعتقادات فرق، ص ۷۴.

## ۸. رابطه امام فخر با مشایخ صوفیه و طلب او

در بخشهای پیشین از ارتباط امام فخر با بعضی از مشایخ زمان او سخن گفتیم و رابطه او را بخصوص با سه تن از مشایخ مشهور، یعنی مجدالدین بغدادی و بهاءالدین ولد و محییالدین ابن عربی، تا حدودی به تفصیل و تا جایی که منابع موجود به ما اجازه می‌داد شرح دادیم و مشاهده کردیم که امام فخر به تصوف بی توجه نبوده است. ولی شواهد دیگری نیز هست که نشان می‌دهد که فخرالدین نسبت به این طریقه بی تمایل نبوده است. این شواهد در ارتباط وی با مشایخ دیگر عصر وی ملاحظه می‌شود. یکی از این مشایخ بزرگ که معاصر امام فخر بوده، شیخ شطّاح روزبهان بقلی است. روزبهان اگرچه در خطّه فارس زندگی می‌کرده و فاصله او از لحاظ مکانی با امام فخر نسبتاً دور بوده ولی هم‌زمان با او می‌زیسته و هر دو در یک سال فوت کرده‌اند. روزبهان خود در هیچ یک از آثارش ذکری از امام فخر نکرده، و تا آنجا که ما می‌دانیم امام فخر نیز در آثار خود یادی از شطّاح فارس نکرده است. ولیکن بنابه گزارشی که یکی از نوادگان روزبهان در کمتر از یک قرن در شرح حال جدّ خود به نام تحفه اهل العرفان نقل کرده است، امام فخر نه تنها آوازه شیخ شطّاح را در خراسان شنیده بوده بلکه نسبت به وی احترام قائل می‌شده و او را در میان سالکان طریقت در فارس کاملترین شیخ می‌دانسته است. شرف‌الدین ابراهیم روزبهان در تحفه می‌نویسد:

نقل است از معتبران که امام‌الائمّه فخرالدین رازی - رحمه‌الله علیه - معاصر شیخ [روزبهان بقلی] بود، و از صادر و وارد مستخبر احوال شیخ روزبهان بودی رحمه‌الله علیه، و پیوسته فرمودی که: «در خطّه فارس قدم‌زنی و قلم‌زنی به غایت کمال هستند. قدم‌زن شیخ روزبهان است و قلم‌زن خواجه عمیدالدین وزیر است.»<sup>۷۳</sup>

مطلب فوق در صورت صحّت داشتن، ارادت امام فخر را نسبت به صوفیه به‌طور کلی، و به شیخ شطّاح علی‌الخصوص نشان می‌دهد. حتی اگر در مورد صحّت این داستان تردید روا داریم، یک چیز را نمی‌توان انکار کرد و آن نظر صوفیان فارس، بخصوص احفاد و اسلاف روزبهان، درباره نظر امام فخر در خصوص صوفیه است. این حکایت

نشان می‌دهد که پیروان شیخ روزبهان، یا شطّاحیه، برخلاف مولویان نه تنها امام فخر را دشمن تصوّف و صوفیه نمی‌دانستند، بلکه او را دوستدار این فرقه و حتی از ارادتمندان یکی از مشایخ بزرگ عصر خود می‌پنداشته‌اند.

امام فخر به دلیل بُعد مسافت رابطه نزدیکی با روزبهان بقلی نداشته است، ولیکن یک شیخ بلندآوازه دیگر در عصر او در بغداد زندگی می‌کرده که رابطه نزدیکی با امام داشته است، گرچه این رابطه نیز، تا جایی که ما اطلاع داریم، از طریق مکاتبه بوده است، شبیه به رابطه‌ای که امام فخر با محییالدین داشته است. این شیخ بلندآوازه ابوحنفص شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) صاحب کتاب معروف عوارف المعارف است.<sup>۷۴</sup> سهروردی که تقریباً هم‌سن فخر رازی بوده است، امام را به‌خوبی می‌شناخته و حتی به احتمال زیاد با وی در بغداد که محل سکونت او بوده است ملاقات کرده است. و اما تنها سندی که در مورد ارتباط این دو در دست است نامه‌ای است که شهاب‌الدین به امام فخر نوشته است (رک. پیوست دوم).

نامه‌ای که شهاب‌الدین به امام فخر نوشته است تا حدودی شبیه به نامه محیی‌الدین است. لحن سهروردی در این نامه بسیار دوستانه است، و مضمون آن گواهی می‌دهد که رابطه نویسنده با مخاطب نزدیکتر از رابطه محیی‌الدین و امام فخر بوده است. فرق دیگری که میان این دو نامه هست این است که شهاب‌الدین در نامه خود سخن از علم ذوقی و لدُنّی نمی‌گوید، و بحثی از تصوّف به میان نمی‌آورد و امام را به این طریقه دعوت نمی‌کند. ولی در عوض او را دعا می‌کند، و از دیگران نیز می‌خواهد که امام را دعا کنند، که خداوند به امام توفیق دهد تا بجزای علم او با حقایق تقوا صفا یابد و سرچشمه آن از آلودگی‌های هوای نفس پاک بماند. لحن این نامه و مضمون آن حکایت از احترامی می‌کند که این شیخ مشهور برای امام فخر قائل بوده است، و مسلماً اگر فخر رازی با تصوّف و صوفیه مخالفت و دشمنی می‌داشت، شیخ و مرشدی به اهبت

۷۴. این سهروردی را نباید با شهاب‌الدین محیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق اشتباه کرد. از قضا شیخ اشراق و امام فخر نیز با یکدیگر آشنایی داشتند. هر دو ایشان در مراغه شاگرد مجدالدین جیلی بوده‌اند، و شهرزوری شاگرد سهروردی نقل می‌کند که از او درباره فخر رازی سؤال کردند، و در جواب گفت: «ذهن او پسندیده نیست». و از فخرالدین درباره شیخ اشراق سؤال کردند و گفت: «ذهن او سرشار از ذکاوت و هوش است» (نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۶).

۷۳. شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین روزبهان ثانی، تحفه اهل العرفان، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران ۱۳۴۹، ص ۳۹؛ به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، مندرج در روزبهان‌نامه، تهران ۱۳۴۷، ص ۲-۳.

شهاب‌الدین سهروردی او را این چنین مخاطب خود قرار نمی‌داد.

رابطه امام فخر با سهروردی اگرچه دوستانه بوده، ولی مانند رابطه احتشالی با روزبهان به دلیل بُعد مسافت چندان قوی و مداوم نبوده و امام مجالی برای درک محضر ایشان نداشته است. ولیکن در رابطه او با دو تن از مشایخ خراسان، یعنی مجدالدین بغدادی و بهاء‌الدین ولد این مانع وجود نداشته است. وی در مجالس و عظم هر دو شیخ شخصاً حاضر می‌شده، و همین امر ثابت می‌کند که وی نسبت به این مشایخ بی‌اعتنا نبوده است. تهمت‌هایی که در مورد شرکت او در تبعید بهاء‌الدین زده‌اند، همان‌طور که نشان دادیم، بی‌اساس و با وجود زخم‌زبان‌هایی که بهاء‌الدین و مجدالدین به امام می‌زدند، وی احتمالاً هرگز نسبت به ایشان خصومتی نداشته است. با همه این احوال، امام فخر دست ارادت به هیچ‌یک از این دو شیخ دراز نکرده است. رابطه او با محیی‌الدین نیز ظاهراً از حدّ نامه‌نگاری تجاوز نکرده است، و حتی ما نمی‌دانیم که فخرالدین پاسخ نامه ابن عربی را داده است یا نه. در نامه سهروردی نیز مطلبی دالّ بر رابطه مرید و مرادی میان او و امام فخر دیده نمی‌شود. بنابراین، احتمال ورود فخر رازی به طریقه تصوّف توسط مشایخی که تاکنون از ایشان سخن گفتیم منتفی است، ولی احتمال ورود امام فخر به طریقه تصوّف توسط شیخی دیگر هنوز منتفی نیست.

مطالبی که امام فخر در کتاب اعتقادات فرق درباره تصوّف نوشته است نشان داد که وی طریقه صوفیه را به کلی مردود نمی‌دانسته است. چه بسا تأییدی که وی در مورد فرقه حقیقیه کرده و آنان را بهترین فرقه آدمیان دانسته انگیزه‌ای بوده است برای آشنایی بیشتر و نزدیکی او با این فرقه. حتی احتمال این هست که امام فخر در سالهای آخر عمر خود در صدد یافتن یک مرشد راستین برآمده باشد. و آنچه این احتمال را تقویت می‌کند مطالبی است که بعضی از صاحبان تراجم در خصوص تصوّف امام فخر گفته‌اند. احتمالاً آشنایی او با تصوّف در دوران کودکی آغاز شده، چه پدر او ضیاء‌الدین عمر خود یکی از علماء بزرگ اشعری و فقهای شافعی و صوفی مشرب بود.<sup>۷۵</sup> این توجه به تصوّف را در حضور یافتن او در مجالس مجدالدین بغدادی و سلطان العلماء هم می‌توان مشاهده کرد. درباره تمایل امام فخر به تصوّف به‌خصوص در اواخر عمر مدارک بیشتری وجود دارد.

۷۵. سبکی در طبقات الشافعیة درباره ضیاء‌الدین عمر پدر امام فخر می‌نویسد که او دانشمندی بود «فصیح اللسان قوی الجنان فقیهاً اصولیاً، متکلماً صوفیاً خطیباً محدثاً اذیباً...» (فخرالدین الرازی، ص ۱۷).

اظهار نظر شمس تبریزی را درباره توبه امام فخر در آخر عمر قبلاً ذکر کردیم و اشعار عربی او را که جنبه عرفانی داشت نقل نمودیم.<sup>۷۶</sup>

بعضی از نویسندگان حتی از این نیز فراتر رفته و امام فخر را اهل تصوّف معرفی کرده‌اند. مثلاً سبکی در طبقات الشافعیة به صراحت می‌نویسد که «او از اهل دین و تصوّف بود، و در آن دستی داشت»، و سپس می‌افزاید که حتی تفسیر کبیر او نیز مبتنی بر عقاید و حالات صوفیانه اوست.<sup>۷۷</sup> این مطلب را نویسندگان دیگر نیز متذکر شده‌اند<sup>۷۸</sup>، از آن جمله یکی از احفاد امام فخر به نام مصنفک<sup>۷۹</sup> در کتاب تحفة محمودیه درباره تصوّف جدّ اعلای خود می‌نویسد که وی «به صوفیه پیوست و از اهل مشاهده شد و تفسیر خود را پس از این نوشت، و اگر کسی در مباحث او تأمل کند و لطایف او را بنگرد در سخنان او کلمات اهل تصوّف را از چیزهای ذوقی می‌یابد».<sup>۸۰</sup>

علاوه بر آنچه درباره ورود امام فخر به طریقه صوفیه گفته‌اند، سخنانی نیز از قول امام نقل شده است که در آنها نشانه‌هایی از حالات صوفیانه دیده می‌شود. مثلاً سبکی که ارادت خاصی به امام فخر داشته و صوفی بودن او را محرز دانسته است می‌نویسد که روزی امام مشغول و عظم بود و حالی به وی دست داد و رو کرد به سلطان شهاب‌الدین غوری که در مجلس حضور داشت و گفت: «ای پادشاه عالم، پادشاهی تو نخواهد ماند، و تلبیس فخر رازی نیز نخواهد ماند».<sup>۸۱</sup> این نوع حالات ظاهراً در اواخر عمر بیشتر از پیش به فخرالدین دست می‌داده است. وصیت‌نامه خود او بهترین گواه بر تنبّه و بیداری او در پایان عمر است. وی در حالی که بر عمر خود که سراسر صرف علوم ظاهری و

۷۶. رک. همین کتاب، پیشتر، ص ۴۷۲.

۷۷. طبقات الشافعیة، ج ۲، ص ۸۶ و نیز رجوع کنید به: کبری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۷، ج ۱، ص ۴۴۶.

۷۸. محمدعلی مدرّس تبریزی در ریحانة الأدب (ج ۳، تهران، ۱۳۲۹ ش، ص ۱۹۴) از قول عبدالوهاب شمرانی در ارشاد الطالبین نقل می‌کند که «فخر رازی بعد از تکمیل تحصیلات علوم رسمیّه اصول سیر و سلوک را طالب و راغب بوده و انسلاک در سلک اهل حقیقت و طریقت را تعمیم داده».

۷۹. شیخ علی بن مجدالدین بن محمد بن مسعود بن محمد بن فخرالدین محمد رازی خود از مشایخ صوفیه بود که به سال ۸۰۳ متولد و به سال ۸۷۵ در قسطنطنیه فوت شد. وی دارای تألیفات متعدّد است. رک. کشف الطنون، ج ۱، ص ۴۸۵ و مایل هروی، شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخر، ص ۴۱ به بعد.

۸۰. سعید نفیسی، «زندگی و افکار امام فخر رازی»، ایران امروز، سال اول، شماره ۴، ص ۲۲.

۸۱. طبقات الشافعیة، ج ۸، ص ۸۹.

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت موی بندانست ولی موی شکافت  
گرچه به دلم هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت<sup>۸۵</sup>

این شواهد نشان می‌دهد که به احتمال زیاد نوعی احساس ندامت از علوم عقلی و توجه به علم ذوقی در اواخر عمر به امام فخر دست داده بوده است. و حال سؤال اینجاست که آیا این احساس عملاً هم در زندگی امام فخر تأثیر گذاشته است یا نه؟ این خود سؤالی است که پاسخ دقیق و درست آن بر ما مجهول است. البته دو احتمال در این مورد می‌توان داد. یکی اینکه این احساس در دهه آخر عمر امام پدید آمده و موجب شده است که او در جستجوی شیخی برآید که از او دستگیری کند و به راه باطن هدایت نماید. احتمال دیگر این است که وی قبل از این احساس با شیخی مواجه شده و دم گرم او در او مؤثر واقع شده و او را از علوم ظاهری، به خصوص کلام و فلسفه، دلسرد ساخته و به راه تصوف کشانده باشد. به نظر می‌رسد که احتمال دوم به واقعیت نزدیکتر باشد، و شیخی که او را متنبه ساخته است کسی جز پیر و مرشد بزرگ خطه خوارزم یعنی ابوالجناّب نجم‌الدین کبری نبوده است. داستانهایی که درباره ملاقات امام فخر و نجم‌الدین نقل کرده‌اند این مطلب را تأیید می‌کند و ما در باقی‌مانده این مقاله به بررسی این مقالات و روایت‌هایی که از آن شده است و تحوّل که در امام فخر به وجود آورده است خواهیم پرداخت.

### ۹. ملاقات با نجم‌الدین کبری

در خلال آثار امام فخر به خصوص کتاب مناظرات او داستان‌هایی از ملاقاتها و مناظرات

۸۵ این دوبیتی را سعید نفیسی همراه با ابیات دیگر که منسوب به امام فخر است در مقاله خود در ایران امروز، سال ۱، شماره ۵ و ۶، ص ۲۴، نقل کرده است. نفیسی مطابق شیوه معمول خود هرچه در منابع مختلف یافته بدون بررسی اصالت آنها و صحت انتسابشان به امام فخر و بدون ذکر مأخذ جمع‌آوری کرده است. ابیات ذیل، اگر به راستی متعلق به امام فخر باشد، احساس صوفیانه او را به خوبی نشان می‌دهد:  
درویشی جوی و روی در راه مکن      وز دامن فقر دست کوتاه مکن  
اندر دهن مار شو و مال بجوی      در چاه بزئی و طلب جاه مکن

و

ای دل ز غبار جهل اگر پاک شوی      تو روح مجردی بر افلاک شوی  
عرش است نشیمن تو شرمتم بادا      کافی و مقیم توده خاک شوی

قیل و قال شده است تأسف می‌خورد می‌نویسد: «بدانید که من مردی بودم دوستدار علم و درباره هر چیزی مطلبی نوشتم، درحالی که به کمیّت و کیفیت آن واقف نبودم و برآیم فرق نمی‌کرد که حق بود یا باطل و به غث و سمین آن نیز توجهی نداشتم... و من از روشهای متکلمان و راههای فلاسفه آگاه شدم و در آنها هیچ فایده‌ای ندیدم که با فایده‌ای که در قرآن یافته‌ام برابری کند».<sup>۸۲</sup> مؤلف شذرات الذّهب نیز نقل کرده است که امام فخر در اواخر عمر درحالی که به گذشته افسوس می‌خورد می‌گفت: «ای کاش به علم کلام مشغول نمی‌شدم و می‌گریست».<sup>۸۳</sup> در این باره سعیدالدین فرغانی (ف. ۷۰۰ ه.ق.) در کتاب مشارق الدراری سخنی نقل کرده است از قول یکی از شاگردان امام فخر که گفته است:

روزی به خدمتش درآمدم در گریه و اضطرابی عظیمش یافتم. از سبب آن گریه و اضطرابش سؤال کردم. فرمود که: به روزگار ضایع و بی‌حاصلی خود از عمر می‌گیرم، ازیرا که در حکم مسأله‌ای که بر صحت آن از بیست سال باز دلائل بسیار قوی، خالی از شبهه و اشکالات و سالم از شکوک و اعتراضات، قائم یافته بودم و مرا بر آن دلائل، و آن حکم که مبنی بود بر آن دلائل قوی، محکم و ثوقی و یقینی و اطمینانی هرچه تمامتر حاصل بود. این ساعت مرا بر آن دلائل اشکالی ساخ گشت و دلیلی دیگر برخلاف آن حکم محقق گشت که به یکبارگی آن دلائل و وثوق بیست ساله مرا باطل گردانید. و شاید که بعد از مدتی این همه نیز درصدد ابطال افتد. پس عمر که در این افکار به کار رفته است و می‌رود همه ضایع و بی‌حاصل می‌گذرد.<sup>۸۴</sup>

این احساس سرخوردگی از علم کلام و بطور کلی خداشناسی استدلالی را ما در بعضی از ابیاتی که به فخرالدین رازی نسبت داده‌اند نیز ملاحظه می‌کنیم. در میان اشعار فارسی که از قول امام فخر نقل کرده‌اند. یک دوبیتی هست که دقیقاً همین احساسی که شاگرد امام فخر شرح داده است در آن دیده می‌شود. می‌گوید:

۸۲ طبقات الشافیه، ج ۸، ص ۹۱؛ عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، ج ۲، ص ۲۷. برای ترجمه فارسی «وصیت‌نامه» رجوع کنید به «زندگی و افکار امام فخر رازی»، ایران امروز، سال ۱، شماره ۴، ص ۲۳-۲۴ و شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخر، ص ۲۳۸ به بعد، و خلاصه آن در «امام فخر رازی را بهتر بشناسید»، نوشته حبیب‌الله آموزگار، مهر، دوره دوازدهم، شماره ۸، آبانماه ۱۳۴۴، ص ۵-۴۶۴.  
۸۳ شذرات الذّهب، بیروت ۱۹۷۹، ج ۵، ص ۲۱.

۸۴ سعیدالدین سعید فرغانی، مشارق الدراری: شرح تائیه ابن‌فارض، با مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۷، ص ۵۵۶.

او با دانشمندان زمان نقل شده است، ولی درباره ملاقات او با نجم‌الدین کبری که بدون شک بزرگترین صوفی زمان و شیخ و مرشد مجدالدین بغدادی و بنابه گفته بعضی مرشد بهاء‌الدین ولد نیز بوده است<sup>۸۶</sup> هیچ اشاره‌ای نشده است. ولیکن در پاره‌ای از منابع داستانی به دو سه روایت نقل شده که بنا بر آن امام فخر موقت به ملاقات شیخ شده و در مجلسی با وی به مباحثه پرداخته و در همانجا منتبه شده و به دست وی توبه کرده است. از جمله کسانی که داستان ملاقات امام فخر و نجم‌الدین کبری را به تفصیل نقل کرده‌اند مصنفک است. مولانا مصنفک درباره جدّ اعلای خود و ورودش به تصوف توسط نجم‌الدین کبری در تحفة‌المحمودیّه می‌نویسد:

امام (فخر رازی) از ققیهان بود، سپس به صوفیه پیوست. از اهل مشاهده شد و تفسیر خود را پس از این نوشت و اگر کسی در مباحث او تأمل کند و لطایف او را بشکند، در سخنان او کلمات اهل تصوف را از چیزهای ذوق می‌یابد. و من از مرد ثقیله پارسای دانشمند عابد زاهد عارف راستگویی شنیدم که حکایت کرد: چون (فخرالدین) به هرات آمد هر کس از دانشمندان و پارسایان و پادشاهان و امرا بودند نزد او رفتند. و روزی پرسید: آیا کسی مانده است که به دیدار ما نیامده باشد؟ کسان او گفتند: آری، مرد پارسای گوشه‌نشین مانده است. امام گفت: من مردی واجب‌التعظیم و پیشوای مسلمانانم، چرا به دیدار من نیامد؟ مردم شهر مهانی برپا کردند و هر دو را دعوت کردند. و ایشان اجابت کردند و در باغی گرد آمدند. و امام از سبب آنکه به دیدار او نیامده بود پرسید: او گفت: من مردی فقیرم و در دیدار من شرافتی نیست و در تخلف من قصی نیست. امام گفت: این جواب اهل ادب یعنی صوفیه است، و حقیقت حال را به من بگوی. آن مرد گفت: دیدار تو به چه چیز واجب شد؟ گفت: من پیشوای مسلمانانم و واجب‌التعظیم هستم. گفت: اگر افتخار تو به دانش است، برترین دانشها شناسایی خدای تعالی است، و تو او را چگونه شناختی؟ گفت: به صد برهان. آن مرد گفت: برهان برای از میان بردن شک است، و خدای تعالی در دل من نوری قرار داد که با آن شک وارد نمی‌شود، و نیازمند به برهان نیست. این سخن در دل امام اثر کرد و در آن مجلس به دست او توبه کرد و به خلوت رفت و آنچه گشادنی بود در دل او گشاده شد. و چون از آن خلوت بیرون آمد تفسیر کبیر خود را نوشت. و گوینده این حکایت گفت: این شیخ ابوالجناّب نجم‌الدین کبری بود.<sup>۸۷</sup>

گزارش مصنفک از ملاقات امام فخر با نجم‌الدین اگرچه در حدود یکصد و شصت سال پس از فوت امام نوشته شده<sup>۸۸</sup>، و نویسنده آن را از قول شخصی گمنام نقل کرده است، گزارشی است نسبتاً مبسوط که حتی جزئیات این ملاقات و گفت‌وگوشود امام و نجم‌الدین در آن ضبط شده است. اگر سند ما در مورد این ملاقات منحصر به همین گزارش می‌بود باور کردن همه جزئیات دشوار بود. خوشبختانه روایات دیگری در خصوص این ملاقات در دست است که اعتقاد ما را نسبت به گزارش مصنفک بیشتر می‌کند.

یکی دیگر از کسانی که به این ملاقات تصریح کرده است عبدالوهاب شعرانی است که در ارشاد‌الطالبین می‌نویسد که امام فخر پس از تکمیل تحصیلات خود در علوم رسمی به سیر و سلوک روی آورد و دست ارادت به سوی نجم‌الدین کبری دراز کرد. اما، بنابه قول شعرانی، شیخ ابتدا از پذیرفتن امام امتناع ورزیده و او را مرد میدان سلوک ندانسته و به وی گفته است که قادر به «مفارقت از بت و صنم خود... که عبارت از این علوم رسمیّه ظاهریّه است» نیست. ولی امام دست از طلب برنداشته و گفته است: «ناچار باید قدم به دایره سیر و سلوک گذاشته، و ان شاء الله از آن بت مذکور نیز دست بردار خواهم شد».<sup>۸۹</sup>

گفتگوی میان امام فخر و نجم‌الدین کبری را که هم مصنفک و هم شعرانی، گرچه به صورتی متفاوت، نقل کرده‌اند دیگران نیز مورد توجه قرار داده‌اند. مثلاً نویسنده مجالس‌العشاق، صورت این گفتگو را چنان نقل کرده است: «امام فخر از آن حضرت پرسید که یم عرفت ربّک؟ یعنی به چه چیزی حق را شناختی؟ فرمود: بواردات ترد علی‌القلب، فتعجز النفس عن تکذیبها، یعنی به وارداتی که به دل فرود آید و نفس عاجز شود از آنکه آن را دروغ انگارد».<sup>۹۰</sup> این سؤال و جواب را که به گزارش مصنفک نزدیک است، چنان که بعداً خواهیم دید، دیگران نیز نقل کرده‌اند و چنان که ملاحظه می‌شود

۸۸. تحفة‌المحمودیّه را مولانا مصنفک در سن ۶۱ سالگی (یعنی به سال ۸۶۴ ه.ق) از برای وزیر محمود پاشا نوشته است. این کتاب گویا هنوز چاپ نشده است و من نسخه‌ای از آن را ندیده‌ام.

۸۹. نقل از: محمدعلی مدرس تبریزی، ریحانة‌الأدب، ج ۳، ص ۱۹۴.

۹۰. مجالس‌السنّاق، کانپور ۱۳۱۴ ه.ق، ص ۸۶، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۲۲، و نیز رجوع کنید به

روضات‌الجنان، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۵، رضاقلی هدایت، ریاض‌العارفین، به کوشش مهرعلی گرگانی، ص ۲۲۰.

۸۶. روضات‌الجنان، ج ۲، ص ۳۲۸.

۸۷. سعید نفیسی، «زندگی و افکار امام فخر رازی»، ایران امروز، سال نخست، ۱۳۱۸، شماره ۴، ص ۲۲.

### ۱.۰. تحلیل گزارش خوارزمی از ملاقات امام فخر با نجم‌الدین کبری

گزارش خوارزمی با ورود امام به خوارزم آغاز می‌شود. در گزارش مصنفک ملاقات امام با نجم‌الدین در شهر هرات رخ داده و در گزارشهای دیگر نام شهری ذکر نشده است. تحقیقاتی که درباره نجم‌الدین کبری و سفرهای امام فخر انجام شده است، نشان می‌دهد که محل ملاقات ایشان همان خوارزم (گرگانج) بوده است.<sup>۹۲</sup> میزبان امام در خوارزم کسی جز سلطان علاء‌الدین خوارزمشاه نیست. خوارزمشاه در پذیرایی از امام فخر به راستی سنگ تمام می‌گذارد و چنان که ملاحسین می‌نویسد: «در تعظیم و اکرام و تجلیل... او دقیقه‌ای فرو نگذاشت». نویسنده در اینجا تا حدودی به تفصیل درباره ورود شکوه آمیز فخرالدین به شهر سخن می‌گوید و حتی منزل او را که باغی بزرگ با درختان و حوضهای متعدد و چشمه‌سار بوده است برای خواننده توصیف می‌کند.

شرحی که درباره ورود امام به خوارزم داده شده است دور از واقعیت نیست. نویسندگان دیگر نیز به مسافرتها پرشکوه امام به شهرهای مختلف اشاره کرده‌اند. سبکی در طبقات الشافیه می‌نویسد که هنگامی که براسب سوار می‌شد و قصد مسافرت می‌کرد در حدود سیصد تن از فقها و علما و شاگردانش همراه او روان می‌شدند.<sup>۹۳</sup> در این سفر نیز وی با همین شکوه و جلال همراه با ملازمان متعدد وارد شهر می‌شود. و اما چرا ملاحسین این گونه به تفصیل به شرح ماجرا می‌پردازد؟

همان‌طور که اشاره کردیم، خوارزمی در این اثر نخواست است که صرفاً به ذکر مطلبی تاریخی درباره ملاقات امام و نجم‌الدین بپردازد، بلکه خواسته است تا در این گزارش یک اثر هنری، یک نمایشنامه‌گونه، بیافریند. شرح جزئیات ورود امام به شهر و اکرام و تبجیل خوارزمشاه، شکوه و جلال منزل او، ملازمت ارکان و اعیان دولت و خلاصه صحنه‌آراییهای نویسنده برای تجسم صحنه اصلی و بیان نکته اساسی در این داستان لازم است. هنرنماییهای ادبی نویسنده نیز کاملاً با حال و هوای واقعه سازگار است.

۹۲. رجوع کنید به مقدمه فریتس مایر در فوائج الجمال و فوائج الجلال، نجم‌الدین کبری، ص 39 و 40. امام فخر لا اقل دو بار به خوارزم سفر کرده است، یکی قبل از سال ۵۸۰ (رک). مقدمه فتح‌الله خلیف به مناظرات فخرالدین الیازی، بیروت، ۱۹۶۶ و یا چاپ افسر، تهران ۱۳۶۴، ص 18-9) و بار دیگر در اواخر عمر خود در حدود سال ۶۰۰ (رک). مقاله سعید نفیسی، ص ۲۰.

۹۳. طبقات الشافیه، ج ۸، ص ۸۷.

معنای آن اندکی متفاوت از آن گفتگویی است که شعرانی گزارش کرده است.

باری، شعرانی داستان را پس از این گفتگو دنبال کرده و در پایان گزارش خود مطلبی نقل کرده است که در گزارش مصنفک نیست، و آن شکست خوردن امام فخر است. همان‌طور که نجم‌الدین پیش‌بینی کرده بوده است، صاحب ارشاد الطالبین می‌نویسد که پس از اینکه امام فخر اصرار ورزید، نجم‌الدین او را پذیرفت و از او دستگیری کرد، و سپس دستور داد تا به خلوت نشیند. در خلوت بود که آثار عجز در امام فخر ظاهر شد. «پس نجم‌الدین به خلوتخانه‌اش برده و خواست که مسلوب العلوم گرداند، تاب نیاورده و صیحه زده و از خلوتخانه خارج گردید».<sup>۹۱</sup>

از مجموع این گزارشهای پراکنده چنین برمی‌آید که امام فخر در یکی از سفرهای خود در اواخر عمر، شیخ نجم‌الدین کبری را ملاقات کرده و با او ابتدا به گفتگو پرداخته و تحت تأثیر کلام او واقع شده و به دست وی توبه کرده است. پس از آن نجم‌الدین به وی تلقین ذکر کرده و دستور خلوت نشستن داده است. ولی امام فخر در خلوت تاب نیاورده و دوره خلوت و بالتبیین سلوک را ناتمام گذاشته است.

مجموع این حوادث را به‌اضافه نکات بسیار دیگر، در یک گزارش نسبتاً دقیق و عمیق و به زبانی شیوا به قلم نویسنده‌ای دیگر مشاهده می‌کنیم. این گزارش را ملاحسین خوارزمی (ف. ۸۳۹ هـ) در ضمن کتاب ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار آورده و ما آن را به کمک نسخه خطی دیگری تصحیح کرده و در ضمیمه این مقاله درج کرده‌ایم (پیوست اول). گزارش خوارزمی از همه گزارشهای دیگر مفصل‌تر است و جزئیات ملاقات امام فخر و نجم‌الدین در آن شرح داده شده است، و اگرچه بخشی از کتاب نویسنده است، به‌خودی‌خود می‌تواند یک رساله مستقل به‌شمار آید. این گزارش، صرف نظر از مسائل تاریخی، یک اثر زیبایی ادبی است، و از جهاتی شبیه به یک نمایشنامه است و نویسنده همه هنر خود را در خلق یک اثر هنری کامل به کار برده است. به بعضی از ریزه‌کاریهای هنری این اثر در ضمن تحلیل مسائل تاریخی آن اشاره خواهیم کرد.

۹۱. ریحانة الأُدب، ص ۱۹۴. این داستان را سیدمحمدباقر سبزواری نیز در مقدمه خود به کتاب الواسلة الکمالیه فی الحقایق الالهیه، تصنیف فخرالدین رازی (ص کا - کب) ظاهراً از روی نصیحت‌نامه شاهی اثر ملاحسین خوارزمی نقل کرده است.



الفاظ و عبارات این داستان با دقت و عالمانه و ادیبانه انتخاب شده، و یک لفظ بی مورد و ناجبجا در آن به کار نرفته است. نویسنده از صنعت سجع استفاده کرده، ولی سجع او سست و بارد نیست، بلکه به عکس، محکم و استوار است و با فخامت و شیوایی از این صنعت استفاده شده است، تا جایی که این اثر را می توان یکی از شکارهای نثر مصنوع در قرن هشتم به شمار آورد.

صحنه اصلی و اوج داستان خوارزمی، ملاقات و گفتگوی امام و شیخ و سرانجام دستگیری امام است. این صحنه که نوعی مبارزه و نبرد علمی و عرفانی میان یک عالم بزرگ و یک شیخ راه رفته و راه دان است، محتاج به مقدمات (و نوعی پرسپکتیو) است. در این مبارزه شیخ پشت حریف را به خاک می مالد. برای نشان دادن عظمت این کار نویسنده البته باید حریف را معرفی کند. این حریف یک شخص ساده و معمولی نیست. او بزرگترین عالم زمان در علوم ظاهری است. جلادت و فراست او به کمال است و فطانت و کیاست او به غایت. ذهن او منبع غوامض اسرار است، و خود دریایی است از معانی و افکار بکر. در مناظره هیچ کس به گرد پای او نمی رسد، و در مجالس خود نکاتی که ذکر می کند برای اهل فضل غریب و مسائلی که طرح می کند عجیب است. در همه علوم ظاهری صاحب نظر است. «گاهی از غوامض معقول سخن می گوید و گاهی از دقایق منقول، گاهی از قوانین مطالب عالیه و گاهی از ریاضیات و حکم متعالیه». چنین حریفی است که در مقابل نجم الدین ظاهر می شود و سرانجام از او شکست می خورد.

توصیفی که خوارزمی از صحنه اصلی داستان می کند مفصل ترین و دقیق ترین گزارشی است که درباره این واقعه در دست است. مطالب پراکنده ای که شعرانی و هدایت در این باره گفته اند در مقایسه با شرح خوارزمی بسیار ناچیز است. حتی گزارش مصنفک نیز از دقت های خوارزمی خالی است. در واقع گزارش های دیگر هر یک گوشه هایی از این واقعه را ترسیم کرده است. ولی خوارزمی علاوه بر نقل دقیق ماجرا سعی می کند وارد حالات و خصوصیات شخصیت های خود شود و در ضمن، این حالات و عوامل را از نظر عرفانی، با استفاده از اشعار و مطالب عرفانی مشایخ طریقت توضیح دهد.

همان طور که خوارزمی برای معرفی صحنه اصلی داستان به شرح مقدمات و آرایش صحنه های اولیه می پردازد، پس از ترسیم صحنه مبارزه، دست از هنرنمایی خود

بر نمی دارد. نجم الدین ابتدا تقاضای امام را برای ورود به طریقت نمی پذیرد و به او گوشزد می کند که آمادگی این کار را ندارد. چون امام اصرار می ورزد، شیخ او را می پذیرد. پس از مراسم دستگیری، نویسنده داستان را دنبال می کند و در جریان آن، تحقیق یافتن سخن نخستین شیخ را شرح می دهد. شیخ گفته بود که امام فخر طاقت این کار را ندارد و قادر نیست خود را در مقام مشاهده فانی کند و دست از خودی خویش بشوید. وقتی امام به خلوت می نشیند، این گفته به اثبات می رسد و امام فخر عاجزانه به بهانه وضو گرفتن از خلوت خانه خارج می شود و راه فرار در پیش می گیرد و بدین ترتیب با خروج مفتضحانه او از صحنه، داستان به پایان می رسد.

خاتمه داستان نیز درخور توجه است. نویسنده در این خاتمه به نتیجه گیری اخلاقی و عرفانی می پردازد، و نمایشنامه خود را به پایان می رساند.

### ۱۱. خاتمه و نتیجه

گزارش های متعددی که صاحبان تراجم و تذکره نویسان درباره امام فخر نقل کرده اند یک چیز را به طور قطع ثابت می کند و آن این است که وی در طول حیات خود دائماً با مشایخ صوفیه عصر خویش در تماس بوده است. زندگی علمی امام فخر تا حدودی شبیه به سلف او امام محمد غزالی بوده است. وی همانند غزالی در تفسیر و فقه و کلام و منطق و فلسفه، و حتی علوم طبیعی و ریاضی، سرآمد اقران خویش بود. ولی در مورد تصوف وضع او با غزالی فرق داشت. غزالی وقتی از علوم ظاهری احساس سرخوردگی کرد، به تصوف روی آورد و باقی عمر خویش را صرف سیر و سلوک و نوشتن آثار صوفیانه کرد. ولی در مورد فخرالدین چنین وضعی پیش نیامد. انقلاب روحی که به غزالی دست داد هرگز به امام فخر دست نداد.

با این حال، تصوف هیچ گاه امام فخر را رها نکرد. مشایخ طریقت، از جمله بهاء الدین ولد و مجد الدین بغدادی و نجم الدین کبری هر یک سخنانی در تنبیه او ایراد کردند. مشایخ دیگر زمان که با امام فخر ملاقات نکردند، مانند محیی الدین ابن عربی و شهاب الدین سهروردی، از طریق نامه سعی کردند این بیداری را در او ایجاد کنند. لحن کلام این مشایخ، به خصوص کلام بهاء الدین ولد و مجد الدین، با امام فخر گاهی بسیار تند بود. این

تندی در کلام مشایخ موجب شده است که بعضی از متأخرین امام فخر را خصم مشایخ صوفیه پندارند، و چیزی که این احساس را تشدید کرده است احتمالاً خصومتی بوده است که بعدها میان مریدان آن مشایخ، به خصوص بهاء‌الدین ولد و مولویانی نظیر فریدون سپهسالار و افلاکی، و مریدان امام فخر شعله‌ور شده است. این احساس البته در میان فرقه‌های دیگر صوفیه وجود نداشته است. مریدان روزبهان امام فخر را جزو ارادتمندان شیخ روزبهان بقلی یاد کرده‌اند. مریدان نجم‌الدین کبری نیز نه تنها امام فخر را خصم شیخ خود نمی‌دانستند، بلکه معتقد بودند که وی به دست نجم‌الدین توبه کرده و جزو اصحاب او شده است. یکی از نواده‌های امام فخر نیز این سخن را تأیید کرده است. مولانا مصنفک تصریح کرده است که جدّ اعلای او از زمره مریدان نجم‌الدین کبری شده است.

از مجموع این گزارشها می‌توان نتیجه گرفت که قول کسانی که امام فخر را تا پایان عمر دشمن مشایخ صوفیه معرفی کرده‌اند ضعیف است، و در مقابل شواهدی که تأکید می‌کند که وی در اواخر عمر به تصوف گراییده و حتی با ارشاد نجم‌الدین کبری به طریقت صوفیه وارد شده است بسیار قوی‌تر است. حتی اگر برای پذیرفتن داستان ملاقات امام فخر و نجم‌الدین کبری محتاج به شواهد و اسناد دیگری باشیم، تمایل امام فخر را به تصوف با وجود اشاراتی که او در آثار خود به عقاید صوفیه کرده است نمی‌توان منکر شد. بررسی دقیق آثار فخرالدین به خصوص تفسیر کبیر او، از این دیدگاه، می‌تواند روشنایی بیشتری بر نظر وی درباره تصوف بیفکند.

## پیوست اول

### حکایت سفر فخررازی به خوارزم و ملاقاتش با شیخ نجم‌الدین کبری

نوشته ملاحسین خوارزمی

گزارش سفر فخررازی به خوارزم و ملاقاتش با نجم‌الدین کبری از روی دو نسخه، یکی چاپی و دیگری خطی، فراهم و تصحیح شده است. مشخصات این دو نسخه عبارت است از: نسخه م (چاپی)، این گزارش در اصل بخشی است از کتاب بنوع الاسرار فی نصائح الابرار که در سال ۸۳۲ هجری به قلم کمال‌الدین حسین خوارزمی نوشته شده است. این اثر را آقای دکتر مهدی درخشان از روی یک نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی سابق (به شماره ۵۰۹۳) تصحیح و چاپ کرده است. (تهران ۱۳۶۰، صفحات ۴۰ تا ۴۴). این نسخه در رمضان ۸۹۱ به خط محمد فرزند شیخ محمد بن حسن بن محمد حافظ رافعی کتابت شده است. (از برای کسب اطلاع بیشتر از مشخصات این نسخه، رجوع کنید به مقدمه مصحح در صفحات ۶۰ تا ۶۸). نسخه مزبور، بنابه قول مصحح، «غالباً با سقطه و خطا و سهو و اشتباه توأم» بوده است، و مصحح مجبور شده است تا «از روی قرینه و حدس» و با مراجعه به کتابهای دیگر آنها را حتی المقدور برطرف نماید. با وجود کوشش مصحح، مشکلات این اثر تماماً حل نشده است، و لذا پیدا شدن نسخه‌ای دیگر و مقابله آن، بهترین وسیله‌ای بوده است برای حل مشکلات موجود در تصحیح این گزارش.

نسخه د (خطی). این نسخه که فقط گزارش سفر امام فخر به خوارزم و ملاقاتش با نجم‌الدین کبری را شرح داده است در یک جُنگ خطی است به شماره ۱۰۳۵ متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. (رک. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۶۹۶-۸). تاریخ کتابت نسخه ۱۱۰۴ و کاتب آن شناسایی نشده است. خط نسخه نستعلیق شکسته و خوش است. کاتب شخص باسوادی بوده و لذا نسخه از صحت و سلامتی بیش از نسخه مجلس برخوردار است ولی کاتب در ابتدای گزارش نویسنده آن را اشتباهاً «حسن واعظ سبزواری» پنداشته است. تصحیحاتی که از روی همین نسخه انجام گرفته است نشان می‌دهد که متن کامل کتاب بنوع متنی است مغلوط که باید با مقابله نسخه یا نسخه‌های دیگر تصحیح شود.

روش تصحیح: برای تصحیح این اثر از روش التقاطی استفاده شده است. هر جا که متن چاپی اصلاح شده و اصطلاحات مطابق با نسخه د بوده، به قرائت اصلی نسخه م که در پانوشته صفحات چاپی قید شده است اشاره‌ای نشده است.

## [حکایت]

(۱) نقل است که چون امام ائمه اسلام، مہد قواعد شرایع و احکام، استاد علماء بنی آدم، حاوی اصناف علوم و حکم، امام فخرالدین رازی - جزاء اللہ خیر الملک المجازی - دیار خوارزم - سینت عن الطوارق والازم - را به قدوم شریف مشرف ساخت و سایه فضایل به مفارق ولات این ولایت انداخت، سلطان جوان بخت، فروزنده تاج و فرازنده تخت، سایه اخص الہ، سلطان علاء الدین خوارزمشاه - طاب اللہ ثراہ و جعل الجنة مٹواہ - که در آن وقت والی ولایت قبة الاسلام خوارزم بود، قدوم او را غنیمتی تمام ساخت و به اصناف الطاف و انواع اعطافش بنواخت و در تعظیم و اکرام و تبجیل و احترام و انجام مطالب و اسعاف مآرب و إعلائی درجات و مراتب او دقیقه‌ای فرو نگذاشت. و منزلی چون ریاض خلد نعیم مزین به احیاض چشمه تسنیم، (المؤلفه)

از لطافت هوای ساحت آن کاذب یحیی العظام و هی رمیم

۱۲ دلگشاهمچو صحبت خوبان جانفزا همچو وصل یار قدیم

از برای اقامت او بیاراست.

(۲) و مشاهیر علما و جمہیر فضلا را که سلاطین اقلیم علوم و اساطین بنیان سر مکتوم بودند، ملازمیت عتبه رفیع و سده منیع او فرمود، و ارباب ذہن وقاد و اصحاب طبع نقاد را اشارت فرمود تا از غرایب حقایق و عجایب دقایق که از نتایج ابکار افکار آن منبع غوامض اسرار باشد استفاده نمایند و التفاظ فراید فواید به طریق نهانی از مطاوی بیان آن بحر زاخر معانی غنیمت شمارند. و بعض

۱. آغاز نسخه د: + هو، من تصانیف حسن واعظ سبزواری...

۲. فخرالدین رازی م: فخررازی د // جزاء اللہ د: جزاء م.

۳. طاب د: طیب م.

۴. او را م: امام را د:

۵. خلد د: م //

۶. چشمه تسنیم د: جسیمه و نسیم م.

۷. بیان د: تبیان م.

۸. فرمود د: نمود م.

ارکان دولت و اعیان خدمت را ملازم حضرت امام ساخت تا ملاحظ احوال ملازمان او از اهل فضل و افضال و ناظر مجلس مناظره خداوندان کمال باشند، و به معیار امتحان عیار فضل هر یک بشناسند.

(۳) و از آنجا که کمال جلادت و فراست و غایت فطانت و کیاست امام است، به مباحثه کتاب معین و مذاکره فن مفن اشتغال نمی نمود، بلکه هر روز چون مجلس آسمان رفعت او به کواکب ثواقب ارباب علوم مزین گشتی، نکته‌ای از نکات غریبه و مسئله‌ای از مسائل عجیبه القا کردی - گاهی از غوامض معقول و گاهی از دقایق منقول، گاهی از قوانین مطالب عالیه و گاهی از ریاضیات و حکم متعالیه - که هیچ کس را سابقاً در مطالعه آن شرکت نبوده و در مجادله و مباحثه مجال مداخلت فی.

(۴) چون مدتی بر این گذشت، بعضی از خواص و عوام به حضرت امام عرضه داشتند که خداوندان عزت و جلال و ارباب فضل و کمال نه فواید انفاس امام سعادت استیناس تمام می یابند. اما ما بیچارگان که نقد اخلاص ما در بوتہ خلاص ارادت تمام عیار است از این سعادت محروم و به سمت خبلت موسومیم، و ما را غایت مقصود و نهایت مرام از حضرت امام آن است که یکی از این دو کار الزام بینند: یا به اجوبه فتاوی بردازد یا مجلسی عامه برای وعظ و نصیحت منعقد سازند. چون با وجود فقهای عصر که مصاییح اعراض شریعت و مفاتیح ابواب اصول حقیقت بودند به فتوی پرداختن خود را هدف مطاعن ساختن بود، مجلس نصیحت اختیار کردند.

۱۹. ملاحظ م. ملاحظه د.

۲۰. معین د: معینی م // مفن د: متفی (در اصل متفی) م.

۲۱. معقول و گاهی د: معقول و م.

۲۲. نبوده د: نبود م.

۲۳. گذشت د: بگذشت م.

۲۴. سعادت استیناس د: سعادت و استیناس م.

۲۵. خبلت د: خبیت (در اصل: خلت) م // موسومیم د: محرومیم م.

۲۶-۲۴. الزام بینند د: التزام کنند م // مجلسی د: مجلس م.

۲۷. اعراض (در اصل: عراض اعراض) م: عراض د.

اختیار کرد و به تقریر آن قیام نمود. شیخ مقدمه‌ای را از مقدمات آن دلیل منع کردند و سند گفتند. هر چند امام به طریق مجادله اشتغال نمود تَفَصُّی به حصول نیوست، و حالت بر وی متغیر شد. شیخ فرمودند: چون وحدانیت مَلِکِ جلیل پیش تو ثابت ۵۷ بدین دلیل بود و دلیل باطل گشت، پس مدلول نیز نزد تو زایل شده باشد. حق را به دلیلی باید دانست که زوالش ممکن نباشد. امام را از آنجا که حیث دانشمندی است قهر مستولی شد. از شیخ سؤال کرد که: بِمَ عَرَفْتَ اللَّهَ؟ یعنی به چه شناختی ۶۰ خدای را. شیخ در جواب گفتند: بوارادات قدسی و مشاهدات اُنسی. امام گفت: این بر من چه حجت باشد؟ شیخ گفتند: مَا لَكُمْ لِاتَّعْرُفُونَ لِسَانَكُمْ! أَنْتُمْ قُلْتُمْ بِمَ عَرَفْتَ وَ مَا قُلْتُمْ بِمَ تَعْرَفُونَنِي. یعنی چیست شما را که در آداب بحث و جدال که طریقه اهل ۶۲ قیل و قال است توجیه مرعی نمی‌دارید؟ شما از سبب شناختن من پرسیدید نه از شناساگردانیدن و الزام حجت بر خود، لاجرم در مقام منع این بر من حجت نیست. ۶۶ گفتن از طریقه توجیه بیرون است.

(۸) امام بغایت متأثر شد، و سؤال کرد که مرا چگونه آشنای حق می‌گردانی و به کدام وسیله به مقام معرفت می‌رسی؟ گفت: بِتَبَدُّلِ الْجُهُودِ وَ خَلْعِ الْوُجُودِ، ثُمَّ نَفِي الشُّهُودِ. یعنی به طریق اطاعت و بذل طاقت و قدر استطاعت و به خلع لباس وجود ۶۹ و در مقام مشاهده فانی گشتن از شهود و افتخار مجازی را که عبارت از ناموس فخر رازی است بیرون در گذاشتن و در خلوت خانه راز علم نیازمندی در محبت بی‌نیاز برافراشتن و نامه هستی بکلی در نوشتن و در اوان ظهور نور الوهیت متحقق ۷۲ به حقایق این مقال گشتن که (لاین فارض):

حَرَجْتُ بِهَا عَنِّي إِلَيْهَا فَلَمْ أَعُدْ إِلَى وَ مِنِّي لَا يَقُولُ بِرَجْعَةٍ  
وَ أَفَرَدْتُ نَفْسِي عَنْ خُرُوجِي تَكْرُمًا فَلَمْ أَرْضَهَا مِنْ بَعْدِ ذَاكَ لِصُخْبِي  
وَ غَنَيْتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي بِحَيْثُ لَا يُسْرَجَمُنِي إِبْدَاءُ وَ ضَفِ بِحَضْرَتِي  
وَ أَشْهَدْتُ غَنِيِّي إِذْ بَدَثَ فَوَجَدْتَنِي هُنَا لِكِ إِسْأَلِهَا بِحُلُوتِ خَلَوْتِي

۵۵. از مقدمات آن دلیل د: از آن مقدمات م.

۵۸. و دلیل د: دلیل م.

۷۴. بر جعة: بر جعتی د.

(۵) روز اول که جمیع ارکان سلطنت و اعیان مملکت حاضر بودند، بعد از حمد ۳۹ حضرت پروردگار و درود نبی مختار، فرمود که اَوَّلُ واجب بر ارباب عقول معرفت حضرت احدیت است و اعتراف بر وحدانیت، و بیشتر عوام از اهل ایمان و اسلام در این باب تقلید پیش گرفته‌اند و قوانین ادله قاطعه و براهین و حجج ساطعه‌ای ۴۲ ورای ظهور القا کرده و این ضعیف در اثبات این مطالب هزار دلیل اقامت کرده، می‌خواهم که به تقریر آن دلایل لب‌تشنگان این طریق را چاشنی از شراب تحقیق چشام و سرگشتگان بادیه طلب را به سرچشمه معرفت رسانم؛ و در آن ۴۵ مجلس قریب صد دلیل به الفاظ عذب چون زلال سلسبیل از برای ارشاد ابنای سبیل تقریر فرمودند.

(۶) و در آن محفل بعضی از اصحاب سلطان الاولیاء و برهان الاصفیاء، ۴۸ قطب الاقطاب، شیخ نجم‌الدین ابوالجناب الکبری - قدس سره - حاضر بودند. چون در حضرت شیخ - اعلی الله درجته فی العلیین - بعضی مقالات را عرضه داشتند، شیخ فرمود که: «کاشکی ما نیز از فواید آن مجلس مستفید می‌شدیم!»

(۷) این حکایت به سمع امام رسیده، امام به سعادت ملاقات شیخ مشرف شده، ۵۱ شیخ فرمودند که ما را چندان سر قیل و قال و پروای بحث و جدال نیست. اگر یک دلیل که بر سایر آن ادله راجح باشد و وجه ثبوت آن پیش امام واضح بود ۵۴ تقریر فرمایند، هر آینه از مزایای الطاف معدود گردد. اما دلیلی از آن هزار دلیل

۳۸. روز م. و روز د.

۳۹. پروردگار م: احدیت د.

۴۱. ادله د: و ادله م ساطعه د: ساطعه‌ای م.

۴۳. چاشنی م: چاشنی د.

۴۵. از برای م: برای د.

۴۶. تقریر فرمودند: تقریر فرموده م، فرمودند د.

۴۷. و برهان م: برهان د.

۴۸. قدس سره م: - د.

۴۹. اعلی الله درجته فی العلیین م: د.

۵۰. داشتند د، - م // فرمود د: فرموده‌اند م.

۵۱. رسیده د: + است م.

۵۲. فرمودند د: فرموده‌اند م // اگر د: که اگر م.

(۹) القصه، امام دست ارادت شیخ گرفت و به تلقین ذکر و تعلیم طریق توجه به خلوت درآمد و به ننی خواطر مشغول شد، و حضرت شیخ مراقب حال او می بود. و امام را خاطر به مأنوسات اوراد دقایق تنزیل و حقایق تأویل و اسرار ریاضی و معقول و غوامض فروع و اصول و بدایع معانی و بیان و ودایع حکم قرآن میل می کرد و شیخ در مقام تنبیه می گفتند:

بیت

هرگز نتوان یافت هدایت هدایه    کان نکته که اصل است به گفتار نشد حل  
کی کشف میسر شود از گفتن کشف    وز بحث مقامات مقامات محصل  
امام چون دل را که خلوت خانه یار است از اغیار خالی نتوانست کردن، به بهانه تجرید وضو از خلوتخانه بیرون رفت و فی الحال متوجه هرات گشت.

بیت

دل نگه دارید ای بی حاصلان    خاصه اندر صحبت صاحبان  
(۱۰) این حکایت بدان آوردم تا بدانی که معرفت الهی، همچنانکه شیخ فرمود، اگرچه به واردات قدسی و مشاهدات انسی است، اما از سپردن طریق عبودیت و از بذل جهد و طاقت و تصفیة باطن و تزکیة نفس چاره نیست، کما سبقت الاشارة. پس ختم کلام در مقصد معرفت باری به مقالات شیخ عبدالله انصاری کنیم که می گوید: «توحید چیست؟ آنکه یکی را دوست باشی. معرفت چیست؟ آنکه دوست را یکی باشی. از عارف در جهان نشان نیست. هر زبان که از معرفت نشان دهد در دهان نیست. اسرار معرفت فاش گفتن دیوانگی است. امید ثواب و

۹۳. اوراد م: - د.

۹۴. ودایع م: ودایع د.

۹۷. کی د: نی م // وز بحث مقامات: در بحث مقامات د وز بحث مقامات و م.

۹۹. خلوتخانه د: خلوت م.

۱۰۱. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۱۸. (اختلاف: خاصه اندر د: خاصه م).

۱۰۲. همچنانکه م: چنانکه د.

۱۰۳. طاقت د: طاعت م.

۱۰۷-۸. هر زبان... نیست م: - د.

۱۰۹. گفتن د: کردن م: // ۱۰۸-۹. امید ثواب... است م: - د.

۷۸. وَ طَاحَ وَجُودِي فِي شَهْوِي وَ بَنَتْ عَنْ  
وَ قَدْ رُفِعَتْ نَاءُ الْخَطَابِ بَيْنَنَا  
همه خواهی که باشی ای اوباش  
غیر معشوق از تمشایی بود  
عشق آن شعله است کو چون برفروخت  
تیغ لا در قتل غیر حق براند  
ماند الا الله باقی جمله رفت  
خود همو بود آخرین و اولین

۸۱. وَجُودِ شُهْوِي مَاحِيَا غَيْرَ مُنْبِتِ  
وَ فِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةِ الْفَرْقِ رَفْعِي  
رو به نزدیک خویش هیچ مباش  
عشق نبود هرزه سودایی بود  
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت  
درنگر زان پس که بعد لا چه ماند  
شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت  
شرک جز از دیده احوال مبین

۸۴. مَانِدَ اِلَّا اللّٰهَ باقی جمله رفت  
خود همو بود آخرین و اولین

و به حقیقت این دو سه کلمه که شیخ فرموده اند از جوامع کلم است و در تحت او عالی از غوامض حکم مدرج است.

مثنوی

شرح می خواهد بیان این سخن    لیک می ترسم ز آفهام کهن

۹۰. فیالها قصة فی شرحها طول!

۷۴-۹۹. ابیات از دیوان ابن فارض نقل شد و اختلاف قراءت نسخه د چنین است.

۷۷. ازبندت: اوقدت د.

۷۸. وجود شهودی: وجودی شهودی د // مثبت: مثنوی د // ۷۴-۸۵. این ابیات از تائیه بزرگ ابن فارض موسوم به «نظم السلوک» است. (رک. دیوان ابن الفارض، دارالعلم للجمع، قاهره ۱۳۷۲ ق. ص ۱۰۲-۱۰۱) ابیات فوق با توجه به متن چاپی تصحیح شده است.

ترجمه ابیات: به او از خود بیرون شدم و به سوی او رفتم و به خود بازنگشتم، کسی همچون من سخن از بازگشت نمی گوید؛ و نفس خود را از خروج خود با تکریم جدا کردم، و راضی نشدم که بعد از آن او با من سخن گوید؛ و از جدا شدن از نفس خود نیز غایب شدم، تا اینکه در حضور من (در معشوق) نمایش وصف من مزاحم من نشود؛ و چون او (معشوق) نمایان شد غیب وجود خود را شاهد شدم، پس در جلوت خلوت دیدم که من اویم؛ و وجود من در شهود ناپدید شد و من از وجود شهود خود جدا شدم و آن را محو کردم بی آنکه اثبات کنم؛ و هر آینه ضمیر مخاطب از میان ما برداشته شد، و با از میان برداشته شدن آن، از میان فرقه ای که (میان عاشق و معشوق) فرق می نهد برخاستم // ۸۰. این بیت در حدیقه سنائی (تصحیح مدرّس رضوی، ص ۱۸۵) بدین صورت آمده است:

همه خواهی که باشی او را باش    بر او سوی خویش هیچ مباش

۸۱. این بیت و چهار بیت بعدی از مثنوی مولوی است (چاپ نیکلسون، دفتر ۵، ابیات ۹۱-۵۸۷). ابیات از روی مثنوی نیکلسون تصحیح شده است. (اختلافات: ۸۱. سودائی: رسوائی د. // ۸۴. زفت: سوخت د). ۸۵. آخرین و اولین: اولین و آخرین د. // ۸۹. مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر ۱، بیت ۲۷۶۱. (ز افهام: از افهام د).

عطا داشتن دوگانگی است. ابوجهل از کعبه می‌آید و ابراهیم از بتخانه، کار عنایت درست دارد. باقی همه بهانه.» اکثر مقالات متقدمه در این کلمات مُدرَج است. و العاقل یکفیه الاشارة.

## پیوست دوم

نامهٔ شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی به امام فخررازی\*

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نسخه کتاب کتبه الشیخ العالم العامل الفاضل الکامل شیخ الوقت قطب العصر شهاب الحق والدين ابو عبدالله عمر بن محمد الشهروردی - قدس الله سره - الی الامام الفاضل فخرالمللة والدين الرازی رحمة الله علیه. و هی من قلاتدالکتب الالهیه.

مَنْ تَعَيَّنَ فِي الزَّمَانِ لِنَشْرِ الْعِلْمِ فَقَدْ عَظُمَتْ نِعْمَةُ اللَّهِ - تَعَالَى - لَدَيْهِ. وَ يَنْبَغِي لِلْمُتَّفَطِّنِينَ الْحُدَاثِيَّ مِنَ أَرْبَابِ الدِّيَانَاتِ أَنْ يَمْدُوهُ بِالِدَعَاءِ الصَّالِحِ لِيُصْنِفَ اللَّهُ مَوْرِدَ عِلْمِهِ بِمَجَاقِيقِ التَّقْوَى وَ مَصْدَرَهُ مِنْ شَوَائِبِ الْهُوَى. إِذْ قَطْرَةٌ مِنَ الْهُوَى تُكَدِّرُ بَحْرًا مِنَ الْعِلْمِ. وَ نَوَازِعُ الْهُوَى الْمُرْكُوزَةُ<sup>۲</sup> فِي النُّفُوسِ الْإِنْسِيَةِ الْمُسْتَصْحَبَةِ أَيَّهَا<sup>۳</sup> مَنْ مَحْتَدِيهَا مِنَ الْعَالَمِ السُّفْلَى إِذَا شَابَ<sup>۴</sup> الْعِلْمَ حَطَّتْهُ مِنْ أَوْجِهِ وَ فَرَّقَتْهُ فِي مَهَامِيَةِ الْإِفْكَارِ الَّتِي هِيَ مِنْ نَتَائِجِ النُّفُوسِ الْجَزْئِيَّةِ<sup>۵</sup> الْمَتَسَوِّرَةِ إِلَى ذُرُورَةِ الْعِلْمِ بِمَا يَحَاوِلُ مَنْ<sup>۶</sup> اسْتَفَادَهُ قُوَّتِهَا فِيهِ. وَ إِذَا صَفَّتْ مَصَادِرُ الْعِلْمِ وَ مَوَارِدُهُ مِنَ الْهُوَى أَمَدَّتْهُ كَلِمَاتُ اللَّهِ - تَعَالَى - الَّتِي تُنْقِذُ الْبَحَارَ دُونَ تَفَادِهَا وَ يَبْقَى الْعِلْمُ عَلَى كِهَالِ قُوَّتِهِ لَا يَضْعُفُهُ تَرَدُّدُهُ فِي تَجَاوِيفِ الْإِفْكَارِ فَتَجْزِئُهُ

\* بر اساس نسخه‌ای از این نامه که در مجموعه‌ای خطی است متعلق به کتابخانه بغداد لی وهی (استانبول) به شماره ۲۰۲۳، ورق ۹۵ ب تا ۹۶ ب، میکروفیلم شماره ۶۴۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. نسخه‌ای دیگر از این نامه در مجموعه‌ای است مکتوب به سال ۶۵۲، ورق ۱۰۹ ب تا ۱۱۰ ب، که در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای ملی سابق به شماره ۵۹۴ محفوظ است و در حواشی این مقاله با رمز «حج» مشخص شده است. در اینجا از آقای دکتر احمد طاهری عراقی که زحمات تهیه نسخه مجلس را متحمل شدند و این دو نسخه را مقابله کردند تشکر می‌شود.

۱. وهی: لیصنی الله دینه و علمه.

۲. حج: المرکوز.

۳. حج: ایاه.

۴. حج: شابت.

۵. حج: الجزویة.

۶. حج: من.

۱۱۰. و ابراهیم م: ابراهیم د.

۱۱۱. درست د: دوست م // مقایسه کنید با سخنان پیر هرات، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران

۱۳۵۶، ص ۶ و ۲۴ و ۴۷.

الافكار وتشعبه وبقوته تتلخّح الفهوم المستقيمة المزاج اذ ما يتجزأ من العلوم و يتشعب هو المطلوب الثاني لا المطلوب الاول<sup>٧</sup> و العناية بالبناء دون احكام المباني عدول عن العدل و هذه رتبة الراسخين في العلم لا المرسمين بصورة العلم المتشعب المتجزى و هم وراث الانبياء - عليهم السلام - كثر عملهم على العلم و كثر علمهم على العمل و تناوب<sup>٨</sup> العلم و العمل فيهم حتى صفت اعمالهم و لطفت فصارت مسامرات سرية و محاورات روحية. و تشكّلت الاعمال بالعلوم لمكان لطافتها و تشكّلت العلوم بالاعمال لقوة فعلها و سرايتها الى الاستعدادات و في اتباع الهوى اخلاذ الى الارض قال الله - تعالى - : «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ»<sup>٩</sup> فتظهر نورالظفرة عن رذائل التخيلات و الارتهان من الموهومات التي استرقت العقول الصغار المداهنة للنفوس القاصرة هو من شأن البالغين من الرجال فتصحب نفوسهم الطاهرة الملاء الاعلى فتسرح في ميادين<sup>١١</sup> القدس. فالزاهة الزاهة من محبة حطام الدنيا و الفرار الفرار من استحلاء نظر الخلق و عقائد هم فتلك مضارع الأدوان من الرجال. فطالب الرفيق الاعلى مكلم محدث التعريفات الالهية واردة عليه لمكان علمه بصور الابتلاء و استيصاله شأفة الابتلاء بصدق الالتجاء و كثرة و لوجه على حريم القرب الالهى و انغماسه مع الانفاس في بحار عين اليقين و غشله كثائف<sup>١٢</sup> دلائل البرهان بنورالعيان. فالبرهان للافكار والعيان للاسرار فلا برهان دلالة ولا برهان علة<sup>١٣</sup> بل اتباع لشعائرالملة فأنه<sup>١٤</sup> تعالى يزيد الباطن الصافي الصدرى الكبرى الفخرى أمداداً قدسية و نفع به و وسع<sup>١٥</sup> له باب التنصل والاستغفار حتى لا يزال يرتقى في معارج الاعتذار الى ان يتوغل بمجوحة الاسرار و ينفخ في قوالب علومه روح الانابة ثم يغيب تحت استار حجب الانابة عن الابصار

فلا يدركه الا كل سالك لطريق الحق - سبحانه<sup>١٦</sup> - سيار مذبرهه من الزمان كان القلب متطلعا الى مواصلة المجلس العالى - زاده الله تعالى علاء - فباتماس السيدالعالم<sup>١٧</sup> شرفالدين المهاجر اليه الشاذ رحاله الموجه<sup>١٨</sup> آماله تجدد ذلك التطلع فصليث ركعتى الاستخارة و تطلعت الى ما يأتي به القدر فتحتررت هذه الكلمات و ارجوالله - تعالى<sup>١٩</sup> - ان يبارك في هذه المواصلة<sup>٢٠</sup> و حسبنالله و نعم الوكيل<sup>٢١</sup>.

٧.ج: الثاني ليس هو المطلوب.

٨.ج: يناوب.

٩.وهي: - الاعمال بالعلوم... وتشكّلت.

١٠.سورة الاعراف، ١٧٦.

١١.وهي: فيسرح في ميادين.

١٢.وهي: كنيف.

١٣.ج: ولا برهان علة.

١٤.ج: فآله تعالى.

١٥.ج: ويوسع.

١٦.ج: سبحانه و تعالى.

١٧.ج: - العالم.

١٨.وهي: الموجهة

١٩.ج: تبارك و تعالى.

٢٠.ج: ...المواصلة ان شاء الله تعالى و صلى الله على محمد و آله

٢١.ج: - و حسبنالله... الوكيل.

### بخش هفتم سه اثر فارسی از فخر رازی

باب بیست و سوم: فخر رازی و «مشکاة الانوار» غزالی

باب بیست و چهارم: فخر رازی و نفی حیّز و جهت از خدای تعالی

باب بیست و پنجم: «منظومه منطق و فلسفه» از امام فخر رازی



## فخر رازی و «مشکاة الانوار» غزالی

الف. نظر فخر رازی نسبت به ابو حامد

مشکاة الانوار بدون شک یکی از مهمترین و عمیق ترین آثار امام محمد غزالی است. این کتاب را غزالی در اواخر عمر خود نوشته و در آن با اشاره به آیه نور و حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةً» درباره معنی نور و اطلاق آن بر حق تعالی از دیدگاه عرفانی بحث کرده است. حجم کتاب اندک است و بیان مصنف موجز. غزالی خود در ابتدای کتاب بدین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «پس به اشارات مختصر و تلویحات موجز خرسند باش، چه تحقیق و تفصیل این سخن مستلزم تمهید اصول و شرح فصولی است که هم‌اکنون وقت آن نیست»<sup>۱</sup>.

این اثر اگرچه مانند آثار دیگر غزالی از قبیل احیاء علوم الدین، چندان مورد استقبال قرار نگرفت، ولی با این حال همواره کسانی بوده‌اند که بدان عنایت خاص داشته‌اند. شاهد این مدعی خود رساله کوتاهی است که در حدود یک قرن پس از تصنیف مشکاة الانوار به قلم فخرالدین رازی در توضیح پاره‌ای از مشکلات آن کتاب نوشته شده است. ظاهراً شاگردان یا اطرافیان امام فخر این کتاب را مطالعه می‌کرده‌اند و چون از درک نکات و دقایق آن ناتوان می‌گشتند یا با اشکال

مواجه می‌شدند، به امام فخر متوسل شده و از او می‌خواستند تا مشکلات آنان را حل کند.

امام فخر، همان طور که می‌دانیم، متکلمی بود که در عین حال به فلسفه عنایت داشت. از این لحاظ او مانند ابوحامد غزالی بود. حتی باید گفت که تمایل فخرالدین به فلسفه بیش از تمایل غزالی بود. کتاب مباحث المشرقیه خود حاکی از توغلی است که امام فخر در فلسفه داشته است. در زمان حیاتش نیز دشمنانش برای تخطئه کردن او، اتهام فیلسوف بودن و پیروی از فارابی و ابن‌سینا به او می‌زدند.<sup>۲</sup> بنابراین، امام فخر را می‌توان به عنوان یک متکلم فیلسوف خلف ابوحامد غزالی دانست.<sup>۳</sup>

با وجود اینکه فخر رازی در کلام از روش غزالی پیروی می‌کرد، نسبت به ابوحامد نظری انتقاد آمیز داشت. در مناظرات خود وی از کتابهای تهافت الفلاسفه و المستصفی صریحاً انتقاد می‌کند. واقعه‌ای که برای رازی در مقبره ابوحامد در طوس اتفاق افتاده است این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد. واقعه از زبان خود فخر رازی است. می‌نویسد: «وقتی در طوس بودم به صومعه (مقبره) غزالی رفتم. در آنجا گروهی (از پیروان ابوحامد) گرد من جمع شدند. پس به ایشان گفتم که شما عمر خود را در مطالعه کتاب مستصفی تلف کرده‌اید.»<sup>۴</sup> در جای دیگر از مناظرات، امام فخر غزالی را متهم می‌کند که سخن حسن صباح را در مورد ضرورت معلّم معصوم نفهمیده و پاسخ صحیحی به دعوی حسن صباح نداده است.<sup>۵</sup>

انتقادهایی که امام فخر در مناظرات خود نسبت به ابوحامد کرده است نشان‌دهنده موضع او نسبت به غزالی نیست. امام فخر غزالی و آراء او را به طور کلی رد نمی‌کند. وی

۲. در نزاعی که میان امام فخر و کرامیان در سال ۵۹۵ پیش آمد، واعظی کرامی بر منبر رفت و گفت: «ای مردم، ما (کرامیان) نمی‌گوییم، مگر چیزی را که درستی آن از سوی رسول خدا (ص) بر ما روشن شده باشد. اما دانش ارسطاطالیس و کفریات ابن‌سینا و فلسفه فارابی را ما نمی‌دانیم»، و مرادش از کسی که پیرو کفریات فلاسفه بود امام فخر بود. (رک. کامل. ابن‌اثیر، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۲۴، تهران، ص ۲۱۶).

۳. میان محمد شریف نیز در تاریخ فلسفه در اسلام امام فخر و غزالی را دو متکلم فیلسوف دانسته و ایشان را به عنوان middle-roads طبقه‌بندی کرده است.

۴. فخرالدین رازی، مناظرات، ص ۴۵.

۵. همان، ص ۴۲-۴۰.

نه تنها از روش او پیروی می‌کند و مانند او از فلسفه در کلام استفاده می‌کند، بلکه در مسائل عرفانی نیز به غزالی نزدیک می‌شود، و بخصوص وقتی به کتاب مشکاة الانوار می‌رسد، لحن او نسبت به ابوحامد تغییر می‌کند و نه تنها دست از انتقاد کردن از مصنف آن برمی‌دارد، بلکه حتی سعی می‌کند سخنان او را توجیه کند. در تفسیر الکبیر، فخر رازی سخن غزالی در مشکاة الانوار در تفسیر آیه «اللّه نور السموات والارض» را خلاصه کرده و نظر او را تأیید کرده است.<sup>۶</sup> در رساله کوتاهی هم که در توضیح مشکلات مشکاة الانوار نوشته است، به عنوان یک متکلم در صدد برآمده است تا از عقاید عرفانی و صوفیانه غزالی دفاع کند، و این خود مطلب قابل توجهی است. این رساله که در اینجا تصحیح و چاپ شده است، نه تنها حاکی از احترامی است که رازی برای غزالی قائل بوده است، بلکه خود سندی گویایی است از تمایل فخر رازی به تصوف و عرفان، البته تصوّفی که غزالی عرضه کرده است. پیش از اینکه به مطالعه این رساله بپردازیم، بهتر است مطالب آن را با توجه به آثار دیگر مصنف تا حدودی مورد بررسی قرار دهیم.

### ب. تحلیل رساله

در این رساله مصنف سه حدیث را که غزالی در مشکاة الانوار نقل کرده در طی سه اصل بیان و شرح کرده است، و در ضمن آن به سؤالاتی که ظاهراً از او کرده بوده‌اند پاسخ گفته است. این سؤالات را امام فخر خود در رساله‌اش مطرح نکرده است. ولی با توجه به حدیثی که در ابتدای هر اصل نقل کرده و توضیحاتی که داده و نتیجه‌ای که از بحث گرفته است می‌توان اصل سؤالات را حدس زد. نخستین حدیث عبارت است از: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ».<sup>۷</sup> (خدای تعالی خلق را در ظلمت آفرید، سپس از نور خود بر آنها پاشید). در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، ظلمت به خلق نسبت داده شده و نور به خدا. امام فخر سعی می‌کند با استفاده از سخنان غزالی در مشکاة الانوار

۶. امام فخر در ابتدای اساس التقدیس فی علم الکلام، (ص ۵)، هنگام ذکر نام ابوحامد الغزالی، او را از اصحاب خود می‌خواند («و ابی حامد الغزالی من اصحابنا») و بدین نحو ارتباط خود را با او تصریح می‌نماید.

۷. بنگرید به التفسیر الکبیر، قاهره، ج ۲۳، ص ۲۲۴ به بعد.

۸. این حدیث را غزالی به بدین صورت در مشکاة الانوار (پیشگفته، ص ۵۱) نقل کرده است: «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره».

توضیح دهد که چرا نور عقلی برتر از نور حسی است، و چرا خدای تعالی را نور دانسته‌اند و نیز چرا گفته شده است که خلق در ظلمت بودند و سپس به نور خداوند منور گشتند. بنابراین، سؤالاتی که در مورد این بحث ظاهراً مطرح شده است عبارت است از:

۱. چرا خدای تعالی را نور گویند؟
  ۲. چرا اطلاق اسم نور بر عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسی است؟
  ۳. منظور از ظلمت چیست، و چرا گفته شده است که خلق در ظلمت آفریده شدند و سپس خداوند از نور خود آنها را تابان کرد.
- حال ببینیم امام فخر چه جوابهایی به هر یک از این سؤالات می‌دهد.

#### ۱. آیا می‌توان خدا را نور خواند؟

پاسخی که امام فخر در این رساله به سؤال فوق داده است مثبت است. به طور خلاصه، وی می‌گوید که به وجود آورندهٔ انوار حسی و عقلی خداست، و بدیهی است که خالق این انوار خود به اسم نور سزاوارتر است. پاسخ رازی در اینجا ناظر است به مطالبی که غزالی خود در مشکاة الانوار عنوان کرده است. ولی این مسئله عمیق‌تر از آن است که با این پاسخ مختصر بتوان از آن گذشت. امام فخر در آثار دیگر خود در این باب داد سخن داده است. مثلاً در کتاب اساس التقدیس پس از نقل آیه «اللّٰهُ نور السموات والارض» می‌نویسد که این آیه را مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن باید تأویل کرد.

در قرآن آمده است که خدا نور آسمانها و زمین است. هر عاقلی بوضوح درمی‌یابد که خداوند عالم این شیء منبسطی که بر دیوارها و حیاطها می‌تابد نیست، و نیز می‌داند که خداوند نوری که از جرم خورشید و ماه و آتش می‌تابد نیست. پس هر یک از ما ناگزیر باید این آیه را که می‌فرماید: «اللّٰهُ نور السموات والارض» تفسیر کنیم و بگوییم که منظور این است که خداوند نوربخش آسمانها و زمین است، یا اینکه او هدایت‌کنندهٔ آسمانها و زمین است، یا او مصلح آسمانها و زمین است. و هر یک از اینها تأویل است.<sup>۹</sup> چنانکه ملاحظه می‌شود، رازی در اینجا ابتدا منکر این می‌شود که این نور نور محسوس است و سپس در تأویل آن سه احتمال می‌دهد. در صفحات بعد، در همین کتاب،

این مطلب را بتفصیل توضیح داده است. برای اینکه ثابت کند که مراد از این نور نور محسوس نیست، هفت دلیل ذکر کرده است، و سپس نتیجه گرفته است که آن را باید به یکی از معانی ذیل تفسیر کرد:

۱. خداوند «هادی اهل السموات والارض» است.
۲. او «منور السموات والارض» است.
۳. خداوند سبب صلاح آسمانها و زمین است، «كما يقال فلان نور هذه البلدة إذا كان سبباً لصلاحها».<sup>۱۰</sup>

از آنجا که اسم «النور» یکی از اسماء نودونه گانه الهی است، فخررازی این اسم را در کتاب شرح اسماء الله الحسنی شرح کرده و در آنجا نیز با توجه به آیه «اللّٰهُ نور السموات والارض» مطالبی بیان کرده است که تا حدودی با مطالب کتاب اساس التقدیس فرق دارد.<sup>۱۱</sup> در اینجا مصنف می‌گوید که مراد از نور کیفیتی است ضد تاریکی («الکیفیه التي یضادها الظلام»)) و سپس می‌افزاید که حق تعالی محال است نور به این معنی باشد. دلایلی که وی ذکر می‌کند نشان می‌دهد که منظور او نور محسوس است. اولاً این کیفیت (یعنی نور محسوس) گاه هست و گاه نیست، و حق تعالی نمی‌تواند چنین باشد. ثانیاً روشنائی (محسوس) قائم است به جسم و لذا بدان محتاج است، در حالی که حق تعالی واجب‌الوجود است و به هیچ چیز جز خودش قائم نیست و به هیچ چیز احتیاج ندارد. ثالثاً نور (محسوس) منافی و ضد ظلمت است، در حالی که حق تعالی ضد و ندی ندارد. رابعاً خداوند نور را به خود اضافه کرده، چنانکه فرموده است «مثل نوره»، و اگر خود او هم نور بود در آن صورت اضافهٔ شیء به خودش پیش می‌آمد و این محال است. پس نتیجه می‌گیریم که مراد از نور در «اللّٰهُ نور السموات والارض» نور محسوس یعنی آن کیفیتی که به اجسام تعلق می‌گیرد نیست.

حال که معلوم شد مراد از نور در آیه فوق نور محسوس نیست، پس چیست؟ امام فخر می‌نویسد که علماً این آیه را به وجوه مختلف تفسیر کرده‌اند. یکی از این تفاسیر قول حکمای اشراقی است که می‌گویند نور چیزی است که اشیاء خفی را آشکار و ظاهر می‌سازد، و معنی خفا نیز عدم است و معنی ظهور وجود. و از آنجا که خداوند بخودی خود

۱۰. همان، ص ۹۶.

۱۱. رک. شرح اسماء الله الحسنی، ص ۲۴۶-۸.

۹. اساس التقدیس، ص ۵۷۹ تا ۸۰.

از نور حسی است و لذا چرا اطلاق اسم بر نور عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسی است. خلاصه پاسخ امام این است که در نور حسی نقصهایی هست که در نور عقلی نیست، پس «عقل به نام نور اولی تر است». امام فخر برای اثبات برتری نور عقل از نور حسی (یا نور چشم) هفت دلیل در اینجا ذکر می‌کند. این دلایل هفتگانه را وی از خود غزالی گرفته است. غزالی خود در مشکاة الانوار هفت نقص از برای نور چشم برشمرده است که در نور عقل نیست.<sup>۱۴</sup> این نقصها به ترتیبی که غزالی آورده است عبارتند از:

۱. چشم غیر خود را می‌بیند ولی خود را نمی‌بیند؛
۲. چشم اشیاء را از دور نمی‌بیند؛
۳. چشم اشیاء را در وراء حجاب نمی‌بیند؛
۴. چشم فقط ظاهر اشیاء را می‌بیند نه باطن آنها را؛
۵. چشم در هنگام دیدن موجودات بخشی از آنها را می‌بیند و کل آنها را نمی‌بیند؛
۶. چشم اشیاء متناهی را می‌بیند، ولی اشیاء نامتناهی را نمی‌تواند ببیند؛
۷. چشم به غلط و اشتباه می‌افتد، چنانکه بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند.

مقایسه این هفت نقص با آنچه امام فخر ذکر کرده است نشان می‌دهد که چهار دلیل اول عیناً همانهایی است که فخرالدین آورده است. دلایل ۵ و ۶ و ۷ در مشکاة الانوار به ترتیب با دلایل ۶ و ۷ و ۵ در رساله امام فخر تقریباً مطابقت دارد.

### ۳. معنی ظلمت

سومین سؤالی که در اصل اول پاسخ داده می‌شود معنی ظلمت در حدیث «خلق الله الخلق فی ظلمة» است، و همچنین آفریده شدن موجودات در ظلمت. پاسخی که امام فخر به این سؤال داده است بسیار مجمل است. اولاً مراد از ظلمت عدم است، و ثانیاً علت اینکه گفته‌اند خلق در ظلمت آفریده شدند این است که ابتدا ماهیات خلق شدند و این ماهیات ممکن‌الوجود بودند و قابل دریافت نور وجود. پس معنی «ثم رش علیهم من

موجود است و وجود هر چیز دیگر از اوست، پس او نور مطلق است، و بلکه نور الانوار است. سه تفسیر دیگر همان است که در اساس التفدیس نیز بیان کرده و ما نیز آنها را نقل کردیم. نکته قابل توجه در اینجا این است که علاوه بر اینکه امام فخر تفسیر اشرافیون را در اینجا نقل کرده است، تفسیر کسانی را که می‌گویند مراد از نور هادی است قابل قبول نمی‌داند. به عقیده او این تفسیر خوب است، الا اینکه اگر اسم «النور» را همان «الهادی» فرض کنیم، در آن صورت ذکر اسم «الهادی» جزو اسماء نودونه گانه تکرار محض خواهد بود، و این هم جایز نیست. در مورد تفاسیر دیگر امام فخر حکمی نمی‌کند، ولی بیانی که از نظر و عقیده خودش در این باب (تحت عنوان «حظ العبد منه») می‌کند بعد جدیدی به مطلب می‌دهد. کلام امام فخر در اینجا اوج می‌گیرد و سخنی می‌گوید که خواننده از یک عارف انتظار دارد.<sup>۱۲</sup> «بدان که نور قلب عبارت است از معرفت خداوند. قال تعالی: «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور». پس از آن قول مشایخ عرفا را نقل می‌کند که گویند: «نور آن است که خداوند با توحید خود دلهای بندگان صادق را و به تأیید خود اسرار محبتان را روشن می‌سازد».

چنانکه ملاحظه می‌شود، با وجود اینکه امام فخر به تفسیر اهل ذوق نزدیک می‌شود، ولی باز از پاسخ دادن به سؤال اصلی طفره می‌رود. سؤال این است که درست است که مراد از نور در آیه «الله نور السموات والارض» نور حسی نیست، ولی پس چیست؟ کشاندن مطلب به بحث درباره نور قلب مسئله را حل نمی‌کند. در مورد تفسیر حکمای اشرافی نیز وی نفیاً و اثباتاً حکمی نمی‌کند. این حالت تزلزل در رساله حاضر تا حدودی از بین می‌رود و امام فخر به خود جرأت می‌دهد که بگوید «لا بد بود که آن موجود که این جمله انوار حسی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بر وی روا نبود. او به اسم نور اولی تر بود».

### ۲. برتری نور عقل از نور حسی

دومین سؤالی که امام فخر در اصل اول باید پاسخ بگوید این است که چرا نور عقل برتر

۱۲. به همین دلیل من فکر می‌کنم که کتاب شرح اسماء الله الحسنى بعد از اساس التفدیس تصنیف شده و به احتمال زیاد از آثار دوران آخر زندگی اوست.  
۱۳. النور (۲۴)، آیه ۴۰.

نوره» این است که این ماهیات از ظلمت عدم بیرون آمدند و به نور وجود منور شدند. مطلبی که امام فخر در اینجا درباره ظلمت بیان کرده است مطابقت دارد با آنچه او از حکمای اشراق در کتاب شرح اسماء الله الحسنى بیان کرده است. در آنجا، چنانکه دیدیم، امام فخر از قول حکما نقل کرد که «ان النور الظاهر هو الذى يظهر به كل شىء خفى، والخفاء ليس الا لعدم، والظهور ليس الا الوجود، والحق سبحانه موجود ولا يقبل العدم».<sup>۱۵</sup> بنابراین، نور و ظلمت به ترتیب عبارتند از وجود و عدم، و نور حقیقی نیز حق تعالی است. غزالی نیز در مشکاة الانوار همین معنی را بیان کرده است، آنجا که می‌گوید: «فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم... و في مقابلة الوجود فهو النور». پس از اینکه غزالی نور و وجود را یکی دانست، به تقسیم وجود می‌پردازد: «الوجود ينقسم الى ماللشىء من ذاته والى ماله من غيره. و ماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. و انما هو موجود من حيث نسبتبه الى غيره و ذلك ليس بوجود حقيق». <sup>۱۶</sup> بنابراین، وجود یا حقیقی است یا مستعار. وجود حقیقی وجودی است که قوام آن به ذات خودش است و این وجود حق تعالی است، ولی وجود مستعار آن است که قوام آن به ذات خودش نباشد، بلکه به وجود حقیقی یا حق تعالی باشد، و این از حیث ذاتش عدم محض است و از حیث نسبتش با خدا موجود. امام فخر در اینجا اصطلاحات فلسفی را به کار می‌برد و وجود حقیقی را وجود واجب و وجود مستعار را وجود ممکن می‌خواند. و همان‌طور که غزالی وجود مستعار را عدم می‌خواند او نیز وجود ممکن را عدم می‌خواند. و باز همان‌طور که عدم به ظلمت تفسیر شده است، وجود ممکن یا ممکن الوجود نیز ظلمت خوانده شده است.

اگرچه تفسیر ظلمت به عدم را امام فخر از غزالی گرفته است، تفسیری که او از حدیث «ان الله خلق الخلق في ظلمة» می‌کند با تفسیر غزالی فرق دارد. این اختلاف ناشی از تلقی غزالی از مفهوم ظلمت است. وی اگرچه ظلمت را در یک جا به عدم تفسیر می‌کند، این دو معنی را کاملاً یکی نمی‌داند. ظلمت از نظر او مفهومی است وسیع‌تر از عدم، همچنانکه نور وسیع‌تر از وجود است. وقتی ما در بحث وجودشناسی (ontology) از نور سخن می‌گوییم، نور همان وجود است. ولی معنی نور فقط منحصر به بحث وجود

۱۵. شرح اسماء الله الحسنى، ص ۳۴۷.

۱۶. مشکاة الانوار، ص ۵۵.

نیست. در بحث معرفت (epistemology) نیز بحث بر سر نور است.<sup>۱۷</sup> نور در اینجا برابر علم است و ظلمت برابر جهل و حجاب. از اینجاست که وی حتی به تقسیم ظلمت به ظلمت ناشی از حس و ظلمت ناشی از خیال و ظلمت ناشی از قیاسهای فاسد عقلی می‌پردازد.<sup>۱۸</sup> علاوه بر این، غزالی سیر صعودی نفس و معراج سالک را در عوالم سه‌گانه ملک و جبروت و ملکوت و قرب او به حضرت ربوبیت را سفری از ظلمت به نور دانسته و در واقع حدیث «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره» را به مناسبت همین سفر روحانی نقل کرده است. حتی ملائکه نیز مشمول این حدیث می‌شوند. فرشتگان اگرچه در عالم ملکوت هستند، ولی در ملکوت نیز عوالم متعدّد است. بنابراین، معنی ظلمت در این حدیث از نظر غزالی عالم اسفل است، که از برای انسان و فرشته فرق دارد. عالم اسفل از برای سالک اسفل السافلین یعنی عالم ملک و عالم شهادت و حسّ است، در حالی که از برای فرشتگان پایین‌ترین مراتب عالم ملکوت است. نتیجه‌ای که از این توضیحات گرفته می‌شود این است که تفسیر امام فخر از ظلمت و از حدیث فوق صرفاً جنبه فلسفی دارد، و حال آنکه تفسیر غزالی کاملاً عرفانی و صوفیانه است.

#### ۴. محبوب کیست؟

یکی از بحثهای مفصل در مشکاة الانوار بحث حجاب و اقسام محبوبان است. این بحث را غزالی در فصل سوم ذیل بحث حدیث «ان لله سبعین حجاباً من نور و ظلمة» پیش کشیده است. ترجمه ظاهری این حدیث این است که خداوند را هفتاد حجاب است که بعضی از نور است و بعضی از ظلمت. این ترجمه ظاهراً تولید اشکال می‌کند، چه گفته شده است که خداوند دارای هفتاد حجاب است. مگر می‌توان حجاب را به خدا نسبت داد؟ پاسخ امام فخر این است که وقتی می‌گوییم خداوند دارای هفتاد حجاب است، مراد این است که هفتاد حجاب میان بنده و خداست. بنابراین حجاب را نمی‌توان به خدا نسبت داد. در اساس تقدیس نیز امام فخر این موضوع را مورد بحث قرار داده و تصریح کرده است که

۱۷. به این معنی خود امام فخر نیز در شرح اسماء الله الحسنى توجه کرده است وقتی می‌نویسد: «نور القلب

عبارة عن معرفة الله» (ص ۳۴۸).

۱۸. مشکاة الانوار، ص ۸۷.

«حقیقت حجاب به نسبت باخدای تعالی محال است».<sup>۱۹</sup> البته این اشکال به ذهن غزالی نیز خطور کرده، چنانکه بلافاصله پس از نقل حدیث متذکر شده است که «ان الله تعالی متجلّی فی ذاته لذاته».<sup>۲۰</sup> بنابراین، از آنجا که خداوند فی ذاته و لذاته متجلّی است، پس «محبوب بودن در حق باری تعالی محال است». در حقیقت بندگان خدایند که محبوبند و حجاب به ایشان نسبت داده می‌شود، چنانکه غزالی نیز خود این مطلب را تصریح کرده است: «حجاب لامحاله باید به محبوب نسبت داده شود».<sup>۲۱</sup> پس از این غزالی به شرح درباره اقسام محبوبان و صفات واصلان پرداخته است. و این همان کاری است که امام فخر نیز در این رساله انجام داده است. نهایت آنکه بحث غزالی بسیار مفصل و مبسوط است در حالی که بحث امام فخر بسیار مختصر است و ناقص.

#### ۵. صورت خدا یا صورت آدم

اصل سوم توضیحی است درباره حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته». سؤالی که ظاهراً در این خصوص از امام فخر کرده‌اند این است که مرجع ضمیر در «صورته» (صورت او) کیست؟ خدا یا آدم؟ مشایخ صوفیه عموماً مرجع این ضمیر را خدا دانسته‌اند و در تفسیر این حدیث گفته‌اند که خداوند آدم را به صورت خودش (یعنی به صورت الهی) آفرید. ولی این تفسیر به مذاق بسیاری از متکلمان، از جمله کسانی که مخاطب امام فخر در این رساله بوده‌اند، خوش نمی‌آمده است، چه در این تفسیر نوعی تشبیه نهفته است.

امام فخر در پاسخ به این سؤال سعی می‌کند موضع تزیه‌ی خود را حفظ کند. وی در این رساله می‌گوید که مرجع ضمیر آدم است نه الله، یعنی خدا آدم را به صورت آدم آفرید. علاوه بر این، فخر رازی داستانی را نقل می‌کند که بنابر آن مرجع ضمیر یک کودک

۱۹. اساس التقدیس، ص ۹۹.

۲۰. مشکاة الانوار، ص ۸۴.

۲۱. در اساس التقدیس امام فخر میان محتجب بودن و محبوب بودن فرق می‌گذارد و می‌گوید در حالی که جایز است که بگویم خداوند از خلق محتجب است، جایز نیست که بگویم از ایشان محبوب است، چه لفظ احتجاب مشعر است بر قوت و قدرت، و محبوب بودن مشعر است به عجز و ذلت. از اینجا است که می‌گویند سلطان محتجب است از بندگان درگاه، و گفته می‌شود که فلانی محبوب است از وارد شدن به سلطان. (رک. اساس التقدیس، ص ۹۹).

(یعنی یک شخص انسانی) بوده است. برای اینکه نظر امام فخر را در تفسیر این حدیث بهتر درک کنیم، لازم است به سخنان مبسوط او در این باب در کتاب اساس التقدیس رجوع کنیم.

در فصل اول از بخش دوم کتاب اساس التقدیس، فخرالدین بحث مفصّلی تحت عنوان «فی اثبات الصورة» پیش کشیده و تفاسیر مختلفی از لفظ صورت نقل کرده است. لفظ «صورت»، چنانکه امام فخر می‌نویسد، در قرآن نیامده، ولی در اخبار استعمال شده است. یکی از احادیثی که در آن این لفظ به کار رفته است حدیث مورد نظر ما یعنی «ان الله خلق آدم علی صورته» است. در اینجا فخرالدین همان سؤال را مطرح می‌کند و می‌پرسد: مرجع این ضمیر (در «صورته») کیست. امام در پاسخ به این سؤال، مطابق معمول، به تحلیل موضوع می‌پردازد و سه احتمال را به شرح ذیل در نظر می‌گیرد. ضمیر «ها» در «صورته» برمی‌گردد به:

۱. چیزی غیر از صورت آدم و الله، یا

۲. به آدم، یا

۳. به الله.

پس از این، مصنف هر یک از این سه احتمال را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱. احتمال اول: مرجع ضمیر چیزی غیر از آدم (ع) و خداست. در تأویل خبر بدین

معنی، دو وجه وجود دارد:

وجه اول: اگر کسی به انسان بگوید که خدا روی تو را و روی چیزی را که مانند تو باشد زشت کرده است، در آن صورت این شتم است به آدم (ع) زیرا چون صورت این شخص شبیه به حضرت آدم است، پس وقتی به او بگویند خدا روی تو را و روی کسی را که شبیه تو است زشت گردانیده است، این در واقع شتم حضرت آدم و همه پیغمبران است، و این جایز نیست. لذا پیغمبر اکرم (ص) چنین کاری را نهی کرده است.<sup>۲۲</sup>

وجه دوم: مراد از این حدیث ابطال سخن کسی است که می‌گوید: آدم به صورت دیگری بود، مثلاً بگویند او درشت‌هیکل و بلند قامت بود، به طوری که سرش به آسمان

۲۲. این وجه تفسیری است بر اساس روایت دیگری از این حدیث که می‌گوید: «لا تقبحوا الوجه، فان الله خلق آدم علی صورته» (بدیع الزمان فروزانفر، احادیث منوی، ص ۱۱۵).

می‌سایید. پس پیامبر اکرم (ص) اشاره به آن شخص معین کرد و گفت «ان الله خلق آدم علی صورته»، یعنی خداوند آدم (ع) را درست به شکل همین شخص آفریده است. پس این حدیث باطل‌کننده و هم کسی است که توهم می‌کند که آدم (ع) به صورتی غیر از این صورت بوده است.

۲. احتمال دوم: مرجع ضمیر آدم (ع) است. و این از نظر فخررازی بهترین وجه از وجوه سه‌گانه است، زیرا برگشت ضمیر باید به نزدیکترین چیزی باشد که ذکر شده است، و در این حدیث نزدیکترین چیزها به ضمیر آدم (ع) است. در این تأویل نیز پنج وجه وجود دارد.

وجه اول: خداوند آدم را گرمی داشت و مسجود ملایک قرار داد، و سپس او را از بهشت راند و به زمین فرستاد. وقتی می‌گوید «ان الله خلق آدم علی صورته»، یعنی خدا صورت آدم را به همین گونه که هم‌اکنون در زمین است آفرید. به عبارت دیگر، صورت آدم بعد از هبوط همان صورتی است که پیش از هبوط داشت.

وجه دوم: این حدیث بطلان سخن دهریون را اثبات می‌کند که می‌گویند انسان از نطفه و خون آفریده شده است. پیغمبر (ص) وقتی فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» منظور این بود که خدا آدم را نخست به همین صورت که هست آفریده است، بدون اینکه نطفه و علقه و مضغه بدان تقدّم داشته باشد.

وجه سوم: عده‌ای از فلاسفه می‌گویند که خداوند انسان را در مدتی دراز و زمانی مدید آفرید و در این میان افلاک و عناصر واسطه بودند. پیغمبر (ص) در این حدیث رأی این عده از فلاسفه را رد کرده و گفته است که آدم بدون این واسطه‌ها خلق شده است.

وجه چهارم: منظور از این حدیث این است که خداوند این صورت انسانی را بدون تأثیر قوه مصوره و مولده (که پزشکان و فیلسوفان بدان قائلند) خلق کرده است. بنابراین، حدیث مزبور دخالت قوای دیگر را در خلقت آدم نفی می‌کند و فقط خداوند تعالی را مصور (صورت‌بخش) معرفی می‌کند.

وجه پنجم: مراد از صورت در این حدیث «صفت» است، پس وقتی پیغمبر می‌فرماید: خدا انسان را به صورت خود آفرید، منظور این است که او را با همه صفات و احوالی که دارد آفریده است.

۳. احتمال سوم: مرجع ضمیر خداوند تعالی (الله) است. و در این تأویل نیز سه وجه موجود است.

وجه اول: مراد از صورت صفت الهی است. توضیح آنکه آدم از همه موجودات و اجسام متمایز است و وجه تمایز او در این است که او به معقولات داناست و به استنباط حرفه‌ها و هنرها توانا، و دو صفت علم و قدرت از زمره صفات الهی است.

وجه دوم: همان طور که اضافه صفت به موصوف صحیح است، اضافه صفت به خالق و موجد آن نیز درست است. پس وقتی صورت آدم را به خداوند که خالق صورت است نسبت می‌دهیم، این انتساب دلالت می‌کند بر اینکه صورت انسانی از صورتهای دیگر متمایز و شریفتر است و دلیل تمایز و شرافت آن نیز کرامت و بزرگواری بیشتری است که داراست.

وجه سوم: ابو حامد می‌گوید: انسان عبارت از این بنیه (ظاهری) نیست، چه او جسم و جسمانی نیست و وابستگی او به این بدن هم بر سبیل تدبیر و تصرف است، و این همان نسبتی است که باری تعالی به عالم دارد، از این حیث که هیچ یک از این دو (یعنی انسان و خداوند) حال در جسم نیست. پس همان طور که خداوند حال در اجسام و اشیاء عالم نیست، حقیقت انسان نیز حال در بدن او نیست، هرچند که هر دو از راه تصرف و تدبیر مؤثر در اجسامند (خدا در عالم و انسان در بدن خود).

این بود ترجمه سخنان امام فخر درباره احتمالات سه‌گانه در مرجع ضمیر «هاء» در حدیث مذکور و وجوهی که در هر یک از این احتمالات وجود دارد. همان‌گونه که ملاحظه شد، امام فخر نه احتمال او را قبول دارد و نه احتمال سوم (یعنی نظر صوفیه، از جمله امام محمد غزالی) را. به عقیده او، چه در اساس التقدیس و چه در رساله حاضر، مرجع ضمیر آدم (ع) است.<sup>۲۳</sup> نکته جالب توجه این است که امام فخر در اساس التقدیس از تفسیر غزالی از این حدیث با اطلاع بوده و آن را نپذیرفته است. البته بیانی که وی از نظر غزالی در این باره می‌کند بسیار مجمل است و احتمالاً او این بیان را از کتاب المصنون

۲۳. این عقیده را امام فخر ظاهراً تا پایان عمر حفظ کرده است، چنانکه در تفسیر کبیر نیز که از جمله آخرین آثار اوست، آن را متذکر شده است. مثلاً در تفسیر آیه ۲۶ از سوره الحجر (ج ۱۹، ص ۱۷۹) می‌نویسد: «... و حقیقة الکلام انه تعالی خلق آدم من طین علی صورة الانسان».

الصغير اقتباس کرده است. در آنجا غزالی می‌نویسد که مراد از صورت در حدیث مذکور صورت معنوی است و مرجع ضمیر به خداوند است، هم از حیث ذات و هم از حیث صفات و هم از حیث افعال. به عبارت دیگر، روح انسانی از حیث ذات همانند ذات الهی است، چه همان‌طور که خداوند داخل در اجسام عالم نیست، ذات روح انسان نیز قائم به عرض و جسم و جوهر نیست و حال در مکان و جهت نیست، بلکه قائم به خودش است. از حیث صفات نیز روح عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم آفریده شده است، همان‌طور که خداوند دارای چنین صفاتی است. از حیث افعال نیز مانند خداوند است، چه همان‌طور که افعال الهی از اراده سرچشمه می‌گیرد و به وسایط (آسمانها و ستارگان و غیره) تسری پیدا می‌کند، افعال انسان نیز با اراده آغاز می‌شود و اراده در قلب اثر می‌گذارد و سپس به روح حیوانی و دماغ و اعصاب و غیره تسری می‌یابد.<sup>۲۴</sup>

مطلبی که امام فخر درباره نظر ابو حامد در اساس التقدیس بیان کرده است فقط ناظر به مشابهت معنوی ذات روح با ذات خداوند است. ولی در رساله حاضر وی حتی از این نکته نیز تغافل کرده است. با وجود اینکه غزالی چه در مشکاة الانوار و چه در آثار دیگر خود تصریح کرده است که مرجع ضمیر خداوند است، و با وجود اینکه امام فخر در اساس التقدیس از عقیده او اظهار اطلاع کرده است، ولی در رساله حاضر تفسیر دیگری به وی نسبت می‌دهد. می‌گوید مرجع ضمیر از نظر غزالی آدم است، و در توضیح آن مسئله هویت شخصی (personal identity) را پیش می‌کشد و می‌گوید مراد ابو حامد این است که آدم دارای هویت ثابتی است که علی‌رغم همه عرضهایی که در طول زندگی بر او عارض می‌شود وحدت خود را حفظ می‌کند. بنابراین، حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» اثبات هویت شخصی آدم را می‌کند، بدین معنی که خداوند آدم را به صورت آدم که یک صورت ثابت و یکسان است خلق می‌کند. (و ظاهراً مراد از خلق، بنابراین تفسیر، نیز خلق جدید به تعبیر عرفاست).

باری، تفسیری که امام فخر از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» می‌کند و آن را به غزالی نسبت می‌دهد با نظر غزالی کاملاً فرق دارد. در تفسیر امام فخر مرجع ضمیر

«هاء» آدم است، و حال آنکه غزالی مرجع این ضمیر را خداوند می‌داند. از سوی دیگر، امام فخر در کتاب اساس التقدیس نشان داد که از عقیده غزالی در این باب مطلع است. بنابراین، میان این دو تفسیر تناقضی وجود دارد که به یکی از دو وجه زیر می‌توان تبیین کرد: یا رساله حاضر قبل از اساس التقدیس نوشته شده و امام در هنگام تألیف این رساله از نظر غزالی مطلع نبوده، ولی بعداً در هنگام تألیف اساس التقدیس از آن اطلاع حاصل کرده است؛ یا رساله حاضر بعد از اساس التقدیس نوشته شده، ولی مؤلف به دلالتی تغافل کرده است. به نظر نگارنده وجه دوم صحیح است، چه امام فخر از جوانی با آثار ابو حامد آشنایی داشته و غزالی نظر خود را در کتابهای متعدد خود، از جمله مشکاة الانوار، که امام فخر حتماً آن را قبل از نوشتن این رساله مطالعه کرده بوده، آورده است.

### ج. مأخذ رساله

رساله حاضر از روی یک مجموعه خطی متعلق به کتابخانه سلیمانیه به شماره ۱۲۰۸ تهیه شده است. تاریخ کتابت نسخه ۸۳۹ هـ ق است و این رساله بیست و هفتمین رساله در این مجموعه است (صفحات ۲۱-۳۲۰). میکروفیلم این مجموعه به شماره ۶۱۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (فهرست میکروفیلمها، ج ۱، ص ۱۱۵). این نسخه ظاهراً افتادگیهایی (بخصوص در اصل سوم) دارد که برای جبران آنها باید نسخه یا نسخه‌های دیگری در اختیار داشت. متأسفانه کوشش این بنده برای یافتن نسخه‌ای دیگر از این اثر به جایی نرسید.

۲۴. المصنوع الصغير، حاشیة الانسان الكامل جیل، قاهره ۱۳۱۶ ق، ص ۷-۹۶. و نیز رک. المصنوع الكبير، در همان کتاب، ص ۶۵ و مقایسه کنید با احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۰۷ (کتاب الحبة) و الاملاء، ص ۳۲، و کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۲۲-۳.



همچنانکه روح باصره سبب ظهور مبصر است، قوه عقل سبب ظهور معقولات است. و ادراک عقل از ادراک حس کاملتر است به هفت وجوه<sup>۱</sup>:  
وجه اول آنکه عقل خود را دریابد و حس خود را در نیابد.  
دوم آنکه حس از قرب [و بعد] مفرط ادراک نکند<sup>۲</sup>، و عقل را قرب و بعد مانع نیاید.

سوم [آنکه] حجاب مانع حس است و مانع عقل نیست.  
چهارم آنکه حس از چیزها در ظاهر وقوف نیابد الا بر سبیل اجمال، و عقل را هم بظاهر و هم به باطن وقوف باشد بر سبیل تفصیل، چنانکه ذاتی را از عرض و جنس را از فصل جدا کند و به نهایت کیفیت ترکیب رسد.  
پنجم آنکه حس بسیار غلط کند<sup>۳</sup>، زیرا باشد که ساکن را متحرک بیند و متحرک را ساکن بیند، چنانکه آن کس که در کشتی نشیند شط را متحرک بیند و

رسالة

## تأویلات مشکلات الاحادیث المشکلة للامام فخرالدین الرازی

۱. فخررازی در رساله‌ای دیگر برای اثبات کاملتر بودن ادراک حسی از ادراک عقلی سه وجه بدین شرح ذکر کرده است.

۱) «حس بیناست ظاهر را اما نایبناست از باطن، اما قوت عقل بیناست هم ظاهر را و هم باطن را».  
۲) «حس اگرچه محسوس را درمی‌یابد، اما نفس خود را در نمی‌یابد، زیرا که قوت بینایی نفس خود را بیند و قوت شنوایی نفس خود را نشنود، اما قوت عقل معقول را درمی‌یابد و نفس خود را هم درمی‌یابد. پس ادراک عقل کاملتر بود».

۳) «قوت حس چون محسوس قوی را دریابد در آن ساعت محسوس ضعیف را در نیابد، و قوت عقل هم قوی و هم ضعیف را دریابد».

این سه وجه به ترتیب با وجوه چهارم و اول و هفتم در این رساله مطابقت دارد. (رک. چهارده رساله، فخرالدین‌رازی و دیگران، تصحیح محمدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۴-۴۵).

۲. در اصل: بکند.

۳. مصنف این نکته را در آثار دیگر خود نیز ذکر کرده است، از جمله در یکی از رسائل فارسی می‌نویسد: «... حس بصر غلط بسیار می‌کند، چنانکه مردی در کشتی نشسته است به لب دریا می‌نگرد، کشتی متحرک را ساکن می‌بیند، و لب دریای ساکن را متحرک». چهارده رساله، ص ۲۷-۸ و نیز رک. ص ۸۱ همچنین رک. تلخیص المحصل (شرح کتاب المحصل امام فخررازی از خواجه نصیر طوسی)، ص ۱۴ به بعد.

بسم الله الرحمن الرحيم

[اصل اول]

قال النبي صلى الله عليه وسلم: خلق الله الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره. بدان که هر کسی را از علما در این حدیث سخن است، و حجة الاسلام [غزالی] را - قدس الله روحه - در بیان آنکه خدای تعالی را چرا نور گویند سخنهای بس بلند است و نفیس است. و ما در این موضع حاصل آن بیاوریم.  
چنین می‌گوید که لفظ نور در لغت از بهر آن کیفیت نهاده‌اند که چون در جسم موجود بود بصر ادراک او تواند کرد. و حقیقت او ظهور است، لکن اگر او موجود بود و روح باصره موجود نبود، آن ظهور حاصل نشود. و چون نور ظاهر و روح باصره موجود و در این باب متساویند، روح باصره را فضیلتی زاید بر نور ظاهر است، و آن آن است که مدرک است و نور ظاهر مدرک نیست. لاجرم روح باصره به نام نور اولی‌تر است.

مانند پیش از وصول آن<sup>۶</sup> مقام حجاب او بود. و مراتب مقامات بی نهایت است. پس مراتب حجب هم بی نهایت بود. و حصر آن در هفتاد جز به نور نبوت<sup>۷</sup> درنتوان یافت.<sup>۸</sup> لکن مراتب حجابها بر سبیل اجمال درتوان یافت.

و حقیقت آن است که مردم بر دو قسم اند؛ یکی آنکه نهایت مقصود او جز تحصیل اسباب قضاء و شهوت و امضاء غضب نبود، و معبود او جز حرص و هوا نبود. و قسم دوم آنکه مطالب او چیزی دیگر باشد، چنانکه بت پرستان و ستاره پرستان و مشبه نیز در این باب داخل اند. و دوم<sup>۹</sup> آنکه تنزیه معبود خود کند از علایق جسمانی. و ایشان هم به دو قسم اند: قسمی آنکه کثرت و تغییر بدان چیز روا دارند، چنانکه افلاکیه و وثنیه، و دوم آنکه روا ندارند و جمله انوار و کلّ ممکنات را آثار رحمت و نتایج حکمت او دانند. پس اصلان این قوم که معبود را به برهان نشناسند، پس چندان محبت کمال او بدیشان غلبه کند که از هر چه جز او بود فانی شوند. و هر کس را که این حالت حاصل نیست، از آنچه اوج رفعت بشریت است محجوب است و مراتب محجوب بر حسب مراتب بُعد از این درجه است.

### [اصل سوم]

در بیان آنکه می فرماید: **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ**

متکلمان را اندر این جوابهاست. یکی آنکه گویند مراد از این حدیث آن است که خدای تعالی آدم را - علیه السلام - در اول بدان صورت آفرید، بعد از آن حاصل بود. و فایده این سخن آن است که معلوم گردد که خدای تعالی او را به سبب زلت مسخ نکرد، چنانکه عاصیان دیگر را. پس بر این تقدیر ضمیر صورته به آدم راجع شود.

۶. در اصل: از.

۷. در اصل: بنور و نبوت.

۸. «أما الحصر الی سبعائة و سبعین الفاً، فذلک لا یستقل به الآ القوة النبویة» (مشکاة الانوار، ص ۸۴).

۹. ظاهراً در اینجا عبارتی افتاده است. به طور کلی این تقسیمات مجمل با تقسیمات مفصل که غزالی از

محبوبان کرده است (مشکاة الانوار، ص ۸۵ تا ۹۳) مطابقت چندانی ندارد.

چنانکه سایه را [که] متحرک است ساکن بیند.

ششم آنکه [حسّ چون] به یک مدرک مشغول شود از مدرک دوم بازماند، و عقل چون چیزی بدانست قوه او در دانستن چیزها بیشتر بود.

هفتم آنکه حسّ [چون] مدرک قوی شد از ادراک ضعیف عاجز شود، و عقل بر عکس این بود.

پس معلوم شد که عقل به نام نور اولی تر است از روح باصره.

و چون اینها معلوم شد، گوئیم لابد بود که آن موجود که این جمله انوار حسّی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بر وی روا نبود، او به اسم نور اولی تر بود. و از این معنی معلوم می شود که حقیقت ظلمت عدم نور است از چیزی که قابل نور بود. پس گوئیم مراد از خلق تئویر است یعنی ماهیات مستحق عدم نور بودند و بیرون آمدن ایشان از ظلمت عدم به نور وجود جز از رحمت باری تعالی نبود.

### [اصل دوم]

در بیان آنکه می فرماید: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ نُورٍ وَ ظَلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا**

**لَأَحْتَرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَ كُلِّهَا اِدْرَكَه بَصْرُهُ**

خدای تعالی می فرماید: «وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيّاً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ<sup>۴</sup>! و وجه اشکال آن است که محجوب بودن در حق باری تعالی محال است. پس آن را جز در حق بنده فرض نتوان کرد.<sup>۵</sup>

و تحقیق این حجابها آن است که طالب معرفت حق تعالی در هر مقامی که باز

۴. الشوری (۴۲)، آیه ۵۱.

۵. این مطلبی است که غزالی خود بدان اشاره کرده است: «ان الله تعالی متجلی فی ذاته لذاته، و یکون الحجاب بالاضافة الی المحجوب لاجماله، و ان المحجوبین من الخلق ثلاثة اقسام...» (مشکاة الانوار، ص ۸۴). امام فخر خود در اساس التقدیس بحث دیگری درباره حجاب و محتجب بودن خدا از مخلوق پیش کشیده و نقل کرده است که «حقیقة الحجاب بالنسبة الی الله تعالی محال». (رک. اساس التقدیس، ص ۹۸ تا ۱۰۰).

دوم آنکه مردی دست<sup>۱۰</sup> بر روی کودکی زد. رسول - علیه السلام - گفت دست بر وی مزن، زیرا که خدای تعالی آدم را - علیه السلام - در صورت او آفرید، یعنی در صورت کودکی. پس بدین وجه ضمیر صورت به کودک راجع شود.<sup>۱۱</sup>

و حجة الاسلام غزالی را - رحمة الله علیه - در این باب سخن دیگر است. و آن آن است که می گوید هر کس به ضرورت عقل می داند که او همان است که پیش از این به یکسان بوده است، بل همان است که از مادر بزاد. پس هویت او باقی است و اجسام او باقی نیست، زیرا که گاه فربه می شود گاه لاغر، و آخر او پیوسته در تحلل و تبدل است. و چون چنین باشد، عرضها که بدان قائم بود هم در تبدل باشد. پس معلوم شد که حقیقت شخص باقی است و هر چه جسم است و جسمانی باقی نیست. پس حقیقت آدمی نه جسم است و نه جسمانی.

و جماعت ظاهریان پندارند که از این معنی مشارکت باری تعالی لازم آید، و این جهل عظیم باشد. زیرا که جسم نابودن و جسمانی بودن صفات ثبوتی است و چون انسان و حیوان و نبات و جماد همه در جسمیت<sup>۱۲</sup> [و...] برابرند، اگرچه متماثل نیستند، پس چون اشتراک در میان این دو صفت موجب تماثل نیست، در سلب این دو صفت چگونه موجب تماثل باشد، بلکه امتیاز به نفس حقیقت و ماهیت حاصل باشد.

و چون این قاعده معلوم شد، هر آنچه می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، و سرّ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»<sup>۱۳</sup> و سرّ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>۱۴</sup> و سرّ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ظاهر شد. و این است که حجة الاسلام غزالی فرمود - رحمة الله علیه.

۱۰. در اصل: درست.

۱۱. این تفسیر ناظر است بر صورت دیگری از این حدیث که می گوید: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». (احادیث مثنوی، ص ۱۱۴).

۱۲. در اصل: ختمیت.

۱۳. الاسری (۱۷)، آیه ۸۵.

۱۴. الحجر (۱۵)، آیه ۲۹؛ ص (۳۸)، آیه ۷۲.

## باب بیست و چهارم

### فخر رازی و نفی حیّز و جهت از خدای تعالی

هر جامعه‌ای از جوامع دینی در هر عصری از اعصار مسائل کلامی خاصی دارد. این مسائل، و مباحثی که پیرامون آنها مطرح می شود و پاسخهایی که به آنها داده می شود، خود آینده‌ای است که تمایلات فکری و اجتماعی و سیاسی آن جامعه را در آن عصر منعکس می کند. در طول زمان نیز این مسائل همواره یکسان باقی نمی ماند، و اهمیتی که جامعه برای آنها قائل می شود در همه اعصار به یک درجه نیست. ممکن است در یک جامعه مسئله یا مسائلی تا مدتها دوام پیدا کند، ولی معمولاً جوامع دینی در طول حیات خود با مسائل کلامی مختلفی درگیر می شوند. بسا مسائلی که زمانی در یک جامعه به صورت حاد مطرح بوده و متکلمان هر یک درباره آن رأی خاصی ابراز کرده و در صدد اثبات آن برآمده اند، ولی در اعصار بعد همان مسئله در همان جامعه بی اهمیت جلوه کرده و متکلمان حتی حاضر به طرح آن نباشند. مثلاً مسئله قدیم بودن یا حادث بودن قرآن زمانی در جامعه اسلامی (بخصوص در قرنهای دوم و سوم) مسئله‌ای مهم و حیاتی بوده و جنبه‌ای سیاسی - اجتماعی داشته است و بسیاری از مردم بی گناه، اعم از عالم و عامی، جان خود را بر سر آن از دست داده اند، در حالی که امروزه این مسئله در جامعه دینی ما مسئله‌ای بی رنگ و خالی از اهمیت جلوه می کند و حتی طرح آن نیز صرفاً برای تحقیقات تاریخی موضوعیت دارد. مسئله دیگری که امروزه از نظر ما کم اهمیت تلقی می شود

مسئله تزیه خداوند و متحیّر نبودن و در مکان نبودن اوست، در حالی که همین مسئله خود تا چند قرن پیش موجب نزاعها و کشمکشهای شدید کلامی میان فرقه‌های اسلامی و متکلمان آنان بوده است.

یکی از اعصاری که مسئله متحیّر نبودن باری تعالی و در مکان و در جهت نبودن او به عنوان یک مسئله مهمّ کلامی برای متکلمین مطرح بوده قرن ششم یعنی عصری است که امام فخر رازی در آن می‌زیسته است. رازی این مسئله را در چندین اثر خود به صورتهای گوناگون مورد بحث قرار داده و از طرق مختلف سعی کرده است تا با اقامه براهین متعدد نظر کسانی را که معتقد بودند باری تعالی جسم است و متحیّر است و در مکان، ردّ کند. چنانکه می‌دانیم، امام فخر هم به عربی چیز می‌نوشته است و هم به فارسی. مسئله فوق را وی هم در کتاب عربی المحصل<sup>۱</sup> و هم در کتاب فارسی البراهین در علم کلام<sup>۲</sup> طی دو فصل (هفتم و هشتم) و در تفسیر کبیر<sup>۳</sup> و همچنین در رساله‌های فارسی دیگر که در ضمن کتاب چهارده رساله چاپ شده است<sup>۴</sup> مورد بحث قرار داده است. علاوه بر اینها، یک رساله کوتاه دیگر تحت عنوان «رسالة فی نفی الحیّز والجهة» که در اینجا تصحیح شده است این مسئله را با توجه به آیه کریمه «والله الغنی وانتم الفقراء»<sup>۵</sup> مورد بحث قرار داده و حیّز و جهت را از ذات خداوند نفی کرده است.

سوالی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که این عقیده سخیف متعلّق به چه کسانی بود و خصم فخر رازی، یعنی کسانی که معتقد بودند که خداوند متحیّر است و در مکان، چه فرقه‌ای بودند. خوشبختانه رازی خود در آثار دیگرش به این سؤال پاسخ گفته است. خصم او در این نزاع به طور کلی مجسمه و بخصوص کرامیان بودند. در کتاب المحصل، امام فخر صفاتی چون متحیّر بودن و در جهت بودن را یک به یک مورد بحث قرار می‌دهد و آنها را از خداوند سلب می‌کند، و در ضمن مخالفان خود را نیز در هر مورد معرفی می‌کند، در مسئله غیر متحیّر بودن خداوند می‌نویسد: «إنّ تعالی لیس بمتحیّر،

۱. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، (معروف به نقد المحصل)، همراه با متن کتاب المحصل فخرالدین رازی، پیشگفته.

۲. فخرالدین رازی، البراهین در علم کلام، ص ۸۷ تا ۹۵.

۳. التفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۶-۷.

۴. فخرالدین رازی و دیگران، چهارده رساله، پیشگفته، به خصوص بنگرید به رساله اول.

۵. محمّد (۴۷)، آیه ۳۸.

خلاقاً للمجسمه»<sup>۶</sup> و در مسئله نفی جهت می‌نویسد: «إنّ تعالی لیس فی شیء من الجهات، خلاقاً للکرامیه»<sup>۷</sup>. خواجه نصیر در شرح خود از این فراتر رفته می‌نویسد: «جميع المجسمه اتفقوا على أنّ تعالی فی جهة. واصحاب ابی عبدالله ابن الکرام اختلافوا. فقال محمد بن الهیصم: أنّ تعالی فی جهة فوق العرش، لانهاية لها، والبعد بينه وبين العرش أيضاً غیر متناه. و قال بعض اصحابه: البعد متناه. و کلّهم نفوا عنه خمساً من الجهات و أثبتوا له التحت الذی هو مکان غیره. و باقی اصحاب محمد بن الهیصم قالوا بكونه على العرش، كما قال سائر المجسمه. و بعضهم قالوا بكونه على صورة، و قالوا بمجئته و ذهابه»<sup>۸</sup>. امام فخر نیز خود در کتاب الفرق فی شرح احوال مذاهب المسلمین قائلان به این صفات یعنی کرامیان را معرفی کرده است. این فرقه همه منسوبند به ابو عبدالله محمد بن کرام<sup>۹</sup> که خود به طوایف مختلف تقسیم می‌شده‌اند. نام هفت طایفه از کرامیه (طریقیان، اسحاقیان، حماقیان، عابدیان، یونانیان، سورمیان، و هیصمیان) در کتاب الفرق ذکر شده است. امام فخر درباره عقاید این طوایف، به طور کلی می‌نویسد: «همه این طوایف خدا را جسم دانند و جوهر پندارند و محلّ حوادث شمارند و جهت و مکان ثابت کنند، جز آنکه عابدیه پنداشته‌اند که بعد مابین خدا و عرش متناهی بود، و هیصمیان آن بعد را غیر متناهی گویند»<sup>۱۰</sup>.

امام فخر هم از لحاظ عقیده و هم از لحاظ اجتماعی با کرامیان اختلاف داشت. به یکی از درگیریهایی او با کرامیان که در سال ۵۹۵ رخ داد قبلاً اشاره کردیم.<sup>۱۱</sup> از لحاظ کلامی نیز امام فخر بارها سعی کرده است که در آثار خود عقاید کرامیه را رد کند و از جمله ثابت کند که خداوند برخلاف آنچه این فرقه می‌گفتند محلّ حوادث و در جهت و مکان نیست. داستانی که امام فخر در یکی دیگر از رسائل فارسی خود درباره منازعه میان یکی از کرامیان و متکلم اشعری ابواسحاق اسفراینی (ف. ۴۱۸) نقل می‌کند اهمیت این

۶. تلخیص المحصل، ص ۲۵۸.

۷. همان، ص ۲۶۲.

۸. همان، ص ۲۶۳.

۹. درباره ابن کرام و مذهب کرامیه، بنگرید به: ادموند بوزورث، «ظهور کرامیه در خراسان» ترجمه اسامعیل سعادت، معارف، ۳/۵، ۱۳۶۷، ص ۳۹-۱۲۷. و درباره دعوی امام فخر با کرامیه، بنگرید به: اصغر دادبه، فخر رازی، ص ۹-۳۶.

۱۰. چهارده رساله، ص ۱۲۵. همچنین رجوع کنید به متن عربی همین رساله: اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین. به اهتمام علی سامی النشار، ص ۶۷.

۱۱. پیشتر، ص ۲۸۲.

مسئله را نشان می‌دهد،<sup>۱۲</sup> و اگرچه زمان این داستان نزدیک به دو قرن پیش از امام فخر است، نقل آن توسط رازی زنده بودن این مسئله را در روزگار او بخوبی نشان می‌دهد.

وقتی امام ابواسحق اسفراینی در پیش سلطان محمود سبکتکین نشسته بود. جماعتی از کرامیان که خدای تعالی و تقدس را مکان و جهت اثبات کنند حاضر بودند. استاد ابواسحق یک دست بر دست نهاده و گفت: «بودن چیزی بر چیزی چنین باشد. پس اگر باری تعالی هم چنین بر عرش بود، یا از عرش بزرگتر یا همچون عرش بود، یا کوچکتر از عرش باشد. و به هر سه تقدیر لازم آید که منقسم بود». کرامیان منقطع شدند و هیچ جواب نتوانستند گفت. پس چون وزیر او ابوالعباس اسفراینی در پیش او رفت، سلطان گفت: «کجا بودی، که همشهری تو خدای کرامیان را به ارش برایشان نمود.»<sup>۱۳</sup>

اگرچه، همان‌طور که این داستان نشان می‌دهد، عقاید کرامیان در طرح مسئله نقی حیّز و جهت از خداوند توسط امام فخر مؤثر بوده است، انگیزه او را در تکرار این بحث در آثار متعدّدش نمی‌توان صرفاً پاسخگویی به اصحاب آن فرقه دانست. این مسائل خود ابعاد متعدّدی داشته و در واقع شبهاتی درباره آن در ذهن بسیاری از مردم بوده که امام فخر را وادار به طرح مکرر مسئله و اقامه برهانهای متعدّد در ردّ این شبهات

۱۲. درباره ابواسحاق اسفراینی و عقیده او، بنگرید به:

R. M. Frank, "Al-Ustādh Abū Ishāq: "An 'Akida together with Selected Fragments", MIDEO 19(1989), PP. 129-202.

۱۳. چهارده رساله، ص ۵۸. این داستان را ابوالمظفر اسفراینی (ف. ۴۷۱ هـ.) در کتاب البصیر فی الدین (ص ۱۱۲) به صورت کامل نقل کرده است و احتمال می‌رود که امام فخر نیز داستان را از همین کتاب نقل کرده باشد.

و سأل بعض اتباع الکرامیة فی مجلس محمود بن سبکتکین - سلطان زمانه رحمه الله - امام زمانه ابا اسحاق الاسفراینی - رحمه الله - عن هذه المسئلة. فقال: هل يجوز ان يقال الله سبحانه وتعالى على العرش، وان العرش مكان له؟ فقال: لا. و أخرج يديه و وضع احدى كفيه على الأخرى، و قال: كون الشيء على الشيء يكون هكذا. ثم لا يخلوا ان يكون مثله او يكون اكبر منه او اصغر منه. فلا بد من تخصص خصته، و كل مخصوص يتناهى، والمتناهى لا يكون لها، لانه يقتضى تخصصاً و منتهى و ذلك علم الحدوث فلم يمكنهم ان يجيبوا عنه فاغروا به رعاهم حتى دفعهم عنه السلطان بنفسه. فلما دخل عليه وزيره ابوالعباس الاسفراینی، قال له محمود: كجا بودی؟ این همشهری تو خدای کرامیان را به سر ایشان بزد.

عبارت فارسی که گفته سلطان محمود است عیناً در کتاب عربی اسفراینی به فارسی نقل شده است. این عبارت ظاهراً در متن عربی درست تر است.

می‌کرده است. این شبهات را در آثار امام فخر می‌توان مطالعه کرد. رازی خود در یکی از رسائل فارسیش، پس از نقی مکان و حیّز و جهت از خداوند، به ذکر این شبهات می‌پردازد و می‌نویسد:<sup>۱۴</sup>

شبهت نخستین آن است که ذات باری تعالی قائم است به نفس، و اجسام عالم قائم به نفس. و هر دو موجود قائم به نفس که فرض افتد یا متصل باشند یا منفصل، و جز از این دو وجه معقول نبود. پس معلوم شد که ذات باری تعالی یا متصل بود به عالم یا منفصل بود از عالم.

شبهت دوم آن است که اتفاق است میان ایشان و اهل سنت که باری تعالی دیدنی است و هر چه ببینند هر آنچه در جهت باشد.

شبهت سیم که به اتفاق جوهر در مکان و جهت است و در مکان بودن او از برای آن است که او قائم به نفس است، والله تعالی قائم به نفس است، پس باید که در مکان و جهت باشد.

شبهت چهارم خلق عالم را می‌بینیم که در وقت دعا دست به سوی آسمان برمی‌دارند. پس باید که الله تعالی در جانب فوق باشد.

شبهت پنجم آن است که لفظ «فوق» در قرآن آمده است: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»<sup>۱۵</sup> ... و جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»<sup>۱۶</sup> و لفظ تنزیل و انتزال از فوق به تحت باشد.

شبهت ششم تمسک به این آیه که «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۱۷</sup>.

این شبهات که مختص به کرامیان نبوده است نشان می‌دهد که مسئله انتساب صفات جسمانی به خدا و لا اقل انتساب فوقیت به او از دایره عقاید کرامیان فراتر می‌رفته است. ظاهراً به همین دلیل است که امام فخر سعی می‌کند که با بیانهای گوناگون و برهانهای متعدّد همه صفات جسمانی را از خداوند نقی کند و هر گونه شبهه‌ای را که ممکن است به ذهن خطور کند رفع نماید.

✽

رسالة کوتاهی که در اینجا تصحیح و چاپ شده است همان طور که از عنوان آن

۱۴. چهارده رساله، ص ۱۳-۵.

۱۵. الانعام (۶)، آیه ۱۸.

۱۶. الحجر (۱۵)، آیه ۹.

۱۷. طه (۲۰)، آیه ۵.

R. نسخه آستان قدس رضوی، شماره ۱۱۳/۹ تاریخ کتابت ذکر نشده. (فهرست رضوی، ج ۱، منطق، ص ۳۲). این نسخه کاملتر و بهتر از نسخه دیگر است.

D. نسخه دانشگاه تهران، شماره ۱/۱۰۸۸ (ورق ۲ ب - ۳ ب) مشخصات این نسخه در فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، نگارش محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۳، بخش یکم، تهران ۱۳۳۲ ذکر شده است. مرحوم سیدباقر سبزواری این رساله را از روی همین نسخه خطی در ضمن چهارده رساله (۱۱-۳۱۰) چاپ کرده است.

پیداست در نقی حیّز و جهت نوشته شده، ولی این رساله با مطالبی که مصتّف درباره همین موضوع در آثار دیگر خود گفته است فرق دارد. رساله با تفسیری از اسم «القیوم» در آیه الکرسی آغاز می‌شود. خداوند قیوم است و قیوم در لغت مبالغه است در قائم بودن، یعنی خداوند قائم است به ذات خود و قیام هر چیز دیگری به اوست. و چون خداوند به ذات خود قائم است، پس نیازی در ذات خود به چیز دیگر، از جمله صفاتی که متعلق به جسم است، یعنی مکان و حیّز و جهت، ندارد.<sup>۱۸</sup> و چون قیام هر چیزی به اوست، پس مکان و حیّز و جهت در تحقق خود محتاج به اویند. این خلاصه مطلب است، و در حقیقت این رساله را می‌توان تفسیری بر اسم «القیوم» دانست. مابق مطالب رساله در واقع برهانی است برای اثبات این مطلب.

استدلالی که امام فخر برای اثبات مدّعی خود می‌کند باز مبتنی بر قرآن است. به همین دلیل باید گفت که این رساله نه یک رساله فلسفی بلکه یک رساله کلامی محض است. امام فخر می‌گوید که برهان لازم را برای نفی مکان و حیّز و جهت، خداوند خود در قرآن بیان کرده است، آنجا که می‌فرماید: «والله الغنیّ و انتم الفقراء». وقتی می‌گوید که خداوند غنی است، یعنی او واجب‌الوجود<sup>۱۹</sup> است و پس برای وجود او هیچ چیز (از جمله مکان و حیّز و جهت) لازم نیست. پس از این، امام فخر سعی می‌کند تا این مطلب را از وجوه مختلف تفریر کند. در وجه اول ثابت می‌کند که خدا جسم نیست. در وجه دوم ثابت می‌کند که او دارای اعضا و اجزاء و ابعاض نیست. و چون جسم نیست و دارای اعضا و اجزاء و ابعاض نیست، پس صفات جسم و اجزاء آن را (یعنی مکان و حیّز و جهت را) هم نمی‌توان به او نسبت داد.

رساله حاضر با مقابله دو نسخه خطی با مشخصات زیر تصحیح شده است.

۱۸. نقی جسمانیت و جهت و مکان به دلیل صفت بی‌نیازی خدا استدلالی است که متکلمان پیشین نیز به کار برده بودند. مثلاً رجوع کنید به: سخن ابوجعفر محمد طوسی در رساله «مسائل الکلامیه» (مسئله ۱۵ و ۱۶) مندرج در الرسائل العشر (رسائل الشیخ الطوسی). قم ۱۴۰۳ ق، ص ۹۵. اصل این استدلال را شیخ صدوق از امام جعفر صادق (ع) دانسته است، چنانکه می‌نویسد که سلیمان بن مهران از حضرت پرسید: «هل يجوز ان نقول: ان الله عزّ و جلّ فی مکان؟ فقال: سبحان الله و تعالی عن ذلك، انه لو کان فی مکان لکان محدثاً، لانّ الکائن فی مکان محتاج الی المکان و الاحتیاج من صفات الحدت لامن صفات القدیم». (الوحيد، تصحیح هاشم حسینی طهران، قم ۱۳۵۷، ص ۱۷۸).

۱۹. این تأویل را امام فخر در تفسیر کبیر خود ذیل آیه «والله الغنیّ و انتم الفقراء» ذکر نکرده است.

و مدار اثبات صانع - عزّ شأنه - بر این مقدمه است. زیرا که می‌گوئیم که عالم ممکن الوجود لذاته است، پس فقیر باشد به صانع و فاعل. و آن صانع و فاعل اگر ممکن الوجود باشد، پس او هم فقیر باشد به فاعلی دیگر، و همچنین. پس ۱۵  
تسلسل لازم آید. و آن محال است به دلائلی که در کتب حکمت مقرر شده. پس هر آینه به موجودی رسد واجب الوجود لذاته و او غنی باشد. پس معلوم شد که «اللّه الغنی و انتم الفقراء» اتمّ و اشرف از سایر دلائل این مطلب است. ۱۸  
و چون به نصّ قرآن و بیان برهان معلوم شد که خاصیت الوهیت استغناست، یعنی وجوب الوجود لذاته، و خاصیت عبودیت فقر است، یعنی امکان الوجود لذاته، پس بنابراین مقدمه معلوم شد که: ۲۱  
(۱) آفریدگار عالم جسم نیست، و او را اجزاء و ابعاض نه، و (۲) در هیچ مکان و حیّز و جهت نیست. ۲۴  
و تقریر این سخن از وجوه است:

وجه اول آنکه هر چه جسم باشد مرکب بود از اجزاء، و هر آینه محتاج به هر یک از اجزا باشد. چنانچه ده مثلاً محتاج است به حصول اعداد عشره. پس معلوم شد که هر جسمی مرکب بود و هیچ مرکب غنی نباشد. واللّه تعالی غنی است، پس ۲۷  
جسم نباشد.

وجه دوم آن است که هر فاعل که او را اعضا باشد آن فاعل در هر یک از افعال خود محتاج بود به عضوی معین از آن اعضا. مثلاً آدمی محتاج است در بینایی به چشم و در شنوایی به گوش و در گویایی به زبان و در گیرایی به دست و در روانی به پای. پس گوئیم: اگر حق تعالی مرکب باشد از اعضا و اجزا و ابعاض، ۳۰

## رسالة في نفي الحيّز والجهة لفخرالدين الرازي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قوله تعالى: اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. و تقریر ذلك أنّ اللّٰه تعالی هو القیوم ۲  
والقیوم مبالغة في كونه قائماً بنفسه مقوماً لغيره. و قیامه بنفسه معناه أنه في وجوده غنیّ عما سواه و تقویمه لغيره معناه أنّ كلّ ما سواه فأنه يحتاج إليه. و إذا كان كذلك، وجب أن يكون الحقّ سبحانه غنیّاً في ذاته عن المكان و الحيّز و الجهة، و أن يكون ۶  
المكان و الحيّز و الجهة محتاجة في وجودها و تحقّقها إلى الحقّ سبحانه. و ذلك هو المطلوب. برهان ذلك قوله تعالى: واللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ.

بدان که قانون اعظم و معرفت فرق میان ربوبیت و عبودیت این آیت است، زیرا ۹  
که غنی بی‌نیاز باشد، و هوالواجب لذاته، و فقیر نیازمند باشد، و هوالممكن لذاته. پس اخصّ اوصاف الوهیت آن است که واجب الوجود لذاته باشد، و اخصّ اوصاف عبودیت آن است که ممکن الوجود لذاته باشد. و چندین هزار سال است تا ۱۲  
عاقلان در معارف الهی بحث می‌کنند، هیچ قانون از این شریف‌تر نیافته‌اند.

۱۳. شأنه R: اسم //D //۱۵. فاعلی R: فاعل //D //۱۶. آن R: این / D / کتب R: - D //  
۲۵. بود R: باشد / به هر D: هر R // ۲۷. بود R: باشد // D // ۲۹. دوم R: دویم //D //  
۲۲. اعضا و R: - D.

۲. (البقره، ۲۵۵) / اللّٰه R: - D / تقریر R: یقرر //D // ۳-۴. و قیامه... تقویمه لغيره R: - D //  
۷. (محمد، ۳۸) // ۱۱. است R: - D // ۱۲. از این شریفتر R: شریفتر از این /D / نیافته‌اند D:  
نیافتند R.

۳۲ لازم آید که در هر یک از افعال محتاج به عضوی و جزوی بود. و چون محتاج باشد غنی نبود، و این تقیض قرآن است که فرمود: **وَاللَّهُ الْغَنِيُّ**. و اگر در افعال خود محتاج به این اعضا نباشد، پس حصول این اعضا و اجزای لغو و عبث باشد، و او ذاقی باشد در حصول این صفات و افعال مستغنی از این اعضا و آلات. و این عین مذهب تقدیس و تزیه است.

۳۹ وجه سوم در تمسک به این آیت آن است که گوئیم حقیقت حق تعالی شأنه از مکان و حیّز و جهت و فضا و خلأ مستغنی است، یا نه. اگر مستغنی است، پس ذات و صفات او حاصل است بی اینها. و این عین مذهب ماست. و اگر مستغنی نیست، بدان محتاج باشد. و این ضد قرآن است که: **وَاللَّهُ الْغَنِيُّ**.

۴۲ وجه چهارم آن است که فرمود: **وَاتِمَّ الْفُقَرَاءُ**. و این ادا مفید حصر است، یعنی فقر و حاجت هیچ چیز را نیست الا شها را. و اگر فرض کنیم که الله تعالی موصوف باشد به اعضا و جوارح، پس حصول آن اعضا و جوارح محتاج باشند به حصول ذات و این منافی آن است که فقر و احتیاج مخصوص به ممکنات است. **وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَقَاتِلِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ**. و هو الهادی الى الحق بیّنات آیاته.

۴۸ **وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ذِي الْأَلْوَاءِ وَالنِّعْمَاءِ وَالصَّلَاةُ عَلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَآلِهِ الْعِظَامِ الْأَصْفِيَاءِ وَصَحْبِهِ الْكِرَامِ الْأَتْقِيَاءِ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَتَى الْهُدَى**.

تمت

۳۳ به عضوی و جزوی D : به جزوی و عضوی R / باشد R : ~ D // ۳۴. که فرمود R : ~ D // ۳۵. و عبث باشد R : باشد و عبث D // ۳۷. تقدیس و تزیه R : تزیه و تقدیس D // ۳۸. سوم R : سیم D / به این R : بدین D / شأنه R : ~ D // ۴۲. مفید R : مفید D // ۴۳. چیز را D : چیز R // ۴۴. باشند R : باشد D // ۴۶-۴۷. و هو الهادی... و النعماء R : ~ D // ۴۸. و صحبه الكرام... الهدی R : ~ D.

### باب بیست و پنجم

## منظومه منطق و فلسفه از امام فخر رازی

مقدمه مصحح

### ۱. منظومه فخر رازی و منظومه‌های حاجی سبزواری

«منظومه منطق» و «منظومه حکمت» عناوینی است که دانشجویان فلسفه اسلامی در طول یک قرن و نیم گذشته در مورد دو کتاب معروف حاج ملاهادی سبزواری به نامهای «الثالثی المنتظمه» و «غررالفرائد» و شروح آنها به کار برده‌اند. حاجی سبزواری در این دو اثر سعی کرده است مباحث منطق و فلسفه، اعم از طبیعیات و الهیات، و همچنین معادشناسی و اخلاق را به نظم درآورد تا محصلان فلسفه اسلامی بتوانند آنها را حفظ کنند. و در ضمن، خود وی هر دو را شرح کرده است و همین شروح است که همراه با متن اصلی اشعار به عنوان نخستین کتابهای درسی در فلسفه و منطق در میان طلاب و دانشجویان این دروس مورد استفاده قرار می‌گرفته است. اما حقیقت این است که حدود شش قرن و نیم پیش از حاج ملاهادی، شبیه این کار را فخرالدین رازی کرده و مباحث منطق و فلسفه، اعم از طبیعیات و الهیات، را به نظم درآورده است. و در حالی که



این اثر است. همین‌که امام فخر مباحث منطق و فلسفه را به زبان فارسی بیان کرده است نشان می‌دهد که امام فخر این زبان را برای تدریس فلسفه و تألیف در آن مناسب می‌دانسته است و عملاً هم در تدریس فلسفه به فارسی سخن می‌گفته است. البته، پیش از امام فخر نیز آثار فلسفی دیگری به زبان فارسی نوشته شده است، که یکی از مهمترین آنها دانشنامهٔ علائی اثر ابن سیناست. امام فخر در فلسفه بیشتر به کتاب اشارات ابن سینا توجه داشته و آن را هم خلاصه کرده و هم شرح کرده است و احتمالاً از آن به عنوان کتاب درسی نیز استفاده می‌کرده است. ولی ظاهراً این کتاب را به فارسی آموزش می‌داده است. رازی طبعاً از معادلهای فارسی برای اصطلاحات فلسفی فارسی هم استفاده می‌کرده است. مثلاً در همین منظومه وی «کم پیوسته» را به جای «کم متصل»، «چندی گسسته» را به جای «کم منفصل»، «جنبش» را به جای «حرکت» به کار برده است. تمایل امام فخر برای استفاده از معادلهای فارسی را در آثار دیگر او نیز می‌توان ملاحظه کرد.

اما، اگر فخر رازی این اثر را برای مقاصد تعلیمی تصنیف نکرده است پس انگیزهٔ او چه بوده است؟ چرا خواسته است اثری با این اختصار به زبان فارسی پدید آورد که واقعاً چیز دندان‌گیری از آن نصیب محصلان فلسفه نمی‌شود. وانگهی، اصلاً چرا امام فخر این اثر را به نظم درآورده است؟ امام فخر البته شخص باذوق بوده و طبع شعر داشته و ابیاتی هم از او به جا مانده است. ولی منظومهٔ او شعر، به معنی حقیقی لفظ، نیست. اشاره به مباحث منطق و فلسفی به نظم است، آن هم نظمی که از استحکام چندانی برخوردار نیست. ولی باز چرا همین اشاره‌ها را او به نثر نوشته و متوسل به نظم شده است؟

پاسخ سؤال ما در واقع در فصل چهارم این منظومه نهفته است. در این فصل است که امام فخر مخاطب اصلی خود را به ما معرفی می‌کند و انگیزهٔ خود را برای تصنیف این اثر نیز روشن می‌سازد. عنوان این فصل «در مدح سلطان» است که به خودی خود کاملاً گویاست. امام فخر در حقیقت خواسته است به تقلید از شاعران درباری که شاهان را مدح و ثنا می‌گفتند، در اینجا مدّاحی کند. ولی البته او شاعر نیست و قصیده هم نمی‌تواند بگوید. با این حال سخنان گزاف شاعران درباری را در حق ولی نعمت خود به کار می‌برد و او را صاحب قرّ یا قرّه ایزدی و به قول شیخ اشراق خورّه ایزدی می‌داند و او را آسمان رحمت و دریای عدل و کوه وقار و جهان عقل مجرد معرفی می‌کند، علم او را در مرتبهٔ علم

منظومهٔ سبزواری به عربی است، منظومهٔ فخر رازی به فارسی سروده شده است.<sup>۱</sup> منظومهٔ فخر رازی که به مراتب کوتاه‌تر از هر یک از دو منظومهٔ حاجی سبزواری است در چهار فصل تنظیم و تدوین شده است. فصل اول در منطق است و امام فخر در ضمن ۲۰ بیت سعی کرده است که مباحث و عناوین اصلی منطق را ذکر کند. در فصل دوم در طبیعیات است که مشتمل بر ۱۸ بیت است و در آن به چند موضوع اصلی فلسفهٔ طبیعی اشاره شده است، که عبارتند از بحث جزء لایتجزی و زمان و خلأ و حرکت و نفس ناطقه. فصل سوم که دربارهٔ الهیات است از فصول دیگر اندکی کوتاه‌تر است و امام فخر در آن مباحث الهیات به معنی اخصّ را مطرح ساخته است. تقسیم وجود به ممکن و واجب، منزّه و مقدّس بودن واجب‌الوجود، دو صفت الهی قدرت و علم، موضوعات اصلی است که امام فخر در این فصل به آنها اشاره کرده است. دیدگاه امام فخر در این مباحثه جنبهٔ کلامی دارد، هرچند که از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی استفاده کرده است. و بالأخره آخرین فصل این منظومه که از لحاظ تاریخی مهمترین قسمت این اثر است مدحی است که امام فخر برای یکی از شاهان زمان خود به نام ناصرالدین ملک‌شاه گفته است و ما بعداً دربارهٔ آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

سه فصل اول منظومهٔ امام فخر از نظر فلسفی فایدهٔ چندانی ندارد، و به خلاف دو منظومهٔ حاجی سبزواری که جنبهٔ درسی دارد و همراه با شروحشان به عنوان کتاب درسی هم به کار می‌رفته است، منظومهٔ فخر رازی جنبهٔ تعلیمی ندارد و امام فخر نیز آن را با این قصد تصنیف نکرده بوده است. ولی در مجموع این منظومه از جهات دیگر خالی از فایده نیست. مثلاً ما از همین ابیات می‌توانیم بفهمیم که چه مباحثی در منطق و بخصوص در فلسفه در نزد امام فخر و در زمان او مورد توجه بوده و او آنها را به شاگرد یا شاگردان خود تعلیم می‌داده است. مباحث فلسفی که امام فخر در فصلهای دوم و سوم مطرح کرده با دیدگاه کلامی امام فخر، یعنی کلام اشعری، مطابقت دارد. فایدهٔ دیگر زبان

۱. پیش از فخرالدین رازی، ابوالعباس لوکری (یا لوگری) نیز قصیده‌ای سروده است به همین وزن و قافیه به فارسی در منطق و فلسفه، به نام «اسرارالحکمة» که خودش هم آن را به فارسی شرح کرده است. بخش منطق این اثر را سیدابراهیم دیباجی تصحیح و چاپ کرده است (منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۵-۱۰۷) و تمامی آن را خانم روحی دل تصحیح کرده که در مرکز نشر دانشگاهی چاپ خواهد شد.

پیامبر، صفوت او را در مرتبه صفوت ابوبکر، هیبت او را همچون هیبت عمر، سخاوت او را همانند سخاوت عثمان، و جاه و مرتبه معنوی و پاکی و طهارت قلب او را همچون علی (ع) ذکر می‌کند.

بعد از این ستایشهای مبالغه‌آمیز، امام فخر، باز مانند شاعران درباری، به خودش توجه می‌کند و از خودش ستایش می‌کند. شاعران معمولاً از قدرت شاعری و طبع روان و ظرافتها و باریک‌اندیشیهای خود تعریف و تمجید می‌کنند، ولی فخر رازی چیزی که دارد که به آن بیالد فلسفه است و چیزی که ندارد تواضع. خودستایی‌های او با صدای بلند «متم» او آغاز می‌شود. منم که بعد از ارسطو بزرگترین فیلسوف عالم. اصلاً من از ارسطو هم جلوتر رفته‌ام. ابن سینا باید در برابر کتابهایی که من نوشته‌ام سجده کند. فلسفه‌ای که من می‌دانم آن قدر عالی و پر مغز است که کل فلسفه یونان در مقابل آن هیچ است، هذیان است. و تازه، چیزهایی که من می‌دانم فقط فلسفه و منطق نیست. تمام علوم اسلامی در سینه من حفظ شده است. در فقه من فتوا می‌دهم. من شیخ الاسلامم. در جدل و خطابه و علم کلام و اصول هیچ کس به گرد پای من نمی‌رسد. در علم جدل کوه پیش من همچون کاه است و در علم خطابه بلبل و هزارستان مثل مار خفه می‌شوند.

خوب، اکنون بعد از شرح همه این مدّاحیها و خودستاییها، برگردیم به سؤال اصلی خود. چرا امام فخر این منظومه را سروده است و این مدّاحیها و خودستاییها را کرده است. پاسخ این سؤال در آخرین ابیات منظومه بیان شده است. جناب شیخ الاسلام مدتها به دربار می‌رفته و شرف حضور شاه مشرف می‌شده و او را از دریای علم خود بهره‌مند می‌ساخته. در واقع، می‌توان گفت که امام فخر معلم فلسفه و منطق و کلام اعلیٰ حضرت بوده است، و از برکت این قرب منزلت گاهی هم از شاه خواهشهایی می‌کرده تا در حق مردم لطف کند و گره از کار ایشان بگشاید. اما ناگهان شاه اشتغالات دیگری پیدا کرده و امام فخر را دیگر احضار نکرده است. به طوری که دو ماه گذشته و به امام اجازه نداده‌اند که حتی یک ساعت شاه را ببیند. و حال امام فخر گذشته را به یاد شاه می‌آورد و می‌گوید که من بزرگترین استاد و فیلسوف زمانه‌ام و من به تو این درسها را در منطق و طبیعیات و الهیات داده‌ام، پس لطفی بفرما و باز هم گوشه چشمی به من بینداز و مانند گذشته مرا به نزد خود فرا خوان. این است انگیزه امام فخر رازی برای سرودن این منظومه. و اگر مرحوم حاجی سبزواری منظومه خود به قرینه‌الی الله برای

تعلیم دانشجویان نوشته است، امام فخر این منظومه را برای این سروده است که خود را باز به رخ سلطان کشد. پس منظومه منطق و فلسفه او نیز به قصد قربت نوشته شده است، اما نه قربت الی الله. و اما ببینیم این سلطانی که امام فخر این همه با حلقه فلسفه بر در سرای او می‌کوبد کیست.

## ۲. فلسفه برای شاهزادگان

فخر رازی خوشبختانه مدوح خود را در همین منظومه با صراحت به ما معرفی کرده است. نام او ناصرالدین ملکشاه است که پسر خوارزمشاه تکش بوده است. تکش پسر ایل ارسلان یکی از پادشاهان پر قدرت بود که به مدت ۲۸ سال (از ۵۶۸ تا ۵۹۶) سلطنت کرد. فخر رازی پس از این که از آذربایجان روی به شرق آورد و به خوارزم رفت قصدش این بود که وارد دستگاه همین خوارزمشاه شود و شد. پس از سه سال اقامت در خوارزم در صدد برآمد تا برای تکش کتابی در علوم گوناگون بنویسد و نوشت. این کتاب همان جامع‌العلوم است. در دیباچه همین کتاب است که فخر رازی به این قضیه تاریخی اشاره کرده است:

چون آثار عدل و سیاست و انوار عاطفت و مرحمت خداوند عالم پادشاه خوارزمشاه کبیر عالم عادل، شهریار جهان، ابوالمظفر تکش بن الملک المعظم ایل ارسلان بن الملک الکبیر... در کل عالم منتشر گشته بود، بنده قصد جناب معظم و بارگاه مکرّم کرده و مدت سه سال در دارالملک خوارزم اجله‌الله در نشر علم روزگار می‌گذرانیده سر این مقال و ذخائر این حال به بندگان حضرت اعلی رسانید و چون حق سبحانه و تعالی نوبت خلوت و مدت عزلت این بنده به آخر رسانید و سعادت تقبیل سده شریفه و عتبه منیفه که ملجأ اکابر کیهان و مأمّل اعظم جهان و ملاذ قهاران عالم و کعبه حاجات جباران بنی آدم است میسر گردانید، خواست تا کتابی سازد که معتکفان حضرت جلال و ملازمان کعبه اجلال خدایگان جهان را به مطالعه آن استیناسی بود و به واسطه آن از انواع علوم اقتباسی باشد.<sup>۲</sup>

فخر رازی در جامع‌العلوم از شصت (یا شاید فقط چهل) علم سخن گفته است که در میان آنها فلسفه نیست. ولی منطق هست. کلام هم هست، و در علم کلام وی درباره بعضی از

۲. فخرالدین رازی، جامع‌العلوم، مجی ۱۳۲۳ ق. (افست تهران)، ص ۲-۳.

مسائل الهیات بحث کرده است. این کتاب از یک سو وسعت نظر و دامنه علائق علمی نویسنده را نشان می‌دهد و از سوی دیگر رونق علمی و فرهنگی خوارزم را در روزگار تکش. در این شهر معتزله نفوذ زیادی داشتند و امام فخر هم بارها با آنان به مناظره پرداخته بود.<sup>۳</sup> از خبرهای شنیدنی این دوره از زندگی فخر رازی این است که وی مدتی معلم پسر تکش بود، پسر دوم او به نام محمد<sup>۴</sup>. همین محمد بود که بعد از فوت پدر در سال ۵۹۶ جانشین وی گردید. پسر بزرگ تکش همان ناصرالدین ملکشاه است که فخر رازی منظومه فارسی خود را برایش تصنیف کرده و در آن وی را مدح گفته است. ناصرالدین ملکشاه نیز ظاهراً نزد امام فخر تلمذ می‌کرده است، اگر چه نمی‌دانیم که دقیقاً کی. آیا محمد و ناصرالدین هر دو در همان سفر اول فخرالدین به خوارزم نزد او درس خوانده‌اند یا بعداً؟ به هر حال، زمانی که این منظومه برای ناصرالدین تصنیف شده است، همانطور که خواهیم دید، سالها بعد از آن سفر است.

ناصرالدین شاهزاده‌ای بود که پدرش در سال ۵۸۳ امارت نیشابور را به او سپرده بود.<sup>۵</sup> پس از فوت برادر تکش در سال ۵۸۹، ناصرالدین به جای عمویش حاکم مرو و سرخس شد. پدرش ابتدا می‌خواست حکومت آنجا را به پسر دیگرش محمد واگذار کند، ولی ناصرالدین از پدرش خواست که نیشابور را به محمد بدهد و او در عوض به مرو برود. ناصرالدین به شکار علاقه‌ای وافر داشت و مرو هم ظاهراً شکارگاه‌های بهتری از نیشابور داشته است. به هر حال، تکش درخواست پسر بزرگش را پذیرفت،<sup>۶</sup> و از آن به بعد ناصرالدین در مرو اقامت کرد. اما گویا هوای مرو با مزاج شاهزاده موافق نبوده است، و با وجود این که پدرش بعداً به او توصیه کرد که آنجا بماند گوش نکرد، تا سرانجام مریض شد و در سال ۵۹۳ مرد.<sup>۷</sup>

منظومه فارسی فخر رازی یقیناً در فاصله سالهای میان ۵۸۳ تا ۵۹۳ تصنیف شده است، یعنی زمانی که ناصرالدین در نیشابور و سپس مرو و سرخس حکومت می‌کرد.

۳. بنگرید به: احمد طاهری عراقی، «زندگی فخر رازی»، معارف ۱/۲ (فروردین - تیر ۱۳۶۵)، ص ۱۰.

۴. شهرزوری، نزهة الارواح، حیدرآباد دکن ۱۹۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷.

۵. عطا ملک جوبنی، تاریخ جهان‌گشا، تصحیح محمد قزوینی، لیدن ۱۹۱۶، ج ۲، ص ۲۵.

۶. خواندمیر، حیب‌السیر، ج ۲، تهران ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۶۳۸.

۷. عطا ملک جوبنی، پیشگفته، ص ۳۹.

فخر رازی ناصرالدین را در این منظومه سلطان و شاه خطاب می‌کند و به طور کلی القابی که به کار می‌برد بیشتر حاکی از آن است که او به ناصرالدینی خطاب می‌کند که قدرتش بیشتر شده، یعنی حاکم مرو و سرخس شده است. قرائن دیگری هم هست که نشان می‌دهد که فخر رازی در مرو نزد ناصرالدین ملکشاه بوده است نه در نیشابور. امام فخر در زمانی که در ماوراءالنهر بود رساله‌ای نوشت در اثبات جزء لایتجزا که آن را ناتمام گذاشت. هفت سال پس از آن، زمانی که وی به مرو آمده بود بنا به خواهش دوستی آن را تمام کرد.<sup>۸</sup> این کار باید در فاصله سالهای ۵۸۹ و ۵۹۳ صورت گرفته باشد، زمانی که امام فخر، مرتب به دیدن ملکشاه می‌رفته است. پس از آن، چون شاه به او پی‌اعتنایی می‌کند، او نیز این منظومه را می‌نویسد و التماس می‌کند که شاه باز هم او را فرا خواند. تاریخ اقامت فخرالدین رازی در مرو و رابطه او با ناصرالدین ملکشاه موضوعی است که منابع تاریخی هیچ‌یک تاکنون درباره تاریخ آن سخن نگفته بودند. منظومه حاضر است که این بخش از زندگی امام فخر را نخستین بار برای ما روشن می‌سازد.

نکته مهم دیگری که در این منظومه از لحاظ تاریخی وجود دارد این است که بهانه‌ای که امام فخر رازی برای نزدیک شدن به ناصرالدین انتخاب کرده است منطق و طبیعیات و الهیات است. این در واقع بیش از هر چیز ذوق و علاقه ناصرالدین ملکشاه را نشان می‌دهد. این که شاهزاده‌ای به این نوع مباحث و به طور کلی به علوم عقلی علاقه‌مند باشد چیز عجیبی نیست. اساساً حامیان و مشوقان فلاسفه و حکما و اطبا و به طور کلی دانشمندان علوم عقلی همواره شاهان و شاهزادگان بوده‌اند. ابن سینا دانشنامه علائی را برای علاءالدوله کاکویه در اصفهان نوشت. در همان عصری که امام فخر در دربارهای خوارزمشاهیان رفت و آمد می‌کرد همشاگردی او، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷) نیز، که زمانی با فخرالدین نزد مجدالدین جیلی فلسفه خوانده بود، در ده سال آخر عمرش مرتب از درباری به دربار دیگر می‌رفت. زمانی در توقات در دربار سلیمان‌شاه بود و رساله فارسی «پرتونامه شاهی» را برای او نوشت.<sup>۹</sup> بعد به خرت پرت رفت و به عمادالدین ابوبکر ارتقی نزدیک شد و رساله عربی «الواح عمادیه» را برای او

۸. طاهری عراقی، پیشگفته، ص ۱۱.

۹. بنگرید به مقاله نگارنده، «پرتونامه و ترجمه انگلیسی آن»، نشر دانش، ۱/۱۶ (۱۳۷۸/۶)، ص ۶۳-۵۵.

است. نسخه پیرینستن بسیار مغلوط است و فصل چهارم منظومه را که در مدح سلطان است، و از لحاظ تاریخی مهمترین فصل این اثر است، ندارد. ترتیب فصول هم در این نسخه به هم خورده و فصل الهیات پیش از فصل طبیعیات آمده است. بعضی از ابیات هم جابه‌جا شده است. به‌طور کلی متن منظومه در سفینه تبریز هم کامل‌تر است و هم صحیح‌تر و دقیق‌تر. در «سفینه تبریز» تعداد ابیات ۷۸ است ولی در نسخه پیرینستن، مطابق ضبط دانش‌پژوه، ۵۴ بیت آمده است.

در چاپ حاضر، دو نسخه خطی با هم مقابله شده و اختلافات آنها ضبط شده است. T نشانه «سفینه تبریز» است و P نشانه نسخه چاپی دانش‌پژوه.

نوشت. ۱۰ پس از آن هم به حلب رفت، به نزد ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی. خود امام فخر در این سالها مدام زیر سایه سلاطین خوارزمشاهی و غوری زندگی می‌کرد و برای آنان رساله و کتاب می‌نوشت. علاوه بر جامع‌العلوم و همین منظومه منطق و فلسفه، بعداً کتاب کلامی «البراهین البهائیه» را برای ملک بهاء‌الدین سام، امیر بامیان، به فارسی نوشت. بنابراین، امام فخر به‌طور کلی مانند فلاسفه و علماء علوم عقلی علاقه داشت که از حمایت شاه یا شاهزاده‌ای برخوردار باشد، درست برخلاف علمایی که به زهد و تصوف تمایل داشتند. نمونه بارز این نوع علما ابو حامد غزالی است که هنگامی که در نیشابور بود سلطان سلجوق (احتمالاً سنجر) او را به نزد خود فرا خواند، ولی غزالی از رفتن امتناع ورزید و عذر خواست!

### ۳. تصحیح متن منظومه

از منظومه امام فخر دو نسخه خطی تاکنون پیدا شده است. یک نسخه در مجموعه خطی نفیسی است متعلق به مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۴۵۹۰. این مجموعه که «سفینه تبریز» خوانده شده است مشتمل بر حدود دویست کتاب و رساله است که همه آنها را یکی از فضلاء تبریز به نام حاج ابوالمجد محمد بن مسعود بن مظفر تبریزی در فاصله سالهای ۷۲۱ تا ۷۲۳ به خط خود نوشته است.<sup>۱۰</sup> در این مجموعه علاوه بر آثاری از ابن‌سینا و خواجه نصیر طوسی و دهها نویسنده و شاعر دیگر ایرانی، چندین اثر فارسی نیز از امام فخر رازی درج شده است که یکی از آنها همین منظومه است. از روی همین نسخه بود که این منظومه به‌طور کامل در مجله معارف (سال ۱۷، ش ۳، زمستان ۱۳۷۹) تصحیح و چاپ گردید.

نسخه دیگر این منظومه در مجموعه خطی کتابخانه فایرستن شهر پیرینستن است (یهودا ۳۵۵۹) که مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه آن را در سال ۱۳۵۲ در راهنمای کتاب (سال ۱۶، ش ۱۲-۱۰، ص ۵۳-۶۴) معرفی و متن منظومه را از روی آن چاپ کرده

۱۰. بنگرید به مقاله نگارنده، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی» در نامه اقبال، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران ۱۳۷۷، ص ۶۳-۳۵۳.

۱۱. درباره این مجموعه خطی نفیسی بنگرید به مقاله نگارنده «عرفان اصیل ایرانی در سفینه تبریز»، نامه بهارستان، ۲/۱ (زمستان ۱۳۷۹)، و در اشراق و عرفان، تهران ۱۳۸۰، ص ۲۱۱.

- کدام «ما» است که قائم مقام «ای» بود  
 کدام نوع حقیقی که نیست نوع مضاف  
 مرا بگوی که تا چیست حملی و شرطی  
 بگوی تا چه بود حصر کلی و جزوی  
 جهات ربط قضایا چرا سه آمد و بس  
 عدول و تحصیل اندر قضیه چیست بگوی  
 سه مطلق است و چهار است ممکن ای طالب  
 نقیض مطلق عامی دوام سلب وی است  
 نقیض مطلق خاصی به ثبت هر دو وجوب  
 ز عکسهای قضایای حملی و شرطی  
 ز عکس مطلق عامی و سالب خاصی  
 چرا که شکل اقیسه چهار آمد و بس  
 چراست سالب جزئی ز شکل رابع دور  
 ز علم منطق یک مشکل دگر باقیست
- کدام «ای» که مرو را ز فصل نیست نشان  
 چگونه جنس برین گشت نوع اسفلگان  
 مرا خبر ده از حال این و قسمت آن  
 و گر ز موجب و سالب سخن بدانی ران  
 یکی وجوب دگر امتناع پس امکان  
 روا مدار که غافل بمانی و نادان  
 شش است قسم ضروری مباش سرگردان  
 نقیض مطلق خاصی دوام هر دو کران  
 نقیض ممکن عامی یکی و دیگر مان  
 ز حال هر یک درکم و کیف بر من خوان  
 بکن بیانی چون آفتاب در لمعان  
 بکن به حالت هر یک اشارتی آسان  
 چراست موجب کلی هر چهار روان  
 بگوی فرق میان یقین و استحسان

### الفصل الثاني في الطبيعيات

- زجزره لا يستجزأ بگوی رمزی چند  
 یمین جزء چو عین یسار او نبود  
 وگر تو گویی که خود هیچ چیز حاضر نیست  
 و چون بود عدمش متصل همی به وجود  
 و چون تتالی آنات محتمع نبود  
 ز جزء لا يستجزا مجاوزت نستوان
- ۲۱ که وهم و فهم درو خیره گشت و جان پیچان  
 پس انقسامش بی غایت است و بی پایان  
 چگونه حکم توان کرد بر گذشتن آن  
 پس آن زمان مترکب شد از تتالی آن  
 ۲۴
- ۸۷ T: ما b/P: که مرو P: کو ۸۸//T: برین گشت T: بری شد z //P: ۹۰ این بیت در P: نیست // ترتیب ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ در P: بدین گونه است: ۱۱، ۱۲، ۱۰، ۸۲ // ۱۰ بگوی T: بگو که b/P: و کر T: اگر بدانی P: برانی //T: b۱۱ امتناع: + و //P: ۱۲ و T: ~ P: بگوی T: بگو //P: ۱۴ سلب وی T: سالب او //P: ۱۵ ممکن P: مطلق T: ثبت T: سلب P: وجوب T: جهت b/P: یکی و T: بگو //P: ۱۶ z. حال هر یک در T: مقال هر یک بر //P: ۱۷ b. بکن بیانی T: بیار روشن //P: ۱۸ اقیسه T: قیاسات b/P: به حالت T: به جانب P/ اشارتی T: اشارت //P: بیت ۱۹ در P: نیست // ۲۰ دگر T: دیگر //P: ع. الفصل الثاني في الطبيعيات T: طبيعيات //P: ۲۳ چیز P: آن //T: ۲۴ همی به وجود P: شود آن خود //T: ۲۵ آنات T: آفات P/ مجاوزت T: مجادلت P.

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب منظوم بالفارسیة

في المنطق والطبيعي والاهلي ومدح السلطان

من مقالة الامام افضل المتأخرين الداعي إلى الله تعالى

فخر الملة والدين ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسين الرازي

الفصل الاول

في المنطقيات

ایا گذشته ز سر حدّ جسم و عالم جان و یا رسیده به انوار عالم عرفان  
 ز مشکلات حقایق سؤال خواهم کرد به عون مُبدع اشیا و رحمت یزدان  
 مرا بگوی تصور چه باشد و تصدیق مرا خبر ده از حدّ علم و جهل و گمان  
 ز حدّ و رسم و مثال و قیاس و استقرا خطابت و جدل و شعرو شبهت و برهان  
 ز وضع و حمل بگوی و ز کلی و جزئی جواب ما و «هل» و «أی» [و] «لم» بجوی و بدان  
 ز ذاتی و عرضی و زجنس و فصل و ز نوع ز خاصه و عرض این فصل را بیار بیان

ع. الفصل الأوّل في المنطقيات T: ~ //P: ۸۱ ز سر T: به سر //P: ۸۲ مشکلات T: من کلام P/ خواهم T: خواهی P/ اشیا و رحمت یزدان T: بیچون و قوت ایمان //P: ۸۴ مثال و قیاس T: قیاس و مثال //P: ۸۵ حمل بگوی و ز P: حملی و زکلّ و b/T: ما و هل و T: ما هو P/ بجوی (+ و نیک) P: بجو //T: ۸۶ زجنس و فصل و ز نوع T: ز نوع و جنس و ز فصل b/P: فصل T: هفت P.

- و چون وجوب وجود است نعت عزّت او  
منزّه است ز ترکیب عقلی و حسی  
مقدّس است ز لیل و نهار و ساعت و روز  
بری از آنکه ورا حدّ و جنس و فصل بود  
تغیّرات حوادث دلیل قدرت او  
به پیش قدرت او کوه و گاه هر دو یکی  
همی بسازد بی سبق التماس و سؤال  
ز نور حکمت او سنگ ریزه لعل شده  
به علم واحد و باقیست بی حدوث و زوال  
ز ابر جود و سحاب نوال می بارد  
به قدرت ازلی بر وفاق علم ازل  
ز نور عزت او چشم عقل خیره شده
- ۴۵  
۴۸  
۵۱  
۵۴

### الفصل الرابع فی مدح السّلطان

- گشاه کرده‌ام اسرار علمهای یقین  
سما رحمت و دربیای عدل و کوه وقار  
عظیم عالم و سلطان دور ناصر دین  
ز نور فرّ معالیش ذره گشته چو کوه  
به علم احمد مرسل به صفوت صدیق  
به جاه و رتبت و پاکی وجود همچو علی
- ۵۷  
۶۰

- و گر زمان کم پیوسته است و آن طرفش  
اگر چنانک زمان چندی گسسته بود  
خلأ مقدر و هرچ او مقدر است کم است  
خلأ ملأ بود اینجا بحکم شکل قیاس  
دلیل چیست که افلاک گرم و سرد نه‌اند  
بیان جنبش وضعی بکن ز راه یقین  
دلیل چیست که ارکان چهار بیش نه‌اند  
دلیل کو که بریشان رواست کون و فساد  
ز نفس ناطقه اشکالها بخوادم گفت  
بگو که چیست مشارالیه لفظ «أنا»  
حکیم گفت که او جوهریست بی مقدار  
حدوث ذات و صفات و بقای جوهر او  
بجو حقایق این سرهای روحانی
- ۲۷  
۳۰  
۳۲  
۳۶

### الفصل الثالث فی الاهیات

- چو سیر قوّت عقلی ز فرق عرش گذشت  
هر آنچ جسم بود ممکن الوجود بود  
پس آن مرجّح اگر ممکن است محتاجست  
و مبدأ همه خود واجب الوجود بود
- ۳۹  
۴۲

۲۶ و گر زمان کم پیوسته است و آن طرفش T: اگر چنانکه پیوسته است از طرفی //P/ ۲۷ چندی T: مدق  
//P/ بود P شود b/T: گشت T: گشته P/ آنان T: //P/ ۲۸ کم است T: ملأ //P/ b: و هر چه کم بود او T: که هر  
چه کم آن P/ بی بهتان T: بی پایان //P/ ۲۹ شکل: + و //P/ ۳۰ گرم و سرد T: سرد و گرم //P/ b: و خشک و  
T: نه خشک //P/ ۳۱ جنبش وضعی بکن T: ز جنس وز وضعم بگو //P/ b: بگو باستیقان T: بگوی از استیقان  
//P/ ۳۲ ارکان T: عنصر //P/ b: کن T: ده //P/ این T: آن //P/ ۳۳ کو T: گوی //P/ b: روا بود T: روا بودن //P/  
//P/ ۳۴ بخوادم P: بخوادم //T/ ۳۵ بیار حد حقیق T: بیان حد حقیق Z //P/ ۳۶ جوهریست T: جوهر است P/  
b: جئان T: جسمان //P/ ۳۷ بقای و بقا و بقای //P/ b: معاد T: نهاد //P/ ۳۸ این سرهای T: اسرارهای  
//P/ ع. الفصل الثالث فی الاهیات T: الاهیات //P/ ۳۹ فرق T: فوق //P/ ۴۰ که بی P: آبی T/ آن T: این //P/  
b/ ۴۲ و T: ~ P.

۴۲ وجود است نعت عزّت او T: وجودش به نعت عزّت اوست //P/ b: منزّه است ز امکان T: میرا او ز امکان  
و //P/ ۴۴ و ۴۵ در P جا به جاست // ۴۴ منزّه T: مقدّس //P/ b: منزّه T: مقدّس //P/ ۴۵ مقدّس T: منزّه P/  
b: مقدّس T: منزّه P/ هم از عرش و T: ز عرش و Z //P/ ۴۶ ورا حدّ و جنس T: او را جنس و نوع //P/  
۴۷ او: + است P/ بالاتقان T: باایقان //P/ ۴۸ در P جا به جاست // ۴۸ یکی: + است //P/ b: قدرت T:  
حکمت P/ بر یک خوان T: بر یک سان //P/ ۴۹ و T: ~ //P/ b: بداند بی ترجمان و لفظ و نشان T: بسازد بی  
ترجمان لفظ آسان //P/ ۵۰ حکمت T: عزّت //P/ ۵۱ و باقیست P: واحد باقی T/ b: بی سهو و شبهت و نسیان  
T: بی شهوت و شبهت و برهان //P/ ۵۲ و T: ~ //P/ b: تار مغفرتش بر همه T: همیشه مغفرت لطف //P/  
۵۳ علم T: او ز //P/ b: کرد روان T: شد دوران //P/ ۵۴ چشم عقل T: نور چشم //P/ ۵۵ کرده‌ام اسرار  
علمهای T: کردم اسرار ماء علم //P/ b: رحمت یزدان و فرّ شاه زمان T: مبدع بی چون و قوت ایان P.

- ۶۳ سهم نامتناهی ز قوسهای فلک خدایگانا از عهد دور اسکندر تویی که کل جهان را بسان دل شده‌ای و خسروان دگر در مثال چون شریان به کنه آن نرسد نه بیان و نه تبیان
- ۶۴ منم که تا ز ارسطو جهان شدست تهی مصیقات مسرا بوعلی سجود کند به پیش من هذیان گشت حکمت یونان
- ۶۹ اگر ز علم شریعت مرا سؤال کنی به وقت علم جدل کوه پیش من ناچیز اگر ز علم کلام و اصول بحث کنی منم مقرر اقوال و شارح ادیان تو خود از این همه انواع فضل هیچ مگیر نه من گزیده عقل تو گشتم از اقران؟
- ۷۲ چو برگریدی بازم ذلیل و خوار مکن چو خواندیم به عزیزی ز پیش خویش مران مرا امید چنان بُد که لفظ من باشد گره‌گشای همه مشکلات محتاجان
- ۷۵ کنون چنان شد کاندر دو ماه یک ساعت نمی‌رسم به جناب جلالت ای سلطان همیشه تا که بود خاک را قرار و سکون سوار ملک مبادا ز بارگاه تو دور سوار عدل تو دور از زیادت و نقصان
- ۷۸ سرای خلق جهان از پی فساد و نفاذ نفاذ قدرت تو در خراب و در عمران تنت درست و دلت شاد و خاطرت بی‌غم مراد حاصل و دولت قوی و بخت جوان به هر مردی یار تو کردگار رحیم به هر مقامی با تو هدایت رحمان

ثم الكتاب بعون الملك الوهاب. والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب. اتفق الفراغ من تسويد عشرة ليلة الإثنين الحادى والعشرين من شهر صفر، ختم بالخير والظفر، سنة ثلاث و عشرين و سبع مائة (۷۲۳) هجرية بمدينة تبريز سماها الله تعالى عن الآفات والشمع اذ ذاك في اواسط الحوت. حرّره

اضعف عباد الله تعالى واحوجهم [إلى] رحمته وغفرانه الحاج  
ابوالمجد محمد بن ابى الفتح مسعود بن المظفر بن ابى المعانى  
محمد بن عبدالمجيد اصلح الله شأنه وصانه  
عما شأنه و متع به طويلا.

از ۵۶ تا ۷۸ در P نیست // b۶۷. محمد و نعمان = محمد بن ادریس شافعی و ابوحنیفه نعمان بن ثابت // a۶۸ علم جدل: علم و جدل T.

### ضمائم

- تصاویر صفحاتی از نسخه‌های خطی
- کتابنامه
- فهرست آیات قرآن
- فهرست احادیث و اخبار
- فهرست راهنما

Handwritten text in Persian script, likely a manuscript or a collection of letters. The text is dense and covers most of the page, with some lines written in a larger, bolder script. The handwriting is cursive and characteristic of the Qajar or Reza Shah era.

فتوهای غزالی، عکس نسخه خطی حمیدیه.

Handwritten text in Persian script, likely a manuscript or a collection of letters. The text is dense and covers most of the page, with some lines written in a larger, bolder script. The handwriting is cursive and characteristic of the Qajar or Reza Shah era.

رساله فخر رازی در نفی حیز و جهت، نسخه خطی دانشگاه تهران، D.



والعمامة للشمس ولاعدوان الاطلاق والاصوات في الدنيا  
 عهد وانه العبد المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب  
 امام الله ان يوصيها بغير محرابها المذنب المذنب المذنب المذنب  
 اذ بعث ربها انك اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان  
 وعهد اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان اذ كان  
 كسبها المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب المذنب  
 درناختن طرب چمت جور عالی که چمت زینت بدینا ساد  
 وبعظاظ ایشان که بدینا ساد و بودند از بهر تاسست زنی  
 از تو چمت چمت غلبه نمودت ریختن سنگ از لاف  
 سخت و شهنش و از تو صیولت امعدن زنی از بهر تاسست زنی  
 آیه و ابروس که از زنده کردن زنده خاخرین آیه و از عطفه چمت  
 آیه ام بر تو می آید که اهل مملکتی بر آید زینت بدینا ساد  
 نماز و زلفی در آید و صورت و صورت زینت بدینا ساد  
 سهرمی نماز کند در دست و از تو می برضا مندت بصغرت چمت دینت  
 شدند با اهل خورشید و در میان ناخرمانیت بدینا ساد  
 و چمت با اهل خورشید و در میان ناخرمانیت بدینا ساد  
 کشفند که مرغ کمال آن وقت رسیده بر زمین بدینا ساد  
 خورشید بدینا ساد و با هم و با هم و با هم و با هم و با هم  
 شود از این نیست که در تعبیر خورشید و کسب بدینا ساد و کسب  
 کار بر روی شمس روی بود و بودی و در سوره علیة اسلام آیه ۱۷ شتغلا

حافظ اهل اباخت. نسخة حسنة جلی C.

بیت از زبان برون کبیر رودنی

باده نیش با شعله و ناز بر سادت دست دهد روی تو از چند باد  
 نوازی طاعتی بکنش و از غصبت بر بستر با نقال الله استغتم  
 و امعوا و اطمعوا را غنغوا غنغوا لا تشکر و من یورخ غنغوا  
 فاولک لهم المفلحون و انوار فی الصیبت غنغوا غنغوا غنغوا  
 المبر اندری بر صرجه صیبت را با نوری غنغوا غنغوا غنغوا و اراج را از  
 کبیر تا نری تمام شد از دینان مدد فرا را بلیس دم روی غنغوا  
 تا هزار دم روی را از ناکدم غنغوا غنغوا غنغوا و بقدر امکان در رخ آفتاب  
 می کشد که انصیب شعله نیش با بر چغیر سه هر که لا خدی و  
 خورک زرد رنگورت آفتاب در رخ آفتاب خورک زرد رنگورت  
 خالصا لوجه الله از سر شوی بر خوری از کله در در غنغوا  
 دان که و اما سر خاتف معارف و نغمی غنغوا غنغوا غنغوا غنغوا  
 بخینه هی الماوی و صدقة السرفی غنغوا غنغوا غنغوا غنغوا  
 دار و بر دکت و ملا و من بهمنای اهل الله غنغوا غنغوا غنغوا  
 امرا و یبعث ان که انا رکت ان همه زود زود غنغوا غنغوا غنغوا  
 بدعی صایح اذ سیدار و الخیر الله اذی غنغوا غنغوا غنغوا غنغوا  
 القاطات و الصلوات علی سید البشر زینت کفایت غنغوا غنغوا غنغوا

و علی الذ الطیبر فی اوجه الطاهر  
 تا م سذر ساله سینی بهر لعل  
 رحمت  
 حافظ اهل اباخت

و دست از این سینه بی گنجی زینت بدینا ساد  
 بر سر شمال الله آله الهی المذنب المذنب المذنب المذنب  
 اسه شالی هر التیسم و التیسم سبانه و کز با تمام  
 سیرا الدین فو قفا بر سینه مناه اینه وجود مناه  
 سوره و توفیر سر کفر سینه ان کلک سانه نایب عیاد  
 اید و اما لان کمالان وجه ان یکن ان الحق سینه  
 سینه نایب نایب عن الحان و العین و العین ان یکن  
 الحان و العین و العین نایب نایب نایب نایب نایب  
 ان الحان سینه و نایب سینه المذنب المذنب المذنب  
 تلمه شالی راسه السخی و نسیم العین ان یکن نایب  
 اعظم در معرفت رب جهان زینت بدینا ساد  
 المذنب و توفیر سینه نایب نایب نایب نایب نایب  
 ارضان الیهیت آت که راجعه الیه الیه  
 باشد و راضی ارضان بهیوت آت که یکی  
 الیه الیه الیه الیه الیه الیه الیه الیه الیه الیه  
 مانان در سراز آت که یکی است کسب تانین  
 شریفی نایب نایب و در ازل نایب صاحب بر نایب

رسالة لغیر واری در نبق حیز و جهت نسخة خطی آستان قدس رضوی R.

محمود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 انا لله الا انما رحمة الاسلام محمد بن محمد بن محمد  
 الغزالي رضي الله عنه كويد الحمد لله رب العالمين  
 والصلاة على رسوله محمد وآله اجمعين بدانکه  
 کرامان در اصول دين و قواعد شرعية بنيانند  
 و هدر علاج کردن بحجة و برهان آسان تر از علاج  
 کردن اباحتان است که سب کرامان و مسلمانان  
 و کافران و مشرکان و کرامان شبهه و غلط آ  
 در شناختن طريق حجة چون عالمي کامل که حجة انرا  
 بشناسد و وجه غلط با ايشان کويد اسيدوار  
 بود که باز آيد اما سب کرامان و حق تعالی  
 حماقت و غلبه شهوت است و بطالاة نه مشکل شدن  
 حجة و شبهه و ان عیب عليه التوفيق انکه گفت

از صاحب

ان عليه كما هو وارثه بلکه از زنده کردن مرد عاقل بنا  
 و انما حجة اسحق عاقل آمد بر قوی که کاهلی را ايشان  
 غالب شد که بدان سبب طاقه نماز و روزه نداشت  
 و هو اوشون با ايشان غالب شد تا انضخ خوردن  
 و ناله کردن صبري توانست کرد و بسوی ابي عالمه نیز  
 بطبع بجمية و غیرت شد ندکه اهل خود بود  
 میان ناخبران نشانند و چنان انخية و غیرت  
 بالذات باشند که دیوی و پي حیتی با قوه ايمان  
 نامزدند و گفتند در کمال آنکه بود که مردی  
 سگانه با اهل خود در جامه خواب بند بر رفت  
 اندام وی کوی متغیر نبود که او متغیر شود آن  
 نفس بدست دهد و نصیب خویش هر که میکند که  
 اگر وی کامل بودی نفس می مردی و رسول  
 صلواته کن ان سعاد العز و انا انظر لمنه ف  
 الله انظر من ان غیرت که صفة خدا و رسول  
 و سبت آنرا نفس نامزدند و آن وجهی که صفة

شدند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 ربه انما حجة اسحق عاقل آمد بر قوی که کاهلی را ايشان  
 غالب شد که بدان سبب طاقه نماز و روزه نداشت  
 و هو اوشون با ايشان غالب شد تا انضخ خوردن  
 و ناله کردن صبري توانست کرد و بسوی ابي عالمه نیز  
 بطبع بجمية و غیرت شد ندکه اهل خود بود  
 میان ناخبران نشانند و چنان انخية و غیرت  
 بالذات باشند که دیوی و پي حیتی با قوه ايمان  
 نامزدند و گفتند در کمال آنکه بود که مردی  
 سگانه با اهل خود در جامه خواب بند بر رفت  
 اندام وی کوی متغیر نبود که او متغیر شود آن  
 نفس بدست دهد و نصیب خویش هر که میکند که  
 اگر وی کامل بودی نفس می مردی و رسول  
 صلواته کن ان سعاد العز و انا انظر لمنه ف  
 الله انظر من ان غیرت که صفة خدا و رسول  
 و سبت آنرا نفس نامزدند و آن وجهی که صفة

از صاحب

احق عاقل آدم قوی را کاهلی و سبلی بر ايشان  
 غالب شد تا به سبب آن طاقت نماز و روزه  
 نداشتند و شهوت و هوا غالب شد تا از غیر  
 خوردن و زنا کردن صبر نتوانستند کردن  
 این معامله پیش گرفتند تا به طبع نیز ناصحت  
 و حجت غیرت شد تا حدی که اهل خویش را  
 در میان ناخبران بنشانند و چنان از حجت  
 و غیرت پاک شدند که دیو مشرب نا حجتی و قوه  
 ايمان نام نهادند و گفتند در آنکه به کمال رسد  
 چون مردی را با زن خود در جامه خواب بپیند  
 یک موی بر تن خود نجسند اگر متغیر شود  
 آن نفس اوست که در جامه خود می چند و  
 اگر او کامل بودی نفس او مرده بودی و گفتند  
 رسول صلواته کن ان علیه و سلامه ان عهد اغیور  
 اننا اغیر من سعاد و اسد اغیر من ان غیرت که

# تذکره تحفة الملوك

مرقد التاج الانام الاجل السيد عبد الكبير  
محمد اسلام سيد الفرسين الجي حاكم  
محمد بن محمد بن محمد الفخراني قدس الله روحه  
ورفعه محمد بن احمد بن احمد بن احمد

باعتق من سنان...  
طالبان...  
عليهم السلام...  
اوست...  
استغنا...  
السيد...  
روشن...  
در مقام...  
وشرح...  
وخلق...  
ويعط...  
تعالی...



صحیح بدان که سر امام بیست و هفت تا در طلبان بکوشی و خود را در طلبان ندی نه اندازی  
 اذ انما عزیز بدان که حضرت پروردگار تو چنین فرماید که ای انسان ترا بخت تو آفریدم  
 که محسبم تا محلسم که محسبنا که ترا ای انسان برای بندگی خود آفریده ام و از تو بندگی می  
 که و ما خلقت لبت و الانس الایلی عبدی و بعد از بندگی ترا ای انسان ترا بخت تو آفریدم  
 جفا بیند که کما انفس ذایقة الموت و بعد از موت ترا زنده خواهم کرد که و نفع فی القلوب  
 فاذا هم من الاجداث الی ربهم یسلون فالوایا و یطمان یعننا من بعد ما هذا  
 ما وعد الرحمن و وعد المسلمون و بعد از زنده کردن ای انسان ترا حساب اعمالی است  
 است که مشغله آنرا اعمال تو از ما پنهان و پوینده نیست و همه را جزو حساب  
 خواهیم کرد و نفع الما ازین القسط لیسوع العیبه و ان یکتفای عیبه من حردل  
 استیاء به لولکی بنحسبین و بعد از حساب ای انسان اگر حسنات تو راجع تراند  
 ما از تو راضیم و در عیش و نغمه بندگی بخلد خواهیم شد و اگر سیئات تو راجع تراند  
 تو ناراضیم و مقام ابد تو با اوینده است که فاما من فعلت موازینه فموت عینه راقیه  
 و اما من خفت موازینه فموت فانه بهر آنکه بر آن ای انسان که مدار کار بر عمل است که پس  
 با ما نیکی و لا امانی اهل الکتاب و من یعمل سوءا یجزیه من دون الله و لیس  
 و لا نصیر و من یعمل من الصالحات من ذکرا و انسی و یموت من اولئک یدخلون  
 الجنة و لا یظنون نعمه الا من یرزقون و ان بود که من بخدا ایمان دارم و سخی فدا  
 دروغ غرورم و کذب خدایم پس تا من کن درین آیهها که نوشته یکیکم

بیک

یک صفحه از «پندنامه»، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (D)

کتابنامه

الف) مراجع فارسی و عربی  
 آملی، شمس الدین محمد. نقایس الفنون، ج ۲، تهران ۱۳۷۹.  
 آموزگار، حبیب الله. «امام فخر رازی را بهتر بشناسید». مهر، ۸/۱۲، آبانگاه ۱۳۴۴.  
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین. منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران ۱۳۷۰.  
 ابن ابی اصیبه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح آگوست مولر، چاپ افسس ۱۹۷۲  
 (چاپ اول ۱۸۸۴)، با تصحیح نزار رضا، بیروت ۱۹۶۸.  
 ابن اثیر. الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م.  
 ابن تیمیه، تقی الدین احمد. نقض المنطق، تصحیح محمد بن عبدالرزاق حمزه و عبدالرحمن الصنیع،  
 قاهره ۱۹۵۱.  
 ابن خردادبه. مختار من کتاب اللهو والملاهی، تصحیح اغناطیوس عبده خلیفه، بیروت  
 ۱۹۶۹ م.  
 ابن رشد، محمد بن احمد. تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره ۱۹۶۸.  
 ابن عربی، محیی الدین. محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار، دارالقطعة العربیه، بیروت ۱۹۶۸.  
 ابن طفیل، زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،  
 تهران ۱۳۵۱.  
 ابن فارض، دیوان. دارالعلم للجمع، قاهره ۱۳۷۲.  
 ابوالقاسم بن ابوحامد. سلم السموات، نسخه خطی کتابخانه مجلس.

احمد بن حنبل. المسند، ۶ ج، دارصادر؛ بیروت [بی تا].

اسفرائینی، ابوالمظفر. التبصیر فی الدین، تصحیح کمال یوسف الحوت، بیروت ۱۳۰۲ ق.

اصفهان، ابومنصور. ادب الملوک، تصحیح برند رادتکه، بیروت ۱۹۹۱.

افلاکی، شمس‌الدین احمد. مناقب العارفين، تصحیح تحسین یازمچی، آقره ۱۹۵۹ م.

امین ریاحی، محمد. «عشق مجدلین بغدادی»، یغما، سال ۸، ش ۱، فروردین ۱۳۳۸.

انصاری هروی، خواجه عبدالله. صد میدان، تصحیح دیور کوی، قاهره ۱۹۶۴.

..... طبقات الصوفیه، تصحیح سرور مولائی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲.

بستان‌العارفین و تحفة المریدین (دو رساله کهن فارسی در تصوف). تصحیح احمدعلی رجائی،

تهران ۱۳۵۴.

بیاض تاج‌الدین احمد وزیر، چاپ عکسی (فاکسیمیله)، اصفهان ۱۳۵۰.

بدوی، عبدالرحمن. مؤلفات الغزالی، ج ۲، کویت ۱۹۷۷.

بزدوی، ابوالیسر ← بزدوی

بغدادی، عبدالقاهر. الفرق بین الفرق. تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره [بی تا].

بوزورث، ادموند. «ظهور کرامیه در خراسان». ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، دوره پنجم،

ش ۲ (آذر-اسفند ۱۳۶۷).

بهاء‌الدین ولد. معارف، تصحیح بذیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱، ج ۲، تهران ۱۳۳۳ (تجدید چاپ

۱۳۵۲)، جلد دوم، تهران ۱۳۳۸ (تجدید چاپ ۱۳۵۲).

بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن. معارج نهج البلاغه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم ۱۴۰۹ ق.

پورجوادی، نصرالله. «آثار المضمون غزالی در مجموعه فلسفی مراغه»، معارف، دوره هجدهم،

ش ۲ (مرداد-آبان ۱۳۸۰).

..... «ابن یزدانیا ارموی و منازعه او با مشایخ بغداد: نگاهی به دعوای صوفیه با

یکدیگر»، معارف، دوره ۱۵، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۷۷).

..... اشراق و عرفان. مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰.

..... «باده عشق»، نشر دانش، سال ۱۱، ش ۶ (مهر-آبان ۱۳۷۰) و سال ۱۲، ش ۱ و

۲ (آذر-دی، بهمن-اسفند ۱۳۷۰).

..... «بازمانده‌های کتاب الاشارة والعبارة ابوسعید خرقوشی در کتاب علم القلوب»،

معارف، دوره پانزدهم، ش ۲ (آذر-اسفند ۱۳۷۷).

..... «دو اثر کهن در سماع» (از ابوعبدالرحمان سلمی و ابومنصور اصفهانی)، معارف،

دوره پنجم، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۶۷).

..... رؤیت ماه در آسمان. مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۵.

..... «زبان حال در ادبیات فارسی»، نشر دانش، سال ۱۷، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۹).

..... «کتاب المنهاج والمسائل والوصیته، از ابومنصور اصفهانی»، معارف، دوره ششم،

ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۶۸).

..... «گزارشهای ابومنصور اصفهانی در سیرالسلف و نفحات الانس»، معارف، دوره

چهاردهم، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۷۶).

..... «منبعی کهن درباب ملامتین نیشابور»، معارف، دوره پانزدهم، ش ۱ و ۲

(فروردین-آبان ۱۳۷۷).

..... مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲.

بزدوی، ابوالیسر محمد. اصول‌الدین، تصحیح هانس پترلینس، داراحیاء الکتب العربیه، قاهره

۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م.

تبریزی، احمدعلی. ریحانة الادب، ج ۳، تهران ۱۳۴۹.

تحفة الملوک. از روی نسخه خطی موزه بریطانی لندن، به اهتمام کتابخانه طهران، تهران ۱۳۱۷.

تستری، سهل بن عبدالله. تفسیر القرآن العظیم، قاهره ۱۳۲۶ ق./ ۱۹۰۸ م.

..... المعارضه والزّد علی اهل الفرق و اهل الدعاوی فی الاحوال، به تحقیق محمدکمال

جعفر، قاهره ۱۴۰۰ ق./ ۱۹۸۰ م.

تفضلی، تقی. «بررسی و تحقیق درباره نامه محیی‌الدین ابن عربی به امام فخر رازی»، مقالات و

بررسیها، دفتر ۱۹ و ۲۰، سال ۱۳۵۳.

تیمی اصفهانی، ابوالقاسم. الحجّة فی بیان المحجّة، تصحیح محمد بن محمود ابورحیم، ریاض

۱۴۱۱ ق./ ۱۹۹۰ م.

جامی، عبدالرحمان. نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.

جیلی، عبدالکریم. الانسان الكامل، قاهره ۱۳۱۶ ق.

جنید بغدادی، رسائل الجنید، حرّرها و صحّحها علی حسن عبدالقادر (با ترجمه و شرح

انگلیسی)، لندن ۱۹۷۶.

جوزی، ابوالفرج. تلبیس ابلیس، ترجمه ذکاو قرقه‌گزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸.

جوینی، عطا ملک. تاریخ جهانگشا. تصحیح محمد قزوینی، لیدن ۱۹۱۶.

حاجی خلیفه. کشف‌الظنون، ج ۱، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م.

- حلاج، حسین بن منصور. کتاب الطواصین، تصحیح لویی ماسینیون، پاریس ۱۹۱۲؛ تصحیح پل نویا، ملانژ دانشگاه سن ژوزف، بیروت ۱۹۷۲.
- خران، ابوسعید، رسائل، تصحیح قاسم السامرائی، بغداد ۱۹۶۷.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن. شرح عرفانی غزلهای حافظ، تصحیح بهاءالدین خرمشاهی و دیگران، ج ۱، تهران ۱۳۷۴.
- خرگوشی، ابوسعید. تهذیب الاسرار، نسخه خطی برلین؛ تصحیح بسام محمد بارود، ابوظبی ۱۹۹۹.
- خرمشاهی، بهاءالدین. حافظ نامه، ج ۲، ج ۳، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- خوانساری، محمدباقر. روضات الجنات، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران ۱۳۹۳ ق.
- خواندمیر. حبیب السیر، ج ۲، تهران ۱۳۵۳.
- دانش پژوه، محمدتقی. «سئیدنگی غزالی»، زمینه‌ی ایران شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان-وحید نوشیروانی، تابستان ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_ فهرست کتابخانه اهدایی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش یکم، تهران ۱۳۲۲.
- \_\_\_\_\_ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی، تهران ۱۳۴۱.
- \_\_\_\_\_ فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ج ۳، تهران ۱۳۶۳.
- دانشنامه ایران و اسلام، جزوه ۲، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۵ (مقاله‌های اباحتیه، و اباحتیه).
- دلمی، ابوالحسن. سیرت الشیخ الكبير ابو عبدالله بن الخفيف الشيرازي، ترجمه رکن‌الدین شیرازی، تصحیح آناری شیمیل، آنکارا ۱۹۵۵.
- \_\_\_\_\_ عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ژان-کلود واده، قاهره ۱۹۶۲.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد. میزان الاعتدال، قاهره ۱۳۲۵ ق.
- رازی، فخرالدین. التفسیر الکبیر، ج ۱۶-۱۵، قاهره ۱۲۹۷.
- \_\_\_\_\_ الرسالة الکمالیة فی حقایق الالهیة، تهران ۱۳۵۵.
- \_\_\_\_\_ اساس التقدیس فی علم الکلام، قاهره ۱۹۳۵.
- \_\_\_\_\_ اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، به اهتمام علی سامی افشار، بیروت ۱۹۸۲.
- \_\_\_\_\_ جامع‌العلوم، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۲۳ هـ.ق. (افست تهران)

- \_\_\_\_\_ کتاب النفس و الروح، اسلام‌آباد ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_ مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنهر، تصحیح فتح‌الله خلیف، بیروت ۱۹۶۶ (افست تهران ۱۳۶۴).
- رازی، فخرالدین و دیگران. چهارده رساله، تصحیح محمدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۰.
- رازی، مرتضی. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ج ۲، تهران ۱۳۶۴.
- رافعی. التدوین فی اخبار قروین، تصحیح عزیزالله عطاردی، ج ۴، بیروت ۱۹۸۷ م.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی. توضیحات رشیدی، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شماره ۲۳۰۰ (میکروفیلم کتابخانه دانشگاه تهران).
- روزبهان ثانی، شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین. تحفة اهل العرفان، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، روزبهان‌نامه، تهران ۱۳۴۷؛ به سعی جواد نوربخش، تهران ۱۳۴۹.
- زاد آخرت، تصحیح مراد اورنگ، تهران ۱۳۵۲.
- زبیدی، محمد بن محمدالحسینی (مشهور به مرتضی)، اتحاف السادة المتقین، ج ۱، بیروت ۱۹۸۹.
- زرکان، محمدصالح. فخرالدین رازی و آراءه الکلامیة والفلسفیة، بیروت ۱۹۶۳ م.
- زریاب خوئی، عباس. «داستان کشته‌شدن مجدالدین بغدادی، منقول از یک نسخه خطی»، یغما، سال ۷، ش ۱۲، اسفند ۱۳۲۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران ۱۳۵۳.
- \_\_\_\_\_ فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران ۱۳۵۳.
- زکی مبارک. الاخلاق عند الغزالی، بیروت ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸ م.
- سبکی، تاج‌الدین. طبقات الشافعیة الکبری، تصحیح عبدالفتاح محمدالحلو و محمود الطناجی، سیهسالار، فریدون بن احمد. زندگینامه مولانا جلال‌الدین رومی، ج ۲، تهران ۱۳۶۳.
- سخنان پیر هرات، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران ۱۳۵۶.
- سراج، ابونصر. اللمع، تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴.
- سماعی، شهاب‌الدین. روح الارواح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۸.
- سماعی، عبدالکریم. الانساب، حیدرآباد ۱۳۸۲ ق. / ۱۹۶۲ م.
- سمتانی، علاءالدوله. چهل مجلس، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۶.

- سمرقندی، حکیم ابوالقاسم. ترجمة السواد الاعظم، باهتام عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص عمر. عوارف المعارف، بیروت ۱۹۶۶.
- سیدالمرتضی، امالی، تصحیح محمدبدرالدین النعمانی الحلبي، قم ۱۴۰۲ ق [افست از روی چاپ ۱۳۲۵ ق./ ۱۹۰۷ م]
- شبهستری، محمود. مجموعه آثار، باهتام صمد موحد، تهران ۱۳۶۵.
- شرف، میان‌محمد. تاریخ فلسفه در اسلام، ۴ جلد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۷۰-۱۳۶۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. زهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة. تصحیح خورشید احمد. حیدرآباد دکن ۱۹۷۶.
- شیبی، کامل مصطفی. دیوان ایی بکر الشبلی، بغداد ۱۹۶۷.
- شیخ بهایی، کنشکول، تهران ۱۳۴۹.
- شیرازی، فضل‌الله بن عبدالله. تاریخ و صاف الحضرة، بمبئی ۱۲۶۹ هـ.ق. (چاپ افست ۱۳۳۸ هـ.ش.)
- صفدی، صلاح‌الدین. الوافی بالوفیات، ج ۱، تصحیح هلموت ریتر، ویسبادن ۱۹۶۲.
- طاهری عراقی، احمد. «زندگی فخر رازی»، معارف، دوره سوم، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۵).
- «ابوسعبد [سعید] خرگوشی نیشابوری و شرف النبی»، نشر دانش، سال سوم، ش ۱ (آذر و دی ۱۳۶۱).
- طباطبائی، جواد. تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران ۱۳۶۷.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، قاهره ۱۳۳۳.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین. اخلاق محتشمی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۱.
- ..... تلخیص المحصل (معروف به نقدالمحصل) تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۹.
- عبادی، ابوالظفر. التصفیة فی احوال المتصوفة، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷.
- عین‌القضاة همدانی. تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۱.
- عسکری حنبلی، ابن‌السداد. شذرات الذهب، بیروت ۱۹۷۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتر، استانبول ۱۹۴۰.
- ..... تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، ج ۲، تهران ۱۳۵۵.
- ..... مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران ۱۳۳۸.
- ..... منطق‌الطیر، باهتام صادق گوهرین، تهران ۱۳۴۲.
- کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۳۹.
- مکی، ابوطالب. علم‌القلوب، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، قاهره ۱۳۸۴ ق./ ۱۹۶۴ م.
- عوفی. لباب‌الالباب، تصحیح ادوارد براوان، ج ۲، لایدن ۱۹۰۳.
- غزالی، ابوحامد محمد. احیاء علوم‌الدین (به همراه المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار و آثار دیگر)، در ۵ مجلد، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت [بی‌تا]، مترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱-۵۹
- ..... التبرالمسبوك فی نصیحة الملوك، بیروت ۱۴۰۹ ق./ ۱۹۹۸ م.
- ..... «ای فرزندی»، ترجمه محمدعلی شیخ. آموزش و پرورش، ج ۳۴، ش ۶ و ۷ و ۸.
- ..... ایهاالولد. ترجمه باقر غبادی بناب، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۶۴.
- ..... المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، تصحیح فضل‌شهاده، بیروت ۱۹۷۱.
- ..... المنقذ من الضلال، تصحیح محمد محمدجامر، مکتبه‌الجندی. قاهره [بی‌تا].
- ..... تهافت الفلاسفة، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۵، قاهره ۱۹۷۲.
- ..... جواهرالقرآن. به کوشش حسین خدیوچم، بنیاد علوم اسلامی، تهران ۱۳۶۰؛ مکتبه‌الجندی، قاهره ۱۳۸۴ ق./ ۱۹۶۴ م.
- ..... روضة‌الطالبین و عمدة السالکین، تصحیح محمد نجیب، دارالنهضة‌الحديثة، بیروت [بی‌تا].
- ..... کتاب‌المعارف العقلیه، تصحیح عبدالکریم عثمان، دمشق ۱۹۶۳.
- ..... کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۲، تهران ۱۳۶۴.
- ..... مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت ۱۴۰۶ ق./ ۱۹۸۴ م.
- ..... مشکاة الانوار، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، الدار القدسیة للطباعة والنشر، قاهره ۱۹۸۶.
- ..... معارف العقلیه و لباب‌الحکمة الالهیه، علی ادیس، تونس ۱۹۸۸.
- ..... مقاصد‌الفلاسفة، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۲، قاهره [بی‌تا].
- ..... مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام)، به اهتمام و تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ج ۲، تهران ۱۳۶۳.
- ..... منهاج‌العابدين، ترجمه عمر ساوی، تهران ۱۳۶۵.



- \_\_\_\_\_ میزان العمل، ترجمه علی اکبر کسائی، تهران ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_ نصیحة الملوك، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۵۱.
- غزالی، احمد. التجريد في كلمة التوحيد، قاهره ۱۳۷۹ ق.
- \_\_\_\_\_ بوارق الاماع، تصحیح جیمز رابسون، لندن ۱۹۲۸ (این کتاب به غلط منسوب به احمد غزالی است).
- \_\_\_\_\_ سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۹.
- فاضل یزدی، محمود. «وقفنامه زین‌الدین ابوبکر خوافی»، مشکوة (نشریه آستان قدس رضوی)، ش ۲۲، بهار ۱۳۶۸.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. مشارق الدارمی: شرح تانیة ابن فارض، با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۷.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث معنوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۷.
- \_\_\_\_\_ شرح احوال ... عطار نیشابوری، ج ۲، تهران ۱۳۵۳.
- فوشه کور، شارل - هانری دو. اخلاقیات. ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران ۱۳۷۷.
- قشیری نیشابوری، ابوالقاسم عبدالکریم. الرسالة القشیریه، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمد بن الشریف، قاهره ۱۹۷۴.
- فزونبی، زکریا. آثار البلاد و اخبار العباد، به کوشش فردیناند و وستنفلد، چاپ اول ۱۸۴۸، چاپ افست ۱۹۶۷.
- قی، ابوالحسن علی بن ابراهیم. تفسیر القمی، تصحیح سید طیب الموسوی جزایری، ج ۱، قم ۱۴۰۴ ق.
- کبری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیادة. حیدرآباد دکن ۱۹۳۷.
- کربلائی، حافظ حسین. روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر سلطان القزایی، ج ۲، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۴.
- کلاباذی، ابوبکر محمد. التعرف لمذهب اهل التصوف، تصحیح عبدالحلیم محمد و طه عبدالباقی سرور، قاهره ۱۳۸۰ ق. (افست تهران).
- کمال‌الدین ابوالفضل جعفر الادفوی مصری. الموفی بمعرفة التصوف والصوفی، تصحیح محمد عیسی صالحیه. کویت ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸ م.
- کیانی، محسن. تاریخ خانقاه در ایران، تهران ۱۳۶۹.
- گازرگاهی، حسین. مجالس العشاق، کانپور ۱۳۱۴.
- گولینارلی، عبدالباقی. مولانا جلال‌الدین. ترجمه توفیق سبحانی، تهران ۱۳۶۳.
- لاشینی، حسین. «اباحیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۱-۳۰.
- لاتوست، هانری. سیاست و غزالی. ترجمه مهدی مظفر، ج ۱، تهران ۱۳۵۴.
- ماسینیون، لویی. سخن انال‌الحق و عرفان حلاج، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، انتشارات جامی، تهران ۱۳۷۴.
- مایل هروی، رضا. شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخرالدین رازی، هرات ۱۳۴۳.
- مجموعه فلسفی مراغه، زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ عکسی از روی مجموعه خطی مورخ ۵۹۶-۷. مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰.
- محاسبی، حارث بن احمد. الوصایا، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، قاهره ۱۹۶۵.
- محمود بن عثمان. فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار (بر اساس تصحیح فریتز مایر)، ج ۳، تهران ۱۳۵۸.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم. شرح التعرف لمذهب اهل التصوف، ج ۴، تصحیح محمد روشن، تهران ۱۳۶۶.
- مستوفی، حمدالله. تاریخ گزیده. باهتام عبدالحسین نوائی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۳۹.
- مسعودی. مروج الذهب، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۴۷.
- مقالات شمس تبریزی، با تصحیح و تعلیقات احمد خوشنویس، تهران ۱۳۴۹.
- \_\_\_\_\_ تصحیح محمدعلی موحد، ج ۲، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۷.
- معصومی، ابو‌محمود الکریم. «گفتار غزالی در بارگاه سنجر سلجوقی»، پژوهشهای ایرانشناسی: نامواره دکتر محمود افشار، ج ۱۱، تهران ۱۳۷۸.
- مقدسی، شهاب‌الدین. تراجم رجال القرنین، تصحیح زاهدالکونری، قاهره ۱۳۶۶.
- مکی، ابوطالب. قوت القلوب، تحقیق سعید نسیب مکارم، بیروت ۱۹۹۵.
- ملاصدرای شیرازی مبدأ و معاد، احمد بن محمدالحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲.
- مئزوی، احمد. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۲، تهران ۱۳۴۹.
- منطق و مباحث الفاظ، باهتام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران ۱۳۵۳.

- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition*, Cambridge 1983.
- Lambton, Ann. «The Theory of kingship in the *Nasihāt al-mulūk* of Ghazālī», *Islamic Quarterly*, Vol. I, no.1 (1954).
- . *State and Government in Medieval Islam*, London 1981.
- Landolt, Hermann. *Ghazālī and «Religionswissenschaft»*, in *Asiatische Studies*, XLV. 1. 1991.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in Al-Ghazzali*, Jerusalem 1975.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.
- Macdonald, Duncan Black. «al-Ghazālī», *Encyclopaedia of Islam*, 1st edition, Vol. III, pp. 146-9.
- . *The Religious Attitude and Life in Islam*, Beyrouth 1965 (first edition: 1908).
- Malter, Heinrich. *Die Abhandlung des Abū Hāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*. Frankfurt a.M. 1896.
- Nakamura, Kojiro. *Makki and Ghazālī on Mystical Practices*, Orient XX (1984).
- . *Was Ghazālī an Ash'arite?*, Tokyo 1993.
- Naumkin, Vitali V. «Some Problems Related to the Study of Works by Al-Gazālī», in *Gazālī, la raison et le miracle*, (Table Ronde UNESCO 1985), Paris 1987.
- Palacios, Asin. *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, vol 4, Madrid 1941.
- Smith, Margaret. *Al-Ghazali, the Mystic*, Lahore, n. d. (first edition: London 1944).
- Talbi, M. «Iyād b. Musā», *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Vol. IV, pp. 289-90.
- Trimingham, Spencer J. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971.
- VanEss, Josef. «Quelques remarques sur le Munqid min ad-ḡalāl», *Gazālī, la raison et le miracle* (table ronde UNESCO, 1985) Paris 1985. p. 64.
- Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press. 1973.
- . «The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī», J.R.A.S. (1952).
- . «A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*», J. R. A. S. (1949).

- میبدی، ابوالفضل. کشف الاسرار و عدة الابرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۲، تهران ۱۳۵۷.
- مینوی، مجتبی. «از خزاین ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات، ۸/۳ (۱۳۴۰).
- نخشب، ضیاءالدین. سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، تهران ۱۳۶۹.
- نقیسی، سعید. تاریخ نظم و نثر در ایران و زبان فارسی، ج ۲، ج ۲، تهران ۱۳۶۳.
- . «زندگی و افکار فخرالدین رازی»، ایران امروز، سال اول، ش ۳.
- . «نصیحت نامه غزالی طوسی»، تعلیم و تربیت، سال ۲۲.
- نویا، پل. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.
- نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران ۱۳۶۸.
- هجویری، علی بن عثمان. کشف المحجوب، تصحیح زکوفسکی، چاپ افست، تهران ۱۳۳۶.
- هدایت، رضاقلی. تذکره ریاض العارفين، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۴۴.
- همانی، جلال. غزالی نامه، طبع دوم، تهران ۱۳۴۲.
- ب) مراجع اروپایی
- Algar, H. «Ebahiya», *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII.
- ‘Attār, Faridu’d-Din. *The Speech of the Birds*, presented by Peter Avery. Cambridge 1998.
- Arberry, A. J. «Khargūshī's Manual of Sufism», *BSOAS*, Vol. XIX, (1938).
- Bagley, F. R. C. *Ghazali's Book of Counsel for kings*, Oxford 1964.
- Bouyges, Maurice *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, edité et mis a jour par Michel Allard, Beyrouth 1959.
- Bowering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin 1980.
- Crone, Patricia. «Did al-Ghazālī write a Mirror for princes? On the authorship of *Nasīhat al-mulūk*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987).
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton 1981.

إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۲۶ ح  
 إِنَّ الْأَبْرَارَ لَنِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَنِي جَحِيمٍ ۱۹۸  
 إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۱۰۵  
 إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۲۵۱  
 إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ۱۱۴، ۱۰۵  
 إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۵۴۵  
 إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ۲۷۰  
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ، ۳۶۱  
 إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ۳۸۵  
 إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۴۰۷  
 إِنَّ رَبِّكَ لَبِالْمُرْصَادِ، ۳۵۸  
 إِنَّ عِبَادِي لَنِيسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، ۳۵۲  
 إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ ۱۴  
 إِنَّمَا الصَّادِقَاتُ لَلْقُرَّاءِ وَالسَّائِكِينَ وَالنَّاعِمِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاتِ فُلُوهُنَّ فِي الرِّقَابِ وَالنَّارِ مِينَ وَ فِي  
 سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۳۷۲ ح  
 إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۷۱، ۴۸  
 إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۳۷۰  
 إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۳۷۸  
 إِنِّي أَنَا اللَّهُ ۳۸۸  
 إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۳۷۷  
 إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ۳۷۸  
 إِنَّ يَسَاءَ يَذُوبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ، ۳۵۱  
 إِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَنْ نَابَ ۱۴۰  
 أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ ۲۰۰  
 أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا ... ۷۴  
 اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ۳۸۱  
 أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۳۸۱  
 بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۴۱

## فهرست آیات قرآن

آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ ۳۹۰  
 أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ۳۷۸  
 أَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۳۹۸  
 أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ ۳۹۶  
 أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ۴۱۱  
 أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۳۸۸  
 أَفَأَنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۳۵۶  
 إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۱۷۱، ۱۴۱  
 الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ ۳۹۰  
 الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۵۴۵  
 اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۵۴۸  
 اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶  
 اللَّهُ يَتَوَقَّ الْأَنْفُسَ جَيْنَ مَوْتِهَا وَالتِّي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَابِهَا ۳۶۱  
 أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ ۳۷۹  
 إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا  
 ۱۵۵  
 إِنَّا خَيْرٌ ۳۷۹  
 إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ،

قَبِيحًا شَيْئًا وَهُوَ شَرُّ لَكُمْ ٤٥٢  
 تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ٣٩١  
 تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ ١٤٤  
 جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٧٨  
 حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ٣٨٤  
 ذُرَّهُمْ يَا كُلُّوا وَابْتِمَتُوا وَبِلَهُمْ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٢٠٣  
 رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ، ٣٦٣  
 رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا ١٩٩  
 رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ١٩٩  
 رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ٣٧٩  
 رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا بَدِيلًا ٤٠٩  
 رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ، ٣٦٢  
 سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ ٣٨٨  
 سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا ٣٧٨  
 سَنَسُدُّ عَضُدَكَ بِأَجْيِكَ ٣٩١  
 فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ٣٩١  
 فَإِذَا خِفتَ عَلَيْهِ فَاغْتِيهِ فِي اللَّيْلِ ٣٨٦  
 فَادْكُرُونِي أذْكُرْكُمْ، ٣٦٠  
 فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ، ٣٥٨  
 فَاعْتَمِدْهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْتَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ ٣٧١  
 فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ٧٨  
 فَتَنَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ ٣٩٦  
 فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣  
 فَتَالِ لِمَا يُرِيدُ ٣٧٩  
 فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ٣٩٩  
 فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخِيَتْ لَهُمْ مِنْ قُرْوٍ أَعْيُنٍ ٣٧٧  
 فَتَلَّه كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ٣٩٢  
 فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ١٩٨

قَبِيحًا شَيْئًا وَهُوَ شَرُّ لَكُمْ ٤٥٢  
 تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ٣٩١  
 تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ ١٤٤  
 جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٧٨  
 حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ٣٨٤  
 ذُرَّهُمْ يَا كُلُّوا وَابْتِمَتُوا وَبِلَهُمْ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٢٠٣  
 رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ، ٣٦٣  
 رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا ١٩٩  
 رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ١٩٩  
 رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ٣٧٩  
 رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا بَدِيلًا ٤٠٩  
 رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ، ٣٦٢  
 سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ ٣٨٨  
 سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا ٣٧٨  
 سَنَسُدُّ عَضُدَكَ بِأَجْيِكَ ٣٩١  
 فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ٣٩١  
 فَإِذَا خِفتَ عَلَيْهِ فَاغْتِيهِ فِي اللَّيْلِ ٣٨٦  
 فَادْكُرُونِي أذْكُرْكُمْ، ٣٦٠  
 فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ، ٣٥٨  
 فَاعْتَمِدْهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْتَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ ٣٧١  
 فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ٧٨  
 فَتَنَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ ٣٩٦  
 فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣  
 فَتَالِ لِمَا يُرِيدُ ٣٧٩  
 فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ٣٩٩  
 فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخِيَتْ لَهُمْ مِنْ قُرْوٍ أَعْيُنٍ ٣٧٧  
 فَتَلَّه كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ٣٩٢  
 فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ١٩٨

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاقْتَرِبُوا إِلَيْهِ إِنَّهُ بِغُلُوبِكُمْ خَبِيرٌ ١٠٩  
 وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا مِمَّا قَدْ كُنَّا إِحْسِنًا ١١٠  
 وَالْقَيْنُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي ٣٩١  
 وَالْكَاطِبِينَ الْغَيْظَ ١٧٥  
 وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ٥٤٢، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠  
 وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ٤١  
 وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَّقِينَ لَكَاذِبُونَ ٢٥٤  
 وَإِنِ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ٦٠  
 وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ١٠٧، ٢٠٤  
 وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ١٩٨  
 وَإِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ٢٥٥  
 وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ ١٤٠  
 وَأَخَذَ اللَّهُ إِيزَاهِيمَ خَلِيلًا ٣٨٣ ح  
 وَأَضَلُّنَاكَ لِنَفْسِي ٣٩١  
 وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ٣٥٨  
 وَبَدَّلَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ١٨٢، ٣٥٠  
 وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَاوِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ٢٧٤، ٣٦٥  
 وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ٣٩٦  
 وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ١٥٨  
 وَجِئْتِكَ مِنْ سَبَائِنَا صَبِيرًا ٣٩٦  
 وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ٣٨٩  
 وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ٤٠٣  
 وَجَدَّتْهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ٣٩٦  
 وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلِ ٣٨٦  
 وَاسْتَلْ مِنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ٣٩٩  
 وَشَارِكُكُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ٣٩٨  
 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ٣٧٨  
 وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ٢٦٨

وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ٢٠٨  
 وَفَاتَمَّتْهَا إِلَيْنَا لَكِنَّا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ٣٨٠  
 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ ١٧٢  
 وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ٧٣  
 وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ٥٢  
 وَلَئِن سَأَلْنَا لَنُدَّهِنَنَّ بِاللَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ٣٥٩  
 وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ ٢٠٩  
 وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ ٣٦٨  
 وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ٣٨٠  
 وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ٢٥١  
 وَلَا يَحْطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ٢٥٤  
 وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ٣٦٥  
 وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ٣٦٥  
 وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ٣٨٥  
 وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ لَيْلِيسُ ظَنُّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢٠١  
 وَلَنَهَدِيَنَّهُمْ شَبَلًا ٤٥١  
 وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ٢٠٤  
 وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ١٥٩  
 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ١١٠  
 وَمَا أَوْتَيْنَاهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ١٨٧  
 وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ٣٥٩  
 وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ ٢٠١  
 وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ٥٢٨  
 وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ١٠٥  
 وَمَنْ تَرَكَنِي فَإِنَّمَا يَتَرَكَنِي لِنَفْسِهِ ١٧٠  
 وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ١٧٠  
 وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ٥٢٦  
 وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا ٩٠

وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ٣٦٠  
 وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ٣٧٩  
 وَتَفَحَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي ٥٢٠، ٢٠١  
 وَهِيَ النَّفْسُ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ٤٥٢  
 وَوَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمْنَاهَا بِعَشْرِ ٣٨٩  
 وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ٥٢٤  
 وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ ٣٨٤  
 هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ٣٥٩، ٣٥٠  
 يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ، قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نِصْفَهُ ١٠٧  
 يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ٣٩٥  
 يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ٤٥٤  
 يُجِيبُهُمْ وَيُجِيبُونَهُ ٥٢٤، ٦٨، ٣٦٥، ٣٧٩  
 يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ٢٧٠  
 يَوْمَئِذٍ تَعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ١٤٢  
 يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ١٤٢  
 يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ ... ٢٣

### فهرست احاديث و اخبار

اذا ارسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله عليها، فكل مما أمسكن عليك، وان قتلن. الا ان يأكل الكلب. فإن أكل فلا تأكل ح ٣٧٦

اذا وضع الميت في قبره فيأتيه ملائكة العذاب من جهة رأسه ويدفعها القرآن فيأتيه ... ١٠٦

إِغْمَلُوا فَكُلُّ مُسَيَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ ١٩٤، ٣٨٥

افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقةً وافترت النصارى على ... ١٢٨

السخاء شجرة من شجر الجنة اغصانها متدلّية الى الارض ... ٢٢٩

السواك مطهرة للفم مرضاة للرب ٣٦٣

الصوم جنّة ٣٧٠

الله اشدّ اذاناً للرجل الحسن الصوت من صاحب القينة بقينته ٢٧٠

المؤمن من سرّته حسنّته و ساءتته سيئته ٣٨٥

إنّ الطيب ما أكل الرجل من كسب يده ٨٩

إنّ الصدقة لا تحلّ للقويّ ولالذى مرّة سوى ٨٧

ان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى افعالكم ولا الى اقوالكم، ولكن ينظر الى قلوبكم ٤٠٥

ان الله تعالى يبغض الشاب الفارغ ٩٠

إنّ الله خلق آدم على صورته ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٩

ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره ٥٢٣، ٥٢٩

إنّ أطيب ما يأكل الرجل من كسب يده ٨٩

إِنَّ سَعْدًا لَغَيُورٌ وَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنَّا ١٥٥

إِنَّ قَرِيشًا حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةِ ١٧

إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظَلَمَةٌ ٤٩١ ح، ٥٢١، ٥٢٨

إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ ٢٧٠

أَنَّهُ خَرَجَ عَلَى قَوْمِ ذَاتِ يَوْمٍ ... ٢٤٩

أَنَّهُ كَانَ حَسَنَ الصَّوْتِ ... ٢٧٠

تَفَرَّقَ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مَلَّةً، وَاسْتَفْتَرَقَ أُمَّتِي عَلَى ... ١٢٨

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقْدَرُوا قَدْرَهُ ٢٤٩

تِلْكَ الْفَرَّاشُ الْعُلَى، وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَدَيْ ١١٠

تَهَيَّؤُوا لِلْعَرَضِيِّ الْأَكْبَرِ ٣٦٩

حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا ٣٦٨

حَبِيبُ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ ٢٤٠

خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ ٥٢٣، ٥٢٤

خَمْسٌ يُفْطَرْنَ الصَّائِمَ: الْكُذْبُ وَالغَيْبَةُ وَالنِّمَّةُ وَالْبَيْنُ الْكَاذِبُ وَالنَّظَرُ بِشَهْوَةٍ ح ٣٦٩

دَعَاهَا يَا أَبَا بَكْرٍ، فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدِ ١٣ ح

زُرْعِيًّا تَزْدَدُ حَبًّا ... ٢٤٩

زَيْنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ ٢٧٣

اسْتَفْتَرَقَ أُمَّتِي بَعْضًا وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهُمْ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا الزَّانِقَةَ وَهِيَ فِرْقَةُ ١٢٧

اسْتَفْتَرَقَ أُمَّتِي نَيْفٌ وَسَعُونَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ ١٣٩

سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبَالُونَ مَا فَاتَهُمْ مِنْ صَلَوَاتِهِمْ، أَوْلَئِكَ يَرِيضُونَ عَنِّي وَأَنَا بَرِيءٌ عَنْهُمْ ٣٦٧

عَدَلُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةٍ ح ٣٥٥

كُلُّ حَسَنَةٍ بَعْشَرَةٌ أَمْثَالُهَا إِلَى سِتِّ مِائَةٍ ضِعْفٍ، إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّ الصَّوْمَ لِي، وَأَنَا أَجْزِي بِهِ ٣٦٩

كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مَلَّةً وَاحِدَةً ١٢٨

كُنْتُ حَدِيثُ عَهْدٍ بِعَرَسِ ١٧ ح

لَا تَحْتَلِ الصَّدَقَةَ لَغْنِيٍّ وَلَا لَذِي مَرَّةٍ سَوِيٍّ ٨٧

لَا تَقْبَحُوا الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ٥٣١ ح

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ ٧٨

لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ ٣٦

لقد اوتى مزماراً من مزامير آل داوود ٢٧٣

للصائم فرحتان: فرحة عند الإفطار، وفرحة عند لقاء ربه ٣٦٩

لم يبق بعدى من النبوة إلا المبشرات ٢٥٤

لو علم المصلى من ناجى ما التفت ٣٦٧

ليسأط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تينياً ... ١٠٥

ما أنا علة وأصحابي ١٢٩

ما بعث الله نبياً الا حسن الصوت ٢٧٠

ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده ٨٩ ح

من عرف نفسه فقد عرف ربه ٣٠٠، ٥٤٠

من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً ٣٧٣

من أصبغ وهو ممتهاً واحداً كفا لله هوم الدنيا والاخرة. ومن تشعبت به هؤومة ... ٣٦٢

نظفة المؤمن تسبح في صلب الأب ورجم الأم ٣٣

وجعلت قرّة عيني في الصلوة ١١٠

وعد نفسك من اصحاب القبور ٤٥٣

وكل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويُنصرانه ويمجسانه ٥٢

ويحك يا بلال، وما يمنعني أن أبكي ... ٢٥١

هلك المصرّون مذهبا إلى النار ٣٨٢

هي نفسك ان لم تشغلها تشغلك ٩٤

يسأط على الكافر تين له تسعة وتسعون رأساً صفته كذا وكذا ١٠٥

يكتب للرجل من صلوته فاعقل ٣٦٧

ابوحنيفة ۱۸۸، ۲۶۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۶،	ابن سالم، ابوالحسن ۲۶۶، ۲۷۴
۳۵۳، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۲، ۴۸۳ ح	ابن سينا ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۰۶، ۵۵۳، ۵۵۷، ۸
ابوسعید ابوالخیر ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۱۲۵، ۱۳۴	۵۲۲، ۴۶۶، ۴۶۱-۲
ابوسعید اعرابی ۲۷۱، ۲۷۳	ابن صلاح - شهرزوری، تقی‌الدین
ابوسلیمان ۲۵۶، ۲۸۷	ابن طفیل ۲۹۳
ابوشامه (شهاب‌الدین مقدسی) ۴۶۶ ح	ابن عباس ۲۴، ۲۳۱، ۲۴۹، ۲۵۰
ابوشریح ۲۵۰	ابن عربی، محیی‌الدین ۳۰۸، ۴۶۰، ۴۷۳-۵
ابوصالح ۲۳۱	۴۷۷، ۴۹۴، ۶-۴۹۴، ۵۰۵
ابوعبدالله الجلاء ۲۴۲	ابن عطا ۲۹، ۴۹، ۵۰، ۶۲، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۸۷
ابوعبدالله محمد بن کرام ۵۴۳	ابن عیینه ۲۵۶
ابوعلی سیاه مروزی ۱۲۵	ابن فارض ۵۱۱
ابومحفوظ الکریم معصومی ۴۲۱ ح	ابن فوطی ۴۸۴
ابونعمان ۲۳۲	ابن کرام ۵۴۳ ح
ابونواس ۱۱۱ ح	ابن ماجه ۸۷، ۸۹ ح
ابویوسف ۲۵۳	ابن یزدانیا رومی ۱۲۳ ح
اتحاف السادة المتقين ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۲۹	ابوالحسن علی المسقر ۳۰۸
احادیث مثنی ۵۳۱ ح	ابوالحسن محمد بن احمد ۲۷۵
احمد بن ابی‌الحواری ۲۵۶	ابوالفتح بن شخرف ۲۳۸
احمد بن حنبل ۱۲۳	ابوالقاسم بن ابوحامد بن نصر البیان ۴۸۰
احمد بن مقاتل ۲۷۳	ابوالقاسم بن مروان ۲۷۱
احنف بن قیس ۲۳۴، ۲۶۱، ۲۶۲	ابوالمجد محمد بن مسعود مظفر تبریزی -
احیاء علوم‌الدین ۴، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳ ح، ۱۵،	تبریزی، ابوالمجد ...
۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵ ح، ۷۹، ۹۵،	ابوامامة الباهلی ۲۳
۱۲۱، ۱۴۶-۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۵-۷،	ابویکر بن العربی ۳۱۶
۲-۲۲، ۲۲۴-۵، ۲۲۷-۳۰، ۲۳۱،	ابویکر (خلیفه) ۱۳، ۱۶، ۱۵۶، ۲۳۹، ۲۵۶،
۲۳۴ ح، ۲۳۵-۹، ۲۴۱، ۲۴۲-۹،	۲۷۴، ۳۵۰، ۳۷۱، ۲-۴۰۰، ۵۵۴
۲۵۱-۲، ۲۶۱-۵، ۲۶۴-۸، ۲۶۷،	ابونامة ۲۴۵
۲۷۱، ۲۷۴، ۲۸۲-۵، ۲۸۷-۹۱،	ابوجعفر (خلیفه) ۴۴۷
۳۰۱، ۳۰۰، ۳۰۹، ۳۳۱، ۳۳۷ ح، ۳۷۳ ح،	ابوجعفر صیدلانی ۲۵۵
۲۰-۲۱، ۴۲۵، ۴۲۱، ۵۲۴ ح	ابوجهل ۵۱۴
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۴۴، ۲۴۵	ابوجهیر ۲۷۳

فهرست راهنا

آثار البلاد و اخبار العباد ۸۱ ح	اباحه سماع ۳، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳ ح، ۲۶۵، ۲۷۰
آداب سماع و وجد ۲۶۷، ۲۶۵	ابان بن عثمان ۲۳۰
آدم (ع) ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۳۳، ۴۴ ح،	ابراهیم ادهم ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۴ ح،
۴۶، ۴۸، ۱۰۶، ۱۸۳، ۳۷۷، ۳۴۲، ۵۳۱،	۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹، ۴۳۳
۵۳۳، ۵۳۲	ابراهیم بن شکله ۲۳۲
آربری، ای. جی. ۲۱۸، ۲۵۳	ابراهیم (ع) ۱۵۸، ۳۵۷، ۳۸۲-۵
آریا، غلامعلی ۴۷۱ ح	ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۲-۲۸۱، ۲۹۲
آشتیانی، جلال‌الدین ۴۹۸	ابله (شهر) ۲۷۰
آلار، میشل ۶-۲۹۵، ۳۰۸، ۴۱۳	ابلیس ۱۸، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۴۰-۱۳۹، ۱۴۳،
آل‌داود، سیدعلی ۵۵۸	۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳-۵،
آلوارت ۲۲۱	۱۸۸، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۵۶، ۳۷۹، ۳۸۳
آملی، بهاء‌الدین ۴۷۲، ۴۷۴	ابن ابی‌اصیبه ۴۷۲ ح
آملی، شمس‌الدین محمد ۴۷۲	ابن اثیر ۲۲۶ ح، ۴۶۲ ح
آموزش و پرورش (مجله) ۴۱۹ ح	ابن العباد عسکری حنبل ۴۷۲ ح
آموزگار، حبیب‌الله ۴۹۸	ابن تیمیه ۲۹۴، ۳۰۳-۴، ۳۱۶، ۳۱۵،
اباحتیان (اباحیه، اهل اباحه) ۱۲۱، ۱۲۶،	ابن جوزی، ابوالفرج ۱۳۵۶، ۱۴۸
۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶ ح،	ابن حزم اندلسی ۲۸۱
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹ ح، ۱۵۳، ۱۵۴،	ابن حفیف، ابوعبدالله ۴۱، ۱۲۳، ۲۴۹
۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۰۰،	ابن خردادبه ۱۳ ح
۴۹۳ ح	ابن خلکان ۴۱۷، ۴۲۱
	ابن رشد ۳۱۶، ۴۶۶



- اصطلاحات صوفیه ٢١٥  
اصفهان ٣٣، ١٢٤، ح ٢٢٤، ٢٢٠  
اصفہانی، ابومنصور ٣، ١٣، ح ٣، ٨٥  
١٣٦-١٣٥، ١٢٣-٥  
اصفہانی، ابونعم ٢١٤  
اصفہانی، علی بن سهل ٢٩، ٣٣، ١٢٣-٤  
اصول الذین ٢١، ح ٢٣  
اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین ٤٩١،  
٤٩٣، ح ٤٩٦، ٥٢٣  
اعلام زرکلی ٢٤٤  
افتراق الامة ١٢٨  
افشار، ایرج ٢٣٤، ٤٥٠  
افلاطون ٤٤٧  
افلاکی، شمس الدین محمد ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥  
٤٤٦، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٠٦  
اقبال آشتیانی، عباس ١٢٦، ١٤٠، ح ١٤٨،  
٤١٩  
اقبال، محمد ٤١٩  
الاجوبۃ الغزالیة فی المسائل الاخریة ٩-٣٠٨  
الاخلاق عند الغزالی ٢٩٧  
الاربعین فی اصول الدین ٢٩٢  
الاشارة و العبارة ٣٠  
الاملاء ٥٣٤  
الانساب ١٤٧  
الانسان الکامل ٢٩٥، ٣٠٧، ٥٣٤  
البراهین البهائیة ٥٥٨  
البراهین در علم کلام ٥٤٢  
التبرالمسوک ٣٥٦، ح ٤١٧، ٤٢١  
التجرید فی کلمة التوحید ٨-٥٧  
التدوین (رافعی) ٤٤٢  
التصفیة فی احوال المتصوفة ٩٤
- اخلاق محتشمی ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٠-٢٦١  
اخلاقیات ٣٢٥، ٣٢٦، ح ٤١٦، ح ٤٢٣  
ادب الملوک ٣، ٣٣، ح  
ادریس (ع) ٣٢٢، ٣٨١  
اربلی، صفی الدین ابوالحسن ٤١٧  
اردکانی، احمد بن محمد الحسینی ٣١٦  
ارسطو ٢-٤٦١، ٥٢٢، ٥٥٤، ٥٦٤  
ارشاد الطالبین ٥٠١، ٥٠٢  
اساس التقدیس فی علم الکلام ٥٢٣-٤، ٥٢٩  
٥٣٠، ح ٥٣١، ٥٣١-٥، ٥٣٨  
اسیرتوالیداد ٢٨٠  
استانبول (شهر) ١٥٠  
استعلامی، محمد ٣٢، ١٣٤، ٢٢٣  
اسحاقیان ٥٤٣  
اسرار التوحید ٨١  
اسرار الحکمة ٥٥٢  
اسرار نماز ١٩٢  
اسفراینی، ابواسحاق ٥٤٣، ٥٤٤  
اسفراینی، ابوالعباس ٥٤٤  
اسفراینی، ابوالمظفر ٥٤٤  
اسکندر (سلطان) ٥٦٤  
اسکندر خان ١٥٠  
اسماعیلیه ٤٤٢  
اسمیت، مارگارت ٢١٤، ٢١٥، ٢٨١  
اشارات ابن سینا ٥٥٣  
اشاعره ٢٨١، ٦١  
اشیرنگر ٣٢  
اشراق و عرفان ٥٥٨  
اشراقیون ٥٢٤  
اشعث بن قیس ٢٣٠  
اشعری، ابوموسی ٨١، ٢٧٠، ٤٠١، ٥٥٢
- التعرف ١٢٤  
التفسیر الکبیر ٢٤، ح ٥٢٣  
التوحید ٥٤٤  
الحجة فی بیان المحجة ٢٣  
الدارمی ٨٧  
الدراج ٢٧١  
السواد الاعظم ١٤٩  
الفرق بین الفرق ١٢٨، ٥٢٣  
الفرق فی شرح احوال مذاهب المسلمین ٥٢٣  
الکامل فی التاریخ ٢٢٤، ٤٢٢  
الکفار، حامد ١٤٩  
الثلاثی المتظمه ٥٥١  
اللغ ٤، ٥، ١٢٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٤٤  
٢٥٣، ٢٥٨، ٢٠٢، ٢٦١، ٧٥-٢٤٥  
المحبة والشوق والاسنی والرضا ٢٣٩  
المحصل ٥٣٧، ح ٥٤٢  
المسائل الاخریة ١٤٨، ١٠١، ٢٩٣، ح  
٣٠٧-٣١٠  
المسائل المضمون بها علی غیر اهلها ٩-٢٩٢  
٣٠٦-٧، ٣٠٩-١٠، ٣١٢-٣، ٣١٥، ٣١٧  
٢٢-٢٢  
المستصفی ٥٢٢  
المضمون الصغیر ٢٨٢-٢٨٠، ٢٨٤-٢٨٢، ٢٩١  
٣٠٧، ٣١٠-٣٠٩، ٣٢٠، ٥٢٤  
المضمون الکبیر ٢٩١، ٣١٠، ٥٢٤  
المضمون به علی غیر اهلها ٨-٢٩١، ٣٠١-٣٠٠  
٣١٠-٣٠٣، ٣١٣-٣٢٢  
المعارضة والزّد ٥٠  
المعارف العقلیه ٢٩٣  
المقصد الاسنی ٢٨٢-٢٨٠، ٢٨٨  
المنقذ من الضلال ١٤٨، ٢١٤، ٢٩١، ٣٢٠
- الموطأ ٣٥٥  
الموفی بمعرفة التصوف والصوفی ٩٥  
المیزان ٢٩  
التفخ والتسوية والزوج ٢٩٣، ٣٠٨، ٣٢٠  
الوای عمادیه ٥٥٧  
الوای بالوفیات ٢١٣  
المنقذ والوصایا ٢١٦  
الهی نامه ٤٢١  
ام الدردا ٢٢٣  
امالی ٢٩  
امام جعفر صادق (ع) ٢٤-٨، ٤١-٤٠، ٢٣٠  
٢٤٦، ٥٢٤  
امام حسن (ع) ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٩، ٢٥١  
امام حسین (ع) ٣١-٢٣٠  
امام رضا (ع) ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢١  
امر دبازی ٨٥  
امیر معزی، محمد علی ٤١٦  
اندلس (شهر) ٢٩٣  
انساب ١٤٦  
انس الحاضر وزاد المسافر ٤٥٩  
انصاری قمی، حسن ٣٢١  
انصاری، خواجه عبدالله ٣٣، ٣٤، ٥٠، ٦٦  
١٢٥، ١٤٧، ح ١٤٨، ٥١٣  
انطاکی، ابوالحسن ٢٣٧  
انطاکیه (شهر) ٣٢٤  
اورنگ، مراد ٤١٩  
اوزاعی ٢٤٩  
اویس قرنی ٢٢٤، ح ٢٤١  
ایثار ٢٢١، ٢٣٥، ٢٣٩  
ایران امروز (مجله) ٥٠٠-٤٩٧  
ایزوتسو، توشی هیکو ٥٥٢

- تائب، عبدالرحمن ۲۴۹  
تاریخ اربل ۴۲۱  
تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ۴۱۵  
تاریخ بیهق ۳۲۱  
تاریخ تصوف ۱۹، ۵۳، ۶۶  
تاریخ جهانگشا ۵۵۶ ح  
تاریخ خانقاه در ایران ۸۱ ح، ۸۳ ح، ۸۴ ح  
تاریخ فلسفه در اسلام ۵۲۲ ح  
تاریخ گزیده ۴۸۱، ۴۸۴ ح  
تاریخ نظم و نثر در ایران و... ۴۸۴ ح  
تاریخ و صف الحضرة ۴۷۸ ح  
تأویلات مشکلات الأحادیث المشکله ۴۵۹  
تبریز (شهر) ۵۵۸  
تبریزی، ابوالمجد... ۵۵۸  
تبریزی، شمس‌الدین ۴۶۱، ۴۶۵-۷۳، ۴۷۵  
۴۷۶، ۴۷۷، ۴۹۰، ۴۹۷  
تبصره و دورساله دیگر در منطق ۲۹۷  
تبصرة العوام ۱۴۸، ۱۴۹ ح  
تحفة محمودیه ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۱ ح  
تحفة الملوك ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۶-۲۳۸، ۲۵۶ ح  
تحفة اهل العرفان ۴۹۴  
تحقیقات ۲۸۱ ح  
تذکرة الاولیاء ۳۳ ح، ۴۰ ح، ۵۶ ح، ۶۱ ح،  
۱۳۴ ح، ۳۲ ح، ۴-۲۲۳، ۲۴۹، ۳۴۱،  
۳۴۲ ح  
تراجم رجال القرنین ۴۶۶ ح  
ترسا ۳۲۷  
ترکان خاتون ۴۸۳  
ترمذی، ابو عبدالله محمد بن علی ۲۹ ح، ۱۰۵  
۲۴۸، ۳۶۸، ۳۶۹ ح، ۳۸۶ ح  
ترمینگهام ۸۱ ح  
تستری، حارث بن اسد ۲۷۴  
تستری، سهل بن عبدالله ۲۹، ۳۳، ۵۰، ۵۲،  
۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۸۳  
تعلیم و تربیت (مجله) ۴۱۹ ح  
تفرقه ۱۴۷  
تفسیر القمی ح ۲۷  
تفسیر الکبیر ۵۲۳  
تفسیر تستری ۳۳ ح  
تفسیر جعفر الصادق ۴۱ ح  
تفسیر حلاج ۳۷ ح  
تفسیر قرآنی و زبان عرفانی ۲۵، ۲۶ ح  
تفسیر کبیر ۵۴۲ ح، ۵۴۶، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۹۱،  
۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۶ ح  
تفضلی، تقی ۴۷۴ ح  
تفکر ۲۲۱، ۲۴۹، ۲۵۰  
تکش (سلطان) ۴۸۲، ۵۵۶  
تلبیس ابلیس ۱۲۵، ۱۴۸  
تلخیص المحصل ۵۴۲ ح، ۵۴۳ ح، ۵۳۷ ح  
تمهیدات ۵۹، ۶۵ ح  
تواضع ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۸  
تورات ۲۴۶  
توضیحات رشیدی ۵۶ ح  
توفیق الصباغ ۴۱۹ ح  
توکل ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۹۳  
تهافت التهاافت ۳۱۶  
تهافت الفلاسفه ۲۹۱ ح، ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۱۶،  
۵۲۲  
تهذیب الاسرار ۴، ۲۲، ۲۲۵-۲۱۷، ۲۲۷-۹،  
۳-۲۳۱، ۹-۲۳۵، ۷-۲۴۱، ۵۲-۲۴۹،  
۹-۲۵۴، ۳-۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴،  
۲۴۱

- بغداد ۲۹، ۱۲۳ ح، ۱۲۴، ۲۶۴، ۲۷۳،  
۴۷۹ ح، ۴۹۵  
بغدادی، عبدالقاهر ۱۳۰-۱۲۸  
بغدادی، مجدالدین ۴۶۰، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲-۵،  
۹۰-۴۸۹، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۵  
بغدادی، محمد بن الحسین ۲۵۲  
بغدادی، محمد بن مسروق ۲۷۳  
بلال ۲۴۹  
بلغ ۴۶۰، ۹-۴۸۶  
بلعم باعور ۲۳۸  
بلقیس، ملکه ۳۴۳، ۳۹۶، ۳۹۷  
بنی اسرائیل ۱۹  
بوارق الالماع ۴۰ ح  
بوزورث، ادموند ۵۴۳ ح  
بویطی ۳۵۳  
بویزی ۲۷۹، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۱۳،  
۳۱۴ ح، ۳۶۹  
بیاض تاج‌الدین احمد وزیر ۲۳۴ ح، ۴۵۰  
بیت المقدس ۳۹۸، ۴۱۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵  
بیهق، ظهیرالدین ابوالحسن ۳-۳۲۱  
پارسا (خواجه) ۴۸۲ ح  
پالاسیوس، میگوئل آسین ۸۲-۲۷۹، ۲۹۵،  
۳۰۸، ۳۳۰  
پرتسل، اوتو ۱۴۹، ۱۵۰  
پرتونامه شاهی ۵۵۷  
پزدوی، ابوالیسر محمد ۳-۲۱، ۲۵، ۲۸  
پندنانه ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۲، ۴۱۳، ۴۱۴،  
۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴  
پهلوان، چنگیز ۱۴۹  
پیامبر اکرم (ص) [در صفحات متعدد]
- ای فرزند (ایها الولد) ۱۴۸، ۴۱۹ ح  
ابویی، صلاح‌الدین ۵۵۸  
ایوری، پیتر ۳۳۶  
ایها الولد ← ای فرزند  
باده عشق ۵ ح، ۱۳۶ ح  
باگلی (مترجم نصیحة الملوك) ۴۱۵  
بامیان (ولایت) ۵۵۸  
بایزید بسطامی ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۱۲۳، ۱۶۶،  
۴-۲۱۳، ۲۳۸، ۲۴۲، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۶۹  
بت پرستان ۵۳۹  
بحرالفواید ۲۲۳  
بدعت ۱۲۲، ۱۲۵  
بدعت فلاسفه ۴۶۴، ۴۶۶  
بدوی، عبدالرحمن ۲۶۲، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۴،  
۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۵ ح، ۳۲۹،  
۳۳۰، ۴۱۶  
براون، ادوارد ۴۸۰  
برکیارق ۴۲۰  
برلین (کتابخانه) ۲۲۱  
برمکی، یحیی بن خالد ۲۳۸  
بزاز، عبدالله ۲۵۵  
بزدوی، ابوالیسر ← یزدوی، ابوالیسر محمد  
بستان‌العارفین و تحفة المریدین ۲۳۴ ح  
بُستی، ابوالحسن ۱۲۵  
بشر بن حارث ۲۵۱  
بشر حافی ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۶  
بصره ۲۳۱، ۲۷۰، ۲۷۵  
بصری، جلال ۲۸۳  
بصری، حسن ۳۲  
بطن نعمان ۲۴

۲۴۹، ۲۳۹-۲۴۵، ۲۲۷، ۲۲۴-۲۳۵	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰،	جیلی، مجدالدین عبدالرزاق ۲۹۷، ۴۹۵، ح.	تیموری، مرتضی ۴۵۰، ۲۳۴ ح
۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳	۸۴، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴،	۵۵۷	تیمی اصفهانی، ابوالقاسم ۳۳
۲۴۱، ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۱	۱۱۵		
خرمشاهی، بهاءالدین ۲۹	حدودن قصّار ۲۹، ۲۲۸، ۲۵۹، ۲۶۰،	چستریقی (کتابخانه) ۱۲، ۱۳۸، ۶۹، ۷۶،	نوری، سفیان ۲۶۴
خضر، ابوالعباس ۲۶۷	حزوه، محمّد بن عبدالرزاق ۲۹۴	۹۲، ۸۶، ۷۹	
خلاصة التصانیف ۴۱۹ ح	حزوة بن عبدالمطلب ۴۰۹، ۴۱۰،	چلبي، حسین ۱۵۰	جام، شیخ احمد ۱۳۴، ۱۳۵
خلدی، جعفر ۲۷۴	حمویه ۴۸۲	چهارده رساله ۴۹۱ ح، ۵۴۲، ۵۴۳ ح، ۵۴۴ ح،	جامع العلوم ۵۵۸، ۵۵۵
خلیف، فتح الله ۵۰۳ ح	حمیدیه (کتابخانه) ۶۹، ۷۶، ۱۰۱،	۵۴۵ ح، ۵۴۷، ۵۴۷ ح	جامی، عبدالرحمن ۴۷۹ ح، ۴۸۱-۴۸۲
خواجه نظام الملک ۸۱	حنبلی ۱۳۵، ۱۳۶	چهل مجلس ۴۸۱ ح، ۴۸۲ ح	جاویدان خرد ۳۵۶ ح، ۳۶۸ ح، ۳۳۹
خوارج ۱۲۹	حنفی ۲۱، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۴		جبرئیل (ع) ۴۳۲، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳،
خوارزم ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۵، ۴۹۹، ۵۰۳،	حی بن یقظان ← زنده بیدار	حاجی خلیفه ۲۹۵	۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳،
۵۰۸، ۵۰۷	حیری، ابوعثمان ۲۹، ۲۲۴-۵، ۲۲۸،	حافظ نامه ۲۹	۴۰۷، ۳۹۹
خوارزمشاه تکش ۴۸۱، ۵۵۵		حالت، ابوالقاسم ۵۲۲	جرجانی، میرسید شریف ۱۵۰
خوارزمی، کمال الدین حسین ۴۸۶ ح، ۵۰۲،	خالد بن عقبه ۲۳۱	حبيب السیر ۵۵۶ ح	جریری، ابومحمّد ۱۹۰، ۲۴۷، ۲۴۸
۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۷	خانقاه ۸۲، ۹۲، ۹۴، ۹۵	حبیبی، عبدالحی ۱۴۷، ۱۴۹ ح	جعفر بن حنظلة (عامل خراسان) ۲۲۶
خواص، ابراهیم ۲۱۴، ۲۴۲	خانقاههای خراسان ۸۱	حجاز (شهر) ۴۰۷	جنید بغدادی، ابوالقاسم ۲۶ ح، ۲۹، ۳۲،
خوافی، زین الدین ابوبکر ۸۴ ح	ختلی، ابوالقاسم ۲۴۶	حداد، ابوحفص ۲۹، ۲۴۷	۴۰-۳۴، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۶۲، ۱۲۳،
خواندمیر ۵۵۶ ح	ختمی لاهوری، ابوالحسن ۳۹ ح	حدیقه الحقیقه ۵۱۲	۱۲۴، ۱۶۶، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۴-۲۲۸،
خوانساری، محمّد باقر ۴۸۰	خدری، ابوسعید ۲۵۰	حربی، ابراهیم ۲۵۶	۲۴۳، ۲۴۵-۸، ۲۵۰، ۲۵۲-۳، ۲۵۵-۶،
خوشنویس، احمد ۴۶۸ ح، ۴۷۰،	خدیوجم، حسین ۲۲۳	حسن خلق ۲۲۲-۲۱۹، ۲۲۵-۶، ۲۲۸-۹،	۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲-۵، ۳۳۳،
خیاط، عبدالله ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸	خدیفه عدوی ۲۳۷	۲۴۲، ۲۴۴، ۲۶۱	۳۴۱، ۳۴۲، ۴۰۵، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۶۹
	خرابات ۱۵۸-۹، ۱۶۳-۵	حسینی طهرانی، هاشم ۵۴۶ ح	جواب اهل الایمان ح ۲۱۶
	خرّاز، ابوسعید ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۲۵۳، ۲۵۴،	حقائق التفسیر ۲۱۴	جواب فی السّماع و الغنا ۲۶۴
	۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۱	حکمت اشراق ۴۷۶، ۴۷۷	جوامع علم النجوم ۳۱۲
	خراسان ۴، ۸، ۹، ۱۱، ۱۷، ۵۶، ۵۹، ۶۱،	حلاج، حسین بن منصور ۱۲۳، ۳۷، ۳۸، ۵۳،	جواهر الأسرار ۴۸۶ ح
	۶۲، ۶۶، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۹۳، ۹۵، ۱۲۳-۵،	۶۲، ۶۶، ۲۱۴	جواهر القرآن ۲۹۲، ۲۹۳ ح، ۳۰۰، ۴۱۹، ۴۲۵،
	۵-۱۳۴، ۱۳۶ ح، ۲۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲،	حلب (شهر) ۵۵۸	جوزجانی، ابوعلی ۲۳۹
	۴۰۶، ۴۲۰، ۴۲۱ ح	حلویّه (فرقه) ۴۹۳	جوینی، عطا ملک ۵۵۶
	خراسانی، ابومسلم ۲۲۶	حلیه الاولیاء ۲۱۴	جهمیّه (فرقه) ۶۱
	خرقانی، ابوالحسن ۵۶، ۶۱، ۱۲۵	حماد بن ابی سلیمان ۳۳۲	جیحون (شهر) ۴۸۱ ح
	خرگوشی، ابوسعید ۴، ۳۲-۳۰، ۲۲۰-۲۱۷،	حمات اهل اباحت ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۷،	جیلی، عبدالکرم ۲۹۵، ۳۰۷، ۵۳۴ ح

- زندگانه (زناده) ۱۲۸، ۱۴۷، ۲۷۲  
 زندگینامه مولانا... ۴۸۸-۴۶۳ ح  
 زندگی و افکار امام فخر رازی ۴۹۸ ح، ۵۰۰ ح  
 زنده بیدار ۲۹۳ ح  
 زندیق ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۷۲  
 زوکوفسکی، والتین ۸۲ ح، ۱۴۷ ح  
 سام، بهاء‌الدین ۵۵۸  
 سامرائی، قاسم ۳۱ ح  
 سامی‌النشار، علی ۴۴۳ ح، ۴۹۱  
 ساوی، عمر بن سهلان ۲۹۷، ۳۰۸  
 سبحانی، توفیق ۴۸۸ ح  
 سبزواری، حاج ملاهادی ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴  
 سبزواری، حسن واعظ ۵۰۷، ۵۰۸  
 سبزواری، سیدمحمدباقر ۴۶۶، ۴۹۱، ۵۰۲ ح، ۵۳۷ ح  
 سبکی، تاج‌الدین ۱۰۱ ح، ۲۴۹، ۲۹۴ ح، ۲۹۵-۶، ۳۰۳، ۳۱۰ ح، ۴۶۰ ح، ۴۷۲ ح، ۴۹۶ ح، ۴۹۷، ۵۰۳  
 سیهسالار، فریدون ابن احمد ۴۶۳ ح، ۴۶۵، ۴۸۵-۸، ۵۰۶  
 ستاره پرستان ۵۳۹  
 سجستانی، ابوحاتم ۲۵۸  
 سخاوت ۲۱-۲۲، ۲۳-۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۵-۶  
 سخن‌اناللق و عرفان حلاج ۲۴ ح  
 سخنان پیر هرات ۵۱۴ ح  
 سراج طوسی، ابونصر ۴، ۸۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۱۵، ۲۱۷-۹، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۵۸  
 ۲۶۷-۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۴-۵، ۲۵۸  
 سزالمالین ۲۷۹ ح، ۲۹۱
- روزبهان بقلی ۴۹۶، ۴۹۶، ۵۰۶  
 روزبهان ثانی ۴۹۴ ح  
 روضات الجنات ۴۸۵، ۴۸۰ ح  
 روضات الجنان ۴۷۹ ح، ۴۸۱-۲، ۵۰۱-۵۰۰ ح  
 روضة الطالین ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۹۰-۲۷۹  
 رومی، جلال‌الدین محمد ← مولوی، جلال‌الدین  
 رؤیت ماه در آسمان ۶۱، ۶۸ ح  
 ریاحی، محمدامین ۴۸۱-۴  
 ریاض‌العارفین ۴۷۲ ح، ۵۰۱ ح  
 ریاضة النفس ۲۲۲  
 ریتز، هلموت ۱۵۲، ۲۱۳، ۲۲۱  
 ریحانة الأدب ۵۰۱، ۵۰۲ ح  
 رومی، بن احمد، ابومحمد ۳۸۹-۲۴۵  
 زابراشانیه (گروهی از قدریه) ۲۲  
 زادآخوت ۳۴۹ ح، ۳۶۱ ح، ۴۲۰-۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۳  
 زادالمعاد ۴۵۹ ح  
 زبان حال در ادبیات فارسی ۴۹ ح  
 زبدة الحقائق ۳۰۸  
 زبیدی، محمد بن محمد الحسینی ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۲۹، ۳۳۰  
 زجاج ۲۳ ح  
 زرکان، محمدصالح ۴۵۹ ح، ۴۹۱  
 زریاب خوبی، عباس ۴۸۱ ح، ۴۸۲  
 زرین‌کوب، عبدالحسین ۲۱۶ ح، ۲۹۶، ۳۰۳  
 ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۱۶، ۴۱۷  
 زکی مبارک ۲۹۶، ۲۹۷ ح  
 زلیخا ۲۴۷، ۲۴۸  
 زمبتهی ایران شناسی ۱۴۹، ۱۵۰ ح

- داوود (ع) ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۷۰، ۳۴۳، ۳۹۲-۴، ۴۰۱  
 دایبر، هانس ۳۱۲  
 دیورکوی ۱۴۸ ح  
 دراج، ابوالحسن ۲۶۹، ۲۷۲  
 دراسات فی الغزالی ۲۱۵، ۲۱۷  
 درخشان، مهدی ۵۰۷  
 درزی، عبدالله ← خیاط، عبدالله  
 دقاق، ابوعلی ۲۱۹، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱  
 دنیا، سلیمان ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۱۶  
 دو اثر کهن در سماع ۴، ۱۳ ح  
 دوره شکل‌گیری تفکر اسلامی ۱۲۹ ح  
 دولت و حکومت در اسلام در قرون وسطی ۴۱۵  
 دهریون ۵۳۲  
 دیباجی، سیدابراهیم ۵۵۲ ح  
 دیلمی، ابوالحسن ۴۱۶-۴۱۷، ۴۴۹ ح  
 دینوری، ابوالعباس ۲۶۳  
 دینوری، ابوبکر محمد بن داوود (الدقی) ۲۷۰، ۲۷۱  
 دیوان ابن الفارض ۵۱۲  
 دیوان ابی بکر الشبلی ۲۵۳ ح  
 ذرات ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵  
 ذریات ۲۰، ۲۲-۳۲، ۳۳، ۳۶-۸، ۴۱-۵۰، ۵۳-۵۴، ۶۱-۶۰، ۷۰، ۷۴  
 ذوالنون مصری ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶  
 ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۱  
 ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۷  
 ذهبی، شمس‌الدین محمد ۴۶۶  
 رابعه عدویه ۲۱۴، ۲۴۲  
 رازی، امام‌فخر (در صفحات متعدد)  
 رازی، سیدمرتضی ۱۴۸، ۱۴۹ ح  
 رازی، علی بن مجدالدین ۴۹۷ ح  
 رازی، یحیی بن معاذ ۲۹، ۳۱، ۲۶۷  
 رازی، یوسف بن حسین ۲۶۹  
 رافضیان ۱۵۶  
 رافعی، محمد بن حسن ۴۶۲، ۵۰۷  
 راهنمای کتاب ۵۵۸  
 ریباط صوفیه ۹۲، ۹۴، ۹۶-۹۶  
 ربیع بن سلیمان ۲۳۲  
 رجائی، احمد علی ۲۳۴ ح  
 الرسائل العشر ۵۴۶ ح  
 الرسائل الفرائد من تصانیف الامام الغزالی ۲۸۰  
 الرسالة الکاملية فی الحقایق الالهية ۵۰۲ ح  
 الرعاية لحقوق الله ۲۱۴  
 رسائل جنید ۳۴، ۳۵ ح  
 رساله قشیری ۲۱۴-۵، ۲۱۷، ۲۲۴-۲۱۹  
 ۲۲۶-۷، ۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۷  
 ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۳-۲۵۷، ۲۷۲  
 ۲۸۳-۴، ۲۴۱  
 رساله ملائیه ۲۸۴  
 الرسالة الکمالیه ۴۶۶ ح  
 الرسالة الدینیة ۵-۲۸۴، ۳۱۵، ۳۲۰  
 رساله فی العلم اللدنی ۲۸۵  
 رساله فی نفی الحیز والجهة ۵۴۲  
 رستگار فسائی، منصور ۱۵۰  
 رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۵۶ ح  
 رمله (شهر) ۲۴۸  
 روح الأرواح ۶۷، ۶۸  
 روح‌بخشان، عبدالمحمد ۴۱۶  
 رودباری، ابوعلی ۱۹۰، ۲۵۰، ۲۵۳

شهرزوری، شمس‌الدین محمد ۴۶۲ح.	شام (شهر) ۲۱۳، ۲۵۵، ۳۳۴	سلیمانیه (کتابخانه) ۵۳۵	سری سقطی ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۶۶، ۲۷۲
۴۷۴ح، ۷-۴۷۶، ۴۹۰، ۴۹۵ح، ۵۵۶ح	شاه چراغ شیراز (کتابخانه) ۱۵۰	سباع ۱۸-۳، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۶۰، ۸۰، ۸۵، ۹۰	سعادت، اسماعیل ۵۴۳ح
شهیدی، سیدجعفر ۳۲۱ح	شاهدبازی ۸۵	۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۶ح، ۱۳۸، ۱۶۰، ۲۱۴	سعادت نامه ۱۴۹
شیبانی، یوسف بن اسباط ۲۲۸، ۲۲۹	شبه‌ستری، شیخ محمود ۱۴۹ح، ۳۱۸	۲۱۵، ۲۱۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷	سعیدبن العاص ۲۳۲
شیخ بهایی - آملی، بهاء‌الدین	شبلی ۱۶۶، ۱۹۰، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۴۱-۳	حلال و حرام بودن آن ۴، ۷-۸، تصاید	سفیان بن عیینه ۲۴۰، ۲۴۹
شیخ صدوق ۵۴۶ح	۲۴۵-۶، ۲۵۲-۳، ۲۵۶، ۲۷۱-۴ - در	۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲ ظاهر آن	سفیان ثوری ۲۵۶، ۲۶۴
شیخ صنعان ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۳، ۳۳۶، ۳۴۲	بیمارستان ۲۴۱	فتنه است ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۴۸۲ح	سفینه تبریز ۵۵۸، ۵۵۹
«شیخ صنعان» (مقاله) ۳۳۴	شبلی نعمانی ۲۱۶ح	سمرقندی (حکیم) ۱۴۹ح، ۱۹۵	سلام، ابوعبیدالقاسم ۲۸۳
شیخ، محمدعلی ۴۱۹ح	شذرات الذهب ۴۷۲ح، ۴۹۸ح	سمعانی، ابوسعید عبدالکریم ۱۴۶، ۱۴۷ح	سلطان العلماء ۴۹۶
شیرازی، فضل‌الله بن عبدالله ۴۷۸	شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار ۳۲۹	سمعانی، شهاب‌الدین منصور ۶۷-۸	سلطان القرایی، جعفر ۴۷۹ح، ۴۸۲ح
شیر، جرج ۴۱۹	شرح الرباعیات فی اثبات وحدة الوجود ۴۶۰ح	سمنانی، علاء‌الدوله ۴۸۲ح	سلطان سنجر ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱
شیطان - ابلیس	شرح تعرف ۳۸ح، ۳۹ح، ۴۴، ۴۵ح، ۱۲۵ح	سنائی، مجدود بن آدم ۵۱۲	سلطان شاه بن ایل ارسلان ۴۸۳
شیعه ۱۲۹	۲۱۹، ۲۵۶، ۲۶۷	سنن الدارمی ۱۰۵ح	سلطان علاء‌الدین ۴۸۱، ۴۸۲
صالح بن بشیر ۲۵۵	شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخرالدین	سنن ترمذی ۳۵۵ح	سلطان محمد بن ملک‌شاه ۳۲۲، ۳۳۴-۵
صالح بن مبارک ۲۵۱	رازی ۴۸۸ح، ۴۹۷ح، ۴۹۸ح	سوانح ۵۷، ۵۸، ۶۴ح، ۶۶، ۶۷، ۱۱۱ح	۲۱-۴۲، ۴۸۳
صالحیه، محمد عیسی ۹۵ح	شرح عرفانی غزلهای حافظ ۳۹	سورمیان (طایفه) ۵۴۳	سلطان محمد خوارزمشاه ۴۶۳-۵، ۴۶۷
صاح ۱۴	شریعت، محمدجواد ۵۱۴	سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق) ۱۳۴	۴۷۸، ۴۸۶، ۵۰۳، ۵۰۸
صدق ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۴۴-۶	شریعتی، احمد ۳۰۸	۱۵۰، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰-۲۸۹	سلطان محمود غزنوی ۵۴۴
صدیدان ۱۴۸ح	شریف، میان محمد ۵۲۲ح	۴۷۰ح، ۴۹۵ح، ۴۹۶، ۵۰۵، ۵۱۵، ۵۵۳	سلطان ولد (فرزند مولانا) ۴۸۸ح، ۴۸۹
صفار، ابوحامد ۲۴۳	شطّاحیه (فرقه) ۴۹۵	۵۵۷	سلک السلوک ۵۵۶ح، ۴۷۱ح
صفری، صلاح‌الدین ۲۱۳	شعرانی، عبدالوهاب ۵۰۱، ۵۰۲	سهروردی، شیخ ابونجیب ۲۸۷	سَلْمُ السَّمَوَاتِ ۴۸۰، ۴۸۵
صفوة‌النصوف ۱۴۷ح	شعر حلال، شعر حرام ۱۳۶ح	سیاست و غزالی ۴۱۵	سلمان فارسی ۲۳۹، ۵۶۳
صفویه ۱۳۶	شعوبیان ۱۳۶	سید مرتضی ۲۹	سَلْمَى نیشابوری، ابو عبدالرحمن ۱۳ح، ۸۰
صفة القيامة ۱۰۵ح، ۳۶۸ح، ۳۶۹ح	شعیب (ع)، پیامبر ۳۸۷	سیرالملوک ۳۲۹	۱۲۴، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰
صلیبیان ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۴۳	شفا ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۰	سیرت ابن الخفیف الشیرازی ۲۴۹	۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۴، ۳۴۱
صنعانی، عبدالرزاق ۴۰۵	شکل نه‌خانه ۱۹۱	سیره ابن ابوحفیف ۲۴۸	سلیمان بن عبدالرحمن الصنیع ۲۹۴
صوفیان حنبلی ۱۳۵	شماس، ابراهیم ۲۴۷	شافعی، محمد بن ادريس ۱۸۹، ۳-۲۳۲	سلیمان بن عبدالملک ۲۳۱، ۴۴۶
طائی، داوود ۲۵۰	شمس تبریزی - تبریزی، شمس‌الدین	۲۳۴ح، ۲۶۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۳	سلیمان شاه ۵۵۷
طاهری عراقی، احمد ۲۱۸ح، ۵۵۶ح، ۵۱۵	شمس‌الدین شهاب‌الاسلام ۴۸۲	۳-۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۲-۴، ۴۵۶، ۴۹۶	سلیمان (ع) ۱۴۸، ۱۹۵، ۳-۳۴۲، ۳۹۴-۸
طباطبائی، سیدجواد ۴۱۵	شوق ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۴۹۳	۵۶۴	۴۳۳
	شهرزوری، تقی‌الدین ابو عمرو عبدالرحمان		
	(ابن صلاح) ۲۹۳-۴		



کلابادی، ابوبکر ۳۸ح، ۳۹، ۱۲۴، ۲۱۸،	لاهیجی، عبدالرزاق ۲۲۸
۲۶۰، ۲۵۹، ۲۱۹	لباب الالباب ۴۸۰، ۴۸۱ح
کلیات شمس ۴۰ح	لقمان ۲۲۸، ۲۵۰
کمال الدین حسین بن منصور بن باقراح ۲۸۴	لمبتون، آن ۴۱۵
کوپرولو (کتابخانه) ۴۸۰	لندولت، هرمان ۳۱۵ح
کونجانی، امین الدین محمد بن حسین ۴۱۶ح	لوامع البیئات فی شرح اسماء الله الحسنى ۴۵۹،
کیانی، محسن ۸۱	۵۲۵، ۵۲۶ح، ۵۲۸، ۵۲۹
کیمیای سعادت ۴۸-، ۹ح، ۱۱-، ۱۰ح، ۱۳ح،	لوطیان ۱۳۱
۱۵ح، ۸-، ۱۷، ۵۲-، ۷۸، ۸۸ح، ۱۲۱،	لوکری (یا لوگری)، ابوالعباس ۵۵۲ح
۱۲۴ح، ۱۲۷ح، ۱۳۳ح، ۱۴۰ح، ۱۴۲ح،	ماتریدیہ (فرقه) ۶۱
۱۴۸، ۱۴۸-، ۲۲۰، ۲۲۲-، ۳۰-، ۲۲۷-، ۴-، ۲۳۲ح،	مادلونگ، ویلفرد ۱۴۹
۲۵۴-، ۲۲۹، ۳۲۱، ۳۲۱-، ۳۳۲-، ۳۳۷ح،	ماسینیون، لوفی ۲۴ح، ۲۱۴، ۲۹۵، ۳۰۸
۳۴۹ح، ۳۵۵ح، ۳۵۶ح، ۳۶۱ح، ۳۶۳ح،	مالتر، هایریش ۳۱۲، ۳۱۳
۳۶۹ح، ۳۷۰ح، ۳۷۲-، ۳ح، ۴۱۳، ۴۱۶،	مالک بن انس ۲۳۱
۴۱۸-، ۲۰-، ۴۲۲-، ۳-، ۴۲۵ح، ۵۳۶ح	مالک دینار ۲۴۸، ۲۶۲
گازرگاهی، کمال الدین حسین ۴۸۱، ۴۸۲ح	ماوراءالنهر ۵۵۷
گدایی کردن ۸۳، ۹۲	مایر، فریتس ۵۰۳ح
گردنر ۳۰۸، ۳۱۳	مایل هروی، نجیب ۴۸۸، ۴۹۷ح
گرفانی، مهر علی ۴۸۰، ۵۰۱، ۵۰۳	مأمون (خلیفه) ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۲۲
«گزارشهای ابومنصور اصفهانی در سیرالسلف و نفعات الانس» (مقاله) ۳۳ح	مباحث المشرقیه ۵۲۲
گشتاسب ۴۱۴	مباحثه (فرقه) ۴۹۳
گلدتسیهر (گلدزیهر) ۱۲۹ح، ۲۷۹ح، ۲۹۵	مبدأ و معاد ۳۱۶
گولیناری، عبدالباقی ۴۸۸ح	متوکل ۳۱۲
گوهرین، صادق ۳۳۴، ۳۳۶	مثنوی مولوی ۴۸۹، ۵۱۲، ۵۱۳
گیلانی، شیخ عبدالقادر ۱۳۵	مجالس العشاق ۴۸۱ح، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۰۱
لاتوست، هانری ۴۱۵	مجسمه (فرقه) ۵۴۲، ۵۴۳
لازاروس - یافه ۲۱۵-، ۲۱۷ح، ۲۸۱	مجلس شورای اسلامی (کتابخانه) ۴۲۴،
۳۱۵، ۳۰۸	۵۵۸، ۵۱۵، ۴۸۰

کبری زاده ۴۹۷ح	فیصل الشرفه ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۳۱۶
کتاب احکام التوبه ۲۱۴	
کتاب السماع ۵، ۳	قاری، حفص بن سعید ۲۲۸
کتاب الطواصین ۲۱۴	قاضی ابوطیب ۲۶۵
کتاب الفراغ ۳۱	قاضی عبدالجبار ۲۹
کتاب الفناء ۲۴	قاهره ۳۳ح
کتاب المنهاج والمسائل والوصیه ۱۲۴ح	قدریه (فرقه) ۲۱، ۲۲، ۲۳
کتاب الميثاق ۳۴، ۳۵ح	قدس ۲۱۳
کتاب النفس والروح ۴۶۶	قرآن کریم [در صفحات متعدد]
کتابخانه برلین ۳۲، ۲۵۰	قرشی، ابوعبدالله ۲۶۰
کتابخانه مجلس شورای ملی - مجلس شورای اسلامی (کتابخانه)	قرطبی، قاضی عیاض ۲۸۱، ۲۹۰-۲۸۸
کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۴۲۴، ۴۸۰،	قروینی، محمد ۵۵۶ح
۵۰۷، ۵۱۵، ۵۳۵	قسطنطیه ۴۹۷ح
کتابی، ابوبکر ۲۵۶	قشیری، ابوالقاسم ۸۰، ۱۲۴-۵، ۲۱۴-۵
کرامیان، کرامیه ۱۲۹، ۴۶۲، ۵۲۲ح، ۵۴۲	۲۲۸، ۲۲۰-، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۷
۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵	۲۵۵، ۲۵۱، ۲۶۷-۲۵۸، ۲۶۹
کربلایی، حافظ حسین ۴۷۹	۲۴۱، ۲۷۲
کُربن، هانری ۲۶	قی، ابوالحسن علی ۲۶، ۲۷ح، ۲۸، ۲۹ح
کرکافی، شیخ ابوالقاسم ۶، ۱۷، ۱۲۵	قوال، علی ۱۳۴
کرمانی، شاه بن شجاع ۲۲۳، ۲۲۴	قوت القلوب ۴-، ۲۱۳-، ۲۱۶-، ۲۶۵-۸
کرون، پاتریشیا ۲۷۹، ۴۱۶، ۴۱۷	قیس بن سعد بن عباده ۳۳۱
کرز، عبدالله بن عامر ۲۳۱	قیس بن عاصم ۲۶۱
کسبانی، علی اکبر ۵۲	کارادوو ۳۱۳
کشف الاسرار و عده الاربار ۲۱، ۲۳ح، ۲۴،	کازرونی، ابواسحق ۵۴
۴۶ح، ۱۴۷ح	کازرونی، ابوبکر صدقه بن ابوالقاسم ۳۲۰
کشف الظنون ۲۹۵، ۴۲۱، ۴۹۷ح	کاظمی موسوی، احمد ۳۱۵
کشف المحجوب ۸۳ح، ۹۳، ۱۲۵، ۱۴۷،	کاکویه، علاء الدین ۵۵۷
۲۱۴، ۲۱۵، ۲۷۲، ۳۳۱	کانپور (شهر) ۴۸۱، ۴۸۴ح، ۵۰۱ح
کشکول ۴۷۲، ۴۷۴ح	کبری، شیخ نجم الدین ۴۶۰، ۴۸۰، ۴۸۴
کعبه ۵۱۴	۴۹۹-۵۰۷

- مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد ٢٢٤  
مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی ٣، ٣٧، ح  
٢٦٢، ٢٤٩، ٢٤١  
مجموعه آثار فارسی احمد غزالی ٣٤٠  
مجموعه خطی جارا الله ٣٢٠  
مجموعه رسائل الامام الغزالی ١٢٧، ح، ٢٨٠،  
٣٠٧، ٢٩٥، ٢٨٥، ٢٨٢، ٣  
مجموعه فلسفی مراغه ١٠١، ١٤٨، ح، ٢٨٥،  
٢٩١، ٢٩٧، ١، ٣٠٣، ٣٠٨-٣١٠،  
٣١٥-١٩، ٣٢٢، ح  
مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق ١٥٠  
محاسبات النفس ٢١٤  
محاسبی، حارث بن اسد ٢١٣، ٢١٦، ٢٤٥،  
٢٤٨، ٢٤٦، ٢٤٧  
محاضرة الابرار ومسامرة الاخيـار ٣٠٨  
محبّت ٢٢١، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤ - قدیم  
٧-١٠١، ٧٦-١٠١، محدث  
محقق نامه ٣١٥  
محقق، مهدی ٥٥٢ ح  
محمد بن البدیع النّسوی ٤٨١ ح  
محمد بن الفضل ٢٢٢  
محمد بن المنکدر ٢٣٠  
محمد بن الهیصم ٥٤٣  
محمد بن عبدالله المالقی ٢٩٥  
محمد بن محمد الحافظ ٢٢٣  
محمد بن منور ٨١  
محمد بن واسع ٢٥٥  
عمود پاشا ٥٠١ ح  
عمود بن الشریف ٢٢٤  
مختار التّحییر ٢٤٠ ح  
مختار من کتاب اللّهُ والملاهی ١٤ ح
- مدائنی، ابوالحسن ٢٣٠، ٢٣١  
مدرّس تبریزی، محمد علی ٥٠١  
مدرّس رضوی، محمد تقی ٥١٢  
مدینه ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٩  
مراغه ٢٩٧، ٣٢٠، ٢٩٥ ح  
مراقبه ٢٢١، ٢٤٧، ٢٤٨  
مرتد ٢٠٤  
مرجئه (فرقه) ١٢٩  
مرسل، احمد ٥٦٣  
مرقع پوشان ١٣٢، ١٢٣ ح  
مرقع داران ١٢٥، ١٣١، ١٣٢ ح  
مرو ٥٥٦، ٥٥٧  
مروان، عبدالملک ٢٣١  
مروج الذهب ٢٢٦ ح  
مریم (ع) ٢٥٠  
مزامیر آل داوود ٢٧٣  
مزدکیان ٢٩٣  
مسائل الکلامیة ٥٤٦ ح  
مسامرة الاخيـار ٣٠٨ ح  
مستملی، بخاری ٢٩، ٤٤، ١٢٥  
مستوفی، عبدالله ٤٨٤ ح  
مسجد الاقصی ٣٢٢  
مسعودی ٢٢٦ ح  
مسلم ٣٥٥ ح  
مسند احمد ١٠٥، ح، ٣٥٥  
مشارق الدراری: شرح تالیه ابن فارض ٢٩٨ ح  
مشایبان ٢٤١  
مشکاة الانوار ٢١٤، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣١٥-٦  
٣٢٠، ٢٥٩، ٥٢١، ٥٢٣-٤، ٥٢٧-٩  
٥٣٠ ح، ٥٣٤، ٥٣٨ ح  
مشکوة، سید محمد ٨٤ ح، ٥٢٧
- مصر ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤  
مصطفى الشیبی ٢٥٣ ح  
مصطفى العبدالله ٢٩٥  
مصعب بن الزبیر ٢٣٠، ٢٠٩  
مصنّفک ٢٩٧، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦  
مصیبت نامه ٢٢٣  
مظفری، مهدی ٢١٥ ح  
معاذ رازی، یحیی ٢٢٨  
معارج نهج البلاغه ٢٢١، ح، ٢٢٢ ح  
معاویه ٢٣٠، ٢٦٥  
معتزله (فرقه) ٢١، ٢٩، ٣٠، ٦١، ١٢٣، ٣٥٢،  
٥٥٦  
معلم، عبدالله بن محمد ٢٦٠  
مغازلی، ابو علی ٢٧٤  
مغربی، ابو عثمان ٢٤٧، ٢٤٨ ح  
مفتاح السعادة و مصباح السیادة ٢٩٧ ح  
مقاتل بن سلیمان ٢٤، ٢٥، ٢٦ ح  
مقاصد الفلاسفه ٢٩١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦  
٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٧، ٣١٩  
مقالات شمس تبریزی ٧-٤٦٦، ٤٦٨ ح، ٤٦٩ ح،  
٤٧٠، ٤٧٢ ح  
مقالات و برسیها ٢٧٤  
مقامات العارفين ٢٨٧ ح  
مقدسی، جرج ٩٥ ح  
مقدسی، محمد بن طاهر (ابن القیسرانی)  
١٤٧  
مقیم جعفری، محمد ١٥٠  
مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام) ١٢٦،  
١٣٣ ح، ١٤٠ ح  
مکبوب احمد غزالی ٢٢٨، ٣٣٩، ٢٢٤  
مکدونالد، دانکن ٢٩٥، ٣٠٨، ٣١٣
- مکه ٢٤، ١٩٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٥٠  
٢٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٩  
مکئی، ابوطالب ٢٠، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٦، ٢٤٤-٨  
مکئی، عمرو بن عثمان ٢٧٣  
ملاصدرا ٣١٦ ح  
ملا متیان ٢٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٦  
ملک (کتابخانه) ١٥٠، ٢٢٤  
مناظرات فخر الدین الرازی ٥٠٣ ح  
مناب العارفين ٢٦٣ ح، ٢٨٦ ح  
منتخب رونق المجالس ٢٢٤ ح  
منصور بن اسماعیل ٢٥٤، ٢٥٥  
منطق الطیر ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٢٢  
منطق و مباحث الفاظ ٥٥٢ ح  
منظومه حکمت ٥٥١  
منظومه منطق ٥٥١، ٥٥٥، ٥٥٨  
منهاج العابدین ٣٠٨  
موحد، صمد ١٤٩، ٢٤٩ ح، ٢٧٢ ح  
موحد، محمد علی ٢٦٧، ٢٦٨  
موسی (ع) ١٠٣، ٢٣٥-٦، ٢٤٦، ٢٢٣، ٢٣٢،  
٢٤٢، ٢٤٩، ٢٨٦-٩، ٢٩١، ٢٩٩-٤٠٠  
موقوفات خانقاه ٨٠  
مولوی، جلال الدین محمد ٢٠، ٢٢٧، ٢٦٠،  
٢٦٣، ٢٨٥، ٢٨٧ ح  
مهدوی، اصغر (کتابخانه) ٢٩٧  
مهر ٢٩٨  
میبدی، رشید الدین ٢١ ح، ٢٣ ح، ٢٤ ح، ٦٦، ١٢٧  
میثاق ٢٤٥، ١٩، ٥٠، ٢٧، ٤٠، ٥٢، ٦٨-٥٦  
میزان الاعتدال ٢٦٦ ح  
مینوی، مجتبی ٢٢٨، ٢٢٣، ٢٢٦  
مؤلفات الغزالی ٢٨١ ح، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٣،  
٣١٥، ٢٢٩ ح



- ناکامورا، کوچيرو ٣٠٨، ٢١٦  
 نامکين، ويتالی ٣٠٦  
 نامۃ اقبال ٥٥٨ ح  
 نخشي، ضياء الدين ٤٧١  
 نزہۃ الارواح ٥٥٦ ح، ٤٦٢ ح، ٤٧٢ ح، ٤٧٤ ح  
 ٤٧٦ ح، ٤٩٠ ح، ٤٩٥ ح  
 نسافي ٣٥٥ ح  
 نصر آبادی، شيخ ابوالقاسم ٢٧٢، ١٣٤  
 نصيحت نامۃ غزالي طوسي ٤١٩ ح  
 نصيحت نامۃ شاهی ٥٠٢ ح  
 نصيحة الملوك ١٤٨، ٢٧٩ ح، ٢٢٨، ٢٢٢ ح  
 ٣٤٩ ح، ٣٥٥ ح، ٣٥٦ ح، ٢٢-٢٣ ح، ٢١٢ ح  
 نظم السلوك ٥١٢  
 نفايس الفنون ٤٧٢ ح  
 نضجات الانس ٤٧٩ ح، ٤٨١ ح  
 نفيسي، سعيد ٤١٩، ٤٨٤ ح، ٤٨٨ ح، ٤٩٧ ح  
 ٤٩٩ ح، ٥٠٠ ح، ٥٠٣ ح  
 نقاش، ابوبکر ٣٠  
 نقد المحصل ٥٤٢ ح  
 نقض المنطق ٢٩٤، ٣١٦ ح  
 نوح (ع) ١٦٢، ١٦٣، ٣٢٢، ٣٥٦ ح، ٣٢٨، ٣٥٦ ح  
 ٤٣٢  
 نوراني، عبدالله ٣١٦  
 نوربخش، جواد ٤٩٤ ح  
 نوري، ابوالحسن ٢٣٧، ٢٧١، ٢٧٤  
 نوريه (فرقه) ٤٩٣  
 نوشيرواني، وحيد ١٤٩ ح  
 نوياء، پل ٢٤، ٢٦، ٤١، ٤٩  
 نهج البلاغه ٣٢١  
 نهرجوري، ابويقوب ٣٢  
 نه شرقي، نه غربي، انساني ٣٣٤ ح
- نيشابور ٢٩، ٨٠، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٥، ٥٥٦، ٥٥٧  
 نيكلسون، رنالد ٤٨٩ ح، ٥١٢  
 وات، ويليام مونتنگمري ١٢٩، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٩٥، ٢٩٩ ح، ٣٠١، ٣٠٣ ح  
 ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥ ح  
 واسطي، ابوبکر ٢٢٢  
 واصل بن عطا ٢٣٠  
 واقدی، واقد بن محمد ٢٣١  
 وجد ٢١٤، ٢٧٢، ٢٧٣  
 وراق، ابوبکر ٢٤٦  
 وصيت نامہ ٤٩٨ ح  
 وفيات الأعيان ٤٧٢ ح  
 وقف ٨٤ - خانقاه ٧٩، ٨٤، ٨٧ - صوفيان ٩٣  
 ولد، بهاء الدين ٤٦٠، ٤٦١ ح، ٤٧١ ح  
 ٤٧٥-٩٠، ٤٩٦، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٨٥ ح  
 ٤٩٤، ٥٠٠، ٥٠٥ ح  
 ولدنامه ٤٨٨ ح، ٤٨٩ ح  
 وهب بن منبه ٢٤٦، ٢٥٠  
 وهيب ابن الورد ٢٥١
- هاجسون، مارشال ١٤٩  
 هجویری، علی بن عثمان ٨٣ ح، ٨٦ ح، ٩٣ ح  
 ١٢٤-٥، ١٤٧، ٢١٤-٥، ٢٧٢، ٣٣١  
 هرات ٤٨٨، ٥٠٠، ٥٠٣  
 هروی، ابو محمد ٢٥٣  
 هفتاد و دو فرقه ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٩  
 هفاني، جلال ٢٧٩، ٢٨١، ٢٩٦ ح، ٣٣٠  
 ٣٣٥، ٣١٧، ٣١٤، ٣٢١ ح، ٤٨٨ ح
- هندوستان ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٥
- يوسف ٢٢٧  
 يوسف بن الحسين ٢٥٤، ٢٥٥  
 يوسف بن فتح الحياصی ٢٢٠  
 يوسف (ع) ٣٩٠  
 يوسفي، غلامحسين ٩٤ ح  
 يونان ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٣  
 يهوديان ٢٣
- يازيجي، تحسين ٤٦٣ ح  
 يحيى بن زياد الحارثي ٢٦٢  
 يحيى بن معاذ ٢٢٨، ٢٦٦  
 يرموك ٢٢٧  
 يزيد بن مذکور ٢٥٦  
 ينيوع الاسرار في نضائح الابرار ٥٠٢، ٥٠٧