

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

شماره مخصوص

حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی طوسی

ج ۰۴

نهمصدمین سال وفات غزالی

مجتبی مینوی

غزالی طوسی

ذبیح الله صفا

مخالفت عالمان شرع با دانشهای عقلی و سهم غزالی
و هم اندیشگانش در این ستیزندگیها

سید حسین نصر

غزالی حکیم معاند فلسفه

عبدالحسین زرین کوب

[غزالی] در نظامیه بغداد

محمد جعفر محجوب

غزالی و اسماعیلیان، مروری بر

«فضائح الباطنیه» مهمترین کتاب وی در این زمینه

حمید دباشی

جامعیت اخلاق عملی در ترکیب حکمت نظری:

جوهر درایت در «کیمیای سعادت» امام محمد غزالی

جلال متینی

غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران

برگزیده ها: از آثار پارسی حجة الاسلام محمد غزالی

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

مدیر:
جلال متینی

بخش نقد و بررسی کتاب
زیر نظر: حشمت مؤید
دانشگاه شیکاگو

هیأت مشاوران:

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محبوب
سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی، بمنظور مطالعه و تحقیق در باره میراث فرهنگی ایران و نگاهبانی از آن و انتقال آن به نسلهای آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

بهای اشتراک

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست :
سالانه (چهار شماره) ۲۴ دلار، برای دانشجویان ۱۵ دلار، برای مؤسسات ۴۰ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست شرح زیر افزوده می شود:
با پست هوایی ۱۵ دلار
با پست عادی ۶/۸۰ دلار

تاریخ ایران برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها : ۸ دلار

از انتشارات :
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

فهرست مندرجات

Foundation for Iranian Studies
Library

ایران نامه

سال چهارم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۶۵

شماره مخصوص

حجة الاسلام ابوحامد محمد غزالی

مقاله ها:

- | | | |
|-----|--------------------|---|
| ۵۳۹ | ج.م.۰ | نهمصدمین سال وفات غزالی |
| ۵۵۴ | مجتبی مینوی | غزالی طوسی |
| ۵۷۱ | ذبیح الله صفا | مخالفت عالمان شرع با دانشهای عقلی
و سهم غزالی و هم اندیشگانش ... |
| ۵۸۳ | سید حسین نصر | غزالی حکیم معاند فلسفه |
| ۵۹۳ | عبدالحسین زرین کوب | [غزالی] در نظامیه بغداد |
| ۶۱۶ | محمد جعفر محجوب | غزالی و اسماعیلیان، مروری بر... |
| ۶۷۹ | حمید دباشی | جامعیت اخلاق عملی در ترکیب حکمت
نظری: جوهر درایت در... |
| ۶۹۴ | جلال متینی | غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران |

برگزیده ها:

- | | | |
|-----|--|--------------------------------------|
| ۷۲۳ | | از آثار پارسی حجة الاسلام محمد غزالی |
| ۷۵۰ | | فهرست مندرجات |
| ۲۳ | | ترجمه خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

تابستان ۱۳۶۵ (۱۹۸۶م)

سال چهارم، شماره ۴

نهمصدمین سال وفات غزالی

هنوز از نخستین یورش و تجاوز تازیان نو مسلمان به ایران، و فرو ریختن شاهنشاهی ساسانیان چهار قرن و نیم پیش نگذشته بود که بزرگترین فقیه دنیای اسلام از مشرق ایران طلوع کرد. وی در کسب دانشهای دینی تا بدان حد پیش رفته بود که حتی در سنین جوانی برتری علمی خود را بر همه فقیهان و دانشمندان علوم دینی در دارالخلافه بغداد و سراسر کشورهای اسلامی، و از جمله زادگاه اسلام - مکه و مدینه - باثبات رسانید و حجة الاسلام بلا منازع دنیای مسلمانان شناخته شد و سپس در سالهای آخر عمر، در راه و رسم گذشته خود تجدید نظر کرد و در زری یک «مجدد» دین قدم به میدان نهاد و برای احیاء علوم دین اسلام به نگارش کتابی عظیم پرداخت، کتابی که بسرعت دست به دست گشت، و چون به دست فقیهان مغرب (تونس، الجزایر، مراکش، اندلس) رسید، وی را به سبب تألیف آن، ملحد و بیدین و مجوسی خواندند و به فتوای آنان، نسخه‌های کتاب احیاء علوم الدین او را به آتش سوختند.

شگفتا، مردی به اصطلاح تازیان «عجم»، که زبان مادریش پارسی بود، نه عربی، دور از کانون اسلام دیده به جهان گشود و دانشهای مربوط به شریعت اسلام را در شهرهای ایران خواند و در این علوم به مرتبتی کاملاً استثنایی رسید که حتی در دوران

طلبگی، استادش، امام الحرمین، که خود از بزرگان «علم» در آن روزگاران بود او را «دریایی بی پایان» می دانست (فرار از مدرسه، ۲۵). و پس از مرگش نیز افراد سرشناس درباره عظمت مقام وی سخنانی از این گونه گفتند: لو كان التبی بعد التبی لكان الغزالی، اگر پس از محمد بن عبدالله پیغمبری به دنیا آمدنی بود، آن پیغمبر بجز غزالی نمی بود. (تاج الدین سبکی). اگر وی دعوی پیغمبری می کرد تنها کتاب الوجیز او در فقه می توانست معجزه پیغمبریش بشمار آید (زبیدی، اتحاف السادة، ج ۱/ ۴۳). اگر تمام کتابهای اسلام از میان می رفت و تنها احیاء علوم الدین می ماند، مسلمانان را از آنچه نمانده بود بی نیازی می افتاد (صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱/ ۲۷۴). در ضمن به سبب بسیاری تألیفاتش - که عدد آنها را از هفتاد تا چهار صد نوشته اند، گرچه بیقین بسیار اغراق آمیزست - علمای اسلام او را «سید المصنفین» نیز خواندند (یافعی، مرآة الجنان، ج ۳). از معاصران ما نیز شادروان جلال الدین همایی معتقد بود همانطور که فردوسی ایران را به نظم پارسی شاهنامه زنده ساخت، این مرد اسلام را به نیروی دلیل و برهان و شیوایی خامه و بیان تأیید نمود (غزالی نامه، ۱۱۳). و شادروان مجتبی مینوی که در گزینش کلمات و اظهار نظرهایش وسواس بسیار داشت می گفت «وی دستگاهی در دین اسلام تأسیس کرده بود که بعد از پیمبر اسلام از برای دیگر کسی توفیق چنان تأسیسی حاصل نشد» (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۶، ص ۲۸۸). از سوی دیگر این مرد، خود نیز بخوبی دریافته بود که نادره و اعجوبه روزگارست و به همین سبب بود که «روزگار سخنش را احتمال نمی کرد» (غزالی نامه، ۱۸۷).

این مرد پر آوازه جهان اسلام، حجة الاسلام* ابو حامد محمد غزالی طوسی است که بسال ۴۵۰ ق در طابریان طوس، در خانواده صوف باف کم درآمدی دیده به جهان گشود. پس از طی مقدمات به تحصیل علوم دینی پرداخت و به سبب هوش فوق العاده، حسن ذوق، اندیشه بلند و بیان تند، بر ستیغهای شامخ علوم اسلامی که فتح ناشدنی می نمود برآمد و بدین سبب هم نشین پادشاهان و خلیفگان و وزراء و بزرگان عصر گردید. خواجه نظام الملک وزیر نامدار و مقتدر سلجوقیان او را در سن سی و چهار پنج سالگی لقب زین الدین و شرف الاثمه داد و به فرمان همین وزیر، به مقام بسیار مهم

۰ عنوان بسیار مهم «حجة الاسلام»، در عصر غزالی و در طول تاریخ اسلام، به هیچ وجه با کاربرد این عنوان در حکومت جمهوری اسلامی ایران در خور قیاس نیست. زیرا امروز از طرف حکومت ایران، عنوان «حجة الاسلام» به پایین ترین رده دستار بندان - از نظر سلسله مراتب مذهبی - داده می شود و مراتب عالیتر پس از آن چنان که می دانیم عبارت است از حجة الاسلام والمسلمین، آیت الله، آیت الله العظمی، نایب امام، و امام...

مُدَّرسی نظامیه بغداد - که اوج آرزوی هر فقیه جاه طلبی در آن دوران بود - برگزیده شد و در دارالخلافه بغداد نیز برتری مقام علمی خود را بر صدها فقیه و دانشمند علوم دینی همعصرش با ثبات رسانید و به همین سبب بود که گفتیم حجة الاسلام خواندند، حجة الاسلام یگانه قرون و اعصار!

در باره غزالی، پیشینیان و معاصران ما، اعم از ایرانی و غیر ایرانی، مسلمان و غیر مسلمان سخنان بسیار گفته و کتابهای متعدد نوشته‌اند. ولی در حقیقت هر کس از زاویه‌ای به او نگریسته و در نتیجه به یکی از ابعاد شخصیت وی بیشتر پرداخته است، و بدین سبب است که می‌بینیم او را هم فقیه خوانده‌اند و هم متکلم، و هم فیلسوف و هم صوفی وارسته، با ذکر این دو صفت که معلمی توانا و خوش تقریر و نویسنده‌ای پرکار نیز بوده است. و اما به نظر ما اگر وی در سالهای آخر عمرش به تصوف روی آورد، و شاید کم و بیش در همین سالها از علم کلام روی برتافت، در تمام عمر، چنان که عبدالحسین زرین کوب نیز تصریح کرده است «اشتغال به فقه که ناشی از وسواس حلال و حرام بود، نه در نظامیه بغداد غزالی را رها کرد و نه حتی در سالهای گریز و رهایی» (فرار از مدرسه، ۱۴۸). وی در تمام عمرش، آنی از تألیف و تصنیف فارغ نبود و زمینه کارش نیز عموماً فقه بود و دانشهای دینی. تبحر او در معلمی نیز قولی است که جملگی برآند، چه در موقعی که در نظامیه بغداد تدریس می‌کرد و چه در دوران عزلت و انزوا، که مدت کوتاهی در نظامیه نیشابور بتدریس پرداخت. ولی به نظر نگارنده، غزالی و همانندانش را هرگز، بدون مسامحه، نمی‌توان «فیلسوف» خواند، زیرا نه او به معنی حقیقی کلمه «فیلسوف» بود، و نه وی خود را فیلسوف می‌دانست، و آثار گوناگونش همه آشکارا بر این مدعا، شاهد صادق است زیرا او پیوسته فلسفه و فیلسوفان را دشمن می‌داشت.

بررسی زندگی نامه و تألیفات غزالی نشان می‌دهد که او از روزگار نوجوانی آرزویی جز این نداشته است که در سلک فقیهان درآید. آنچه او را بیشتر بدین سوی می‌کشید، حرمت و قبول عامه و جاه و جلال فقیهان سرشناس روزگارش بود، نه فقط غور در دانشهای دینی و حل معضلات آن، چه در آن زمان فقیهانی بودند که بمانند امیران در جاه و مکنت می‌زیستند، جامعه ابریشمی و انگشتری زرین داشتند و چنان توانگر بودند که مبالغ قابل توجه به امیران وام می‌دادند، فی المثل، فقیهی چون ابو المظفر مشطب فرغانی «چنان ظاهر آراسته‌ای داشت که در وجود او هیچ چیز انسان را به یاد دین و خدا نمی‌انداخت» (فرار از مدرسه، ۸۸). البته او که مردی بود بلند پرواز، حتی

در همان سالهای تحصیل در نیشابور، به عنوان خشک و خالی «فقیه» بسنده نمی کرد و به همین سبب بود که چون استادش امام الحرمین ابوالمعالی جوینی او را «فقیه» خواند، از او رنجید. شاید در آن سن و سال توقع می داشته است چنان استادی با آن علوم مقام، آن طلبه تیز هوش را «شیخ»، «امام»، و یا «استاد امام» مخاطب قرار دهد! (همان کتاب، ۲۵) اگر قصد غزالی از تحصیل علوم دینی رسیدن به جاه و جلال نبود، پس از آن که استادش امام الحرمین در نیشابور درگذشت، به جای وی به تدریس می پرداخت، زیرا خود را برای جانشینی استاد از همه شایسته تر می دانست و راه هم برای او باز بود. ولی غزالی این کار را نکرد. بلکه همان موقع، در بیست و هشت سالگی از نیشابور بیرون آمد و به «عسکر» رفت به لشکرگاه سلطان در خارج شهر. و در آنجا بود که این فقیه جوان نامجوی به موکب سلطان و وزیر پیوست، و البته این کار مستلزم این بود که به همراه لشکر از شهری به شهری نیز برود، چنان که شش هفت سالی از عمر خود را تا ورود به بغداد به همین ترتیب گذرانید و غالباً بین نیشابور و اصفهان و بغداد در رفت و آمد بود. اما بد نیست بدانیم این «عسکر» یا «لشکرگاه» چگونه جایی بوده است: «لشکرگاه در واقع میعاد جای تمام جاه پرستیها و فرصت جوئیهای بود که هماهنگی و یا برخورد آنها نظام دولت سلجوقیان را بوجود می آورد. غلامان ترک، امیران فئودال، مستوفیان، منشیان، شاعران، عالمان دین و خورندگان اوقاف در اینجا به موکب سلطان و وزیر پیوسته بودند.» از جمله کارهایی که در عسکر و بخصوص در مجلس خواجه نظام الملک وزیر مرسوم بود «مناظره» بود که خود محکی بود برای تشخیص احاطه یک دانشمند واقعی (همان کتاب، ۳۷ - ۳۹). غزالی جوان با دانش بسیار و هوش فوق العاده، بزودی جای خود را در «عسکر» باز کرد و تقریباً به دستگاه سلطان و وزیر تا بدانجا رسید که فرزند آن صوف باف کم درآمد طابرنی، از سوی سلطان و وزیر به رسالت به نزد خلیفه رفت و آمد می کرد، و هنگامی که فرمان مُدَرّسی نظامیه در دست، به بغداد درآمد تا بر مسند نظامیه و به جای ابواسحق شیرازی ها بنشیند، چنان که نوشته اند جاه و جلالش «در خور وزیران بود با لباس زربفت و حریر و با موکب آراسته» که به پانصد دینار می ارزید (همان کتاب، ۵۳). تازه این آغاز کار بود و بیقین در چهار پنج سالی که در نظامیه بغداد در شمار مقربان حضرت خلافت درآمده بود، به رأی العین می دید که همه رؤیاهای جاه طلبانه اش در هنگام تحصیل در طوس و جرجان و نیشابور اینک جامه عمل پوشیده است. وی حداقل تا زمانی که نظامیه بغداد را در سال ۴۸۸ رها نساخته بود، فقیهی بود نامجوی و جاه طلب، آنگونه از غرور و خود خواهی، با مال و دارایی درخور

توجه، و از هر جهت بمانند اکثر عالمان علوم دینی آن روزگار و ادوار بعد. وی با آن مقام بلند علمی، در برابر سلطان و وزیرش و خلیفگان عباسی سر فرود می آورد، و فرمان خلیفه را فرمان «اولی الامر» می شمرد، و نافرمانی در برابر وی را گناه، و به همین دلیل بود که به فرمان المستظهر بالله، خلیفہ نوجوانی که بازیچہ دست ملکشاہ و نظام الملک بود کتابی در رد باطنیان - که بنیان خلافت عباسی و سلطنت سلجوقیان را به لرزه در آورده بودند - نوشت و آن را به آستانہ خلافت اهداء کرد. این تنها خلیفہ عباسی نبود که در نظر او «اولی الامر» بود بلکه ملکشاہ و خواجہ نظام الملک نیز به زعم او در شمار «اولی الامر» بودند. او در این خدمتگزاری حتی ابائی نداشت که از جادہ حقیقت گویی نیز سر بر تابد، و بر خلاف حقیقت، ہم اسماعیلیان و باطنیان را با حرمیہ و بابکیہ و مزدکیہ و محمرہ یکی بیندارد و ہم «اصل مقالات باطنیہا را منسوب بہ عقایدی کند کہ خدا و پیغمبر و حشر و معاد را منکرند (همان کتاب، ۱۵۰). خلاصہ آن کہ وی با این کار و در مقام حجۃ الاسلام یگانہ جهان اسلام، خود را در صف مأموران و مبلغان سیاسی دربار خلافت بغداد و دستگاہ سلطان سلجوقی قرار داد تا با رد عقاید باطنیان، ہم خلافت عباسیان را توجیہ کند و ہم مسلمانان ناراضی را از پیوستن بہ باطنیان باز دارد.

این حقیقت را ناگفته نگذاریم، کہ ہم پیش از دوران زندگی غزالی و ہم در عصر خود وی، فقہان و دانشمندان نیز بودند کہ نہ بہ «لشکرگاہ» سلطان می پیوستند و نہ در صف خدمتگزاران و مبلغان سیاسی هیچ «اولی الامر»ی در می آمدند، و نہ با تجمل و جاہ و جلال امیران و وزیران در بین مردم بہ رفت و آمد می پرداختند، چنان کہ ابواسحق شیرازی کہ خواجہ نظام الملک، نظامیہ بغداد را بہ جهت او ساخته بود، علاوہ بر آن کہ بہ سبب پارسایی بسیار نخست حاضر نشد بہ تدریس در نظامیہ تن در دهد، و سرانجام چون در برابر اصرار وزیر بہ تدریس در نظامیہ پرداخت، ہر روز «بہ هنگام نماز، از نظامیہ بیرون می آمد و در یک مسجد مجاور نماز می خواند و غالباً می گفت: شنیدہ ام در مدرسہ بیشتر آلات و اسباب غضب است» (ابن خلکان، ۱/۳۹۶ - ۳۹۷). و نیز وقتی کہ بہ «درخواست خواجہ بزرگ، فقہای عصر گواہینامہ ای تہیہ کردند در باب پاک اعتقادی وزیر، و چون از وی [ابواسحق شیرازی] خواستہ شد کہ او نیز چیزی در این باب بنویسد، فقط نوشت: حسن [مقصود خواجہ نظام الملک است] بہترین ستمکاران است» (تجارب السلف، ۲۷۷)، ہمین و بس. و یا در ہمین سالہا یکی از قاضیان بغداد بہ نام «ابن بکران شامی، شہادت فقیہ نام آوری بہ نام ابوالمظفر مشطب فرغانی را بدان سبب کہ انگشتر طلا و لباس حریر داشت رد می کرد و صریحاً

می گفت شهادت سلطان و وزیر را نیز که لباس ابریشمی می پوشند برای یک دسته سبزی هم نمی توان پذیرفت» (المنتظم، ۱۷۰/۹). خلاصه آن که غزالی تا پیش از آن که نظامیه بغداد را رها کند و سر به بیابان قدس بگذارد، درست در زمره همان فقیهانی بود که بعدها به هنگام تدریس در نیشابور، در سالهای ۴۹۹ و ۵۰۰، در شأن آنان گفته بود علمشان وسیله ای است که هدف آن نیل به مال و جاه دنیوی است، در حالی که ایمان واقعی چیزی است و رای این مسائل (فرار از مدرسه، ۱۶۷).

از طرف دیگر در این موضوع تردیدی نیست که غزالی در طی سالهای ۴۸۸ تا ۵۰۵، یعنی دوره ای که نظامیه بغداد را رها ساخت و عزلت و انزوا گزید و به سیر در آفاق و انفس پرداخت تا هنگامی که به زادگاهش باز گشت و سرانجام در سال ۵۰۵ ق در همانجا دعوت حق را لبیک گفت، با غزالی دوران پیش، از زمین تا آسمان متفاوت بود، ولی نه آن چنان که بتوان پذیرفت که وی بر همه چیز چهار تکبیر زده و براستی و به معنی حقیقی کلمه «عزلت» گزیده بوده است. با مطالعه شرح احوال وی در این دوران این پرسشها به ذهن می گذرد: مردی که دچار تحولی عمیق و روحانی گردیده و در نتیجه آن به جاه و جلال و پایگاه بلندش در نظامیه پشت پا زده است، چرا در حالی که اندیشه عزلت و عزیمت به شام در سر دارد، آوازه در می اندازد که به قصد سفر حج از بغداد خارج می شود؟ چنین مرد آزاده ای، در این حالت، چرا مسند نظامیه را به برادرش احمد می سپرد تا به نیابت وی در آنجا تدریس کند؟ آیا این کارها چنان که خود گفته فقط برای گمراه ساختن خلیفه و یارانش بوده است تا آنان به مقصود واقعی وی پی نبرند. یا این که با خود می گفته است اگر نتوانم شیطان هوی را در شیشه کنم، بی دغدغه خاطر به بغداد باز خواهم گشت و به تدریس در نظامیه خواهم پرداخت، بی آن که رقیبان و مدعیان جای مرا اشغال کرده باشند. ولی او براستی نظامیه بغداد را رها ساخت و رفت. از سوی دیگر با آن که خود می نویسد در این هنگام «از دارایی به آنچه کفاف عیال بود بسنده کرد و باقی را به محتاجان داد» (فرار از مدرسه، ۸۹). ظاهراً در همین آغاز دوران وارستگی، فقیه دنیادیده عاقبت بین برای فردای خود و دوران عزلت و انزوا و به هنگام بریدن از سلاطین و خلیفگان، آنچه از دارایی خود برای «کفاف عیال» به کناری نهاده بود، آن قدر بوده است که وقتی پس از سالها به طوس باز می گردد، با آن اندک مال می تواند «ضیعتکی» (ضیعت: آب و زمین و مانند آن، زمین زراعتی) در طوس برای خود دست و پا کند (مکاتیب غزالی، ۴۳) و در سالهای انزوا در همین شهر، مسجد و خانقاهی مختصر نیز در جوار خانه و بستان خویش بسازد و طالب علمان و درویشان را که در آنجا در نزد

وی تردد می کرده‌اند نگهداری کند. از همین مبلغی که تنها برای «کفاف عیال» نگهداشته بوده است، معلوم می‌گردد که قسمت اعظم این اندوخته که صرف محتاجان و فقیران شده بوده است باید ثروت قابل ملاحظه‌ای بوده باشد. در عین حال از این حقایق آگاهیم که او بغداد را به قصد شام با جامه درشت و ژنده و ظرف آبی بر دوش به آیین درویشان و فقیران ترک کرد. در دمشق به خدمت درویشان پرداخت و حتی آبریز یا طهارتگاه خانقاهی راپاک می‌کرد و نیز در همین شهر صحن مسجدی را جاروب می‌کرد و از رونویسی قرآن یا از دستمزد زحمت کارهای سخت بدنی زندگی خود را می‌گذرانید، و در آن اوقات کاری بجز ریاضت و عزلت نداشت و غالباً تمام روز را در مناره مسجد جامع دمشق می‌گذرانید و در راه روی خویش می‌بست (فرار از مدرسه، ۸۷، ۹۲ - ۹۸). در دوران گوشه‌گیری و انزوایش در خراسان بارها به تقاضای مردم درمانده و ستم رسیده و برای رفع ظلم و تعدی از آنان به وزیران و رجال نامه‌ها نوشت. اعتراضهای او به قدرتمندان ستمگر در دو رسالهٔ تحفة الملوک و نصیحة الملوک نیز منعکس است (همان کتاب، ۱۶۲ - ۱۶۳).

از طرف دیگر مطالعهٔ حوادث این دوران عمر غزالی نشان می‌دهد که دورهٔ عزلت و انزوی وی خوشبختانه از نظر تألیف و تصنیف کتاب از پر بارترین ادوار عمر اوست. چه کتابهای احیاء علوم الدین، الوجیز، کیمیای سعادت، نصیحة الملوک، المنقذ من الضلال و... همه یادگار همین سالهاست. در ضمن می‌دانیم که چون وی از دمشق به بغداد بازگشت، به تدریس کتاب احیاء پرداخت، و پس از مراجعت به طوس نیز، علی‌رغم خواست خود، به اصرار فخر الملک وزیر - پسر خواجه نظام الملک - و به اشارهٔ سلطان سلجوقی که به وی پیغام داده بود به بهانهٔ عبادت نمی‌توان فایدهٔ وجود خویش را از مسلمانان دریغ داشت، مدتی کوتاه به تدریس در نظامیهٔ نیشابور مشغول شد با این استدلال که نشود «این عزلت جوئی وی، از علاقه به سلامت طلبی ناشی شده باشد و نه از فکر حق جوئی و باطل‌گریزی» (فرار از مدرسه، ۱۶۶). خلاصه آن که غزالی در سالهای عزلت و انزوا نیز دست از کار برنداشت، همچنان که در این سالها هرگز از چارچوب فقاقت نیز خارج نشد و بحث در حلال و حرام او را آنی از خود فارغ نگذاشت، منتها در این دوره که احیای دین را وجههٔ همت خود قرار داده بود، دیگر از آن جاه و جلال گذشته و تقرب به سلاطین و خلفا و تعصب و خودخواهی سالهای پیش تقریباً اثری در او دیده نمی‌شد، چه بنا بر قول خودش، «بر سر مشهد ابراهیم خلیل الله صلوات الله علیه عهد کرد [ه بود] که هرگز پیش هیچ سلطان نروم و مال هیچ سلطان نگیرم و مناظره

و تعصب نکند»، ولی از پاسخی که در همین دوران به یک فقیه مناظره جوی داده است آشکار می‌گردد که در مرد، هنوز نشانه‌هایی از آن فقیه متکبر سالهای پیش از ۴۸۸ باقی مانده بوده است. چه هنگامی که ابوبکر بن ولید قرشی او را به مناظره دعوت می‌کند غزالی به وی پاسخ می‌دهد که «این کاری است که من آن را در عراق رها کردم برای کودکان» (یافعی، مرآة الجنان، ۳/۲۲۶).

و اما این که وی را متکلم نیز خوانده‌اند، سخنی صواب است ولی نه بدان حد که علم کلام تمام ابعاد شخصیت وی را تحت تأثیر قرار داده باشد. در این باب بهترین به گفتار وی در المنقذ من الضلال گوش فرا دهیم: «نخستین بار به علم کلام آغاز کردم و آن را بخوبی آموختم چنان که بر تمام نوشته‌ها و گفته‌های متقدمان آگاهی یافتم و خود در این علم تصنیف کردم عاقبت چنان یافتم که این علم برای حمایت از عقاید دینی وضع شده است و اگر برای این مقصود هم کافی باشد باری برای من کافی نیست... حالی من با آنها و طریقه آنها کار ندارم... فن کلام به هیچ وجه درد مرا شفا بخشید و هیچ یک از مشکلات مرا آسان نکرد» (به نقل از غزالی نامه، ۳۷۹). پس آشکار می‌شود که اشتغال وی به کلام محدود به دوره معینی از زندگانش بوده است.

اما از سوی دیگر همه محققان متفقند که غزالی پس از آن که نظامیه را رها کرد، به تصوف گرایید. خود او نیز در المنقذ من الضلال پس از آن که شیوه سه گروه از «جویندگان حقیقت» یعنی متکلمان، باطنیه و فلاسفه را مردود می‌شمارد، بدین امر تصریح می‌کند که «عاقبت دانستم که اگر حقی و حقیقتی هست در تصوف است و بس. چراغ تصوف از مشکوة نبوت نور می‌گیرد و روشنی دلها جز از این نور ممکن نیست... راهی را پیمودم که آغازش طهارت قلب و انجامش فناء فی الله است» (همان کتاب، ۳۸۶). و یقیناً همین امر یعنی آشنایی با تصوف موجب گردید که حتی طرز تدریس و تعلیم و تربیت وی با دوره سابقش در بغداد و همچنین با سایر علما و فقهای آن زمان از زمین تا آسمان تفاوت پیدا کند. آن عالم متکبر و یگانه متکلم جدلی، در سالهای آخر عمر، سراپا حال و آرامش و سکون بود «و به زبان عرفانی باید گفت که سفر غزالی از بغداد، سفر من الخلق الی الحق، و آمدنش از طوس به نیشابور تا آخر عمر نموداری از سفر من الحق الی الخلق، شمرده می‌شد» (غزالی نامه، ۱۸۶). ولی چون ممکن است برخی از خوانندگان ایران نامه، از لفظ «تصوف» کسانی چون شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، عطار، مولانا جلال‌الدین بلخی را فرا یاد بیاورند، باید بیدرنگ بیفزاییم که او عالمی

صوفی بود، در هیچ یک از سلسله‌های تصوف قطبیت نداشت، و تصوف او از گونه تصوف «امثال حارث محاسبی و جنید و ابوطالب مکی و امام قشیری و شیخ شهاب الدین سهروردی بود، یعنی تصوفی که به ذوق و اشراق عارف منتهی نمی‌گردد بلکه جمع و تلفیقی است بین شریعت و طریقت. تصوفی که «هنوز از آداب نماز و روزه و تخلی و گرمابه گفت و گومی‌کند» زیرا وی معتقد بود «تصوفی که از روی قرآن و حدیث مصطفی علیه السلام نباشد پایه‌اش استوار نیست» (همان کتاب، ۴۰۰ - ۴۰۱). مع هذا همین که او در مقام فقیهی بزرگ و حجة الاسلامی یگانه، در کتابهای دوران دوم عمر خود تصوف را مورد بحث قرار داده و به دفاع از آن برخاسته و بر جواز نوعی از وجود و سماع و خرقه در، و برای گونه‌ای خاص از صوفیان فتوا داده، یادگاری بزرگ و یاد کردنی از خود بر جای نهاده است.

و اما این که برخی حجة الاسلام غزالی را «فیلسوف» خوانده‌اند، اظهار نظری است بامسامحه بسیار و شاید تا حدی یکی از مصادیق استعمال لفظ در غیر ما وُضع له. درست است که فقیهان مخالفش، شیوه بیان و استدلال او را در مسائل دینی به سبب آن که متأثر از اسلوب بیان فلاسفه بود مورد نکوهش قرار می‌دادند، ولی تفاوت است بین «فیلسوف» بودن به معنی حقیقی کلمه، و شیوه بیان و استدلال فیلسوفان را برای اثبات مسائل دینی بکار بستن، و یا با فلسفه به جنگ فلاسفه رفتن و آنان را تکفیر کردن. آنچه خود غزالی درباره فلسفه و فیلسوفان نوشته است ما را از توضیح بیشتر در این باب بی‌نیاز می‌سازد. وی در المنقذ من الضلال می‌نویسد «پس از فراغت از علم کلام شروع به فلسفه کردم و پنداشتم که از این علم همه مجهول‌تم معلوم و سراسر مشکلاتم معدوم خواهد شد... در همان وقت که در بغداد سیصد تن طالبان پیش من تحصیل می‌کردند و مشغول تدریس و تصنیف بودم، ایام فراغت را بدون استاد و معلمی به تحصیل فلسفه و مطالعه کتب فلاسفه اختصاص دادم. دو سال طول نکشید که بر تمام رموز و اسرار این علم وقوف یافتم و یک سال دیگر همچنان در مسائل این فن و گفته‌های فلاسفه فکر و غوررسی کردم. آخر کار معلوم شد که این علم هم دردی را دوا نمی‌کند. بیشتر مسائل این علم تخیلات واهی و چشم بندیهاست که از دیر باز گروهی از بشر را به خود مشغول ساخته است... بیشتر اشتباهات و غلط کاریهای فلاسفه در الهیات است و حکمای الهی یونان همچون سقراط و افلاطون و فلاسفه بزرگ اسلامی همچون فارابی و ابن سینا همگی در مطالب الهی در اشتباهند و متعرض مسائلی شده‌اند که سر تا پا مشوش و درهم و برهم است. عمده اشتباهکاریهای آنها به بیست مسأله برمی‌گردد که من در کتاب تهافت الفلاسفه بشرح

باز نموده و گفته‌ام که کفر فلاسفه در سه مسأله است: یکی انکار معاد جسمانی و دیگر این که خداوند علم به کلیات دارد نه جزئیات و سدیگر اعتقاد به قدم و ازلیت عالم...» (غزالی نامه، ۳۸۰ - ۳۸۱). چگونه می‌توان کسی را فیلسوف خواند که حتی سالها پیش از آن که به تألیف المنقذ من الضلال بپردازد، در حوزه درس امام الحرمین از این امر متأثر بوده است که «چرا هیچ کس در باب فلسفه، در باب خطری که از جانب فلسفه، دین و اعتقاد را تهدید می‌کند چیزی نمی‌گوید» (فرار از مدرسه، ۳۳). وقتی وی فلاسفه بزرگ یونان و جهان اسلام را فقط به سبب آن که آراء ایشان در چارچوب عقیدتی اسلامی او نمی‌گنجد، تکفیر می‌کند چگونه می‌توان فیلسوفش خواند؟ او نگران بود که آراء فیلسوفان موجب پریشانی دنیای اسلام می‌شود و بدین سبب مبارزه با آراء فلاسفه در نظر وی به منزله دفاع از واقعیت اسلام بود (همان کتاب، ۷۵). چگونه می‌توان کسی را که نخست مقاصد الفلاسفه را در شرح آراء فلاسفه نوشت و سپس در تهافت الفلاسفه بطلان عقاید و تناقض آراء فلاسفه را در رؤوس مسائل فلسفه ثابت و مدلل ساخت، فیلسوف خواند؟ شادروان جلال الدین همایی در این باب همه گفتنیها را گفته است: «فلسفه ارسطو که به دست فارابی و ابن سینا نضح و کمال یافته بود تا عصر غزالی اهمیت و اہمیتی عجیب داشت و در برابر علمای فقه و حدیث سدی چنان استوار بود که رخنه دادنش محال می‌نمود آنان که می‌خواستند بر ضد عقاید دینی کار کنند، حربه‌ای کارگرت‌تر از اصول فلسفه نداشتند. غزالی این سد سدید را بشکست و فلسفه را از آن اہمیتی که داشت بینداخت» (غزالی نامه، ۴۰۵). عبدالحسین زرین کوب نیز در این باب سخنی یاد کردنی دارد: «مبارزه با فلاسفه برای وی که خود را همچون محیی و مدافع شریعت می‌دید وظیفه‌ای موروث بود. پیش از وی نیز، هم فقہا نسبت به حکمت یونانی روی ترش کرده بودند و هم متکلمان. بعلاوه برای یک اشعری، فلاسفه هم مثل معتزله بودند، گمراه و مایه گمراهی... آنچه غزالی را بر فلاسفه خشمگین می‌داشت، عشق مبالغه آمیزی بود که به عقل داشتند و سبب می‌شد که آنها نه وحی را بدرستی درک کنند نه هیچ ملاک دیگری را در جستجوی حقیقت معتبر بشمارند. این نکته موجب پیدایش شک در عقاید می‌شد و مایه تزلزل در افکار» (فرار از مدرسه، ۸۰ - ۸۱).

از یاد نبریم که این حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی، با آن چنان شهرت جهانی، بود که اینک با عنوان «حجة الاسلامی» بی‌امان بر فلسفه می‌تاخت و فلاسفه و آزاد اندیشان جهان را از مسلمان و غیر مسلمان یکی پس از دیگری تکفیر می‌کرد، نه یک فقیه ساده معمولی که بُرد سخنانش از یک دهکده و حد اکثر از یک شهر تجاوز نمی‌کند

و بجز همولایتیهایش کسی از بود و نبود وی آگاه نمی‌گردد. دشمنی غزالی با فلسفه، جهان اسلام را از نعمت «اندیشیدن و تعقل» و «آزاد اندیشیدن» که لااقل عده‌ای معدود از مسلمانان از آن بهره‌مند بودند محروم ساخت و تاجر و جمود فکری مسلمانان را موجب آمد. اگر غزالی در این راه قدم نهاده بود، دهها ابوالحسن اشعری و صدها «نظامیه» در این زمینه کاری از پیش نمی‌بردند.

و اما «آزاد اندیشی» غزالی که برخی از آن یاد کرده‌اند، موضوعی است که از آن سرسری نمی‌توان گذشت. کسانی که بدین امر معتقدند به چند موضوع زیرین استناد می‌جویند: بنا به روایت مؤلف فضائل الانام غزالی در سالهای عزلت و انزوا گفته بوده است «من در معقولات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابو حنیفه بر من براتی» (مکاتیب غزالی، ۱۲). وی در فیصل التفرقه نوشته است «مخالفت با امام اشعری آن گونه که بیخبران می‌پندارند نه کفرست و نه زندقه، چنان که مخالفت با هیچ یک از مذاهب دیگر هم کفر و زندقه نیست» (فرار از مدرسه، ۱۴۵). و یا در جای دیگر گفته است چرا باید از یک انسان که مثل هر انسان دیگر در معرض خطاست پیروی کورکورانه کرد، چنین کاری را نه قرآن گفته است و نه عقل (فرار از مدرسه، ۷۶). هیچ یک از اینها را نمی‌توان و نباید نشانه «آزاد فکری» غزالی به معنی اصطلاحی آن در روزگار ما دانست، زیرا وی در همانجا که مخالفت با اشعری را کفر نمی‌شمارد، بلافاصله می‌افزاید که «کفر فقط عبارت است از تکذیب پیغمبر چنان که ایمان هم چیزی نیست جز تصدیق تمام آنچه پیغمبر آورده است» (فرار از مدرسه، ۱۴۵). و یا در ربیع عادات احياء علوم الدین «آنچه در آداب خورد و خفت و کسب و معاش به حلال و حرام مربوط است و آنچه در کار الفت و عزلت و سفر و معیشت باید بجا آورد» همه را در پیروی بیچون و چرا از سنت پیغمبر می‌داند (همان کتاب، ۱۵۴). از طرف دیگر چگونه می‌توان مردی را آزاد اندیش خواند که حتی در سالهای آخر عمر، که تصوف از تعصب و سختگیریهای او به مقدار قابل توجهی کاسته بوده است، در کتابی چون کیمیای سعادت باز با تعصب شدید از باطنیه و شیعیان سخن می‌گوید، مردی که سخن از کافران و اهل ذمه بمیان می‌آورد و کشتن کافران بخصوص کافران حربی را وظیفه هر مسلمانی می‌شمارد، و بر سختگیری و اهانت و تحقیر بر اهل ذمه در جامعه اسلامی پای می‌افشرد، مردی که زن را بحقیقت بنده شوی می‌خواند (کیمیای سعادت، ۳۲۲/۱)، و حتی کسانی را که در حد او از تصوف و سماع و وجد طرفداری نمی‌کنند ابله و احمق می‌خواند، و یا در کتاب فضائح الباطنیه، اسماعیلیان را که شیعه هفت

امامی هستند مرتد و کافر می شمارد و بر قتل آنان و زنانشان فتوا می دهد، و تنها ارفاقی که دربارهٔ کودکان اسماعیلی قائل می شود، آن است که می گوید صبر می کنیم تا این کودکان بالغ شوند، آنگاه اسلام (یعنی مذهب اهل سنت و جماعت) را بر آنان عرضه می کنیم، اگر پذیرفتند، فبها، و الا آنان را نیز چون والدینشان می کشیم.

از این موضوع نا گفته نگذیریم که حجة الاسلام غزالی در مقابل ستایشگران و مریدان بسیار، دشمنانی نیز داشته است که فقیهانه به رویش پنجه زده اند. این دشمنان پس از تصنیف احیاء علوم الدین و بویژه بعد از بازگشت وی به طوس و تدریس کوتاه مدت در نظامیهٔ نیشابور به جانش افتادند و از هر طرف وی را آماج تیرهای زهر آگین اتهام قرار دادند. فلاسفه در آنجا که به تکفیر فیلسوفان پرداخته بود بر نوشته هایش انگشت نهادند. ولی اعتراضات فقیهان بر او که در این سالها مورد بی مهتری غزالی قرار گرفته بودند یکی دو تا سه تا نبود. گروهی به سبب آن که نوشته هایش رنگ فلسفی داشت آثارش را مردود می شمردند. دیگری می گفت چرا در یکی از کتابهایش «منطق» را برای هر علمی لازم شمرده است. دربارهٔ موافقت او با وجد و سماع و جامه خرقه کردن و کف زدن و شنیدن آوازهای طرب انگیز مخالفانش می گفتند غزالی از فقه و دین خارج شده و به هذیان افتاده است. یکی می گفت او یک اشعری تمام عیار نیست. دیگری می گفت چون احیاء علوم الدین مبنی بر تعلیم اهل فلسفه است باید آن را بر آتش افکند. یا وقتی وی سخنان بایزید و حلاج را تأویل می کرد مخالفانش می گفتند اگر سخنان این دو تن دلیل کفر نباشد پس کافر کیست؟ دیگری می گفت احادیث او غالباً بی پایه است، یا سخنانش دربارهٔ صوفیه گزافه است. خدا را نور محض می خواند که عقیدهٔ مجوسان و گبرکان است. کسانی او را به باطنیه منسوب می کردند در حالی که وی دشمن آنان بود و کتابهایی چند در رد باطنیان نوشته بود. چنان که برخی نیز او را متمایل به مذهب رافضی می دانستند زیرا وی از ائمهٔ شیعه نیز به نقل روایت پرداخته بود. دیگری به عربی دانی او خرده می گرفت که او فارسی زبان است و بر کتابهای ایرادهای نحوی و لغوی واردست. اشتباه او را در یک واقعهٔ تاریخی پیراهن عثمان کردند که این مرد از حوادث تاریخ اسلام نیز بیخبرست. می گفتند چرا گفته است لا اله الا الله توحید عوام است و لا اله الا هو توحید خواص، و اصولاً چرا برای «توحید» چهار مرحله قائل شده است. نیز فتوای متعصبانه و غرض آلود او دربارهٔ روا نبودن لعن یزید، هر مسلمان منصفی را علیه وی برمی انگیزخت چنان که حکیم سنائی غزنوی نیز که معاصر غزالی بود قطعهٔ زیر را در این باب ساخته است:

داستان پسر هند مگر نشیدی
 که از او و سه کسِ او به پیمبر چه رسید
 پدر او لب و دندان پیمبر بشکست
 مادر او جگر عمِ پیمبر بمزید
 خود به ناحق حقِ داماد پیمبر بگرفت
 پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
 بر چنین قوم تو لعنت نکنی، شرمت باد!
 لعنة الله یزیداً و علی آل (حب: خ) یزید

شادروان جلال الدین همایی اعتراضهای بر غزالی را تا ۳۳ مورد شمرده است. در این دوران عزلت و انزوا و انکس غزالی در برابر معترضان چه بود؟ او در پاسخ بیشتر این اعتراضها سکوت می کرد و گاهی نیز باصطلاح دست پایین را می گرفت و از جمله در جواب آنان می گفت: در لغت چندان وارد نیستم، و از نحو بدان حد می دانم که مطالب خود را بیان کنم، و در باب بی پایه بودن احادیثی که در کتابهایش نقل کرده بوده است می گفت ادعایی ندارم. ولی کار بدین گونه اعتراضها تمام نمی شد، دشمنانش برای آن که او را از میدان بدر کنند در متن کتابهایش نیز دست می بردند تا آن را دستاو یزوغا و از مقوله کفر بشمارند. حتی گاه پرسشهایی که در نزد او مطرح می کردند بیشتر به قصد بهانه جویی و آزار او بود (غزالی نامه، ۴۱۹ - ۴۳۶). این اعتراضها و اتهامات زمانی به اوج خود رسید که غزالی، چنان که قبلاً گفتیم، در دوران عزلت «از پرده انزوا درآمد [و به تدریس در نظامیه نیشابور پرداخت] و آشکارا با مردم روبرو گشت و سخنان خود را بگفت، در رگهای حسد و بغض خونها بجوش آمد و مارهای خفته بیدار شدند و در صدد آزار و ایذاء آن بزرگمرد برآمدند و به انواع دسیسه ها متشبث گردیدند» (همایی، غزالی نامه، ۱۸۶). کوشش فقیهان در درجه اول تعطیل درس او بود. برای این مقصود فقیهان نیشابور در «عسکر» - که سالها پیش خود غزالی نیز بدان پیوسته بود - اجتماع کردند و از سنجر، سلطان سلجوقی باصرار خواستند که غزالی را به حضور در عسکر ملزم سازد تا وی از خود دفاع کند. آن قدر گفتند که سنجر نیز سرانجام نسبت به او بدگمان شد و به احضار وی فرمان داد و غزالی نیز با اکراه تمام به لشکرگاه رفت. حقیقت آن است که این فقیهان جاه طلب و دنیا پرست، برآستی زندگی در عزلت و انزوا را در سالهای آخر عمر بر غزالی تلخ کردند. زیرا فقهی نامدار و سرشناس و نکته سنج و با شهرت فوق العاده در جهان اسلام به ناگهان قدم از راه عمومی فقیهان بیرون نهاده بود و می رفت تا «فسق» بیشتر آنان را برملا سازد و کوس رسوایشان را بر سر بازار جهان بزند.

خلاصه کلام، همچنان که قبلاً نیز اشاره کردیم غزالی عمر خود را صرف علم فقه و دانشهای وابسته به دین اسلام کرد. تألیفات متعدّدش در فقه مانند: بسیط، وسیط، وجیز، و خلاصه و... از زمان تألیف در ردیف کتب مهم فقه شافعی شناخته شده و

تا عصر حاضر رایجترین کتب درسی طلاب و فقیهان شافعی است. برای آن که بدانیم شهرت وی در علم فقه تا چند قرن بعد از مرگش تا چه حد بوده است به نقل گفتار سیوطی (فوت ۹۱۱ ق) در این باب می‌پردازیم: «کسی که در حق غزالی بگوید که وی فقیه نبوده است، شایسته باشد که او را تازیانه زنند و روزگاری دراز در حبس بدارند تا دیگر جاهلان جرأت نکنند که درباره یکی از ائمه اسلام چنین گستاخی نمایند و تهمت نقص بر وی بزنند... غزالی در عصر خود حجت اسلام و پیشوای فقها و دانشمندان بود. در فقه تألیفات شریف داشت چندان که مدار فقه شافعی هم اکنون بر کتب غزالی است. وی فقه اسلامی را تنقیح و تلخیص فرمود و کتب بسیار در این باره پرداخت...» (الحاوی فی الفتاوی، ۱/۳۹۶ به نقل از غزالی نامه، ۳۹۶ - ۳۹۷). از این سخنان که آن را پایانی نیست بگذریم.

ما همچنان که از شش ماه پیش اعلام کرده بودیم، مقاله‌های این شماره ایران نامه را به حجة الاسلام محمد غزالی طوسی اختصاص داده‌ایم تا در مراسمی که بمناسبت نهمین سال وفات وی در ایران و احتمالاً در برخی از کشورهای دیگر برگزار گردیده است شرکت جسته باشیم. البته اگر پسند ما مطرح می‌بود، سازمان جهانی یونسکو را می‌داشتیم به کشورهای وابسته توصیه کند تا در سال ۱۴۰۰ قمری - یعنی پنج شش سال پیش - مراسمی به مناسبت نهمین سال ولادت غزالی برپا کنند، همانطوری که در سالهای پیش نیز چنین پیشنهادی به سازمان یونسکو عرضه شده بود، زیرا عموماً چنین آیینهایی به مناسبت زاد روز بزرگان جهان برپا می‌گردد نه به یاد مرگ آنان. ولی چون در چند سال اخیر، در ایران ما، سرو کار حکومت جمهوری اسلامی با مرگ و میر و شهادت و عزاداری و سیاهپوشی و ماتم و سوگواری است، شاید برگزاری مراسمی در نهمین سال وفات غزالی، نه در نهمین و پنجاهمین سال ولادت وی، اقدامی بوده است حساب شده و در خط سیاست کلی حکومت، که ما را با آن کاری نیست.

و اما شرکت ما در این مراسم سببی جز این ندارد که غزالی طوسی علاوه بر آن که یکی از چهره‌های استثنائی و بسیار سرشناس جهان اسلام است که از ایران برخاسته، در چشم ما ایرانیان، از نظر نگارش چند کتاب به زبان پارسی نیز درخور تکریم و تجلیل است، بویژه کتاب کیمیای سعادت وی که چون گوهری تابناک بر تارک نثر فارسی می‌درخشد.

غزالی طوسی*

۱

اگر از بنده پرسند «درخشنده‌ترین دوره تاریخ ملت ایران کدام است؟» عرض خواهیم کرد که: بر حسب آثار و اسناد و مدارکی که بجا مانده است مسلماً دوره مابین ۳۵۰ و ۵۰۰ هجری.

اطلاع من از دوره ماقبل اسلام به آن اندازه نیست که درباره میزان بزرگی ملت ایران در آن قرون و اعصار اظهار رای کنم؛ شاهان بزرگ در دوره ماقبل اسلام ایران متعدد بوده‌اند، اما تاریخ، از احوال ملت چندان چیزی برای ما ضبط و حفظ نکرده است که آن را بتوان ملاک تحقیق قرار داد. بر اثر ضربتی که از دست عرب بر شاهنشاهی ایران وارد آمد دولت از پا افتاد، ولی قوم ایرانی منقرض نشد که سهل است، قدر و مقام تازه‌ای حاصل کرد: ملت ایران بر سر پای خود ایستاد و دیگر قیام او به دولت و دربار نبود. ارکان و اوتاد جامعه جمعی از ملاکین درجه دوم بودند که بعنوان دهاقین شناخته می‌شدند، و سر و کار مردم با ایشان و با قضات و عمال عرب بود، و دستگاه خلافت عربی دور بود، و هر کس که تن به اسلام در داده بود خود را با شریفترین مردم برابر می‌دانست، و جز مقام خلافت هیچ منصبی نبود که یک نفر از عوام ایران وصول به آن را برای خود مُحال بداند.

تعلیم و تربیت و تحصیل علم و معرفت، که در دوره ماقبل اسلام مختص دو گروه اهل دین و اهل دیوان بود، در دوره اسلامی بر احدی ممنوع نبود. هر کس که استعداد و لیاقتی داشت به هر کاری می‌توانست درآید. برای دانستن تکالیف دینی و ادای فرایض

* متن سخنرانی شادروان مجتبی مینوی است در تالار رازی دانشگاه مشهد (فردوسی) در اردیبهشت ماه ۱۳۴۹، به نقل از مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ششم، شماره دوم (تابستان ۱۳۴۹)، ص ۲۶۹ - ۲۹۴.

یادداشت:

در نگارش سرمقاله، در نقل قولها، اساس کار، به جز دو سه مورد، دو کتاب ارجمنند درباره غزالی بوده است، یکی غزالی نامه تألیف شادروان جلال الدین همایی، و دیگری فرار از مدرسه نگارش استاد عبدالحسین زرین کوب. و بدین سبب در بیشتر موارد شماره صفحات این دو کتاب به عنوان مأخذ ذکر گردیده است. بعلاوه هر جا هم که ذکری از مأخذ اصلی شده است، باز مطلب منقول را از یکی از این دو کتاب اقتباس کرده ایم. ذکر نام مأخذ اصلی در این گونه موارد، تنها بدین منظور بوده است که خوانندگان با مأخذ و سند اصلی نیز آشنا گردند.

مذهبی و مکالمه با قضات و عمال و جنگجویان عرب قدری آشنایی با زبان عربی از برای همه کس لازم بود. کتب به این زبان بود و تعلیم و تعلم به این زبان بود، و فرهنگ و معرفت از راه این زبان کسب می شد و بس.

البته دو یست سالی طول کشید تا ملت ایران توانست سر بلند کند و دم از استقلال خواهی و همسری با عرب و حتی برتری بر آن قوم بزند، ولی کسانی که سری بر می داشتند و داعیه ای در سر داشتند عموماً از عامه ملت بودند، و یاران و همراهان ایشان از میان عامه بر می خاستند، و غالباً به طوع و رغبت از این داعیه داران متابعت می کردند.

راست است که بعضی از آن کسانی که با عرب مخالفت می نمودند از دین اسلام نیز تبری می جستند، ولی اغلب آنها اسلام را نگه می داشتند و حتی آن را وسیله پیشرفت کار خود می ساختند، و نهضتی که بپا می کردند کاملاً سیاسی و از برای ایجاد حکومت جداگانه مستقل از عرب، یا به صورت ظاهر مطیع عرب، بود.

در اواخر قرن دوم هجری یعنی پس از عصر هارون الرشید مقدمات مستقل شدن ایرانیان فراهم شد. از همان وقت، بلکه از مدتی پیش از آن نیز، شروع به تصرف در عقاید اسلامی کردند و برای خود معتقداتی مبتنی بر اصول و تعلیمات اسلام ترتیب دادند که با حال و فکرشان بیشتر تناسب داشت. یک صد و پنجاه سالی را در این توسعه و تکامل گذرانیدند: زبان فرس جدید را بوجود آوردند، تصوف و عرفان را بنا گذاشتند، فلسفه اسلامی را بسط دادند، به تازی و پارسی شعر گفتند و کتاب نوشتند؛ و در اواسط قرن چهارم قوم ایرانی قومی شده بود صاحب استقلال (اگر چه هنوز کاملاً وحدت قومی نداشت)، و صاحب شعر و نثری به زبان خود (اگر چه هنوز هم علمای قوم به عربی می نوشتند). وسایل ترقی آماده شده بود و ملت در راه کمال و معرفت و مکارم اخلاقی و کسب فضایل معنوی افتاده بود. پادشاهان و قبایل ترک را بزودی اسیر و مجذوب زبان و تمدن خود می کرد بطوری که بعد از یکی دو پشت آنها هم ایرانی می شدند.

در مدت یک صد و پنجاه ساله از نیمه قرن چهارم تا سال پانصد هجری چندین سلطان بزرگ و مقتدر و فاضل مثل عضدالدوله و سلطان محمود و الپ ارسلان و ملکشاه، چندین وزیر کافی و عالم و مدبر مثل دو ابن العمید و صاحب ابن عبّاد و عمید الملک و نظام الملک، چندین شاعر بلند رتبه عالمی مقام مانند فردوسی و منوچهری و فرخی و ناصر خسرو و ازرقی و معزی و سنائی، چندین حکیم و دانشمند و فیلسوف درجه اول از قبیل ابوالحسن عامری و ابوسلیمان منطقی سجستانی و ابن سینا و بیرونی و عمر خیام، چندین عالم و فقیه و امام بمانند همچون قفال مروزی و ابوالقاسم قشیری و ابونصر قشیری و امام

الحرمین جُوبینی و ابواسحق شیرازی و حَجَّة الاسلام غزالی، و چندین صوفی و عارف بزرگ مثل ابو نصر سراج طوسی و ابو عبدالرحمن سُلمی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و ابونعیم اصفهانی و ابو ابراهیم مستملی بخاری و بابا طاهر عریان و علی بن عثمان هُجویری و ابوعلی فارمدی و خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی ظهور کردند که هر یک از ایشان مایهٔ سربلندی و مباحث ماست و اسامی ایشان زینت تاریخ ایران است.

به کسانی که عرفان و تصوف را حقیر می‌شمارند اینجا خوب است یادآوری کنم که این دورهٔ درخشان تاریخ ایران از حیث تصوف نیز غنی‌ترین عهد تاریخ ماست، و بسیاری از بزرگان آن عهد که پیشه و کارشان فلسفه یا فقه یا علم یا شعر بود همین که کامل شدند سر از گریبان تصوف بدر آوردند، یا لاقلاً تصوف و عرفان را محترم می‌داشتند؛ ابوالقاسم قشیری در تصوف رساله نوشت، ابوالحسن عامری در احوال صوفیه کتاب تألیف کرد، ابن سینا به صوفیه تمایل داشت، غزالی عالم فقیه عاقبت عارف صوفی شد، سنائی از استادان تصوف گردید، حتی خواجه نظام الملک طوسی که از کنار دریای روم تا سرحد چین را برای ملک‌شاه مسخر کرد و مملکت به آن وسعت را اداره می‌کرد مرید صوفیان بود و به ایشان حرمت می‌گذاشت و مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد را به دست یک نفر صوفی بنا کرد.

یک نشانهٔ رشد و بزرگی ملت ایران در آن عهد این است که غالب این رجال عالیمقام نابغه‌هایی بودند که از میان عاقلهٔ مردم ایران بیرون آمدند، و شهری در سراسر این زمین پهناور از مشرق تا مغرب و از شمال تا جنوب نبود که از آن مردی برنخاسته و در تاریخ بزرگان ایران نامی از آن نباشد.

شهر طوس ممتازست به این که پنج نفر از مردان بزرگ و مشهوری که از آن برخاسته‌اند از اعظم رجال ایران‌اند و آثار پایدار از ایشان بجای مانده است: فردوسی که پایداری او به شاهنامه است که هم از لحاظ زبان و ملیت ایران یکی از ارکان عمده و بنیانهای عظیم ادبیات ماست و هم به عنوان یک محصول ادبی فکر بشر یکی از شاهکارهای ادبی عموم عالمیان بشمار می‌آید؛ شیخ ابوجعفر طوسی از ارکان مذهب شیعه که همین ماه گذشته جشن هزارهٔ ولادت او را در مشهد برپا داشتیم؛ نظام الملک که در عصر خود نابغه‌ای بود در جهانگیری و جهاننداری و ادارهٔ مملکت، و کتاب جاویدان او در آیین سیاست و مملکتداری به نام سیرالملوک یا سیاستنامه از کتب مهمی است که در این فن پیادگار مانده است؛ محمد غزالی طوسی که کتابهای او در توسعهٔ زبان فارسی و استوار کردن اساس آن، و در ریختن اساسی برای دین اسلام و، آمیختن عرفان و تصوف

با دین، کاری بیمانند کرد و بنیانی نهاد که در خدا پرستی یگانه و یکتا و قابل دوام و پیروی است؛ نصیرالدین طوسی که حکمت و اخلاق را به مقام بلند نشانید و در ریاضیات به مرتبه‌ای که برای بشر در عهد او امکان داشت رسید. موضوع بحث ما اینجا چهارمی این پنج تن است، یعنی غزالی طوسی که او را حجّة الاسلام نامیدند.^۱

۲

پدر حجّة الاسلام غزالی یک نفر محمد نام طوسی بود که پشم ریزی و صوف بافی می‌کرد^۲ و از عوام بود و حتی خواندن و نوشتن نمی‌دانست. دگانی داشت در شهر حاکم نشین طوس، آنجا می‌نشست و کسب می‌کرد، ولی با آن که عامی بود اهل حال و اهل دل بود. بعضی اوقات در مجلس زهاد و عرفا حاضر می‌شد و گاهی از وعظ و کلام آنان وقتش خوش می‌شد و می‌گریست و آرزو می‌کرد که فرزندی داشته باشد که واعظ و عارف بشود. اوقات دیگری در مجالس فقها و علما حضور می‌یافت و گفته‌های آنها را استماع می‌کرد، باز اگر چیزی می‌شنید که بر دلش کارگر می‌شد دعا می‌کرد خدا به او فرزندی دهد که فقیه و عالم شود. از کسب خود هر چه بدست می‌آورد قدری را برای حوائج خود برمی‌داشت و مابقی را به صوفیه و علما نیاز می‌کرد، و در راه خدمت کردن به آنان هر چه از دستش برمی‌آمد انجام می‌داد.

این محمد طوسی غزال (یعنی صوف باف) عاقبت صاحب دو پسر گردید، اولی را محمد نامید و دومی را احمد. محمد بعدها به کنیه ابو حامد و لقب حجّة الاسلام معروف شد، و او همان امام غزالی است که فقیه و عالم دینی بزرگی بود؛ احمد به کنیه ابوالفتح و لقب مجد الدین مشهور شد و عارف و زاهد و صوفی و واعظ نامداری شد. آرزوی محمد طوسی برآورده شد، اما آن روز دیگر زنده نبود که آن دورا ببیند ولادت ببرد. هنوز فرزندان او طفل بودند که او فوت شد. یکی از دوستان صوفی مشرب خود را وصی خود و قیّم اولاد صغیر خود کرده بود و به او سپرده بود که به آنها نوشتن و خواندن بیاموزد و در تربیت و تعلیم ایشان جدّ و جهد وافی مبذول دارد. و از آن علم و معرفتی که خود صوف باف حسرت آن را به گور برده بود لا اقل این دو پسر را بهره‌ور سازد. مال بسیار مختصری برای فرزندان خود به ارث گذاشته بود، و آن صوفی که قیّم صغار بود همه را در راه تعلیم و تربیت آن دو صرف کرد. چون از خود مایه‌ای نداشت که خرج ایشان را متکفل شود چنان مصلحت دید که هر دورا به یکی از مدارس دینی بفرستد که مثل سایر طلاب در آن سکنی بگیرند، تا هم معاششان فراهم باشد و هم توفیق تحصیل بیابند.

این قبیل مدارس چند سالی بود که در ایران فراوان شده بود. از اواخر قرن چهارم هجری مدرسه ساختن در ممالک اسلام باب شده بود و در ایران خبر از مدرسی که حتی پیش از وفات سلطان محمود غزنوی ساخته بوده‌اند در دست است. ولی این که مدرسه به اصطلاح این زمان «شبهانه روزی» باشد و شاگردان در آن مقیم باشند و ماهانه‌ای از بانی و واقف مدرسه داشته باشند تازه بود.

عهد سلطنت ملک‌شاه و وزارت خواجه نظام الملک طوسی بود، و اختیار اداره مملکت و دخل و خرج قلمرو حکومت به دست نظام الملک سپرده شده بود. خواجه، هم به صوفیه ارادت می‌ورزید و هم علما را اکرام می‌کرد، و وسایل معاش و اسباب کار هر دو فرقه و گروه را فراهم کرده بود. دوازده نظامیه ساخته بود و می‌ساخت در دوازده شهر بزرگ حوزه اسلام، که اولی آنها نظامیه بغداد بود، و آن در سالی تمام شده بود که غزالی ما نه ساله بود (سنه ۴۵۹ هجری). این نظامیه‌ها در حکم مدارس عالی بود که طلاب پس از فرا گرفتن تحصیلات ابتدائی و مقدماتی اگر استعداد و قابلیت نشان می‌دادند در این مدارس به ایشان حجره و مقرری داده می‌شد تا به خرج دولت تحصیل خود را تکمیل کنند و به رتبه‌های عالیتری نائل شوند.^۳

علاوه بر آن مدارس عالی که عرض کردم عده زیادی هم مدارس ابتدائی و مقدماتی بنا کرده بودند که خرج نگهداری آنها و حقوق و مواجب استادان و شاگردان از جانب دولت پرداخته می‌شد، و عده زیادی از اهل خیر و مبرّت که ثروتی داشتند نیز از برای بقای نام نیک و ثواب آخرت مدارس بنا کرده بودند و املاک و مستغلاتی بر آنها وقف کرده بودند که از ممر عایدات آنها مدارس بچرخد. هیچ شهری نبود که به فراخور وسعت و جمعیتش یک یا چند مدرسه نداشته باشد. شهر طوس که موطن غزالی بود شهر کوچکی بود، اما موطن خود نظام الملک هم بود، و بالطبع در آنجا هم مدرسه یا مدرسی ساخته بودند. اینها به اصطلاح ما «مدارس شبهانه روزی» بود، یعنی شاگرد در آنها منزل می‌گرفت و تحت مراقبت و نظر مدیر و استادان آن مدرسه تربیت می‌شد و در حوزه تدریس علما و فقها حاضر می‌گشت و به درس و مباحثه گوش می‌داد و کتابی را که برای خواندن او تعیین کرده بودند فرا می‌گرفت و گفته‌های استادان را در اوراق کاغذ یادداشت می‌کرد.

عمده توجه به جانب صرف و نحو و قرآن و حدیث و فقه و اصول معطوف بود، اما برای فرا گرفتن زبان عربی قدری ادبیات عرب نیز تعلیم می‌شد. معلمین غالباً به زبان عربی درس می‌دادند و بحث می‌کردند، و شاگردان هم ناچار بودند که آن زبان را بیاموزند که

زبان قرآن و حدیث و دین و علم آن روز عربی بود، ولی شک نیست که بعضی از آموزگاران به ملاحظه حال دانش‌آموزان مبتدی گاهی توضیحاتی نیز به فارسی می‌دادند و معانی لغات مشکل را به الفاظ و عبارات فارسی بیان می‌کردند.

شاگردانی که شوق و میل مفراطی به تعلّم داشتند به این اکتفا نمی‌کردند که فقط نزد استادان مدرسه خود درس بخوانند. اسم هر عالم و فقیه و مدرس بنامی را می‌شنیدند که - خواه در خانه خود و خواه در مدرسه دیگری^۱ - مجلس درس و تلقین دارد، می‌رفتند و در حضور او به دو زانو بر زمین می‌نشستند و از تقریر او استفاده می‌کردند.

مدرّسین بزرگ که عده زیادی شاگرد در مجلس درسشان حاضر می‌شدند چند خلیفه ای هم داشتند (اینها را مُعید می‌گفتند) که از سایر شاگردان داناتر و با هوشتر بودند و همین که درس استاد تمام می‌شد و می‌رفت هر یک از این خلیفه‌ها چند تنی از شاگردان را دور خود جمع می‌کرد و تقریر استاد را برای ایشان اعاده و تکرار می‌کرد و مشکلات را توضیح و سؤالات را جواب می‌داد.

در چنین محیطی و با چنین اوضاع و احوالی بود که محمد غزالی تربیت و تعلیم یافت و بزرگ شد.

مدت زندگانی غزالی را به سه دوره متمایز می‌توان تقسیم کرد: دوره کسب علم و تقلید، دوره امامت و فقاقت و تدریس، دوره پختگی و کمالِ نفس و ارشاد.

۳

ولادت امام غزالی در ۴۵۰ هجری در طابریان طوس بود. مقدمات علوم را ابتدا نزد ابو حامد احمد بن محمد رادکانی فرا گرفت که اهل رادکان، محله دیگری از طوس، بود. سپس به گرگان رفته پیش امام ابو نصر اسماعیلی تحصیل کرد و افادات او را در اوراق و پاره کاغذها و حواشی کتب ثبت و تعلیق کرد. همین که از گرگان به طوس برمی‌گشت دزدان و عیاران به کاروان حمله برده اموال ایشان را غارت نمودند، و از آن جمله کیسه یا توبره‌ای را هم که غزالی نتایج تحصیل خود را در آن نهاده بود گرفتند. غزالی پیش رئیس دزدان رفت و التماس کرد که تعلیقات او را پس بدهد. او گفت «تعلیقه چیست؟» جواب داد «در آن همیان، کتابها و کاغذهایی است، و من مطالبی را که از استادم شنیده‌ام بر آنها یادداشت کرده‌ام. اینها از برای شما فایده‌ای ندارد، اما من راه دوری پیموده‌ام و عمری بسر برده‌ام تا این علوم را آموخته‌ام و بدون آنها زحماتم بهدر خواهد رفت.» رئیس دزدان خندید و گفت «اگر به این که ما این انبان را از تو گرفته‌ایم

زحماتت بهدر خواهد رفت چگونه ادعا می کنی که این علوم را یاد گرفته‌ای!» با وجود این توبره را به غزالی پس دادند، اما او از این قولِ رئیس دزدان درس عبرت گرفت و چون به طوس برگشت سه سالی از وقت خود را صرف مطالعه و تکرار و فرا گرفتن دروس خود کرد تا دزد نتواند او را از علمش محروم کند.

بعد از آن در حدود بیست سالگی از طوس به نیشابور که آن روز مرکز علمای خراسان بود سفر کرد و نزد امام الحرمین جوینی که اعلم علمای آن شهر بود به کسب علم مشغول شد، و علاوه بر فقه و اصول و الهیات و کلام و منطق و جدل و خلاف قدری هم حکمت و فلسفه آموخت. این فلسفه خواندن او را ستیان متعصب نپسندیدند و بر این کار او اعتراض شدید کرده و گفته‌اند شفا او را بیمار کرد و به راه خطا افکند، و دیگر نتوانست خویشتن را از تأثیر فلسفه‌رهایی دهد،^۵ و حتی بعضی از اندیشه‌های عارفانه او را ناشی از فلسفه خواندن دانسته‌اند.

غزالی در تحصیل علم بسرعت پیش رفت و بزودی علو قریحه او و حتی برتر بودن استعداد او از استعداد استادش آشکارا گردید؛ از راه کوشش و کثرت کار خود را به جایی رسانید که در میان همدردان مبرزو برجسته شد. هنوز استادش زنده بود که او دست به تألیف و تصنیف زد، رسالات علمی و کتابهای مقدماتی در فقه و اصول نوشت و شهرت او در اقطار پیچید چنان که، از قرار مذکور، استادش ابوالعالی جوینی بر او حسد برد.

نزد ابوعلی فارمدی طوسی نیز درس خواند که او نزد قشیری و عموی پدر غزالی درس خوانده بود. با همدردان خود مباحثه می کرد و به ایشان درس هم می داد. بزودی از تقلید و متابعت رای اساتید خسته شد و بزودی آثار شک و تردید در او پدیدار گردید.

پس از فوت دو استاد خود^۶ به لشکرگاه سلطان ملکشاه سفر کرد و در حضور نظام الملک وزیر یا ایتمه و علمای نامدار مآظره کرد و بر ایشان فایق آمده منظور نظر خواجه بزرگ گردید. در این موقع بیست و هفت ساله بود و این تاریخ را باید مبدأ دوره دوم زندگانی او محسوب داشت. کتابهایی که در این دوره تألیف کرد بیشتر جنبه کتاب درسی داشت و متنهایی بود مخصوص محصلین به جهت تحصیل فقه و اصول. ولی چون در غیر این فنون نیز تحصیل کرده بود و صاحب رای و نظر شده بود کتابها و رسالاتی نیز در کلام و جدل تألیف کرد و بر فلاسفه و باطنیه و فرقه‌های مذهبی دیگری که مورد عتاب اهل زمان بودند ردیه‌ها نوشت. مخصوصاً باطنیه را که در آن ایام باعث نگرانی دستگاه حکومت شده بودند و تعلیمات ایشان پسند خاطر انبوه عظیمی از مردم بود بیشتر مورد طعن و تعرض قرار داد.^۷ رساله‌ای نیز به فارسی در ردیه بر اباحتیه تألیف کرد که بطبع هم رسیده

است و از مندرجات آن بر می آید که مراد او از اباحتی جماعتی بوده اند که خود را به صوفیه می بسته اند و به ایشان تشبیه می کرده اند؛ بظاهر دعوی مسلمانانی می کرده اند ولی قوانین و احکام شریعت و عبادات را زیر پا گذاشته بوده اند و بهانه می آورده اند که ما انسان کامل شده ایم و تکلیف از ما مرتفع شده است.^۸ لحن او در این رساله های ردیه عموماً بسیار تندست و به شیوه یک امام فقیه متعصب می ماند که جز دین و مذهب و طریقه خود هر طریق دیگری را باطل می داند و پیروان آن را مستحق آتش دوزخ می شمارد.

در ۴۸۴ هجری نظام الملک طوسی او را به تدریس در نظامیه بغداد منصوب ساخت و او سی و چهار پنج ساله بود که به این شغل پرداخت. می گویند تا آن زمان نزدیک به هفتاد رساله و کتاب تصنیف کرده بود و مشهورترین عالم و فقیه آن عصر گردیده بود. چهار سالی وظیفه تدریس را بر عهده داشت و به وعظ و خطابه و مطالعه و مناظره و تألیف و تصنیف نیز همت می گماشت. در مجلس درس او علما و فقهای بزرگ حاضر می شدند و او بزرگترین عالم عصر شمرده می شد اما باطن او راضی نبود. در موقع سی و نه سالگی انقلابی در حال او پدید آمد و ناگهان منصب تدریس و تعلیم را رها کرده به عنوان سفر حج از بغداد خارج گردید. این در سال ۴۸۸، و سه سال پس از فوت نظام الملک بود؛ و مبدأ سومین دوره زندگانی او که هفده سال طول آن است این سال بود.

پیش از آن که حج گزارد به شام رفته مدتی در بیت المقدس و دمشق معتکف گردید و خرقه پشمینه خشن پوشید و به انواع عبادتها و ریاضتها و مجاهدتها و سختی کشیدنها به تهذیب نفس خود کوشید.^۹ در این مدت کتاب احیاء العلوم را تصنیف کرد که مطلقاً بزرگترین یعنی مهمترین و گرانبها ترین کتاب اوست.^{۱۰}

مدت ریاضت و تکمیل نفس غزالی ده سال طول کشید، و در ۴۹۸ از دمشق به بغداد برگشت و به وعظ کردن مشغول شد، ولی این بار لحن کلام او به شیوه اهل حقیقت یعنی عرفا و صوفیه شبیه تر بود تا به خطابه های دانشمندان و فقیهان. در بغداد کتاب بزرگ خود احیاء العلوم را نیز تدریس کرد و سال بعد به موطن اصلی خویش طوس عودت کرد، و در اینجا بود که در پنجاه سالگی دومین کتاب بزرگ خود را نوشت و آن کیمیای سعادت است به فارسی^{۱۱} که خواندن آن بر هر فارسی زبانی که در حظ اخلاق و معرفت باشد واجب است. کیمیای سعادت نظیر احیاء العلوم است و هر دو بر حسب یک طرح و نقشه ترتیب داده شده است، اما هیچ یک مرد را از دیگری مستغنی نمی کند. مخصوصاً کیمیای سعادت که حجة الاسلام آن را شخصاً به فارسی نوشته است شاید از لحاظ فارسی

زبانان مهتر باشد و باید چاپ صحیح و متقنی از آن هر چه زودتر منتشر کرد. در زمانی که در طوس بسر می برد کتاب دیگری نیز به عربی نوشت به نام *المُنْقِذ من الضَّلَال* که در حکم شرح احوال و بیان تحولات فکری و اخلاق و روحی خود اوست و شایسته آن است که آن را به فارسی ترجمه و منتشر کنند.^{۱۲} این سه کتاب از آثار مهم دوره پختگی و کمال اوست. در این دوره از مناظره و جدال و ردّ نوشتن بر این فرقه و آن فرقه دست کشیده بوده است و در پیروان همه ادیان و مذاهب و فرقی به نظر تسامح و سهل گیری می نگریسته است، مع هذا گاهی خلاصه بعضی از کتب ردّیه سابقش را به مناسبتی در میان فصول این کتب گنجانیده است، من جمله آن رساله ردّ اباحتیه را مجملاً در کتاب *کیمیای سعادت* جا داده است. و این عجیب است که یک فقیه متکلم در آفاق و انفس سیر کرده و هر عقیده و مذهبی را سنجیده و عاقبت سر از گریبان تصوّف و عرفان بدر آورده باشد و در بنید تهذیب نفس خود و ارشاد دیگران باشد و، با این همه، خویشتن را نتواند از گذشته خود و از دوره تعصب و سختگیری خود بالمره رهایی دهد.

باری، غزالی در طوس مدرسه ای برای طلاب علوم دینی و خانقاهی از برای صوفیه ترتیب داد، و وقت خود را بین وظایف متعددی که بر خود حتم کرده بود تقسیم کرد. یک بار به اصرار وزیر و سلطان وقت به نیشابور رفت و چند ماهی در نظامیه آنجا تدریس کرد، اما دو باره به طوس برگشت و دیگر هر چه به او اصرار کردند زیر بار ترک طوس و سفر به نیشابور و بغداد نرفت.

از جمله کتب فارسی و خواندنی غزالی *نصیحة الملوک* است که در بعضی حکایات با *سیر الملوک* یا *سیاستنامه نظام الملک* اشتراک دارد، و چون نمی دانیم که آیا نسخه موجود *سیاستنامه* عین تألیف و انشای نظام الملک است یا در آن دست برده و بر آن چیزهایی افزوده اند، و نمی دانیم که این دست بردن و الحاق کردن (اگر واقع شده باشد) کی اتفاق افتاده است نمی توانیم بطور مسلم بگوئیم کدام یک از دیگری اقتباس کرده است. این کتاب هم سابقاً چاپ شده است (باهتمام جناب استاد همائی)، ولی از روی نسخه ای جدید، و حال که نسخه های قدیمتر و بهتری تهیه شده است (عکسهای نسخ که از خارج آورده ایم) حق این است که چاپ خوب و صحیحی از آن نشر شود. مبالغی مکتوب و مراسله نیز به فارسی از غزالی در دست است که بعد از وفاتش آنها را جمع آورده و از آنها کتابی ساخته اند. این مجموعه یک بار به نام *فضائل الامام (یا الانام)* در هندوستان، دو بار دیگر هم در طهران، چاپ شده است و هر سه آن طوری است که نباید باشد و لازم است که از نوطبع شود. در مقدمه این کتاب (در نسخه چاپ هند) اظهار

شده است که گرد آورنده آنها ابو الفتح احمد غزالی (برادر خود حجة الاسلام بوده است) ولی این مسلم نیست.

فوت غزالی در ۵۰۵ هجری، و سن او بین پنجاه و پنج و پنجاه و شش بود. نعش او را در طابران طوس دفن کردند و قبر او تا صد و پنجاه سالی پس از آن تاریخ زیارتگاه مردم بود. مثل باقی آثار کهنه طوس امروز اثری از آن نیست.

۴

قطعاتی از بعضی از نامه های غزالی که از آنها مطالبی مربوط به تاریخ زندگانی او و مقام و مرتبه او نزد خلائق و ارباب قدرت بدست می آید، نقل می کنم که در ضمن هم نمونه ای از سبک انشای او در نامه نویسی باشد.

دو سالی قبل از وفات به سلطان عصر نامه ای نوشت. نام این سلطان ذکر نشده است ولی با احتمال قوی سلطان سنجر بوده است پسر ملکشاه. سبب نوشتن این نامه آن بود که غزالی را نزد سلطان متهم کرده بودند به این که با امام اعظم اهل سنت ابوحنیفه نعمان بن ثابت مخالف است، و می دانید که در آن زمان سلاطین عموماً به مذهب ابوحنیفه عمل می کردند و مخالفت با ابوحنیفه را می شد گناه بزرگی شمرد. سلطان، غزالی را به لشکرگاه خویش احضار کرد تا از وی مؤاخذه کند. غزالی از طوس به مشهد رفت و از آنجا به سلطان این نامه را نوشت:

«ای پادشاه اسلام، بدان که این داعی را پنجاه و سه سال از عمر گذشته است، چهل سال در دریای علم غواصی کرد تا به جایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت. بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از او به اصفهان و بغداد اقبالها دید، و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود در کارهای بزرگ، و در علوم دین نزدیک به هفتاد کتاب تصنیف کرد، پس دنیا را چنان که بود بدید و بجملگی بینداخت، و مدتی در بیت المقدس و مکه مُقام کرد، و بر سر مشهد ابراهیم خلیل الله صلوات الله علیه عهد کرد که هرگز پیش هیچ سلطان نرود و مال هیچ سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند، و دوازده سال بر این وفا کرد، و امیرالمؤمنین و همه سلطانان، دعاگوی را معذور داشتند. اکنون شنیدم که از مجلس عالی اشارتی رفته است به حاضر آمدن. فرمان را به مشهد رضا آمدم، و نگاهداشت عهد خلیل را به لشکرگاه نیامدم، و بر سر این مشهد می گویم که: ای فرزند رسول شفیع باش تا ایزد مَلِک اسلام را از درجه پدران خویش بگذرانند و در آخرت به درجه سلیمان علیه السلام رسانند که هم

ملیک بود و هم پیغمبر، و توفیقش ده تا حرمت عهد ابراهیم خلیل الله علیه السلام نگهدارد و دل کسی را که روی از خلق بگردانید و بسوی خدای آورد بشوئیده نکند. و چنین دانستم که این به نزدیک مجلس عالی پسندیده تر و مقبولترست از آمدن به شخص و کالبد، که آن کاری و رسمی بیفایده است و این کاری است که روی در حق دارد. اگر پسندیده است فمرحبا، و اگر به خلاف این فرمانی بود در عهده عهد شکستن نباشم که فرمان سلطانی به اضطرار لازم بود، فرمان را بضرورت متقاد باشم. ایزد تعالی بر زبان و دل آن عزیز آن رازاد که فردای قیامت از آن خجل نباشد و امروز اسلام را از آن ضعف و شکستگی نباشد والسلام.»

گردآورنده مراسلات غزالی می گوید چون این نامه پیش سلطان بردند گفتگوی بسیار پیش آمد و بدخواهان غزالی و هواخواهان او هر یک چیزی گفتند و عاقبت کار بدین انجامید که بر حسب امر سلطان غزالی را به لشکرگاه که در تروغ بود خواستند تا سلطان او را ببیند و سخن او بشنود. سلطان به دیدار غزالی بر پای خاست و او را در بر گرفت و بر کنار تخت نشانید. غزالی تقریری در حضور سلطان کرد مشتمل بر دعا و ثنا و نصیحت و بیان حاجت خود، که در خاطر سلطان بسیار مؤثر افتاد و از وی خواست که آن سخنان را بنویسد تا بر وی بخوانند. از سلطان حاجت و تقاضای او این بود که وی را از درس گفتن معاف دارد و بگذارد که در کُنج خانه و خانقاه خویش بنشیند و مشکلات طلاب علوم را که به حضور او می روند و سؤالی می کنند حل کند و جواب بگوید.

سلطان او را با اعزاز و اکرام هر چه تمامتر مرخص کرد. حجة الاسلام نسخه تقریری را که پیش سلطان کرده بود نوشت و فرستاد و چندی بعد کتاب نصیحة الملوک را به جهت سلطان تألیف و تقدیم کرد.

نامه مختصر دیگری از قول او در این مجموعه نامه ها مندرج است که مضمون آن توصیه در باب اهل طوس است در آن می گوید:

«ایزد تعالی ملک اسلام را از مملکت دنیا برخوردار کند و آنکه در آخرت پادشاهی دهد که پادشاهی روی زمین در وی حقیر و مختصر گردد، که کار پادشاهی آخرت دارد، که مملکت روی زمین از مشرق تا به مغرب بیش نیست، و عمر آدمی در دنیا صد سال بیش نبود در اغلب احوال، و جمله زمین نسبت با پادشاهی که ایزد تعالی کسی را در آخرت دهد کلوخی است، و همه ولایتهای روی زمین گرد و غبار آن کلوخ است، کلوخی و گرد کلوخی را چه قیمت می باشد؟ و صد سال را در میان مُلک ازل و ابد و پادشاهی جاودان چه قدر باشد که بدان شاد باید بود؟... یک روز عدل از سلطان عادل

فاضلتر از عبادت شصت ساله است، چون ایزد آن ساز دولت بداد که آنچه دیگری به شصت سال تواند کرد توبه یک روز بتوانی کرد، چه اقبال و دولت باشد زیادت از این؟ و حال دنیا چنان که هست بدان تا در چشم تو مختصر گردد، که بزرگان چنین گفته اند که: اگر دنیا کوزه ای زرین بودی که نماندی و آخرت کوزه ای سفالین بودی که بماندی، عاقل کوزه سفالین باقی اختیار کردی بر کوزه زرین فانی، فکیف که دنیا کوزه سفالین است که نماند و آخرت چون کوزه زرین که هرگز بنشکند، عاقل چگونه بود کسی که دنیا اختیار کند؟ این مثل اندیشد و همیشه پیش چشم خود می دارد. و امروز به حدی رسیده است که عدلی یک ساعته برابر عبادت صد ساله است. بر مردمان طوس رحمتی بکن که ظلم بسیار کشیده اند و غله به سرما و بی آبی تباه شده است و درختهای صد ساله از اصل خشک شده و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه، اگر رضا دهد که از پشت ایشان پوستین باز کنند تا زمستان برهنه با فرزندان در تنوری شوند رضا مده که پوستشان باز کنند. و اگر از ایشان چیزی خواهند همگان بگریزند و در میان کوهها هلاک شوند، و این پوست باز کردن باشد.»

در همین مجموعه نامه ها آورده اند که از وی سؤال کردند «تو مذهب که داری؟» و او در جواب گفت «در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقل اقتضا کند، و اما در شریعات مذهب من قرآن است، و هیچ کس را از ایمنه تقلید نمی کنم، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه براتی.»

۵

غزالی طوسی در پرتو تحصیل علم از پست ترین مقام به عالیترین درجات علمی رسیده بود و در سایه حسن ذوق و حسن انتخاب و اندیشه بلند دستگاهی در دین اسلام تأسیس کرده بود که بعد از پیغمبر اسلام از برای کسی دیگر توفیق چنان تأسیسی حاصل نشد. نزدیک به هشتصد و شصت سال از وفات او می گذرد، و در آن روزگار او را حجة الاسلام لقب دادند و این نه از آن لقبها بود که در عصر ما معنی خود را از دست داده و بسیار فراوان شده است. وقتی که او را حجة الاسلام گفتند این را نیز گفتند (و این را یکی از بزرگان علم و ارکان دین - تاج الدین سُبُکی گفته است) که اگر پس از محمد بن عبدالله پیغمبری به دنیا آمدنی بود آن پیغمبر بجز غزالی نمی بود.

غزالی در عالم اسلام مرکزی خاص دارد، هم از لحاظ فلسفه و هم از لحاظ تصوف و دین و هم از وسعت اطلاعات و معلومات و هم از کثرت تأثیر در افکار دینی و تعقلات

مغرب و مشرق. از همان حدود سی و هشت سالگی که در بغداد تدریس می کرد همت بر این گماشته بود که در شرعیات و الهیات اسلامی اصلاح عمده ای بنماید. در بغداد بیش از سی و پنج کتابخانه بود، و در نظامیه بغداد طب و فلسفه نیز تدریس می شد و نتیجه آن آزاد فکری و تساهل و تسامح نسبت به مخالفین بود. غزالی که کتابهای فلاسفه را خوانده و در دو کتاب خود مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه رای ایشان را باطل خوانده بود بتدریج خود در تحت نفوذ فکری فیلسوفان قرار گرفته بود. کتاب منطقی برای طریقه استدلال شرعی نوشته بود مبتنی بر اصول منطق ارسطویی با اصطلاحات تازه ای غیر از اصطلاحات منطق یونانی و نزدیکتر به الفاظ و تعبیرات شرعی. برای خود نوعی فلسفه دینی هم تأسیس کرده و ترتیب داده بود غیر از فلسفه یونانی ولی به هر حال فلسفه بود. اقوال متکلمین و حکمای الهی از برای او تحصیل یقین عقلی نمی کرد، صرف قبول تعبدی قول بزرگان دین هم او را قانع نمی نمود، ولی الهیات را هم نمی توانست بر عقل تنها بنا نهد. باز هم در فلسفه عمیق شد و عاقبت معتقد شد که از آن راه نیز نمی توان به حقیقت اعلی و حق محض رسید. شک و بدبینی او بیشتر شد و آرامش خاطر را از دست داد و عاقبت در سال ۴۸۸، چهار سال بعد از آن که برای تدریس به بغداد رفته بود، بیماری سختی عارض او شد که قوای او را از کار انداخت و مدت شش ماه او را حتی از سخن گفتن و درس دادن به شاگردان مانع گردید. در زمانی که در نشابور به درس خواندن مشغول بوده بود، به تصوف نیز توجه کرده بود و حتی عملاً به بعضی ریاضتهای صوفیانه هم پرداخته بود. اینجا در بغداد در این بیماری سخت آن تصوف به یاری او برخاست و او را از نومیدی نجات بخشید. ادراک کرد که اگر تعقل محض فلاسفه راه به حقیقت نمی نماید، اگر تعبد صرف متشرعه او را قانع و خرسند نمی سازد، چیزی هست بینابین، منزلتی بین منازل و راهی که آن را می توان راه وسط نامید، از آن راه می توان امید وصول به حقیقت را داشت. آن راه را به اصطلاح اهل طریقت راه *یُحِبُّهُمْ* و *یُحِبُّونَهُ* می نامند.

بحث در طریقت تصوف مستلزم وقت بیشتری است و باید در گفتارهای مفصل و مستقل به آن پرداخت. اینجا به اختصار و اجمال بسیار تفاوت عمده آن را با طریقت عبادت صرف متشرعه عرض می کنم و می گذرم. عبادت تعبدی تعلیمی نوعی معامله است. خداوندا، من ترا می پرستم نماز می خوانم و روزه می گیرم و حج می گزارم و اعمال نیک می کنم، تو مرا در بهشت خود منزل و درجات عطا فرما، و گناه و نافرمانی نمی کنم تو مرا در دوزخ مسوزان و از عذاب آخرت مصون دار. تصوف ارتباط مابین

دوستان است، به قول رابعه عدویه آتش زدن در بهشت و آب ریختن بر دوزخ است تا خدا را به خاطر محبت فیما بین، بی طمع بهشت و بیم دوزخ، بپرستند. صوفی خداوند را دوست می دارد و می داند که خداوند او را دوست می دارد. باطن خود را از صفات مکروه پاکیزه می کند تا لایق محبت و دوستی گردد.

پیش از عهد غزالی اهل شرع و اهل تصوف نسبت به یکدیگر بیگانه بودند و عناد می ورزیدند، دستگاه خلافت بغداد حسین بن منصور حلاج صوفی را به فتوای اهل شرع بر دار کشید و جسدش را سوزانید و خاکسترش را در دجله ریخت، و متشرعین معتقد بودند که عموم صوفیه از شرع و دین روی گردانند، و شاید در میان صوفیه کسانی یافت می شدند که چنین هم بودند. مسلماً اباحتیان که به قول غزالی خود را به صوفیه بسته بودند از احکام شرع گریزان بودند و حتی این که عناداً و عمدتاً بر خلاف شرع عمل می کردند. غزالی را چنان که می گویند اندیشه وفق دادن مابین شریعت و طریقت از آن بیماری سخت جسمانی و عذاب روحانی که درسی و نه سالگی در بغداد به آن مبتلی شد نجات داد و شفا بخشید. به فکرش رسید که از برای هر دینداری نزع تصوف ضروری است و از برای هر صوفی عمل کردن به آداب عبادت و اعتقاد به شرع پیغمبر واجب است و شریعت و طریقت در پهلوی یکدیگر باید بروند و شخص باید به هر دو پای بند باشد تا به حقیقت برسد.

از بغداد به حج رفت یعنی به قصد حج بیرون رفت (ظاهراً در ماه ذی الحجه سال ۴۸۸، شش ماهی بعد از آن که دچار مرض سخت روحی و جسمی شده بود) ولی ابتدا به جای مکه به شام رفت و دو سالی منزوی و معتكف گردید و سپس به بیت المقدس سفر کرد و از آنجا به مکه رفت و بعد از آن مدینه را زیارت کرد و مدتها در صحراها گشته باز به شام عودت کرد و به کنج اعتزال خود خزید و به تألیف کتاب احیاء علوم الدین پرداخت. ده سال این دوره عزلت و هجرت او طول کشید و در ۴۹۸ به بغداد عودت و رجعت کرد. اندک مدتی آنجا به تدریس احیاء العلوم و وعظ کردن پرداخت، ولی سال بعد ترک تدریس کرد و به طوس برگشت. در طوس کتابی به فارسی نوشت که تالی احیاء العلوم اوست و آن کیمیای سعادت است. دستگاه دینی مبتنی بر شریعت و طریقت را که خود طرح کرده بود در این دو کتاب بتفصیل بیان کرده است و تکلیف آدمی را در قبال خالق و در رفتار با همنوع خود به صورت عقاید و عبادت و تنزیه باطن و اخلاق حسنه و اخلاق سیئه معین کرده، شرح تغییرات باطنی و سیر نفسانی خود را که منجر به یافتن این راه وسط گردید در کتاب مختصر ولی پر معنای خویش المنقذ من الضلال که پنج سالی

قبل از فوت نوشت آورده است و بیان کرده که چگونه اصناف مختلف طالبین حق را آرمود و در طریق هر یک از ایشان سلوک کرد تا عاقبت دریافت که در هر یک از آن طرق چه آفاتی موجودست و تنها طریق تصوف است که انسان را به حالتی می رساند که وصول به حق را متضمن است.

در مدتی که در طوس بود به اصرار فخرالملک پسر نظام الملک یک سال به نیشابور رفت و چند ماهی در نظامیه آنجا تدریس کرد، ولی از آنجا باز به طوس برگشت و در همان شهر به تعلیم الهیات و تصوف پرداخت، و دیگر اصرار سلاطین و وزرا به این که به نیشابور یا بغداد رفته آنجا تدریس کند مفید نیفتاد.

شیوه تفکر و تعقل غزالی در اسلام بکلی تازگی داشت و منحصر به خود او بود، و نظیر آن شیوه را قرن‌ها بعد از او دکارت در اروپا پیش گرفت. امتیاز غزالی در میان علمای دین اسلام در این بود که در کسب دانش و در شک کردن در آنچه به عنوان علوم یقینی تعلیم می شد منتهای جرأت و دلیری را داشت. مثل طلاب علوم در مدارس جدید اروپایی معتقد بود که هیچ امری را مسلم و حقیقی نباید شمرد مگر آن که حقیقت آن به دلیل علمی و برهان عقلی ثابت شده باشد، و آن مسلم شده نیز همواره باید در مظنه شک و تردید باشد و راه بحث درباره آن باز باشد تا بمجردی که خطا بودن آن ثابت شد از عرصه مسلمات اخراج گردد. بنا بر این هیچ دستگاه دینی و دولتی و دیوانی و هیچ مؤسسه علمی هرگز نباید مانع اظهار عقیده‌ای برخلاف امور مسلمه بشود، و از انتقاد مطالبی که به عنوان حقیقت پذیرفته شده است جلوگیری کند، و موافقت هم نباید بنمایند که دستگاه دیگری چنین منعی بکند. انسان در آنچه مربوط به انسانیت است باید آزاد باشد. در همه انواع علوم باید تحقیق و بررسی شود. باید سبب و دلیل هر امری را جستجو کرد. قبول عقاید بر حسب قول اولی الامر بزرگترین موانع وصول به حقیقت است. کورکورانه به قول گذشتگان نباید متکی شد. خود او بدین جهت به بررسی عقاید موروثی و اکتسابی خویش پرداخت. ملاحظه کرد که ما نمی توانیم به دریافت حقیقت امیدوار باشیم مگر در اموری که برهانشان همراه خودشان است، یعنی در ادراک حسی و ادراکاتی که مبتنی بر اصول ضروریه تفکر باشد. ولی ادراک حسی هم مورد اعتماد نیست و انسان را غالباً فریب می دهد. حتی در صحت اصول ضروریه تفکر هم شک است. پس بر عقل نیز اعتماد نیست. حس بنا به شهادت عقل مردودست. به عقل هم اطمینان نمی توان کرد. پس شاید بالاتر از عقل حکم یا قاضی دیگری باشد.

سپس احتمال این را می دهد که زندگی در این دنیا به قیاس با دنیای دیگر خواب

باشد و پس از مرگ اشیاء بر انسان به نحو دیگری جلوه نماید؛ وضع دیگری خارج از این حیز مکان و زمان وجود داشته باشد و آن را بتوان با قوه دیگری غیر از وجدان معمولی ادراک کرد: قوه ای مثل قوای صوفیه و پیغمبران و بالاتر از ادراک عقلانی، قوه ای که آن را می توان وحی و الهام نامید.

در مشکاة الانوار که ظاهراً همزمان با المنقذ من الضلال یا کمی بعد از آن نوشته شده است مطالبی گفته است که قول خود او را در احیاء العلوم (قسم اول، کتاب اول، فصل هفتم) در باب عقل تعدیل می کند و از آن معلوم می شود عقلی که او رد می کند آن عقلی است که در امر استدلالهای دینی بکار برده می شود و متکلمین آن را وسیله اثبات عقاید خود می کنند. این متکلمین به اعجاز معتقدند؛ و توسط اعجاز آدمی می تواند اثبات کند که سه با ده برابرست یا از ده بزرگترست. این در استدلال عقلانی متکلمین مقبول است و این است عقلی که در نظر غزالی مردودست. ورنه مسائل عالیه را باید بینش و تعقل متفقاً حل کنند.

یادداشتها

- ۱- در آن زمان القاب معنی داشت و وقتی که حجة الاسلام می گفتند معنی واقعی آن را اراده می کردند و همه می فهمیدند مقصود چیست، مثل عهد ما نبود که القاب لقلقه لسان و لفظ فارغ از معنی باشد و هر کس و ناکی بتواند خود را به هر لقبی که بخواهد مشهور سازد.
- ۲- گویا غزالی نسبت خانوادگی ایشان بوده است، چون که بحث از یک نفر غزالی کبیر هست که به قولی عمومی پدر او (یعنی برادر جدش) بوده، و اگر این نسبت ارتباطی با شغل صوف بافی داشته لابد شغل آبا و اجدادی بوده است.
- ۳- ببخشید که مطلب را با اصطلاحات عهد خودمان بیان می کنم، اما اگر به تعبیرات معمول آن عهد تحریر کنم فهم آن قدری مشکل می شود.
- ۴- مدارس گاهی به نام دارالفقه یا دارالحديث نیز خوانده می شد و گاهی (بخصوص در اوائل و قبل از پیدا شدن مدرسه) در مساجد مجلس درس منعقد می شد.
- ۵- کتاب الرد علی المنطقیین ابن تیمیّه ص ۴۸۲ و ۵۱۰ که در آن قول ابوبکر بن العربی المعافری شاگرد غزالی را در این باب نقل می کند.
- ۶- ابوعلی فارمدی در ۴۷۷ و امام الحرمین در ۴۷۸.
- ۷- کتب غزالی در رد بر اسماعیلیان بترتیب تاریخی از این قرارست:
المستظهری که چاپ شده است و منتخب آن با ترجمه آلمانی نیز منتشر شده است: حجة الحق جواب کلامی از اسماعیلیان که در بغداد بر غزالی عرضه شد؛ مفصل الخلاف در ۱۲ فصل جواب کلامی که در همدان بروی عرضه شد؛ الدوح المرقوم بالجداول جواب کلامی که در طوس بر او عرضه شد؛ القسطاس المستقیم کتابی مستقل است در بیان میزان علوم و اظهار استغنا از امام معصوم که چاپ شده است (المنقذ من الضلال).
- ۸- گذشته از این رساله مستقل که در ۱۹۳۳ در آلمان بطبع رسید در احیاء علوم الدین (ربع مهلکات، کتاب دهم، صنف ثالث) نیز در چند سطر به ایشان اشاره کرده است.

۹- ابن شداد در الاعلاق الخطیره (۲۴۶ تا ۲۴۷) گوید وقتی که غزالی وارد دمشق شد خواست داخل خانقاه سمیساطیه شود، صوفیه که او را نمی شناختند مانع شدند، روی به جامع دمشق آورد و در گوشه ای از آن مقیم شد. و این گوشه به نام او الزاویه الغزالیّه خوانده می شود.

۱۰- این کتاب را در ۶۲۰ هجری مقارن با استیلای مغول بر ایران دانشمندی در دهلی در دربار شمس الدین ایلتتمش به نام وزیر او ابوالسعالی محمد بن فخر الملک شرف الدین ابی سعد (یا ابی سعید) الجینیدی به فارسی ترجمه کرد. نسخه های متعدد قدیم و صحیح از آن در دست است (بنده هنوز نسخه کاملی از آن ندیده ام) و سزاوارست که ارباب همت و استطاعت به چاپ کردن این ترجمه (اگر تمام باشد) یا به واداشتن کسی به ترجمه ای تازه و کامل و آن را چاپ و منتشر کردن، منتهی بر فارسی زبانان بگذارند و یکی از کتابهای بزرگ عالم را در دسترس عامه قرار دهند.

۱۱- این کتاب یک باری در طهران به اهتمام آقای احمد آرام چاپ شده است اما چاپ خوبی نیست. نسخ قدیم و معتبر از این کتاب فراوان است. من جمله نسخه ای در کتابخانه خدیوی در مصر مورخ ۵۷۶ به خط عبدالله بن ابی القاسم الفقیهی، و نسخه ای متعلق به قرن ششم یا هفتم هجری در کتابخانه چلهی عبدالله بشماره ۱۸۵، و نسخه ای در کتابخانه عاطف افندی بشماره ۱۳۹۰ که فعلاً امضای الحاقی هندوشاه بن سنجر بن عبدالله الجیرانی را دارد، ولی شاید قبل از ۷۰۰ هجری کتابت شده باشد، و نسخه بسیار خوبی است. عکس بعضی از این نسخ در طهران هست و وسیله از برای تجدید چاپ فراهم است.

۱۲- ترجمه ای از این کتاب تحت عنوان راه رسگاری کرده اند که به انضمام شرح احوال غزالی در چند شماره مجله جلوه منتشر شده است. ولی به عقیده من بهتر از این بایستی.

مخالفت عالمان شرع با دانشهای عقلی

و سهم غزالی و هم اندیشگانش

درواپسین سده‌های تاریخ اسلامی در این ستیزندگی‌ها

یکی از موضوعهای قابل بحث در سیر هزار و چند صد ساله دانشها در تمدن اسلامی چگونگی برخورد مسلمانان است با دانشهایی که فارغ از اعتقادهای مذهبی و دینی، با اتکاء بر قیاس و استدلال و اثبات، مورد مطالعه قرار می‌گیرد، و همان است که در عرف عالمان از آنها به «علوم عقلی» تعبیر می‌شود و چون از ملتهای پیش از اسلام (مانند یونانیان و ایرانیان و نبطیان و هندوان) به عالم اسلامی رسیده آنها را «علوم اوائل» نیز می‌نامند.

بیشتر محققانی که در این باره به تحقیق پرداخته‌اند، موضوع را فقط از یک پهلوئی آن نگریسته‌اند و آن صرفاً بیان مخالفت و ستیزندگی دسته بزرگی از عالمان شرع، و شاید همه آنان به اضافه پیشروان تصوف، با دانشهای مذکورست از راه تعصب اعتقادی، و به همین سبب است که گاه به آنان نسبت خام اندیشی داده‌اند. درست است که این فکر، به هر صورت که بوده است و باشد، یکی از چند علت انحطاط علوم در تمدن اسلامی است، اما از طرف دیگر نماینده نحوه‌ای از تفکرست در راه شناخت حقایق و کیفیت تهذیب نفس برای رهایی از سرگشتگی در بیابان حیرت و وصول به راه رستگاری و دستیابی به «کیمیای سعادت» و تحصیل کمال نفسانی.

پس اگر در این مبحث که من آن را در نهایت فشرده‌گی و اجمال می‌نویسم نام بزرگانی نظیر غزالی و ابن جوزی و سنایی و خاقانی برده شود، خواننده نباید آن را، خدای ناخواسته، نوعی اهانت یا کج اندیشی من در باره آنان بداند. چنین نیست و من در این گفتار تنها به سیریک اندیشه خاص در برابر «حکمت‌های یونانی» می‌پردازم که بعضی از متفکران قدیم ما از آن به «ذوق ایمانی» تعبیر نموده و نظرهای خود را با اتکاء بر چنین

ذوقی برای رسیدن به کمال انسانیت اظهار نموده‌اند، همان کاری که غزالی درالمنقذ من الضلال و احیاء علوم الدین و مقاصد الفلاسفة و تهافت الفلاسفة و حقایق العلوم لاهل الفہوم و کیمیای سعادت و جز آنها حتی در مکتوبات خود کرده است.

پیداست که در این راه دراز از مبارزه دیرپای عقلانی گروهی هم نادانسته و چشم بسته وارد شده و سخنانی حاکی از سخافت عقلی گفته و برای آن که خودی نموده باشند چند دشنامی نثار بزرگمردانی چون افلاطون و ارسطو و رازی و فارابی و ابن سینا کرده‌اند و من از خداوند بخشایشگر برای چنین کسانی طلب مغفرت می‌کنم.

داستان مخالفت غزالی با علوم معقول امری تازه و بدیع نیست؛ مسأله‌ای است که در تمدن اسلامی سابقه طولانی دارد و موضوعی است که اختلاف فقها و علما درباره آن گاه به تعصب و سختگیری کشید و به ایذاء و آزار انجامید. در نخستین روزگاران نشر اسلام که مسلمانان نیازمند دفاع از مبانی معتقدات خود در برابر پیروان دینهای مانوی و مسیحی و زرتشتی بودند، استفاده از منطق و حکمت خواه از راه زبانهای پهلوی و سریانی و خواه از طریق آثار یونانی بدون مانع بزرگی به وسیله متکلمان آغاز شد و فرقه‌های مشهور قدریه و معتزله^۱ پیشقدمان اصلی در این راه و مورد حمایت خلیفگان عباسی و وزیران و درباریان ایرانی آنها بودند ولی این جریان هیچ ممانعتی با آن نداشت که گروه دیگری از عالمان دینی که کارشان عمل به حدیث و سنت بوده دسته‌های مذکور و نظایر آنان و نیز فیلسوفان و عالمان به علوم عقلی و حتی حامیان آنان را به کفر و الحاد نسبت دهند. با این حال مورخان آغاز مخالفت علنی و مبارزه آشکار با طرفداران حکمت یونانی و صاحبان علوم اوایل و اهل رأی و قیاس را مربوط به عهد خلافت المتوکل علی الله عباسی (خلافت از ۲۳۲ تا ۲۴۷ هـ) می‌دانند. در عهد این خلیفه که توجه خاص به «اهل سنت و حدیث» داشت مخالفتی عظیم و کاملاً رسمی با اهل نظر آغاز شد. مسعودی^۲ گوید «المتوکل با عقیده مأمون و معتصم و واثق مخالفت کرد و جدل و مناظره در آراء را ممنوع ساخت و هر که را بدین کار دست زد مجازات کرد و امر به تقلید داد و روایت حدیث را آشکار کرد». مقصود آن است که در عهد این خلیفه روشی که اهل اعتزال در مباحث اعتقادی بکار می‌بردند، و آن متکی بر دلایل عقلی بود نه بر تقلید و اتکاء بر سنت و حدیث و بر اقوال سلف صالح، مورد تعرض قرار گرفت و به جای آن دستگاه خلافت پشتیبانی اهل تقلید و راویان حدیث را در حل مشکلات اعتقادی تأیید نمود.

باز مسعودی^۳ در این باب نوشته است که «چون دور خلافت به المتوکل رسید امر به

ترک نظر و مباحثه و جدل داد و ترک اعتقادهایی را که در ایام معتصم و واثق بر آن بودند خواستار شد و مردم را به تسلیم و تقلید فرمان داد و شیوخ محدثین را به بیان حدیث و اظهار سنت و جماعت خواند.^۴ این گفتار هم همان سخن پیشین مسعودی است که مراد از آن اکتفا به روش و به گفتار پیشینیان در مباحث اعتقادی و تسلیم و تقلید بیچون و چرا در برابر آنها و خودداری از بحثهای عقلانی و استدلالی در این موارد بوده است که درست در نقطهٔ مقابلی است که اهل رأی و نظر و صاحبان علوم اوائل و متکلمان معتزلی داشته و در اثبات عقاید یا در رفع مشکلات خود به تحقیق عقلانی و استفاده از حکمت یونانی توجه می کرده اند.

سختگیری نسبت به گروههای یاد شده از همین اوان در مرکز خلافت، که بیقین در دیگر مرکزهای مذهبی و فرهنگی اسلام مؤثر بوده است، آغاز گردید و بزودی به مبالغه و اظهار تعصب گرایید مگر در قلمرو حکومتهای بویی و سامانی و دیگر سلسله های جزء ایرانی که هنوز محل اظهار آزادانه اندیشه ها و باورها بوده و پناهگاههای اطمینان بخشی برای عالمان و فیلسوفان و بزرگان فرقهٔ معتزله محسوب می گردیده است.

درست در همین اوان غلبهٔ عنصر ترک بر مرکز حکومت اسلامی آغاز یافته راه توسعه می پیمود^۵ و به سبب سادگی ذهن و تعصب ذاتی این قوم، اهل سنت و فقیهان و عوام فرصتی برای آزار اهل نظر و فیلسوفان و عاقلان قوم یافتند. سختگیری بر اهل ذمه یعنی غیر مسلمانان که غالباً سرگرم به علوم اوائل یعنی فلسفه و دانشهای دیگر یونانی و ایرانی، بویژه طب و هیأت و نجوم، و دانشهای مدون در کتابهای سُرّیانی بوده اند، از همین روزگار المتوکل شروع شد.^۶ این فضای تعصب آلود فرصت مناسبی برای «اهل سنت و حدیث» و فقیهان و محدثان متعصب مانند احمد بن محمد بن حنبل (م ۲۴۱ هـ) مؤسس فرقهٔ حنبلی پدید آورد تا بتوانند به آزدن مخالفان خود، که همهٔ متهمان به کفر و زندقه و الحاد مثل ریاضی دانان و فیلسوفان و متکلمان معتزله در زمرهٔ ایشان بوده اند، پردازند و این فرصت را ظهور ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ) در سدهٔ چهارم و آوردن مذهب اشعری،^۷ که درست در نقطهٔ متقابل و متضاد مذهب معتزلی قرار داشته، کامل کرد و علیه نظر و استدلال و تعقل در تمدن اسلامی بکار انداخت و انحطاط علوم را در آن تمدن پی ریزی نمود.^۸

با مطالعهٔ این مقدمهٔ بسیار کوتاه معلوم می شود که موضوع مخالفت با علوم و علما امر تازه ای در تاریخ تمدن اسلامی نبود. تا آن هنگام که آثار دو تمدن بزرگ ساسانی در مشرق ممالک اسلامی و تمدن رومی و یونانی در قسمت مغرب آن در عهد اسلامی امتداد

داشت، یعنی تا پایان قرن چهارم هجری و اوایل سده پنجم، شاهد وجود مرکزهایی از دانش در این کشورها بویژه از بغداد تا فرارود (ماوراء النهر) هستیم که در آنها متفکران و دانشمندان بزرگی از قبیل محمد بن زکریای رازی و فارابی و پورسینا و ریاضی دانانی چون ابو معشر بلخی و الفرغانی و بوزجانی و ابونصر عراق و ابوریحان بیرونی و بسیاری دیگر از این گونه بزرگان تربیت می شدند و نقش حکومت اسلامی در ظهور آنان بیشتر ایجاد ارتباط میان عالمان از زبانهای مختلف و داشتن یک زبان عمومی رابطه ای میان همه آنها (زبان عربی) بوده است که البته در دو قرن اول از دوره خلافت عباسیان تشویق خلیفگان و وزیران و درباریان ایرانی نژادشان را هم باید بر نقش اساسی مذکور افزود. اما سهم اسلام و معتقدات دینی مسلمانان در این راه بسیار کم و منحصر به ایجاد و نشر دانشهای دینی و دانشهای ادبی عربی بوده است که به مجموع آنها «علوم عربیه» و «علوم حدیثه» می گفتند در برابر حکمت و دانشهای متصل به آن که «علوم یونانی» و «علوم عقلی» و «علوم اوایل» یا «علوم قدیمه» نامیده می شدند و همه آنها مورد اعتراض عالمان شریعت بودند چندان که آنها را آلوده به کفر (حکمة مشوبة بالكفر)^۸ و صاحبان آنها را زندیق^۹ و ملحد می دانستند حتی اگر در مقام خلافت بوده باشند چنان که مأمون عباسی (۱۹۸ - ۲۱۸ هـ) به علت اشتغال به علوم و تشویق فیلسوفان و ریاضی دانان و متکلمان معتزله متهم به «زندقه» بود^{۱۰} و البته این نوع اتهام همواره در تمدن اسلامی جریان داشت و بعدها دامن بزرگانی چون محمد بن زکریای رازی و فارابی و پورسینا و خیام و نظایر آنان را تا ملاً صدرای شیرازی و قاضی سعید قمی نیز گرفت.

اصولاً بیشتر محدثان و فقیهان لفظ «علم» را جز بر دانشهای موروث از پیامبر اسلام (یعنی آنچه مربوط به قرآن و حدیث و اصول و فروع دین باشد) اطلاق نمی کردند و در اثبات نظر خود بدین روایت استناد می نمودند که: «العلم الموروث عن النبی صلعم هو الذی یتسحق أن یتسمی علماً و ماسواؤه إنا أن یکونَ علماً فلا یکونُ نافعاً و إنا أن لایکونُ علماً و إن سُمی به، و لئن کانَ علماً نافعاً فلا بُدَّ أن یکونَ فی میراث محمد صلعم»^{۱۱} یعنی علمی که میراث پیامبر باشد سزاوار آن است که علم نامیده شود و غیر آن یا دانش است ولی سودمند نیست، و یا اگر چه آن را دانش نامیده باشند علم نیست، و اگر دانش سودمندی باشد ناگزیر در میراث پیامبر وجود دارد.

مخالفت عالمان شرعی با فلسفه بویژه قسمت مابعد الطبیعه و الهیات بدین سبب است که بسیاری از مباحث آن به زعم آنان غیر قابل انطباق با اصول دین اسلام و قرآن و احادیث شمرده می شود. به همین سبب از آن به «قُلُّ السَّهِّ» (= رخنه سفاقت)^{۱۲} و

«أُسِّ السَّفَه» (بنیان سفاقت) ۱۳ تعبیر می کردند و چنین می گفتند:

يَا وَحِشَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ فِرْقَةٍ شَاغِلَةٍ أَنْفُسُهَا بِالسَّفَه
قَدْ نَبَذَتْ دِينَ الْهُدَى حَلْفَهَا وَادَّعَتِ الْحِكْمَةَ وَالْفَلْسَفَةَ ۱۴

مقصود از این «سفاقت» همان تجاوز از حدود اعتقادات و تعبیرات مذهبی در مباحث مربوط به مابعد الطبیعه و الهیات و یا مثلاً توجیهاتی است که علمای معقول از رستاخیز (معاد) و بهشت (جنت) و دوزخ (جحیم) می کردند و یا اظهاراتی که دربارهٔ قَدَمِ عَالَمٍ و نه خُدُوثِ آن داشتند، خلاف آنچه نزد علمای کلام بنا بر موازین شریعت معمول است، ولی این انتساب سفاقت و الحاد و زندقه منحصر به حکیمان و فیلسوفان نیست بلکه بیشتر متکلمان بویژه متکلمان معتزلی را نیز که به تحقیق در حکمت یونانیان و اسکندرانیان توجه خاص داشتند به جمع این «سفیهان» و «ملحدان» پیوند می داده اند^{۱۵} و حتی به قول غزالی فقیهان و محدثان بزرگی مانند مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ) مؤسس فرقه مالکیه، و محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ هـ) مؤسس طایفه شافعیه، و امام احمد بن محمد بن حنبل (م ۲۴۱ هـ) پیشرو حنابله و سفیان ثوری (م ۱۶۱ هـ) مؤسس فرقه ثوریه همگی قائل به حرمت (حرام بودن) علم کلام بوده اند.

علت اصلی این تحریم آن است که عالمان به علم کلام برای اثبات اصول عقاید اسلامی ناچار به منطوق و فلسفه و دانشهای اثباتی توجه می کردند تا آنها را ابزار استدلالهای خود قرار دهند و چون فقیهان و اهل حدیث و سنت و اخباریان که فقط به نقل اتکاء داشتند در برابر استدلالهای منطقی آنان در می ماندند به صدور چنین فتواهای سخت بر ضد آنان مبادرت می کردند.

در میان دانشهای معقول، فرا گرفتن بعضی از بخشهای ریاضیات بویژه علم حساب مجازودانشهای دیگری مانند علم هندسه و علم نجوم و هیأت ممنوع و حرام بوده است^{۱۶} ولی دشمنی عالمان شرع اعم از اهل سنت و اهل تشیع نسبت به علم منطوق از همه بیشتر بود و می گفتند «مَنْ تَمَنَّقَ تَزْدَقُ» و بیهوده نیست که اخوان الصفا در رسائل معروف خود بدین گونه تزییقات نسبت به علم منطوق و دیگر اجزاء حکمت اشاره کرده و گفته اند که اهل شرع گویند «دانش پزشکی سودی ندارد و علم هندسه را حقیقتی نیست و منطوق و طبیعیات کفر و زندقه و داندگان آنها ملحد و بی دینند»^{۱۷}

آنچه تا اینجا نوشته ام اشاره های مختصر و بسیار فشرده ای است در بارهٔ دشواریهای کار فیلسوفان و دانشمندان و حتی متکلمان در بخش خاوری کشورهای اسلامی، و باید دانست که در جانب باختتری خاصه در اندلس هم اگرچه تا سدهٔ چهارم هجری

کوششهای بسیار در نقل علوم یونانی به عربی شده بود، ولی بزودی در آن سامان نیز غلبه عالمان دین به مخالفت و سختگیری نسبت به عالمان علوم عقلی انجامید و چنان که همه کتابهایی که در عهد خلیفه اموی آندلس (اسپانیا) الحاکم بن ناصر (م ۳۳۶ هـ) در دانشهای مختلف یونانی و رومی از راه ترجمه و تألیف گردآمده بود، به غیر از کتابهای طب و حساب و لغت و فقه و حدیث در محضر عالمان شرع سوخته و به چاهها ریخته شد زیرا غیر از دانشهای دینی سایر معارف نزد متشرعان آن دیار مذموم و هر که به فلسفه و دانشهای باز بسته به آن اشتغال داشت متهم به الحاد و کفر بود^{۱۸} در حالی که بعضی دیگر از عالمان آن سرزمین به حکمت و منطق نظر مساعدی داشتند و خصوصاً به فایده منطق در احکام شرعی معترف بودند بویژه ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی معروف به «ابن حزم» (م ۴۵۶ هـ) صاحب کتاب نامبردار *الفصل فی أهواء الملل والنحل* که خود از تعرض عالمان دیگر شرع مصون نماند.^{۱۹}

همدستانانی ابن حزم با منطقیان و استفاده از علم منطق در اثبات احکام نظایر دیگری نیز در تمدن اسلامی دارد و با وجود مخالفت عده کثیری از رجال دینی گروهی هم با این علم و صاحبان آن از در موافقت درمی آمدند منتهی این موافقت با منطق برای استفاده از آن در اثبات مطالب دینی و بویژه در استفاده از آن در علمهای جدل و خلاف و اصول فقه و علم کلام بود.

از میان عالمان شرعی بزرگترین کسی که منطق را مورد استفاده خود قرار داد غزالی است. وی گوید رجال دین از دانشهایی مانند حساب و منطق نفرت طبیعی دارند و این نفرت تنها از آن باب است که این دو علم از علوم فلاسفه ملحدست و گرنه کوچکترین تعرضی از آن دو به نفی یا به اثبات نسبت به دین مشهود نیست. تنها اسم فلسفه است که هر علمی را که بدان منسوب باشد مورد نفرت اهل شرع قرار می دهد و مثل آنها در این مورد چنان است که کسی دختری زیبا را خواستگاری کند و چون بفهمد که او را به اسم زنان هندو یا سیاهان زشتروی نامیده اند، طبع وی از جهت زشتی اسم ملول و متنفر گردد. به همین سبب است که مرد دین با این دو علم هم همچنان عناد می ورزد که با علوم اوائل، و این دشمنی باعث می شود که از آنچه به دو علم حساب و منطق در علوم خاص خود (یعنی علوم دینی) نیاز دارند بی بهره مانند.^{۲۰}

غزالی معتقدست که دانشهای ریاضی ذاتاً سودمندند و به امور دینی هم کاری ندارند و در آنها مسائل برهانی و استدلالی هست که انکار هیچ یک میسر نیست، اما در عین حال دو آفت از آن حاصل می شود و آن چنان است که هر کس در آن نظر کند از

نکته‌های دقیق و برهانه‌ها و دلایل‌های آن بعجب می‌افتد و به سبب این شگفتی نظر خوب نسبت به فلاسفه پیدا می‌کند و می‌پندارد که همه علوم آنان در وضوح و استواری برهان مثل این علم ریاضی است. آنگاه از کفر و تعطیل^{۲۱} و سستی ایشان در امور شرع با خبر می‌شود و از راه تقلید طریق کفر می‌سپارد و با خود می‌گوید اگر دین حق بود با همه باریک بینی که این گروه در علم ریاضی دارند از نظر ایشان پنهان نمی‌ماند، و بسپوده است که بدو گفته شود که فلسفه و دین دو میدان مختلف از معرفتند و ممکن است کسی در یکی از این دو حاذق و آگاه ولی از دیگری بی‌بهره و بی‌اطلاع باشد، و این بدان سبب است که راه استدلال در ریاضیات غیر از الهیات است، در نخستین طریقه برهانی و در دومین طریقه تخمینی است، و این حقیقت را کسی که سخن پیشینیان را در ریاضیات و الهیات آزمون و بررسی کرد به نیکی درمی‌یابد. اگر این سخنان به کسی که ناسنجیده بر فلاسفه اعتماد کرد گفته شود نه تنها پذیرفته نخواهد گشت بلکه به حکم هوا و هوس و بی‌بند و باری حُسن ظن خود را در همه علوم نسبت به آن گروه خواهد افزود و این آفت بزرگی است که برای احتراز از آن واجب است هر که را متمایل به مطالعه و تحقیق در این دانش‌هاست از این کار باز دارند، زیرا اگرچه این علوم ربطی به کار دین و شرع ندارند لیکن چون از مبادی علوم فلاسفه‌اند شومی آنها دامن او را خواهد گرفت. کمیاب است کسی که علم ریاضی فرا گیرد و در آن تعمق کند و از دین روی برنتابد و لگام تقوی را از سر بر نیاورد.^{۲۲}

غزالی در کتاب *فاتحة العلوم*^{۲۳} از این حد نیز فراتر رفته و علوم ریاضی را یکباره تحریم کرده و از دایره دانش‌های مجاز برای مسلمانان بیرون کشیده و با نهایت شدت و سختی ممنوع شمرده است. در این کتاب غزالی بابی را به «مناظره» و شرایط و مضار آن اختصاص داده و آن را مانند شراب و قمار که فایده اندک و زیان بسیار دارند ممنوع می‌شمارد و گوید «حتی مداومت در بازی شطرنج با آن که ذهن را نیرومند می‌سازد ممنوع و محظورست و همچنین است نظر در علم اقلیدس (هندسه) و المجسطی (نجوم) و دقایق علم حساب و هندسه و کوشش و ریاضت در آنها که مایه روشنی خاطر و نیرومند ساختن ذهن می‌گردد، و ما (یعنی علمای شرع یا خود غزالی که گوینده این مطالب است) آنها را به سبب یک آفت که در پی دارند منع می‌کنیم زیرا اینها از مقدمات علوم اوائل هستند که خود منشأ مذاهب فاسدست، و اگر چه در خود علم هندسه و حساب مذهب فاسدی که به دین آسیب رساند وجود ندارد لیکن می‌ترسیم که سرانجام به فساد دین بینجامند».

غزالی در باب علوم طبیعی همین نظر را دارد^{۲۴} و گوید که در آن حق آلوده به باطل و صواب مشتبه با خطاست، با این حال انکار آن را از شرایط دینداری نمی داند مگر در عده‌ای از مسائل که در کتاب تهافت الفلاسفه ذکر کرده و اصل همه آنها بدین معنی باز می‌گردد که طبیعت در تسخیر وجود واجب (خالق) و مرهون قوائی است که در آنها به ودیعت نهاده است و از این تعبیر درمی‌یابیم که غزالی منکر سببیت طبیعی است.^{۲۵}

وی نسبت به منطوق خلاف بسیاری از عالمان شرع مخالفتی نداشت منتهی اولاً آن را به اسمهایی غیر از اسم منطوق می‌نامید و مثلاً «معیار العلم» و «میحک النظر» می‌گفت و ثانیاً موضوع بحث او در این کتابها مسائل فقهی و دینی به روش منطقیان بود. با این حال در المنقذ من الضلال باز هم بدینی غزالی مانند همه همقدمانش به علم منطوق آشکار شده است.^{۲۶} حجة الاسلام در این کتاب می‌گوید که منطوق مانند ریاضیات ذاتاً خطری برای دین ندارد و هیچ رابطه‌ای بین قواعد حد و اشکال قیاس با مسائل دینی نیست تا کسی آن را انکار کند و ممنوع سازد و حتی باید گفت که نتیجه این انکار آن خواهد بود که اهل منطوق در عقل کسی که چنین حکمی نماید تردید کنند. از طرف دیگر اهل منطوق نیز به شرط عدالت رفتار نمی‌نمایند چه ایشان تمام شرایطی را که در اقامه برهان به یقین منجر گردد جمع می‌کنند اما چون به مقاصد دینی می‌رسند به این شرایط وفادار نمی‌مانند و حدّ اعلای تساهل را بکار می‌برند و چه بسا که دوستان منطوق در این علم نظر کنند و پندارند کفریاتی که از اهل منطوق نقل کرده‌اند با همین برهانهای یقینی تأیید و اثبات شده است، پس ایشان نیز پیش از آن که به معرفت حقیقت و ادراک حقایق علوم الهی آنان برسند به کفر و ضلال دچار می‌گردند.

با مطالعه این مقدمات نظر غزالی نسبت به حکمت خاص یعنی مابعد الطبیعه و حکمت الهی به نیکی معلوم می‌گردد. وی در کتاب المنقذ من الضلال و در تهافت الفلاسفه نظر خود را نسبت به فلسفه آشکار کرده و گفته است که بیشتر مسائل فلسفه تخیلات واهی و سست است و در الهیات همه اندیشه‌های فیلسوفان الهی مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا بی بنیاد و اشتباه است. عمده این اشتباهات را غزالی در بیست مورد دانسته^{۲۷} و از آن میان در سه مورد به تکفیر فیلسوفان فتوی داده است و آن سه عبارتند از: ۱) فلاسفه گویند که علم خداوند بر کلیات است نه بر جزئیات و این مخالف نصّ قرآن است؛ ۲) فلاسفه به معاد جسمانی اعتقاد ندارند و این هم خلاف شرع و دلیل کفر آنان است؛ ۳) فلاسفه معتقد به قدیم عالم اند و این نیز خلاف شریعت است زیرا در دین عالم حادث است و خالق آن را در اوقات و ایام معین خلق کرد.

خلاصه سخن غزالی این است که قسمتی از دانشهای عقلی مانند منطق و حساب و هندسه و نجوم و هیأت و بعضی از مباحث طبیعیات ذاتاً مخالفتی با شرع ندارند ولی کسانی که به این دانشها می‌پردازند و به دقت و ژرف نگری استادان آنها پی می‌برند با خود می‌اندیشند که اگر مقولات عالمان شرع به همین قطعیاتی که قواعد دانشهای مذکورست می‌بود ناگزیر استادان علوم معقول بدانها دست می‌یافتند و در کتابهای خود باز می‌گفتند، و به دنبال چنین فکرهایی است که اعتقادشان نسبت به شرع سست می‌شود. پس باید آنها را از توجه بدین گونه دانشها باز داشت. اما سخنان فلاسفه بطور کلی مطالب سست و خیالات واهی و باطل است بخصوص که در سه مورد خلاف شرع و کفر محض می‌باشد و به این سبب آموختن آنها حرام است و همه استادان فلسفه حتی فیلسوفان الهی (یعنی معتقد به خالق) از سقراط گرفته تا فارابی و ابن سینا ملحد و بیدینند.

اگر بهتر در سخنان غزالی ببیندیشیم، در می‌یابیم که به تعبیر معاصران ما «با پنبه سر بریده است». یعنی نخست با دانشهای عقلی از راه مدارا درآمده و حتی در بعضی موارد آنها را ستوده و سپس نرم نرم به تحریم هر یک پرداخته و در نتیجه همان کاری را انجام داده است که عالمان شرعی دیگر پیش از او کرده‌اند.

اما یک متکلم بسیار معروف دیگر که چند سالی بعد از غزالی شهرت یافته، یعنی امام ابوالفرج ابن الجوزی البغدادی (م ۵۹۷ هـ)، با چنین نرم‌گویی به تحریم حکمت و دانشهای وابسته به آن مبادرت نکرده بلکه با شدتی تمام فیلسوفان و متکلمان و صاحبان دانشهای عقلی را ملحد و بیدین و فریب خوردگان ابلیس دانسته است. وی درباره فریفته شدن حکیمان سخن مشروحی دارد که ترجمه خلاصه آن چنین است: ابلیس در فریفتن فیلسوفان از این روی قادر شده است که آنان به اندیشه‌ها و خرده‌های خود بسنده کردند و به مقتضای گمان خویش سخن گفتند بی آن که به گفتار پیامبران التفاتی کنند، مثلاً صانع (= خالق، خداوند) را منکر شدند و اکثر آنان علت قدیم برای عالم اثبات کردند و به قدیم عالم معتقد گردیدند و زمین را ستاره‌ای در میان فلک فرض کردند و گفتند که هر ستاره عوالمی همانند زمین دارد... و گفته‌اند که خداوند جز بر نفس خود علم ندارد و برخی مانند ابن سینا و معتزله گفته‌اند که او بر نفس خود و بر کلیات عالم است نه بر جزئیات. رستاخیز اجساد و بازگشت روانها را به بدنها منکرند و به بهشت و دوزخ جسمانی معتقد نیستند و می‌پندارند که اینها مثالهایی است که برای عوام زده شد تا ثواب و عقاب روحانی را درک کنند... بعداً ابلیس گروهی از مسلمانان را فریفته و به آنان

چنین نمود که راه صواب پیروی از این فیلسوفان است و این فلاسفه متأخر مسلمان منکر صانع و به شرایع و احکام اسلامی بی اعتنا بودند و هر چه در باره ایشان گفته شد راست است زیرا از شعار دین کناره گرفتند و از طاعت اسلام سرپیچیدند و عذریهود و نصارا پذیرفته تر از عذر ایشان است...^{۲۸}

این گونه بدگوییها و ملامتها که عالمان شرع نسبت به فیلسوفان و متفکران و عالمان علوم عقلی می کردند به همین حدود خاتمه نپذیرفت و تقریباً در سراسر دوران اسلامی امتداد یافت و گاهی نیز به کشتن بزرگان و فیلسوفان صاحب نظری چون عین القضات همدانی (کشته در سال ۵۲۵ هـ)^{۲۹} و شهاب الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق (کشته در سال ۵۸۵ هـ)^{۳۰} منتهی شد و در این میان بعضی از شاعران ما نیز که مراتبی عالی در پاره ای از علوم یا در تصوف و عرفان داشتند مانند سنایی غزنوی و خاقانی شروانی و سیف الدین محمد فرغانی و نور الدین عبدالرحمن جامی و محمد طاهر قمی و جز آنان، و نیز گروهی از پیشروان تصوف [که درک حقایق در نظر آنان از راه تهذیب نفس و ریاضت و ترک علائق میسر بود نه از راه استدلال و توسل به عقل و چون و چرای عقلانی] با عالمان شرع یار شدند و زبان به بدگویی حکیمان و متکلمان و دانشمندان گشودند که نقل سخنان همه آنان در اینجا مایه طول کلام و ملالت خواننده خواهد بود.^{۳۱} با این سوابق طولانی که در این گفتار تنها دورنمایی از آنها ترسیم شده، به هر حال مظهر الحاد و کفر بر پیشانی فیلسوفان و دانشمندی که سرگرم دانشهای عقلی و اثباتی بوده اند، خورد اما شگفت است که هیچ یک از این حمله ها و اتهامها نتوانست میهر بزرگانی چون محمد بن زکریای رازی و فارابی و پور سینا و إخوان الصفا و بهمنیار بن مرزبان و سید اسمعیل جرجانی و شیخ اشراق سهروردی و خیتام نیشابوری و فخر رازی و جلال دوانی و غیاث الدین دشتکی و میر داماد استرآبادی و میر ابوالقاسم فندرسکی و ملا صدرای شیرازی و قاضی سعیدی قمی و ملاهادی سبزواری و نظایر این بزرگمردان را از دل ایرانیان بزداید و ما را از اظهار سربلندی و افتخار به وجودهای پر ثمرشان باز دارد. روانشان جاودانه شاد باد.

لوبک (آلمان غربی)، ۲۳ اردیبهشت ماه ۱۳۶۵

ذبیح الله صفا

یادداشتها:

۱- درباره این دو فرقه اخیرینگرید به تاریخ ادبیات در ایران از نو یسنده این گفتار، ج ۱، چاپ ششم، تهران

- ۱۳۶۳، ص ۵۲-۵۹.
- ۲- مروج الذهب، چاپ مصر، ج ۴، ص ۲۴۶.
- ۳- ایضاً، همان جلد، ص ۷۳.
- ۴- بنگرید به تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۲۳ تا ۲۴۰.
- ۵- تاریخ یعقوبی، ج ۲، بیروت ص ۴۸۷؛ طهر الاسلام، احمد امین، مصر، ص ۴۳.
- ۶- درباره این مذهب بنگرید به تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۳.
- ۷- درباره نتایج زبان آور و بسیار خطرناک غلبه دسته های متعصب قشری مذکور و نیز اشاعره و تأثیر آنان در انحطاط تمدن اسلامی رجوع شود به تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی از نویسندگان این گفتار، چاپ سوم، ۱۳۴۶ تهران، ص ۱۳۵-۱۳۸.
- ۸- معجم الادب، یا قوت حموی، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۶۷.
- ۹- زندیق در اصل عنوان دسته ای از عالمان دینی مانویان و در عرف مسلمین به معنی بیدین یا کسی است که اعتقاد راسخ دینی نداشته باشد.
- ۱۰- الفهرست، ابن الندیم، چاپ مصر، ص ۴۷۳.
- ۱۱- مجموعه الرسائل الکبری، قاهره ۱۳۲۴ هـ ق، ج ۱، ص ۲۳۸.
- ۱۲- نیمیة الدهر، ثعالبی، دمشق ۱۳۰۴ هـ ق، ج ۲، ص ۲۰۷.
- ۱۳- فتاوی ابن الصلاح شهرزوری.
- ۱۴- ترس باد بر اسلام از فرقه ای که خود را به سفاهت مشغول داشته، دین راستین را فروهسته و مدعی حکمت و فلسفه شده است.
- ۱۵- برای نمونه بنگرید به داوری سمعانی در الانساب درباره ابراهیم بن سیمار معتزلی معروف به نظام (م ۲۲۱ هـ) و ارتباط دادن نظریاتش به ثنویه (مانویان) و ذهریه (زروانیان)؛ و همچنین به اظهار نظر البغدادی در الفرق بین الفرق، (چاپ مصر، ۱۳۶۷ هـ ق، ص ۷۹-۹۱)، درباره کفر و گمراهی همین متکلم فیلسوف مسلک معتزلی؛ و باز بنگرید به همین کتاب اخیر ص ۶۷ به بعد درباره کفر و ضلالت متکلمان معتزلی و ذکر فصایح و رسواییهای آنان.
- ۱۶- درباره حرام بودن این هر دو دانش بنگرید به تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر صفا، ج ۱، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۶ شمسی، ص ۱۴۴-۱۴۶ که اسناد لازم در آنجا ذکر شده است.
- ۱۷- رسائل اخوان الصفا، مصر، ج ۴، ص ۹۵.
- ۱۸- طبقات الامم، صاعد اندلسی، بیروت، ص ۶۶.
- ۱۹- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر صفا، ج ۱، چاپ سوم، ص ۱۴۷.
- ۲۰- معیار العلم، قاهره ۱۳۲۹ هـ ق، ص ۱۱۷؛ المنقذ من الضلال، قاهره ۱۳۰۹ هـ ق، ص ۲۹.
- ۲۱- بی زیور شدن از آرایش دین، بیدینی، الحاد.
- ۲۲- المنقذ من الضلال، قاهره، ص ۹.
- ۲۳- فاتحة العلوم، مصر ۱۳۲۲ هـ ق، ص ۵۶.
- ۲۴- مقاصد الفلاسفة، قاهره ۱۳۳۱ هـ ق، ص ۳.
- ۲۵- تاریخ الفلسفة العربیه، الدكتور جمیل صلیب، بیروت ۱۹۸۱، ص ۳۹۸-۳۹۹.
- ۲۶- المنقذ من الضلال، قاهره، ص ۱۰-۱۱.
- ۲۷- این بیست مورد را دکتر جمیل صلیب در تاریخ الفلسفة العربیه، ص ۳۶۳-۳۶۴ و مرحوم جلال الدین همایی در غزالی نامه، تهران، ص ۳۴۷-۳۴۸ فهرست کرده اند.
- ۲۸- تلبیس ابلیس، ابن الجوزی، مصر ۱۳۴۷ هـ ق، ص ۴۵-۵۰؛ و نیز بنگرید به تاریخ علوم عقلی در تمدن

اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۱ - ۱۴۲: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ ششم، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۸۰ - ۲۸۲.

۲۹- تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۲، چاپ ششم، تهران ۱۳۶۳، ص ۹۳۶ - ۹۴۴.

۳۰- ایضاً، همان جلد، ص ۲۹۷ - ۳۰۵.

۳۱- برای نمونه بنگرید به تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۹۲: وج ۳ بخش اول، چاپ چهارم، تهران

۱۳۶۳، ص ۲۳۳ - ۲۳۵: وج ۴، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳، ص ۹۵ - ۹۷: وج ۵ بخش اول، چاپ دوم، تهران

۱۳۶۳، ص ۲۸۲ - ۲۸۳ و موارد متعدد دیگر.

غزالی حکیم معاند فلسفه

هر که اندک آشنایی با تفکر اسلامی و توسعه و تحول تاریخی آن داشته باشد از نقد ابو حامد محمد غزالی از فلسفه ابن سینا و مخالفت شدید او با فلسفه مشائی اسلامی و نیز یونانی آگاه است و بر این امر واقف است که غزالی پس از تلخیص تفکر ابن سینا و مکتب مشائی در کتاب مقاصد^۱ به نقد این آراء پرداخت و در تهافت الفلاسفه کوشید تا اساس و بنیان فلسفه بوعلی و فارابی را درهم ریزد و در شرح حال زندگی خود المنقذ من الضلال^۲ به نقائص و شبهات این فلسفه پرداخت و در سه مورد پیروان آن را حتی متهم به پیروی از افکار کفر آمیز کرد.^۳ لذا تکرار این جنبه از رابطه بین غزالی و فلسفه در اینجا بیهوده است و تصویر غزالی به عنوان مخالف و معاند فلسفه آن چنان شناخته شده است که تأکید بر آن بیفایده است مخصوصاً برای آنان که در دامن سنت فکری فلسفی در ایران پرورنده شده و به غزالی بیشتر از دیدگاه فلاسفه خلف نگریسته اند.

لکن دقت نظر بیشتر هم به نوشته های غزالی و هم به نفوذ و اهمیت او در ادوار بعدی تفکر اسلامی نشان می دهد که گرچه غزالی به یک معنی معاند فلسفه و شاید مهمترین عامل تضعیف فلسفه مشائی و پیروزی کلام اشعری در قرن پنجم بود، او خود حکیمی بود با دیدی فلسفی و آثار او نه تنها سهمی اساسی در درهم فرو ریختن فلسفه مشائی داشت، بلکه نفوذ مثبتی نیز در سیر اندیشه فلسفی در قرون بعدی از خود بجا گذاشت. هدف این نوشته همانا نمایان ساختن ساحت های فلسفی و حکمی اندیشه غزالی است و نه معاندت او با فلسفه بوعلی و فارابی چنان که معروف خاص و عام است.

غور در آثار غزالی یک امر اساسی را آشکار می سازد و آن توجه او به خرد و عقل و تأیید اهمیت آن و سهم مثبت عقل در حیات فکری و دینی و معنوی آدمی است. در این مهم غزالی با فلاسفه همصداست و در مقابل تمام گروه هایی اعم از فقهای حنبلی و

برخی از صوفیه و حتی متکلمان‌ی قرار گرفته است که با عقل و منطق مخالفت می‌ورزیدند. گرچه غزالی عقل را به معنای منطقی و ارسطویی آن محدود نمی‌سازد و قدم از آن فراتر نهاده و عقل را وسیله‌ای از برای درک حقائق الهی می‌داند، نفس‌پافشاری او بر اهمیت عقل در سیر کمال انسان حاکی از هم‌نظری او با حکما درباره این اصل است و او با مخالفان فلسفی خود در تأیید اهمیت عقل و ضرورت تکیه نهادن بر مقولات عقلانی و منطقی هم متفق‌الرأی است. اگر به طیف وسیعی که شامل تمام مکتبهای مختلف فکری اسلامی می‌شود بنگریم، می‌بینیم که برغم معاندت شدید غزالی با فلسفه مشائی باز او در مسأله توجه به عقل و خرد در حیات انسان و در کسب کمال در جنب فلاسفه قرار دارد^۶ و مانند آنان و نیز بسیاری از صوفیه معرفت را کلید سعادت دانسته و برای انسان امکان دسترسی بر معرفت به حق و علم اعلی را قائل است.

این جنبه از تفکر غزالی در توجه او به علم منطق به معنای فلسفی آن نیز نمودارست. بر عکس برخی از علمای دین مانند ابن تیمیه که با منطق مخالفت ورزیده‌اند^۷ و یا برخی از صوفیه که در کوشش بررها ساختن انسان از نفس خود و اندیشه محدود به عقلی که مقهور شهوات و عالم نفسانی است بر چوبین بودن پای استدلالیان تکیه کرده‌اند،^۸ غزالی نه تنها منطق را رد نکرده بلکه برای آن اهمیت فراوان قائل شده و تألیفات مهمی نیز در این زمینه از خود بجا گذاشته است. علاوه بر منطق مقاصد، غزالی معیارالعلم را در منطق ارسطویی نگاشت و سپس اثر مختصرتری نیز در همین زمینه به نام محک النظر فی المنطق تألیف کرد. همچنین غزالی دارای رساله‌ای است بدیع تحت عنوان القسطاس المستقیم که موضوع آن نیز منطق است ولی مبتنی بر میزانهای منطقی قرآن کریم و نه منطق ارسطویی متداول آن زمان. این کتاب مبتکرانه «در حقیقت بیان منطق قرآن است. آن پنج میزان عبارت است از میزانهای تعادل اکبر و تعادل اوسط و تعادل اصغر و تلازم و تعاند.»^۹ اهمیت این کتاب و نفوذ آن در قرون بعدی در اشاره حاجی ملا هادی سبزواری در شرح منظومه به این پنج میزان مأخوذ از القسطاس المستقیم نمایان است.^{۱۰} بنا بر این غزالی معاند فلسفه خود عالمی منطقی بوده و سهمی در توسعه منطق داشته و آثاری گرانقدر در این دانش که بدون شک پایه فلسفه مشائی و سایر دانشهای استدلالی و علوم نظری است از خود بجا گذاشته است.

غزالی در زمره متفکرانی است که نقد او از فلسفه، خود جنبه فلسفی دارد^{۱۱} و نه فقط جنبه عقیدتی یا احساسی. در تهافت می‌کوشد تا تحلیلی که از آراء فلاسفه مشائی انجام می‌دهد بر مبنای درک نظر فلاسفه و از دید تحلیل فلسفی باشد مخصوصاً در بحث پیرامون

حدوث و قدم که مهمترین نکته فلسفی تهافت است. به این جهت این رشد در تهافت التهاافت بیشتر از هر موضوع دیگر به تحلیل نظریات غزالی در این زمینه و پاسخ به او بر آمده است.^{۱۰} غزالی کوشیده است به صورتی فلسفی درباره زمان و مکان و علیت و سایر مقولاتی که طبعاً در مسأله حدوث و قدم مطرح می شود به بحث پردازد. البته این نکته مطرح است که تا چه حد غزالی نظریات شیخ الرئیس را درک کرده و از دید فلسفی به آراء او نگریسته است. پیروان بعدی مکتب مشائی، غزالی را فاقد فهم و درک فلسفی دانسته اند و شکی نیست که با توجه به این امر که ابو حامد استادی در فلسفه به خود ندیده و خود آموخته بود، چنان که طی قرون استادان و صاحب نظران فلسفه بوعلی آراء او را درک کرده اند غزالی این فلسفه را درک نکرده و به همان نحو به اصول آن فلسفه نگریسته است. در عین حال باید نقد غزالی را از فلسفه یک نقد فلسفی دانست و به آن به صورت فلسفی و نه فقط کلامی یا عقیدتی نگریست. هر که بخواهد به جوانب فلسفی غزالی نظر افکند باید انتقادات او را علیه فلسفه نیز از دید فلسفی مطالعه کند.

گرچه نقد غزالی از اسمعیلیه بیشتر جنبه سیاسی داشت تا انتقاداتی که بر فلاسفه وارد آورده بود، از جنبه فلسفی بی بهره نبود. غزالی قبل از تألیف المتقذ من الضلال به مطالعه نظریات اسمعیلیه پرداخته بود و از آنجا که متفکران اسمعیلی از قبیل ابو حاتم رازی و حمید الدین کرمانی و ناصر خسرو از فلاسفه برجسته عصر خود به شمار می آمدند، بدون شک نفس این برخورد با تفکر آنان غزالی را به میدان اندیشه فلسفی کشانید. او کتاب مبسوطی تحت عنوان فضائح الباطنیه و نیز چند رساله کوتاهتر مانند حجة الحق و قواصم الباطنیه در رد بر آنان نگاشت و کوشید تا ادعای آنان را مبنی بر ضرورت تعلیم از امام معصوم برای کسب معرفت خداوند و دسترسی به حقائق عالم معنی رد کند.^{۱۱} گرچه در بیشتر این آثار جنبه جدل و مناظره بر استدلال و برهان فلسفی غلبه دارد، بدون شک رد غزالی بر آرای اسمعیلیه از اهمیت فلسفی نیز برخوردار است. وانگهی در پاسخ مفصلی که پنجمین داعی اسمعیلی مستعلوی در یمن علی بن محمد الولید بر فضائح الباطنیه داده است، نه تنها اشتباهات غزالی در درک برخی از آراء و افکار اسمعیلیان به بحث کشیده شده بلکه از لحاظ فلسفی نیز نظر غزالی درباره رابطه بین عقل و وحی و تعلیم مطرح شده است.^{۱۲}

از مهمترین ساحت‌های فلسفی تفکر غزالی مسأله شناخت و معرفت است. بر عکس برخی از صوفیه سلف که در نوشته‌های خود چندان توجهی به مسأله شناخت مبذول نداشته بودند و یا متکلمین پیشین که آنان نیز عقل را در محدوده‌ای دور از دسترسی به

معرفت حقائق عالم بالا قرار داده بودند، غزالی معتقد به قدرت انسان در شناخت حق تعالی و دسترسی به معرفت و یقین بود. تمام حیات او صرف کوشش دست یافتن به معرفت و کسب یقین شد^{۱۳} و در مهمترین آثارش توجه به عقل ماورای نیروی استدلالی ذهن و در رابطه با عالم قدس همواره هویداست. تعریف او از علم لدنی و تقسیم بندی او از عقل به مراحل گوناگون که بالا ترین درجه آن عقل انبیاء است و بحث او در رابطه بین عقل و وحی و امکان شناخت حقائق ازلی و دسترسی به علم اعلی و پیوند بین عقل استدلالی و اشراق در بسیاری از فلاسفه و متفکران بعدی اسلامی از سهروردی گرفته تا ملا صدرا و شاه ولی الله دهلوی نفوذی فراوان از خود بجای گذاشته است. از آنجا که شناخت از مباحث اصلی فلسفه است می توان بصراحت بیان داشت که غزالی از مهمترین متفکرانی است که به بحث و فحص در این زمینه پرداخته است و شاید کمتر فیلسوفی در تاریخ تفکر اسلامی به اندازه او در این بحث فلسفی از خود نفوذ بجای گذاشته باشد.

بحشی که تا حد زیادی به مسأله شناخت و روش شناسی ارتباط دارد تقسیم بندی علوم است که فلاسفه اسلامی آن را از وظائف اصلی فلسفه می دانستند. این موضوع اکثر متفکران اسلامی را از کندی گرفته تا ملا صدرا و شاه ولی الله دهلوی به خود مشغول داشته و مخصوصاً فلاسفه به بحث پیرامون آن پرداخته و برای آن اهمیت خاصی قائل شده اند. از آنجا که این مبحث دخالت تام در ایجاد وحدت بین شعب علوم و تعلیم شاخه های گوناگون دانش دارد، غزالی نیز بیشتر مانند فلاسفه و صوفیان قبل از خود و کمتر به پیروی از متکلمان به این موضوع عنایت خاص ورزیده و در احیاء علوم الدین آن را مطرح ساخته است. البته تقسیم بندی اصلی غزالی از علوم به فرض عین و فرض کفایت جنبه فقهی دارد و نه فلسفی، ولی در درون این دو مقوله کلی غزالی از علوم گوناگون که مورد توجه فلاسفه نیز بوده و برخی از آنان مانند فارابی در احصاء العلوم کتب ارزنده ای در این زمینه نگاشته اند سخن بمیان آورده است. گرچه اصول اولیه تقسیم بندی غزالی با آنچه در آثار فلاسفه پیشین دیده می شود فرق دارد، نفس توجه او به شاخه های علوم مین جمله علوم عقلی و بحث در ارتباط این نوع علوم با علوم نقلی و وحی و تکلیف شرعی جنبه فلسفی دارد و برغم حملات او به فلسفه مشائی نظریاتش در تقسیم بندی علوم ارتباط کامل با آنچه ابن سینا و فارابی و کندی در این زمینه نوشته اند دارد و در هر تحقیق کامل پیرامون تقسیم بندی علوم در تفکر اسلامی افکار غزالی را باید مورد بررسی قرار داد و به اهمیت نه فقط فقهی و تاریخی بلکه فلسفی آن پی برد. وانگهی در تقسیم بندی خود

از علوم، غزالی هم از کلام معاصرانش و هم از فقهای اهل دنیا مذمت کرده و دانش محض و یا معرفت را که با تصوف یکی می دانسته ستوده است و از آنجا که دید او از تصوف همواره توأم با معرفت بوده و جنبه عقلانی داشته، بار فلسفی تقسیم بندی او از علوم امری آشکارست اگر فلسفه را به معنای کلی آن تلقی کنیم و نه فقط مترادف با فلسفه مشائی.

در زمینه های علوم دینی نیز آثار غزالی جوانب فلسفی حائز توجهی دارد. فلاسفه سلف او مخصوصاً ابن سینا چند تفسیر فلسفی بر قرآن کریم نگاشته بودند و شیخ الرئیس مخصوصاً به تفسیر آیه نور عنایت خاصی مبذول داشت و اولین تفسیر حکمی و فلسفی را بر این آیه مبارکه نوشت و آغاز سنتی شد که بعداً توسط بسیاری از متفکران اسلامی من جمله غزالی و ملا صدرا دنبال شد. البته تفسیر غزالی از این آیه در مشکوٰۃ الانوار با آنچه ابن سینا در اشارات آورده است فرق فراوان دارد ولی با آن بی ارتباط نیز نیست. وانگهی در آثاری مانند جواهر القرآن ابو حامد به روش تفسیر و تأویل پرداخته و به نحوی مسأله تفسیر کتاب آسمانی را بیان کرده است که بعداً مورد توجه خاص فلاسفه قرار گرفته و بعد فلسفی و حکمی آن در آثاری مانند اسرار الایات ملا صدرا و مخصوصاً تفسیر او بر آیه نور هویداست. با توجه به تحول بعدی فلسفه اسلامی و ارتباط دادن تفسیر قرآن با اندیشه فلسفی از سهروردی به بعد می توان به اهمیت فلسفی نوشته های غزالی در زمینه علوم قرآنی پی برد.

در علم کلام نیز گرچه غزالی پیرو ابوالحسن اشعری و مخالف سرسخت موضع فلاسفه مشائی بوده است، در دامن کلام بحثهای فلسفی را وارد کرده و در واقع مؤسس کلام فلسفی است که بعداً به دست متکلمانی همچون فخر الدین رازی و میر سید شریف گرگانی و عضدالدین ایجی بکمال رسیده است. آنچه ابن خلدون و برخی دیگر مورخان قرون هشتم و نهم هجری «کلام متأخرین» نامیده اند با استاد غزالی، امام الحرمین جوینی، آغاز می شود ولی قدمهای اساسی در ریختن شالوده این کلام فلسفی در آثار غزالی مانند الاقتصاد فی الاعتقاد برداشته شده است. کلام ضد فلسفی غزالی خود دارای ساحت فلسفی است و اگر واره فلسفه را به معنای امروزی آن بکار ببریم باید قبول کرد که آثار کلامی غزالی از منابع مهم تفکر فلسفی است منتهی نه به معنای فلسفه مشائی. مباحثی چون ارتباط حادث به قدیم و علیت و مسأله جوهریت جسم و جزء لایتجزی و علم به اشیاء و غیره در آثار او توأم با استدلال و منطقی مطرح شده و به صورتی بسط یافته است که آثارش را از نوشته های اشعری و سایر متکلمان پیشین مکتب او متمایز می سازد در

حالی که او از نهادهای اصلی کلام اشعری دفاع می‌کند و ازمهمترین متفکران این مکتب است.

از لحاظ ارتباط مستقیم غزالی با مکتبهای بعدی فلسفه اسلامی باید در درجه اول به اهمیت آثار او در پیدایش مکتب اشراق پرداخت. شاید در آغاز بررسی این مسأله چنین بنظر آید که نظرگاه غزالی اختلافی فاحش با افکار سهروردی داشته باشد و این دو اندیشمند شهریه به دو نقطه متقابل طیف تفکر اسلامی تعلق داشته باشند. لکن تأمل بیشتر در این امر رابطه عمیق بین آن دو را روشن می‌سازد. اولاً انتقاد غزالی از فلسفه مشائی زمینه را از برای انتقاد سهروردی از این مکتب فراهم ساخت. ثانیاً نه تنها نظر غزالی درباره عقل و پیوند آن با وحی از آنچه در صفحات حکمة الاشراق و سایر آثار سهروردی دیده می‌شود چندان دور نیست بلکه با آن تجانس فراوان دارد. ثالثاً بین عرفا و حکما اول غزالی بود که در باب نور و تفسیر آیه نور به لسانی که بعداً آن را اشراقی نامیده اند سخن گفت.

مفسران قبل از غزالی کلمه نور را چنان که در قرآن کریم درباره خداوند بکار برده شده است به صورت مجاز تلقی کرده و نور عادی محسوس را نور حقیقی می‌دانستند در حالی که در مشکوة الانوار غزالی صریحاً می‌گوید که فقط نور الهی نور حقیقی است و آنچه که غیر از نور الهی نور خوانده می‌شود فقط مجازاً نورست. این نظر بدیع و ژرف در واقع اصل فلسفی حکمت اشراق است که در آن نور همان وجود و حقیقت است که به صورت کامل و به معنای مطلق آن فقط از آن ذات احدیت است و نور اسم الهی است و آنچه سوی الله به آن نور می‌گویند فقط مجازاً نورست. تأثیر بحث غزالی درباره نور در مشکوة الانوار بر روی سهروردی بیش از آن است که تا کنون به آن توجه شده است و باید ظهور غزالی را در تاریخ اندیشه اسلامی چه از لحاظ نقد از فلسفه استدلالی و چه بحث در رابطه بین عقل و وحی و چه توضیح معنای عرفانی و حکمی نور در پیدایش حکمت اشراق مؤثر دانست و یقیناً شهاب الدین سهروردی با آثار او یا مستقیماً و یا از طریق نقل قول دانشمندانی نظیر عین القضاة همدانی آشنایی داشته است.

نفوذ غزالی در عرفان فلسفی قرون بعدی نیز نمایان است. سلسله صوفیانی که به بحث پیرامون عرفان نظری و فلسفی پرداختند از عین القضاة گرفته تا ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالکریم جیلی و عبدالرزاق کاشانی با آثار غزالی آشنا بودند و باید خود غزالی را نیز در آثاری همچون الرسالة اللدنیة و مشکوة الانوار و رسالة الطیر و معارج القدس فی مدارج معرفة النفس و المعارف العقلیه و لباب الحکمة الالهیه پیشقدم همین مکتب عرفان نظری و فلسفی خواند. این نوع آثار غزالی دارای جنبه بسیار مهم فلسفی است که فلاسفه متأخر

ایران از این ترکه به بعد که عنایتی خاص به عرفان نظری داشته‌اند از آن بهره فراوان برده‌اند.

در این رسائل بسیاری از بحث‌های اساسی عرفان نظری مطرح شده است منجمله علم لدنی که غزالی آن را امکان‌پذیر می‌داند و مقصود اعلائی طریق سیر و سلوک و راه به سوی حق محسوب می‌دارد. این علم که فقط از راه تزکیه نفس و صیقل دادن قلب و سرپردن به راهنمای طریق کسب معرفت امکان‌پذیرست در عین حال محتوای عقلانی و علمی دارد و از اهمیت فوق‌الوصف فلسفی برخوردارست چنان که بعداً در فلاسفه‌ای همچون ملا صدرا دیده می‌شود.

نیز بحث‌های غزالی پیرامون معاد دارای اهمیت فراوان فلسفی و عرفانی است. بر آنان که در سیر اندیشه و فلسفه در اسلام غور کرده‌اند روشن است که گرچه شیخ الرئیس و برخی دیگر از فلاسفه سلف کتبی درباره معاد نوشته‌اند، بسط این موضوع به دست فلاسفه قرون اخیر انجام یافت مخصوصاً توسط ملا صدرا که اسفار او شامل مفصل‌ترین بحثی است که در این زمینه بین فلاسفه اسلامی انجام پذیرفته است. به تبعیت از او ملا عبدالله زنوزی و ملاعلی زنوزی و حاجی ملا هادی سبزواری و دیگر حکمای بزرگ قرون اخیر رسائل متعددی در مبحث معاد به صورت فلسفی برشته تحریر در آورده‌اند^{۱۴} خود ملا صدرا در کتاب اسفار در مبحث معاد به نیکی از غزالی نام می‌برد و پیروان مکتب او نیز خود را در این بحث فلسفی مرهون آثار غزالی می‌دانستند.^{۱۵} در حاشیه بر حکمة الاشراق سه‌روردی نیز که از شاهکارهای فلسفی ملا صدراست در بحث معاد از غزالی نام برده شده و صدر المتألهین می‌کوشد تا با تکیه بر اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً وحدت و اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهریه با بیان فلسفی تضاد بین آرای ابن سینا و غزالی را در این زمینه حل کند در عین حال که بدون شک از آرای غزالی در بحث پیرامون معاد بهره فراوان برده است.^{۱۶}

از آنچه که به صورت اجمال بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که ارتباط غزالی با فلسفه غیر از آن است که فعلاً در اذهان اکثر مردمان نقش بسته است. در ایران آنان که پیرو مکتب فلسفه اسلامی هستند معمولاً او را صرفاً دشمن و معاند فلسفه می‌دانند. در جهان عرب به پیروی از نظر بسیاری از خاورشناسان اروپایی غزالی را مخالف علوم عقلی و سبب اصلی انحطاط این علوم در تمدن اسلامی محسوب می‌دارند. در پاکستان و هند گروهی او را پیشقدم دکارت و شک‌دگارتی می‌دانند و باز گروهی دیگر در تمجید او از مخالفتش با فلسفه برخاسته او را ناجی تفکر اسلامی بشمار می‌آورند. در تمام این

نظریات جنبه‌ای از حقیقت نهفته است ولی هیچ یک حقیقت کامل نیست. غزالی مخالف فلسفه مشائی بود ولی با منطق و استدلال عنادی نداشت. او با ادعاهای علوم عقلی ماوراء حد و رسم این علوم که در تعریف هر یک نمایان است مخالفت ورزید ولی دشمن خود این علوم نبود. او یقیناً پیشقدم دکارت و سایر فلاسفه قرن هفدهم نبود و اگر آثار آنان به دستش می‌رسید یقیناً «تہافتی» دیگر بسیار تندتر از آنچه علیه شیخ الرئیس و فارابی نوشت برشته تحریر در می‌آورد و از افکار این فلاسفه از امکان عقل به رسیدن به علم لدنی با کمک وحی در تعجب می‌بود.

و بالاخره باید اذعان داشت که غزالی یک فیلسوف اسلامی به مانند ابن سینا و سهروردی و ملا صدرا نبود، لکن این معاند فلسفه به نوبه خود حکیمی بود که اثری گسترده از خود در فلسفه اسلامی بجای گذاشت. در یک بررسی نوین از اهمیت این ستاره تابناک آسمان معارف اسلامی بجاست که علاوه بر خدمات او به کلام و فقه و تفسیر و تصوف عملی و اخلاق، بار دیگر با تعمق به اهمیت فلسفی او توجه شود تا دور از افراط و تفریط و با بی نظری چهره علمی او برای همگان روشن شود. یقیناً پس از غور و تفحص در ابعاد فلسفی آثار غزالی و نفوذ او در دوران بعدی روشن خواهد شد که گرچه او فیلسوف به معنایی که غرب به اشتباه از ترجمه کتاب مقاصد او به لاتین استنباط کرده بود نبود، سهمی حائز توجه در فلسفه چنان که بعداً در سرزمینهای شرقی اسلام و مخصوصاً در ایران شکوفا شد داشت و این متفکر بزرگ ایران علاوه بر نفوذ فراوانش در سرزمینهای دیگر از مالزی گرفته تا مغرب و اندلس در پیدایش مکتبهای بعدی فلسفی در ایران که از درخشانترین جوانب فرهنگ اسلامی ایران در قرون اخیرست بیش از آنچه که تا کنون به آن پی برده شده است مؤثر بود و باید او را به معنای کلی و امروزی فلسفه یک فیلسوف و حکیم خواند هر چند که معاند فلسفه به معنای خاص زمان خود بود.

یادداشتها:

- ۱- مقاصد الفلاسفه که یکی از روانترین و روشنترین کتب در فلسفه مشائی است و به لاتینی نیز برگردانده شده و در غرب شهرت فراوان یافت در واقع ترجمه عربی دانشنامه علانی ابن سیناست بدون بخش ریاضیات آن. روش ساده نویسی غزالی در بیان مطالب فلسفی در این کتاب کاملاً نمودارست تا حدی که برای بسیاری از فارسی زبانان که تا حدی با زبان عربی آشنایی دارند فهم کتاب مقاصد از دانشنامه که به زبان فارسی است آسانترست. این امر که مقاصد تقریباً ترجمه مستقیم دانشنامه علانی است نخستین بار توسط مرحوم سید احمد خراسانی کشف شد. رجوع شود به «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق» به قلم دکتر محمد خوانساری، مجله معارف، دوره اول شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۳، ص ۱۴. نیز رجوع شود به ترجمه فارسی مقاصد، به قلم دکتر محمد خزائلی، طهران، ۱۳۳۸.

- ۲- المنقذ چندین بار به زبان فارسی برگردانیده شده است من جمله اعترافات غزالی، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، طهران، ۱۳۲۵؛ راهنمای گمراهان ترجمه محمد مهدی فولادوند، طهران، ۱۳۴۸؛ و سک و سناحت، ترجمه صادق آئینه‌وند، طهران، ۱۳۶۰.
- ۳- در دو کتاب معتبری که به زبان فارسی راجع به غزالی نگاشته شده است یعنی غزالی نامه مرحوم جلال همایی و فرار از مدرسه، دکتر زرین کوب درباره مخالفت غزالی با فلسفه مفضلاً سخن به میان آمده است. مخصوصاً در کتاب مرحوم همایی که شاید ارزنده‌ترین اثری باشد که تا کنون راجع به غزالی و زمینه فکری او به تحریر درآمده است موضع غزالی در مقابل فلسفه مشائی و دفاع او از کلام اشعری به نحوی ژرف و مبسوط مطرح شده است.
- ۴- در باب ششم نصیحة الملوك غزالی می‌فرماید: «هر که خرد دارد، خرد او را به علم راهنمون بود. و هر که دانش دارد و خرد ندارد، کارهای او همه پاشگونه بود. و هر که خرد و دانش تمام دارد اندر جهان پدیده میر بود. یا حکیم، یا امام و مردم را همه نیکویی و عز و مرتبت و صلاح کردهای دو جهان از خردست.» نصیحة الملوك، به تصحیح جلال الدین همایی، طهران، ۱۳۵۱، ص ۲۴۷. رجوع شود به «ارزش عقل از نظر غزالی»، به قلم زین الدین کیانی نژاد، معارف اسلامی، دوره اول، شماره ۳، ص ۱۹۹ - ۲۰۸.
- ۵- رجوع شود به آرد علی المنطقیین، بمبئی ۱۹۴۹. آقای دکتر زریاب خونی در مقاله خود تحت عنوان «غزالی و ابن تیمیة»، معارف اسلامی، دوره اول، شماره ۳، ص ۶۷ - ۷۹، بحثی عالمانه درباره مخالفت ابن تیمیة با غزالی مخصوصاً در مسأله منطلق کرده‌اند.
- ۶- نباید فراموش کرد که در مورد مولانا نیز که فرمود «پای استدلالیان چوبین بود»، نه تنها مخالفتی با عقل قدسی وجود نداشته است، بلکه با وجود تأکید بر اهمیت عشق او نیز به اهمیت معرفت و توأم بودن عشق الهی با معرفت به حق و حقایق عالم قدس همواره توجه داشته است چنان که می‌فرماید «عقل جزئی عقل را بد نام کرد» نیز مودتا مؤید اهمیت علم در پیمودن راه حق است منتها فقط از طریق قلب که مقر عقل الهی است و باز شدن چشم دل این علم کسب می‌شود چنان که فرمود:
- علم راه حق و علم منزلش صاحب دل داند آن را یا دلش
- ۷- رجوع شود به مقاله آقای دکتر خوانساری مذکور در فوق، ص ۳۰.
- ۸- بیت شرح منظومه سبزواری تلازم تعادله تعادل من اصغر اوسط اکبر جلی اشاره به میزانهای مذکور در اثر غزالی است.
- ۹- رجوع شود به دکتر زرین کوب فرار از مدرسه.
- ۱۰- در کتب غربی درباره فلسفه اسلامی نیز در بحث پیرامون غزالی بیشتر به این موضوع توجه شده است. من باب مثال رجوع شود به:
- O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, New York, 1985.
- ۱۱- رجوع شود به «غزالی و اسماعیلیه»، به قلم فرهاد دفتری، معارف، دوره اول، شماره ۳، ص ۱۹۱.
- ۱۲- رجوع شود به داغع الباطل، به تصحیح مصطفی غالب، ۲ جلد، بیروت ۱۹۸۲. هنری کربن مقاله‌ای درباره این پاسخ اسمعیلی به حملات غزالی نگاشته است تحت عنوان:
- "The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazali" در S.H. Nasr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Tehran, 1977, pp. 69-98.
- ۱۳- رجوع شود به کتاب فرید جبر
- La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris, 1958;
- که در آن مفصلاً درباره معرفت و یقین در آثار غزالی سخن بسیار آمده است.
- ۱۴- من باب مثال رجوع شود به لمعات الهیه و انوار جلیه و بخش آخر اسرار الحکم و شرح منظومه.

۱۵- «آخوند ملا صدرا معتقدست که در بین اعظام حکما فقط شیخ و فارابی به وجه صحت معاد جسمانی بطریق معقول اشاره نموده‌اند و غیر از شیخ اعظم، شیخ کامل امام غزالی نیز در توجیه معاد جسمانی و بیان وجود صحت آن کاملتر از آنچه که شیخ فرموده است مطلب قابل توجهی ذکر نموده است، لذا بعد از نقل کلام شیخ فلاسفه اسلام گوید: «و یقرب منه ما اذکره الشیخ الغزالی فی بعض منثوراته بقوله: ان اللذات المحسوسة الموعودة فی الجنة من اکل و نکاح یجب التصدیق بامکانها، واللذات کما تقدم حسیة و خیالیة و عقلیة...»»

شرح برزاد المسافر ملا صدرا در معاد جسمانی، تألیف سید جلال الدین آشتیانی، طهران، ۱۳۵۹، ص ۲۴۲. عبدالرزاق لاهیجی نیز در گوهر مراد از نظریات غزالی در باره معاد سخن به میان آورده است.

۱۶- رجوع شود به:

H. Corbin, "Le thème de la réurrection chez Mollā Sadrā Shīrāzī (1050/1640), Commentateur de Sohrawardī (587/1191), در *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1967, ص ۷۱-۱۱۵.

در باره نظریات ملا صدرا پیرامون معاد و ارتباط آن با آراء غزالی رجوع شود به مقدمه آقای سید جلال الدین آشتیانی بر المبدء و المعاد، ملاصدرا، طهران، ۱۳۵۴ و پیشگفتار راقم این سطور و البته اصل متن کتاب.

[غزالی]

در نظامیه بغداد*

در یک روز جمادی الاولی از سال ۴۸۴ هجری بود که ابو حامد به عنوان مدرس نظامیه از اصفهان به بغداد آمد. وقتی خواجه، وی را از اصفهان برای تدریس به بغداد می فرستاد در فرمان خویش او را زین الدین و شرف الائمه خواند. این لقبی بود که غرور یک دانشمند سی و چهار ساله را در آن روزگاری توانست نوازش دهد و غزالی در این سالها چنان پایبند این گونه القاب و تشریفات بود که درباره این چیزها حتی با یک دبیر ادیب - انوشروان بن خالد که بعدها به وزارت رسید - نیز معارضه می کرد.^۱ در این هنگام جاه و جلال وی درخور وزیران بود با لباس زربفت و حریر و با موکب آراسته. این مایه جلال و شکوه غزالی را در چشم عامه شاید فوق العاده محتشم جلوه می داد، اما هم پارسایان شهر را از وی ناراضی می کرد، و هم رشک و خشم فقهای بغداد را بر ضد وی می انگیخت.

در آن زمان در بین فقیهان شهر کسانی بودند که مثل فرمانروایان جامعه ابریشمی و انگشتی زرین داشتند و در شوکت و حشمت با گردنکشان دم از رقابت می زدند. اما اینها اگر در چشم عامه هیبت و جلوه ای داشتند بیشک نزد خاصه منفور بودند - و مایه انزجار. حتی در همین روزگاران، یک قاضی بغداد - نامش ابن بکران شامی - شهادت

ه به نقل از فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی - تألیف عبدالحسین زرین کوب، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۵۳ - ۷۴ و یادداشتهای مربوط در صفحات ۲۱۶-۲۱۹.

فرار از مدرسه کتابی است مشتمل بر مقدمه (۹ صفحه)، متن کتاب در ده فصل با عنوانهای: ۱- کودکی و جوانی؛ ۲- درس امام الحرمین؛ ۳- لشکرگاه؛ ۴- در نظامیه بغداد؛ ۵- فرار از مدرسه؛ ۶- در کشمکش رهائی و گریز؛ ۷- فیلسوف، ضد فلسفه؛ ۸- سبک و آثار؛ ۹- بازگشت؛ ۱۰- مدرسه یا خانقاه (۲۰۸ صفحه)، همراه با یادداشتهای مربوط به بخشهای دهگانه فوق؛ غزالی - شماره نامه عمر؛ غزالی - کارنامه آثار؛ گزیده نکتة ها؛ و فهرست اعلام (۸۰ صفحه).

فقیه نام آوری مثل مشطب فرغانی را بدان سبب که انگشتر طلا و لباس حریر داشت رد می کرد. و صریحاً می گفت شهادت سلطان و وزیر را نیز که لباس ابریشمی می پوشند برای یک دسته سبزی هم نمی توان پذیرفت.^۲ بعلاوه، هوشمندان شهر این حشمت و شکوه فقیهان و عالمان دین را نشانه ای از انحطاط علم می شمردند و از احتیاج آن به تعلقات و قیود.

اما بغداد در این زمان روزبازار جویندگان شهرت و جلال بود، و با آن که از حشمت و شکوه عهد هارون و معتصم دیگر چیزی برای خلیفه بغداد نمانده بود، دستگاه خلیفه پوشالی هنوز خاطره هایی از بغداد هزار و یک شب نگهداشته بود. درست است که غزالی در این پایگاه خلافت آن شور و هیجان را که زایران سرزمینهای دور نسبت به این شهر نشان داده اند اظهار نکرد و ظاهراً ذوق و شعور او در این مسافرت بیش از آن تحت تأثیر سنتهای اهل مدرسه و صحبت فقهاء و علماء عصر واقع بود که مثل یک شاعر شروان که سالها بعد از مرگ وی از این شهر پرافسون دیدن کرد بغداد را «فردوس مهین» بیابد و دجله را «عدیل کوثر» بخواند^۳ یا مثل یک زایر اندلسی که نزدیک یک قرن بعد از وی به این دیار آمد آن را فقط «نقش خیالی بیابد از گذشته های دور»^۴، اما برای وی بغداد دیار آرزوها بود و جایی که وی تمام رؤیاهایی را که خود و پدرش برای شهرت و آوازه یک فقیه طوسی پرورده بودند در آنجا تحقق پذیر می یافت. در واقع بغداد، در این زمان هنوز، نه فقط مرکز اسمی تمام قدرتهای اسلامی بشمار می آمد بلکه مرکز واقعی نهضت های فکری و علمی دنیای اسلام نیز محسوب می شد.

شهر دو نیمه بود که دجله همچو دیواری بلورین شرق و غرب آن را جدا می کرد و جسرها دو نیمه را به هم می پیوست. قسمت شرقی شهر، که مسافر خراسان و اصفهان، از آنجا به شهر می آمد در این زمان آبادی بسیار داشت و قصرهای خلافت و باغها و بناهای بزرگان در آنجا بود. در جانب غربی، محله مشهور کرخ بود که هنوز در آنجا طوایف شیعه کانون مخالفت با خلافت و با سنت را پنهانی و آشکارا روشن نگه می داشتند. شهر محله های متعدد داشت و هر محله برای خود در حکم یک شهر جداگانه بود. زورقها وسیله عمده بودند برای عبور و مرور، و رفت و آمد دایم آنها ارتباط بین محله های کنار شط را ممکن می ساخت و همچنین ارتباط بین شرق و غرب را که غیر از این زورقها وسیله دیگرش جسرها بود و پلها. هوای شهر طرب انگیز بود و بسیاری از مردم در آن روزگاران بغداد را یک بهشت زمینی تلقی می کردند.

در این هنگام که غزالی به عنوان مدرّس نظامیه به بغداد آمد، این مدینه السلام خلفا

در واقع در دست سلجوقیان بود. وزیر خلیفه به اشارت خواجه طوس عزل و نصب می یافت و ملکشاه مثل سلطان واقعی بغداد به آنجا وارد می شد.

حتی رسوم و آداب مربوط به پادشاهان ایرانی، همراه موکب سلطان و وزیر، در این پایتخت خلیفه راه داشت. چنان که در همین سال که ابو حامد به بغداد آمد ملکشاه که چند ماه بعد در رمضان همین سال با وزیر و همراه موکبی با شکوه به بغداد درآمد و تا صفر سال بعد در آنجا بود جشن سده را با جلال و شکوه بی نظیر در بغداد برپا کرد. می توان پنداشت که ورود سلطان و وزیر به بغداد در این ایام تا چه حد برای غزالی که در برخوردها همه جا مورد محبت و نواخت خواجه و سلطان بود مایه امتیاز و اعتبار می شد.

جشن سده هم که یک رسم ایرانی بود وی را که یک فقیه خراسانی بشمار می آمد، در بغداد بیش از پیش انگشت نما می کرد. در این آیین سده شمعه‌ها و مشعلهای زیادی که درون زورقها افروخته بودند دجله را شب هنگام جلوه‌ای تمام داده بود. در دو جانب رود بازیه‌های گونه‌گون و نمایشهای بسیار انجام شد که خواجه طوسی با مهتران دولت با شکوه و جلالی خیره کننده در تمام این مراسم شرکت کردند. حتی پارسایان شهر که این مایه لهو و لعب را در شهری که به سبب حریقها، دزدیها و آشوبها غالباً کمینگاه فقر و ناراضی بود زاید و ناروا می دیدند، در این ماجرا شاهد یک شب فراموش نشدنی شدند.^۵ در این روزها، شکوه و جلال شهر برای فقیه و مدرس جوان و آوازه جوی نظامیه شوق انگیز بود و وی از این که با دربار سلجوقیان - که کانون تمام این شوکت و جلال تازه بود - ارتباط داشت احساس غرور می کرد. با این همه، برای وی که جوای شهرت و آوازه شایسته فقیهان و دانشمندان بود، و رای این زیباییهای ظاهری، بغداد جاذبه معنوی داشت و این جاذبه مربوط به مدارس و کتابخانه‌های شهر بود، و به مساجد و مجالس علم و بحث آن.

مدرسه نظامیه که وی، اینک به عنوان مدرس به آنجا می آمد در نظری قله تسخیر ناپذیر تمام آرزوهای یک فقیه جوان بود که او اکنون آن را به زیر قدم در آورده بود. درست است که این مدرسه و آنچه در اصفهان و بلخ و نسا و جواهرهای دیگر به وسیله نظام الملک بنا شد - و «نظامیه» نام یافت - برخلاف مشهور اولین مدرسه‌ای که در دنیای اسلام بوجود آمده باشد نبود، اما ارتباط آن با وزیر بزرگ و سیاست خاصی که خواجه در بنای آن مدرسه‌ها داشت نظامیه را، خاصه در بغداد، حیثیت و شهرت بی نظیر داد.^۶

نظامیه بغداد شکوه و جلالی در خور دار الخلافه داشت و حتی یک قرن بعد که نزدیک سی مدرسه بزرگ در بغداد بود هنوز نظامیه از همه بزرگتر بنظر می رسید.^۷ مدرسه که

خواجه مالی هنگفت در بنای آن خرج کرده بود، در سوق الثلاثاء بود. در نیمه شرقی بغداد - و در اطراف آن، خواجه بازارها و کاروانسراها ساخت و وقف مدرسه کرد. چنان که نیز املاک، دکانها، و حمامها بر آن وقف کرد. آنچه مخصوصاً در بنای آن تازگی داشت همین حمایت و توجه خاص وزیر بود که آنجا را به منزله مرکزی کرده بود برای تحقق بخشیدن به امری که هدف سیاسی خواجه طوس بشمار می آمد. در واقع آنچه در آن زمان وحدت سلجوقیان و قدرت خلیفه بغداد را تهدید می کرد، نزد نظام الملک نهضت نامرئی اما روزافزون اسمعیلیه بود و خواجه نگرانی خویش را در این باب در سیاستنامه بی پرده اظهار کرده بود. به نظر می آید که خواجه ایجاد مدارس نظامیه را، به عنوان مؤثرترین و پایدارترین کوشش در مبارزه با این طایفه تلقی می کرد و ظاهراً به همین سبب بود که صرف هر گونه هزینه ای را که در این راه انجام می شد مثل هزینه ای که در راه تقویت لشکر و توسعه کشور انجام یابد فوری تلقی می کرد و حیاتی.

مدرسه، هم کتابخانه مرتب داشت و هم بیمارستان؛ بعلاوه، به دانش طلبان که از تمام دنیای اسلامی به آنجا می آمدند حجه و مدد معاش نیز داده می شد. کتابخانه مدرسه نیز از حیث وسعت و عظمت شایسته شأن نظامیه بود. تنوع ذخایر آن هم موجب می شد که کتابدارانش از بین ادیبان نام آور انتخاب شوند. ادباء بدان سبب که غالباً در ادب از هر علمی بهره ای حاصل می کردند برای کار کتابداری آمادگی بیشتر نشان می دادند. در واقع یک کتابدار نظامیه - نامش ابویوسف اسفراینی (م ۴۹۸) - خود ادیب پرمایه ای بشمار می آمد. کتابدار دیگر ابوزکریا خطیب تبریزی (م ۵۰۲) بود که در ادب تألیفات بسیار داشت و از جمله بر دیوان متنبی و ابو تمام شرح نوشته بود. یک رفتار نجیبانه نظام الملک این ادیب نام آور را که در مدرسه نیز از شرایخواری و شاهد بازی ابائی نداشت اصلاح کرد. می گویند وقتی در بانان مدرسه به خواجه گزارش دادند که خطیب شبها در کتابخانه با شراب و شاهد سر و کار دارد، وی چیزی به روی او نیاورد. فقط حقوق ماهانه اش را افزود و پیغام داد که چون مخارج شیخ زیادست مبلغی ناقابل بر ماهانه اش افزوده شد. شیخ دریافت که خواجه از عشرتهای شبانه خبر یافته است و آن را ترک کرد.^۸ ابوالمظفر ابوردی (م ۵۰۷) همدرس غزالی نیز که بعدها کتابدار مدرسه شد، ادیب پرمایه ای بشمار می آمد و در تواریخ و انساب تألیفات داشت. این کتابدارها نیز مانند استادان و طالب علمان در مدرسه، هم منزل مناسب داشتند و هم ماهانه معلوم. اگر در باب مقررات کتابخانه اطلاع درستی در مآخذ نیست، آنچه یک قرن بعد یاقوت حموی درباره کتابخانه های شهر مرو می گوید و خاطر نشان می کند که وی در آنجا پاره ای

وقتها تا دو یست جلد کتاب را می توانست به امانت بگیرد و برای بعضی از آنها ودیعه ای هم نسپارد،^۹ می تواند نشانی بدست دهد از تسهیلات کتابخانه ها. وقتی در عهد ناصر خلیفه (۵۷۵ - ۶۲۲) کتابخانه نظامیه از حیث «تسهیلات» حتی از کتابخانه ناصری وضع بهتری داشت،^{۱۰} پیداست که در عهد حیات خواجه و پسرانش می بایست چه رونقی داشته باشد.

در مدرسه، مسجد و مجلس وعظ هم بود و غیر از مدرسان که به کمک نایبان و مُعیدان خویش دانش طلبان را به تلقین و تکرار وادار می کردند و عاظ مدرسه، علم را - که عبارت از علم شریعت بود - در میان عامه نیز می بردند و این همه مانعی بود برای گرایش خاص و عام به تبلیغات باطنی. مدرس، اهمیت خاص داشت و از جانب وزیر، سلطان، یا خلیفه انتخاب می شد با مستمری و حقوق هنگفت.

وقتی غزالی برای تدریس به این مدرسه می آمد نظامیه مدرسه ای مشهور بود. از آن که بنا در سال ۴۵۹ هجری ساخته شده بود - که ابوحامد در آن زمان فقط نه سال داشت. گذشته آن نیز چنان با نامهای درخشان و پرآوازه مربوط بود که حتی خاطره نام استادان و مدرّسان قدیم آن، فقیه جوان طوسی را غرق در رؤیا و غرور می کرد. نام وی اکنون در سی و چهار سالگی در ردیف نامهای بزرگ و جاودان امثال ابو نصر صباغ، و ابواسحق شیرازی در می آمد و این اندیشه، غرور و رضایت خاطر را در وی برمی انگیخت. آنچه وی را بیشتر به شور و هیجان می آورد، این اندیشه بود که وی اکنون می رفت تا برمسند ابواسحق شیرازی تکیه کند.

درواقع این مدرسه نظامیه را هم خواجه نظام الملک به جهت همین ابواسحق ساخت اما وی از پرهیز و پارسایی که داشت در روزهای اول حاضر نشد در آنجا تدریس کند.^{۱۱} می گویند خواجه خود در روز افتتاح که مردم و دانشجویان برای شنیدن درس ابواسحق گرد آمده بودند حضور یافت و کس فرستاد تا ابواسحق شیرازی برای تدریس بیاید. وی نیامد و خواجه ناچار شد یک فقیه شافعی دیگر را که در بغداد به دانش و پرهیز شهرت داشت به جای وی بگمارد: ابونصر صباغ. این تدریس بیست روز بیشتر نکشید و ابواسحق سرانجام در مقابل اصرار خواجه تسلیم شد و به تدریس تن در داد. با این همه، وقتی هنگام نماز می شد از آنجا بیرون می آمد و در یک مسجد مجاور نماز می خواند، و غالباً می گفت شنیده ام در مدرسه بیشتر آلات و اسباب غضب است.^{۱۲}

این ابواسحق که غزالی وی را در هنگام مسافرتش به خراسان دیده بود، در فقه قدرت و تبحر کم مانند داشت و در مناظره کمتر کسی می توانست با او برآید. در مسایل خلاف،

یعنی آنچه بین شافعی و ابوحنیفه در آن باب اختلاف بود، مخصوصاً کم کسی به پای وی می‌رسید. یک وقت هم رقیب او ابونصر صباغ گفته بود اگر بین شافعی و ابوحنیفه صلح می‌شد برای ابواسحق علمی نمی‌ماند، و ابواسحق به همین سبب کتاب مهذب را نوشت تا نشان دهد که علم وی فقط محدود به همین مسایل خلاف نیست. ۱۳ گذشته از مایه علمی، شیخ در زهد و پرهیز نیز نام و آوازه‌ای بلند داشت و از این لحاظ مورد احترام عامه بود. با شهرت و حیثیت علمی که داشت ساده و بی ادعا بود، جامه محقر می‌پوشید و غالباً حتی غذای درستی هم نداشت. نسبت به اهل قدرت نیز، که وی را به سبب توجه عامه، فوق العاده احترام می‌کردند بی اعتنا بود. می‌گویند به درخواست خواجه بزرگ، فقهای عصر گواهینامه‌ای تهیه کردند در باب پاک اعتقادی وزیر، و چون از وی خواسته شد که او نیز چیزی در این باب بنویسد فقط نوشت: حسن بهترین ستمکاران است، و نوشته‌اند که خواجه وقتی نوشته وی را دید بگریست و گفت هیچ کس از وی درستتر ننوشت. ۱۴ وقتی هم که به عنوان سفارت از جانب خلیفه به نیشابور آمد در واقع به خاطر عامه مردم بود و آمده بود تا شکایت خلیفه مقتدی و ناخرسندی مردم را از ابن‌اللیث که از دربار خراسان به عنوان وزیر بر خلیفه تحمیل شده بود به سلطان برساند. البته در طی مذاکراتی که در این سفر با سلطان کرد موفق شد دختر سلطان را نیز برای خلیفه خواستگاری کند و بعدها حاصل این پیوند جعفر ابن مقتدی شد که وقتی نیز ملک‌شاه کوشید تا وی را ولیعهد خلیفه سازد.

در هر حال، طی همین مسافرت وی بود که حرمت و تکریم فوق العاده‌ای که امام الحرمین و تمام طبقات مردم در حق ابواسحق کردند در غزالی جوان تأثیر فوق العاده بخشید و فقیه بزرگ پرآوازه‌ای که خلیفه و سلطان او را گرامی بشمرند و عامه مردم تا حد پرستش دوست بدارند برای وی یک آرمان شد. یک سرمشق آرمانی. با این همه، مرگ وی در جمادی الاخره سال ۴۷۶ روزهای باشکوه نظامیه بغداد را پایان آورده بود، و اختلاف مدعیان طی چندین سال از عظمت و جلال گذشته این مدرسه بزرگ دارالخلافه چیزی باقی نگذاشته بود.

جان‌شینی ابواسحق شیرازی را پسر خواجه - که آن زمان در بغداد بود - به ابوسعید متولی داد که از فقهای مشهور بود اما خواجه این انتخاب را نپسندید و ابن صباغ را به جای وی گماشت. تدریس ابن صباغ هم طولی نکشید و چون ابوسعید بر ضد وی تحریکات می‌کرد برکنار شد و چندی بعد درگذشت (جمادی الاولی ۴۷۷). ابوسعید هم مدت‌ش خیلی زود سرآمد و در شوال سال بعد وفات یافت.

چندی بعد، خواجه یک تن از سادات بخارا را که از فقیهان نام آور بود و گذشته از فقه در اصول و جدل و نحولغت هم دستی قوی داشت به تدریس نظامیه فرستاد. ابوالقاسم دبوسی. از این دبوسی نیز غزالی خاطره‌ای جالب داشت از آن که وی، در نیشابور یک بار با امام الحرمین مناظره کرد و از دست شاگردان امام جفاها دید و یک بار هم به خاطر همین جفای شاگردان در اصفهان امام الحرمین را سرکوفت زده بود و وقتی امام الحرمین در آنجا پیش او سپر انداخت دبوسی شاگردان وی را سگهای گزنده خوانده بود. تدریس این فقیه نام آور و پراوازه هم در نظامیه فقط سه سال طول کشید و وی در این شهر به سال ۴۸۲ درگذشت. خواجه بعد از وی، نخست یک تن از شاگردان سابق ابو اسحق را که ابو عبدالله طبری خوانده می شد. در جای وی به تدریس گماشت و چندی بعد ابو محمد عبد الوهاب شیرازی را به بغداد فرستاد. کار هیچ یک چنان که انتظار خواجه بود چندان شهرت نیافت و آخر قرار شد که با یکدیگر شریک باشند و هر کدام یک روز تدریس کنند.^{۱۵} اما اختلاف داعیه داران و مخصوصاً این که مدرس نظامیه می بایست مورد قبول تمام فقیهان بزرگ بغداد باشد برای خواجه که آن همه به نظامیه بغداد علاقه داشت مایه نگرانی بود و شاید کمتر کسی می توانست حدس بزند یک فقیه جوان سی و چهار ساله طوسی، به نام ابو حامد غزالی، که دو سال بعد از مرگ ابوالقاسم دبوسی به بغداد گسیل می شد بتواند شهرت و آوازه قدیم نظامیه را دیگر بار احیاء کند و تجدید.

قدرت بیان و جاذبه شخصیت، خیلی زود این فقیه طوسی را در بغداد معروف و مقبول کرد و شاید حمایت خاص وزیر و دوستیها و آشناییهایی که وی در طول اقامت در لشکرگاه با علماء و بزرگان بغداد یافته بود نیز نیل به این شهرت و قبول را برای وی آسانتر کرد. درس او در نظامیه موجب تحسین و اعجاب شد چنان که در اندک زمان بیش از چهار صد تن از دستار بندگان شهر در مجلس درس وی حاضر می آمدند. حتی پیران حنابله، مثل ابن عقیل و ابو الخطاب که هجده نوزده سالی از غزالی سالخورده تر بودند در مجلس وی برای استفادت می آمدند. از فصاحت بیان و وسعت معلومات وی تعجب می نمودند و از سخنان وی حتی در تصنیفات خویش نقل می کردند.^{۱۶} در ارتباط با این گونه فقیهان سالخورده که در مجالس با وی مناظره نیز می کردند غزالی آن مایه زیرکی و هوشمندی داشت که نگذارد بازیچه حریفان شود.

در همان روزهای اول که به بغداد آمد فقها به نزد وی آمدند و خاطر نشان کردند که بموجب رسمی دیرینه در اینجا هر کس برای تدریس می آید دعوتی می کند و با یاران

آشنایی می‌یابد. اکنون باید دعوت تو با پایه‌ای که در علم داری مناسب باشد. ابو حامد گفت در این صورت یا باید آنچه را در این دعوت بکارست شما معین کنید و روز دعوت را من تعیین کنم یا برعکس. گفتند آنچه در این دعوت بکارست به تعیین تو باشد و روز دعوت، به تعیین ما. اکنون خواست ما آن است که دعوت همین امروز باشد نه روز دیگر. گفت در این حال چون آنچه در دعوت بکارست با من است برای من چیزی که امروز دست می‌دهد نان و سرکه است با پاره‌ای سبزی. گفتند پس آنچه در دعوت بکارست می‌بایست فلان مقدار مرغ باشد، فلان مقدار حلوا، و چیزهای دیگر. غزالی گفت در این صورت روز دعوت به دو سال دیگر بیفتد. فقها درماندند و گفتند هر دو کار هم به دست تو باشد که با بحث و نظر حریف تو نتوان شد.^{۱۷}

قدرت کم ماندی که ابو حامد در مناظره داشت تبحر و احاطه او را در فقه و اصول و کلام بیشتر جلوه می‌داد و فقهای نظامیه بعد از هشت سال که از مرگ ابو اسحق می‌گذشت در مسند تدریس او با فقیه جوانی آشنا شدند که می‌توانست خاطره درس با شکوه او را در نظامیه تجدید کند. کسانی که در نظامیه در مجلس درس وی حاضر می‌آمدند بیان شیرین و هوش سرشاروی را در خور تحسین یافتند^{۱۸} و مجالس درس او رونق و شکوه بسیار یافت.

شهرت و آوازه او در این سالهای تدریس به جایی رسید که حتی در مغرب وقتی یوسف بن تاشفین می‌کوشید برای دفع مخالفان خویش و اقدام به خلع فرمانروایان نالایق، از فقهای نام‌آور عصر دستاویزی بجوید گذشته از قضات معروف اندلس که در قلمرو حکمرانی وی مشهور بودند لازم دید که از این فقیه معروف مشرق نیز فتوی بخواهد.^{۱۹} غزالی نیز در این اوقات که چند سالی از ورود وی به بغداد می‌گذشت، در این باب فتوی نوشت و همین نکته که رأی این فقیه شافعی از اهل شرق می‌توانست برای یوسف بن تاشفین در عزل و خلع مخالفان خویش دستاویزی سودمند باشد حاکی از شهرت فوق‌العاده مدرس جدید نظامیه بغداد بود، در شرق و غرب.

روایتی هم هست که می‌گوید در همین سالها ابن تومرت - مهدی مغرب - نیز یک چند در بغداد محضر وی را دریافت و کتاب سرالعالمین را در مجالس سری نزد او خواند اما نمی‌توان این قول را پذیرفت چرا که نه فقط کتاب سرالعالمین از غزالی نیست و بعدها به نام او منسوب شده است^{۲۰} بلکه ابن تومرت هم فقط بعد از سال پانصد هجری از زادگاه خویش بیرون آمده است و به شام و عراق آمده است و البته در آن هنگام نیز مدت‌ها بود که غزالی از شام و عراق بازگشته بود و در خراسان می‌زیست.^{۲۱} مع‌هذا شهرت این روایت

نیز خود حاکی است از نام و آوازه‌ای که درس غزالی در نظامیه برای او در اقطار عالم بوجود آورده بود.

تدریس در نظامیه بغداد از همان ابتدا مطالعه دایم لازم داشت و بحث و تحقیق دایم. بعلاوه تبحر در مناظره را ایجاب می کرد که وسیله تفوق در آن، آشنایی با منطق بود - و حتی با فلسفه. با این همه در محیط فقها و اهل کلام، فلسفه به قدری منفور بود که به هیچ وجه نمی بایست آشنایی با فلسفه از اقوال و افکار فقیه و مدرّس نظامیه ظاهر شود.

در بین سیصد یا چهارصد تن فقیهان نام آور بغداد که غالباً به درس ابو حامد می آمدند و بعضی از آنها از خود وی نیز مسن تر بودند بیشک کسانی هم می آمدند تا فقیه خراسان را بیازمایند یا حتی به دام اندازند. نه آیا پیش از وی مدرّسان دیگر نظامیه نیز دایم گرفتار تحریکها و توطئه‌ها بودند؟ حتی یک فقیه معروف حنبلی - ابن عقیل - که این روزها در مجلس درس وی حاضر می شد و در واقع بیست سالی از خود وی مسن تر بود،^{۲۲} در اثر این گونه تحریکات متهم به گرایشهای معتزلی شده بود و یک جا هم مجبور شده بود در پیش علماء بغداد به خطای خویش اعتراف کند. با این حال جسارت و صراحت فوق العاده این واعظ سالخورده حنبلی به قدری بود که حضور او در مجلس فقیه غریبه و بالنسبه جوان شافعی می بایست برای یاران وی مایه بیم و ناراحتی شده باشد. این فقیه و واعظ نام آور یک بار هم در بغداد با نظام الملک سخنهای جسورانه راند و یک جا در حالی که پادشاهان در خدمت وی ایستاده بودند وی در کنار خواجه نشست. حتی در همین ایام وقتی شنید باطنیها سلطان را در میان گرفته اند نامه ای تند به وی نوشت و او را از ارتباط با آنها بر حذر داشت.^{۲۳} وقتی این شیخ حنبلی در پای منبر ابو حامد می نشست، پیداست که فقیه جوان شافعی تا چه حد خود را در معرض امتحان و قضاوت می یافت.

فقیه سالخورده دیگر - شیخ ابوالخطاب حنبلی - نیز که بیست سالی از وی مسن تر بود و در پای درس او در نظامیه بغداد حاضر می آمد، بیشک ابائی نداشت که در سخنان فقیه خراسانی دستاویزی بیابد و او را در این مدینه السلام که میدان مجادلات از باب مذاهب بود از میدان بدر کند. این اندیشه که ناچار در خاطر مدرّس جوان نظامیه راه داشت وی را از یک سو به مطالعه مستمر او می داشت و از سوی دیگر به دقت و احتیاط در معاشرت.

در همان آغاز ورود به بغداد، غزالی بعضی اوقات خویشتن را به حمایت خواجه نظام الملک دلبسته می یافت. مخصوصاً چون در همان سال ورود او به بغداد خواجه طوسی نیز به همراه موکب سلطان به بغداد آمد و نزدیک شش ماه همچنان با سلطان در بغداد بود^{۲۴}، این توقف ممتد موکب سلطانی به ابو حامد بیشتر فرصت می داد تا حمایتی را که خواجه

از وی می‌کرد به رخ مدعیان بکشد. اما ظاهراً خیلی زود دریافت که بر این حمایت خواجه هم نمی‌توان دل بست.

در این زمان، خواجه پیر لجوجی بود که بر سلطان و خلیفه غلبه واقعی داشت اما کارها دیگر در دست خود او نبود، در دست پسرانش بود و خویشانش. درست است که اگر در دست خود او هم بود تفاوت نمی‌کرد اما باز خود او در کار شریعت دقیق بود و حتی سختگیر. ولیکن روال کارها چنان بود که دقت و سختگیری خواجه هم نه مایه تأمین عدالت می‌شد نه موجب تقویت شریعت. ملک و ثروت بی‌حساب خود او کافی بود که هرکس دیگر جز غزالی جوان را در عدالتجویی و شریعت پروریش به شک بیندازد. اما بیرسمیهای زمانه که خود او نیز در سیاستنامه‌اش از آن می‌نالید از دیده غزالی پنهان نمی‌ماند. همین باطنیها که خواجه در مبارزه با آنها فوق‌العاده خشن و بی‌گذشت بود، نه آياپیشرفتشان تا حدی حاکی از ناخرسندی عامه از دستگاه قدرت بود؟ با این همه، تا خواجه زنده بود در این فقیه جوان نظامیه به چشم یک فرزند می‌دید. شهرت و محبوبیت غزالی به هر حال تا اندازه‌ای مرهون جانبداری و پشتیبانی بیدریغی بود که خواجه در حق او داشت. این را غزالی خود حس می‌کرد و شاید همین نکته محبوبیت و شهرت را برای وی اندکی ناگوار می‌داشت. گویی آن را به وجود غیر وابسته می‌دید. به وجود کسی که در قلمرو سلاجقه هرکس اهمیت و شهرتی داشت آن را به وی مدیون بود.

قدرت و شوکت این دهقان زاده طوسی در دولت ترکمانان سلجوقی به جایی رسیده بود که یادآور کلام منسوب به سلیمان بن عبدالملک خلیفه اموی می‌شد. این خلیفه قرن‌ها پیش تعجب کرده بود که ایرانیان هزار سال ملک راندند و یک لحظه محتاج عرب نشدند و عرب صد سال حکومت نرانده‌اند و یک ساعت هم از ایرانیان بی‌نیاز نمانده‌اند.^{۲۵} دولت سلجوقیان هم بنظر می‌رسید که بدون تدبیر خواجه نمی‌تواند دوام بیاورد و یک روز نیز از او بی‌نیاز نمی‌تواند بود. حتی خود سلطان در دست خواجه بازچه‌ای بود که فقط با رشته نامرئی غرور و شهوت جنبش و جست و خیزی می‌کرد. اما خواجه نیز تمام قدرت و تمام حیثیت خود را به شهوت و غرور او پیوند داده بود.

درست است که ملک‌شاه خواجه را همچون پدر احترام می‌کرد و از سلطنت تقریباً به تخت و شکار قانع بود^{۲۶}، اما باز وقتی پای ثروت یا شهوت در میان می‌آمد نه رعایت خواجه را لازم می‌دید نه رعایت شریعت را. به همین سبب بود که پارسایان واقعی از همکاری با دستگاه آنها غالباً ابا می‌کردند. هوسهای سلطان ملک‌شاه که تمام مأموریت خود را در ارضاء آنها می‌یافت گهگاه چاشنی بیرحمی و قساوت غیر انسانی داشت.

یک هوس عجیب وی شکار بود که تنها از سم و شاخ آهوهای که به یک بار شکار می کرد، در ماوراءالنهر و در کوفه مناره‌ها می ساخت. ۲۷ گاه غیر از آنچه شکار می کرد - و یک بار شماره آنها را تا ده هزار یافت - عده بسیاری از غزالان صحرا را داغ می کرد چنان که سالها بعد از مرگ او هنوز در بین غزالانی که پسرش محمد در اطراف کوفه صید می کرد، بودند آهوهایی که داغ ملک‌شاه داشتند. ۲۸

جایی هم که پای مال در میان بود سلطان پروای هیچ کس نداشت، حتی پروای خواجه را. یک بار نزدیک بود نظام الملک را به داماد و رقیب وی ابن ابی الرضا که پیشنهاد کرده بود هزار هزار دینار با شکنجه و تهدید از وی بیرون آورد و گذار کند و تازه وقتی نظام الملک توانست خود را از این دام هلاک خلاص نماید سلطان را چنان بر این رقیب بدگمان کرد که داد چشمپایش را با کارد بیرون آورد و بیندازد جلو سگها. با این همه، پسر همین نظام الملک را هم که دلکک سلطان را کشته بود به امر وی زهر دادند و سلطان خود خبر مرگش را به پدر داد و او را تسلیت گفت. این خلق و خوی سلطان را که معجون از هوس، قساوت، و احساسات سرکش بود خواجه می بایست تحت نظارت داشته باشد و آن را با شریعت و آداب و رسوم انسانی آشتی دهد. کفایتی که شاعران و ستایشگران در وجود خواجه می ستودند همین قدرت وی بود در تسخیر سلطان.

مع هذا بسیار بودند زاهدان و فقیهانی که پنهان و آشکارا خواجه را می نکوهیدند و کفایتش را به چیزی نمی شمردند. نه تسلط او و فرزندان او بر اموال مردم می پسندیدند نه لشکر کشیهای او که سلطان به اشارت او در ماوراءالنهر و دیگر بلاد اسلام می کرد. پاره‌ای از مسلمانان راستین از خود می پرسیدند که این ترک‌تازیها را که در شهرهای مسلمانی می شود چگونه می توان توجیه کرد؟ البته خواجه، صرف نظر از علاقه‌ای که به جمع آوری ثروت داشت و هیچ چیز نمی توانست وی را از آن باز دارد به دینداری هم علاقه‌ای بی‌ریا داشت. هر وقت بانگ اذان می شنید هر کار که داشت رها می کرد. اوقات نماز را با دقت تمام پاس می داشت و در عین حال مردم آمیز بود و دلش می خواست مردم او را پارسا بشمارند و پاکدامن.

فروتنی و مهربانی او نیز غالباً وی را نزد عامه محبوب می کرد. می گویند یک شب در جایی طعام می خورد، برادرش و عمید خراسان نیز در آنجا بودند. عمید خراسان با مردی که یک دست نداشت همکاسه بود و خواجه دریافت که از این بابت خرسند نیست. برادر را نزد عمید فرستاد و مرد یکدست را با خود همکاسه کرد. ۲۹ با این مهربانیها و فروتنیها کسانی را که با وی نزدیک بودند جلب می کرد.

بعلاوه، در حمایت از پارسایان و دانشمندان و درویشان شهرت فوق العاده ای داشت و علاقه ای. در مذهب شافعی تعصب می ورزید و حتی در بغداد از این که بر ضد حنابله تحریکاتی کند یا مخالفان آنها را حمایت کند دریغ نداشت.^{۳۰} با این همه، یک واعظ حنبلی - نامش ابو سعد بن ابی عمامه - را که در بغداد به وی اندرزهای تند داد، با محبت و نوازش تلافی کرد. در بغداد به سال ۴۷۹، یک روز به نظامیه رفت، کتاب مطالعه کرد، حدیث هم املاء کرد. در شهرهای دیگر، خاصه نسابور، ری، و اصفهان نیز گهگاه به نقل حدیث پرداخت و می گفت که از این کار آن می خواهد که در شمار راویان حدیث باشد.^{۳۱}

با این مردم آمیزی و دین ورزی می کوشید دهان بدگویان و مخالفان را با قفل زرین ببندد. خواجه دلش خوش بود که در نظامیه حدیث نقل کند، در عسکر با فقها و صوفیه نشست و برخاست کند، دوشنبه ها و پنجشنبه ها غالباً روزه بدارد، و هنگام ورود به بغداد در بیرون شهر اردو بزند تا لشکریانش مزاحم اهل بغداد نباشند، اما دیگر پروایی نداشت که در دفاع از قدرت سلطان سلجوقی حیثیت خلیفه مسلمانان را خرد کند، و از حلب تا کاشغر را به یک قرقگاه خاموش که فقط وی و ملکشاه در آن یارای ترکتازی و خودرأیی داشته باشند تبدیل کند. در این مورد خواجه چندان سختگیر و بی گذشت بود که ابو شجاع وزیر خلیفه را به خاطر انتقاد تندی که از اوضاع زمانه کرده بود با توطئه ناروایی ساقط کرد. گناه واقعی وی ظاهراً فقط آن بود که وقتی فرستاده نظام الملک به بغداد آمد تا مژده فتح سمرقند را به خلیفه اعلام کند، به این فرستاده چنان که رسم بود خلعت داد، اما پرسید: کدام مژده؟ مگر اینها شهری از دیار کفر را گشوده اند؟ نه آیا آنها نیز مسلمان بوده اند؟ چگونه اینها خون مسلمانان را حلال شمرده اند و بر آنها تاخته اند؟^{۳۲} همین کلام ابو شجاع که در آن روزها هنوز نقل مجالس بود مدرّس جوان نظامیه را می بایست تا اندازه ای به اندیشه فرو برده باشد.

ابو حامد که به اقتضای شهرت علمی، و رای حلقه های درس خویش در مجالس نظامیه و در محافل خلیفه و سلطان نیز رفت و آمد داشت در این سالها شاهد رویدادهایی می شد که او را به تفکر در احوال و اخلاق مردم می خواند و به ارزش واقعی قضاوت آنها.

یک واقعه که شاید وی را تکان سختی داد قتل خواجه نظام الملک وزیر بود در رمضان سال ۴۸۵، و مرگ سلطان چهل روزی بعد از آن. نه فقط غزالی یک لحظه خود را در این شهر پریها هو - که از مدعیان و مخالفان پر بود - تنها یافت بلکه شایعات عجیبی

را که نشان می داد قتل خواجه ممکن است به تحریک سلطان و طبع ملول او روی داده باشد،^{۳۳} نشانه‌ای یافت از پوچیها و بیحاصلیهای جاه و جلال انسانی. تصور آن که باطنیها خواجه را به تحریک سلطان کشته باشند وی را که آن همه نسبت به باطنیها نفرت داشت از همکاری با دستگاه سلطان که خود را یک دستگاه توطئه و سوء قصد نشان داده بود بیشک می بایست ناخرسند کرده باشد. بعلاوه، تحقیر و تهدیدی که سلطان در روزهای آخر عمر خویش در حق خلیفه بغداد - المقتدی بالله - روا داشت و کوشید تا او را به نفع یک فرزند خرد سال خویش از مسند خلافت دور کند، نمی توانست این مدرّس نظامیه را که با دستگاه خلافت نیز مربوط و ناچار بدان علاقه مند بود بی تفاوت گذاشته باشد. این تجربه‌ها ظاهراً مدرّس نامجوی و جوان نظامیه را در همکاری با دستگاه غریبی که تمام «نظامیه» وجود خود را بدان مدیون بودند دچار تردید و تأمل کرد.

واقعه آموزنده دیگری که غزالی را از خلق و رد و قبول آنها تا حد زیادی مأیوس کرد، ماجرای اردشیر عبادی بود - یک واعظ مشهور. از ورود غزالی به بغداد دو سالی بیش نمی گذشت که این امیر ابوالحسین عبادی در بازگشت از سفر مکه به بغداد آمد و در نظامیه به وعظ پرداخت (۴۸۶ هجری). این واعظ نام آور عصر که «صوفی» هم خوانده می شد بیانی گرم داشت و در مجالس او در نظامیه ازدحام غریبی می شد، چنان که غیر از حیاط مدرسه رواقها و غرفه‌ها از انبوه شنوندگان پر می شد و حتی در روی بام هم جایی نمی ماند. ابو حامد که ظاهراً در سالهای اقامت در نشا‌بور مجالس وی را دیده بود و لطف بیان او را می دانست در مجلس وعظ وی حاضر می شد. خاصه که مجلس در نظامیه بود و امام غزالی به عنوان مدرّس نظامیه بر آنچه در آنجا می گذشت نظارت داشت. کلام عبادی شور و تأثیر غریبی در خلق داشت و مردم را به زهد و توبه رهنمون می شد. ازدحام این مجالس وعظ، در این سال به حدی شد که وی از کثرت شنوندگان ناچار شد مجلس خود را در بیرون نظامیه، در محله «قراح ظفر»^{۳۴} برپا کند. مردم دست از کار می کشیدند، در مجلس او زاری می کردند و از هوش می رفتند. توجه و اقبال خلق در حق این واعظ خراسان چندان بود که اهل بغداد آب برکه‌ای را که وی در آن وضومی ساخت با کوزه و شیشه جهت تبرک می بردند و او را صاحب کرامت می شمردند. غزالی که رونق این مجالس راتا حدی در حکم رونق نظامیه می شمرد از شهرت و قبول این واعظ و صوفی خراسانی شاید احساس غرور نیز می کرد. اما این توجه و اقبال عامه، در این مورد نیز مثل همیشه، بی پایه بود و خلل پذیر. بعضی سخنانش را فقهاء نپسندیدند، مجلس وعظ او را تعطیل کردند و وقتی او را از شهر راندند از آن انبوه مستمعان هیچ کس به یاری او

برنخاست. ۳۵.

آیا ابو حامد که در سالهای دانشجویی جرجان و نسا بورآن همه به رد و قبول عامه دل بسته بود، و اکنون در مسند تدریس نظامیه بغداد در همین رد و قبول خلق به چشم یک محک می دید حق نداشت در این ماجرا آشنایی خلق و رد و قبول آنها را بی حاصل بیابد. و مایه دردرس؟ پیش از این، تکیه گاه حشمت و اعتبار خود او - و رای علم و فضل که در آن زمینه مدعیان بسیار داشت - حمایت خواجه و سلطان بود و رعایت خلیفه. اما اکنون حتی به اینها نیز نمی توانست تکیه کند. چون از ورود او به بغداد یک سالی بیش نگذشت که نه خواجه ماند و نه سلطان، خلیفه هم که در دست سلطان و وزیر بازبچه ای بیش نبود چه تکیه گاه اخلاقی می توانست برای او عرضه کند؟

با این همه، احترام خلیفه در حق این مدرس جوان اگر برای خود وی دیگر چندان جاذبه ای نداشت نزد عامه بی اهمیت نبود. همین نکته می توانست او را از طعن و آزار عوام که غالباً بازبچه دست مدعیان می شدند در امان نگاهدارد. آنچه خلیفه را مخصوصاً در این روزها نزد عوام محبوب می کرد تهدیدهایی بود که سلطان در آخرین روزهای عمر خویش در حق وی انجام داده بود و شاید مرگ بی هنگام سلطان را ساده دلان بغداد به تأثیر دعای خلیفه هم منسوب می کردند. درست است که این خلیفه خود در تمام دوران خلافت بازبچه دست سلجوقیان بود، اما سلجوقیان نیز در این روزهای بعد از ملکشاه بازبچه ای بودند در دست مغرضان.

ترکان خاتون، بانوی ملکشاه که خود دختر خاقان آل افراسیاب بود از وقتی پای خواجه و ملکشاه را از میدان دور می دید، یکه تاز میدان شده بود. این زن که سالها پیش تمام آرزویش این بود که فرزند خرد سال خویش، شاهزاده محمود، را ولیعهد ملکشاه اعلام کند و در این اندیشه نظام الملک وزیر را مخالف خویش می یافت، ظاهراً در تحریک و توطئه بر ضد او دخالت داشت. اگر آن گونه که گفته می شد ملکشاه نیز در قتل خواجه دستی داشت بیشک می بایست تحریک و توطئه این زن در ایجاد کدورت بین سلطان و وزیر موثر افتاده باشد. ترکان خاتون در واقع خیالهای جاه طلبانه عجیبی داشت. نه فقط می خواست سلطنت سلجوقیان را در اختیار خویش گیرد، برای خلافت عباسیان نیز نقشه های پنهانی داشت. از ماه ملک خاتون، یک شاهزاده خانم جوانمرگ که چند سال پیش در دنبال مسافرت ابو اسحق شیرازی به خراسان، به ازدواج مقتدی خلیفه درآمده بود و چندی بعد کارشان به جدایی کشیده بود پسری باقی مانده بود جعفر نام که از یک سو پسر خلیفه عباسی بود و از سوی دیگر نواده سلطان سلجوقی. این جعفر نیز

که مثل شاهزاده محمود طفل خردسالی بیش نبود در دست ترکان خاتون بود و شاهزاده خانم فتنه جو می خواست نام سلطنت را برای محمود تأمین کند و نام خلافت را برای جعفر. در آن صورت در دنیای شگرف رؤیاهای زنانه، خویشان را هم سلطان واقعی می دید هم خلیفه واقعی. یک وزیر جاه طلب نیز این نقشه را در نظر او تزئین می کرد. تاج الملک قمی. شاید نظام الملک که برکیارق، پسر بزرگ سلطان را برای جانشینی وی می خواست تا حدی قربانی این نقشه های جاه طلبانه ترکان خاتون و تاج الملک شد و شاید سلطان ملک شاه نیز که خود بطور مرموزی بیمار و ظاهراً مسموم شد قربانی دیگر بود. ممکن است کسانی که نظام الملک را قربانی چنین توطئه ای می دیدند در مرگ سلطان نیز این احتمال به خاطرشان گذشته باشد، اما سلطانی که خود به قتل وزیر رضایت داده بود اگر نیز فدای یک توطئه پنهانی می شد مرگ وی چه احساسی در مردم بر می انگیزت جز آن که از روی عبرت بگویند: قهریزدانی بین و عجز سلطانی نگر؟^{۳۶}

البته قتل تاج الملک که چندی بعد به دست غلامان نظام الملک تکه تکه شد کفاره این نابکاریهای او را داد. اما نقشه های ترکان خاتون نیز با دشواریها روبرو شد. اقدام نیمبند ملک شاه برای برکناری خلیفه که سلطان می خواست جعفر خردسال را به جای او بنشانند و ظاهراً به تحریک ترکان خاتون بود خلیفه را بیدار کرد و نگران. در این صورت که می داند که سلطان را در روزهای آخر در شکارگاه، که زهر داد؟

اما بعد از مرگ ملک شاه در مذاکره هایی که بین خلیفه و ترکان خاتون می رفت یک بار نیز کار به مداخله فقیهان رسید که در آن باب مشطب فرغانی از ترکان خاتون پشتیبانی کرد و غزالی به جانبداری خلیفه برخاست.^{۳۷} آخر، ترکان خاتون با خلیفه کنار آمد: خلیفه پذیرفت که محمود خردسال را به جانشینی سلطان بشناسد. به شرط آن که ترکان خاتون نیز از ادعایی که درباره خلافت جعفر داشت منصرف شود.

بدین گونه، در بغداد غزالی معاینه می دید که سرنوشت خلافت و سلطنت که آن همه در احوال عامه مسلمانان تأثیر داشت بازیچه ای بود برای یک مشت خیالات زنانه. آیا مشاهده چنین احوالی طبع حساس و جدی وی را از هماهنگی با این هوسها ناراحت نمی کرد؟ برکیارق که خواجه نظام الملک در سر تأیید و حمایت او جان خود را از دست داده بود، از سبب توطئه ها و تحریکات ترکان خاتون که حتی امراء خاندان سلجوقی را بر ضد وی شورانیده بود با دشواریها مواجه بود. اما مرگ محمود خردسال که در همان ایام از آبله درگذشت برکیارق را از این دشواریها تا حدی نجات داد. چند ماه بعد که ترکان خاتون و مقتدی نیز عمرشان پایان یافت (۴۸۷ هـ) رؤیاهای زنانه، در باب سلطنت و

خلافت، نیز مثل رؤیاهای شب نیمه تابستان محو شد.

با این وصف، برای ابو حامد که تمام دنیای غرور جهانجویان - تمام این مرده ریگ ملک‌شاه و خواجه نظام الملک و مقتدی خلیفه - را بازیچه بیقدری در دست ترکان خاتون دیده بود لحظه‌هایی پیش آمد که دیگر همه این عوالم چیزی جز یک خواب، یک خیال، و یک هیچ به نظر نمی‌رسید. خاطر روشنی که تا این زمان سالها تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی و دینی، تحت تأثیر قرآن و حدیث، زندگی دنیا را یک متاع غرور یافته بود، اکنون در تمام قدرت و جاه آن دیگر هیچ چیز نمی‌یافت که به دل بستگی و تعلق ببرد. وقتی معصومترین و پاکترین هوسها که همین هوس تدریس و تعلیم بود نیز مثل هوس خلافت و فرمانروایی، با حسادت‌ها و کشمکشهای مغرضانه آلوده می‌شد برای وی این اندیشه پیش می‌آمد که فقهاء و علمای نظامیه هم که در پای درس وی ازدحام می‌کردند آیا از این درس و بحث کشف حقیقت را طلب می‌کردند یا مهارت در مناظره و مباحثه را؟ بسیاری از آنها، چنان که غزالی یقین می‌دانست، آن قدر که به پیروزی در مناظره و احراز برتری خویش می‌اندیشیدند به خود حقیقت علاقه نمی‌ورزیدند. حتی در خود او تعصب و غروری که حقیقتجویی را گهگاه فدای اغراض می‌کند وجود داشت و شاید در یک لحظه استغراق و تأمل ابو حامد می‌توانست فتوایی را که خود وی در باب یزید و ناروایی لعن او نوشت به همین هوسهای معصومانه فقها برگرداند. این فتوا از همان روزها غوغای بسیار برانگیخت و موافق و مخالف بسیار یافت.

در آن روزها شهرت و آوازه ابو حامد و عنوان مدرسی مدرسه نظامیه که او داشت، سبب می‌شد که مسایل فقهی را از هر جانب به وی عرضه کنند و فتوا بخواهند. آنچه در این فتوا غزالی را گرفتار مشکل می‌داشت دشمنی شیعه بود بر ضد یزید و تعصب ناخودآگاه خود وی بر ضد شیعه. مسأله هم در باب یزید بود و لعن کردنش. در این فتوای معروف، غزالی به این عنوان که دخالت و امر یزید در کشتن حسین بن علی مسلم نیست و اگر هم باشد قتل نفس فسق است نه کفر، بعلاوه ممکن هست که یزید توبه کرده باشد و از اینها گذشته لعن انسان که سهل است، لعن حیوان هم در شریعت منع شده است فتوا داد که لعن یزید جایز نیست.^{۳۸} این نکته، در بغداد که شیعه در محله کرخ غالباً آشکارا صحابه را لعن می‌کردند خیلی جاها با نفرت و وحشت تلقی شد.

البته غزالی در این فتوا ظاهراً نظر به مخالفت با شیعه - و مخصوصاً باطنیه - داشت. بعلاوه، شاید تا حدی نیز ناظر به برانداختن رسم لعن و نفرین بود که عمید الملک کندی در اوایل عهد سلاجقه در خراسان بر ضد اشعریها براه انداخته بود. از این گذشته،

غزالی لمن را تا حدی بدان سبب که رسم مربوط به شیعه بود چیزی نفرت انگیز می‌یافت. و در دل، شاید تا حدی، به گفته علی بن ابی طالب می‌اندیشید که وقتی به دو تن از یاران خویش، حجر بن عدی و عمرو بن حبق گفته بود که من هیچ دوست ندارم شما لعنتگر باشید و ناسزا گوی، اگر کارهای بد دشمنان را وصف کنید و باز نمایید که سیرت آنها چنین است و کارشان چنان، بیشتر مقرون به صواب است. ۳۹ اما این که در منع از لعنتگری، مسامحه را تا جایی برساند که بر نابکاریهای یزید پرده بپوشد و از امکان توبه کسی دم زند که تا آخرین روزهای حیات خویش مکه را در حصار داشت و مدینه را بعد از واقعه کربلا به باد غارت و کشتار داد، از تعصب نمی‌توانست خالی باشد و وقتی ابو حامد در دام تعصب می‌افتاد، حال بسیاری از فقیهان دیگر پیدا بود که چه خواهد بود؟ با این همه، اگر وی نقش تعصب و غرض را در این فتوای خویش نمی‌دید، در احوال و اقوال بسیاری از فقههای نظامیه می‌توانست آن رامشاهده کند. در واقع مناظرات علمی، آفت عمده‌ای که داشت همین نکته بود که حتی در نزد غزالی ممکن بود حقیقت را گهگاه فدای تعصب کند - و اغراض. اما وقتی پرماجرترین خیالهای انسانی در طی چند ماه سلطان و وزیر و ملکه و خلیفه را بجان هم می‌اندازد و در پایان یک دوره کوتاه همه را نابود می‌کند آیا خیالهای معصومانه تدریس و افاده و غلبه در بحث و مناظره ارزش آن را دارد که تمام اوقات انسان، مصروف آن شود؟

این اندیشه در این سالها غزالی را رها نمی‌کرد. وقتی خلیفه مستظهر به جای مقتدی نشست ابو حامد به عنوان امام عراق - امام شافعیهای عراق - در این مجلس حاضر بود^{۴۰} و این امتیاز که در دوران نظام الملک و ملکشاه، برای وی غرور انگیز بود در این سالهای جنگ و فترت وی را در اندیشه پوچی و بیحاصلی فرو می‌برد. پیش از آن مکرر به درگاه خلیفه وقت آمده بود، و حتی بعدها در سالهای انزوای عمر مکرر از مسافرتها می‌گذشت که به عنوان سفارت نزد خلیفه کرده بود یاد می‌آورد. اما توجه به روابط بین خلیفه و سلطان، و ضعف و درماندگی خلیفه شانزده ساله در برابر شاهزادگان سلجوقی، در این روزهای جلوس خلیفه المستظهر او را از دستگاه خلافت تا حد زیادی مأیوس می‌کرد. با این همه، وقتی خلیفه از وی خواست تا رساله‌ای در رد باطنیه بنویسد اشارت وی را فرمان «اولی الامر» تلقی کرد - اطاعت کردنی.

در آن روزها غیر از تدریس در نظامیه، قسمتی از اوقات غزالی صرف تصنیف کتابها می‌شد: و صرف فتوی در مسایل فقهی. در همین روزهای آخر نظامیه، یک کتاب او به نام الاقتصاد فی الاعتقاد نشر یافت که مسایل مهم عقاید و کلام را به شیوه اهل منطق و با

بیانی ژرف مطرح بحث می کرد. این اثر یادآور ارشاد استادش امام الحرمین بود و غزالی را بیش از پیش هدف رشک مدعیان دانش ساخت. اما این رشک و نارضایی رقیبان مخصوصاً وقتی افزونی می یافت که غزالی را همه جا مورد رجوع جویندگان حکم و فتوا می دیدند. حتی باطنیه هم گهگاه نزد وی سؤالهایی می فرستادند و از او جواب می خواستند و خود او یک جای یادآوری می کند که از همدان چهار سؤال نزد او فرستادند^{۴۱} و او جواب نوشت. در مسایل راجع به خلاف و جدل که آن روزها نزد طالبان علم رواج فوق العاده داشت غزالی چندین کتاب تألیف کرد و زندگی او در این سالها تمام صرف مناظره و درس می شد - یا صرف مطالعه و تفکر.

با این همه، آنچه مخصوصاً خاطر وی را از درس و بحث و حتی تفکر و مطالعه ملول می کرد، صحبت فقیهان مدرسه بود - و جاه طلبیهای بی لجام آنها. حتی کسانی از این فقیهان هم که نزد عامه محبوب و مقبول بودند خویشان را به تظاهر و ریا آلوده بودند. در همان ورود ابو حامد به بغداد یک فقیه شافعی در بغداد وفات یافت به نام ابو طاهر اصفهانی که ابن علک خوانده می شد و با آن که یک فقیه و محدث مشهور بود چنان به مال و جاه دل بسته بود، که گویی از تمام دنیا هیچ کس دنیا دوستر از وی نبود. ^{۴۲} یک بار هم به یک تن از امیران وقت پنجاه هزار دینار وام داد. در بین سیصد یا چهارصد تن فقیه نظامیه که غالباً در مجلس غزالی حاضر می آمدند بسیاریشان را اندیشه ای جز جاه و مال نبود. درست است که در بین فقیهان و محدثان بغداد آدمهای وارسته هم تعدادشان کم نبود اما مشاهده جاه طلبیها و دنیا جوییهای فقیهان شهر غزالی را از علم خویش و از حشمت و شهرتی که در پرتو آن برای وی حاصل شده بود بیزار می کرد.

در این سالها مطالعه در کلام وی را به مطالعه در فلسفه کشانیده بود - و به تحقیق در آراء فارابی و ابن سینا. دنیای فلسفه را دنیای بی جذبه ای یافته بود - آنگونه از گمراهیها. با این همه، این آشنایی با فلسفه وی را بیش از پیش به پوچی و بیحاصلی قیل و قال متکلمان و فقیهان متوجه کرده بود.

از اوایل ورود به بغداد، غزالی ازدواج کرده بود. وقتی در لشکرگاه شغل تدریس در نظامیه را می پذیرفت مجرد بود، اما در پایان چهار سال که از اقامت وی در بغداد می گذشت پایبند عیال شده بود - زن و فرزند. محیط سرد و ملال انگیز خانه یک فقیه مدرّس را که در آن ورای خش خش کاغذ و کتاب اگر چیزی سکوت را بهم می زد صدای قرآن و دعا بود، وجود زن و کودک البته تا حدی گرم و روشن می کرد. اما ابو حامد این محیط گرم و روشن را در درون خویش می خواست که آنجا نیز در طی شش

ماه آخری که از چهارمین سال اقامت بغداد می گذشت آرامش روحانی جای خود را به تیرگی و نگرانی جانگرایی داده بود. نگرانیها و تیرگیها چندان بود که رفته رفته کار تدریس را برای وی غیر ممکن می ساخت.

قتل نظام الملک که فداییان باطنی عامل آن شمرده می شدند بیشک در غزالی نیز مثل بسیاری از مخالفان باطنیها وحشت و هیبت القاء می کرد. در ماه رمضان ۴۸۸ نیز سه ماه قبل از آن که وی در پایان یک بحران طولانی سرانجام بغداد و نظامیه را ترک کند، سلطان برکیارق را یک تن از پرده دارانش زخم زد. چون بگرفتندش دو تن سگری را که با وی همشهری بودند محرک خویش خواند و گفت که آنها صد دینارش داده اند تا سلطان را هلاک کند. ضارب را کشتند اما آن دو تن سگری را هر قدر شکنجه کردند به اقرار نیامدند. آخریک تن از آنان را دریای پیل افکندند. در این حال امان خواست تا به هر چه هست اعتراف کند. چون از پای پینش رهایی دادند روی به رفیق خویش کرد و گفت: برادر، از مرگ چاره نیست مبادا با افشاء اسرار، اهل سیستان را بدنام کنی. ۴۳ سوء قصد البته به باطنیها منسوب شد و وحشت از قوم حتی در دل سلطان سلجوقی نیز راه یافت.

آیا ترک تدریس نظامیه هم که غزالی برای رهایی از مشکل روحانی خویش به آن توسل جست، جهت فرار از تهدید فداییان باطنی بود؟ بعضی محققان کوشیده اند به این سؤال جواب مثبت بدهند. ۴۴ اما بیت المقدس و شام که غزالی بعد از ترک تدریس به آنجا آهنگ داشت از این حیث ایمنی بیشتری به او عرضه نمی کرد. آیا فقیه بزرگ نظامیه از جانب برکیارق، پادشاه جوان سلجوقی، دلنگرانی داشت؟ با آن که در تمام مدت فرمانروایی برکیارق غزالی در شام و فلسطین و دیگر شهرها آواره بود و به هر حال در این مدت هرگز تن به تدریس در نداد، به نظر نمی آید که این ترک تدریس او واقعاً آن گونه که پاره ای از محققان پنداشته اند ۴۵ به سبب ترس از برکیارق باشد. درست است که برکیارق عم خود - تتش - را که مورد حمایت خلیفه، و تا حدی مورد تأیید غزالی نیز، بود کشت، اما آیا این اقدام می توانست یک فقیه مشهور عصر را که در بغداد به تدریس و فتوا اشتغال داشت از تشویش یک سلطان سلجوقی عراق به ترک تدریس وادارد؟ خاصه که فرزندان و برادرش در بغداد مانده بودند و اگر برکیارق در صدد آزار وی بود ممکن بود غزالی را با آزار آنها تهدید کند. بعلاوه، خود خلیفه که تتش را حمایت کرده بود از برکیارق لطمه ای ندید. چه لطمه ای ممکن بود از این راه به یک فقیه بی آزار که در اختلاف خلیفه و ترکان خاتون نیز می بایست به برکیارق - شاهزاده ای که خلیفه و نظام

الملک طالب سلطنت وی بودند - اظهار تمایل کرده باشد، برسد؟

احتمال آن که اشتغال طولانی به تدریس و تصنیف و استغراق مستمر در تفکرات فلسفی، همراه با ریاضتهای روحانی که گرایشهای زاهدانه بر وی تحمیل می کرد، نیروهای جسمانی غزالی را دستخوش ضعف و خلل کرده باشد بیشتر معقول است و این چیزها شاید منتهی به نوعی بیماری جسمانی هم شده باشد. در واقع همین اندیشه ها بود که وی رانست به فقیهان عصر بدین می کرد و تمام دستگاه نظامیه و تدریس و تصنیف را در نظر وی ملال انگیز می ساخت. حتی تمام نامجویها و پیروزیهای علمی را نیز که غزالی در گذشته آن همه علاقه به آنها داشت نزد وی منفور می کرد - و بیقدر. شهرت و آوازه ای که در بغداد برای غزالی حاصل شد تدریجاً وی را متوجه پوچی و بی بهایی شهرت و آوازه کرد. جاه طلبی و برتری جویی که یک عمر هدف او بود به یکبار در نظرش ناچیز آمد. بعدها خودش وقتی دگرگونی اندیشه خویش را بررسی می کرد، غالباً می گفت که او در آغاز کار از دانشجویی خویش جاه دنیا را طلب کرده بود اما خدا او را بدان حال نگذاشته بود - و از دنیا طلبی بازش داشته بود.

به همین سبب بود که برخلاف گذشته، اندک اندک دیگر دوست نداشت از بالا به مردم نگاه کند و در اوج غرور علمی خویش، خود را از تمام خلق برتر شمرد. یک روز، در گیرودار این تهیای روحانی، می بایست با یک بحران بزرگ روحی مواجه شده باشد. غزالی در این سالها پیش خود فکر می کرد که حالا دیگر تنها امام خراسان نیست امام خراسان و تمام عراق است^{۴۶} و نه فقط فقهاء بلکه امرای وقت نیز نسبت به وی خضوع دارند - و فروتنی. اما نه زندگی این فقهاء برای وی چیز ارزنده ای بود نه حشمت آن امراء - همه چیز پوچ بود؛ باطل اباطیل. لحظه های کمیاب عزلت و خلوت ابو حامد را در سرنوشت خویش، در سرنوشت انسان، به اندیشه می انداخت و به اندیشه ای دلهره انگیز. شاید در یک لحظه تردید و نگرانی خویشتن را بر سر دو راهی یافت: باید همه چیز را نگهداشت یا همه چیز را دور انداخت؟ مسأله بودن یا نبودن بود: بودن و در دروغ و فریب هر روزه دلخوشی یافتن و هرگز به یقین نرسیدن، یا نبودن و جستجوی حقیقت را بر آramش دروغین اهل مدرسه گزیدن؟ یک طرف شهرت بود، افتخار قبول عام، تحسین مریدان، و اعجاب حکام و امرای وقت؛ طرف دیگر صدای وجدان بود که او رامی خواند: ابو حامد چرا معطلی؟ فرصت دارد از دست می رود، از عمر مگر چه مایه باقی است؟ تمام این علم که تو اندوخته ای چیزی جز فریب، جز دروغ، و جز شک نیست. رد و قبول عام نه ارزشی دارد و نه فایده ای. برای چه معطلی، ابو حامد؟ آنچه تو را پایبند این غرور و دروغ

بیفایده می دارد شیطان است، چرا باید تسلیم شیطان شد! در پایان شش ماه بحران روحانی این اندیشه‌ها غزالی را آرام نمی گذاشت. آیا واقعاً باید در آغوش این جاه و جلال غرور انگیز ماند و یا باید همه چیز را رها کرد و از همه چیز گریخت؟ غزالی در صدد برآمد که بگریزد - از خویش بگریزد و همه چیز را رها کند. محرک این گریز و رهایی جاذبه فرار از مدرسه بود: فرار از تمام آنچه روح انسانی را در یک قشر خرد کننده از شک و تردیدها و چون و چراهایی که عقل را به بن بست می کشانید در وجود وی در هم فشرده بود.

یادداشتها

- ۱- المنتظم، ۱۷۰/۹.
- ۲- ایضاً، ۹۶.
- ۳- ارواح که بر درش گذشتند فردوس مهین را نوشتند...
رودی است که کوثرش عدیل است آتش سلسال و سلسیل است...
تحفة العرافین خاقانی، چاپ دکتریحی قریب، طهران ۱۳۳۳/۱۰۰ - ۱۰۳.
- ۴- رحلة ابن جبیر، طبع بغداد، ۱۹۳۷/۱۷۲.
- ۵- المنتظم، ۵۷/۹ - ۵۸.
- ۶- مطابق قول سبکی، نظامیه اولین مدرسه‌ای بود که در آن برای طلاب، «معلوم» معین شده بود، اما البته اولین مدرسه اسلامی نبود ۱۳۷/۳.
- ۷- رحلة ابن جبیر، طبع بغداد ۱۹۳۷/۱۸۳.
- ۸- تجارب السلف، ۲۷۰.
- ۹- معجم البلدان، ۱۱۴/۵.
- ۱۰- تجارب السلف، ۳۳۴.
- ۱۱- سبکی، طبقات الشافعیه، ۲۳۱/۳.
- ۱۲- ابن خلکان، ۹۶/۱ - ۳۹۷.
- ۱۳- سبکی، طبقات الشافعیه، ۹۲/۳.
- ۱۴- تجارب السلف، ۲۷۷.
- ۱۵- المنتظم، ۵۳/۹.
- ۱۶- ایضاً، همان جلد، ۱۶۹: مقایسه شود با: ۲۱۲/۹؛ نیز مقایسه شود با: طبقات الحنابلہ للقاضی ابی الحسین محمد بن ابی یعلی، مصر ۱۹۵۲، ۲/۲۵۸ و ذیل ابن شهاب، ۱/۱۴۲.
- ۱۷- سبکی، طبقات، ۱۱۳/۴.
- ۱۸- المنتظم، ۵۹/۹.
- ۱۹- این فتوا را غزالی ظاهراً مقارن اواخر عهد تدریس در نظامیه بغداد باید داده باشد. اصل خیر در این خلدون، مصر، ۱۲۸۴، ج ۱۸۷/۶ آمده است. درباره تاریخ صدور آن قول گولد تسیهر در کتاب ابن تومرت (۱۱ - ۱۲) آن است که می بایست مربوط به اواخر عهد تدریس در نظامیه باشد. بویژه در این باب تردید دارد: جهت تفصیل بیشتر رجوع کنید به: عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ۴۴ - ۴۶.

- ۲۰- از دلایل مجعول بودن کذاب این است که مؤلف یک دو جا از ابوالعلاء المعری سخن می گوید و اشعاری را نقل می کند که ابوالعلاء برایش خوانده است در صورتی که معری در ۴۴۸، دو سال قبل از ولادت غزالی، وفات یافته است و ملاقات آنها ممکن نیست. برای دلایل دیگر نگاه کنید به: بدوی، مؤلفات الغزالی، ۲۷۱ - ۲۷۲.
- ۲۱- در باب ابن تومرت و داستان ملاقات او با غزالی رجوع شود به مقاله اینجانب تحت عنوان «ابن تومرت، مهدی مغربی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ۱۳۵۰/۱۳۴۸ - ۷۵۹.
- ۲۲- ابن شهاب، کتاب الذیل علی طبقات الحنابلة، طبع مصر، ۱۹۵۳، ۱/۱۴۲.
- ۲۳- ابن رجب، ذیل طبقات الحنابلة، ۱/۱۴۸ - ۱۵۱.
- ۲۴- تاریخ دولة آل سلجوق، ۷۵.
- ۲۵- اخبار آل سلجوق، ۵۴.
- ۲۶- المنتظم، ۶۵/۹.
- ۲۷- همان، ۳۵/۹ و ۷۰.
- ۲۸- ایضاً، ۱۵۵/۹.
- ۲۹- ابن الاثیر، الكامل، ۸/۱۶۳.
- ۳۰- المنتظم، ۴/۹.
- ۳۱- ابن الاثیر، الكامل، ۸/۱۶۲ - ۱۶۳: مقایسه شود با: المنتظم، ۳۶/۹ و ۶۶.
- ۳۲- المنتظم، ۹/۵۶. در باب اقدامات مکرری که سلطان، ظاهراً به تحریک خواجه، برای عزل و تحقیر ابوشجاع کرد و سرانجام نیز حتی بعد از عزل وی که خلیفه به او اجازه سفر حج داد سلطان وی را از ورود به بغداد مانع آمد. رجوع شود به: سبکی، طبقات الشافعیه ۳/۵۷ - ۵۹.
- ۳۳- ابن خلکان، ۱/۳۹۷: نیز رجوع شود به مقاله نگارنده: «ملاحظاتى در باب تاریخ ایران کمبریج»، مجله دانشکده ادبیات، ۱/۱۷ - ۵۴.
- ۳۴- معجم البلدان، طبع مصر، ۴۱/۷.
- ۳۵- المنتظم، ۹/۷۶: ابوالحسین عبادی چند سال بعد در مرو وفات یافت در ۴۹۷. پسر وی مظفر عبادی (م ۵۴۷) هم واعظ بود و مثل پدریک چند در بغداد، در مدرسه نظامیه و تاجیه، وعظ کرد و کتاب التصفیه فی احوال المنصوفه معروف به صوفی نامه از اوست که به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی در طهران به سال ۱۳۴۷ انتشار یافته است. عمادى شهریارى و قوامى رازى در مدح همین مظفر عبادى اشعار سروده اند و آنچه در راحة الصدور، ۲۰۹، در باب عمادى و عبادى آمده است راجع به همین پسرست. بدین گونه، پدر و پسر هر دو واعظ مشهور بوده اند، هر دو در بغداد وعظ کرده اند و هر دو نیز در بغداد مورد علاقه و سپس مخالفت واقع شده اند. در بغداد وعظ کسانی که در سخن آنها طامات و شطحیات بود، غالباً مورد توجه عامه واقع می شد ولیکن اهل حدیث، مخصوصاً حنابله، آنها را نمی پسندیدند و مجالس احمد غزالی، مظفر عبادی، و ابوالفتح خرمی به سبب آن که احادیث ضعیف آنها بعضی اوقات موجب هیجان و مورد قبول عوام می شد در نزد حنابله غالباً نکوهش می شد. رجوع شود به: ابن الجوزی، المنتظم، ۹/۲۲۱ - ۲۲۲.
- ۳۶- دیوان معری، طبع اقبال، ۴۰۵:
- رفت در یک مه به فردوس برین دستور پیر / شاه سزنا از پی او رفت در ماه دگر
کرد ناگه قهریزدان عجز سلطان آشکار / قهریزدانی ببین و عجز سلطانی نگر
- ۳۷- المنتظم، ۶۲/۹ - ۶۳.
- ۳۸- ابن خلکان، وفیات، ۲/۴۴۹ - ۴۵۰: دمیری، حیاة الحیوان، طبع سنة ۱۲۹۲، ۱/۲۴۶.
- ۳۹- نصر بن مزاحم، کتاب صفین، ۱۱۵.

غزالی و اسماعیلیان

مروری بر «فضائح الباطنیة»، مهمترین کتاب وی در این زمینه

بهترست بی هیچ گونه گفتگوی مقدماتی درباره زندگی و آثار حجة الاسلام امام ابو حامد محمد بن محمد طوسی معروف به غزالی به بحث درباره جدال وی با باطنیان و آثار او در این زمینه پردازیم و از محیط تاریخی و سیاسی و اجتماعی و دینی زندگانی وی تنها بدان بخشها اشاره کنیم که با مسائل مورد نظر ما در رابطه مستقیم است. نخستین کسی که گفتگو در این باب را آغاز کرد، ایگناتس گلدریهر دانشمند شرق شناس و اسلام شناس بزرگ مجارستانی است که نخست بار سال ۱۹۱۶ میلادی با یافتن نسخه‌ای خطی از فضائح الباطنیة غزالی که موزه بریتانیا چهار سال پیش از آن (۱۹۱۲) خریداری کرده بود، بخشی مهم از کتاب را انتشار داد و مقدمه‌ای مفید و ممتع بر آن افزود.^۱

مقدمه گلدریهر دارای دو بخش است: بخش نخست درباره تألیف کتاب و سوابق تألیف و تصنیف در این مسأله (رد بر اسماعیلیان) است. بخش دوم آن تحلیلی است از کل مضمون فضائح الباطنیة غزالی.

وی در نخستین بخش مقدمه خویش از اندیشه «تقلید» در اسلام گفتگو، و اشاره می‌کند که همین اندیشه مرکز اصلی حمله غزالی به باطنیان قرار گرفته و از آن به نظریه «تعلیم گرفتن از امام معصوم» که باطنیان بدان عقیده دارند گریز می‌زند و نه تنها تعلیم گرفتن از امام بلکه نظریه معصوم بودن امام و ضرورت آن را نیز مورد بحث قرار می‌دهد و ابطال می‌کند.

یکی از فصلهای مهم این بخش از مقدمه گلدریهر، فصل چهارم آن است. وی در این فصل، تا حد مقدور کسانی را که در نوشتن رد بر اسماعیلیان مقدم بر غزالی بوده‌اند یاد می‌کند و پیش از همه کتابی را که در آن ابو عبدالله بن رزام عقاید اسماعیلیان را رد

- ۴۰- المنتظم، ۸۲/۹.
- ۴۱- المتقذ من الضلال، طبع دمشق، ۱۱۸/۱۹۳۴؛ در باب کتاب رجوع کنید به: بدوی، مؤلفات الغزالی، ۱۳۲ - ۱۳۴.
- ۴۲- المنتظم، ۵۸/۹ - ۵۹.
- ۴۳- المنتظم، ۸۶/۹ - ۸۷.
- ۴۴- Jabre, F., "La Biographie," in *Mideo*, Le Caïre, 1, 91-94.
- ۴۵- Macdonald, *Life of Al-Ghazzali*, 98.
- ۴۶- ابن عساکر، تبیین کذب، ۲۹۲.

کرده است یاد می‌کند.^۲ تاریخ زندگانی و درگذشت ابن رزام دانسته نیست، اما بی‌شک از آغاز قرن چهارم هجری تجاوز نمی‌کند. در پایان سده چهارم سعد بن محمد ابو عثمان غسانی قیروانی نحوی کتابی در رد بر ملاحظه نوشت. سپس نوبت ابوبکر باقلانی (متوفی در ۴۰۳ هـ / ۱۰۱۲ م) فرا رسید. وی کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار را در رد باطنیان نوشت. از همین جا دشواری بزرگی رخ می‌نماید و آن این که در نسخه‌های چاپی احياء علوم الدین غزالی چنین آمده است: «وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ الْمُسْتَظْهَرِي، الْمُسْتَنْبِطِ مِنْ كِتَابِ الْاَسْرَارِ وَهَتِكِ الْاَسْتَارِ تَأْلِيفِ الْقَاضِي اَبِي الطَّيِّبِ فِي الرَّدِّ عَلٰى اَصْنَافِ الرِّوَاغِيَّةِ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ مَا يُشِيرُ اِلٰى وَجِهِ الْمَصْلِحَةِ فِيهِ.»^۳ این جمله بسیار مهم است و اگر درست و معتبر باشد باز می‌نماید که مستظهري (یعنی فضائح الباطنيه) از کتاب کشف الاسرار باقلانی گرفته شده است. گلدزیهر معتقدست که این کار دزدی است رسوا، و ممکن نیست غزالی مرتکب آن شود، چه غزالی کتاب خود را صد سال پس از باقلانی نوشته و در تمام این مدت کتابهای باقلانی معروف و متداول بوده است. وانگهی، غزالی که در المستظهري هیچ اظهاری درباره گرفتن چیزی از کتاب باقلانی نکرده است، چگونه خود در احياء بدان تصریح می‌کند؟

از این گذشته غزالی نا رضایی خود را از آنچه گذشتگان وی در این باب نوشته‌اند ابراز می‌دارد و باقلانی نیز یکی از آنهاست. علاوه بر این باید توجه کرد که ستون فقرات و مرکز اصلی رد غزالی بیشتر متکی بر قسمتی از مذهب باطنیان است که پس از مرگ باقلانی آشکار و بر روی آن تبلیغ شد و آن مسأله وجوب تعلم و یادگیری دین از امام معصوم است و مرکز ثقل کتاب غزالی آن است که ثابت کند لازم نیست امام معصوم باشد و باطل شمردن رأی و نظر و واجب دانستن آموزش از امام معصوم نیز خطاست. به این دلایل است که گلدزیهر بسیار بعید می‌داند که غزالی در این تألیف خویش به باقلانی اعتماد کرده باشد.

نیز نزدیک به یک قرن پیش از دوران خلافت مستظهر، علی بن سعید اصطخری معتزلی ردی بر باطنیان نوشت و آن را به خلیفه وقت اهدا کرد و خلیفه به پاداش آن ملکی را وقف او و پازماندگانش کرد.

در همان روزگار معتزلی دیگری به نام اسماعیل بن احمد بستی کتابی دیگر به نام کشف اسرار الباطنیه تألیف کرد که نسخه‌ای از آن در اختیار آقای ای. گریفینی نیس (E. Griffinis) ساکن میسولان است. وی این کتاب را در یکی از نواحی جنوبی عربستان یافته است.

نیز در میان گذشتگان غزالی که در این باب تألیفی ساخته‌اند باید از ثابت بن اسلم نحوی یاد کرد. وی مردی شیعی بود و در خزانه صاحب حلب کار می‌کرد. کتابی نوشت و در آن آغاز کار دعوت اسماعیلیان و زشتیهای این فرقه را آشکار کرد. اما اسماعیلیان از او انتقام گرفتند. وی را ربوده به مصر بردند و در حدود سالهای ۴۶۰ هـ / ۱۰۶۸ م. در آن دیار دار زده شد.

گلدزیهر در پنجمین فصل مقدمه خویش موجباتی را یاد می‌کند که غزالی را به تألیف این کتاب برانگیخت. یکی از آنها آشکار شدن دعوت باطنیان و بزرگ شدن و رونق یافتن کار ایشان به تشویق خلفای فاطمی مصرست. آنان داعیان خود را به شهرها و نقاط مختلف قلمرو خلافت عباسی گسیل داشتند تا مردم را به المستنصر بالله خلیفه فاطمی بخوانند و ایشان را از روی کردن به المستظهر بالله خلیفه عباسی، که در آن روزگار هیچ قدرت سیاسی و نظامی نداشت، باز گردانند. در همین روزگارست که باطنیان به خونریزی و کشتن مخالفان خویش و ارباب مردمان پرداختند. مبارزه غزالی با این روش ترور و پراکندن وحشت و ریختن خون مسلمانان نیز یکی از انگیزه‌های وی در تألیف آن بود. در حقیقت وی در روزگاری به میدان مبارزه با ایشان قدم نهاد که باطنیان در اوج قدرت و شوکت سیاسی و در منتهای شهرت خویش بودند.

بر صورتی که گلدزیهر از رنویسان بر باطنیه که بیش از غزالی می‌زیسته‌اند به دست داده، می‌توان چند نام دیگر نیز افزود:

الف: ابوالحسین ملطی (متوفی ۳۷۷ هـ / ۹۸۷ م). کتاب وی التنبیه والرتبه علی اهل الأهواء والبدع نام دارد و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجودست. این کتاب بسال ۱۹۴۹ م. در مصر چاپ شد و انتشار یافت. مؤلف در فصلی از آن (ص ۲۶ - ۲۷) به قرامطه پرداخته و مذهب آنان را در الاهیات و عبادات شرح داده است.

ب: محمد بن مالک بن ابی الفضائل حمّادی یمنی از فقهای سنی مذهب یمن در اواسط قرن پنجم هجری. کتاب کشف اسرار الباطنیه و اخبار القرامطه از اوست. دستنویسی از اثر وی در دارالکتب المصریه موجودست و کتابش به سال ۱۹۳۹ در مصر طبع و انتشار یافته است. وی در یمن با «صلیحیان» که اهل این مذهب بوده‌اند آمیزش بسیار داشته و خود گوید: «من در میان آن مردم فرو رفتم تا راست آنچه را که در باب این آیین گفته می‌شد از دروغش باز شناسم و از اسرار و کتابهای ایشان آگاهی یابم. وقتی همه آنچه را که در آن است دیدم و معانی آن را شناختم، مصلحت دانستم که این مطلب

را روشن سازم تا مسلمانان عمده مطالب و گفتارهای ایشان را بدانند و کفر و ضلالت آنان را بر مسلمانان آشکار سازم» (ص ۱۱).

این کتاب، به علت قدمت روزگار تألیف، در کشف مذهب باطنیان اهمیت بسیار دارد و در آن آراء این فرقه در عبادتها، و تأویلهای ایشان از معنیهای قرآن آمده است. نیز مؤلف اصل این دعوت و ظهور عبدالله بن میمون قداح و خروج وی از سلمیه به کوفه را آشکار ساخته و منکراتی را که ابو سعید جتابی^۴ در مسجد الحرام مرتکب شد بشرح باز رانده است و سرانجام آغاز دولت صلیحیان در یمن، و قیام علی بن محمد الصلیحی برای دعوت به قرامطه را در حدود سال ۴۳۹ هـ / ۱۰۴۷ م. یاد می کند.

در مستظهري از این دو کتاب نشانی نیست و معلوم نیست که غزالی آنها را دیده باشد.

اما کتابی که کاملاً پیداست غزالی در نوشته خود بدان اعتماد کرده، الفرق بین الفرق از ابو منصور عبدالله بن طاهر بغدادی (در گذشته در ۴۲۹ هـ / ۱۰۳۷-۱۰۳۸ م) است. در این کتاب فصلی دراز به نام «فی ذکر الباطنیه و بیان خروجهم عن جمیع فرق الاسلام» آمده است (ص ۱۶۹ - ۱۸۸) و مفصلترین مطلبی است که پیش از غزالی در این باب نوشته شده است.

در این گفتار تاریخ باطنیان و بیان عقاید و راههای دعوت ایشان آمده، و بیشتر آنچه درباره اعتقادات و روشهای دعوت اسماعیلیان در این کتاب آمده بوده در کتاب غزالی راه یافته است چندان که می توان یقین کرد که غزالی بدین کتاب توجهی کامل داشته است.

پس از آن - از نظر اهمیت - فصلی است که محمد بن عبدالکریم شهرستانی در الملل والنحل خود (چاپ مصر: ۱۳۴۷ هـ / ۱۹۲۸ م، ج ۲، ص ۲۶-۳۱) در این باب آورده، و مبادی باطنیان، و راههای ایشان در تأویل آیات، و مذهب تعلیم را روشن ساخته و باز نموده است که آنان چگونه تبدیل اعداد به حروف و بالعکس را تأویل می کنند، و نیز فصل: گفتار در دعوت حسن بن صباح، و فصول چهارگانه مربوط به دعوت را که شهرستانی آنها را از فارسی به عربی نقل کرده است، غزالی تمام این مطالب را دیده و بی تردید از آنها آگاه بوده است.

مستظهري نخستین کتاب غزالی است در رد بر باطنیان، اما تنها کتاب او نیست. پیداست که وقتی او در این میدان قدم نهاده، ناگزیر از سوی هواداران اسماعیلیه نیز جرّ و

بحثها و نقض و ابرامهایی با او شده و حجت الاسلام ناگزیز گشته است چند بار دیگر بدین موضوع بپردازد. وی خود در المنقذ من الضلال در مقام گفتگو از تعلیمیه (به باطنیان) گوید:

«اکنون مقصود ما بیان فساد مذهب آنان نیست، چه آن را نخست در کتاب مستظهری و بار دوم در کتاب حجة الحق یاد کرده‌ام و آن جواب کلامی است از ایشان که در بغداد بر من عرضه شد. سوم در کتاب مفصل الخلاف - در دوازده فصل - و آن جواب سخنی از ایشان است که در همدان بر من عرضه گردید و چهارم در کتاب الدرج المرقوم بالجداول در جواب کلامی رکبیک از ایشان، که در طوس بر من عرضه کردند و پنجم در کتاب القسطاس المستقیم و آن کتابی است مستقل در نفس خویش، و هدف آن بیان میزان دانشهاست و بی نیازی از امام معصوم برای کسی که بدان دانشها احاطه دارد.»^۵

نویسندهٔ مقدمه و مصحح متن فضائح الباطنیه دو اثر دیگر نیز در این زمینه از غزالی یاد می‌کند:

«۱- قواصم الباطنیه، برای آن رجوع کنید بدانچه در باب آن در «مؤلفات غزالی» ص ۸۶ گفته‌ایم.

۲- جواب مسائل چهارگانه‌ای که باطنیان در همدان از او پرسیده‌اند، و آن غیر از کتاب مفصل الخلاف است. اثر اخیر در مجلهٔ «المنار» (شمارهٔ ۲۹ شعبان ۱۳۲۶ هـ / ۲۵ سپتامبر ۱۹۰۶ م، ج ۱۱، ص ۶۰۱ - ۶۰۸)، انتشار یافته است. رجوع کنید به کتاب ما به نام مؤلفات الغزالی: ۱۳۲ - ۱۳۴».

از این کتابها جز سه تا به ما نرسیده است: الف، المستظهری. ب، القسطاس المستقیم. ج، جواب المسائل الاربع.

ظاهراً فضائح الباطنیه غزالی پس از وی مانند کتابهای معروف و مهمش: احیاء المنقذ، تهافت الفلاسفه و... شهرت گسترده‌ای نیافت و این نکته از آنجا پیداست که کمتر کسانی از محققان و دانشوران خلف غزالی این کتاب را دیده یا از آن یاد کرده‌اند. از میان این گونه بزرگان دو تن را یاد می‌کنیم:

الف: محیی الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸ / ۱۲۴۰) که در فتوحات مکیه (۱ / ۳۳۴) گوید: «و گروه سومی پدید آمدند که گمراه شدند و گمراه کردند: آنان احکام شرع را گرفته به سوی باطن آن گردانیدند و چیزی از ظواهر برای احکام شریعت باقی نگذاشتند.

ایشان را باطنیان نامند و در این راه بر مذاهب گوناگونند، و امام ابو حامد در کتاب خود به نام **المستظهری** که در رد بر آنان نوشته چیزی از مذاهب ایشان یاد کرده و خطای آنان را در این راه، روشن ساخته است.

ب: شمس الدین محمد بن عبدالرحمان سخاوی (متوفی ۹۰۲ / ۱۴۹۶) در کتاب خود موسوم به **الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ** (چاپ قاهره ۱۳۴۹ / ۱۹۳۰، ص ۴۹ - ۵۰) این کتاب را یاد و از آن چنین نقل کرده است: «گفته او در باب اول از کتابش موسوم به **فضائح الباطنیه** این است که وی کتابهای تصنیف شده در این فن را مطالعه کرده و آنان را مشحون از دو فن در کلام یافته است: یکی درباره تواریح و اخبار و حکایت احوال ایشان و...»^۶

اما کتاب **قواعد عقائد آل محمد** از محمد بن حسن دیلمی (ر. شتر و تمان آن را بسال ۱۹۳۸ در استانبول، مطبعة دولت، انتشار داده است) که فصلی در «بیان مذهب باطنیان و بطلان آن» (ص ۱۸ - ۳۹) دارد به مستظهری و هیچ یک از کتابهای دیگر غزالی در رد بر باطنیان اشاره نمی کند و هیچ سخنی را به لفظ از غزالی نقل نمی کند، بلکه در این باب به منابعی جز آثار غزالی اعتماد کرده است و در این فصل جز به التهافت به هیچ یک از آثار غزالی اشاره نمی کند.

در این اواخر، یکی دیگر از متنبهای نسبتاً کهن و مهم رد بر باطنیان انتشار یافته است. این کتاب **مشکاة الانوار** نام دارد و مؤلف آن المؤید بالله امام یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی (۶۶۹ - ۷۴۵ هـ / ۱۲۷۰ - ۱۳۴۴ م) از بزرگان علمای شیعه زیدیه است. این کتاب تا کنون سه بار، از ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۳ م. بچاپ رسیده است. ناشر آن: الدار الیمینیه للنشر و التوزیع و تصحیح کننده متن دکتر محمد السید الجلیند استاد دانشگاه ملک عبدالعزیز در جدّه است. مؤلف با آن که در قرنهای هفتم و هشتم هجری می زیسته و در آن روزگار شهرت غزالی در بالاترین حد خویش بوده است، در کتاب خود هیچ نامی از غزالی و آثار او نبرده است، با آن که با مطالعه ای اجمالی معلوم افتاد که از آن یکسره بی بهره نبوده است. اما علت این امر روشن است. مؤلف، شیعه زیدی است و غزالی برای رد باطنیان نخست به شیعه (اعتقاد تشیع بسطور کلی و با صرف نظر از فرقه های آن) حمله می کند و می کوشد تا نظریه لزوم وجود «امام معصوم» را رد کند و بخصوص بر روی رد شرط معصومیت امام بسیار تکیه می کند، چه نظر غائی او اثبات مشروعیت خلافت المستظهر بالله خلیفه عباسی است و دعوی معصومیت برای خلفا - هر

یک از آنها که باشند - دعوی است که اثبات آن مقدور نیست. علاوه بر این غزالی در فضائح الباطنیه «خلافت اهل بیت» و جانشینی پیغمبر به وسیله امامان منصوص را رد می کند. بنا بر این قسمتی مهم از کتاب وی به کار شیعه ای که درصدد نوشتن رد بر باطنیان و روش تأویل آنان باشد نمی آمد و از همین روی امام یحیی نیز چنان صلاح دیده است که از کتاب غزالی و روش او در رد کردن باطنیان سخنی بمیان نیاورد. با این حال مشکاة الانوار دفاعی است از جانب معتقدان به مذهب شیعه (اعم از زیدی و اثنی عشری) که خود را از عقاید باطنیان، که بر اثر انکار معاد و بسیاری عقاید بدعت آمیز دیگر رسماً به الحاد متهم شده، و در ردیف مزدکیان و حرم دینان و زندیقان و دیگر فرقه های ضد اسلام قرار گرفته اند دور نگاه دارند و مخالفت خویش را با روشهای تفکر و اعتقادهای ایشان ابراز دارند.

غزالی خود تصریح کرده است که این کتاب را به خواهش المستظهر بالله خلیفه عباسی نوشته و از این روی آن را المستظهری نامیده است. اما علت اصلی دست زدن به چنین تألیفی، چنان که مذکور افتاد قدرت و شوکت فوق العاده باطنیان بود. آنان خلیفه ای در مصر بر اورنگ فرمانروایی نشانده، داعیان فصیح و سخنور ودانشمندی را در سراسر جهان اسلام برای تبلیغ این مذهب فرستاده و کارد و خنجر برنده فداییانی را که از مرگ پروایی نداشتند و به هیچ روی نام فرمانده و یاران خود را فاش نمی کردند، پشتوانه سیاسی این دعوت قرار داده بودند و مهابت آنان چنان در دلها جایگیر افتاده بود که بزرگان دین، دانشمندان، مردان سیاسی، پادشاهان و سرداران شب از بیم کارد ایشان خواب راحت نداشتند. از سوی دیگر در چنین روزگاری خلیفه عباسی کوچکترین قدرت سیاسی نداشت و دست نشانده پادشاهان سلجوقی و وزیران مقتدری چون خواجه نظام الملک بود. همین المستظهر بالله احمد پسر المقتدی بالله عبدالله پسر امیر محمد بن قاسم عباسی است که در شوال سال ۴۷۰ هـ / ۱۰۷۸ م. تولد یافت و بسال ۴۸۷ / ۱۰۹۴ پس از مرگ پدرش با او بیعت کردند و او شانزده سال و دو ماه داشت.

سیوطی در تاریخ الخلفاء گوید: دوران مستظهر پر آشوب و پر جنگ و پیکار بود. حوادث طبیعی نیز بدین آشفته گی کمک می کرد. هم سیوطی گوید که بسال ۴۸۹ / ۱۰۹۶ ستارگان هفتگانه بجز زحل در برج حوت جمع آمدند و ستاره شناسان حکم کردند که طوفانی که با طوفان نوح پهلوزند روی خواهد داد و چنین اتفاق افتاد که در آن سال حاجیان در دار المناقب گرد آمده بودند. سیلی بر ایشان زد و بیشترشان را غرق کرد.

کشمکش بین بازماندگان ملک‌شاه سلجوقی و اختلاف محمد و برکیارق فرزندان وی نیز در دوران این خلیفه است. اما مهمتر از همه این است که در شرح کوتاهی که سیوطی از روزگار خلافت وی نوشته، چند بار به خروج و انتشار دعوت باطنیان اشاره می‌کند:

بسال ۴۸۹ / ۱۰۹۶ احمد خان صاحب سمرقند به قتل آمد زیرا از وی زنده آشکار شده بود. امیران او را گرفتند و فقیهان را احضار کردند و آنان به قتل وی فتوا دادند.

بسال ۴۹۲ / ۱۰۹۹ دعوت باطنیان در اصفهان انتشار یافت...

بسال ۴۹۴ / ۱۱۰۱ کار باطنیان در عراق بالا گرفت، و دست به کشتن مردم زدند و بیم از ایشان فزونی گرفت تا جایی که امیران در زیر لباس زره می‌پوشیدند، با این حال گروهی را کشتند و رویانی صاحب البحر از ایشان بود...

بسال ۵۰۰ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ قلعه‌ای که باطنیان در اصفهان داشتند تسخیر و منهدم شد و ایشان را کشتند و بزرگشان را پوست کردند و پوستش را پیراز گاه کردند. این کار را سلطان محمد [بن ملک‌شاه] پس از محاصره‌ای شدید انجام داد. خدا را شکر!...

بسال ۵۰۲ / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ باطنیان بازگشتند و با غافلگیر کردن اهل قلعه شیرز بدان وارد و آن را مالک شدند و درها را بستند. صاحب قلعه برای گردش از آن بیرون رفته بود اما باز گشت و بیدرنگ آنان را بکشت و در این ماجرا، چنان که گذشت شیخ شافعیان رویانی صاحب البحر کشته شد.

بسال ۵۰۷ / ۱۱۱۳ مودود صاحب موصل برای جنگ با ملک فرنگ به قدس رفته بود و میان ایشان جنگی هولناک روی داد. سپس مودود به دمشق بازگشت و در مسجد جامع نماز جمعه خواند. در همان هنگام یکی از باطنیان بدو حمله برد و او را زخمی کرد. مودود همان روز در گذشت و ملک فرنگ به صاحب دمشق نامه‌ای نوشت و در آن آمده بود: «مردمی که رئیس خود را در روز عید در خانه‌ی معبود خویش به قتل آورند، ناگزیر خدا باید آنان را از میان بردارد!»^۷

با آن که در روزگار این خلیفه، مستنصر بالله خلیفه فاطمی درگذشت و پس از او میان دو فرزندش، نزار و مستعلی، اختلاف افتاد و اسماعیلیان به دو گروه عمده (نزاری و مستعلوی) منشعب شدند و این انشعاب تا کنون نیز وجود دارد، با این همه اوج قدرت و منتهای شوکت باطنیان نیز در روزگار این خلیفه بود.

هم در این روزگار بود که حسن صباح رهبری اسماعیلیان را در ایران بر عهده داشت. حسن، به اشارت عبدالملک بن عطاش رهبر اسماعیلیان به درگاه مستنصر رفت (در حدود سال ۴۶۴ / ۱۰۷۱) و پس از چندی به ایران بازگشت. وی در ۴۸۳ / ۱۰۹۱ بر الموت

دست یافت و از این تاریخ است که تربیت فداییان را آغاز کرد و کارش بالا گرفت و از حق نمی توان گذشت که قدرت سیاسی اسماعیلیان، نه در ایران که در سراسر کشورهای اسلامی، مرهون کوششهای حسن صباح و اقدامات او برای قبضه کردن قدرت است. وی پس از مرگ مستنصر ناگزیر بود که یکی از فرزندان وی را به رسمیت بشناسد و او نزار را به جانشینی شناخت و اسماعیلیان ایران و آنچه از ایشان منشعب شده اند تا امروز نزاری هستند.

قسمتی دیگر از قتل شخصیت‌های معروف که به دست فداییان اسماعیلی اتفاق افتاده و تاریخ آنها را ثبت کرده بدین شرح است:

برای کشتن خواجه نظام الملک « جوانی از باطنیان به هیأت صوفیان در شب دهم رمضان سال ۴۸۵ هـ / چهارشنبه ۱۳ اکتبر ۱۰۹۲ م. نزد وی آمد و عریضه ای برآورد و چنین فرا نمود که قصد دادن آن را بدو دارد و در همان حال با کاردی که در دست داشت به سینه وی زد و او را بکشت.^۸

نیز قاضی القضاة اصفهان عبیدالله بن علی خطیبی را در همدان، و روز عید فطر ابو العلا صاعد بن محمد بخاری حنفی مفتی را در اصفهان کشتند، و روز جمعه ای در ماه محرم در مسجد جامع آمل فخر الاسلام قاضی ابو المحاسن عبد الواحد بن اسماعیل رویانی شیخ شافعیان (و استاد غزالی) را به قتل آوردند. تمام این حوادث به سال ۵۰۲ / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ م. اتفاق افتاد و کار آن ملعونان بالا گرفت و امیران و عالمان همه از ایشان بترسیدند چه آنان به همه حمله می بردند.^۹

باطنیان، علاوه بر پیش بردن مقاصد خویش در مبارزه سیاسی برای کسب قدرت نیز مانند بازویی توانا برای این یا آن حریف بکار می افتادند و برکیارق در جنگ قدرت با محمد بن ملک‌شاه از آنان سود جست. وی برای کشتن امیرانی که آنان را دشمن می داشت (مانند انز شحنة اصفهان و امیر ارغش و جز آنان) از ایشان کمک خواست و فداییان این کارها را برای او بانجام رسانیدند. از این روی عملاً از جانب برکیارق تأمین یافتند و در میان لشکریان او پراکنده شدند و گمراه کردن مردم و فرا خواندن ایشان به بدعت‌های خود را آغاز کردند و تهدید را نیز بر آن بیفزودند، چندان که تمام سران لشکر از ایشان حساب می بردند.

برکیارق فداییان باطنی را به سراغ دشمنان خود می فرستاد تا آنجا که مردم وی را به تمایل به ایشان متهم کردند. آنگاه اهل دولت گرد آمدند و او را بر این کار سرزنش کردند. برکیارق پند ایشان را بپذیرفت و دستور داد باطنیان را هر کجا که یافتند بکشند.

بسیاری از آنان کشته شدند و باقی هر یک از گوشه‌ای فرا رفتند.^{۱۰}
در سال ۵۰۰ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ م. فخر الملک پسر خواجه نظام الملک نیز به دست ایشان کشته شد.

المستظهر بالله در ۱۶ ربیع الآخر سال ۵۱۲ / ۸ اوت ۱۱۱۸ م. درگذشت. عمرش چهل سال و شش ماه و شش روز و خلافتش ۲۴ سال و سه ماه و یازده روز بود. در روزگاری تمام مجاری امور در دست سلجوقیان بود و او هیچ گونه تسلط یا دخالتی در کارها نداشت.

در چنین اوضاع و احوالی بود که غزالی رد نوشتن بر باطنیان را با تألیف فضائح الباطنیه آغاز کرد. وی قصد داشت، یا او را بر آن داشتند، که از نظر مذهبی و دینی وارد پیکار با باطنیان گردد، همان گونه که سلجوقیان در عرصه سیاسی و برای تأمین سلطه خویش در این زمینه، با ایشان نبرد می کردند.

وی به خطر باطنیان برای اسلام کاملاً معتقد شده بود و از همین روی حمله او بدیشان بسیار شدید و از سر اعتقاد و اخلاص است، و حال آن که دو فصل آخر کتاب و خاصه فصل «اقامه دلایل شرعی بر این که امام قائم بحق که طاعتش بر همه واجب است، در زمان ما (=زمان مؤلف) امام المستظهر بالله است.» (باب نهم) از نظر برهانی ضعیف است و با قوت استدلال غزالی، و قدرتی که در احتجاج در بابهای گذشته نشان می داد متناسب نیست.

چنان که قبلاً اشاره کردیم نخست بار گلدزیهر با انتشار بخشی از این کتاب، بالغ بر ثلث آن، بسال ۱۹۱۶ آن را به جهانیان معرفی کرد. این نسخه را موزه بریتانیا در سال ۱۹۱۲ خریداری کرده بود و چهار سال بعد گلدزیهر بخشهای مهم و حساس آن را در جزء انتشارات چاپخانه معروف بریل (در لیدن هلند) انتشار داد.

تنها نسخه دستنویسی که گلدزیهر از این کتاب می شناخت و چاپ کتاب خود را بر آن اساس قرار داده بود نسخه‌ای است که به نشانهٔ Or. 7782 در موزه بریتانیا نگاهداری می شود.

این نسخه بجز افتادگیهایی که دارد، نسخه‌ای است بسیار درست و مضبوط که نوشتن آن در روز شنبه ۱۷ ربیع الاول ۱۵/۶۶۵ ژانویه ۱۲۶۷ م. پایان آمده و نام نسخه بردار در آن یاد نشده است.

در چاپ کامل کتاب، که در سال ۱۹۶۴ در مصر و به اهتمام عبد الرحمان بدوی

صورت گرفته نیز همین نسخه اساس قرار داده شده و نقصها و افتادگیهای آن به اتکاء نسخه ای که در شهر فاس در جامع قروین نگاهداری می شود اصلاح شده است. مصحح کتاب اعلام می دارد که بسال ۱۹۶۱ هنگام اقامت در دمشق از وجود نسخه ای دیگر از این کتاب آگاه شده، اما جز نگاهی شتاب زده و گذرا بر آن نیفکنده و در همان نظر آن را نسخه ای نو نویس و دارای افتادگیهای بسیار، و در نتیجه کم ارزش یافته است.

این، خلاصه مطالبی است که پیش از آغاز مطالعه کتاب، دانستن آن لازم می نمود. اما چنان که مذکور افتاده است فضائح الباطنیه در ده باب تنظیم شده و عنوان بابهای آن بدین قرار است:

باب نخست: در بیان روشی که در تألیف این کتاب برگزیده ام.

باب دوم: در بیان لقبها و آشکار ساختن انگیزه ایشان در این دعوت. این باب دارای دو فصل است:

فصل نخست: در بیان لقبهایی که در اعصار و زمانهای گوناگون به آنان داده شده است.

فصل دوم: در بیان سببی که ایشان را بدین دعوت و نشر این بدعت برانگیخته است.

باب سوم: در درجات حیلہ های ایشان و سبب آن که مردم - با وجود آشکار بودن فساد عقیده آنان - بدیشان فریفته شده اند. این باب نیز دارای دو فصل است:

فصل اول: در مراتب حیلہ های ایشان: ۱- زرق و تفرس؛ ۲- تأنیس؛ ۳- تشکیک؛ ۴- تعلیق؛ ۵- ربط؛ ۶- تدلیس؛ ۷- تلبیس؛ ۸- خلع؛ ۹- سلخ.

فصل دوم: در بیان سبب رواج حیلہ و انتشار دعوت ایشان، با آن که دلایلشان سست و روش ایشان فاسدست.

باب چهارم: در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل:

بخش نخست: اعتقاد ایشان در الهیات.

بخش دوم: اعتقاد ایشان در باره پیامبران.

بخش سوم: اعتقاد ایشان در باره امامت.

بخش چهارم: اعتقاد ایشان در باره قیامت و معاد.

بخش پنجم: در باره اعتقاد ایشان در تکلیفهای شرعی.

باب پنجم: در باز نمودن فساد تاویل‌های ایشان از ظواهر آشکار و استدلال ایشان به

امور عددی. این باب نیز دارای دو فصل است:

فصل نخست: در تأویل آنان از ظواهر.

فصل دوم: در استدلالشان به اعداد و حروف.

باب ششم: در آشکار کردن فریبکاریهای ایشان که به گمان خود آنها را برای باطل کردن نظر عقلی و اثبات واجب بودن تعلیم از امام معصوم، بصورت برهان آراسته اند. این باب نیز دارای دو بخش است:

بخش نخست: و آن شرح اجمالی است.

بخش دوم: و آن شرح تفصیلی است.

باب هفتم: در باطل ساختن تمسک آنان به نصّ درباره اثبات امامت و عصمت، در دو فصل:

فصل اول: در تمسک آنان به نصّ درباره امامت.

فصل دوم: در باطل ساختن گفتار ایشان در آن که امام ناگزیر باید از گناهان صغیره و کبیره و خطا و لغزش معصوم باشد.

باب هشتم: در باز نمودن فتوای شرع در حق ایشان و درباره تکفیر و ریختن خون آنان، در چهار فصل:

فصل نخست: در تکفیر یا اثبات گمراهی (تضلیل) یا خطاکاری (تخطئه) ایشان دارای دو مرتبه:

مرتبه اول: در گفته‌هایی که موجب تخطئه و تضلیل و بدعتگذاری آنان می‌شود.

مرتبه دوم: در گفته‌هایی که موجب تکفیر ایشان است.

فصل دوم: در احکام کسی که به کفر ایشان رای داده است.

فصل سوم: در قبول و رد توبه ایشان.

فصل چهارم: در راهها و حیل‌های خروج از سوگند و عهدهای ایشان هرگاه با مستجیب بسته باشند.

باب نهم: در اقامه دلایل شرعی بر این که امام قائم به حق، که پیروی از او بر خلق واجب است، در عصر ما امام المستظهر بالله است.

صفات امام:

صفت نخست: نجدت و برجستگی.

صفت دوم: کفایت.

صفت سوم: پرهیزکاری.

صفت چهارم: علم.

باب دهم: در وظایف دینی که با مواظبت بر آنها شایستگی امامت پایدار می ماند:

۱- وظایف علمی.

۲- وظایف عملی.

شرح این ابواب دهگانه در حدود ۲۲۶ صفحه به قطع وزیری را در بر می گیرد و بدیهی است که در گفتاری کوتاه جز خلاصه‌ای از آن را نمی توان بدست داد. ما در مطالعه خویش می کوشیم - به نظر خود - آنچه را که مهمترین و جالب توجه ترین مطالب فصلهای دهگانه است باختصار بدست دهیم، گو این که این کار خوانندگان علاقه مند را از دیدن سراسر کتاب بی نیاز نمی کند و گفتار ما اگر بتواند شوق مطالعه تمام کتاب را در خواننده برانگیزد، نویسنده به مقصود خویش دست یافته است، و اینک مرور در بابهای دهگانه کتاب:

۱

مؤلف در این باب از روشهای گوناگون تصنیف (تفصیل و اختصار و میانه روی) سخن در میان می آورد و فایده هر یک از آنها را شرح می دهد و سرانجام درباره روش کتاب خود گوید:

«ما در کتاب خود به همان قدر اکتفا می کنیم که به روشنی و یژگیهای مذهب باطنیان را باز گوید و خواننده را بر حیل‌های آنان آگاه کند. سپس باطل بودن شبهه‌های ایشان را آشکار می کنیم. چنان که برای جستجوگر شکی در آن نماند، و تیرگی قلب و تزویر را از رخسار حق خواهیم زدود.»

این برنامه ما در باب جلد با اسماعیلیان است. درباره بابهای پایانی کتاب (نهم و دهم) نیز چنین توضیح می دهد:

«سپس کتاب خود را با آنچه غرض و هدف اصلی آن است پایان می دهیم و آن اقامه برهانهای شرعی بر درستی امامتِ موافقِ قدسی نبویِ مستظهری به موجب دلیلهای عقلی و فقهی ... است.»

۲

این باب، در بیان لقبهای ایشان، و باز نمودن سببی است که ایشان را به این دعوت

برانگیخته است. ناگزیر، باب مذکور دو فصل خواهد داشت:

فصل نخست در شرح القاب ایشان است. غزالی نخست ده لقب را «که در عصرهای گوناگون بر سر زبانها بوده است» بدین شرح یاد می‌کند: باطنیه، قرامطه، قرمطیه، خرمیه، خرم دینیه، اسماعیلیه، سبعیه، بابکیه، محمّره و تعلیمیه. سپس ادامه می‌دهد: «وهرلقبی را سببی است. اما باطنیه، آنان را بدین لقب خوانده‌اند زیرا مدعی هستند که ظواهر قرآن و اخبار، باطنهایی دارند که در برابر ظاهر در حکم مغز در برابر پوست است. و جاهلان گمان می‌برند که این صورتها کاملاً روشن و آشکارست و حال آن که در نظر خردمندان و تیزهوشان هر یک از آنها رمزی و اشارتی است به حقایقی معین، و کسی که خرد خویش را از وارد شدن و غوطه زدن در خفایا و رازها، و بواطن و غورها باز دارد، و به ظواهر خرسند شود مقید به دستبندها و پابندهایی خواهد ماند که او را به ارتکاب گناهان و تحمل بارها خواهد کشید. مراد ایشان از پابندها (=أغلال) تکلیفهای شرعی است و کسی که به علم باطن راه یابد تکلیف از او برداشته خواهد شد و از رنج آن خواهد رست و مراد از گفته خداوند «تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است برمی‌دارد.»^{۱۱} همین است.»

«گاه نیز متقلبانه گویند جاهلانی که منکر باطن هستند همان کسانی که مراد خداوند تعالی از گفته خود: «و میانشان دیواری برآزند که دری دارد که اندرون آن رحمت است و برون آن از روبرویش عذاب»^{۱۲} ایشانند.»

«نظر نهایی ایشان باطل کردن شرایع است، چه اگر بتوانند موجبات ظاهری را از عقاید جدا کنند، سپس با دعوی کردن به حکم بر باطن می‌توانند به چیزهایی حکم کنند که مایه جداسدن از قواعد دینی شود. چه هرگاه اطمینان به موجبات صریح الفاظ از میان برود، دیگر برای شرع دستاویز و تکیه گاهی باقی نمی‌ماند که بدان رجوع و بر آن تکیه کند.»

«اما آنان را قرامطه نامیده‌اند از این روی که ایشان را به مردی نسبت می‌دهند که او را حمدان قرمط می‌گفتند. وی در آغاز یکی از داعیان ایشان بود و کسانی را که به دعوت وی پاسخ گفتند قرامطه و قرمطیه خواندند. این حمدان قرمط مردی بود اهل کوفه و متمایل به زهد. روزی به روستای خود می‌رفت و گاوانی را با خود می‌برد. یکی از داعیان باطنی بدو باز خورد. حمدان - که این داعی رانمی‌شناخت و احوال او را نمی‌دانست - بدو گفت: می‌بینم که از راهی دور می‌آیی. مقصدت کجاست؟ وی جایی را در روستای حمدان نام برد. حمدان وی را گفت: یکی از این ماده گاوها را برنشین تا

از رنج راه پیمودن بر آسایی. چون داعی وی را به زهد و دیانت مایل یافت از همان در درآمد و او را گفت: من بدین کار مأمور نیستم. حمدان گفت: گویا تو کاری را جز به امر، نمی کنی. گفت: آری. حمدان گفت: به فرمان که کار می کنی؟ داعی گفت: به امر مالک من و تو، و کسی که دنیا و آخرت از اوست. حمدان گفت: بنا بر این او خدای عالمیان است. داعی گفت: راست گفتی، اما خدای ملک خود را به هر کس که خواست می بخشد. حمدان گفت: در آنجا که به سوی آن می روی چه غرض داری؟ گفت: مأمور شده‌ام که اهل آن را از نادانی به دانش، و از گمراهی به هدایت و از بدبختی به خوشبختی بخوانم، و آنان را از ورطه‌های ذلت و فقر رهایی دهم، و ایشان را مالک چیزی سازم که بدان از رنج و تعب بی نیاز شوند. حمدان گفت: مرا رهایی ده، خدا تو را رهایی بخشد، و بر من از آن دانشی که آن را دوست دارم فیضی بخش، که سخت بدانچه گفتم نیازمندم. داعی او را گفت: من مأمور نیستم که سر پنهان خود را به کسی فاش کنم مگر پس از اطمینان یافتن از او و عهد کردن با او، که راز امانی را که با او می گویم بروز ندهد و سر مرا نیز فاش نکند.

پس حمدان ملتزم شد که سر او را نگاهدارد، و داعی فنون جهل خود را بدو بیاموخت و او را خوب در دام حیلۀ خویش آورد و گمراه ساخت، و حمدان در تمام چیزهایی که او خلق را بدان فرا می خواند وی را اجابت کرد. سپس داعی در دعوت به حمدان نیابت داد و او رکنی از ارکان این دعوت شد و پیروان او را قرمطیه خواندند.

* غزالی در باره سایر لقبها نیز از همین گونه توضیحات می دهد که بعضی از آنها تازگی ندارد. مثلاً در باره خرمیه گوید: آن نسبت دادن به حاصل مذهب ایشان و زبده آن است، که مقصود از آن در نوردیدن بساط تکلیف و برداشتن رنجهای شرع از متعبدان و مجاز ساختن مردم در رفتن از پی لذتها و طلب شهوات و بهره گرفتن از مباحات و محرمات (حلال و حرام) است، و خرم لفظی است عجمی... (سپس آن را معنی می کند) و نیز لقب مزدکیان بود، و مزدکیان اهل اباحه از مجوسانند که در روزگار قباد پدید آمدند و زنان را - هر چند که از محارم باشند - حلال کردند و هر حرام و ممنوعی را مجاز شمردند، و آنان را خرم دینیه نیز گویند.

* در توضیح لقب بابکیه گوید: نام طایفه‌ای است که با بابک خرمی بیعت کردند. آنگاه مختصری از احوال بابک باز می راند که در آن چیز تازه‌ای وجود ندارد. فقط در پایان آن گوید:

از بابکیه گروهی بازمانده‌اند، و گویند آنان را شبی است که در آن، زنان و مردان

فراهم آیند و شمعه‌ها و چراغهای خود را بکشند. آنگاه مردان به زنان درمی‌آویزند و هر مرد که بر زنی حمله برد و بدو ظفریافت از اوست، و گمان می‌برند کسی که بر زنی چیره شد، آن زن به موجب قانون صید بدو حلال است، چه صید را از بهترین مباحات می‌دانند. و با این بدعت مدعی پیغمبری مردی هستند که پیش از اسلام از پادشاهان ایشان بوده و او را شروین می‌نامند و گمان دارند که او برتر از پیغمبر ما (ص) و تمام پیغمبران پیشین است.^{۱۳}

* در توضیح لقب اسماعیلیه گوید: نسبت ایشان است به پیشوایشان محمد بن اسماعیل بن جعفر، و گمان می‌برند که دوران امامت بدو پایان می‌یابد، چون وی پس از محمد (ص) هفتمین است، و نزد ایشان ادوار امامت هفت هفتی است، پس برای بزرگترین ایشان مقام نبوت را اثبات می‌کنند و گویند که آن در نسب و اعتقاد او مستمرست. نسب شناسان در کتاب الشجره گفته‌اند که وی درگذشت و فرزند وی بر جای نگذاشت.

* اما آنان را از دو جهت سبیه گفته‌اند: یکی از آن روی که عقیده دارند امامت دارای ادوار هفتگانه است و پایان دور هفتم پایان دورست و مراد از قیامت همان است، و نیز این ادوار پیاپی هستند و هرگز پیاپی ندارند.

دوم این که به نظر آنان، کارهای عالم فرودین، یعنی آنچه فرود فلک قمر واقع است منوط به ستاره‌های هفتگانه است که برترین آنها زحل، سپس مشتری، سپس مریخ، پس خورشید، پس زهره، پس عطارد و سپس ماه است؛ و این مذهب از ستاره‌شناسان ملحد گرفته شده و متوجه به سوی مذهب ثنویه است که گویند نور اجزای خود را که با ظلمت آمیخته شده به واسطه این ستارگان به خود باز می‌گرداند. این است سبب این لقب.

* اما محمّره: گویند ایشان را بدین لقب خوانده‌اند، چه آنان در روزگار بابک لباس خود را با سرخی رنگ می‌کردند و می‌پوشیدند و این شعار ایشان بود. نیز گفته‌اند آنان با خود قرار داده بودند که هر کس با ایشان مخالفت ورزد خروست، اما تاویل نخستین درست‌ترست.

* اما آنان را تعلیمیه لقب داده‌اند چه آغاز مذهب ایشان ابطال رأی و ابطال تصرف عقول، و دعوت خلق به تعلیم گرفتن از امام معصوم است، و این که برای علوم هیچ مدرکی جز این تعلیم وجود ندارد و در آغاز جدل خود گویند: حق یا باید به رأی شناخته شود یا به تعلیم. اما تکیه کردن بر رأی باطل است زیرا رأیها و نظرها و ثمره نظر خردمندان با یکدیگر تعارض و اختلاف دارند. بنا بر این ناچار باید به تعلیم و تعلّم رجوع کرد، و برای

باطنیان این روزگار این لقب از همه شایسته ترست، زیرا بیشتر تکیه ایشان بر روی دعوت به تعلیم و ابطال رأی و وجوب پیروی از امام معصوم و تصدیق او و پیروی از او به عنوان جانشین (نازل منزله) رسول خداست.

فصل دوم از این باب در بیان «سببی است که مایه ایجاد این دعوت و گذاشتن این بدعت» شد:

آنچه از گفتار تمام ناقلان مقالات بر می آید این است که هیچ کس که منتسب به دین و معتقد به مکتبی وابسته به نبوت باشد این دعوت را افتتاح نکرد. بلکه مقصد اصلی از این روش، بیرون کشیدن مردم از دین مانند بیرون کشیدن موی از ماست است. گروهی از مجوس و مزدکیان، و تنی چند از ملحدان ثنوی مذهب و گروهی انبوه از فیلسوفان ملحد با هم رای زدند و سرانجام بدان رسیدند که باید تدبیری اندیشید تا قدری از مصائبی که در نتیجه چیرگی اهل دین بر آنان وارد آمده است کاسته شود و غمی را که از کار مسلمانان بر ایشان چیره و موجب آن شده است که زبانشان از باز گفتن عقاید خویش - که انکار صانع و تکذیب پیغمبران و منکر شدن حشر و نشر و بازگشت به خدا در پایان کارست - بازماند، کاهش دهد. آنان گفتند: از آن پس که دانستیم تمام پیامبران حیلتگران و شعبده بازان و متقلبان بیش نبوده و با فنون شعبده و زرق مردم را گرفتار پندار ساخته و بنده خود کرده اند، و اکنون کار محمد بالا گرفته و دعوت او در اقطار گیتی پراکنده شده و ولایت وی گسترش یافته و شوکت او چندان مستحکم شده که بر پادشاهان گذشته ما چیره شده است؛ و اکنون مسلمانان در شهرستانها در تنعم غرقه شده اند و خردهای ما را تحقیر می کنند و چنان در طول و عرض پهنه گیتی پراکنده شده اند که ما را یارای ستیز با ایشان نیست، پس ما را هیچ راهی نماند جز آن که با مکر و حيله آنان را از مقامی که بدان بر شده اند فرود آوریم.

اگر ما کسی را به مذهب خویش بخوانیم بر ما خشم می گیرند و سخن ما را نمی شنوند. پس راه ما آن است که عقیده طایفه ای از فرقه های ایشان را که دارای ضعیفترین عقل و سفیضترین رأی هستند و برای قبول محالات از همه آماده تر و برای تصدیق دروغهای آراسته از همه نرمخوترند اختیار کنیم و آنان را فضاپند و خود را با نسبت دادن بدیشان و سوگواری برای اهل بیت از سر آنان نگاه می داریم، و با گفتن آنچه موافق میل ایشان است دوستیشان را به خود جلب می کنیم، و از ستمهای گران و خواربهای هول انگیز که بر گذشتگان ایشان رفته است یاد می آوریم. و بر آنچه به آل

محمد - صلی الله علیه و سلم - رفته است می‌گیریم و این مسائل را به دراز کردن زبان در امامان گذشته‌ای که رئیس و پیشوای ایشانند می‌پیوندیم - وقتی احوال آنان و آنچه را که شرع ایشان به نقل و روایت خودشان از آنان نقل می‌کند در چشمشان زشت کردیم، ناگزیر در بازگشت به شرع بر آنان بسته خواهد شد. آنگاه مکر ما برای برآوردن ایشان از دین آسان خواهد شد و اگر هنوز نزد آنان چیزی از ظواهر قرآن و اخبار متواتر باقی مانده بود ایشان را بدین گمان می‌اندازیم که این ظواهر را اسرار و باطنهایی است؛ و نشان مرد احمق آن است که به ظواهر آن قناعت کند و اعتقاد کردن به باطن آنها نشان خردمندی و تیزهوشی است. آنگاه عقاید خود را با ایشان در میان می‌نهیم و می‌گوییم که مراد از ظواهر قرآن این مسائل است. پس وقتی تعداد ما با پیوستن به اینان فزونی گرفت، آنگاه فریفتن فرقه‌های دیگر با تکیه به اینان و تظاهر به یاری ایشان بسیار آسان است.

پس گفتند راه ما آن است که مردی را از میان کسانی که ما را در این مذهب یاری می‌کنند برگزینیم و بگوییم که او از اهل بیت و بر تمام خلق بیعت او واجب و فرمانبرداری از او معین است چه او خلیفه رسول خداست و از سوی خداوند تعالی معصوم از خطا و لغزش است. نیز این دعوت را نزدیک جایگاه خلیفه‌ای که او را به عصمت توصیف می‌کنیم آشکار نمی‌سازیم، چه ممکن است نزدیکی خانه به دریده شدن پرده‌ها بینجامد. اما اگر مکان دعوت دور دست و راه رسیدن به خلیفه دراز باشد کی دعوت شونده خواهد توانست چیزی از حال او را بازپرسی کند و بر حقیقت کار او آگاهی یابد؟ و مقصد آنان از تمام این کارها چیره شدن و فرمانروایی و دست‌درازی بر اموال مسلمانان و حریم آنان، و انتقام گرفتن از ایشان در باب آنچه بدان معتقدند، و هر چه زودتر عرضه قتل و غارت ساختن آنان و باریدن باران بلا بر ایشان است.

این، غایت مقصود و مبدأ کار ایشان است، و با آنچه از خباثت مذهب و فضایح اعتقادشان آشکار خواهیم کرد، مصداق آن بر تو روشن خواهد شد.

۳

باب سوم یکی از بابهای بسیار مهم کتاب و دارای دو فصل و عنوان آن چنین است: در درجات حیل‌های ایشان (که در فصل نخست شرح داده می‌شود) و سبب فریفته شدن بدانها، با آن که فسادش آشکارست (فصل دوم).

در فصل نخست گوید: از نظر مرتبه آن حیل‌ها را به ۹ درجه تقسیم کرده‌اند و هر مرتبه را نامی است:

۱- زرق و تفرس؛ ۲- تأنیس؛ ۳- تشکیک؛ ۴- تعلیق؛ ۵- ربط؛ ۶- تدلیس؛ ۷- تلبیس؛ ۸- خلع؛ ۹- سلخ. آنگاه به شرح هر یک از مراتب می پردازد، «چه در آگاهی از این حیلها برای تمام گروههای امت فواید بزرگ وجود دارد.»

* اما زرق و تفرس آن است که گویند داعی باید تیزهوش و با ذکاوت و درست حدس و با فراست باشد و با نگرستن به اوصاف و ظواهر، به باطن اشخاص پی ببرد و نیز بر سه کار توانا باشد:

نخست - و آن از همه مهمترست - این که بتواند کسی را که فریفتن او ممکن است و می توان به آسانگیری و نرمخویی او در هنگام عرضه کردن چیزی خلاف اعتقاد وی اطمینان داشت تشخیص دهد. چه بسیار کسان هستند که آنچه می شنوند هیچ اثری در ایشان نمی کند. و بر آوردن آنچه در نفس ایشان راسخ شده است امکان پذیر نیست. داعی نباید گفتار خود را با چنین کسانی ضایع کند و باید بزودی طمع خود را از او برگذارد و به جستجوی کسی برآید که خوی انفعال و تأثیرپذیری دارد و می توان سخن را بدو القا کرد و در ذهن وی جای داد. چنین کسان دارای صفاتی هستند که در فصل بعد یاد خواهد شد و در هر حال شایسته است که از تخم افکندن در زمین شوره و درون رفتن به خانه ای که چراغ در آن است پرهیزد و مراد آنان از زمین شوره کسانی است که به دعوت عباسیان روی آورده اند، چه هرگز در نفس چنین کسانی دعوت اثر نمی کند، همان گونه که به گمان ایشان تخم در شوره زار نمی روید و زمین شوره سنبل بر نیارد.

نیز آنان را از دعوت و تبلیغ فضلاهی هوشمند و آشنایان به راههای جدل و کمینگاههای حیلت، بر حذر می دارند و مقصودشان از نرفتن در خانه ای که چراغ در آن است همین است.

دوم - آن که داعی باید دارای قوت و روشنی حدس و تیزهوشی در تعبیر ظواهر و باز گردانیدن آن به بواطن، خواه با اشتقاق از لفظ و خواه با مطابقت عددی و حساب جمل و خواه تشبیه آن به چیزی که مناسب ظاهرست باشد، و بطور خلاصه اگر مستجیب (=دعوت شونده) تکذیب قرآن و سنت را از او نپذیرفت، شایسته است معنایی را که از آن می فهمد از دل او بر آورد و او را با لفظی بر جای گذارد که بتوان معنی مناسب با این بدعت را بدان داد. چه اگر از تکذیب با او سخن گوید آن را از وی نخواهد پذیرفت.

سومین شیوه در زرق و تفرس آن است که همگان را به طریقی واحد دعوت و تبلیغ نکند، بلکه نخست با او از اعتقاداتش و آنچه وی بدان در طبع و مذهب متمایل است سخن گوید. اما طبیعت، اگر مثلاً او را مایل به زهد و پرهیزکاری و طاعت یافت باید او

را به پیروی و انقیاد از امر کسی که مطاع است فرا خواند و از رفتن به دنبال شهوتها باز دارد و به انجام وظایف عبادات و تأدیة امانتها و صدق و خوش رفتاری و اخلاق نیکو و فروتنی با نیازمندان و لزوم امر به معروف و نهی از منکر تشویق کند، و اگر طبع وی به آسانگیری و سهل انگاری و فرو فکندن تکلیفهای شرعی تمایل دارد باید در نفس وی این عقیده را جای دهد که عبادت از ابلهی و پرهیزکاری از حماقت است و کسانی که خود را به انجام دادن تکلیفهای شرع رنج می دارند چون خرائی هستند که در زیر بار گران رنج می برند، و تیزهوشی در پیروی از شهوات و رسیدن به لذتها و بهره بردن از این زندگانی کوتاه مدت است که پس از سپری شدن عمر، هیچ راهی برای تلافی لذتهای آن نیست.

اما نظر کردن در حال دعوت شونده از نظر مذهب، اگر وی شیعه باشد تمام سخن را در بغض و دشمنی بنی تیم و بنی عدی و بنی امیه و بنی عباس و پیروان ایشان و بیزاری نمودن از آنان و تولّی به امامان صالح و انتظار خروج مهدی سر کند؛ و اگر دعوت شونده ناصبی است بدو گوید که امت بر ابوبکر اجماع کردند و او نیز کسی را جز آن که امت مقدم شمرد مقدم نمی دارد. وی این نغمه را ساز می کند تا نخست قلب مستجیب نسبت بدو اطمینان یابد. سپس از راه مکر و حيله ای که بعد یاد خواهد شد («اسرار») را بر وی فاش می کند؛ و بر همین قیاس است اگر دعوت شونده از یهود و مجوس و نصاری باشد. در این صورت با آنان همان گونه که مناسب و موافق اعتقاد مذهب ایشان است سخن می گوید.

خلاصه، اعتقاد ایشان التقاطی است از فنون بدعت و کفر، و هیچ بدعتی نیست مگر آن که ایشان چیزی از آن را اختیار کردند تا گفتگو با فرقه های گوناگون را، بر اساس آنچه از مذهب داعیان باز خواهیم گفت، بر ایشان آسان سازد.

* اما حيله تأنیس، آن است که با هر کس که آهنگ دعوت وی را دارد، در کارهای او موافقت کند، و طوری رفتار کند که دعوت شونده بدو تمایل یابد و نخستین کاری که می کند ایجاد انس است از این راه که دعوت شونده تمام آنچه را که موافق اعتقاد اوست از داعی ببیند، و برای داعیان و مأذونان قرار داده اند که هر شب نزدیکی از مستجیبان بسر برند، و بکوشند تا دعوت شونده را با کسی دوست کنند که قرآن را به آواز خوش می خواند، تا مدتی برای ایشان به تلاوت قرآن پردازد. سپس داعی پس از خوانده شدن قرآن سخنان لطیف و مواعظ دقیق و مؤثر در دلها می گوید و در ردیف آن به طعن کردن پادشاهان و عالمان زمان و عوام جاهل و نادان می پردازد. سپس گوید که قرآج از تمام

این ناهمواریها به برکت اهل بیت رسول الله (ص) مورد انتظارست، و احياناً در میان این گفتارها می‌گرید و آه می‌کشد و اگر آیه یا خبری را یاد می‌کند می‌گوید که خدای را در این کلمات رازی است که هیچ کس از آن آگاه نیست، جز آن کس که خداوند او را برگزیده و به مزید لطف خویش امتیاز بخشیده است؛ و اگر بتواند شب را برای عبادت بیدار بماند و در غیاب صاحبخانه نماز بخواند و گریه کند چنان که خداوند خانه از آن آگاهی یابد، چنین می‌کند و چون احساس کرد که میزبان وی از آن آگاه شد به جای خود باز می‌گردد و به بستر می‌رود، چنان که گویی قصد پنهان ساختن عبادت خویش را دارد، و تمام این کارها برای آن است که انس او را به خود محکم سازد و دل او را به شنیدن کلام خویش مایل کند و این، مرتبه تائیس است.

* و اما حیلۀ تشکیک. معنی آن، این است که داعی باید پس از تائیس بکوشد تا اعتقاد مستجیب را تغییر دهد. بدین ترتیب که نخست آنچه را که بدان اعتقاد دارد متزلزل سازد، و راه آن این است که نخست کار را با پرسش از حکمت بعضی مقررات شرع، و مسائل دشوار، و آیه‌های متشابه و آنچه در آن معنی معقولی بنظر نمی‌رسد آغاز کند. پس در معانی متشابهات گوید: معنی «الر» و «کهیعض» و «جمعسق» و مانند آن در آغاز سوره‌های قرآن چیست؟ سپس ادامه می‌دهد: آیا گمان داری که تعیین این حروف به تصادف، و بر اثر سبقت گرفتن زبان بر تلفظ آنها انتخاب شده؟ یا قصد اصلی از تعیین آنها اسراری است که در آنها به ودیعت نهاده شده و در حرفهای دیگر نیست؟ و من گمان نمی‌کنم که این کار از روی مزاح و بطور عبث و بیفایده انجام گرفته باشد. سپس در احکام شک می‌کند: چگونه است که زن حائض باید روزه خود را قضا کند، اما نمازش قضا ندارد؟ چگونه با خارج شدن منی پاک، غسل بر آدمی واجب می‌شود اما خروج بول نجس غسل ندارد؟ نیز در خبرهای قرآن او را به شک می‌افکند: چگونه است که درهای بهشت هشت و درهای جهنم هفت است؟ و معنی گفته خدای تعالی: و هشت فرشته عرش پروردگارت را بالای آنها حمل می‌کنند^{۱۴} و قول خدای تعالی: نوزده (فرشته) نگهبان آند^{۱۵} چیست؟ آیا گمان می‌بری قافیه تنگ شده که نوزده را بیست نکرده‌اند، یا به حکم سبقت گرفتن زبان (سبق اللسان) چنین جاری شده است، یا قصد از این قید آن است که با خود بیندیشی سرّی در آن نهفته است، و آیا در دل آن رازی است که هیچ کس، جز پیامبران و امامان راسخ در علم از آن آگاهی ندارد؟ من گمان ندارم که این کلمات از فایده‌ای و سرّی پنهان خالی باشند، و عجب است از غفلت خلاق که برای فهمیدن آن دامن همت بر کمر نمی‌زنند!

آنگاه او را در آفرینش جهان و بدن آدمی به شک می اندازد و می گوید: چرا باید آسمانها هفت طبقه باشند نه شش یا هشت طبقه؟ و چرا باید سیارگان هفت و برجها دوازده باشند؟ و چرا در سر آدمی هفت سوراخ است: دو چشم و دو گوش و دو سوراخ بینی و یک سوراخ دهان؟ و در بدنش فقط دو سوراخ است؟ و چرا سر آدمی را به شکل میم، و دستان او وقتی کشیده باشد به هیأت حاء و پشت و کمرگاه را به صورت میم و پاها را، وقتی جمع شود به شکل دال آفریده اند که مجموع آن به شکل محمد درآید؟ آیا فکر می کنی در آن رمز و تشبیهی باشد؟ چقدر این چیزها عجیب و چقدر غفلت خلق از آنها شگفتترست! ... و پیوسته این گونه تردیدها را در ذهن او می آورد تا او را یکباره به شک می اندازد، و در عین حال بدو تلقین می کند که در زیر این ظواهر رازهایی است که از او و یارانش پنهان است و شوق او را در طلب آن برمی انگیزد.

* اما حیلۀ تعلیق، آن است که وقتی دعوت شونده از او در بارۀ کشف این اسرار چیزی پرسید، اطراف آن را فراهم گیرد و اصلاً از آن سخن نگوید، بلکه او را معلق رها کند و کار را بر او بزرگ و هولناک فرا نماید و آن را در نفس وی هر چه بزرگتر تصویر کند و بدو گوید: شتاب مکن! دین بزرگتر از آن است که آن را به هزل گیرند. یا در غیر موضع خود قرار دهند و اسرار آن را برای غیر اهلش باز گویند. هیهات، هیهات!

جِثْمَانِي لِيَتَعَلَّمَا سِرَّ سَعْدِي تَجِدَانِي بَسِيرَ سَعْدِي شَحِيحاً
(آمدید تا راز سعدی (= نام معشوق شاعر) را بدانید - [اما] مرا نسبت به راز سعدی بخیل می یابید).

سپس بدو گوید: شتاب زده مباش. وقتی ساعت سعادتت فرا رسید رازهای آن را بر تو آشکار خواهیم کرد. مگر گفته صاحب شرع را نشنیدی که فرمود: «همانا این دین محکم است و در آن به نرمی فرو رو، چه فرو رونده در آن نه زمینی را قطع می کند و نه پستی از او می ماند.»

و به همین ترتیب پیوسته او را با دست پس می زند و با پا پیش می کشد. اگر دید که مستجیب از او بر گشت و آن کار را خوار شمرد و گفت مرا با این فضولیها چه کار، و حرارت این شک در دل وی اثری نکرد طمع خویش را از او می بُرد؛ اما اگر وی را تشنه این گونه مسائل یافت وقتی معین را بدو وعده می دهد، و پیش از آن او را به نماز و روزه و توبه و ا می دارد و کار این سر پنهان را بدو بزرگ فرا می نماید. چون روز وعده رسید بدو گوید: این اسرار پوشیده است و آن را جز در صندوق محکم به ودیعت نتوان نهاد. پس

خویشتن را محکم ساز و مدخلهای نفوذ در درون خویش را محکم دار تا آن را نزد تو به ودیعت نهم. مستجیب می‌پرسد راه این کار چیست؟ داعی گوید: این که من عهد و میثاق خداوند را بر نهان داشتن این راز و نگاهداری آن از فاش شدن [از تو] بگیرم، چه آن گوهری است گرانبها و چیزی است بسیار نفیس و کمترین وظیفه کسی که به داشتن آن رغبت کند این است که آن را از تپاه شدن نگاهدارد؛ و خداوند این اسرار را نزد پیامبران خود به ودیعت نهد مگر پس از آن که از ایشان عهد و میثاق گرفت. آنگاه قول خدای تعالی را می‌خواند: و چون از پیغمبران پیمان ایشان بگرفتیم و از تو و نوح...^{۱۶} تا آخر آیه، و نیز: از جمله مؤمنان مردانند که پیمان خویش با خدا وفا کرده‌اند...^{۱۷} و نیز: و سوگندها را از پس محکم کردنش مشکنید...^{۱۸} و اما پیغمبر (ص) نیز آن را فاش نکرد مگر پس از گرفتن عهد از خلق و گرفتن بیعت از انصار در زیر درخت،^{۱۹} و اگر تو نیز به دانستن آن رغبت داری، در نهان داشتن آن برای من سوگند بخور، پس از آن مختاری، اگر به درک حقیقت آن توفیق یافتی خوشبختی بزرگی تو را نصیب شده است، و اگر نفس تو از آن بیزار شد نیز شگفت نیست، چه هر کس آماده چیزی است که برای آن آفریده شده است، ما نیز چنین می‌گیریم که تو آن را نشنیده و سوگند نخورده‌ای، و سوگند به راستی خوردن نیز تو را زیانی ندارد. اگر حریف از سوگند خوردن خودداری کرد، او را فرو می‌گذارد و اگر پذیرفت او را سوگند می‌دهد و کار را دنبال می‌کند.

« اما حيلة ربط، آن است که زبان دعوت شونده را به سوگندهای گران و عهدهای محکم می‌بندد تا به هیچ روی بر مخالفت جسارت نکند و نسخه عهد این است: داعی به مستجیب گوید: «قرار دادم بر نفس تو، عهد و میثاق خدای و ذمه رسول وی علیه السلام و آنچه را که خداوند از پیامبران خویش عهد و میثاق گرفته است، که تو آنچه را که از من شنیده‌ای و می‌شنوی و از کار من و کار کسی که مقیم این شهرست و کار صاحب حق امام مهدی، و امور برادران و یاران و فرزندان و اهل بیت او، و کار پیروان وی در این دین دانسته‌ای و می‌دانی همانا که پنهان خواهی داشت و با مهدی و شیعیان وی از زن و مرد و کوچک و بزرگ یکدل و یکجهت خواهی بود، و از این کار، کم یا بیش، هیچ چیز را که بر آن دلالت کند آشکار نخواهی کرد، جز آنچه من تو را اجازه دهم که از آن سخن بگویی، یا صاحب امری که در این شهر یا در جایی دیگر اقامت دارد آن را بر تو روا دارد، و در آن هنگام به همان اندازه که ما برای تو مقرر داشته‌ایم عمل خواهی کرد و از آن در نخواهی گذشت. من بر نفس تو وفا کردن بدانچه را که بر تو یاد کردم قرار دادم و نفس تو را در حال میل و بیم و خشم و خشنودی بر آن ملزم داشتم و بر تو

عهد و میثاق خدای را قراردادام که از من و تمام کسانی که بر تو نام می برم پیروی کنی، و آنچه را که باید خویشتن را از آن باز داری نیز بر تو روشن می کنم، و باید در ظاهر و باطن نصیحتگوی و نیکخواه ما و امام باشی، و این که به خدای تعالی و ولی او و هیچ یک از برادران و اولیای او و هر کس که از او و از ماست به هیچ سبب، خواه به سبب اهل و خواه مال و نعمت، خیانت نکنی؛ و این که هیچ رأی و هیچ عهدی بدین عهد نخواهد رسید که آن را باطل سازد. پس اگر کاری از این گونه کردی و حال آن که می دانستی مخالفت می کنی پس از خدای تعالی و پیامبران اولین و آخرین و ملائکه مقربین و از آنچه در کتابهای خود به پیامبران گذشته اش فرو فرستاده است بیزار باشی، و از تمام اینها بیرون شوی، و از حزب خدای و حزب اولیای او بیرون روی، و خدای تو را خوار سازد، خواری آشکار، و اگر با چیزی از آن که بدان با تاویل یا بی تاویل سوگند خوردی مخالفت ورزی خداوند بزودی تو را بدین عذاب و عقوبت گرفتار کند؛ و اگر با چیزی از این [عهد] مخالفت ورزیدی، برای خدا بر عهده تست که سی بار به نذر واجب، پیاده و پای برهنه حج خانه وی را بگزاری؛ و اگر با این [عهد] مخالفت کردی تمام آنچه را که در وقت سوگند خوردن در ملک خویش داری صدقه است بر فقیران و مسکینانی که میان تو و ایشان علاقه خویشاوندی نیست، و هر بنده ای که در روز خلاف کردن در تملک تست آزادست؛ و هر زن که داری یا در آینده با وی زناشویی کنی سه طلاقه است اگر با چیزی از این پیمان مخالفت کنی، و اگر نیتی کنی، یا در این سوگند چیزی خلاف آنچه در آن است به دل داشته باشی. این سوگند از آغاز تا پایان آن بر تو لازم شود، و خداوند شاهدست بر درستی نیت و کنه ضمیر تو، و خداوند برای شاهد بودن میان من و تو کافی است. بگو آری!» مستعجب خواهد گفت: «آری!»

این، ربط است.

اما حیلۀ تدلیس، آن است که پس از عهد و سوگند نیز اسرار را یکباره بر او فاش نمی کنند، بلکه بتدریج بدین کار می پردازند و چند امر را مراعات می کنند:

۱- داعی در نخستین وهله به ذکر قاعده مذهب اکتفا کرده گوید: بزرگترین منار نادانی آن است که مردم عقلهای ناقص و رأیهای متناقض خود را درست و محکم بشمارند، و از پیروی خداوند و امامان او و اوتادش بر روی زمین روی بگردانند، در صورتی که آنان، پس از رسول خدا جانشینان و خلفای وی و کسانی هستند که خداوند سر مکنون و دین مخزون خود را نزد ایشان به ودیعت نهاده، و باطن این ظواهر، و اسرار این مثالها را بر ایشان کشف کرده است؛ و رشد و نجات یافتن از گمراهی در بازگشت به قرآن و اهل

بیت است، و از همین روی وقتی به رسول علیه السلام گفتند: «بعد از توحق از کجا شناخته می شود؟ فرمود: آیا من قرآن و عترت خود را در میان شما باقی نگذاشتم؟» و مراد از عترت او اعقاب وی هستند که از معنیهای قرآن آگاهند.

داعی، در آغاز کار، به همین اندازه اکتفا می کند و بتفصیل در باره آنچه امام می گوید توضیح نمی دهد.

دوم - چاره اندیشی می کند برای آن که دومین مدرک از مدارک حق را که ظاهر قرآن است باطل کند. پس طالب حق یا از آن که به تفکر و تأمل و نظر در مدارک عقول، همان گونه که خدا بدان امر فرموده است بپردازد، در این صورت برای او نظر عقل را، با ایجاب تعلّم و پیروی از امام، فاسد می سازد، یا آن که از ظاهر قرآن و سنت بیم دارد، و اگر داعی بصراحت بدو بگوید که اینها ساختگی و حقه بازی است از او نمی شنود، پس لفظ را بر او مسلم می دارد و می کوشد تا معنی آن را از دلش بیرون کند، بدین ترتیب که بدو می گوید: «این ظاهر، باطنی دارد و مغز آن است و ظاهر در نسبت با آن باطن پوستی بیش نیست، و او را قانع می سازد که از درک حقایق قاصرست، مگر آن که از عقل و نقل دستاویز و کمکی بیابد.

سوم - این که هرگز اظهار نمی دارد که وی مخالف تمام امت، و از دین و مکتب بکلی جداست، زیرا در این صورت دلها از او خواهد رمید، اما خود را به فرقه ای که از راه مستقیم از همه دورتر، و به قبول خرافات از همه مایلترست می بندد و آن فرقه را پوشش خود قرار می دهد و دوستی اهل بیت را اظهار می دارد، و آن فرقه که باطنیان خود را بدان می بندند راضیابند.

چهارم این که در مقدمه سخن خویش گوید: باطل ظاهر و آشکار، و حق دقیق است، چندان که اگر اکثریت آن را بشنوند انکار می کنند و از آن می گریزند، و طالبان حق، و قائلان بدان در میان خواستاران جهل نادر، و از افراد و آحادند؛ تا بدین ترتیب برای دعوت شونده ممتاز شدن و مجزا گردیدن از عامه مردم در انکار نظر عقل و ظواهری که عقل آنها را می پذیرد آسان شود.

پنجم: اگر داعی دید که مردی از منزوی شدن و مجزا گردیدن از همگان می گریزد، بدو می گوید: «رازی را بر تو فاش می کنم، اما تو باید آن را نگاهداری.» اگر گفت: «بسیار خوب» گوید: «فلان و فلان کس به این مذهب معتقدند ولی آن را نهان می دارند.» و نام چند تن از فضلا را که مستجیب به ذکاوت و تیزهوشی ایشان معتقدست یاد می کند. اما این کسان از شهر او دورند، تا برای او مراجعه بدیشان مقدور نباشد،

همان گونه که دعوت خود را نیز در نقاطی دور از مقر و وطن امام خود قرار می دهند، چه اگر نزدیک او دعوت خود را آشکار کنند بر اثر تواتر اخبار و احوال او رسوا می شوند.

ششم: او را به ظهور شوکت این طایفه و انتشار امر ایشان، و علو رأی و پیروزی یاران این مذهب بر دشمنان، و باز شدن دست و رسیدن هر یک از آنان به مراد خویش نوید می دهد تا بدین ترتیب سعادت دنیا و آخرت در ایشان جمع شود. بعضی از این نویدها را به گردش اختران، و بعضی را به خوابهایی که دیده شده اند مستند می سازد و اگر برای او ممکن باشد بعضی خوابهای بر ساخته را از زبان مستجیب به دیگران می رساند.

هفتم: این که داعی نباید مدتی دراز در یک شهر اقامت کند، چون ممکن است راز او آشکار و خونس ریخته شود. پس شایسته است که در این کار احتیاط کند و امر خود را از مردم پوشیده دارد و نزد هر گروه به اسمی دیگر شناخته شود و بعضی اوقات هیأت و پوشش خود را از بیم آفتها تغییر دهد چون این کارها به احتیاط نزدیکترست.

پس از این مقدمات، کم کم تفصیل مذهب را با مستجیب در میان می گذارد و آن را، چنان که بعد در هنگام شرح اعتقادهای ایشان خواهیم گفت، بدو می آموزد.

* اما حیلۀ تلبیس، آن است که در استدلالهای خود به مقدماتی که ظاهراً مورد قبول و نزد مردم مشهورند توسل جوید و مدتی آن مقدمات را در ذهن وی رسوخ دهد. آنگاه آن را با نتایج باطل مقرون سازد و او را بفریزد. چنان که گوید: اهل نظر، دارای گفته‌هایی معارض یکدیگر هستند که همه با هم برابرند و هر کس بدانچه نزد اوست خوشوقت است و فقط خداست که از کنه کار و جوهر آن آگاه است.

* اما حیلۀ‌های خلع و سلخ با هم متفقند و فرق آن دو این است که خلع مخصوص اعمال است. وقتی به مستجیب گفتند که حدود و تکالیف شرع را ترک گوید بدو اعلام می دارند که تو به درجۀ خلع واصل شدی. اما سلخ مختص به اعتقاد، و آن خلع دین است. پس اگر دین را از ذهن وی بر آوردند آن را سلخ می نامند و این مرتبه را «بلاغ اکبر» گویند. این است تفصیل تبلیغ ایشان برای گمراه کردن خلق، پس ناظر در آن بنگرد و از گمراهی در دین خویش از خدای آمرزش خواهد.

فصل دوم از این باب در بیان سبب رواج حیلت و انتشار دعوت آنان است با وجود سستی دلایل و فساد طریقه ایشان: اگر گفته شود که آنچه شما بیان کردید ممکن نیست بر هیچ عاقلی پوشیده ماند و حال آن که می بینیم گروهی کثیر بدیشان روی آورده و در دین پیرو آنان شده اند. شاید نیز شما بدیشان (=باطنیان) ستم روا داشته و خلاف آنچه را

که ایشان معتقدند در حق آنان گفته‌اید. البته این ممکن است، چه اگر آنان این اسرار را آشکار کنند دلها از ایشان خواهد رمید و مردم از مکرشان آگاه خواهند شد و از این روی است که جز از پس گرفتن عهد و میثاقها آن را آشکار نمی‌کنند مگر به کسی که دانسته باشند که در اعتقاد موافق ایشان است. اما اگر چنین است شما از کجا از این سخنان آگاهی یافتید و حال آن که گوید ایشان دیانت خود را پوشیده و عقاید خویش را پنهان می‌دارند؟

گوئیم: آگاهی یافتن بر آن از سوی بسیار کسان است که نخست بدیشان گروهی و سپس از گمراهی خود آگاه شده از ضلالت ایشان به هدایت روشن باز گشته و آنچه را که بدیشان گفته بوده‌اند فاش کرده‌اند.

اما سبب پیروی خلق از ایشان در بعضی نواحی روی زمین آن است که ایشان این امر را جز نزد بعضی مستحییان افشا نمی‌کنند و به داعی نیز توصیه می‌کنند: «مبادا با همه به یک روش رفتار کنی و از یک راه داخل شوی، همه کسانی که این مذهب را می‌پذیرند خلع و سلخ را قبول نمی‌کنند، حتی تمام کسانی که خلع را می‌پذیرند سلخ را تحمل نمی‌کنند.» پس داعی با مردم به قدر عقلشان گفتگویی کند و این است سبب رواج این حیلتها.

اگر گویند که بطلان این مطالب، با وجود پوشیده ماندنش، آشکارست و چگونه ممکن است مردی خردمند و عاقل بدان فریفته شود؟ گوئیم: هیچ کس بدین عقاید مایل نمی‌شود مگر کسانی که رأی ایشان از مسیر اعتدال و استقامت منحرف شده باشد، و عاقلان نیز گاه دچار عوارضی می‌شوند که راههای راست را بر دیده‌ایشان فرو می‌بندد و ایشان را به پذیرفتن درخشش سراب آماده می‌سازد، و آنان هشت گروه‌اند:

اول- طایفه‌ای که به ذات و بطور جبلی عقلشان ضعیف و بصیرتشان کم و رأیشان در کارهای دین سخیف است، زیرا در ذات خویش نادان زاده شده‌اند مانند سیاهان و اعراب بیابانی و کردها و عجم‌های نادان و جوانان سفیه، و شاید صنف اخیر از نظر تعداد، بیشترین گروه را تشکیل می‌دهند، و قبول یافتن مذهب ایشان چگونه بعید باشد و حال آن که هم اکنون گروهی را در بعضی شهرهای نزدیک بصره می‌یابیم که آدمیانی را می‌پرستند و گمان می‌برند آنان خدایی را از پدران خویش که معروف به شباسیه‌اند ارث برده‌اند و گروهی دیگر درباره‌ی علی، رضی الله عنه معتقدند که او خدای آسمانها و زمین و خدای عالمیان است و اینان گروهی کثیرند که به شمارش در نمی‌آیند و هیچ شهری نیست که بتواند تمام ایشان را در خود جای دهد. پس وقتی شیطان بر آدمی راه یافت و

خواری بر وی چیره گشت نباید از نادانی وی چندان در شگفت شوند.
دوم - گروهی که با پدید آمدن دولت اسلام، دولت از گذشتگان ایشان منقطع شده است، مانند شاهزادگان ایران و دهقانان و فرزند مجوسان مرفه و توانگر. آنان محرومان و صاحب خونهایی هستند که کینه در سینه ایشان چون دردی پنهان باقی مانده است، و چون گمراه کنندگان آن کینه را در حرکت آرند، آتش آن در سینه‌های ایشان شعله می‌کشد، و برای پذیرفتن هر سخن بیبوده‌ای آماده می‌شوند شاید بتوانند خون خود را باز ستانند و ستمهایی که بر ایشان رفته است تلافی کنند.

سوم - کسانی که همتی بلند دارند، و به تسلط و استیلا و ریاست مایلند، اما روزگار با آنان یاری نکرده و حوادث آن ایشان را فرود مرتبه همگان داشته است. وقتی اینان را به رسیدن به آرزوی خود نوید دهند، و به پیروزشدن بر دشمنان دلخوش سازند، بیدرنگ آنچه را که گمان می‌برند ایشان را به مراد و مقصد می‌رساند خواهند پذیرفت و دیری است تا گفته شده است که «دوستی هر چیز، آدمی را کور و گرمی سازد»^{۱۹} و تمام کسانی که از اسلام صدمه‌ای خورده‌اند در این امر شریکند، و جز از راه تکیه کردن بدین نادانان گمراه و یاری آنان، رسیدن به مقصد و خواستن خونهای ریخته خویش را امید ندارند و از این روی دعوت ایشان را می‌پذیرند.

چهارم - گروهی که ذاتاً دوستدار جدا ماندن و متمایز بودن از عامه زاده شده‌اند، و می‌خواهند در جزء گروهی خاص شمرده شوند که از حقایق آگاهند و حال آن که توده مردم چون خران و چار پایان در نادانی خویش غوطه‌ورند. این دردی است بی درمان که علاوه بر نادانان بر هوشمندان نیز چیره می‌شود و ریشه اصلی آن مهجورپسندی و دوست داشتن چیزهای کمیاب و غریب و بیزاری از چیزهای شایع و مستفیض و معروف است، و این روش و منش بعضی مردم است و تجربه و مشاهده درستی آن را گواهی می‌دهد.

پنجم - طایفه‌ای که راه نظر (دانشهای نظری) را می‌پیمایند، اما در آن راه کامل نشده و به درجه استقلال نرسیده‌اند، و گرچه از مرتبه نادانان برتر رفته‌اند، اما بر اثر تنبلی و غفلت، و اظهار تیزهوشی در درک آنچه عامه مردم آن را دور از خود می‌دانند و از آن می‌رمند خاصه اگر آن چیز به کسی که معروف به فضل است منسوب باشد، مانده شدن بر آن بر طبع ایشان چیره می‌شود. من خود چه بسیار گروهها را دیده‌ام که فقط برای ماندن شدن به افلاطون و ارسطو به کفر معتقد شده‌اند، و آنان گروهی حکیمانند که به فضل شهرت دارند، و انگیزه ایشان در این کار پیروی و دوستداری ماندگی به حکیمان و درآمدن در ردیف ایشان و دور شدن از محیط کسانی است که گمان دارند در فضل و

هوشمندی فرود مرتبه ایشانند. چنین کسانی زود بدین بدعت می‌گروند، چه داعی، این اعتقاد را به کسی نسبت می‌دهد که مستحیب بدو معتقدست، و از این روی آن را می‌پذیرد که بدان کس که گفته‌اند این عقیده از اوست مانده شود.

ششم - گروهی که نشو و نماى ایشان در میان شیعه و رافضیان بوده و معتقد به دشنام دادن به یاران رسولند، و می‌بینند که این فرقه نیز در این کار ایشان را یاری می‌کنند. این است که نفوس ایشان نیز به یاری این جماعت میل می‌کند و با ایشان انس می‌گیرد و در نتیجه با آنان به سوی چیز هائى که در آن سوی مذهب خودشان است کشیده می‌شوند.

هفتم - گروهی فیلسوفان ملحد و ثنوی و سرگشتگان در دین، که معتقدند شرایع قوانینی بر ساخته و معجزه‌ها مردم فریبیهایی آراسته بیش نیستند. آنان چون می‌بینند این گروه کسانی را که بدیشان می‌پیوندند گرامی می‌دارند و ذخیره اموال خود را بدیشان می‌بخشند، در طلب حطام دنیا و خوار شمردن کار آخرت به یاری ایشان می‌شتابند؛ و این طایفه کسانی هستند که شبهات را برای ایشان تلفیق می‌کنند و دلایل را، از راه تزویر و تقلب، بر آنان می‌آریند و در ظاهر آنها را با شرایط جدل و حدود منطق تطبیق می‌کنند، و موارد مغالطه و تلبیس و تقلب را در زیر لفظهای مجمل و عبارتهای کلی و مبهم می‌پوشانند؛ و از میان ناظران ضعیف کمتر کسی است که بتواند آن پوشیدگی را دریابد و آن پیچیدگی را بگشاید و پرده از کمینگاه تلبیس و تقلب آنان بردارد. ما آنچه را که ایشان بر ساخته‌اند بزودی خواهیم آورد، و مردم را بر راهی که می‌پیمایند آگاه خواهیم کرد و فساد راه ایشان را از وجوه بسیار آشکار خواهیم ساخت.

هشتم - طایفه‌ای که شهوتها بر ایشان چیره شده و پیروی از لذتها آنان را فریفته و وعید (= وعده بد) شرع برایشان شدید، و تکلیفهای آن بر آنان سنگین می‌نماید و نمی‌گذارد آنان وقتی در فسق و فجور غوطه‌ورند عیش برایشان گوارا شود، و همواره آنان را به بدی عاقبت در آخرت وعید می‌دهد. چنین کسانی اگر به کسی بر بخورند که در راهی به رویشان بگشاید، و پرده را از برابر ایشان برگیرد، و آنچه را که آنان در طبیعت خویش خوش می‌دارند در نظرشان نیکو جلوه دهد، آنان نیز به طوع و رغبت به سوی او می‌شتابند، و هر آدمی آنچه را که موافق میل و مطابق غرض و آرزوی اوست، به راست می‌دارد. اینان، و کسانی که بدین گونه راهها می‌روند کسانی هستند که از نداشتن توفیق به این ترفندها فریفته می‌شوند و از راه درست و حدود تحقیق به بیراه می‌گرایند.

۴

در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل

اما به اجمال: آن مذهبی است که ظاهرش رفض و باطنش کفر محض است و آغاز آن منحصر ساختن مدارک علوم در قول امام معصوم، و عزل عقل از ادراک حق است به وسیله وارد آوردن شبهات بسیار و اختلاف نظرهای فراوان، و ایجاب طلب حق از راه تعلیم و تعلم، و حکم بدان که معلم معصوم بیناست و اوست که از جانب خدا بر تمام اسرار شرایع آگاه است، به سوی حق راهنمایی و دشواریها را حل می کند، و این که هر زمانی از امامی معصوم ناگزیرست تا بتوان در کارهای دینی بدو رجوع کرد.

این، مبدأ دعوت ایشان است. اما سرانجام چیزهایی ظاهر می سازند که مخالف و نقیض شرع است، و گویی غایت مقصود ایشان همین است. زیرا راه دعوت ایشان منحصر به فن واحدی نیست و با هر گروهی، پس از آن که آنان را به انقیاد خویش و دوستداری امامشان واداشتند، بدانچه موافق رأی ایشان است سخن می گویند. با یهود و نصاری و مجوس در تمام معتقداتشان موافقت و بدان اقرار می کنند. این است خلاصه مذهب ایشان.

اما تفصیل آن: متعلق است به الاهیات و نبوت و امامت و حشر و نشر، و دارای چهار بخش است، و من در هر بخش اندکی از مذهب ایشان را حکایت می کنم. آنچه از ایشان نقل می شود بسیار گوناگون است و بیشتر آنچه از ایشان نقل می شود. اگر بدیشان عرضه شود آن را انکار می کنند و اگر به کسانی که دعوت ایشان را اجابت کرده اند رجوع شود نیز آن را نمی پذیرند، و آنچه باختصار از مذهب ایشان باز گفتیم ناگزیر اقتضا می کند که نقل از ایشان مختلف و مضطرب باشد، زیرا آنان با مردم به روشنی واحد گفتگو نمی کنند، بلکه غرض آنان حيله گری و واداشتن کسان به پیروی از خویش است. از این روی در گفتار ایشان اختلاف بسیار، و نقل مذهب از ایشان متفاوت است. آنچه در باب خلع و سلخ از ایشان نقل شد، آن را اظهار نمی دارند مگر بر کسی که به آخرین درجه رسیده باشد، بلکه در برابر کسانی که با آنان از خلع سخن می گویند سلخ را انکار می کنند. اکنون به بیان بخشهای این مذهب بپردازیم:

بخش نخست، اعتقاد ایشان در الاهیات: گفتارهایی که از ایشان نقل شده است باز می نماید که ایشان بی هیچ تردید به دو خدای قدیم قائلند که وجود ایشان از نظر زمانی آغاز ندارد، جز این که یکی از آن دو علت وجود دیگری است. علت را «سابق» و معلول را «تالی» نامند. سابق، جهان را به وسیله تالی، نه به نفس خود، آفریده است. نخستین،

عقل و دومین، نفس نامیده می شود، و گمان دارند که اولین بالفعل تام و تمام و دومین نسبت بدو ناقص است زیرا معلول اوست، و ای بسا که با استدلال به آیه هایی از قرآن مانند «ما خودمان این قرآن را نازل کرده ایم»^{۲۰} و «مایم که تقسیم کرده ایم»^{۲۱} امر را بر عوام مشتبه می کنند و می گویند اینها اشاره به جمع است و از واحد صادر نمی شود و از این روست که خدای گفت: به نام پروردگار برترت تسبیح گوی^{۲۲} که اشاره به «سابق» از میان دو خداست که او «اعلی» (برتر) است، و اگر با او خدای دیگری بود که او نیز برتری داشت اطلاق اعلی درست در نمی آمد؛ و گاه گویند: شرع آن دورا به نام قلم و لوح خوانده است، و اول قلم است زیرا قلم مفید و لوح مستفید و متأثرست و مفید برتر از مستفیدست و گاه گویند نام تالی در زبان شرع «قدرن» است و اوست که خداوند جهان را بدو آفرید چنان که گوید: «ما همه چیز را به قدر آفریده ایم.»^{۲۳}

سپس گویند که «سابق» نه به وجود وصف می شود نه به عدم، زیرا عدم نفی و وجود سبب آن است، پس او نه موجودست و نه معدوم، و او نه معلوم است نه مجهول و نه موصوف است نه غیر موصوف، و گمان دارند که تمام نامها از او منتفی است، و ظاهراً مراد ایشان از این سخنان نفی صانع است؛ اما اگر بگویند او نیست از ایشان پذیرفته نمی شود. این است که مردم را از آن که او را موجود بنامند باز می دارند و این عین نفی است با تغییر عبارت؛ اما آنان در کار خود ورزیده اند و این نفی را تنزیه و آنچه نقیض آن است تشبیه می خوانند تا دلها به قبول آن مایل شود. آنگاه گویند عالم قدیم است یعنی وجود آن مسبوق به عدم زمانی نیست بلکه از سابق، تالی پدید آمده، و آن اولین مبدع است، و از مبدع اول نفس کلی پدید آمده که جزئیات خود را در این بدنهای مرکب انتشار داده است. از حرکت نفس گرما، و از سکون آن سرما پدید می آید و از آن دو تری و خشکی می زاید و از این کیفیتها اُسْطُقْسَات چهارگانه زاده می شود و آن آتش و هوا و آب و زمین است. وقتی این عناصر ناقص با یکدیگر درآمیزند، از آن کانها حادث می شود، و اگر این امتزاج به اعتدال نزدیکتر شود و صرفیّت تضاد از آن منهدم شود نبات از آن می زاید، و اگر اعتدال بیشتر شود حیوان از آن تولد می کند و اگر بیشتر به اعتدال نزدیک شود انسان از آن زاده می شود و آن منتهای اعتدال است.

پس از آن غزالی گوید که در اعتقادهای ایشان چیزهای بدتر از این نیز هست ولی من صلاح نمی دانم کاغذ را با نقل آنها سیاه کنم. پس بهترست به رد کردن آن چیزی که همه باطنیان در آن اتفاق کلمه دارند و آن ابطال رأی و فرا خواندن به آموزش گرفتن از امام معصوم است بپردازیم. این اعتقاد عمده ایشان است و ما بدان خواهیم پرداخت، و

آنچه جز این است هذیانهایی است که بطلان آن آشکارست و کفری است که از ثنویان و مجوس در اعتقاد به دو خدا دزدیده شده است با تبدیل عبارت «نور و ظلمت» به «سابق و تالی» تا گمراهی گرفته شده از گفتار فیلسوفان که گویند مبدأ نخستین، علت وجودی عقل است بطور لزوم نه برسبیل اختیار و قصد؛ و عقل از ذات او بی واسطه‌ای جز خود او حاصل شده است. آری! موجودات «قدیه» را اثبات می‌کنند که بعضی لازمه بعض دیگرند و آنان را عقلها می‌نامند و وجود هر یک از افلاک را به یکی از این عقلها وابسته می‌سازند، و در خبطی دراز فرو می‌روند که در باب ردّ برایشان در این راه در فنّ کلام استقصا کرده و در این کتاب سر آن نداریم که به چیزی جز آنچه اختصاص بدین فرقه دارد - و آن ابطال رأی و اثبات تعلیم است - اشتغال ورزیم.

بخش دوم، در بیان معتقدات ایشان در باره نبوت است. آنچه از ایشان نقل شده به مذهب فیلسوفان نزدیک است، و آن این که نبی عبارت است از شخصی که از سوی سابق، به واسطه تالی قوه صافی قدسی بدو فیضان می‌کند، و این قوه آماده است که در مقام اتصال به نفس کلی آنچه را که از جزئیات در اوست در خود به صورت نقش بپذیرد، چنان که این امر برای بعضی نفوس زکیه در خواب اتفاق می‌افتد و آنان مجاری احوال آینده را مشاهده می‌کنند، گاه به صراحت و عیناً، و گاه مندرج در تحت مثالی که با اصل مطلب مناسبتی دارد و در آن باب محتاج به تعبیرست. جز این که نبی کسی است که استعداد این کار را در بیداری نیز دارد. از این روی نبی کلیات عقلی را در موقع طلوع این نور، و صفای قوت نبویه درک می‌کند، همان گونه که مثال محسوسات در موقع تابیده شدن نور خورشید بر سطح اجرام سفلی در قوت باصره چشم منطبع می‌شود، و گمان دارند که جبریل عبارت از عقل فائض بر نبی و رمزی از اوست، نه این که وجود متجسم و مرکب از جسم لطیف یا کثیف و مستقر در مکان باشد تا از بالا به پایین انتقال یابد.

اما قرآن در نظر ایشان تعبیر محمدست از معارفی که از سوی عقل بدو فیضان یافته و مراد از اسم جبریل همان عقل است و قرآن را مجازاً «کلام آله» نامیده است. این کلام از جهت خود او مرکب است اما آنچه از سوی خدا به واسطه جبرئیل بدو فیضان یافته بسیط است و مرکب نیست و باطنی است که ظاهر و ظهور ندارد و کلام نبی و عبارت او ظاهری است که باطن ندارد، و گمان می‌برند که قوت قدسیّه فیضان یافته بر نبی در آغاز حلول خویش کمال نمی‌یابد، همان گونه که نطفه وارد در رحم نیز کامل نمی‌شود مگر پس از نه ماه، این قوه نیز همچنان است: کمال آن در این است که از رسول ناطق به اساس صامت انتقال یابد و به همین ترتیب از بعضی به بعض دیگر منتقل شود و در

هفتمین شخص تکمیل خواهد شد، همان گونه که بزودی معنی قول ایشان درباره ناطق و اساس و صامت را یاد خواهیم کرد.

این مذاهب نیز با اندک تحریف و تغییری از مذاهب فیلسوفان استخراج شده است و ما بر سر رد کردن آن نیستیم چه بعضی قسمتهای آن ممکن است طوری تأویل شود که منکر آن نباشیم و آن مقدار را که منکر آنیم در رد بر فلاسفه در باب آن استقصا کرده ایم. در این کتاب ایجاب تعلیم و ابطال رأی را رد خواهیم کرد.

بخش سوم در بیان اعتقاد ایشان در امامت: آنان اتفاق دارند که وجود امام معصوم قائم به حق در هر عصری ناگزیرست، تا بتوان در تأویل ظواهر و حل اشکالات قرآن و اخبار و معقولات بدو رجوع کرد. نیز اتفاق دارند بر آن که او (امام) متصدی این امرست، و این کار در نسب ایشان جاری است و تا ابد منقطع نخواهد شد و جایز نیست که منقطع شود، زیرا در آن اجمال در حق و پرده پوشی بر خلق و ابطال قول پیغمبر علیه السلام است که فرمود: «هر سبب و نسبی منقطع می شود مگر سبب و نسب من»^{۲۴} و نیز گفته او «آیا من در میان شما قرآن و خانواده خود را باقی نگذاشتم؟»^{۲۵} و متفق شده اند که امام در عصمت و اطلاع بر حقایق حق در تمام کارها با نبی مساوی است، جز آن که وحی بر او نازل نمی شود، و او این دانشها را از نبی گرفته است، چه او جانشین نبی و دارای منزلت اوست، و در زمان واحد دو امام متصور نیست همان گونه که در یک زمان دو نبی که شریعتشان مختلف باشد قابل تصور نیست. آری، امام به حجت ها و مأذونان و جناح ها مستظهرست. حجت ها عبارت از داعیانند، و می گویند امام در هر وقت از داشتن دوازده حجت ناگزیرست که آنان به نمایندگی از او در اقطار جهان پراکنده اند، و باید چهارتن از ایشان همواره ملازم حضور امام باشند و از او جدا نشوند، و هر حجت ناگزیرست که در کار خود معاونانی داشته باشد چه او بتنهایی و به نفس خویش به دعوت نمی پردازد. نام این معاونان نزد ایشان «مأذون» است. داعیان ناگزیرند رسولانی به سوی امام بفرستند و احوال را بر او عرضه دارند و آنچه امر از او صادر می شود به داعیان برسانند. نام این رسول «جناح» است. داعی ناگزیر باید در علم کامل باشد و مأذون، اگر چه فرود مرتبه داعی است، باکی نیست که بعد از او همه چیز را بداند. جناح نیز چنین است.

آنگاه گویند شریعت هر نبی را مدتی است و چون آن مدت بسر آمد، خدای پیامبری دیگر را برمی انگیزد تا شریعت او را نسخ کند. مدت شریعت هر نبی هفت عمر، و آن هفت قرن است. نخستین آنان نبی ناطق است و معنی ناطق آن است که شریعت او ناسخ شریعت پیشین است و معنی صامت آن است که او قائم است بر چیزی که دیگری

جز او آن را تأسیس کرده است. پس از وفات ناطق شش امام، یکی پس از دیگری فرا می‌آیند، چون عمر ایشان منقضی شد خداوند پیامبری دیگر را به نسخ شریعت پیشین بر می‌انگیزد، و گمان می‌برند که کار حضرت آدم بر همین منوال جریان یافت و او نخستین پیامبری است که خدای او را به گشادن باب جسمانیات و قطع دور روحانیات برانگیخت.

هر نسیب دارای سوسی است و «سوس» در دوران زندگانی نبی دری است به سوی علم او و پس از درگذشتش وصی اوست و بر تمام کسانی که در زمان وی هستند امام است همان گونه که پیامبر علیه السلام گفت: «من شهر علمم و علی در آن است»^{۲۶} و گمان دارند که سوس آدم، شیث بود و او دومین است و پس از آدم تمام کننده و پیوسته و امام خوانده می‌شود. دور آدم پس از هفت تن پایان آمد، زیرا به پایان آمدن دور عالم بالا نیز به هفت اختر وابسته است. چون دور آدم سپری شد خداوند نوح را برانگیخت تا شریعت وی را نسخ کند، و سوس نوح سام بود. چون دور او پس از گذشت شش تن دیگر غیر از او، و هفت تن با خود او، بانجام رسید خداوند ابراهیم را مبعوث کرد تا شریعت نوح را نسخ کند. سوس ابراهیم اسحاق، و بعضی گویند اسماعیل بود. چون دور او با هفتمین تن پایان آمد خداوند موسی را برانگیخت تا شرع وی را نسخ کند. سوس موسی هارون بود و هارون در دوران زندگی موسی درگذشت و سوس وی یوشع بن نون شد. چون دور موسی نیز با هفتمین تن سپری شد خداوند عیسی را به نسخ شریعت او فرستاد و سوس او شمعون بود و چون دور او نیز با هفتمین تن تمام شد خدای محمد (ص) را برانگیخت و سوس او علی (ع) بود و این دور با جعفر بن محمد (ع) پایان آمد. دومین امام حسن بن علی و سومین حسین بن علی و چهارمین علی بن حسین و پنجمین محمد بن علی و ششمین جعفر بن محمد علیهم السلام است و هفت تن با او تمام و شریعت محمد منسوخ می‌شود و بدین ترتیب این امر تا ابد دوام می‌یابد.

بخش چهارم در بیان مذهب ایشان است درباره قیامت و معاد. آنان با بعضی گروههای دیگر بر انکار قیامت اتفاق کرده اند و گویند: این نظامی که در دنیا مشاهده می‌شود، از توالی شب و روز، و پدید آمدن آدمی از نطفه و نطفه از آدمی، و تولد نبات و زاده شدن جانوران تا ابد از میان نمی‌رود، و معدوم شدن اجسام زمین و آسمانها قابل تصور نیست، و قیامت را تاویل می‌کنند و گویند آن رمزی است از خروج امام و قیام قائم زمان، و آن هفتمین تن و نسخ کننده شریعت پیشین و تغییر دهنده امرست و ای بسا که بعضی از ایشان گویند: فلک دارای ادوار کلی است که در آن احوال جهان به وسیله

طوفانی عام یا سببی دیگر از اسباب تغییر کلی می‌یابد. معنی قیامت منقضی شدن دوره‌ای است که ما در آن قرار داریم. و اما دربارهٔ معاد آنچه را که پیامبران گفته‌اند انکار کرده‌اند و حشر و نشر را برای جسدها، و نیز بهشت و دوزخ را اثبات نمی‌کنند. لیکن گویند: معنی معاد بازگشت هر چیز به اصل خویش است. انسان نیز مرکب از عالم روحانی و جسمانی است. اما بخش جسمانی وی که جسدت مرکب از چهار خلط: صفرا و سودا و بلغم و خون است. این جسد فرو می‌ریزد و هر خلطی از آن به طبیعت عالی خویش باز گردد: صفرا آتش، سودا خاک، خون هوا و بلغم آب می‌شود. این است معاد جسم. اما بخش روحانی، یعنی نفس ادراک کننده و عاقل انسانی اگر متصف به مواظبت بر عبادتها شود و با دور شدن از هوی و شهوتها خود را پاکیزه سازد، و از غذای علوم و معارفی که از ائمه هدی می‌رسد تغذیه شود، در مقام جدا شدن از جسم با عالم روحانی که از آن جدا شده است متحد می‌شود و با بازگشت به موطن اصلی خود سعادت مند می‌گردد و از این روی آن را رجوع نامیده‌اند و گویند: «خشنود و پسندیده سوی پروردگارت باز گرد»^{۲۷} و همان بهشت است، و قصهٔ آدم و بودن او در بهشت و بیرون آمدن از آن و نزول به عالم سفلی و بازگشت وی به آخرت رمزی از آن است، همان گونه که کمال نطفه نیز در خروج از ظلمات رحم و بیرون آمدن در فضای جهان است. انسان نیز چون نطفه و جهان چون رحم و معرفت مانند غذاست. اگر غذا بدو رسید حقیقتاً کامل می‌شود و از آن رهایی می‌یابد. پس اگر به فیض دانشهای روحانی و اکتساب علوم از امامان و رفتن در راههای سودمند به راهنمایی ایشان خود را آماده ساخته باشد در جدا شدن از جسم کمال می‌یابد و آنچه تا آن وقت آشکار نشده بود بدو آشکار می‌شود و از این روی است که رسول علیه السلام فرمود: مردم خفتگانند، چون مُردند بیدار می‌شوند.^{۲۸} هر قدر که نفس از عالم حسیات دورتر شود برای دانشهای روحانی استعداد بیشتر می‌یابد و چنین است که وقتی حواس جسمانی وی به وسیلهٔ خواب رکود و سکون یابد، او بر عالم غیب آگاه می‌شود و آنچه را که در آینده پدید خواهد آمد درک می‌کند، یا به عین، و در نتیجه از تعبیر کننده بی‌نیازست، و یا به صورت مثالی که احتیاج به تعبیر دارد. خواب برادر مرگ است و در آن دانسته‌هایی ظاهر می‌شود که در بیداری آشکار نیست. همچنین در مرگ نیز اموری آشکار می‌شود که در دوران زندگی به دل بشر خطور نکرده است. البته این، وضع نفسهایی است که ریاضت علمی و عملی آنان را پاکیزه ساخته است. اما نفسهایی که در عالم طبیعت فرو رفته‌اند و از راه رشد خویش از جانب امامان معصوم روی گردانیده‌اند همواره در آتش خواهند ماند، بدین معنی که آنها در جهان جسمانی

باقی می مانند و از بدنی به بدن دیگر می روند و پیوسته در معرض دردها و بیماریها هستند و از تنی جدا نمی شوند مگر آن که به تنی دیگر روند و از اینجاست که خدای تعالی گفت: «هر وقت پوستهایشان بسوزد به عوض پوستهایی غیر از آنشان دهیم تا عذاب را کامل بچشند.»^{۲۹}

این است مذهب ایشان در معاد و عیناً همانند مذهب فیلسوفان است و چون گروهی از ثنویان و فلاسفه نیز به یاری ایشان آمده اند این مذهب شایع شده است، و اینان به مذهب ایشان یاری می دهند برای آن که از آنان طمع دریافت مال و خلعت دارند و به پیروان ایشان پشت گرمند از آن روی که مذهبشان با مذهب ایشان نزدیک است. بدین روی بیشتر مذبهای ایشان در باطن با مذهب فلاسفه و ثنویان و در ظاهر با راضییان و شیعه موافق است و قصد ایشان از این تاویلها جدا کردن اعتقادهای ظاهری از نفوس خلق است تا رغبت (به طاعت) و ترس (از گناه) بدان وسیله باطل شود و دیگر در ایشان اثری نداشته باشد و ما در سخنی کوتاه در ردّ برایشان در این فن و اخبار آن، در پایان این فصل بدان اشاره خواهیم کرد.

بخش پنجم این فصل در اعتقاد ایشان در باره تکلیفهای شرعی است. آنچه از ایشان نقل شده اباحه مطلق و رفع حجاب و مجاز شمردن محظورات و حلال دانستن آن و انکار شریعتهاست. جز این که آنان وقتی چنین چیزها بدیشان نسبت داده شود همگی منکر می شوند. و آنچه از اعتقادات ایشان هست که خود نیز صحیح می دانند این است که گویند: باید از تکلیفهای شرعی پیروی کرد به تفصیلی که امام آن را شرح می دهد، بدون پیروی از شافعی و ابوحنیفه و غیر آنان؛ و این کار بر تمام خلق و بر مستجیبان واجب است تا وقتی که در دانشها به رتبه کمال برسند. وقتی در سایه تعلیم امام به حقایق امر احاطه یافتند و از باطن این ظواهر آگاه شدند آنگاه این قیده از ایشان باز و تکلیفهای عملی از ایشان برداشته می شود، چه مقصود از اعمال اعضا و جوارح بیداری قلب است تا به طلب دانش بر خیزد و چون بدان رسید برای منتهی درجه سعادت آماده می شود و در این صورت تکلیف جوارح از او ساقط می گردد. این تکلیف جوارح در حق کسی است که بر اثر جهل در حکم خرائی است که تعلیم دادن و آموخته کردن آنان جز با کارهای دشوار ممکن نیست. اما تیزهوشان و کسانی که حقایق را درک می کنند درجه ای فراتر از این دارند؛ و این روشی است از گمراه کردن که در تیزهوشان بسیار مؤثرست، و غرض آنان از میان برداشتن قوانین شرع است، اما آنان برای هر شخص ضعیف به طریقی که در خور او باشد حیل می کنند تا او را گمراه کنند و این گمراهی

خنک و آشکار و در حکم ضرب المثلی است که گویند: پرهیز از غذاهای مضر بر کسی که مزاج او به فساد گراییده واجب است. اما کسی که اعتدال مزاج را بدست آورده است می تواند هر چه می خواهد در هر وقت که می خواهد بخورد. دیری نمی پاید که آن کس که بدین مصلحت اندیشی گمراه کننده گوش فرا داده است از خوراکیهای زیانبخش چندان بخورد که کارش به هلاکت بکشد.

اگر گویند شما مذهبهای ایشان را یاد کردید اما وجه ابطال آن را باز ننمودید، سبب چیست؟ گوییم: آنچه از ایشان نقل کردیم به اموری تقسیم می شود که بعضی از آنها را ممکن است به صورتی در آورد که ما منکر آن نباشیم و بعضی دیگر هست که شرع منکر آن است، و آنچه مورد انکارست مذهب فیلسوفان و ثنویان است و رد آن به درازا می کشد، وانگهی آنها از ویژگیهای این مذهب نیست تا در این مقام بدان پردازیم. پس ما بدانچه خاص مذهب ایشان، و آن ابطال رأی و اثبات تعلم از امام معصوم است باز می گردیم. با این حال یک نکته را یاد می کنیم که بی هیچ تردیدی پشت ایشان را می شکند. مقصود ما ابطال مذهب ایشان است در آنچه از آن باز گفتیم و آنچه خواهیم گفت، و روش ما این است که به ایشان در تمام آن دعای که بدانها از ما متمایزند، مانند انکار قیامت و قدیم بودن عالم و انکار معاد جسمانی و انکار بهشت و دوزخ و آنچه قرآن بر آنها دلالت دارد و با وجود شرح بسیار و توصیف آنها در قرآن ایشان آنها را انکار می کنند گوییم: شما آنچه را که دعوی می کنید از کجا دانستید؟ آیا ضروری است؟ یا از راه نظر، یا از راه نقل و سماع از امام معصوم؟ اگر از راه ضرورت آن را دانستید چگونه است که صاحبان عقل سلیم در آن باب با شما مخالفند؟ زیرا معنی ضرورت آن است که تمام عاقلان در درک آن، بی هیچ تأملی مشترک باشند، و اگر انسان بر هر چیزی که دل خودش می خواهد دعوی ضرورت کند، به خصم خویش نیز اجازه می دهد که برای نقیض آن مدعی ضرورت شود. در این صورت، در هیچ حالی از احوال از این تنگنا راه رهایی نخواهند یافت.

اگر گویند ما آن را از راه نظر (با دلایل نظری) دانستیم آن هم از دو جهت باطل است: نخست این که آنان خود نظر را باطل می دانند، چه نظر تصرف به عقل است نه به تعلیم. پس چگونه می توان آن را از ایشان پذیرفت؟

غزالی در مورد جهت دوم روی سخن را به فیلسوفان می کند و اندک اندک راه را بر ایشان می بندد و سرانجام بدین نتیجه می رسد که آنچه را شما از لحاظ نظری ناممکن دانسته اید ممتنع و محال نیست. آنگاه روی در باطنیان آورده گوید: اما باطنیان که

منکر نظرند ممکن نیست به نظر تمسک جویند. بلی، اگر باطنی گوید: امام معصوم مرا خبر داد که معاد غیر ممکن است و من او را تصدیق کردم، آنگاه او را گوئیم: چه چیز تو را به تصدیق قول امامی که به گمان تو معصوم است و معجزه ندارد، و به روی گردانیدن از تصدیق محمد بن عبدالله (ص) که معصوم و دارای معجزه است واداشت؟ و حال آن که قرآن از آغاز تا پایان دالّ بر ممکن بودن و وقوع آن است؟ نیز عصمت پیغمبر به معجزه داشتنش دانسته می شود، و عصمت آن که تو مدعی آن هستی فقط به هدیان و میل تو دانسته می شود و چگونه می توان گفته او را از قول پیغمبر برتر نهاد؟

اگر گوید آنچه در قرآن است ظواهرست و رمزی است برای بواطنی که کسی آنها را در نمی یابد و فقط امام معصوم آن را درک می کند و ما از او آموخته ایم، خواهیم گفت: آیا این بواطن را از مشاهده آن در دل وی به چشم خود آموختید یا از زبان وی شنیدید؟ دعوی مشاهده که ممکن نیست و ناگزیرست به شنیدن از زبان امام استناد کند. آنگاه گوئیم از کجا یقین داری که لفظ او نیز باطنی ندارد که تو بر آن آگاه نیستی. پس نمی توان بدانچه از ظاهر لفظ او دریافته ای اطمینان کرد، و اگر گمان کنی که او به تو تصریح کرده و گفته است: آنچه یاد کردم آشکارست و رمزی در آن نیست و مراد ظاهر آن است گوئیم از کجا دانستی که همین گفته او که این آشکارست و رمزی در آن نیست، خود نیز آشکار باشد و رمزی در آن نباشد که تو از آن آگاه نباشی؟ پس پیوسته او به لفظ خود تصریح می کند و ما گوئیم ما از آن کسانی که به ظواهر فریفته نمی شویم، شاید در آن رمزی باشد، و اگر باطن را انکار کند، باز گوئیم شاید در انکار او رمزی نهفته باشد و اگر به سه طلاق سوگند خورد که هیچ رمزی جز ظاهر کلمات ندارد باز گوئیم در طلاق وی رمزی است و ظاهر آن چیزی و باطنش چیز دیگرست؛ و اگر بگوید این روش شما باب تفهیم را خواهد بست گوئیم: شما نیز باب تفهیم را بر پیغمبر بسته اید. دو ثلث قرآن در وصف بهشت و دوزخ و حشر و نشرست و به سوگندها نیز مؤکد شده و شما گوئید: شاید زیر این رمزی باشد. نیز شما می گوئید: چه فرقی است میان آن کس که در امور قابل شناختن، در قرآن و اخبار، این همه تفسیر و تطویل کند، و آن که بگوید: من جز ظاهر را اراده نکردم. اگر او مجاز باشد که ظاهر را بگوید و مرادش چیزی غیر از آن باشد که می داند مردم آن را دریافته اند، می تواند در تمام آنچه گفته است، به واسطه مصلحتی و سری که در آن است دروغ بگوید؛ و بر امامی که به گمان شما معصوم است جایزست که با شما سخنی بگوید و در دلش چیزی باشد نقیض آنچه یقین دارد که آن چیز به ذهن شما آمده است، و ممکن است آنها را با سوگندهای گران نیز مؤکد کند

برای مصلحتی و سرّی که در آن نهفته است؛ و این مطلبی است که هرگز نمی‌توان بدان جوابی داد و از همینجا می‌توان دانست که این فرقه از نظر مرتبه پست‌ترین تمام فرقه‌های گمراه است، زیرا جزاین فرقه، هیچ فرقه دیگری نمی‌توان یافت که با نفس مذهب خویش مذهب خود را نقض کند، چه مذهب وی ابطال نظر و تغییر الفاظ از موضوعات آن، به دعوی داشتن رمزست.

غزالی در پایان این فصل این بحث را قدری بیشتر به درازا می‌کشد، اما حاصل سخن او همان است که گفته آمد.

۵

عنوان باب پنجم چنین است: در فاسد ساختن تأویلهای ایشان از ظواهر جلی و استدلال ایشان به امور عددی. مؤلف این باب را نیز به دو فصل تقسیم کرده، در نخستین فصل تأویل از ظواهر را رد می‌کند و در فصل دوم توسل ایشان به روابط اعداد و الفاظ را مورد گفتگو قرار می‌دهد و این است خلاصه فصل نخست:

کوتاه سخن در این باب آن که ایشان وقتی از باز گردانیدن خلق از کتاب و سنت عاجز ماندند، آن دو را به حیلگیری و زبان بازیهای فریبنده تأویل کردند و با جدا کردن مقتضی هر لفظ از آن، برای باطل ساختن معانی شرع از این کار بهره گرفتند و تأویلهایی را که آراستند برای تنفیذ پیروی ایشان و بیعت و دوستی با آنان است، چه اگر به نفی محض و تکذیب مجرد لب می‌گشودند نه تنها دوستدارانی نمی‌یافتند بلکه خود نخستین هدفها و نخستین کشته‌شدگان بودند.

از تأویلهای ایشان اندکی را یاد می‌کنیم تا به وسیله آنها برای ابطال عقایدشان استدلال کنیم. آنان گویند: تمام آنچه از ظواهر در تکالیف و حشر و نشر و امور الهی وارد شده است، تمام مثالها و رمزهایی است و هر یک باطنی دارد. در مسائل شرعی، معنی جنابت نزد ایشان مبادرت مستحیب به افشای سرپیش از رسیدن به درجه استحقاق است، و معنی غسل تجدید عهدست از سوی کسی که چنین کرده است. نزد ایشان معنی جماع با حیوان درمان کسی است که عهدی بر او نیست و چیزی از صدقه نجوی نپرداخته است و این صدقه نزد ایشان ۱۱۹ درهم است و گویند از اینجاست که شرع قتل را بر فاعل و مفعول واجب کرده است و گرنه چرا قتل بر حیوان (مفعول) واجب شود؟ زنا عبارت از القاء نطفه علم باطن در نفس کسی است پیش از آن که از او عهد گرفته شود. احتلام آن است که زبانش به فاش کردن راز بر او پیشی گیرد. در این صورت غسل یعنی

تجدید عهد بر اوست. ظهور عبارت است از بیزاری و پاک شدن از هر اعتقاد مذهبی جز بیعت امام. روزه عبارت است از امساک از کشف سر. کعبه نبی است و باب علی، صفا نبی است و مروه علی، میقات اساس است و تلبیه اجابت داعی است، و هفت بار طواف بیت عبارت از طواف به محمد تا تمام شدن نوبت امامان هفتگانه است. پنج نماز دلیل است بر اصول اربعه و امام. نماز صبح دلیل سابق و ظهر دلیل تالی و عصر دلیل اساس و مغرب دلیل ناطق و عشاء دلیل امام است، و به همین ترتیب گفته اند محرمات عبارت از کسانی هستند که اهل شرند و به پرهیز از ایشان مامور شده ایم همچنان که عبادات عبارت از نیکانند که به پیروی از آنان مأوریم.

اما معاد، بعضی گمان برده اند که جهنم و غلها و زنجیرهای آن عبارت از امور تکلیفی است که بر گردن جاهلان به دانش باطن است و آنان پیوسته بدین عذاب معذبند و وقتی به دانش باطن نائل آمدند غلهای تکلیف از ایشان برداشته می شود و به رهایی از آن احساس خوشبختی می کنند. آنان هر لفظ را که در کتاب و سنت آمده است تأویل می کنند و می گویند: «جویهای شیر»^{۳۰} عبارت از معادن دین است که دانش باطن، بدان اهل علم را شیر می دهد و آنان را تغذیه می کند تا حیات لطیفشان دوام یابد. همانا غذای لطیف روح نوشیدن شیر علم از معلم است، همان گونه که زندگی جسمانی به نوشیدن شیر از پستان مادر وابسته است و «جویهای شراب» عبارت است از علم ظاهر، و «جویهای عسل صاف شده» دانش باطن است که از حجتها و امامان فرا گیرند.

اما معجزات، تمام آنها را تأویل می کنند و گویند معنی طوفان، طوفان علم است که متمسکان به سنت در آن غرقه می شوند و سفینه حرزی است که هر کس دعوت ما را اجابت کند بدان ایمن می شود، و آتش ابراهیم عبارت است از غضب نمرود نه آتش حقیقی، و معنی ذبح اسحاق گرفتن عهد از اوست. عصای موسی حجت اوست که آنچه از شبهه ها بر ساخته اند می بلعد^{۳۱} نه پاره ای چوب. شکافته شدن دریا، منقسم شدن دانش موسی به قسمتهاست و مراد از دریا جهان است و مقصود از ابری که برایشان سایه افکند امامی است که موسی برای ارشاد و افاضه دانش برایشان گماشت. مراد از ملخ و شپش و وزغها، پرسشهای موسی و الزامهای اوست که برایشان مسلط شده بود، و من و سلوی دانشی است که از آسمان برداعیی از داعیان فرود می آید. معنی تسبیح گفتن کوهها تسبیح مردانی است که در دین راسخ و دریقین استوارند. مراد از جتھایی که سلیمان بن داود برایشان فرمانروایی یافت، باطنیان آن روزگار و مقصود از شیاطین ظاهریانی هستند که مکلف به کارهایی دشوار شده بودند. عیسی از حیث ظاهر، دارای

پدرست، و مراد از پدر، امام است چه او را امامی نبود و دانش را بی واسطه از پروردگار می گرفت و باطنیان - که لعنت خدای بر ایشان باد! - گمان دارند پدر او یوسف نجارست. کلام او در گهواره عبارت است از آگاهی او در گهواره قالب، و او پیش از مرگ از آنچه دیگران پس از مرگ و رهایی از قالب بدان آگاه می شوند اطلاع داشت. مراد از مرده زنده کردن عیسی، زنده کردن مردم به دانش از مردگی جهل و نادانی باطن است. مقصود از درمان کردن کور مادر زاد رهایی از کوری گمراهی، و برص کفر، به نیروی بینایی حقیقت آشکارست. ابلیس و آدم ابو بکر و علی است، آنگاه که ابو بکر به سجود بر علی و پیروی از او مأمور شد و ابا کرد و خویش را بزرگتر پنداشت. نیز گمان می برند که مراد از دجال ابو بکرست، و او یک چشم است از آن روی که جز به چشم ظاهر نمی بیند. مراد از یاجوج و ماجوج نیز اهل ظاهرست.

این گونه است هذیانهای ایشان در باب تأویلها، و آن را نقل کردیم تا بدان بخندند، و به خدا پناه می بریم از زمین خوردن غافلان و سقوط جاهلان، و ما در رد ایشان به سه روش می کوشیم: ابطال و معارضه و تحقیق.

ابطال آن است که گوئیم: از کجا دانستید که مراد از این الفاظ آن است که شما می گوئید؟ اگر آن را از نظر و عقل گرفته اید آن نزد شما باطل است، و اگر آن را از لفظ امام معصوم شنیده اید، صراحت لفظ او بیش از صراحت الفاظی که شما تأویل کرده اید نیست. شاید مراد او چیزی دیگر باشد، پوشیده تر از این باطنی که یاد می کنید. وانگهی، شما از ظاهر به یک درجه در گذشته و گمان برده اید که مراد از کوهها مردان است. اما مراد از مردان چیست؟ شاید مراد از آن نیز چیزی دیگرست؛ و گوئید مراد از شیاطین اهل ظاهرست. مراد از اهل ظاهر چیست؟ مراد از شیر، علم است اما معنی علم چیست؟ اگر گویند علم، و مردان و اهل ظاهر در مقتضی خویش، بنا به وضع لغت صریح است، گوئیم اگر تو با یک چشم از یک سو نظر کنی در این صورت مقصود از دجال و یک چشم بودن وی تویی، که تو هم به یکی از دو چشم می نگری چون گویی معنی مردان ظاهرست، گوئیم تو نیز از چشم دیگر که به کوه نظر می کنی نابینایی، چه کوه نیز آشکارست، و اگر گویی ممکن است کوهها کنایه از مردان باشد گوئیم ممکن است مردان نیز کنایه از چیزی غیر از ایشان باشد همان گونه که شاعر با دو مردی که یکی درزی و دیگری جولاهه است از امور افلاک و اسباب عالم بالا تعبیر کرده است و گوید:

بر فلک بردو شخص پیشه ورنند این یکی درزی آن دگر جولاه

این ندوزد مگر کلاه ملوک وان نبالند مگر پلاس سیاه ۳۲

و در هر فن بر همین قیاس است و اگر بتوان تسبیح کوهها را به تسبیح مردان باز گرداند می توان معنی رجال را در گفته خدای تعالی: مردانند که تجارت و معامله ای از یاد خدا غافلشان نکند،^{۳۳} نیز به کوهها باز گرداند و این مناسبت از دو طرف صدق می کند. پس اگر بتوان کوهها را به مردان و مردان را نیز به چیزی جز خود باز گرداند ممکن است این باطن سومین را نیز بر چهارمین باز گرداند و این تسلسل تا بدان حد ادامه می یابد که تفاهم و تفهیم را باطل می کند و ممکن نیست که بتوان در باره حائز رتبه دوم حکمی کرد که سومین و چهارمین آن را حائز نشوند.

روش دوم، معارضه فاسد به فاسدست و آن این که تمام اخبار را بر نقیض مذهب ایشان تاویل کنیم. مثلاً در باره قول پیغمبر: «فرشتگان به خانه ای که تصویری در آن است در نمی آیند»^{۳۴} گوئیم: یعنی عقل به دماغی که در آن تصدیق معصوم وجود دارد وارد نمی شود. یا در مورد گفته رسول (ص): «اگر سگ در ظرف یکی از شما آب نوشید هر آینه آن را هفت بار بشوید.»^{۳۵} گوئیم یعنی اگر یکی از باطنیان با دختر شما زناشویی کرد، او را از پلیدی این مصاحبت به آب علم و صفای عمل بشوید، بعد از آن که او را به خاک اذلال مالیدید. یا اگر کسی گفت: نکاح جز با حضور شاهدان و ولی بسته نمی شود،^{۳۶} و نیز گفته او (ص): هر نکاحی که چهار تن در آن حاضر نیایند زناست،^{۳۷} گوئیم یعنی: هر اعتقادی که در آن به خلافت خلفای چهارگانه: ابوبکر و عمر و عثمان و علی شهادت ندهند باطل است. یا مراد از گفته رسول (ص): زناشویی نیست مگر با ولی و دو شاهد عادل^{۳۸} این است که همخوابگی حاصل نمی شود مگر با آلت و دو بیضه، و حرفهای باطل و بیهوده ای از این دست.

مقصود از همین اندازه گفتگو نیز معارضه فاسد به فاسد و شناساندن آن و گشودن راه در این باب است و چون بدان راهنمایی شدی از باز گردانیدن هر لفظ کتاب یا سنت به نقیض اعتقاد ایشان ناتوان نیستی. پس اگر گویند شما که در حدیث «فرشتگان به خانه ای که تصویری در آن است در نمی آیند» کلمه «تصویر» را به معصوم باز می گردانید، چه مناسبتی میان آنهاست؟ خواهی گفت: شما نیز ثعبان را به برهان و پدر را - در حق عیسی - به امام و شیر را در جو پهای شیر بهشت به دانش، و جن را به باطنیان و شیاطین را به ظاهریان و کوهها را به مردان باز می گردانید. چه مناسبتی میان اینهاست؟ و اگر گویند: برهان شبهه را نابود می کند همچنان که ثعبان غیر خود را، و امام مفید وجود علمی است همچنان که پدر مفید وجود شخصی است و شیر شخص را تغذیه می کند همچنان که علم روح را، و جن باطن است مانند باطنیان، بدیشان خواهی

گفت: اگر شما بدین اندازه از مشارکت اکتفا می کنید، پس خداوند هیچ دو چیزی را نیافریده است که میان آن دو در بعضی اوصاف مشارکت نباشد: ما نیز صورت را به امام باز گرداندیم زیرا صورت مثالی است که روح ندارد همان گونه که امام نزد شما معصوم است و معجزه ندارد و دماغ مسکن عقل است همان گونه که خانه مسکن عاقل است و فرشته چیزی روحانی است همان گونه که عقل نیز چنین است. پس ثابت شد که مراد از قول نبی: «فرشتگان به خانه ای که تصویری در آن است در نمی آیند» این است که: «خرد در دماغی که اعتقاد به عصمت امام در اوست وارد نمی شود.» و چون این را شناختی، هر لفظی را که ایشان گویند بگیر و آنچه را نیز دلخواه تست بگیر، و در میان آن دو مشارکتی را که به هر وجهی وجود دارد پیدا کن و آن لفظ را بدین بازگردان و تأویل کن و این، به موجب گفته ایشان دلیل خواهد شد همان گونه که در مناسبت میان فرشته و عقل و دماغ و خانه و تصویر و امام دیدی، و چون این باب بر تو گشوده شود بر وجوه حیلتهای ایشان و تلبیس در انتزاع موجبات الفاظ و گذاشتن هوسهای خود به جای آن برای رسیدن به ابطال شرع آگاه شده ای و همین اندازه برای باطل ساختن تأویل ایشان کافی است.

راه سوم تحقیق است و آن این که گویی: اگر مسامحه کنیم و چنین بگیریم که این باطنها و تأویلهایی که کرده اید درست هستند، حکم آنها در شرع چیست؟ آیا پوشیده داشتن آن واجب است یا آشکار کردن آن؟ اگر گویند آشکار کردن آن بر هر کسی واجب است، گوییم پس چرا محمد (ص) آن را پنهان کرد و چیزی از آن را با صحابه و عامه مردم باز نگفت تا به این روزگار رسیدیم و هیچ کس از این گونه مطالب خبر نداشت؟ و چگونه پوشیده نگاهداشتن دین خدا جایزست و حال آن که خدای تعالی گفت: «هر آینه باید آن را بر مردم روشن کنند و پنهانش ندارند.»^{۳۹} و آن هشدار است بر این که پنهان داشتن دین روا و حلال نیست؛ و اگر گویند: پوشیدن آن واجب بود، گوییم: چیزی از اسرار دین که پوشیدن آن بر رسول خدای (ص) واجب بود، چگونه است که فاش کردن آن بر شما حلال شده است؟ و گناه فاش کردن راز از سوی کسی که بر آن آگاهی یافته است از بزرگترین جنایتهاست. پس اگر نه چنین بود که صاحب شرع رازی بزرگ را می دانست و در پنهان داشتن این اسرار مصلحتی کلی می دید چرا آن را پنهان داشت؟ و چرا این ظواهر را به گوش خلق تکرار کرد و چرا در کلمات قرآن وصف بهشت و دوزخ را مکرر با لفظهای روشن بیان کرد با آن که می دانست مردم چیزی، خلاف آن باطنی که حق است از آن می فهمند و بدین ظواهر که حقیقتی در آن نیست

معتقد می شوند؟ پس اگر بگویید که پیغمبر آنچه را که مردم از آن می فهمیدند نمی دانست، نسبت دادن جهل به معنی واقعی کلمه بدوست، و اگر گویند پیامبر (ص) بطور قطعی می دانست که خلق از این گفته او: و سایه پیوسته و آب روان، و میوه فراوان^۴ چیزی جز مفهوم آن در زبان را در نمی یابند - و سایر لفظها نیز چنین است، و یا علم بدین امر، آن را با تکرار و سوگند خوردن تأکید کرده است، پس چرا شما این راز را فاش کرده و این پرده را دریده اید؟ و آیا این خروج از دین و مخالفت با صاحب شرع و انهدام تمام آن چیزی نیست که او بنیان نهاده است؟ و این در صورتی است که ما از راه جدل چنان بگیریم که آنچه شما درباره باطن کلمات می گویند، نزد خدای حق است، و این دامی است که از آن بیرون نتواند آمد.

و اگر گویند: این رازی است که افشای آن بر عاقله مردم جایز نبود، از این روی رسول الله (ص) آن را فاش نکرد، اما نبی حق داشت که آن را بر سوس خود، که وصی و پس از وی جانشین اوست آشکار کند و آن را تنها بر علی فاش کرد، گوئیم: آیا علی آن را به کسی غیر از سوس و خلیفه خود فاش کرد یا نه؟ پس اگر آن را جز به سوس خود، فاش نکرد، و همچنین این راز تا به امروز به سوس سوس و خلیفه خلیفه فاش شده، پس چگونه است که اکنون به دست مردم نادان افتاده است که از آن سخن می گویند و کتابها را از توصیف آن پر کرده اند و این سخن بر سر تمام زبانها افتاده است؟ ناچار باید بگویند یکی از جانشینان عصیان کرد و راز را بر غیر اهل آن فاش ساخت و بدین ترتیب انتشار یافت، در صورتی که در نظر ایشان، این جانشینان معصومند و تصور گناه بر ایشان نمی رود...

دنباله بحث به همین ترتیب ادامه می یابد و غزالی هر گونه صورت مفروض و ممکن را برای رفع این ایراد و دفاع باطنیان از انتشار امر خویش پیش می کشد و به ابطال آن استدلال می کند تا سرانجام هیچ راهی نمی ماند جز اثبات این نکته که اعتقاد به تأویل باطل است.

دومین فصل این باب استدلال باطنیان به اعداد و حروف است. غزالی گوید: این نوعی از جهالت است که در میان تمام فرقه ها و یثه این فرقه است. طوایف گمراه با انشعاب کلام و انتشار راههای خویش در تنظیم شبهات، هیچ یک به این راه نرفته و آن را رکیک دانسته، و حتی عوام و جاهلان ایشان به ضرورت بطلان آن آگاه بوده و آن را ناخوش داشته اند و اینان بدان چسبیده اند و شک نیست که غریق به هر چیز تمسک

می جوید و نادان به هر ابهامی متزلزل می شود و به شک می افتد و ما اندکی از آن را یاد می کنیم تا کسی که در آن نظر می کند بر سلامت عقل و اعتدال مزاج و صحت فطرت خویش خدای را شکر گزارد چه فریفته شدن بدین چیزها جز از کم خردی و سبک عقلی سرچشمه نمی گیرد.

آنان گویند: در سر آدمی هفت سوراخ است و آسمانها هفت و زمینها هفت و اختران - یعنی سیارگان - هفت و ایام هفته هفت اند، و این دلیل آن است که دور امامان نیز به هفت پایان می یابد؛ و گمان دارند که طبایع چهار و فصلهای سال نیز چهار است و این بر اصول چهارگانه دلالت می کند که عبارتند از سابق و تالی دو خدای، و ناطق و اساس دو امام. و عقیده دارند که برجها دوازده است و این امر بر حجتهای دوازده گانه دلالت می کند. و ای بسا که از شکل جانوران نیز دلالتهایی را پیدا می کنند. گویند آدمی به شکل حروف محمدست. سر او چون (م) و دستهای گشاده اش چون (ح) و عجز (سرین) او چون (م) و دو پای او چون (د) است و بر همین قیاس به شکل مرغان و چار پایان نیز استدلال و گاه حروف و اعداد آن را تأویل می کنند. مثلاً گویند: پیامبر گفت: «مأمور شدم با مردم پیکار کنم تا بگویند خدایی جز الله نیست و چون گفتند، خون و مال ایشان از من ایمن است مگر به حق آن»^{۱۱} گویند: حق آن چیست؟ گویند معرفت حدود آن، و گمان دارند که حدود آن شناسایی اسرار حروف آن است و آن این که: لا اله الا الله چهار کلمه و هفت فصل، و آن قطعه ها (هجاها)ی این کلمه است و سه جوهر دارد. «لا» حرف است و باقی می ماند اله و الا و الله که سه جوهرست، و تمام آن دوازده حرف است، و گمان دارند که چهار کلمه این عبارت دال بر دو مدبر غلوی: سابق و تالی، و دو مدبر سفلی: ناطق و اساس است. این دلالت آن است بر روحانیات، اما دلالت آن بر جسمانیات مربوط به طبایع چهارگانه است. اما جواهر سه گانه دال است بر جبریل و میکائیل و اسرافیل از روحانیات، و بر طول و عرض و عمق، اگر بدان اجسام را بنگری؛ و فصلهای هفتگانه از روحانیات دال بر انبیای هفتگانه و از جسمانیات بر هفت اخترست. چه اگر پیامبران هفتگانه نبودند شرایع دگرگون نمی شدند، همان گونه که اگر هفت اختر نبودند زمانها اختلاف نمی یافتند. حرفهای دوازده گانه این عبارت در روحانیات دلالت بر حجتهای دوازده گانه و در جسمانیات بر برجهای دوازده گانه دارد. به همین ترتیب در گفته های رسول و در حرفها و آغاز سوره ها تصرف کرده و حماقتهای گوناگون آشکارا کرده اند که علاوه بر عاقلان، دیوانگان نیز بدان می خندند. وی برای ابطال این گونه مطالب دو روش را برگزیده است:

مطالبه: این ضرورتها را از کجا دانستید؟ از ضرورت عقل، یا نظر، یا شنیدن از امام معصوم؟ اگر به ضرورت عقلی دعوی کنند گوییم خرد شما سرگشته شده که این را بر ساخته‌اید، اما از معارضی ایمن نیستید که او نیز به ضرورت عقلی بطلان آن را دعوی کند، و مقام چنین کس مقام کسی است که با حق در برابر فاسد معارضه کند، به جای کسی که با فاسد در برابر فاسد معارضه می‌کند، و اگر آن را به نظر عقل شناختید، نظر عقل به دلیل اختلاف عقلا در نظرهای خویش، نزد شما باطل است، و اگر راست می‌گویید وجه این امر نظری، و روش استدلال به این گونه حماقتها را بگویید تا ما نیز بهره‌مند شویم؟ و اگر آن را از قول امام معصوم دانستید، نخست روشن کنید که آیا نقل کننده از او نیز معصوم است؟ و ناقلان از او به حدّ تواتر رسیده‌اند، سپس ثابت کنید که محال است وی، آنچه را که می‌داند باطل است به شما بگوید. چه ممکن است او با گفتن این سخنان ابلهانه با شما حيله کرده و شما را فریفته باشد و حال آن که باطل بودن آن را می‌داند، همان گونه که شما در حق نبی (ص) گمان برده‌اید که وی مردم را با وصف بهشت و دوزخ، و با آنچه از پیامبران گذشته در باره زنده کردن مردگان و اژدها ساختن عصا نقل کرد فریب داده و در تمام آن موارد دروغ گفته و آنها را یاد کرده با این که می‌دانسته است مردم بی شک فقط ظواهر آن را می‌فهمند و این کار به خلاف حق است اما شاید مصلحتی در آن دیده است. شاید امام معصوم شما نیز مصلحت دیده است که خردهای شما را دست بیندازد و به ریش شما بخندد و این تُرّهات را برای نشان دادن کمال سلطه خود بر شما، و بنده کردن شما و مباحثات کردن به نهایت تیزهوشی و درایت خویش در فریب شما بر شما القا کرده باشد. کاش می‌دانستم شما چگونه از دروغگویی به اقتضای مصلحتی که دیده است، از او ایمن شده‌اید و حال آن که آن را در مورد نبی (ص) تصریح می‌کنید. آیا میان آن دو فرقی است جز آن که نبی مؤید به معجزه‌ای است که دلیل صدق اوست و آن که شما بدو آسوده‌اید معجزه‌ای جز حماقت شما ندارد. این، روش مطالبه است.

اما روش معارضه: در این روش آهنگ تعیین تمام صورتها را نداریم. فقط راهی را می‌آموزیم که بر هر چه حروف و اشکال در جهان است می‌توان تعمیم داد. هر موجود، یا معادل عددی آن ناگزیر از یک تا ده است و بالاتر از آن ارقامی نیست. وقتی چیزی واحد را دیدی آن را دلیل محمد (ص) بگیر، و اگر دو چیز دیدی بگو بر شیخین - ابوبکر و عمر - دلالت می‌کند، و اگر سه بودند محمد (ص) و ابوبکر و عمر، و اگر چهار خلفای چهارگانه و اگر پنج محمد (ص) و خلفای چهارگانه. نیز بگو آیا راز آن را می‌دانید که

چرا در سر آدمی پنج سوراخ است؟ دلیل آن این است: آن که یکی است، و آن دهان است دال بر محمد (ص) است که یکی است و دو چشم و دو سوراخ بینی دال بر خلفای چهارگانه است، نیز بگوی آیا سر نام محمد را که چهار حرف است می دانید؟ اگر گفتند، بگوی آن چیزی است که جز فرشته مقرب از آن آگاه نیست و نشان می دهد که نام جانشین وی دارای چهار حرف، و آن عتیق^{۴۳} است نه علی که نام وی دارای سه حرف است، و اگر به هفت برخوردی برای مبالغه در سخن گفتن به خلاف میل ایشان به هفت خلیفه بنی امیه استدلال کن، چون شأن خلفای عباسی بالاتر از آن است که در معارضه با باطنیان بدیشان استدلال کنند، و بگو تعداد آسمانها و اختران هفتگانه و هفت روز هفته دلیل است بر معاویه و یزید و مروان و عبدالملک و ولید و عمر بن عبد العزیز و هشام و سپس هفتمین که مورد انتظارست و او را سفیانی خوانند، و این قول فرقه امویّه از امامیان (طرفداران امامت و نصب آنان از خاندان اموی) است. یا به مذهب راوندیان با ایشان مقابله کن و بگوی: عدد هفت دلالت می کند بر عباس و عبدالله بن عباس و علی بن عبدالله و محمد بن علی و ابراهیم امام و ابو العباس سفاح و سپس منصور. به همین ترتیب اگر به اعداد ده یا دوازده باز خوردی به همان تعداد از خلفای بنی عباس بشمر، و بگو میان این دو کلام چه تفاوتی است؟ و مبالغه در این راه برای دانشجو شایسته نیست، از این روی به مطلبی دیگر می پردازیم.

۶

باب ششم بزرگترین باب «فضایح» است و نزدیک ۶۰ صفحه یعنی بیش از ربع کل کتابی را که دارای ده باب است در بر گرفته است. مؤلف در آغاز این باب به بیان شبهات باطنیان می پردازد و گوید:

راه ما این است که شبهات آنان را تا آخرین حدّا مکان مرتب سازیم، آنگاه نشان دهیم که کمینگاه تلبیس در آن در کجاست. مقصد غائی و دعوی آخرین ایشان این است که شناسنده حقیقت هر چیز متصدی امامت در مصر، و بر تمام خلق اطاعت و آموختن از او فرض است تا از آن راه به سعادت دنیا و آخرت رسند. دلیلشان بر این گفتار این است که آنچه در تصور آید و بتوان از آن به نفی یا اثبات خبر داد، در آن حق و باطل وجود دارد. حق یکی است و باطل در برابر اوست، و همه حق یا همه باطل نیست. این مقدمه نخستین است.

تمیز دادن حق از باطل امری است واجب و از آن گزیری نیست، و هیچ کس برای

صلاح دین و دنیای خود از آن بی نیاز نیست. این مقدمه دوم است. دریافت حق نیز به دو صورت است: یا انسان شخصاً و با نظر عقل خویش، بی آموزش آن را در می یابد، یا از کس دیگر و از راه آموختن بدان می رسد. این مقدمه سوم است.

اگر شناختن حق به طریق استقلال، از راه نظر و داوری عقل، باطل شد ناگزیر آموختن از دیگری واجب می شود. در معلّم نیز یا شرط است که از خطا و لغزش معصوم، و این خاصیت ویژه او باشد، یا آن که آموختن از هر کس جایزست، و اگر آموختن از هر کس، در هر درجه باشد، به علت کثرت گویندگان و معلّمان، و تعارض گفته های ایشان باطل شد، واجب بودن آموزش از کسی که از دیگر مردم به عصمت ممتازست ثابت می شود. این مقدمه چهارم است.

اما یا جهان از چنین معصومی خالی نیست، یا رواست و یا محال است که خالی باشد. روا دانستن خالی بودن جهان از معصوم باطل است. زیرا اگر ثابت شود که او تنها شدا سنده حق است، در خالی بودن جهان از وجود وی، پوشیده شدن حق و بسته شدن راه ادراک آن لازم می آید و این امر موجب فساد کار خلق در دین و دنیاست و این عین ظلم و متناقض با حکمت است و از خدای سبحانه این کار شایسته نیست چه او حکیم و منزّه از ظلم و قبیاح است. این مقدمه پنجم است.

اما این معصومی که ناچار جهان نباید از وجود وی خالی باشد از دو حال بیرون نیست: یا بر او رواست که خود را نهان دارد و آشکار نشود و مردم را به حق نخواند، یا آشکار شدن بر او واجب است. اما این که پنهان شدن را بر او روا بدانیم باطل است چه آن پوشیدن حق است و ظلمی است متناقض با عصمت. این مقدمه ششم است.

پس ثابت شد که در جهان معصومی هست که بدین دعوی تصریح می کند، و فقط نظر در تعیین آن باقی است. اگر در جهان دو مدعی وجود داشتند بر ما تمیز آن یک که بر حق است از آن که بر باطل است دشوار می شد. اما اگر جز یک تن مدعی یافت نشد دیگر امکان اشتباه نیست و بطور قطع او همان معصوم است و به دلیل و معجزه ای نیاز ندارد و مثال آن این است که اگر گویند در اتاقی از این خانه مردی عالم است، و ما در آن اتاق مردی را دیدیم؛ اگر در آن خانه دیگر باشد این شک برای ما باقی می ماند که آیا این مردی را که دیدیم همان عالم است یا نه، اما اگر دانستیم که در آن خانه اتاقی جز همان که دیده ایم نیست، به ضرورت می دانیم که او همان مرد عالم است. قول در باره امام معصوم نیز چنین است و این مقدمه هفتم است.

و بطور قطع دانسته شد که احدی در جهان نیست که مدعی باشد او امام حق و آنگاه به اسرار خداوندی در تمام مشکلات و نایب رسول خدا در تمام معقولات و مشروعات و دانای تنزیل و تأویل است به علمی قطعی نه ظنی، جز آن که در مصر متصدی امرست. این مقدمه هشتم است.

بنا بر این او امام معصومی است که بر تمام خلق واجب است حقایق حق را از او بیاموزند و از طریق وی معانی شرع را بشناسند و این نتیجه ای است که خواستار آن و در پی اثبات آن بودیم.

آنگاه گویند: این از لطف خدا و نیکویی او با خلق است که هیچ کس را جز امام حق در میان ایشان باقی نگذاشت که دعوی عصمت کند. چه اگر مدعی دیگری ظاهر می شد تمیز محق از مبطل دشوار بود و خلق در آن گمراه می شدند. از اینجاست که هرگز خصمی در برابر امام نمی بینیم و هر که هست منکر اوست، همان گونه که نبی (ص) نیز هرگز خصمی نداشت، و خصم کسی است که بگوید تو پیامبر نیستی بلکه من پیامبرم. اما منکر کسی است که آن مرتبه را برای خود دعوی نمی کند، و همه مخالفان منکر نبوت او بودند. کار امام نیز چنین است. آنگاه گویند: اما بنی عباس، در میان ایشان کسی نبود که برای خود عصمت و اطلاع بر حقایق امور و اسرار شرع و بی نیازی از نظر و اجتهاد به ظن را دعوی کند و این همان خاصیت مطلوب است. تنها کسی که چنین دعوی کرده، از عترت رسول الله (ص) و ذریه وی است، و خداوند خلق را از معارضه با ایشان در دعوی مانند آن باز داشته است تا حق در جای خود قرار گیرد و شک از دل مؤمنان بر خیزد، و آن لطف و رحمتی از خدای است تاجایی که اگر شخصی را فرض کنیم که این امر را برای خود دعوی کند جز در مقام هزل یا جدل نیست، اما این که پیوسته بدان معتقد باشد، یا به موجب آن رفتار کند، هرگز!

اینها مقدماتی است روشن و دیگر برای ما چیزی نماند جز آوردن دلیل بر بطلان نظر عقل، چون گفتیم: آدمی یا حق را شخصاً و از راه توسل به خرد خویش، و یا از راه آموزش از دیگران می شناسد. اکنون با دلایل عقلی و شرعی بر بطلان نظر عقل استدلال می کنیم. دلایل ما پنج است:

دلیل نخستین و آن دلالت عقلی است: آن که از روش عقل پیروی و آن را تصدیق می کند، در تصدیق وی تکذیب آن نیز نهفته و او غافل از آن است. زیرا هیچ مسأله نظری نیست که ما به دلالت عقل بدان قائل باشیم، مگر آن که خصمی داشته باشیم که به دلالت عقل به نقیض آن قائل باشد. اگر عقل، داوری راستگو باشد، عقل خصم نیز

داوری راستگویی است، و اگر گویی من گفته‌ی خصم خود را به راست نمی‌دارم تناقض در کلام تست زیرا عقلی (عقل خودت) را تصدیق، و مانند آن (عقل خصم) را تکذیب کرده‌ای، و اگر گویی خصم من راست می‌گوید، وی خواهد گفت: تو دروغ می‌گویی و بر باطلی (زیرا ناچار با این سخن گفته‌ی خود و نظر خود را تکذیب کرده‌ای) و اگر گمان کنی که خصم من عقل ندارد و یا من عقل دارم، دعوی خصم تو نیز عیناً همین است و به چه چیز می‌توان آن دو را باز شناخت؟ به درازی ریش یا سپیدی رخسار یا بسیاری سرفه یا تیزی در دعوی، و در اینجا زبان به استهزا و استخفاف می‌گشایند چه گمان دارند در کلامشان ید بیضایی است که جواب ندارد.

دلیل دوم: وقتی مردی حاکم و جوای راهنمایی، در مسأله‌ای شرعی یا عقلی شک کند، و گمان برد که از شناخت دلیل آن عاجزست بدو چه خواهید گفت؟ آیا او را به عقل خویش حواله خواهید داد؟ شاید وی مردی نادان و سبکسر و از شناختن دلایل عقلی ناتوان باشد، یا مردی تیزهوش و داناست که در حد امکان تیرهای رأی و نظر را پرتاب کرده اما به هدف نرسیده و مسأله بر او آشکار نشده و در شک مانده است. آیا او را به خرد خویش - که خود به قصور آن معترف است - باز می‌گردانید و این محال است؟ یا بدو خواهید گفت: راه نظر، و دلیل مسأله را از من بیاموز. اگر چنین گفتید قول خود را در ابطال تعلیم نقض کرده‌اید، چه خود به تعلیم فرموده و آن را راهی درست دانسته‌اید و این مذهب ماست، جز این که شما خود برای خود منصب تعلیم را قائل نیستید و از خصمی که معارض شما و عقل او مثل عقل شماست خجالت نمی‌کشید. اگر گفت: خصم تو نیز مرا به آموختن از خویش می‌خواند و من در تعیین معلّم سرگشته مانده‌ام. هیچ یک از شما مدّعی عصمت برای خویش نیست، و معجزه‌ای ندارد که او را از دیگران متمایز سازد و منفرد در چیزی نیست که بدان از دیگران جدا شود، و من نمی‌دانم از فلسفی پیروی کنم یا از اشعری یا معتزلی، و حال آن که گفته‌های ایشان معارض و عقلهاشان همانند یکدیگرست و من در نفس خویش نمی‌توانم کسی را به درازی ریش یا سپیدی روی از دیگری برتر نهم و آنان هیچ وجه تمایزی جز این گونه چیزها ندارند. اما در مورد عقل، و دعوی، و فریب خوردن، تمام آنها در نفس خویش یکسان است، چه هر کس می‌گوید خود بر حق و رفیقش بر باطل است و رفیق او نیز دچار همین گرفتاری است و در نظر آن کس که شناسای کارست چه اندازه تناقض در این کلام شدیدست!

دلیل سوم: گویند وحدت دلیل حق و کثرت دلیل باطل است. پس اگر گوئیم پنج و پنج چه قدر می‌شود؟ حق یکی است و آن این است که بگوئیم: ده، و باطل بسیارست و

آن را شماره نیست و آن هر عددی جز ده، فراز یا فرود آن است؛ و وحدت لازمهٔ مذهب تعلیم است. هزاران هزار تن را بر این اعتقاد گرد می‌آورد و سخن ایشان یکی است و اختلاف میان ایشان قابل تصور نیست. اما کثرت و اختلاف دائمی لازمهٔ اهل رأی است و این دلالت دارد بر آن که حق به دست فرقه‌ای است که لازمهٔ آن وحدت کلمه است و دلیل آن گفتهٔ خدای تعالی است: اگر از سوی غیر خدای بود هر آینه اختلاف بسیار در آن می‌یافتند.^{۴۴}

دلیل چهارم: گویند اگر چه ناظر نمی‌تواند همانندی میان خود و خصم را ببیند و خود را نیکو و خصم را بد می‌بیند، اما شگفت نیست. چه این غروری است که بر خلق چیره می‌شود و آن فریفته شدن به اصابت نظر و جودت عقل خویش است، گویان که آن از دلائل حماقت است. اما شگفت‌تر این است که شخص همانندی میان دو حالت خویش را نیز در نمی‌یابد. وی چند بار خود را در حالتی دیده، سپس حالت وی تحول یافته، مدتی به چیزی معتقد شده و به موجب حکم عقل صادق، آن را حق دانسته است. بعد چیزی به خاطر وی رسیده و به نقیض آن معتقد شده و گمان برده که اکنون از حق آگاه شده، و آنچه پیش از این بدان معتقد بوده خیالی فریبنده بیش نبوده است، و خویشتن را بر اعتقاد قاطع به حالت دوم می‌بیند که در واقع مساوی اعتقاد پیشین اوست و پیشتر بدان نیز همین قدر اعتقاد قاطع داشت. کاش می‌دانستم که وی امروز چگونه از فریب خوردن ایمن است و گمان نمی‌برد که ممکن است بر امری آگاه شود که بدو ثابت کند آنچه امروز بدان اعتقاد دارد باطل است؛ و هیچ ناظری نیست مگر این که بارها چنین اعتقادی داشته و پیوسته عقیده‌ای دیگر را برگزیده مانند سایر عقایدی که ترک گفته و پس از تصمیم گرفتن و قطع داشتن به درستی آنها، بطلانشان بر او ثابت شده است.

دلیل پنجم: و آن شرعی است. گویند رسول (ص) گفت: زود باشد که امت من هفتاد و اند فرقه شود که یکی از آنها رستگاری یابد. گفتند کدام است؟ گفت: اهل سنت و جماعت گفتند سنت و جماعت چیست؟ گفت آنچه اکنون من و یارانم برآئیم.^{۴۵} آنگاه گویند: و آنان نبودند مگر بر راه پیروی و آموختن (از رسول) در آنچه اختلاف داشتند، و بر حکم رسول علیه السلام در آن مورد، نه بر پیروی از رأی و عقل خویش، و این دلیل است که حق در آموختن است نه در نظر عقول.

غزالی پس از نقل دلیلهای ایشان گوید: و این تحریر دلیلهای ایشان بود به قویتر صورتی که بتوان آن را بیان داشت، و ای بسا که بیشتر آنان، از تحقیق در این دلایل تا

بدین حد، ناتوان باشند، و ما سخن را - به توفیق خداوندی - در باب آن بر دو روش اجمالی و تفصیلی خواهیم گفت.

آنگاه به ردّ دلایل ایشان، به اجمال و سپس به تفصیل، می‌پردازد. ترجمهٔ ردّیهٔ تفصیلی، و حتی اجمالی غزالی بر این دلایل، در این گفتار ممکن نیست. فقط ارائهٔ نمونه‌ها، به شرح بخشی از ردّ تفصیلی وی بر مقدمهٔ هفتم می‌پردازیم. این مقدمه مربوط است به منحصر بودن مدعی عصمت به یک تن:

وقتی ثابت شد که معصوم ناچارست بدین مطلب تصریح کند، پس اگر در جهان جز یک تن مدعی نبود او همان معصوم است، زیرا نه خصمی دارد و نه دومین تنی در دعوی، تا تمیز آن دو دشوار شود. این امر از دو روی فاسدست: روی اول، این که از کجا دانستند که مدعی عصمت و تصریح کننده بدان در تمام اقطار جهان جز یک تن نیست؟ شاید در نقاط دور دست چین یا در نواحی مغرب کسی باشد که چنین ادعایی کند، و منتفی بودن این مطلب ضرورهٔ شناخته نیست. از لحاظ نظری نیز ناممکن نیست. اگر گویند این امر به ضرورت دانسته خواهد شد چون اگر کسی باشد دعوی او انتشار خواهد یافت چه در چنین مورد سببهای بسیار بر نقل و نشر آن هست، گوییم: احتمال دارد که باشد اما در بلاد ما به علت دوری راه منتشر نشده باشد، چه مدعی عصمت نمی‌تواند آن را جز با سوس و صاحب سَر خود در میان گذارد، و اگر پیرامون وی دشمنانی باشند از اظهار سَر و افشای راز می‌ترسد و مصلحت را در نهان داشتن آن می‌بیند. نیز ممکن است آن را فاش کرده ولی شنوندگان از انتشار آن در بلاد و خبر دادن آن به بندگان خدا باز داشته شده باشند، چه ایشان در محاصرهٔ دشمنانند و از ترس آزار کسانی که بر ایشان چیره شده‌اند ناگزیرند در وطن خویش بمانند. چیست که این احتمال را باطل کند و حال آن که امکان وقوع آن در دور یا نزدیک وجود دارد و از قبیل محالات نیست، در صورتی که شما در آنچه می‌گویید مدعی قطعیت هستید و چگونه با این احتمال می‌توان قطعیت را درست دانست؟

روی دوم در فاسد کردن این مقدمه آن است که شما گمان دارید عصمت را در دنیا جز یک تن دعوی نمی‌کند و این خطاست و ما به تواتر اخبار دو مدعی را شنیده‌ایم که یکی در گیلان است و هرگز از مردی که خود را «ناصر الحق» نامیده است جدا نمی‌شود و مدعی عصمت و به منزلهٔ رسول است و ابلهانی را که در آن ناحیه می‌نشینند بندهٔ خود کرده است تا بدان جای که اطراف بهشت را، با تعیین مساحت بدیشان به تیول می‌دهد،

و بر بعضی دیگر تا بدان حد سخت می گیرد که یک ذراع (= ۲۵/۰ متر مربع تقریباً) از بهشت را به کمتر از صد دینار نمی فروشد و مردم ذخیره های اموال خود را پیش او می برند و از او در بهشت خانه می خرند. این یکی از مدعیان است و وقتی مدعی افزون شد و مُرَجَّحی نیز نبود، چون معجزه ای نیست، از کجا می دانید که او بر باطل است؟ گمان می برید که حماقت بر شما ختم شده و کسی جز شما چنین سخنی نمی گوید؟ شگفتی از گمان شما که می پندارید این حماقت خاص شماست، بیشتر از شگفتی از اصل این حماقت است.

اما مدعی دوم در جزایر بصره است، وی دعوی خدایی دارد، و دینی آغاز کرده و قرآنی ترتیب داده و مردی را به پیغمبری منصوب کرده است که او را علی بن کحلا می خوانند و او را به منزله محمد (ص) و فرستاده خود بر مردم می داند و گروهی احمقان، در حدود ده هزار تن بر او گرد آمده اند، و شاید عدد ایشان بیش از تعداد شما باشد، و او برای خود به عصمت و برتر از آن قائل است؛ و در برابر مردی از شاباسیه که این مقدمه ها را با مقدمه ای دیگر توأم می کند و می گوید اگر چاره ای از معلم معصوم نبود و معصوم معجزه ای نداشت و فقط به دعوی شناخته می شد، اینک رئیس باطنیان دعوی خدایی نمی کند اما من دعوی خدایی می کنم، پس پیروی شما از من بهترست، جواب شما چیست؟

سپس جوابهای فرضی باطنیان را می آورد و آنها را نیز باطل می کند.

۷

در باب هفتم غزالی می کوشد تمسک باطنیان را به نصّ، در اثبات امامت و عصمت امامان باطل کند. این باب در دو فصل است که در فصل نخست به ابطال دعوی ایشان در مورد داشتن نصّ برای امامت می کوشد و فصل دوم را به باطل کردن گفته ایشان که امام ناگزیر باید معصوم از خطا و زلل و صغائر و کبائر باشد اختصاص می دهد. این فصل از نظر بحث در مسأله امامت که متفق علیه امامیان، اعم از شیعیان اثنی عشری و اسماعیلی است بسیار جالب توجه، اما از موضوع باطنیان بتنهایی بیرون است. بهترست این باب را تمام معتقدان به امامت، به عنوان اظهار نظری که یکی از بزرگان اهل سنت در باره این مبحث کرده است مورد توجه قرار دهند و برای مطالب آن پاسخی بیابند.

۸

باب هشتم نیز از بابهای مهم کتاب، و در باز نمودن فتوای شرع است در آنچه از تکفیر و ریخته شدن خون، حق ایشان است. غزالی گوید که مضمون این باب فتاوی فقہی است و آن را در چهار فصل تنظیم کرده است:

فصل نخست این است که آیا باید آنان را تکفیر کرد، یا حکم به گمراهی و خطا کاری آنان داد؟ گوید: وقتی از ما در باره یکی از آنان، یا جماعت ایشان پرسند و به ما بگویند: آیا حکم به تکفیر ایشان می دهید؟ ما به تکفیر ایشان نخواهیم شتافت مگر پس از سؤال از اعتقاد و گفتار ایشان، و در این باب به محکوم رجوع می کنیم و نیز اعتقاد وی را به قول عادلانی که اعتماد کردن به شهادت ایشان جایزست کشف می کنیم و چون حقیقت حال را شناختیم به موجب آن حکم می کنیم.

گفته های ایشان نیز دارای دو مرتبه است: یکی موجب تخطئه و تضلیل و تبذیر (بدعت گذاری) و دیگری موجب تکفیر و تبری است.

مرتبه نخست آن است که به مردی عامی باز خوریم که معتقدست اهل بیت استحقاق امامت دارند و امروز مستحق آن متصدی این امر از سوی آنان است، و سزاوار آن در عصر نخستین علی - رضی الله عنه - بود و آن را بی استحقاق از او باز گرفتند، و نیز معتقدست که امام از خطا و لغزش مصون است و ناگزیر باید معصوم باشد؛ و باین حال ریختن خون ما را حلال نمی داند و معتقد به کفر ما نیست بلکه عقیده دارد ما اهل بغی هستیم که دیده های ما از ادراک حق، بر اثر ارتکاب خطا پوشیده شده و از راه عناد از حق عدول کرده ایم. ریختن خون چنین کسی جایز نیست، و با این گفته ها نمی توان به کفر او حکم کرد. بلکه حکم می کنیم بدان که او گمراه و بدعتگذارست و بدانچه رأی امام از گمراهی و بدعت مقتضی آن است حکم می دهد؛ اما این که با این سخنان به کفر وی حکم کنیم و خوشن را حلال دانیم، خیر و به تضلیل و تبذیر او اکتفا می شود و این در صورتی است که در گفتار او چیزی از آنچه از مذهب ایشان در الاهیات و امور حشر و نشر یاد کردیم نباشد، و در این مسائل جز بدانچه ما معتقدیم اعتقاد نداشته باشد.

و اگر گویند در صورت تصریح بدان که مستحق امامت در صدر اول علی بود نه ابوبکر و عمر و آن کس که از پی اوست، و آن را به باطل از او باز داشته اند، آیا آنان را تکفیر نمی کنید در صورتی که این اعتقاد خرق اجماع اهل دین است؟ گوییم: ما خطری را که در خرق اجماع است منکر نیستیم و به همین دلیل از تخطئه مجرد به تضلیل و تفسیق و تبذیر رفتیم، اما به تکفیر نمی رسیم، چه بر ما روشن نشده است که خرق کننده اجماع

کافر باشد، بلکه میان مسلمانان اختلاف است که آیا حجّت به مجرد اجماع قائم می شود یا نه، و نظام و طایفه او بر انکار اجماع رفته اند.

در دنباله این بخش مؤلف فروع و جزئیات همین مطلب را توضیح می دهد و مسائل گوناگون را در این زمینه باز می نماید.

در مرتبه دوم که موجب تکفیرست گوید: آن در صورتی است که بدانچه یاد کردیم معتقد باشد و بر آن نیز بیفزاید و معتقد به کفر و مباح بودن مال و ریخته شدن خون ما باشد. این ناگزیر موجب تکفیرست زیرا آنان می دانند که ما برای جهان به صانعی قادر و واحد و ... قائل هستیم. وی اصول اعتقادات دینی اهل سنت را باختصار تمام شرح می دهد و سپس گوید: این اعتقادهایی است که درستی دین بر مدار آن است و کسی که آنها را کفر بداند، ناگزیر کافرست... آنگاه در باب جزئیات مسأله از قبیل اعتقاد به دو خدا و انکار ثواب و عقاب و غیره توضیح می دهد.

فصل دوم در شرح احکام کسی است که به کفر او حکم کرده اند: بطور خلاصه او از نظر خون و مال و نکاح و ذبیحه و قضای عبادتها در ردیف مرتدان است. بعد مقداری از احکام مرتد را که ناظر بدین موردست شرح می دهد. سپس:

اگر گویند: کودکان و زنان ایشان را باید کشت؟ گوئیم: بچه ها را خیر. زیرا کودک مورد مؤاخذه نیست و حکم آنان خواهد آمد. اما زنان: اگر به اعتقادی که کفر باشد تصریح کرده باشند آنان را خواهیم کشت به مقتضای آنچه مقرر داشته ایم. چه در نظر ما زن مرتد هم مقتول است بنا بر عموم قول رسول (ص): «کسی را که دینش را بدل کرد بکشید.»^{۴۶} آری، بر امام است که در این باب به راه اجتهاد خود برود، چه نظر کسانی که به راه ابوحنیفه می روند آن است که از کشتن زنان چشم پوشی شود و مسأله در محل اجتهادست.

اما کودکان: وقتی بالغ شدند اسلام را بر ایشان عرضه می کنیم. اگر قبول کردند اسلامشان پذیرفته است و شمشیر از گردن ایشان برداشته می شود، و اگر به کفر خود اصرار ورزیدند و در آن به راه پدران رفتند تیغ حق را بر گردن ایشان می کشیم و با آنان چون مرتدان رفتار می کنیم.

در پی این فصل نیز احکام اموال، ارث و نکاح زنان ایشان را آورده و بتفصیل در آن پرداخته است.

سومین فصل این باب نیز در احکام ردّ یا قبول توبه باطنیان است و جنبه شرعی و فقهی خالص دارد.

اما فصل چهارم بسیار جالب توجه و مختص حیل‌های شرعی است که با توسل بدانها مستجیب می‌تواند از قید عهدهایی که از او گرفته‌اند، و سوگندهایی که خورده است بیرون آید. وی گوید:

بسیار کسانی که عهد می‌کنند و سوگند می‌خورند و سپس متوجه گمراهی آنان می‌شوند و می‌خواهند ایشان را رسوا کنند و پرده از عیبهای آنان بردارند. اما قسمهای مؤکدی که یاد کرده‌اند مانع ایشان است. پس به حیل‌هایی نیازست که بتوان از عهد این سوگندها بیرون آمد. پس گوییم: بیرون آمدن از عهد این سوگندها ممکن است و بنا به اختلاف احوال و الفاظ راههایی دارد:

نخست، آن که سوگند خورنده چون به عظمت و خطر سوگند، و امکان مشتمل بودن آن بر خدعه‌ای آگاه باشد، در دل خود در پی سوگند استثنا بیاورد و بگوید: ان شاء الله. در این صورت سوگند او منعقد نمی‌شود، و حکم هر سوگندی که کلمه استثناء در ردیف آن بیاید همین است چنان که گوید: به خدا سوگند هر آینه چنین خواهم کرد ان شاء الله، یا: اگر چنین کردم زن من مطلقه است ان شاء الله.

دوم، این که در دل خود چیزی خلاف آنچه از او خواسته‌اند نیت کند و آن را میان خود و خدای عز و جل بگذارد. در این صورت بر اوست که مخالف ظاهر کلام خود رفتار کند و از پی موجب ضمیر و نیت خود رود.

سوم، این که به لفظ سوگند بنگرد. پس اگر طرف گوید: بر تست عهد خدای و میثاق وی و آن عهدهایی که از پیامبران و صدیقان گرفت، و اگر راز را فاش کنی از اسلام و مسلمانان بیزاری، یا کافر به خدای، خداوند عالمیان هستی، یا تمام مال تو صدقه باشد، ابدأ با این الفاظ سوگند منعقد نمی‌شود. و اگر گوید: اگر چنین کردم بیزار از اسلام و از خدا و رسول او باشم این سوگند نخواهد بود بنا به قول رسول اکرم (ص): «کسی که سوگند می‌خورد یا به خدای سوگند خورد یا دم فرو بندد»^{۴۷} و سوگند خوردن به خدای آن است که بگوید: تالله و والله و آنچه مانند آن است و ما در فن فقه در باب الفاظ صریح سوگند استقصا کرده‌ایم و این لفظها از آن جمله نیست. نیز اگر گویند: «عهد خدای و میثاق وی و آنچه از پیامبران بر من است» که اگر خدای میثاق آنان و عهد ایشان را خود نگرفته باشد به گفته دیگری این سوگند منعقد نمی‌شود و خدای تعالی از ایشان بر پوشیدن راز کافران و گمراهان میثاق نگرفته است، و این عهد همانند عهد خدا نیست و چیزی بدان لازم نمی‌شود. همچنین است چون آدمی بگوید: «اگر چنین

کردم اموال من صدقه باشد.» چیزی بر او لازم نمی شود مگر این که بگوید: «برای خدا بر عهده من است که مال خود را صدقه دهم.» و این سوگند غضب و لجاج است و بنا بر رأی مختار می توان با دادن کفاره سوگند از قید آن رها شد.

چهارم این که در آنچه برای آن سوگند خورده است بنگرد. اگر لفظ سوگند دهنده همان باشد که ما در نسخه عهد ایشان نقل کردیم، و بگوید «سَر ولی خدا را پوشیده دارم و او را یاری کنم و با او مخالفت نورزم» می تواند هر وقت خواست آن راز را آشکار کند و به شکستن سوگند بزهکار نخواهد شد، چه او سوگند بر پوشیدن راز ولی خدای تعالی خورده و آن را پوشیده می دارد، و آنچه فاش کرده است راز دشمن خداست؛ و بر همین قیاس است گفته ایشان، که نزدیکان و پیروان او را یاری کنم. چه تمام اینها به ولی خدا باز می گردد و به کسی که سوگند دهنده قصد کرده است باز نمی گردد چه او دشمن خداست نه ولی او.

سپس مؤلف به بحث در باره جزئیات این امر و احکام آن می پردازد و در پایان گوید:

وقتی سوگند بدین وجه منعقد شد، فاش کردن راز مباح است بلکه افشای آن واجب می شود و بعد باید کفاره سوگند پردازد و برای آن کافی است هریک از ده تن مسکین را پیمانه ای (مُد) طعام دهد و اگر از آن عاجزست سه روز روزه بگیرد، و چه قدر کار در این باب آسان است، و هیچ نیاز به ریزه کاری و چاره جویی برای رهایی از این سوگند نیست و نیز به شکستن سوگند گنهکار نمی شود بنا به گفته رسول (ص): «کسی که سوگندی بخورد و چیزی جز آن را به از آن بیند بر آن که نیکوترست برود و سوگند خویش را کفاره دهد.»^{۴۸} و کسی که سوگند خورد که زنا کند و نماز نخواند سوگند شکستن بر وی واجب می شود و باید کفاره پردازد، و این نیز جاری مجرای آن است.

پنجم: اگر سوگند خورنده نیت و استثنا نکرده و سوگند دهنده نیز کلمات عهد و میثاق و لفظ ولی الله را ترک گفته و او را سوگند صریح به خدا و به تعلیق طلاق و آزادی بندگان موجود و زنان، و آنچه از این پس تا پایان زندگی بدست آورد داده و شکستن سوگند را معلق به لزوم یک صد حج و روزه صد سال و هزار هزار رکعت نماز و تصدق دادن هزار دینار زر و آنچه مانند آن است کرده باشد، راه او در سوگند به خدا آن است که ده مسکین را طعام دهد یا در صورت ناتوانی چنان که گذشت سه روز روزه بگیرد. این کار او را از تعلیق صدقه و حج و روزه و نماز در صورت شکستن سوگند رها می کند، چه این سوگند غضب و لجاج است و وفا کردن به موجب آن لازم نیست. اما تعلیق طلاق و

آزاد شدن بندگان، در باره آنچه بعد زن خواهد گرفت یا بندگان و کنیزکان ملک وی خواهند شد، باطل است و سوگند منعقد نمی‌شود. وی سوگند را بشکند و با هر کس خواهد زناشویی کند، چه طلاق پیش از نکاح و آزادی بنده پیش از مالک شدن آن صورتی ندارد. اگر مالک بنده‌ای است و از آزاد شدن وی بیم دارد راه او آن است که آن را به زن یا فرزند یا دوست خویش بفروشد و راز را فاش کند آنگاه آن را به وسیله بازخريد، یا هبه یا هر راه دیگری که می‌خواهد به ملکیت خود بازگرداند و هیچ کس از دوستی که به صدق و امانت وی اطمینان داشته باشد محروم نیست. بنده را بدو بفروشد و هر وقت که خواست وی را بازگرداند. اما زنش، هرگاه سوگند به طلاق وی خورده است او را با یک درهم طلاق خلع بدهد و راز را فاش و سپس نکاح را تجدید کند که پس از آن از طلاق ایمن خواهد بود. اگر گویند: هرگاه وی پیش از این زن را دو طلاق داده و بیش از یک طلاق دیگر باقی نمانده و زن در طلاق خلع بدو حرام می‌شود مگر آن که شوهری دیگر کند (محلل)، راه آن چیست؟ گوئیم: راه آن این است که بگوید وقتی طلاق من بر تو واقع شود تو پیش از آن سه طلاقه‌ای. آنگاه اگر سوگند را بشکند طلاق واقع نخواهد شد چون در سوگند وی دور وجود دارد و سوگند خورنده را از شکستن سوگند رها و از وقوع طلاق ممانعت می‌کند. پس اگر گویند: علما در این باب اختلاف دارند و ممکن است دل مرد پرهیزکار بدان راضی نشود و شبهه طلاق داشته باشد گوئیم: اگر سؤال کننده مقلدست باید از مفتی تقلید و از او پیروی کند. در این صورت عهده طلاق و واقع شدن یا نشدن آن بر مفتی است نه بر مقلد، و اگر مجتهدست باید به موجب اجتهاد خود عمل کند، و اگر اجتهاد وی بدین نتیجه رسد که این کار از وقوع طلاق جلوگیری نمی‌کند مخیرست میان آن که به طلاق راضی شود یا آن که اعتقاد ایشان را ترک گوید و در مورد افشای سرشان سکوت کند، و سکوت از فاش کردن آنچه بدو گفته‌اند موافقت با ایشان در دین نیست. موافقت آن است که به آنچه ایشان اعتقاد دارند معتقد باشد و از اعتقاد خویش سخن بگوید و مردم را بدان فراخواند. اما اگر ظاهراً و باطناً از گمراهی ایشان روی گرداند لازم نیست در باره آنچه از ایشان شنیده است چیزی بگوید، چه لازم نیست داستان کفر هر کافری را باز گویند.

این است راههای بیرون آمدن از سوگند. بعضی کسان که در این فن غور کرده‌اند بر آن رفته‌اند که سوگندهای صادر از ایشان به هیچ روی منعقد نمی‌شود. این سخنی است که از کمی بصیرت به احکام فقه سرچشمه می‌گیرد. آنچه موافق تصرف فقه و احکام شرع است همان است که یاد کردیم والسلام.

۹

باب نهم دارای دو فصل است. در فصل نخست دلایلی بر حقانیت امامت مستظهر اقامه می‌کند و گوید در این عصر طاعت او بر خلق واجب است. وی نخست می‌کوشد تا امامت خلیفه فاطمی را که نخستین مُدّعی امامت است با حکم به کفر باطنیان ردّ کند و گوید: آنان و صاحبشان عقیده‌ای دارند که در پایین‌ترین درجه سزای آن تبذیع و تضلیل و در بالاترین درجه تکفیر و تبرّی است. در این مورد اخیر از اعتقاد ایشان به دو خدا و انکار حشر و نشر سخن می‌گوید.

آنگاه گوید: اگر در مقام جدل و از راه مسامحه چنین بگیریم که خلیفه فاطمی برای امامت واجد شرط است شوکت او و تعداد پیروانش با آن مستظهر - خلیفه عباسی - قابل قیاس نیست و اگر جمیع صغیر و کبیر آنان را گرد آوریم تعداد ایشان به جمعیت یک شهر از پیروان امامت عباسی نمی‌رسد. امامت قائم به شوکت است و شوکت بر اثر مظاهر و یاریگری و بسیاری یاران و پیروان و یاری اهل اتفاق و اجتماع تقویت می‌شود.

سپس صفتهای امام را می‌شمارد و هریک را نخست معنی می‌کند و سپس شرح می‌دهد:

- ۱- نجدهت، به معنی ظهور شوکت و بسیاری عده و پشتگرمی به سپاه و بستن رایتها و توانایی قلع و قمع سرکشان و دشمنان و جنگ با کافران و غیره.
- ۲- کفایت، و آن برگزیدن راه درست در کارهای دشوار و باز شناختن آن در هنگام تعارض شرور و فتنه‌ها و داشتن عقلی است که خیر را از شرّ تمیز دهد.
- ۳- ورع، که عزیزترین و پر شکوه‌ترین صفات و سزاوارترین به رعایت است و آن وصفی است ذاتی که عاریت گرفتن آن ممکن نیست و آن را نمی‌توان به وسیله دیگران بدست آورد.
- ۴- علم، امام باید در تحصیل علم و حائز شدن رتبه استقلال در دانشهای شرعی بکوشد. غزالی در این زمینه به علم لدنی و آنچه از جانب خداوند به امام عطا می‌شود عقیده ندارد.

۱۰

باب دهم در وظایف امام است. غزالی مستظهر را تشویق می‌کند که این باب را با

دقت بخواند و سپس بکار بندد. وی وظایف را به دو بخش علمی و عملی تقسیم می کند و گوید وظایف علمی مقدم است چه علم اصل، و عمل فرع آن است. اما علوم به شماره نمی آیند. از این روی ما چهار امر را یاد می کنیم و آنها امهات وظایف علمی اوست:

۱- این که بداند انسان در این جهان برای چه خلق شده و متوجه چه مقصدی است؟
 ۲- وقتی دانست که زاد سفر آخرت تقوی است باید بداند که منبع و محل تقوی در قلب است و باید در اصلاح قلب بکوشد.

۳- معنی خلافت الله بر خلق، اصلاح ایشان است، و اگر کسی بر اصلاح اهل شهر خویش قادر نباشد بر اصلاح مردم جهان توانا نیست، و کسی که نتواند اهل خانه اش را اصلاح کند از اصلاح اهل شهر ناتوان است، و کسی که قادر بر اصلاح نفس خود نیست نمی تواند اهل خانه را اصلاح کند، و آن کس که نمی تواند نفس خود را اصلاح کند باید نخست در اصلاح قلب و سیاست کردن نفس بکوشد.

۴- وظیفه چهارم آن است که بداند انسان مرکب است از صفات ملکی و بهیمی و میان فرشته و حیوان در نوسان. همانندی به فرشته در علم و عبادت و عفت و عدالت و صفات پسندیده است و مشابهت به بهائم به شهوت و غضب و کینه و صفت های ناپسند. کسی که همت بر علم و عمل و عبادت مقصور دارد شایسته آن است که به فرشتگان پیوندد و آن که همت خود را به پیروی از شهوات و لذت های جسمانی صرف کند شایسته آن است که به حیوانات ملحق شود.

وظایف عملی: بسیار است. غزالی مهمترین آنها را در بیش از ده مورد یاد می کند و از جمله آنهاست اهتمام به امور مسلمانان، تشنه نصیحت علما بودن، خوار نشمردن انتظار ارباب حاجت، ترک گفتن رفاه جویی و لذت طلبی، تواضع و عدل و نصیحتگویی به مسلمانان و شفقت بر ایشان، که عبادت هایی است که برای آحاد رعیت مقدور نیست و خاص فرمانرواست، رفق و مدارا در تمام کارها، تحصیل رضای خلق و جلب محبت ایشان بر وفق مقررات شرع را مهمترین هدف خویش شناختن، دانستن این که تحصیل رضای خلق جز در موافقت شرع پسندیده نیست، آگاهی به خطر عظیم وظیفه امامت، پند گرفتن از مواضع خلفای راشدین و مشایخ دین، به کار بردن عفو و حلم و حسن خلق و فرو بردن غیظ در موقع قدرت و مانند آنها.

غزالی در باره هر یک از این موارد شرح مبسوط می دهد و آنها را با نقل حکایات مناسب، دلپذیر و خواندنی می سازد و کلام خود را به آیات و احادیث و سخنان و حالات مشایخ تصوف و رجال دین و پیامبران سلف می آراید. سخن وی در این فصلها رنگ

صوفیانه دارد. رؤوس مطالب نیز از قبیل مطالبی است که در نصیحة الملوک وی، و نیز در فصلهایی از احیاء آمده است.

در حقیقت دو باب اخیر کتاب دیگر هیچ پیوندی با باطنیان ندارد و تبلیغی برای پیشوایی مستظهر، و بطور عام، خلفای عباسی است. با این حال عقاید غزالی را در باره امامت و شرایط امام نشان می دهد و شایسته است که طرف توجه و بحث، و احیاناً نقض و ابرام معتقدان به امامت به معنی جانشینی منصوص افراد خاندان رسول (ص) قرار گیرد.

توضیحات و حواشی:

۱- عنوان و نشان کتاب گلدزبره این است:

Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte, Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, No. 3, Leiden, E.J. Brill, 1916. 112+81 pp.

۲- ابن ندیم در الفهرست بخشی قابل ملاحظه از این کتاب را نقل کرده و در صدر آن آورده است:

ابو عبدالله رزام در کتابی که در رد بر اسماعیلیان نوشته و پرده از مذاهب آنان برداشته، گفتاری دارد که ما آن را با همان الفاظ در اینجا می آوریم و عهده دار صدق و کذب او نیستیم (ترجمه فارسی الفهرست از م. رضا تجدد، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۶ ه. ش. ص ۳۴۸). سپس چند بخش و حکایت از آن کتاب (قریب پنج صفحه از ترجمه فارسی) را نقل کرده و در پایان آن آورده است: «این بود آنچه در این باره بدست آورده ایم، و خداوند بهتر از همه به صحت و بطلان آن آگاه است» (۳۵۳). در این قسمت همان داستان عبد الله بن میمون قدام، گویا برای نخستین بار، نقل شده است و ظاهراً ابن ندیم بدانچه در این کتاب آمده بوده اعتماد کامل و تام نداشته و از این روی درستی آن را بر عهده نگرفته است؛ نیز رجوع شود به مقریزی، چاپ بونتنس، ص ۱۲ س ۳.

۳- معنی آن چنین است: «و ما همانا آن را در کتاب مستظهری، استنباط شده از کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار، تألیف قاضی ابو الطیب (باقلانی) در رد بر انواع رافضیان باطنی آنچه را که در آن به وجه مصلحت اشارت رفته است یاد کرده ایم.» این جمله، در باب پنجم از جلد دوم احیاء (فی ادرارات السلاطین و...)، در «نظر دوم از این باب» (فی قدر المأخوذ و صفة الاخذ) آمده است، که در نسخه چاپی نویسنده این سطور، چاپ دارالرشاد الحدیث، مغرب، دار البیضاء، بدون تاریخ، ص ۱۴۱ است، در سطر اول تا سوم آمده است.

۴- ابو سعید، اهل بندر گناوه و ایرانی است. بختابه مغرب گناوه است و از این روی وی را بختابی خوانند. نامش حسن بن بهرام است و به سال ۳۰۱ ه. / ۹۱۳ م. در هجر از شهرهای بحرین به دست یکی از غلامانش در حمام به قتل آمد. وی امیر قرمطیان و مؤسس دولت آنان در بحرین بود. یک چند در بصره و شهرهای مجاور به عنوان داعی قرامطه مشغول فعالیت بود. سپس به بحرین رفت و به دعوت مردم و تبلیغ عقاید قرمطی پرداخت. اندک اندک کارش بالا گرفت و بر قطیف و احساء و دیگر شهرهای بحرین دست یافت، و لشکر معتضد خلیفه را بشکست. بعد هجر و یمامه را تسخیر کرد و به تهدید بصره پرداخت. مقتدر خلیفه عباسی ناچار با او از در دوستی درآمد. وی مردی زیرک و گستاخ و دلاور بود و یارانش او را «سید» می خواندند. (دایرة المعارف فارسی: جنابی قرمطی).

دعوت قرمطیان در حدود سال ۲۸۰ ه. / ۸۹۳ م. پدید آمد. از ادعایان این فرقه باید زکرویه فرزند مهرویه و ابو سعید را نام برد. آنان معتقد بودند که محمد بن اسماعیل امام هفتم و صاحب الزمان است. نیز معتقد به قیام به سیف و حرق مخالفان خود از دیگر فرقه های اسلامی بودند. زیارت قبرها و بوسیدن سنگ کعبه و اعتقاد به ظهور در مذهب

آنان حرام بود. در احکام شریعت به تأویل قائل بودند و شعارشان - مانند اسماعیلیان - رایت سفید بود.
ناصر خسرو، در سفرنامه خویش گوید که از احسا گذشته و پیروان ابوسعید را در بحرین دیده است. گفتار ناصر خسرو در باب ایشان بسیار جالب توجه است.

۵- المنقذ، چاپ دمشق، ۱۹۳۴ م، ص ۱۱۸.

۶- ظاهراً باید نوشته این مؤلف درباره اثر غزالی انتقاد آمیز باشد، چه امام غزالی در این فصل گوید: من با آنچه از نظر تاریخی درباره حوادث و اخبار و زندگی نامه رجال و داعیان ایشان نوشته اند کاری ندارم و آنها را به اهل تاریخ و می گذارم. کار من بحث و انتقاد درباره اصول عقاید ایشان و باز نمودن بد و نیک آن است و سخن خود را در این زمینه دنبال می کنم. از عنوان کتاب شمس الدین سخاوی پیداست که وی این روش را دوست نمی داشته است.

۷- تاریخ الخلفاء سیوطی، به تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، بدون تاریخ بدون نام ناشر: ۴۲۶ - ۴۳۰.

۸- ابن عماد: شذرات الذهب: ۳/۳۷۳.

۹- همان مرجع: ۴/۴.

۱۰- تاریخ ابن خلدون، چاپ بلاق: ۵/۲۶.

۱۱- وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (قرآن کریم: ۱۵۷/۷)

۱۲- فَضْرِبَ بَيْنَهُم بِسُورَةٍ لِّهٖ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ (قرآن کریم: ۱۳/۵۷).

۱۳- ابو منصور عبد القاهر بغدادی در الفرق بین الفرق گوید: بابکیه اصل خود را به امیری که در عصر جاهلی داشتند نسبت می دهند و نام او شروین است و گمان می برند که پدر او از جن و مادرش دختر یکی از پادشاهان قدس بوده است و عقیده دارند که شروین برتر از محمد و دیگر پیامبران است. (الفرق بین الفرق، چاپ قاهره ۱۹۴۸، ص ۱۶۱): نیز رجوع شود به مختصر الفرق بین الفرق للرسعنی، ص ۱۶۳ که آن را فیلیپ حتی بسال ۱۹۲۴ در قاهره انتشار داده است.

۱۴- وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ (قرآن کریم: ۱۷/۶۹).

۱۵- عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (قرآن کریم: ۳۰/۷۴).

۱۶- وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ (قرآن کریم: ۷/۳۳).

۱۷- مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (قرآن کریم: ۲۳/۳۳).

۱۸- وَلَا تَنْفُضُوا الْاٰیْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (قرآن کریم: ۹۱/۱۶).

۱۹- خُبْرُكَ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ - ضرب المثل است.

۲۰- قرآن کریم: ۲۳/۷۶، ۲۹/۱۵ - اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا.

۲۱- همان مرجع: ۴۳/۳۲ - نَحْنُ قَسَمْنَا.

۲۲- همان مرجع: ۱/۸۷ - سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى.

۲۳- اِنَّا كُلُّ شَيْءٍ بِخَلْقِنَاهُ بِقَدْرِ - قرآن کریم: ۴۹/۵۴.

۲۴- كُلُّ شَيْءٍ وَنَسَبٍ يَنْفَطِعُ اِلَّا سَبِيَّ وَنَسَبِي.

۲۵- اَلَمْ اَتْرُكْ فِيكُمْ اَلْقُرْآنَ وَ عِترتی؟

۲۶- اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا.

۲۷- اِرْجِعِي اِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً - قرآن کریم: ۲۸/۸۹.

۲۸- اَلنَّاسُ بِنَآءٍ قَاذًا مَّا نُوٓا اِنْتَبَهَوْا

۲۹- كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ - قرآن کریم: ۵۶/۴.

۳۰- اَنبَارٌ مِّنْ لَّيْنٍ - قرآن کریم: ۱۵/۴۷.

۳۱- اشاره است به: فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْكُفُونَ - پس موسی عصای خویش بیفکند و آن هر چه را

ساخته بودند بلعیدن گرفت. قرآن کریم: ۴۵/۲۶.

۳۲- این دو بیت از ابوالحسن شهید بلخی است. رجوع شود به سخن و سخنوران، از شادروان بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸/۱۹۷۹، ص ۱۷. ظاهراً شهید کوشیده که همان دو بیت عربی را که غزالی در متن آورده است ترجمه کند و انصاف را در این کار توفیق نیز یافته است. بیت‌های عربی این است:

رَجُلَانِ حَيَاظٌ وَ آخِرُ حَائِكٌ مُتَقَابِلَانِ عَلَى السَّمَاءِ الْأَعْرَلِ
لَا زَالَ يَنْسِيحُ خِرْقَةً مُدْبِرٌ وَيَخِيظُ صَاحِبُهُ ثِيَابَ الْمُقْبِلِ

۳۳- رَجُلَانِ لَا تَلْبِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ - قرآن کریم: ۳۷/۲۴

۳۴- لَا تَدْخُلُ الْمَلَايِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ. این حدیث را احمد در مسند خود و ترمذی در سنن و ابن حسان در صحیح خویش آورده است. رجوع کنید به: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر للعلیزری: ۳۹۶/۱ - صورت معروف حدیث این است: إِنَّ الْمَلَايِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ تَمَاثِيلٌ أَوْ صُورَةٌ.

۳۵- إِذَا وَقَعَ الْكَلْبُ فِي أَنْاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا.

۳۶- أَلْتُكَاخُ لَا يَنْعَقِدُ بَعِيرٌ شُهُودٌ وَ وُلِيُّ

۳۷- كُلُّ نِكَاحٍ لَا يَحْضُرُهُ أَرْبَعَةٌ فَهُوَ سِفَاحٌ.

۳۸- لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَ شَاهِدَيْنِ عَادِلٍ.

۳۹- لِيُتَبَيَّنَتْهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ. قرآن کریم: ۱۸۷/۳.

۴۰- وَ ظِلٌّ مَمْلُودٌ وَ مَاءٌ مَسْكُوبٌ وَ فَكَايِهَةٌ كَثِيرَةٌ. قرآن کریم: ۳۰/۳۲

۴۱- أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا لِي إِلَّا اللَّهَ، فَإِذَا قَالُوا هَا عَضَمُوا يَدِي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا يَحْتَقِبَهَا.

حدیثی است متواتر، و از اصول و قواعد اسلام است. ابوهریره آن را روایت کرده و در صحیح بخاری و مسلم آمده و ابوداود و ترمذی و نسائی و ابن ماجه نیز در سنن خود آن را روایت کرده‌اند و صورت مشهور آن این است:

أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا قَالُوا هَا عَضَمُوا يَدِي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا يَحْتَقِبُوا وَ حَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. رجوع کنید به: السراج المنیر، شرح الجامع الصغیر: ۲۹۷/۱.

۴۲- در هر جا که ما علامت (ص) را به کار برده ایم غزالی درود فرستادن بر رسول را با تمام الفاظ - صلی الله علیه و سلم - آورده است و ما برای رعایت اختصار چنین کردیم.

۴۳- نام ابوبکر «عتیق» است و چنان که می دانیم ابوبکر کنیه اوست.

۴۴- وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا - قرآن کریم: ۸۲/۴.

۴۵- سَقَفَرِقْ أُمَّتِي نِيْفًا وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً، أَلْتَايَةِ مِنْهَا وَاجِدَةٌ. قَقِيل: وَ مَنْ هُمْ؟ قَقَالَ: أَهْلُ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ. فَقَقِيل: وَ مَا السُّنَّةُ وَ الْجَمَاعَةُ؟ قَالَ مَا أَنَا إِلَّا عَلَيِّهِ وَ أَصْحَابِي.»

۴۶- مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.

۴۷- مَنْ حَلَفَ فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ قَلْبِيصُتْ. - احمد این حدیث را در مسند خویش و مسلم در صحیح خود و ترمذی در سنن از ابوهریره روایت کرده‌اند. رجوع کنید به: السراج المنیر: ۳۱۲/۳.

۴۸- مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَاتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَ لِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ.

جامعیّت اخلاق عملی در ترکیب حکمت نظری:

جوهر درایت در «کیمیای سعادت» امام محمد غزالی

و چون گوهر آدمی در اول آفرینش ناقص و خسیس است، ممکن نگردد وی را از این نقصان به درجه کمال رسانیدن الا به مجاهدت و معالجت. و چنان که آن کیمیا که مس و برنج را به صفا و پاکی زر خالص رسانده دشوار بود و هر کسی نشناسد، همچنان آن کیمیا که گوهر آدمی را از خسیست بهیمیت به صفا و نفاست ملکیت رساند تا بدان سعادت ابدی یابد هم دشوار بود و هر کسی نداند.

— حُجَّة الاسلام امام محمد غزالی

۱

در گستره معین آن مبدأ و معادی که قطعیت قاطع حکمت الهی است، ذات حقیقت حق عین هر وجود و نیز محیط به هر هستی است. اما همین ذات در عین حال فراسوی و بر فراز تجلیات عینی خویش است. و بر این منوال انسان و جهان هستی او تجلی حق است، چرا که هر آنچه هست ماحصل لحظه‌ای است که در محدوده این مبدأ و معاد «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا...»^۱ در عین ممکن الوجودی، انسان ماحصل این لحظه مشیت تمثیلی عینی از واجب الوجودی دیگرست. ارتباط ناگزیر این دو «وجود» متفاوت همواره ماهیت پرداز عینیت و هم مدوّن تطوّر فرهنگ منتج از آنهاست. اما انسان خود تصور مسجلی است از فرهنگ خویش: نمادی است از بود و نبوده‌ها، باید و نبایدها، باشد و نباشدها؛ تجسمی است از آنچه حق است و از آنچه باطل می‌نماید. بدیهی ترین اصل مبتنی بر این نظام تباعد موجودیت «ممکن الوجودی» انسان و «واجب الوجودی» حق است. در معانی اخبار «یا انسان اعرف نفسك، تعرّف ربك» و یا «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به این تباعد وجودی انسان و خدا می‌توان و باید اقتداء کرد. نظریه‌های وحدت الوجودی نیز از شیخ

اکبر محی الدین ابن عربی تا صدرالمآلهین ملا صدرای شیرازی قائم به همین تباعد فی النفسه و ناگزیرست؛ چه فی المثل در «حرکت جوهری» ملا صدرا فرض حرکت از ترکیبی بالفعل و اقصر به تشخیصی بالقوه و اکمل مترتب است.^۲ پس معنی مخالف قدرت حق محدودیت توانایی انسان است. در محدودیت انسان فرهنگها مجال و رخصت پرورش یافته است. انسان فرهیخته انسان محدودست. خطوط حرکات و تفکرات انسان حدود تمدن و بربریت را به تناوب ترسیم می کند. اما این حدود، که خود بازتاب بینهایت حق است، هم بر مدار تفکر انسان می گذرد، و از اینجاست محدودیت علم معقول او، و هم بر سیاق حرکات آدمی، و هم از اینجاست موازین عمل محدود او.

هنگامی که طرح جامع اخلاقی عملی در سیطره نظام حکمتی الهی نقش می گیرد — هم از آن دست که حجة الاسلام امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ه. ق.) واضح و طراح آن است — در این طرح و نقش چهار عنصر معرفت شناختی^۳ محل و موقف تأمل در چگونگی و کاربرد یک سنت سرمدی معتبر در فرهنگ است. این چهار عنصر که هر دو واضح دو گانه ای توأم است عبارتند از: (۱) جامعیت اخلاقی مدنیتی فرهیخته که خود تصور و تمثلی است از (۲) جامعیت آن طرح و طراح ازلی که مرجع و مأخذ اعتبار آن است؛ و نیز (۳) حیطة عنیت و عمل که خود بازتاب و نمودی است از (۴) ذهنیت و عالم معنایی که بی وجود اعلای آن — در گستره مثل افلاطونی — هیچ عنصر ملموس و محسوسی محلی از اعتبار نمی یابد. هم این جهات چهار گانه — آن سان که نقش پرداز اندیشه شگرف غزالی در کیمیای ساخت او از سعادت است — دلایل تاملی بر کیمیای سعادت اوست.

۲

مقولات حکمت خُلقی که طی آن غزالی به تشریح و تفصیل مبانی تحصیل سعادت پرداخته است در عین برخورداری عمیق از شعب و مباحث عمومی علوم عقلی و نقلی، خود قائم به ذات مستقل بوده و در واقع برای منظور عملی تری از مُناظرات کلامی، مُناقشات فقهی، و یا مُباحثات فلسفی پرداخته شده است. مقصود از این مقولات بیشتر پرداختن به دائرة عملکرد و حوزه کاربرد سنن الهی است؛ و هم از این روست که «بعضی در مقام تعریف گفته اند که با وجود احیاء العلوم به هیچ یک از کتب اسلام نیاز نیست.»^۴ کتاب احیاء العلوم الدین سرآمد این کتب اخلاقی و ماحصل سفر سرنوشت ساز غزالی به شام و بیت المقدس است که در ۴۸۴ ه. ق. از بغداد شروع و در ۴۹۸ ه.

ق. در طوس پایان رسید.^۵ همین مقولات اخلاقی در دیگر آثار غزالی از قبیل رسالات ایها الولد که گویا ترجمه عربی اصل فارسی فرزند نامه باشد،^۶ و پند نامه مجال پرورش بیشتر می‌یابد. اما کیمیای سعادت که در آثار فارسی غزالی حکم احیاء العلوم الدین عربی را دارد سرآمد کتابهای متعدد وی در حکمت خلقی و نیز سیاست مدنی است. این کتاب بین سالهای ۴۹۰ - ۵۰۰ ه. ق. یعنی در خلال مسافرت و سیر آفاق و انفس غزالی نوشته شده است،^۷ و نیز به اعتبار قول استاد جلال الدین همایی (قده) بعد از احیاء العلوم الدین و قبل از المنقذ من الضلال تألیف شده است.^۸

اهمیت این قبیل آثار امام غزالی را در متن فرهنگ اسلام می‌توان با توجه به اقبال عوام و تأمل خواص بدانها ارزیابی کرد. خود غزالی خلاصه‌هایی از احیاء العلوم الدین - شاید برای تفهیم عوام و یا تسهیل در تدریس - تهیه کرده است، از آن جمله است: نظیر المرشد الامین الی موعظة المتقین.^۹ و نیز احمد غزالی کتاب لب الاحیاء را از متن اصلی کتاب تلخیص و تدوین کرده است.^{۱۰} خلاصه‌ای نیز از کیمیای سعادت از افضل الدین کاشانی حکیم عالیقدر قرن هفتم در دست است.^{۱۱} این خلاصات مکرر دلیل توجه مدام نسلهای پی در پی به هسته تربیتی مقولات اخلاقی غزالی است. همین مهم در شرح و تعلیقات متعدد له یا علیه آثار اخلاقی وی نیز مشهودست. از طرفی تدریس احیاء العلوم الدین در بغداد توسط خود غزالی در ۴۹۰ ه. ق. گویای اقبال آنی این کتاب بخصوص و مباحث اخلاقی علی العموم است. ولی از طرف دیگر چون غزالی در تدوین کتب اخلاقی خویش به دقایق و ظرایف علوم پیشرفته فقه و حدیث توجه کافی مبذول نمی‌داشته است تندی و عناد برخی ناقدین را به خود جلب کرده است، از جمله ابوالفرج بن جوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق.) در مقام تنبیه غزالی بر آمده است که: «ذکر فی کتاب الاحیاء من الاحادیث الموضوعة و ما لا یصح غیر قلیل و سبب ذلک قلة معرفته...»^{۱۲}

ولی به هر تقدیر مسایل اخلاقی مورد نظر غزالی به یکباره در متن مقولات رفتاری جامعه اسلامی قرار می‌گرفته است. همین ابن جوزی کتب منهاج القاصدین را در شرح احیاء العلوم الدین و اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء را در اعتراض بر غزالی نگاشته است.^{۱۳} ابن قیم (۶۹۱ - ۷۵۱ ه. ق.) نیز بر احیاء العلوم الدین اعتراضیه‌ای نوشت که به نوبه خود به الاجوبه المرضیه قطب شعرانی در دفاع از غزالی انجامید.^{۱۴} خود غزالی نیز الاملاء علی مشکل الاحیاء و الانتصار لما فی الاحیاء من الاسرار را در جواب معترضین نگاشت.^{۱۵} مقولات اخلاقی مورد توجه غزالی همگی در متن و جریان پوینده جوامعی بوده است که مبانی فرهنگی شان یا به افکار و عقاید وی شکل و جهت داده و یا در خلال نه توی

آنها ره به ترکیب مدنیتی استوار می‌جسته است. مسایل مورد توجه غزالی هم امروز از آن اعتبار و جامعیت برخوردارست که در عصر وی رگه‌های حیاتی فرهنگ اسلام را جان می‌بخشیده است.

۳

در حکمت اخلاق الهی امام غزالی، فرض بدیهی بر آن است که در وهله اول: «هیچ کس را به حقیقت معرفت وی راه نیست، بلکه اقرار دادن به عجز از حقیقت معرفت وی منتهی معرفت صدیقان است.»^{۱۶} تشخیص ضعف معرفت حق قدم اول معرفت نفس است. اما ضعف در تشخیص و معرفت حق خود تمثیلی است از برتری قدرت جاودانه او. چون او جاودانه است و انسان متعقل گذرا، پس مظهر و ازیلی در محدود زمانی نمی‌گنجد. این معادله، میزان قدرت لایزال اوست. اما اصرار بر این لایزالی قدرت حق از چه روست؟ چرا «غایت عقل عقلا در مبادی اشراق جلال وی حیرت است و منتهی سیر سالکان و مریدان در طلب قرب به حضرت جمال وی دهشت است»^{۱۷}؟ قدرت لایزال حق شالوده‌سرمدیت امر و نهی اوست. بدون احتیاج به ابرام این سرمدیت نه اصرار به لایزالی قدرت حق موجبی می‌یابد و نه مجموعه و کلیت آن امر و نهی از حقانیتی همه شمول برخوردار می‌شود. پس اساس و سازمان هر اخلاق مبتنی بر اصولی سرمدی است. شالوده اعتبار این اصول و سازمان متشکله از آنها حقانیت برتری و ابر قدرتی حق است. این که قدر قدرتی حق لایزال است معنی مخالف محدودیت انسان را ایفا می‌کند؛ و این دو اصل اصالت و جاودانگی مبانی اخلاقی را هم در عرصه حکمت نظری و هم در پهنه اخلاق عملی تثبیت می‌کند.

غزالی در احیاء العلوم الدین و نیز در کیمیای سعادت در پی پایه گذاری آن چنان دستگاه گسترده اخلاقی است که چنین مبادی سرمدی را هم به نه توی شخصیت انسان و نیز به شالوده درهمباف روابط اجتماعی یک مدنیت فرهیخته گسترش داده و اعتبار می‌دهد. از خصوصیات بارز حکمت خلقی غزالی تداوم موضوعی مقولات اخلاقی از حیطة عینیت و عمل به حوزه الهیات و مجردات متافیزیک است.

تداخل موضوعی و تناسب معرفت شناختی اخلاق و سیاست از یک سو و الهیات از سوی دیگر — که عالیترین تجلیات کلامی خود را در آثار غزالی می‌یابد — سابقه طولانیتری از زمان تفوق سیاسی کلام اشعری بر معتزلی دارد. ماهیت و جامعیت اخلاق در تعالیم قرآنی و نیز تأثیر عمیق فلسفه اخلاق افلاطون و ارسطو موجب همسنگی و هماهنگی اخلاقیات و الهیات بوده است. در حکمت مشایی بطور کلی و در فلسفه

ابن‌نصر فارابی (۲۵۸ - ۳۳۹ ه. ق.) بطور اخص مقولات اخلاق و سیاست مستقیماً با سعادت زمینی بشر و طرق الهی دستیابی بدان مقارن است. علاوه بر فلسفه به معنی اخص آن، تقارن موضوعی اخلاقیات و الهیات در محدوده فقه و کلام نیز منصفه ظهور داشته است. به عقیده فارابی در محدوده فقهی تقابل و تداوم موضوعی حق که غایب است و حقانیت کتاب او که حاضرست مقوله اخلاقیات را گسترشی متافیزیک و مقدس می‌دهد.^{۱۸} و همچنین در مقولات کلامی دامنه عقیدتی این گسترش پایگاهی معقول و منقول می‌یابد.^{۱۹} ولی در حکمت مشایی فارابی تناسب و تداخل اخلاقیات و الهیات بازتابی عمیق یافته و در ماهیت و اساس جهان‌نگری وی مجال پرورش می‌یابد. به قولی همان تشابهی را که افلاطون در جمهور بین فرد و دولت ترسیم کرده است، فارابی بین فرد و جهان هستی پیرامون او بطور کلی قائل بوده و بین این دو تناسبی همه شمول می‌بیند تا جایی که حکمت وی نوعی خاستگاه نظری است جهت دستیابی به حقیقتی که سعادت آورست و یا سعادت‌تی که مقرون به حقیقت است.^{۲۰}

بر محور چنین شناختی از انسان و ارتباط حیاتی وی با جهان هستی پیرامونش هر مبحث اخلاقی صبغه‌ای از تعلقات الهی و هر یک از مظاهر شناخت و عبودیت حق متضمن تلویحاتی بر مقررات اخلاقی است. و هم از این روست که از آراء اهل مدینه فاضله فارابی تا المبدأ و المعاد ملاصدرا همواره مدارج اخلاقی، مناسبات سیاسی، و نیز مصالح اجتماعی همگی در تقارن ضمنی و موضوعی با مقولات ربوبی است. مرجعیت ربوبیت متضمن برتری و اولویت ذات اقدس الهی بر مختصات و عینیات جهان هستی است که اخلاق، سیاست، جامعه و فرهنگ همگی در زمره آنهاست. ازلیت و ابدیت این ذات اکبر قائم بر دو محور ذهنیت مطلق و عینیت نامحدود اوست: به عبارت دیگر سرمدیت حق هم متمکن است بر بینهایت و اولویت ارجح و اقدس او که بر همه هستی اقدم است، و هم متضمن است بر مفردات خلقت وی.

و بر این سیاق بر تطور ناگزیر ازلیت حق و حقیقت به عینیت واجب معائیر اخلاق و سیاست گریزی نیست چرا که به قرار کاربرد حکمت مولانا هستی‌نماییهای عناصر ممکن الوجود اثر از واجب الوجود مطلق می‌برد که سر و ضرورت فانی‌نمایش خود جوهر درایت در کیمیای سعادت است.

منشعب از دو خصیصه «عنوان مسلمانی» و «ارکان مسلمانی» می‌داند.^{۲۱} در تعبیر عبارت «مسلمانی» نزد غزالی باید به مفهوم ایده‌آل انسان فرهیخته تأسی جست که همان «انسان کامل» است. اسلام که در وجدانیات غزالی مظهر مدنیت الهی است تنها محدوده‌ای است که در چهار چوب موازین ربوبیش فرهنگ برتر میسرست. «عنوان» و «ارکان» مسلمانی خود موازین اخلاق برتر و هر آنچه در ترتیب و ترکیب فرهنگ مقدمات تشخیص احوال و مقامات والاترست. بالمآل از تشخیص این احوال و مقامات در حوزه مشخص یک نظام مقدس و بر محور متصاعد یک هرم اصول و قواعد متکامل و جزئی‌گریزی نیست. از طرف دیگر پدیده شناسی این عناوین و ارکان ره به ذات و ماهیت خود فرهنگ می‌گشاید. به عبارتی حقانیت و عملکرد گسترش این عناوین و ارکان در گرو اعتبار اصولی تر نظام مقدسی است که منشأ و مرجع استحکام و تداوم آنهاست. و از طرف دیگر نفوذ و تحکیم این اصول در اعماق وجدانیات فردی به تعبیری یگانه ممر تعمیم اعتباریک فرهنگ از حوزه‌ی اعلای ذهنیت و اعتقاد به گستره وسیع عینیت و عمل است.

در تحصیل سعادت، انسان برتر غزالی نائل به چهار عنوان است، هریکی متکی به شناختی ازلی از حق و نیز منتهی به فضیلتی ابدی در بشر. این چهار عنوان منقسم به دو مرتبت است: اول، شناختن نفس خویش / شناختن حق تعالی؛^{۲۲} دوم، معرفت دنیا / معرفت آخرت.^{۲۳} در منطق جدلی مستور در مناسبات متکامل این دو مرتبت است که انسان فرهیخته غزالی از کوره معرفت برون آمده تکوین و رشد می‌یابد. شناختن نفس خویش و شناختن حق تعالی عناوین اولیه انسان اول است. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. شناخت انسان از نفس خویش متضمن بدیهی‌ترین اصل اعتبار هر فرهنگ الهی است: که انسان انسان است و انسان خدا نیست. شناخت انسان از نفس خویش به تنهایی و بدون معیار آن شناخت برتر از حق تعالی میسر نیست. و از روی دیگر شناخت حق تعالی، که بر ملکوت صرف متکی است، بدون استنباط هسته نفسانی انسان که در پهنه حیات خلیفه الارض است صورت نمی‌پذیرد. در ارتباط بنیانی این دو شناخت هم ربوبیت حق مسجل است و هم توانایی محدود انسان در حیطه فرهنگی که خود باز نمود این اصل قدیم است.

اما شناختن نفس خویش / شناختن حق تعالی مترتب بر معرفت دنیا / معرفت آخرت است. معرفت دنیا مستقر بر موازین معقول زندگی خاکی است؛ معرفت آخرت به ناگزیر مبانی منقول مبدأ و معاد را بر محور سنت مقدس به حیطه شعور و استنباط ذهنی می‌کشاند. معرفت دنیا اعتراف به محدودیت و فنای آن است؛ معرفت آخرت مترادف

اقرار به بینهایت و بقای آن است. دنیا محل گذرست از آن رو که عقبی مقصد هستی است. این دو علم داده و ستانده یکدیگرند. معرفت دنیا علم به مختصات حوزه عملکرد و کاربرد موازین الهی است، و معرفت آخرت تأمل در مقصد و نهایت هستی آن چنان که در حیطه تعلقات مبدأ و معاد گرایی بشری می‌گنجد. ولی چگونگی و کیفیت معرفت شناختی در هر یک از این دو حوزه مستقل تأثیری کیفی، مستقیم، و عمیق در بطن آن دیگری دارد: معرفت دنیا از صبغه‌های ذهنی یک جهان‌نگری الهی — که طی آن مراحل عادی زندگی متبلور خصائل معنوی و عرفانی است — مبرا نیست؛ و علم آخرت نیز از دقایق و ظرایف هستی در نه توی عملی آن رنگ تعلق می‌پذیرد. نتیجه آن که جهان ملموس و محسوس هستی که بین دو قطعیت قاطع مبدأ و معاد الهی شکل و نضج می‌گیرد از ماهیت و وجودی یکپارچه و مستمر برخوردار می‌گردد که طی آن هر حرکت دنیوی مترصد بر امری اخروی و هر حقیقت اخروی مترتب بر عملکردی دنیوی است. معرفت دنیا / معرفت آخرت در تحلیل نهایی حقیقتی واحد و شناختی همگون است.

در تشکل و تکامل روان خویش انسان برتر غزالی همچنین مستقر و متکی بر دو رکن «عبادات» و «معاملات» است.^{۲۴} اول عبادات: عبادات در حکم رکن اول همطراز و همسنگ شناختن حق تعالی و معرفت آخرت در عناوین انسان اول است. عبادات تثبیت و تحکیم تأویل^{۲۵} انسان است به اصل لایزالی که حکم آنی جاعل فی الارض خلیفه در منزلت وی جاری است. در این عبادات که بازگشت مستمر انسان است به اصل اصیل خویش مفهوم آنی اعلم مالا تعلمون به تکرار تحقیق می‌یابد. و نیز در تأویل انسان به همین اصل غایت آنچه را علم آدم الاسماء کَلِّهَا مَتَّصِن است به رأی العین می‌توان دید. عبادات مقدم بر معاملات تجدید عهد مستمرست؛ قالوا بلی است که ودیعه خلقت بود همچنان که شهادتی است بلا شرط السُّ بِرَبِّكُمْ را. انسان عابد، مخاطب قال یا آدم انبئهم باسمائهم است؛ در عبادات، انسان تجدید عهد خطاب می‌کند.

ولی عبادات در حیطه متعالی ذهنیات و روحیات است؛ گستره عمل نیز توأمان این علم الهی است. پس دوم معاملات: معاملات تحدید و تکلف است هر آنچه را حیطه عمل در بر می‌گیرد. معاملات گسترش عبادات است از حوزه تعقل روحانی به سیطره محدود در حدود و ثغور عمل. معاملات در پی عبادات تأویل حرکات و اطوار آدمی است به غرض نهایی صنایع او. عملکرد انسان فرهیخته هدف غایی هر حکمت اخلاق الهی است که در پی تشکیل اصولی فرهنگی متعالی بوده است. در رکن معاملات از آداب نکاح^{۲۶} تا فضیلت کسب^{۲۷} و حق صحبت خلق^{۲۸} همه تعریف و شناختی جامع می‌یابد.

ولی رکن «معاملات» همه در تحدید و تشریح «عمل» نیست چرا که هم در این رکن از فواید و آفات «عزالت» به یکباره شرحی مبسوط در دست است.^{۲۹} ضرورت عزالت در رکن «معاملات» — که خود مبانی «عمل» است و نه گوشه گیری — نشانه‌ای از توجه خاص غزالی به حضور غایبانه در جمع و غیبت از پیرشانیهای جمعی است. این مهم با توجه به عزالت ده ساله خود غزالی از جمع و سفر جسمی او که در واقع حضری روحی بود تعبیر عملی تری می‌یابد.

ارکان سوم و چهارم کامل و مکمل یکدیگرند: مهلکات و منجیات.^{۳۰} یکی ره به تاریکی سقوط می‌برد و دو دیگر طریق بر مدار صعود طی می‌کند. تداوم اجتناب ناپذیر این سقوط و صعود محور هرمی است که در محدوده و بر مدارج آن اخلاق و موازین عملکرد هر فرهنگ تعریف و تثبیت می‌شود. هم این تداوم خود تمثیلی پایدار از حقیقتی سرمدی است که معنای وجودی آن است.

مهلکات هم آنچه است که از بهیمیت زمینی و ناگزیر انسان برمی‌خیزد: شهوات است،^{۳۱} شره سخن است،^{۳۲} خشم و حقد و حسدست،^{۳۳} دوستی دنیااست،^{۳۴} بخل و جمع مال است،^{۳۵} جاه و حشمت است،^{۳۶} و الخ. منجیات همه تعالی روح است هم بر آن محور تصاعدی که همواره به بالا می‌نگرد: توبه است^{۳۷} که ترمیم و تخفیف نزول اخلاق است، شکر و صبرست^{۳۸} که بر مدار تشخیص حقیقتی اکبر می‌گردد، خوف و رجاء است^{۳۹} که خود سر اعظم ایمان است، فقر و زهدست^{۴۰} که روی به عریانی روح دارد، نیت و صدق و اخلاص است^{۴۱} که صیقل آینه جان است، تفکرست^{۴۲} که هم از هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون سر چشمه می‌گیرد، و نیز در توحید و توکل است^{۴۳} که مآلاً تقطیر و تخلیص روان به سرآمدی احدی است، و الخ.

۵

جامعیت اخلاقی در انسان برتر منظور نظر غزالی خود حاکی از جامعیت و اعتبار دامنه دار آن نظام همه شمول و مقدسی است که فقط در پرتو حقانیت و استمرار آن معاینه خوبی و پلیدی / زیبایی و زشتی مفهوم معتبر می‌یابد. در بین دو قطب «الست بر بکم» و «بلی شاهدنا» که دو قطعیت قاطع محیط به هستی نمایمهای بشر خاکی است فقط موازینی می‌تواند عبودیت فرهیخته انسان را تضمین و تحکیم کند که در جامعیت اعتبار خود نشان و تمثیل از مرجعیتی برتر بدست دهد.

اما تک تک عناصر متشکله این جامعیت اخلاقی ارتباطی دو جانبه و تکاملی با

کلیت خویش دارد؛ و به تعبیری از گذرِ منطقِ جدلی بین همین دو نیروست که هم اصل و سازمان اخلاق و هم فرع و اجزاء آن به تداومی معتبر و نافذ دست می‌یابد. بدین ترتیب انسان فرهیخته غزالی هم در مراحل تفکر و تعقل خویش و هم در موارد عملکردش مقید و محدود به دو مبدأ و مرجع است: (۱) کلیت اخلاق همه شمول و همواره معتبر، و (۲) جزئیات عناصر و مواد متشکله آن. هر عمل انسان برتر غزالی منشعب از اصلی اصیل و لایزال و منتهی به خیری واحد و منحصر به فردست؛ و کل این واحد اعتباری در فرهنگ پایه‌های متافیزیک و نیز گستره عملکرد عینی آن را تثبیت و ترویج می‌کند.

اگر جامعیت اخلاق الهی حاکم بر انسان فرهیخته است و خود نیز از جامعیت و اعتبار نظام اقدس برتری سرچشمه می‌گیرد پس هدف‌گایی این اخلاق آفرینش و تداوم انسانی است که در سیر تکاملش آینه گردان ربوبیت حق است. انسان خدایی انسان متخلق به اخلاق الهی است. تجسم عینی اسماء الحسنی در محدوده مقید هستی خاکی بشر شخص انسان کامل است. سعادت کامل و کیمیای تشخیص آن مآلاً سرالوجود انسان برتر غزالی است، و این خود منتج از کمالِ سرمدی حقیقتی است که هم جامع جمیع خصال نیکو و هم قادر قدیر تواناییهای اکمل است.

کیمیای تشخیص این سعادت علی‌رغم پرورش ترکیب جوهریش در حکمت نظری مآلاً در محدوده اخلاق عملی به بوتۀ آزمایش ریخته و پرداخته می‌شود. و از همین روست که اگر غزالی تهافت الفلاسفه و دیگر آثار دوره نظامیه بغداد متکلم مدافع ارکان اصولی و فقهی یک نظام مقدس و سرمدی در قبال داعیه‌های مشایی است، غزالی احیاء العلوم الدین، المنفذ من الضلال و یا کیمیای سعادت معلم حقیقت‌گرایی است که از پس تکامل و تعالی روحی خویش به دنبال لباب الالباب سنت الهی و تکلیف و تحدیدی است که این سنت بر زندگی فرهیخته تقدیر می‌کند. پس تقریب هر واقعیت به حقیقتی ازلی و تحقیق هر امر ازلی بر واقعیتی عملی مقصود اعلائی حکمت خلقی غزالی است.

در کیمیای سعادت غزالی در پی شناخت و شناسایی آن شالوده عمومی و زیر بنایی رستگاری است که علاوه بر اتصال بشر خاکی به اصلی اصیل و لایزال، او را در عین حال به ماهیت و تنوع هم‌نوعان و هستی زمینی خویش نیز نزدیک می‌کند. این نزدیکی و تعلق خاطر که از طریق اشتراک امتی در تحصیل سعادت و واحد تشدید و ترغیب می‌شود همان است که ابن خلدون «عصبیه» نامید. اهمیت این عصبیت در تشکیل امت و فرهنگ یکپارچه تا جایی است که ابن خلدون مدعی است «ان الدعوة الدینیة من غیر عصبیة لا تتم و هذا لِمَا قَدَمْنَا مِنْ أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ تُحْمَلُ عَلَيْهِ الْكَافَّةُ فَلَا بَدَلَ مِنَ الْعَصْبِيَّةِ وَ فِي

الحديث الصحيح كما مرَّ ما بعثَ الله نبيّاً الا في منعةٍ من قومِهِ...»^{۴۴}

ولی این خویشتن شناسی جمعی مترتب بر خویشتن شناسی فردی است چرا که
غرض غایی هر اخلاقی آن است که بلکه آدمی «خویشتن شناس تمام» گردد.^{۴۵} در
تقابل این دو معرفت است — یکی از خویشتن خویش در اعتزال و دیگری از خویشتن
خویش در اجتماع — که تقریبی اصولی از روانشناختی فردی و اجتماعی تا بدیهی ترین
انگاره‌های فرهنگی منظور و محصول می شود. فرهنگ و جامعه و فرد هم در ترکیب و هم
در ماهیت ساختار خویش مشترک در انگاره‌هایی ازلی اند که بر محوری ثابت تعریفی
همگون از آنها بدست می دهد. مادام که این انگاره‌ها از اعتبار و حیثیتی پایدار
برخوردارست خلاقیت فردی و نیز تطوّرات نهادهای اجتماعی مبتنی و منطبق بر تأییدات
فرهنگی است؛ و بالمآل از هم گسستن شیرازه اعتبار این انگاره‌ها منجر به اختلالات
روحي در فرد و نوسانات نهادی در اجتماع می گردد. در حیطه اعتبار حکمت خُلقی
غزّالی خویشتن شناسی جمعی و فردی علاوه بر الزام اجتناب ناپذیری یکی بر دیگری
ضمانت و ودیعه تداوم کل فرهنگ محیط بر فرد و جامعه نیز هست.

تداوم و تداخل جامعیت اخلاقی در پهنه مدنیت فرهیخته و جامعیت اصول اصیل
متافیزیکی که در عرصه وجدان و نظر معتبرست خود تمثیلی مبرهن است از تلاقی دو
جهان: یکی محسوس و ملموس و دیگری معقول و منقول که عالم و معلوم و کاشف و
مکشوف یکدیگرند.

۶

تصور غزّالی از هستی، حقیقت، و واقعیت به هم آمیخته است؛ و این مهم در
انسانشناسی وی بخوبی مشهودست: «بدان که آدمی را به بازی و هرزه نیافریده‌اند،
بلکه کاروی عظیم است و خطروی بزرگ: چه اگر وی ازلی نیست ابدی است، و اگر
چه کالبد وی خاکی و سفلی است، حقیقت روح وی علوی و ربّانی است...»^{۴۶} نوسان
انسان بین دو جهان است: «و از اسفل السافلین تا به اعلیٰ علیین همه شیب و بالا کار
اوست: و اسفل السافلین وی آن است که در مقام بهایم و سباع و شیاطین فرود آید، که
اسیر شهوت و غضب می شود؛ و اعلیٰ علیین وی آن است که به درجه ملائکه رسد...»^{۴۷}
هم آن چنان که حکمت خُلقی غزّالی مرز بین این دو جهان است، تصور ذهنی وی از
حدود و ثغور این دو حیطه محل تلاقی ذهنیت اعلاّی عالم مثل و عینیت کامل عالم عمل
است.

این تصور واحد از صور متداخل هستی — از پهنه حقیقت به واقعیت و بالعکس — مبتنی بر استنباط مسجلی است از معرفت و نیز مقوله معرفت شناختی. معرفت در کلیت خود ماحصل بلافضل تفکرست که غزالی در فضیلت آن به حدیث نبوی استناد می کند که: تفکر ساعه خیر من عباده سنه ۴۸ ولی فضیلت و حقیقت این تفکر و این که این تفکر برای چه می باید و در چه باشد و کجا رود و میادین آن کدام است و آیات منظور آن کدام ۴۹ همگی به یکباره ره به معرفت حق تعالی می برد. حق تعالی مقصود و غایت غایی معرفت است، و تفکر طریقه تحصیل آن. بر اساس اصل اصیل اتحاد عاقل و معقول پس مقصد معرفت — که حق است — رنگی یکپارچه و منسجم هم بر قاصد و هم بر قصد و هم بر مقصود می زند که در مقوله ای این چنین از معرفت فاعل و فعل و مفعول — همچنان که عاقل و عقل و معقول — صور مختلفی از حقیقتی واحدست. همچون مینیاتوری از طبیعت متلون حکمت اخلاقی غزالی تصویری موجز و کامل از کلیت هستی بدست می دهد.

هم از این شیوه معرفت شناختی بر می آید که تلاقی و تداخل دو جهان منظور غزالی — یکی محسوس و ملموس و دیگری معقول و منقول — به تداعی هر یک از آن دیگری می انجامد. چنان که در منجیات «توبه» حد واسط و فاصل عینیت این جهان و حقیقت آن دیگری است: «پس توبه ضرورت آدمیان است و اول قدم سالکان است، پس از بیداری که حاصل آید از نور شرع و عقل تا بدان راه از بیراهی بشناسد هیچ فریضه نیست جز توبه که معنی وی بازگشتن است از بیراهی و آمدن باز راه.»^{۵۰} و هم در «آداب کسب» باز به حدیث نبوی اقتداء می کند که روزی «با اصحاب نشسته بود، برنایی با قوت بامداد پگاه برایشان بگذشت و به دکان می شد، صحابه گفتند: «دریغا اگر این پگاه خاستن در راه دین بودی!» رسول - علیه السلام - گفت که: «چنین مگوید که اگر از برای آن می رود تا خود را از روی خلق بی نیاز دارد یا پدر و مادر خود را یا فرزند و اهل خود را وی در راه خدای تعالی است...»^{۵۱} پس «توبه» و «کسب» در دو سوی یک معادله تقریب دو جهان می کند: یکی انگاره های اقدس و سرمدی که حد غایی هر عمل زمینی است و دیگری اعمال و عاداتی که خود تعبیری و تمثیلی است از آن انگاره ها. پس ارتباط این دو جهان در اندیشه غزالی و نیز در حکمت خلقیش معیار گسترش حقیقت به واقعیت و تقریب واقعیت به حقیقت است.

تقابل این دو جهان — یکی انگاره هستی و دیگری هستی — از افلاطون به بعد نزد حکمای غرب و شرق محل تأمل بوده است. پس از تثبیت عالم مُثُل در حکمت افلاطون و تعدیل ارسطویی بر آن، در فلسفه نوافلاطونی — و نیز در حکمت الاشراق — ارتباط این

دو جهان یکسویه و از احدیت محض به صور و اسباب مختلف است. در حکمت خلقتی غزالی، که به تعبیری ماحصل تشریح و تنقید وی از تعقل مشایی در مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و تعلق خاطرش به کلام اشعری در آثار متداول پنجگانه اش — احیاء، الوسیط، البسیط، الوجیز، و الخلاصه^{۵۲} — است، موجبات تقریب این دو جهان فراهم آمده است. در محدوده کلامی مبدأ و معادی که مبادی تعریف و تثبیت جهان اندیشه و عمل غزالی است نه این جهان ماده و عمل بی حضور مرجعیتی اعلا محلی از اعتبار می یابد و نه آن جهان مثل و معقول می تواند فاقد تجلیات و آیات زمینی باشد. هر دو جهان نشأت از حقیقتی واحد می برد و در ترکیب و تداوم خود اعتبار بخش یکدیگر می توانند بود.

۷

امام محمد غزالی، در کلام به ابو موسی اشعری سنت گرای جزم اندیش طراز اول الهیات اقتداء می جست و نیز در مذاهب چهارگانه، شافعی مسلک بود. تعلق خاطر غزالی را به کلام اشعری و مذهب شافعی باید به هر حال با توجه به مقام شامخ این بزرگترین متکلم قرن پنجم تلقی کرد و گر نه به قول خود او «در عقلیات، مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن، نه بو حنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی بر من براتی.»^{۵۳} اطلاق لفظ متکلم اشعری بر حجت الاسلام غزالی بیشتر محدود به دوره نظامیه بغداد یعنی تا قبل از ۴۸۸ ه. ق. است که وی این شهر و منصب استادی خود را به قصد سفر و حضری ده ساله ترک گفت. کیمیای این سفر و حضر چنان تأثیر عمیق و کیفی در جوهر جان و روان امام غزالی کرد که از آن پس عوالم فکری و روحی او را محدود به یک فرقه مشخص و یا یک نحله معین نمی توان کرد.

در نظامیه بغداد این متکلم سرسخت اشعری یک تنه مدعیان عقل را در گوشه اعتزالشان از میدان فراخ سنت گرایی به نبرد می خواند. و همو در مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه شیخ الرئیس مشائیان و دیگرانی چون او را به مجادله و مشاجره معقول و منقول کشاند. ولی از اوج صدارت علمی در بزرگترین مرکز دانشگاهی جهان معاصرش و از پی انقلابی روحی که بنیانهای عقیدتی وی را در عمیقترین لایه ها لرزاند، این متفکر یگانه جمعیتهای پریشان خاطر را چون کود کانی نابالغ به خود گذاشت و گوشه عزلت در جامع دمشق گزید. بر دوراهی حجاز و دمشق که یکی به عیان ره به عینیت یقین می برد و دود دیگر به حقیقت ره به عزلت خوف و رجا داشت خود سروده بود:

شوق دیار لیلیم جانب نجد می کشد دل به گمان که می دهم سازره حجاز را^{۵۴}
 گردن به طوق شوق لیلی سپرده بود و در عزلت دمشق فارغ از پریشانیهای روزگار کیمیای
 جان می پرداخت و هم در این موضع در جواب ابوبکر بن ولید قریشی (متوفی ۵۲۰ هـ .
 ق.) که وی را به جدل کلامی می خواند فرموده بود «هذا شیءٌ ترکناه لیبیة فی
 العراق»^{۵۵} در عالم تجرید به خلوص و خضوعی دست یافته بود که در مقام عالمترین
 متکلم عصر خویش ابایی نداشت تا به ابوحامد بن احمد بن سلامه در موصل بنویسد:
 «اما الوعظُ فَلَسْتُ اری نفسی اهلاً لَهُ لِأَنَّ الوعظَ زکوۃُ نصابه الايقاظُ فمن لا نصاب له
 کیف یخرج الزکوۃ و فاقد الثوب کیف یسترُ به غیره...»^{۵۶}

و سرانجام از پس سالها ریاضت و مشقت و سفر و حضر این حکیم کیمیاگر در کوره
 تجربه و تجرید از جان خود گوهری پرداخته بود که تلوؤ درخشانش همه آینه گردان
 حقیقت بود. و از این پس بود که به ثبت و ضبط دقایق تشریف حضور در مدنیت و
 روحانیتی فرهیخته همت گماشت. کیمیای سعادت، خود طُرفه معجونی از این دقایق
 نفیس است. از پس نه توی مشاجرات کلامی و فقهی، غزالی به دنبال لباب الالباب هر
 فرهنگ الهی با این کیمیا جوهری از درایت آمیخته است که هم بر اثر تأثیر آن هر سنگ
 سخیفی خود گوهر گرانی می تواند شد.

اگر چه وقوف عقل و حضور قلب بر ابدال حق رخصتِ خاکی هر بنده نمی تواند بود
 اما تخلُّق خلق به اسماء الحسنی نیز خود مترتب بر متبرک شدن به این وقوف و حضور
 نیست. مآلاً شوقی در ذات ممکن الوجودی جهان هستی — انسان، اخلاق، و فرهنگش
 — آن را به لقای اعظم می کشاند. و هم در این میعادگاه موعودست که دو جهان غزالی —
 یکی محسوس و ملموس و دیگری معقول و منقول — به تداخل ابدی و محتوم خویش
 می انجامد؛ و این خود سرّ البقاء یک مدنیت است چرا که اگر چه در مبدأ و معاد سرّ
 حق غزالی چون دیگر نُخبه فرهیختگان فرهنگ آفرین سخن پوشیده خوشتر می داشته
 است ولی در ترغیب و تشویق انسان برتر بشارت داده است که: «این شوق را آخر نیست
 نه در این جهان و نه در آن جهان و همیشه در آخرت می گویند ربنا اتمم لنا نورا».^{۵۷}

پی نوشتها:

۱- عبارت آغازین شیخ الاکبر محی الدین ابن عربی است بر «فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة» فصوص الحکم
 بکوشش ابوالعلاء عقیفی (قاهره: جماعة احیاء الفللسفه، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۶۵ هـ . ق. ۱۹۴۶/ م. ۰) ص
 ۴۸. کل عبارت از استوارترین دستاوردهای عرفان نظری است: «لما شاء الحق سبحانه من حیث اسماءه الحسنی الی
 لا یبلغها الا حصاء ان یری اعیانها و ان شئت قلت ان یری عینة فی کون جامع یحصر الامر کله لکونه متصفاً بالوجود و

بظهور به سره الهیه.» در همین مقاله اشاراتی به تعین اسماء الحسنی در حیطه هستی و ارتباط ذاتی این عینیت با مبدأ الوجود خود خواهد شد.

۲- در «حرکت جوهری» ملا صدرا علت این حرکت صعودی محدودیت وجود اقصر به ماده است. در الجزء الثالث من السفر الاول الاسفار الاربعة (تهران: شرکت دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ه. ق.) در فصل «فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحركة فی الجوهر» (ج ۳، ص ۱۰۱) صدرالمألهین آورده است: «فالشئ اذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها. ثم إن وجود المادة وجود وضعی و توسطها فی فعل او افعال عبارة عن توسط وضعها فی ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا افعال له منها لو كان ليقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة فی فعلها و كل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود ... الخ»

۳- «معرفت شناختی» «Epistemology» در معنی ارتباطی آن با «اخلاق» «Ethics» بکار برده شده است. در این معنی «حقیقت / صحت» مفهومی متداخل است و در مقابل «غلط / دروغ» که آن نیز مفهومی متداخل است قرار می گیرد. در این موضع صحیح منطقی صحیح اخلاقی و غلط منطقی غلط اخلاقی است. برای بحثی مبسوط ر. ک.

R.F. Atkinson, "Good' and 'Right' and 'Probable' in Language, Truth and Logic." *Mind*,

Vol. 64 (1955), pp.242-246.

۴- طبقات الشافعیة و کتاب آخاف السادة المنقین به نقل از غزالی نامه استاد جلال الدین همایی (قده) (تهران: کتابفروشی فروغی، ۱۳۱۷ ه. ش.) ص ۲۴۴.

۵- برای بحثی مبسوط از این سفر رجوع کنید به همان مرجع، صفحات ۱۵۱ به بعد.

۶- همان مرجع، ص ۲۴۸.

۷- همان مرجع، ص ۲۵۸.

۸- همان مرجع، همان صفحه.

۹- همان مرجع، ص ۲۴۳.

۱۰- همان مرجع، ص ۲۴۶.

۱۱- همان مرجع، ص ۲۵۸.

۱۲- المنتظم، ج ۹، به نقل از همان مرجع ص ص ۲۱۴-۲۴۵.

۱۳- همان مرجع، ص ۲۴۴.

۱۴- همان مرجع، ص ۲۴۵.

۱۵- همان مرجع، ص ۲۴۴.

۱۶- امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، بکوشش و تصحیح احمد آرام، (تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۹ ه. ش.) ص ۱.

۱۷- همان مرجع، همان صفحه.

۱۸- ابونصر فارابی احصاء العلوم. (قاهره، ۱۹۴۹)، ص ص ۱۰۷-۱۰۸.

۱۹- همان مرجع. ص ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲۰- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Second Edition, (New York: Columbia University Press, 1983), pp. 116-117.

۲۱- غزالی، کیمیای سعادت، ص ص ۷ به بعد، و ص ص ۱۰۴ به بعد.

۲۲- همان مرجع، ص ص ۹ به بعد، ص ص ۴۰ به بعد.

۲۳- همان مرجع، ص ص ۶۱ به بعد، ص ص ۷۱ به بعد.

۲۴- همان مرجع، ص ص ۱۰۹ به بعد، ص ص ۲۲۵ به بعد.

۲۵- با آن که از تاویل مفهوم عادی «hermeneutics» ایفاد می گردد، در این عبارات به معنی لغوی آن یعنی

غزالی

در پیشگاه فرهنگ ایران

تقدیم به استاد بزرگوارم جناب ذبیح الله صفا
که چهل سال است به شاگردی وی میاهی و مفتخرم.

در باره حجة الاسلام امام ابو حامد محمد غزالی طوسی که بی تردید از چهره‌های بسیار معروف دنیای اسلام است، از زمان حیاتش تا به امروز کتابها و مقاله‌های بسیار بتوسط محققان مسلمان و غیر مسلمان به زبانهای مختلف نوشته شده است. بیشتر این پژوهندگان، تألیفات و آثار متعدد وی را تنها از یک نظرگاه مورد بحث و فحص قرار داده و آنگاه به داوری درباب وی پرداخته‌اند. و بدین سبب است که یکی او را فقیهی بزرگ خوانده و دیگری متکلمی توانا، و سومی وی را فیلسوف بزرگ اسلامی دانسته و چهارمی صوفیی وارسته که به دنیا و مافیها چهار تکبیر زده بوده است و پنجمی به عنوان یک مجتد و محیی دین به وی نگریسته است، و گروهی هم او را درعین حال فقیه و متکلم و فیلسوف و صوفی و مجتد دین و غیره خوانده‌اند. و به قول مولانا جلال الدین بلخی هر کسی از ظن خود یار او شده است. این موضوع نیز گفتنی است که غزالی، علاوه بر مریدان و معتقدان و ستایشگران بسیار، دشمنان سخت کوشی نیز داشته است که بخصوص در سالهای آخر عمرش به مخالفت با او پرداختند و در آن سالها در در آثارش به تألیف کتابهایی دست زدند و کار را بدانجا رسانیدند که این فقیه سنی مذهب بسیار متعصب را که دشمن باطنیان و شیعیان و فلاسفه بود، بیدین و مجوسی و متمایل به باطنیان و شیعیان و اهل فلسفه نیز خواندند و به جمع‌آوری و سوزانیدن یکی از آثار

بازگشت به «اصل»، «اول»، «مبدأ» نیز اشارتی است.

- ۲۶- غزالی، کیمیای سعادت، صص ۲۳۸ به بعد.
- ۲۷- همان مرجع، صص ۲۵۶ به بعد.
- ۲۸- همان مرجع، صص ۳۰۶ به بعد.
- ۲۹- همان مرجع، صص ۳۴۲-۳۵۷.
- ۳۰- همان مرجع، صص ۴۲۷ به بعد، و صص ۴۶۷ به بعد.
- ۳۱- همان مرجع، صص ۴۵۲.
- ۳۲- همان مرجع، صص ۴۷۲.
- ۳۳- همان مرجع، صص ۵۰۳.
- ۳۴- همان مرجع، صص ۵۲۲.
- ۳۵- همان مرجع، صص ۵۳۳.
- ۳۶- همان مرجع، صص ۵۶۰.
- ۳۷- همان مرجع، صص ۶۴۷.
- ۳۸- همان مرجع، صص ۶۶۵.
- ۳۹- همان مرجع، صص ۶۹۰.
- ۴۰- همان مرجع، صص ۷۱۹.
- ۴۱- همان مرجع، صص ۷۴۳.
- ۴۲- همان مرجع، صص ۷۷۹.
- ۴۳- همان مرجع، صص ۷۹۸.
- ۴۴- ابن خلدون، مقدمه (بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۱)، صص ۱۵۹. از مفهوم «عصبیت» در حکمت و جامعه شناسی غرب با معانی Sensus Cummunis و Collective Conciousness یاد شده است.
- ۴۵- غزالی، کیمیای سعادت، صص ۳۳.
- ۴۶- همان مرجع، صص ۲.
- ۴۷- همان مرجع، همان صفحه.
- ۴۸- همان مرجع، صص ۷۷۹.
- ۴۹- همان مرجع، صص ۷۷۹-۷۹۷.
- ۵۰- همان مرجع، صص ۶۴۷.
- ۵۱- همان مرجع، صص ۲۵۶.
- ۵۲- همایی، غزالی نامه، صص ۲۶۸.
- ۵۳- به روایت‌های مختلف و به نقل از همان مرجع، صص ۳۹۰.
- ۵۴- به نقل از همان مرجع، صص ۱۸۰.
- ۵۵- مرآة الجنان یافعی، در وقایع سال ۵۲۰ به نقل از همان مرجع، صص ۱۶۶.
- ۵۶- طبقات الشافعیة، سبکی به نقل از ابن سمعانی ج ۴ به نقل از همان مرجع، صص ۱۷۱.
- ۵۷- غزالی، کیمیای سعادت، صص ۸۵۶.

معروفش به نام احیاء علوم الدین فتوی دادند و بدان نیز عمل کردند. با آن که گفتیم درباره غزالی و آثارش از نظرگاههای گوناگون بحثها کرده‌اند، ولی گمان من آن است که با احتمال قوی، تا کنون آثار غزالی در ارتباط با ایران و فرهنگ ایران مورد پژوهش و بررسی قرار نگرفته و این کاری است درخور توجه و اعتنا. زیرا وی دانشمندی است ایرانی و پارسی زبان که قسمت اعظم عمر خود را در ایران و در بین ایرانیان گذرانیده است و از این جهت، آراء و عقایدش درباره ایرانیان با نظریات فقیهان و دانشمندان غیر ایرانی قابل قیاس نیست.

از طرف دیگر امروز که فرهنگ ایران و تاریخ ایران و زبان و ادب پارسی بار دیگر مورد هجوم شدید قرار گرفته است و کوششی همه جانبه برای محو آن بعمل می‌آید، بر ماست که برای دفاع از ایران و فرهنگ غنی ایران، نخست درباره هریک از مسائل مربوط به ایران به ارزیابی تازه‌ای دست بزنیم، و فقط به تکرار آنچه محققان فرنگی و غیر فرنگی گفته‌اند و نوشته‌اند بسنده نکنیم، و بویژه در چنین پژوهشهایی از این نظرگاه نیز به موضوع مورد تحقیق خود بنگریم که سهم هریک از پیشینیان ما در نگاهبانی از ایران و فرهنگ ایران چه بوده است.

با این مقدمه، آراء و عقاید غزالی را درباره ایران در زیرشش‌عنوان مورد بررسی قرار می‌دهیم. اساس کار ما در این پژوهش، کیمیای سعادت است که غزالی آن را در سالهای آخر عمر به زبان پارسی برشته تحریر در آورده است. البته در ضمن مروری بر این کتاب، به یکی دو تألیف دیگر وی نیز اشاراتی کوتاه خواهیم کرد.

غزالی در فاصله سالهای ۴۹۰ تا ۵۰۰ ق، کیمیای سعادت را که خلاصه و چکیده کتاب معروف عربی او، احیاء علوم الدین، است به زبان پارسی نوشت، و با این کار، در ردیف آن دسته از دانشمندان ایرانی قرار گرفت که علاوه بر تبعیت از سنت علمی زمان خود، یعنی نگارش کتابهای علمی و دینی به زبان عربی، برخی از آثار خود را نیز به زبان پارسی نوشته و در نتیجه بر غنای زبان مادریشان افزوده‌اند. این حقیقت را نیز باید گفت که اهمیت این کتاب فقط در آن نیست که به زبان فارسی نگاشته شده است، بلکه اسلوب نگارش کتاب، شیوایی و استواری و روانی نثر آن، که نشانه بیچون و چرای تسلط غزالی به زبان پارسی است کیمیای سعادت را در ردیف بهترین آثار منشور فارسی نیمه دوم قرن پنجم هجری قرار داده است. با آن که آثار پارسی غزالی منحصر به همین کتاب نیست، و او چند اثر دیگر خود را نیز به همین زبان نوشته است ولی همگان متفقند که هیچ یک از آنها درخور قیاس با کیمیای سعادت نیست.

پارسی زبانان عوام خلق اند

و اما غزالی در مقدمه این کتاب، سبب نگارش آن را به زبان مادری خود یاد کرده و در ضمن آن، در باب «پارسی گویان» و «زبان پارسی» نکاتی را مطرح کرده است که بسیار درخور توجه و تأمل است و بدین علت آن را عیناً نقل می‌کنیم:

«... و ما اندر این کتاب، جمله این چهار عنوان و چهل اصل شرح کنیم از بهر پارسی گویان، و قلم نگاهداریم از عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار تا فهم توان کرد. و اگر کسی را رغبت به تحقیقی و تدقیقی باشد و رای این، باید که آن از کتب تازی طلب کند، چون کتاب احیاء علوم الدین و کتاب جواهر القرآن و تصانیف دیگر که در این معنی به تازی کرده آمده است، که مقصود این کتاب عوام خلق اند که این معنی به پارسی التماس کردند و سخن از حد فهم ایشان در نتوان گذاشت.»^۱

از آنچه غزالی در همین چند عبارت گفته است، بسادگی، نمی‌توان و نباید گذشت. زیرا وی، پارسی گویانی را که از او خواسته‌اند برای ایشان کتابی در موضوعهای شرعی به زبان پارسی بنویسد، بصرف «پارسی گوی» بودن، بصراحت «عوام خلق» خوانده است، و از خوانندگان «غیر عوام» - لابد تازیان پارسی دان که ممکن است به کتاب پارسی کیمیای سعادت نظری بیفکنند - پیشاپیش عذرخواهی کرده است که اگر می‌بینید در این کتاب قلم را «از عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار» نگاهداشته‌ام، سببی جز این ندارد که کتاب را برای پارسی زبانان نوشته‌ام و نخواسته‌ام بیش «از حد فهم ایشان» سخن گفته باشم و شاید نیز به تعریض خواسته است بگوید زبان پارسی را تاب عبارات بلند و معانی باریک نیست. بدیهی است کسی که و رای این کتاب پارسی به تحقیقی و تدقیقی نیازمند باشد، باید آن را از «کتب تازی [من] طلب کند چون کتاب...» که آنها را برای تازی زبانان و پارسی گویان تازی دان، که خواص خلق بشمارند برشته‌ تحریر در آورده‌ام، و البته در آن متون تازی داد سخن داده و «عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار» را که منحصرأ درخور فهم تازیان و تازی دانان است آورده‌ام!

به خاطر داشته باشیم که این عبارات را یکی از تازیان ضد ایرانی که در عصر خلفای نژاد پرست اموی بسر می‌برده، نوشته‌است. چه در دوره فرمانروایی امویان که بین شعوبیان و غیر شعوبیان بحثها و گفتگوها و مجادله‌های شدید در گرفته بود، اگر نویسنده و یا شاعری تازی و ضد شعوبی و ضد ایرانی، از ایرانیان با چنین صفاتی یاد می‌کرد، بر

وی نه حَرَجی بود و نه ایرادی. ولی این عبارات را حجة الاسلامی ایرانی که در خاک پاک طوس، زادگاه فردوسی، دیده به جهان گشوده و در همان شهر نیز به خاک سپرده شده، نوشته است، و به همین سبب است که گفتیم نمی توان و نباید از آن سرسری گذشت. چه بیقین می دانیم که این دانشمند بزرگ، در دوران کودکیش در طابران طوس، با پدر و مادر و برادر و دیگر خویشان و همبازیها و دکانداران و همسایگان و دوستان و آشنایانش به پارسی سخن می گفته، در دوران نوجوانی و جوانی که در طوس و جرجان و نیشابور علوم دینی می خوانده، به زبان مادریش گفتگومی کرده، هنگامی که به «لشکر گاه»، به دستگاه پرجاه و جلال ملکشاه سلجوقی و خواجه نظام الملک وزیر پیوسته، و در تمام سالهای اقامت در «لشکر گاه»، و نیز در تمام سفرهایش از این شهر به آن شهر، در داخل ایران، با همه ایرانیان به زبان مادریش حرف می زده است، بعلاوه در این امر نیز تردید نداریم که وی با شاهان سلجوقی، ملکشاه و سنجر، و با وزیرانی چون خواجه نظام الملک و فخر الملک و غیره به زبان پارسی سخن می گفته و آنان هم به همین زبان به او پاسخ می داده اند، چنان که به بزرگان مُلک نیز به همین زبان نامه می نوشته است. مجموعه این گونه نامه ها در کتابی به نام فضائل الاثام گردآوری شده و از جمله آنها، نامه ای است که غزالی چند سال پس از نگارش کیمیای سعادت، و دو سال پیش از وفاتش به سلطان سلجوقی نوشته است بدین شرح:

«ای پادشاه اسلام، بدان که این داعی را پنجاه و سه سال از عمر گذشته است، چهل سال در دریای علم غواصی کرد... اکنون شنیدم که از مجلس عالی اشارتی رفته است به حاضر آمدن. فرمان را به مشهد رضا آمدم، و نگاهداشت عهد خلیل را به لشکرگاه نیامدم، و بر سر این مشهد می گویم که: ای فرزند رسول، شفیع باش تا ایزد قَلِیک اسلام را از درجه پدران بگذرانند و در آخرت به درجه سلیمان علیه السلام رساند که هم مَلِک بود و هم پیغمبر...»^۲

اینک، با این مقدمات، لازم است داوری غزالی را درباره «زبان پارسی»، «پارسی گویان»، و حدود فهم و شعور ایشان بدقت مورد بررسی قرار دهیم.

اگر غزالی در قرن سوم و حتی نیمه اول قرن چهارم هجری می زیست، چنین اظهار نظری را از او، با مسامحه بسیار می توانستیم پذیرفت، و البته می گفتیم بهتر بود بجای کلمه «عوام» لفظ دیگری را در این عبارت بکار می برد. ولی خوشبختانه دوران پنجاه و پنج ساله عمر غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) مقارن است با یکی از درخشانترین ادوار تاریخ ایران در دوران بعد از اسلام، هم از نظر رواج و رونق زبان و ادب فارسی و شکوفایی

فرهنگ ایرانی، و هم از جهت قدرت نظامی و سیاسی ایران. در این سالها، ایرانیان دوران خفت و خواری خود را که با هجوم تازیان مسلمان، و به فرمان دومین خلیفهٔ مسلمین، عمر بن خطاب به ایران آغاز شده و متجاوز از دو قرن در دورهٔ خلافت عثمان و خلفای اموی و عباسی نیز ادامه یافته بود، پشت سر گذاشته بودند. دیگر تازیان مسلمان نو کیسه، ایرانیان را «موالی» نمی خواندند، دیگر آن دورانی سپری شده بود که «اعراب با آنان [ایرانیان] در یک ردیف راه نمی رفتند، در مجلس ایشان مولی می بایست بر پای ایستد و چون یکی از موالی مردی از آنان را پیاده می دید بر او بود که از اسب فرود آید و اعرابی را بر نشاند و خود در رکاب او پیاده رود، و در جنگها جزو پیادگان باشد و از غنایم بهره ای نگیرد...»^۳ چه تقریباً از دو قرن پیش از تولد غزالی بود، که ایرانیان پس از دو قرن و نیم خون دل خوردن، و پس از مبارزات فرهنگی و دینی و نظامی طولانی توانسته بودند تازیان غالب را قدم به قدم به عقب برانند: ابومسلم طومار خلافت بنی امیه را در نوردید. طاهر ذوالیمینین نخستین ایرانی بود که فرمان «حکومت تمام بلاد واقع در مشرق بغداد تا اقصی نقاط مشرق ممالک اسلامی را از مأمون گرفت»^۳ و حکومت نیمه مستقلی تشکیل داد، و سپس نام خلیفهٔ عباسی را از خطبه انداخت. یعقوب لیث صفاری، آزاده مردی از دیار سام و زال و رستم که سرزمینهای پهناوری را بتصرف خود درآورد و باستقلال فرمانروایی می کرد، قصد برانداختن خلافت عباسی کرد که مرگ وی را مهلت نداد. از این موضوع ناگفته نگذیریم که کار بزرگ و ماندگار او این بود که زبان پارسی را که نزدیک به دو یست و پنجاه سال، در زیر سلطهٔ تازیان و زبان عربی، فرصت نفس کشیدن و اظهار حیات نیافته بود، از نو زنده ساخت. رو یگرزادهٔ بزرگوار ایران دوستی که چون بر دشمنانش پیروز شد و شاعران به شیوهٔ رایج آن روزگار، وی را با اشعاری به زبان تازی مدح گفتند، به روایت مؤلف تاریخ سیستان، در یک عبارت کوتاه برنامهٔ فرهنگی حکومت خود را اعلام کرد و خطاب به آنان فرمود «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت.»^۴ وی با ادای این چند کلمه، زبان پارسی را بعنوان زبان رسمی دربار خود و نیز در بارهای آیندهٔ ایران و زبان رسمی تمامی ایرانیان اعلام داشت. فرمانی که در یازده قرن و نیم گذشته، حتی از سوی فرمانروایان غیر ایرانی نیز بیچون و چرا در ایران زمین اجرا شده است. بدین ترتیب زبان پارسی، به عنوان زبان رسمی در دربار صفاریان، سامانیان، آل بویه، آل زیار، غزنویان، سلجوقیان و... بکار رفت. شاعران بدین زبان شعر سرودند، نویسندگان در موضوعهای مختلف به تألیف کتاب پرداختند و یا کتابهایی را از زبان تازی به پارسی برگردانیدند. پس از یعقوب لیث، سلسله های مستقل

ایرانی، یکی پس از دیگری در گوشه و کنار ایران بزرگ به فرمانروایی پرداختند، و سرانجام پادشاهان آل بویه و سلجوقی، بر بغداد، دارالسلام، نیز دست یافتند و به امر و نهی در امر خلافت پرداختند و برای خلفای عباسی چیزی جز عنوان خلافت و حرمسرای پرزن و درباری پر تجمل باقی نگذاشتند.

خلاصه این که تا زمان تألیف کیمیای سعادت نه فقط استقلال ایران تأمین شده بود و ایرانیان با زبان فارسی به عنوان نخستین قوم مسلمان سر از چنبر اطاعت در بار خلافت بدرآورده و حتی خلفا را سالهای دراز بازچپه دست خود قرار داده بودند، بلکه زبان و ادب پارسی نیز قوام کامل یافته بود و ما ایرانیان تا آن هنگام سابقه دو قرن و نیم شعر و پیشینه یک قرن و نیم نثر فارسی داشتیم. در این دوره دو یست و پنجاه ساله، در شعر فارسی شاعرانی بنام چون رودکی، دقیقی، کسائی مروزی، فردوسی، عنصری، منوچهری، فرخی سیستانی، عسجدی، اسدی طوسی، فخرالدین اسعد گرگانی، خیام، قطران، ناصر خسرو، مسعود سعد، معزی و دهها شاعر دیگر آثار ارجمندی از خود بیادگار گذاشته بودند. و در زمینه نگارش کتاب به زبان فارسی یا ترجمه کتاب به این زبان نیز گامهای بلند و استواری برداشته شده بود، و با آن که زبان دینی و علمی مسلمانان در آن قرون، زبان عربی بود و بطور کلی دانشمندان ایرانی از قرن سوم هجری به بعد، عموماً آثار خود را در رشته‌های مختلف علوم دینی و دانشهایی چون پزشکی، ریاضی، نجوم، تاریخ، جغرافیا و امثال آن به زبان عربی می نوشتند، از نیمه قرن چهارم تألیف کتاب یا ترجمه کتاب به زبان پارسی - به موازات نگارش کتب به زبان تازی - و به تشویق پادشاهان و امرا آغاز گردید، و در نتیجه کتابهای متعددی به زبان پارسی نوشته، و یا از زبان عربی به این زبان ترجمه گردید مانند: شاهنامه ابومنصوری، رساله در احکام فقه حنفی، تاریخ بلعمی، ترجمه تفسیر طبری، تفسیر قرآن مجید (تفسیر کمبریج)، هدایة المتعلمین فی الطب، حدود العالم من المشرق الی المغرب، دانشنامه علائی و رساله نبض از ابوعلی سینا، التفهیم لاوائل الصنعة التنجیم از ابوریحان بیرونی، شرح تعرف، تاریخ سیستان، تاریخ بیهقی، آثار منثور ناصر خسرو، تفسیر سوراآبادی، رسائل خواجه عبدالله انصاری، قابوسنامه، سیاستنامه، روضة المنجمین، نزهت نامه علائی، و غیره.

نکته قابل توجه آن است که برخی از این مؤلفان یا مترجمان نیز بمانند غزالی، در مقدمه کتاب خود به این موضوع اشاره کرده اند که چرا کتاب خود را - برخلاف سنت زمان - به پارسی نوشته اند، و یا چرا کتابی را از زبان عربی به پارسی برگردانیده اند. در اینجا نخست دلائل این گونه نویسندگان و مترجمان را یک یک از نظر می گذرانیم و

سپس دلایل غزالی را در سبب نگارش کیمیای سعادت به زبان پارسی مورد بررسی قرار می دهیم:

ترجمه تفسیر طبری

«این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمة الله علیه، ترجمه کرده به زبان پارسی دری، راه راست، و این کتاب را بیاوردند از بغداد، چهل مصحف بود نبشته به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود، و بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسمعیل رحمة الله علیهم اجمعین، پس دشخوار آمد بروی خواندن این کتاب و عبارت کردن آن به زبان تازی. و چنان خواست که مر این را ترجمه کنند به زبان پارسی، پس علمای ماوراء النهر را گرد کرد، و این، از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نوشتن تفسیر قرآن به پارسی، مر آن کسی را که او تازی نداند... و دیگر آن بود که این زبان پارسی از قدیم باز دانستند، از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل، و همه پیامبران و ملوک آن زمین به پارسی سخن گفتندی، و اول کسی که سخن گفت به زبان پارسی اسمعیل پیامبر بود و پیامبر ما صلی الله علیه، از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند و این بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوک آن این جانب ملوک عجم اند. پس بفرمود ملک مظفر ابوصالح تا علمای ماوراء النهر را گرد آوردند...»^۵

تاریخ بلعمی

«و بدان که این تاریخ نامه بزرگ است که گرد آورد ابی جعفر محمد بن جریر یزید الطبری رحمة الله که ملک خراسان ابوصالح منصور بن نوح فرمان داد دستور خویش را ابو علی محمد بن محمد بن بلعمی، که این تاریخ نامه را که از آن پسر جریرست پارسی گردان هر چه نیکوتر، چنان که اندر وی نقصانی نباشد. پس گوید، چون اندر وی نگاه کردم و بدیدم اندر وی علمهای بسیار و حجتها و آیتهای قرآن و شعرهای نیکو و اندر وی فایدتها دیدم بسیار، رنج بردم و جهد و ستم بر خویشتن نهادم و این را پارسی گردانیدم به نیروی ایزد عز و جل...»^۶

هدایة المتعلمین فی الطب

«... اکنون تو که فرزند منی اندر خواستی از من کتابی به باب پچشکی (= پزشکی) سُبُک و

آسان، تا تورا خاصه از من یادگار بود و دیگر مردمان را فایده بود. اجابت کردم تورا بدین، و یاری خواهیم از خدای عز و جل به تمام کردن این غرض. آنه الجواد الکریم.»^۷

حدود العالم من المشرق الى المغرب

«... به فرخی و پیروزی و نیک اختری امیر السید الملک العادل ابی الحرث محمد بن احمد مولی امیرالمؤمنین اطال الله بقاءه و سعادت روزگاری وی آغاز کردیم این کتاب را اندر صفت زمین در سال سیصد و هفتاد و دو از هجرت پیغامبر صلوات الله علیه...»^۸

دانشنامهٔ علانی

«... فرمان بزرگ خداوند ما، ملک عادل... ابو جعفر محمد بن دشمنزیار مولی امیر المؤمنین، که زندگانش دراز باد و بخت پیروز و پادشاهیش بر افزون، آمد به من بنده و خادم درگاه وی... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری که اندروی اصلها و نکته‌های پنج علم از علمهای پیشینگان گرد آورم بغایت اختصار... یکی علم منطق... و دوم علم طبیعیات... و سوم علم هیأت و نهاد عالم... و چهارم علم موسیقی... و پنجم علم آنچه بیرون از طبیعت است...»^۹

رسالة نض

«فرمان خداوند ملک عادل... ابو جعفر حسام امیرالمؤمنین به من آمد که اندر باب دانش رگ کتابی بکن جامع، که همهٔ اصلها اندروی بود بتفصیل. پس فرمان را پیش گرفتم و به اندازهٔ طاقت و دانش خویش این کتاب را [تصنیف کردم] به زبان پارسی چنان که فرمان بود...»^{۱۰}

التفہیم لاوائل الصناعة التجمیم

«... و این یادگار همچنین کردم مر ریحانه بنت الحسین الخوارزمی را که خواهنده او بود بر طریق پرسیدن و جواب دادن بر رویی که خوبتر بود و صورت بستن آن آسانتر...»^{۱۱}

شرح تعرف

«... اصحاب از من خواستند تا کتابی جمع کنم به پارسی مشتمل بر دیانات و معاملات و

حقائق و مشاهدات و رموز و اشارات تا فهم ایشان آن را دریابد، اجابت کردم به حسبت...»^{۱۲}

ترجمه و شرح «رساله حیی بن یقطان»

«... بزرگ فرمان خداوند جهان، ملک عادل... ابو جعفر حسام امیرالمؤمنین... به من بنده و خادم آمد به ترجمه کردن به پارسی دری مرسلتی را که خواجه رئیس ابوعلی کرده است اندر شرح قصه حیی بن یقطان و پدید کردن رمزهاش و باز نمودن غرضهاش...»^{۱۳}

روضه المنجمین

ضمن انتقاد از نویسندگانی که به فضل فروشی می پردازند و در آثارشان «حشو از نکت افزون است» می نویسند: «و از همه طرفه تر آن است که چون به پارسی کتابی کنند گویند از بهر آسانی عبارت نهادیم تا آن کس که تازی نداند بی بهره نماند، پس سخنهایی همی گویند دری و اثره مطلق که از تازی دشوارترست و اگر سخنهای متداول گویند دانستن آسانتر بود... عیبی ندانم که اندر تألیف سخن آرید...»^{۱۴}

زهد نامه علائی

«... از آن جملت یکی کتاب البدایع است در خواص و منافع طبایع و چند علم دیگر، که از کتب بسیار برگزیده بودم و جمع کرده، پس از بهر آن که به تازی بود خواستم تا فایده آن متداول و منتشر گردد، و میان خواص و عوام عام باشد، کتابی ساختم به پارسی دری و بر آن زیادت و نقصان کردم...»^{۱۵}

ملاحظه بفرمایید تا پیش از حجة الاسلام غزالی، نویسندگان و عالمان و مترجمان ایرانی، حتی آنان که در موضوعهای دینی کتابی پرداخته اند، در سبب نگارش یا ترجمه کتابی به زبان مادری خود سخنانی از این گونه گفته اند: تألیف یا ترجمه کتاب برای امیر یا افرادی است که زبان تازی نمی دانسته اند یا مطالعه کتب عربی برای آنان دشوار بوده است. غرض کتابی بوده است سبک و آسان برای نوجوانانی در رشته پزشکی یا نجوم. کتابی که فارسی زبانان آن را فهم کنند. برای آن که فایده کتاب متداول و منتشر گردد و میان خواص و عوام عام باشد. گردآوردن اصلها و نکته های پنج علم از علمهای پیشینگان در کتابی در کمال ایجاز. از همین چند نمونه که آوردیم آشکار می گردد زبان پارسی در دوره مورد بحث ما، یعنی تا پیش از تألیف کیمیای سعادت، به مرحله ای

از کمال و غنا رسیده بوده است که مؤلفان و مترجمان بسادگی می توانسته اند نه فقط در رشته های گوناگون دانشهای دینی و غیر دینی به این زبان کتاب بنویسند، بلکه بیان «حقایق» و «رموز» و «رمزها» در کتابهایی از نوع شرح تعریف و ترجمه و شرح رساله حئی بن یقظان نیز به زبان پارسی میسر بوده است.

اینک دلائل این مؤلفان و مترجمان را در سبب تألیف یا ترجمه کتاب به زبان پارسی، با آنچه در آغاز این بخش از کیمیای سعادت نقل کردیم مقایسه نمایید. غزالی می نویسد: «... و ما اندر این کتاب، جمله این چهار عنوان و چهل اصل شرح کنیم از بهر پارسی گویان و قلم نگاهداریم از عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار تا فهم توان کرد... که مقصود این کتاب عوام خلق اند که این معنی به پارسی التماس کردند و سخن از حد فهم ایشان در نتوان گذاشت...!»

آیا پارسی زبانان عوام خلق اند؟ آیا «عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار» را نمی توان به زبان پارسی بیان کرد؟ آیا ضابطه فهم و شعور، تنها در عربی دانی و عربی خوانی و بویژه در «عرب بودن» است؟ شاعران و نویسندگان و مترجمان پارسی زبان که پیش از غزالی طوسی می زیسته و یا معاصر وی بوده اند، و نیز گروه کثیر شاعران و نویسندگان و عالمان و مترجمان پارسی زبان در نه قرن اخیر، که آثار گراندیشان به زبان پارسی است، عملاً به دعای غزالی پاسخ داده اند پاسخ دادنی.

نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد!

غزالی کتاب کیمیای سعادت را به «چهار رکن»، و هر رکن آن را به ده «اصل» بخش کرده است. ارکان چهارگانه کتاب عبارت است از: عبادات، معاملات، مهلکات، و منجیات. موضوع اصل نهم از رکن دوم (معاملات) «امر معروف و نهی منکر» است. که مؤلف آن را با این عبارت آغاز کرده است: «و این قطبی است از اقطاب دین، که همه انبیا را بدین فرستاده اند، و چون این مندرس شود و از میان خلق برخیزد همه شعار شرع باطل شود.»^{۱۶} و آنگاه این «اصل» را به سه «باب» تقسیم کرده است: ۱- در واجبی وی؛ ۲- در شروط حسبت؛ ۳- در منکرات که غالب است در عادت. و در ذیل باب اخیر، منکرات مسجدها، منکرات بازارها، منکرات شاهراهها، منکرات گرمابه ها، و منکرات مهمانی را بر شمرده است. موضوع سخن ما آراء و فتاوی حجة الاسلام محمد غزالی طوسی است درباره جشنها و آیینها و سنتهای ملی ایران که در «منکرات بازارها» از آن سخن بمیان آورده است. برای آن که خوانندگان با آراء او در این موضوع مهم

آشنا شوند، تمام مطالبی را که وی در زیر این عنوان نوشته است نقل می‌کنیم گرچه ما را با بعضی از عبارات او در اینجا کاری نیست. این است گفتار غزالی:

«منکرات بازارها: آن بود که بر خرید و عیب کالا پنهان دارند، و ترازو و سنگ و چوب گز راست ندارند، و در کالا غش کنند، و چنگ و چغانه فروشند، و صورت حیوانات فروشند برای کودکان در عید، و شمشیر و سپر چوبین فروشند برای نوروز، و بوق سفالین برای سده، و کلاه و قبای ابریشمین فروشند برای جامه مردان، و جامه رفو کرده و گازر شسته فروشند و فرا نمایند که نواست - و همچنین هر چه در آن تلبیس بود - و مجمره و کوزه و دوات و آوانی سیم و زر فروشند و امثال این.

و از این چیزها بعضی حرام است و بعضی مکروه. اما صورت حیوان حرام است. اما آنچه برای سده و نوروز فروشند، چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، ولیکن اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است، و هر چه برای آن کنند نشاید؛ بلکه افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نوروز و قطایف بسیار کردن و تکلفهای نو افزودن برای نوروز نشاید؛ بلکه نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد، تا گروهی از سلف گفته‌اند که «نوروز روزه باید داشت تا ازان طعامها خورده نیاید، و شب سده چراغ فرا نباید گرفت تا اصلاً آتش نبینند.» و محققان گفته‌اند که «روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود، و نشاید که نام این روز برند به هیچ وجه، بلکه با روزهای دیگر برابر باید داشت، و شب سده همچنین، چنان که از وی نام و نشان نماند.»^{۱۷}

وی در احیاء علوم الدین نیز در زیر همین عنوان «منکرات بازارها» یا جمالی در این موضوع سخن گفته است: «... و از آن جمله بیع ملاهی است و بیع اشکال حیوانات مصور در روزهای عید، برای کودکان که شکستن آن و منع از فروختن آن واجب است...»^{۱۸}

از گفتار غزالی در این باب، این حقیقت نیز بطور ضمنی آشکار می‌گردد که ایرانیان مسلمان پس از چهارپنج قرن که از حضور جدی اسلام در ایران می‌گذشته است، یعنی در دوران زندگی غزالی و در نیمه دوم قرن پنجم هجری، هنوز مراسم نوروز و سده را برپا می‌داشته‌اند. در نوروز، نه فقط بازارها را می‌آراسته‌اند، بلکه در آراستن بازارها نیز افراط می‌کرده‌اند. در نوروز طعامهای خاص می‌خورده‌اند. در شب سده آتش می‌افروخته‌اند، و از بازار بوقهای سفالین می‌خریده‌اند و لابد در آن می‌دمیده‌اند، همچنان که بمناسبت نوروز برای کودکان «صورت حیوانات» می‌خریده‌اند و احتمالاً بزرگترها «شمشیر و سپر چوبین»، و شاید با این شمشیرها و سپرهای چوبین به اجرای برنامه‌هایی نیز می‌پرداخته‌اند.

شگفتا، مردی ایرانی، از شهر طوس و از سرزمین خراسان، در اوج شهرت، و به هنگام گوشه‌گیری و عزلت، و نیز در دورانی از عمر خود که به عقیده برخی از محققان، دیگر از آن فقیه سختگیر و متعصب سالهای پیش اثری در او بچشم نمی‌خورده و تصوف او را دگرگون ساخته بوده است، و نیز در زمانی که از مرگ فردوسی، همشهری پر آوازه‌اش، کمتر از یک قرن می‌گذشته است، آشکارا به جنگ آداب و سنتهای ویژه ایرانیان و به جنگ هموطنان خود و به جنگ ایران و فرهنگ ایران می‌رود و می‌پندارد با فتوهای خود، کاری را که تازیان فاتح در دوران کَر و فرّ خود نتوانستند کرد، او می‌تواند جامه عمل بپوشاند.

مطالعه تاریخ ایران از سقوط شاهنشاهی ساسانیان به دست تازیان مسلمان تا دوران حیات غزالی طوسی این حقیقت را آشکارا نشان می‌دهد که ایرانیان حتی پیش از آن که به استقلال سیاسی دست یابند، یعنی در دوره طولانی متجاوز از دو قرن که بطور مستقیم در زیر نظر فرمانروایان تازی بسر می‌بردند و کشورشان در اشغال نظامی تازیان بود، و با آن که به هر حال مذهبشان تغییر کرده بود و دیگر اکثریتشان زرتشتی نبودند و مسلمان شده بودند، از برپا کردن این جشنهای ملی، آنی غفلت نورزیده بودند همچنان که هرگز حاضر نشدند بجای زبان پارسی، زبان عربی را به عنوان زبان رسمی خود بکار ببرند، و همین مقاومت فرهنگی مقدمات پیروزی نهضت‌های نظامی و سیاسی ایرانیان را فراهم ساخت و بخشهای مختلف ایران یکی پس از دیگری اعلام استقلال کردند و در برابر دستگاه خلافت بغداد، حکومت‌های مستقل ایرانی تشکیل گردید. و آنگاه چون ایرانیان به استقلال رسیدند در برگزاری آیینهایی مانند جشن نوروز، مهرگان، سده و امثال آن بجذّ کوشیدند، و نه فقط پادشاهان ایرانی نژاد بلکه فرمانروایان غیر ایرانی نیز که مسلمان و در مسلمانی سخت متعصب بودند، در دربار خود و در زیر چشم خود مراسم ایرانی را برگزار می‌کردند. این حقیقت را نباید پنهان ساخت که در همین دوران، مسلمانان برخی از سرزمینهای دیگر، برگزاری این مراسم را بتوسط ایرانیان در زمره آداب و عادات کفار می‌شمردند و می‌نوشتند که ایرانیان رسوم مجوس را برپا می‌دارند،^{۱۹} ولی البته کسی به حرف آن بیگانگان مسلمان گوش نمی‌داد زیرا دیگر در دوران استقلال ایران، این تنها مردم ایران نبودند که تک تک و خانواده خانواده این مراسم را برپا می‌داشتند، بلکه اینک پادشاهان سامانی و غزنوی و بویهی و زیاری و سلجوقی... نیز در اجرای این آیینها قدم در راه مردم ایران زمین گذاشته بودند. چنان که شاعران نیز در این گونه مراسم اشعاری می‌سرودند و می‌خواندند و این جشنها را به شاهان و امیران و بزرگان تهنیت

می گفتند. دیوان شاعران و کتابهای تاریخ پرست از شاهد و مثال برای اثبات این امر. ولی چه باید کرد که غزالی طوسی آن چنان به شرع و علوم دینی و سرانجام به احیاء علوم دین خود را سرگرم کرده بوده است که نه تنها فرصت خواندن کتب تاریخی و دیوانهای شاعران را نداشته، بلکه به اطراف خود نیز نظری نمی افکنده است تا ببیند هموطنان مسلمانش در برگزاری این مراسم چگونه به جان می کوشیده اند و برای سخنان دستاربندانی چون او، باصلاح، تره هم خُرد نمی کرده اند.

مردی که قسمت اعظم عمر خود را در ایران گذرانیده بوده است و بارها و بارها برگزاری جشنهای نوروز و مهرگان و بهمنجنه و سده و نظایر آن را در شهرهای مختلف ایران به چشم خود دیده بوده است، و یقیناً در دوران کودکی و نوجوانی نیز، به حیث یک ایرانی، در طوس در همین آیینها در خانه و کوی و برزن خود شرکت می جسته است، اینک فتوا می دهد که نوروز و سده باید مندرس گردد. مگر او از یاد برده بوده است که در همان سالی که خواجه نظام الملک فرمان مدرّسی نظامیه بغداد را به دست وی داد و روانه دارالسلام بغدادش کرد، سلطان ملکشاه سلجوقی و نظام الملک نیز چند ماه بعد، با شکوه و جلال بسیار به بغداد وارد شدند، و به امر ملکشاه که از ترکمانان بود - ولی در ایران تربیت شده بود - و نظام الملک وزیر توانای سلجوقیان که مسلمانی متعصب بود و رسالت اساسی خود را در جنگ با بد مذهبان می دانست، چه مراسم مفصلی برای سده در بغداد برپا شد. غزالی، در این مراسم، به عنوان یکی از مقربان درگاه سلطان و وزیر که همه چیز خود را از آنان داشته است، اگر در کنار دست وزیر و دیگر بزرگان قرار نگرفته بوده است، یقیناً ناظرشکوه و جلال این مراسم بوده است و در آن نیز عیبی نمی دیده است چه همه این کارها به فرمان «اولی الامر» واجب الاطاعه ای انجام می شده است! غزالی بیقین در موقع تألیف کیمیای سعادت، جشن سده آن سال را بخوبی بیاد داشته است، مراسمی فراموش ناشدنی: «چنان که در همین سال که ابو حامد به بغداد آمد ملکشاه که چند ماه بعد در رمضان همین سال با وزیر و همراه موکبی با شکوه به بغداد در آمد و تا صفر سال بعد در آنجا بود، جشن سده را با جلال و شکوه بی نظیر در بغداد برپا کرد... در این آیین سده، شمعها و مشعلهای زیادی که درون زورقها افروخته بودند دجله را شب هنگام جلوه ای تمام داده بود. در دو جانب رود، بازیهای گونه گون و نمایشهای بسیار انجام می شد که خواجه طوسی با مهتران دولت، با شکوه و جلالی خیره کننده در تمام این مراسم شرکت کردند... حتی پارسایان شهر... در این ماجرا شاهد یک شب فراموش نشدنی شدند.»^{۲۰}

پیش از آن که سخن خود را در این بخش پایان برسانیم به این امر باید اشاره کنیم که اگر غزالی تا پایان عمر همچنان در صف قریب باتفاق فقیهان باقی مانده بود و به نوآوری‌هایی دست نمی‌زد، فتاوی‌ش در این باب قابل اغماض می‌نمود، ولی چنان که می‌دانیم او فقیه توانایی بود و بویژه پس از ترک نظامیه، به خود اجازه می‌داد رو در روی دیگر فقیهان جهان اسلام بایستد و برای اثبات آراء و عقاید تازه خود از در دیوار دلیل و برهان بتراشد. این مرد با معروفیت علمی و قبول عام خود می‌توانست برای برگزاری این جشنهای ایرانی به گونه‌ای که فقط از عهده کسی چون او برمی‌آید، دلایلی پیدا کند و همشهریان و هموطنان پارسی گوی مسلمان خود را که ضمن اجرای شعائر اسلامی، برخی از آیینهای قدیمی را که جنبه جشن و شادمانی داشت نیز اجرا می‌کردند، متهم به گبرکی و «اظهار شعار گبران» نکند و عوام کالانعام را بر آنان نشوراند. ملاحظه بفرمایید غزالی مردی است که تنها برای دشمنی با شیعیان، یک تنه، به دفاع از مردی چون یزید می‌پردازد که حتی در بین سنی مذهبیان نیز هرگز از آبرو و حیثیتی برخوردار نبوده است. می‌گوید یزید را نباید لعنت کرد. چرا؟ به استدلال او توجه کنید. می‌گوید ما به حداکثر می‌توانیم بگوییم «لعنت بر کشته حسین (رض) باد اگر پیش از توبه بمرد»، نه آن که یزید را بدین سبب لعنت کنیم، زیرا «حال یزید خود معلوم نیست که وی بکشت، و گروهی گفتند که فرمود و گروهی گفتند که نفرمود، لکن راضی بود، و شاید به تهمت کسی را به معصیت کردن نسبت کردن که این خود جنایتی بود» و اگر هم به فرض محال دست یزید به این جنایت آلوده باشد، چون نمی‌دانیم که پیش از مرگ توبه نکرده است، «پس لعنت کردن او روا نیست».^{۲۱}

وی در جای دیگر که از سماع، با شرایط خاص، دفاع می‌کند، مستندش یکی دو سه حدیث بیش نیست. یکی از آنها حدیثی است که عایشه روایت کرده بدین شرح: «روز عید، زنگیان در مسجد بازی [لعب] می‌کردند. رسول (ص) مرا گفت: «خواهی که ببینی؟» گفتم: «خواهم.» بر در بایستاد و دست فرا پیش داشت تا من زنخدان بر دست وی نهادم و چندان نظاره کردم که چند بار بگفت که «بس نباشد؟» و من گفتم: «نه.»^{۲۲} حدیثی دیگر باز به روایت عایشه: «دو کینیزک نزدیک من دف می‌زدند و سرود می‌گفتند، روز عید. رسول (ص) درآمد و برجامه [رختخواب، فراش] بخت، و روی از دیگر جانب کرد. ابوبکر (رض) درآمد، و ایشان را زجر کرد [بازداشت، منع کرد] و گفت: «در خانه رسول (ص) و میزمار [نی، سرود و شعری که با نی نوازند] شیطان! رسول گفت: «یا ابابکر، دست از ایشان بدار، که روز عیدست.»^{۲۳} آنگاه غزالی این دو

حدیث را می شکافد و از آنها پنج رخصت برای مباح بودن سماع استخراج می کند از جمله «... بازی و لهو و نظاره در وی که گاه گاه باشد حرام نیست، و در بازی زنگیان رقص و سرود بود.» رقص و سرود که گاه گاه باشد حتی در مسجد رواست، زیرا پیامبر خود نیز با عایشه ایستاد و به نظاره زنگیان رقصنده آوازخوان پرداخت...^{۲۴} از حدیث دوم نیز استنباط می کند که دف زدن و سرود گفتن ... مباح است، و شک نیست که به گوش رسول هم رسیده است، و این که پیامبر، ابوبکر را از زجر دو کبوتر منع نموده «دلیل صریح است بر آن که مباح است.» از طرف دیگر «به ایام عید شادی کردن»^{۲۵} را روا می شمارد فقط به این دلیل که هم زنگیان در روز عید در مسجد بازی می کردند و هم در حدیث دوم پیامبر به مباح بودن زدن دف و خواندن آواز در روز عید تصریح کرده است.

غزالی سختگیر و متعصب در جای دیگر از لعبت و عروسک و «صورت کردن» (=مجسمه ساختن) باز به استناد حدیث مروی از عایشه بدفاع پرداخته است. عایشه می گوید: «من کودک بودم لعبت بیاراستمی - چنان که عادت دختران باشد - و چند کودک دیگر نیز به نزدیک من بیامدندی. چون رسول (ص) درآمدی، آن دختران بازپس شدند و بگریختندی. رسول (ص) ایشان را به نزدیک من فرستادی. یک روز دخترکی را گفت: «این لعبتها چیست؟» گفت: «این دختران من اند.» گفت: «این چیست بر میان ایشان بسته ای؟» گفت: «این اسب ایشان است.» گفت: «این چیست بر این اسب؟» گفت: «پر و بال اسب است.» رسول (ص) گفت: «اسب را بال و پراز کجا بود؟» گفت: «نشیدی که سلیمان را اسبی بود با بال و پر؟» رسول (ص) بخندید تا همه دندانهای وی پیدا آمد.^{۲۶} و آنگاه نتیجه می گیرد که روی ترش کردن «خاصه با کودک و با کسی که کاری کند که اهل آن باشد و از وی زشت نبود» روا نیست. و چون غزالی بخوبی آگاه بوده است که مجسمه سازی در اسلام سخت نهی شده است، می افزاید که البته این خبر «دلیل آن نیست که صورت کردن روا بود، که لعبت کودکان از چوب و خرقة بود که صورت تمام ندارد، که در خبرست که بال اسب از خرقة بود.»^{۲۷}

به نظر من اگر غزالی می خواست از جشنهای ایرانی واز فروش مجسمه های حیوانات و سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین در نوروز و سده در بازارهای ایران دفاع کند باحتمال قوی از همین دو حدیث می توانست «رخصت»های گوناگون برای مباح بودن فروش این کالاها بیابد. از: لهو و بازی زنگیان در مسجد خدا، پیشنهاد پیامبر به عایشه که خواهی که بازی زنگیان را ببینی، و همراهی پیامبر با عایشه در نظاره زنگیان، دف زدن و سرود

گفتن دو کنیزک در خانه پیامبر خدا و در مجلس خصوصی عایشه و با حضور پیامبر، و اشاره صریح پیامبر در هر دو مورد که در روز «عید» ساز زدن و ساز شنیدن، آواز خواندن و آواز شنیدن رواست حتی در مسجد و خانه پیامبر و در حضور پیامبر و عایشه. غزالی اگر می خواست بخوبی می دانست چگونه بحث را شروع کند و آن را به کجا برساند، این کار که از دفاع از یزید دشوارتر نیست.

باطلی گر حق کنم عالم مرا گردد مقر و ر حقی باطل کنم منکر نگردد کس مرا
ولی دریغ و درد که دانشمندی بنام، چون غزالی طوسی، به جنگ مردم شهر و دیارش می رود و به روی مردم شریف ایران - که وی دیگر از آنان بریده بود و برآستی از آنان نبود، و می پنداشت که تازی تمام عیاری شده است - پنجه می افگند و در کمال سنگدلی فتوا می دهد تا بازپچه های کودکان ایرانی را که در بازارهای طوس و دیگر شهرهای ایران، بمناسب نوروز می فروخته اند، بشکنند و نابود سازند، در حالی که بخوبی می دانسته است عایشه همسر پیامبر اسلام با دختران همسن و سال خود عروسک بازی می کرده است! غزالی در همان شهری بدین کار دست یازیده که در حدود یک قرن پیش از او، طوسی بزرگوار آزاده ای با سربلندی فریاد برآورده بود که من همه عمر خود و تمامی دار و ندار خود را برای سرودن شاهنامه، و زنده کردن حماسه و تاریخ ملی ایران به پای ایران ریختم تا ایران جاودانه گردد.^{۲۸}

تباه کردن صورتهایی که بر در گرمابه باشد یا درون گرمابه واجب است

غزالی در کتاب امر معروف و نهی منکر از کتاب احیاء علوم الدین، ضمن بر شمردن انواع «منکرات گرمابه ها» نوشته است:

«... از آن جمله صورتهایی است که بر در گرمابه باشد یا درون گرمابه. اِزالَت آن واجب است بر هر که در آن در رود، اگر تواند. اگر چنان بلند باشد که دست بدان نرسد، در آن نشاید رفت جز بضرورت، و به گرمابه دیگر باید رفت. چه دیدن منکر جایز نیست. و بسنده باشد که رویهای آن را تباه کند و صورت آن را بدان تباهی باطل گرداند. و از صورت درختان و دیگر نقشها - بیرون صورت حیوان - منع نیست.»^{۲۹} وی در کیمیای سعادت نیز در اصل نهم از رکن دوم (معاملات) که به «امر معروف و نهی منکر» اختصاص دارد در زیر همان عنوان «منکرات گرمابه ها» باز همین موضوع را مطرح کرده است: «صورت حیوان بر دیوار گرمابه منکرست و واجب است تباه کردن یا بیرون آمدن.»^{۳۰}

پیش از آن که گفتگوی خود را درباره نوع این گونه تصاویر آغاز کنیم باید بگوییم که بطور کلی نقش و نگار داستانهای ملی قدیمی ایرانی بر صفحات کتابها و یا بر دیوار کاخها و ایوانها از رسوم کهن ایرانی است که دین اسلام با آن همه تصریح در منع صورتگری نتوانسته است در آن خللی بوجود بیاورد. شادروان عباس اقبال آشتیانی در این باب می نویسد: «از بعضی قراین، چنین مستفاد می شود که ایرانیان قبل از اسلام در نمودن قصص و داستانهای ملی و سیر شاهان و روایات راجعه به پهلوانان خود غیر از تدوین آنها در کتب با ریختن در قالب نظم، از نقاشی و تصویر در صفحات کتابها یا بر دیوارها و ایوانها نیز استمداد می کرده اند. از آن جمله غالب نسخ قدیمه که بعدها ترجمه های آنها به دست ما رسیده مثل خدای نامه، یعنی سیر الملوک، که اصل شاهنامه های نظم و نثر عربی و فارسی باشد و کتاب کلیله و دمنه و بهرامنامه با نقش و نگار همراه بوده، و پس از آن که این کتب از پهلوی به عربی نقل شده، یک عده از نساخ همین سیره را رعایت می کرده و نقاشان عهد خود را به تقلید از تصاویر نسخ اصل و ساختن و پرداختن نقوشی از روی آنها و می داشته اند و همین انتقال سیره اسلاف و اخلاف است که در دنباله آن تا عصر ما نیز کشیده شده است...»^{۳۱} مقصود این است که نقش و نگار کتابها و کاخها کاری است ایرانی نه عربی، گرچه ممکن است ایرانیان در نقش و نگار کتابها و دیوارها و ایوانها خود مبدع نبوده و کم و بیش آن را از دیگران اقتباس کرده باشند. در شاهنامه فردوسی نیز به نقاشیهای دیوارها اشارات مختلف شده است، از جمله در بنای سیاوش گرد:

بر ایوان نگاریده چندی نگار	ز شاهان و از بزم و از کارزار
نگار سر تاج کاووس شاه	نگاریده با یاره و گرز و گاه
بر تخت او رستم پیلتن	همان زال و گودرز و آن انجمن
ز دیگر سو افراسیاب و سپاه	چو پیران و گرسیوز کینه خواه ^{۳۲}

این رسم، در دوره اسلامی نیز در خانه ها و کاخها ادامه یافته است چنان که مؤلف غرر اخبار ملوک الفرس می نویسد: «ایرانی ها صورت تهمورث را که بر دیو سوارست در کتب و قصور و ابنیه خود می سازند.»^{۳۳} ثعالبی در ثمار القلوب نیز می نویسد ایرانیان از جمله قصه بهرام و کنیزکی را که بهرام بدو عشق می ورزید در قصور خود می نگارند.^{۳۴} نویسنده تاریخ طبرستان نیز می نویسد حسام الدوله اردشیر بن حسن از اسپهبدان طبرستان (از حدود ۵۶۷ تا ۶۰۲ ق) کاخی در شهر ساری ساخته بود و «بر او صفت کین افراسیاب از اول تا آخر بطلی نقش کرده» بود، و نیز در همین کتاب قطعه شعری است

که در آن به یکی از همین گونه تصاویر که بر ایوانها نقش می کرده اند اشاره شده است:

اگر بد کنی کیفرش خود ببری نه چشم ز مانه به خواب اندرست

بر ایوانها نقش بیژن هنوز به زندان افراسیاب اندرست^{۳۵}

غزالی هم در کیمیای سعادت به وجود چنین تصاویری بر دیوار سرای سلاطین و بزرگان معاصر خود در چند مورد اشاراتی دارد که از آن جمله است در اصل اول رکن دوم (معاملات) که به «آداب طعام خوردن» مخصوص است و در زیر عنوان «آداب دعوت و اجابت»، از «منکرات» خانه میزبان یاد می کند: «همچنین [مهمان] اگر داند... در آن موضع [خانه میزبان] منکری است چون فرش دیبا و مجمره سیمین، یا بر دیوار صورت جانوران است یا بر سقف... این همه مذموم است و نشاید به چنین جای حاضر شدن.»^{۳۶} همو در اصل چهارم (آداب حلال و حرام) رکن مذکور در فوق، درباره نقشهایی که بر دیوار خانه هاست سخن می گوید: «اما معصیت خاموشی آن باشد که در سرای وی [سلطان یا عمال او] فرش دیبا ببند و بر دیوارها صورت ببند... و در این همه حسبت واجب بود و خاموشی نشاید، و چون ترسد از حسبت معذور باشد، ولیکن در شدن بی ضرورتی معذور نباشد که نشاید بی ضرورتی در جایی شدن که معصیت بود...»^{۳۷} از آنچه گفتیم، آشکار می گردد که نقش حکایتها و قصه های ایرانی بر دیوار خانه ها و کاخها در ایران سابقه ای کهن دارد.

و اما از گفتار غزالی، چنان که گذشت، درباره تصاویر گرمابه ها و خانه ها، تنها این موضوع آشکار می گردد که در بین آن تصاویر، صورت جانداران، اعم از انسان و دیگر حیوانات، نیز بوده است، ولی نمی دانیم موضوع این گونه نقشه ها و تصاویر چه بوده، و فی المثل در عصر غزالی، از بین آدمیان، صورت چه کسانی را بخصوص در گرمابه ها نقاشی می کرده اند که به فتوای وی «إزالة آن واجب است» و ارفاقاً «بسنده باشد که رویهای آن را تباه کنند و صورت آن را باطل گردانند.» از سوی دیگر از اشارات متعددی هم که در آثار منظوم و منثور فارسی درباره تصاویر گرمابه ها شده است نیز نمی توان برای یافتن جواب سؤالی که مطرح کردیم، سود جست.^{۳۸} زیرا در شعر فارسی از ترکیب «نقش گرمابه» بیشتر برای بیان بیجان بودن تصاویر استفاده شده نه درباره این که موضوع این نقشه ها چه بوده است، ولی مولانا جلال الدین بلخی، حد اقل به موضوع یکی از این نقشه ها در گرمابه ها تصریح کرده است که می توانیم آن را به عنوان مفتاحی برای گشودن این معما بکار ببریم، و با توجه به قرائن دیگر، پاسخی برای پرسش خود بیابیم. بیت مورد نظر این است:

نقش رستم کان به حمامی بود قرن جمله فکر هر خامی بود^{۳۹} از این بیت آشکار می گردد که یکی از نقشهای گرمابه ها با تصاویر متداول در کاخها و قصرهای ایرانی بی ارتباط نبوده است، یعنی موضوع کلی نقاشی در گرمابه ها، در قرن هفتم هجری- حد اکثر یک قرن و نیم پس از وفات غزالی- رستم، پهلوان حماسه ملی ایران بوده است. و آنگاه با اطمینان می توان گفت که این کار، اختصاصی به قرن هفتم نداشته، و سابقه آن را باید به دوره غزالی و پیش از وی نیز تعمیم داد. چه می بینیم عبارت «رستم درحمام» نیز در زبان فارسی به معنی «صورتی بی معنی» و کنایه از هر صورت بیجان بکاررفته است.^{۴۰} آنچه وجود تصویر رستم و داستانهای پهلوانی او و دیگر قهرمانان حماسی ایران را در گرمابه های ایران در دوران غزالی، تأیید می کند، آگاهیهای بیشتری است که از گرمابه های ایران در دوره قاجاریه و آغاز دوران پهلوی داریم.

بنا به روایت ناصر نجمی «[در تهران] هر حمام سردر و کتیبه جالبی داشت که تصاویر مختلفی بر روی آن منقوش بود، مثل عکس شیر و خورشید با انوار آن، و یا صحنه جنگ رستم و سهراب، نبرد رستم و اسفندیار رو بین تن و یا مناظر دیگری از ستیز پهلوانان نامی شاهنامه با اکوان دیو.»^{۴۱} یا «سر بینه حمامها حوض نسبتاً متوسطی داشت... بر روی دیواره ها کاشیهای بزرگ با تصاویر برجسته خیالی از پهلوانان شاهنامه چون کیومرث، طهمورث، جمشید، گیو، گودرز، افراسیاب، کی کاووس، کیخسرو، فریدون و اسفندیار نقش شده بود.»^{۴۲} جعفر شهری نیز درباره نقش و نگار گرمابه های تهران بتفصیل بیشتر سخن گفته است: «بر سر در حمامها تصاویر جنگ رستم و سهراب و رستم و اشکبوس و دیگر پهلوانان باستانی را رسم می کردند.»^{۴۳} «سر در هلالی شکل گچ بری شده ای جهت حمامهای مردانه بود که بر آنها تصویرهایی از رستم و سهراب و دیوسفید و اشکبوس یا شیر و خورشید و مثل آن نقش شده بود.» وی درباره سر بینه (=محل رخت کنی) حمامها نیز نوشته است: «دیگر کاشیهای بزرگ عکس برجسته از تصاویر خیالی پهلوانان و قهرمانان شاهنامه مانند کیومرث، طهمورث، جمشید، گیو، گودرز، افراسیاب، میلاد، گرگین، کی کاووس، کیخسرو، فریدون، اسفندیار، بیژن، منیژه، سیاوش، سودابه، پوراندهخت، هما، بهمن و توران از ابتدای دیوار دست راست بترتیب ورود آنها به صحنه شاهنامه در دو ردیف باندازه قد آدمی که نشسته باشد، چسبانیده شده بود که غالباً موضوع گفتگوی مشتریانی که بعد از استحمام استراحت می کردند قرار می گرفت.»

موضوع بسیار قابل توجه آن است که در برخی از این حمامها چنان که گذشت تصویر

زنان دوران پیش از اسلام: منیژه، سودابه، پوران‌دخت، هما و نظایر ایشان نیز بر روی کاشیها بچشم می خورده است. جعفر شهری در جای دیگر نیز به تصویر زنان در گرمابه‌های تهران قدیم اشاره کرده می نویسد: «... یکی دو حمام پس از تعمیر که صورت‌های سر درشان نیز از میان رفته بود و لازمه تعمیر می آمد شمایل بیژن و منیژه و هما و پوران‌دخت را کشیدند و چون منافی عفت... بود... ناچار صاحب حمامها آنها را تعویض کردند.»^{۴۴} در این باب آگاهی دیگری نیز داریم که در آذ، هم به سبب تزیین سردر گرمابه‌ها اشاره گردیده و هم از سر در حمامهای زنانه بطور جداگانه یاد شده است: «یکی از مشخصات بارز حمامهای قدیم تهران، برای این که جلب نظر عابریں را بکند، تزیین سر در حمام بود که معمولا در حمامهای مردانه سر در آن را با کاشیهای رنگارنگ تصاویر پهلوانان نامی مانند کشتی رستم و سهراب و یا سام و نریمان که در شاهنامه فردوسی از آنان نام برده شده است تزیین می کردند و سر در حمامهای زنانه را با تصاویر شیرین و فرهاد و لیلی و مجنون تزیین می نمودند تا بهتر شناخته شود.»^{۴۵}

بعلاوه می دانیم که فی المثل بر سر در حمام معروف به ام‌الخاقان واقع در تهران، خیابان عین‌الدوله، کوچه روحی نیز تصویر رستم نقاشی شده بوده است. حمام سردار واقع در محله ششکلان تبریز با کاشیهای تزیین شده بوده است که بر روی آنها تصاویر پادشاهان ایران را نقش کرده بودند.^{۴۶} در گیلان، بر سر در یکی از حمامها صحنه جنگ رستم و سهراب را کشیده بودند در حالی که رستم سهراب را بر سر دست بلند کرده بوده است. همچنین در دو طرف در ورودی این حمام نیز کاشیهای نصب شده بوده است که روی هر یک از آنها تصویر یکی از پادشاهان مذکور در شاهنامه نقاشی شده بوده است.^{۴۷} چنان که حمامهای بزرگ در اصفهان و مشهد نیز «دارای سردر مزین به نقاشی و گنبد بزرگی که در زیر آن صفت‌های بسیاری برای رخت کنی با سبک معماری اصیل ایرانی ساخته بودند، می بودند. سر در حمام و گرداگرد زیر گنبد مزین به نقشهای گوناگون و بیشتر از مظاهر قهرمانان افسانه‌ای مانند رستم با پوشش کلاه خود سر دیو سپید و ببر بیان و ریش بلند دو شاخه و سایر پهلوانان می بود. از چهره خیالی و سنتی خورشید در دایره‌ای بزرگ و با چشمانی درشت و اشعه طلایی نیز در سردرها گاهی استفاده می شد...»^{۴۸}

نقش کردن داستانهای پهلوانی و ملی، در دوره مورد بحث، منحصر به سردر گرمابه‌ها و درون گرمابه‌ها نبوده، زیرا چهارسوقهای بزرگ، در برخی از شهرها، و نیز دروازه‌های تهران در قسمت اخیر دوره قاجاریه و اوائل دوران پهلوی نیز مزین به همین گونه تصویرها

بوده است.^{۴۹} بدیهی است وقتی در قرنهای پیشین، دیوار کاخها و سردر گرمابه‌های ایران و نیز دروازه‌های تهران را به تصاویر پهلوانان و پادشاهان باستانی ایران مزین می‌ساخته‌اند، زورخانه‌های ایران نیز در دو سه قرن اخیر، بی‌یقین، به چنین نقش و نگارهایی آراسته بوده است.

با توجه به آنچه تا کنون گفته‌ایم، تردیدی باقی نمی‌ماند که حد اقل در دو سه قرن اخیر، سردر حمامهای بزرگ در شهرهای مختلف ایران مزین به تصاویری بوده است بیشتر از پهلوانان و شاهان ایران بر اساس روایت شاهنامه فردوسی. به همان ترتیب که مولانا جلال‌الدین بلخی هم در قرن هفتم هجری به وجود «نقش رستم» بر سردر گرمابه‌ها اشاره کرده، و رواج ضرب‌المثل «رستم در حمام» در زبان فارسی نیز مؤید این امر است. با این مقدمات، تقریباً باطمینان می‌توان گفت که متداول‌ترین تصاویر گرمابه‌ها در دوران غزالی نیز تصویرهایی از نوع رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، رستم و اشکبوس و نظایر آنها بوده است.

با این مقدمه طولانی، گمان من آن است که غزالی با فتوای خود درباره تصاویر «سردر گرمابه‌ها و درون گرمابه‌ها» در کمال استادی با یک تیر دو نشانه را هدف قرار داده است: هم از نظر شرعی به «حِسَبَت» پرداخته، و هم به تخریب یادگارهای مربوط به حماسه ملی ایران و تاریخ ایران باستان که در هر کوی و برزن، و بر سردر گرمابه‌ها بچشم می‌خورده، فرمان داده است. زیرا به عقیده وی، قصه‌های مربوط به پهلوانان و شاهان شاهنامه نیز بمانند مراسم نوروز و سده، چیزی جز «اظهار شعار گبران» نبوده است. برآستی در نظر حجة الاسلام غزالی چه گستاخی و گناهی از این بزرگتر و غیر قابل اغماض‌تر که در دیار مسلمانان، هر روز صبح مؤمنین و مؤمنات، برای غسل بر طبق تعالیم دین اسلام، به گرمابه‌هایی بروند که بر سر در آنها یکی از صحنه‌های پهلوانی «گبران» و «کافران» تصویر شده باشد، و پس از غسل نیز، در درون گرمابه، باز در اطراف خود نقش پادشاهان و پهلوانان «کافر» ایران را ببینند، و همچنان که یکی از معاصران نوشته است و ما آن را پیش از این نقل کردیم، پس از استحمام، در سرِ بینه بنشینند و درباره آن شاهان و پهلوانان با یکدیگر به گفتگو بپردازند.

سؤال:

آیا اگر بجای تصویر شاهان و پهلوانان ایران، تصویر پیامبر اسلام یا یکی از بزرگان اسلام، حتی تصویر المستظهر بالله یا خواجه نظام‌الملک بر سردر گرمابه‌ها یا درون

گرما به‌ها نقش شده بود، باز غزالی فتوی می داد که چون دیدن «منکر» جایز نیست، ازاله تصاویر آنان واجب است؟
پاسخ بنده به این پرسش منفی است.

«گبران»، نه ایرانیان زرتشتی

غزالی در کیمیای سعادت بارها از پدران و نیاگان ایرانی خود که زرتشتی مذهب بوده‌اند، به تبعیت از دیگر فقیهان و علمای دینی با لفظ «گبر» یاد کرده است که یک مورد آن را به هنگام بحث از نوروز و سده در همین مقاله آوردیم: «...اما آنچه برای سده و نوروز فروشنده، چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، ولیکن اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است.» اینک این توضیح را می‌افزاییم که وی لفظ «گبر» را همانند عموم فقیهان و برخی از نویسندگان و شاعران دوره‌های پیشین به معنی کافر و بیدین بکار برده است نه به معنی و معادل زرتشتی. آنچه این نظر را تأیید می‌کند مطلبی است که ذیلاً از نظرتان می‌گذرد.

کسری دشمن خداست

«کسری» معرب «خسرو» و عنوان هر یک از شاهنشاهان ساسانی بوده است بویژه انوشیروان، خسرو اول، و پرویز (خسرو پرویز)، خسرو دوم. و چنان که می‌دانیم پادشاهان ساسانی زرتشتی بودند و خدای بزرگ، اهورمزدا، را نیایش می‌کردند، درست در همان زمانی که بت‌پرستی دین رایج در عربستان بود و چنان که نوشته‌اند «در روز فتح مکه سیصد و شصت بت از خانه کعبه برآوردند.»^{۵۱} و البته این تعداد بجز بت‌های هر خانواده و هر قبیله بوده است.

با این مقدمه به گفتگوی عمر بن خطاب با پیامبر اسلام توجه بفرمایید که غزالی در کیمیای سعادت، در اصل چهارم (در فقر و زهد) از رکن چهارم (در منجیات) نقل کرده است:

«و رسول (ص) را بالمش از ادیم بود و حشو وی لیف، فرش وی گلیمی بود دو تاه کرده. و عمر، یک روز پهلوی وی دید نشان حصیر خرما در وی گرفته، بگریست. گفت: «چرا می‌گیری یا عمر؟» گفت: «قیصر و کسری دشمنان خدا در آن نعمتها، و تو رسول خدای و دوست خدای در این دشخواریها!» گفت: «یا عمر، خرسند نباشی بدان که ایشان را آن نعمت در دنیا بُود، و ما را در آخرت.» گفت: «باشم.»^{۵۱}

بر عمر مطلقاً حرجی نیست که کسری را دشمن خدا بدانند. زیرا وی نه ایرانی بوده است و نه ایران را می‌شناخته، و به هنگام این گفتگو نو مسلمانی بوده است سخت متعصب که جز مسلمانان معدود عرب، دیگران را یکسره کافر و دشمن خدا می‌دانسته است، ولی آیا از غزالی طوسی ایرانی نژاد با آن همه تألیفات نیز نباید متوقع بود که لا اقل در باره عبارت نادرست عمر توضیحی یا تذکری بدهد! گمان من آن است که خود غزالی نیز در این باب چیزی بیش از عمر خلیفه دوم نمی‌دانسته است. یعنی به زعم او نیز ایرانیان زرتشتی، پیش از ظهور اسلام، همگی گبر و کافر و دشمن خدای بوده‌اند.

بزرجمهر رسولی فرستاد تا بنگرد که عمر چگونه مردی است

هنگامی که غزالی به طوس بازگشته بود و آخرین سالهای زندگانش را در آنجا به عزلت می‌گذرانید، گروهی از مخالفانش از گوشه و کنا رسر بر آوردند و بر آراء و عقاید و تألیفاتش خرده‌ها گرفتند که تعداد اعتراضهای بر وی را تا ۳۳ مورد بر شمرده‌اند.^{۵۲} از جمله آنهاست اشتباه تاریخی وی. غزالی در کتاب المستظهری «عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم (۹۹ - ۱۰۱ق) را که عموزاده و ولیعهد سلیمان بن عبدالملک بن مروان (۹۶ - ۹۹ق) بوده است، نواده او گفته...»^{۵۳} ابن جوزی در این موضوع، سخت بر غزالی تاخته که «این حکایت زشت‌ترین اشتباهات تاریخی است و نشان می‌دهد که غزالی از تاریخ اطلاع نداشته است.»^{۵۴} شادروان جلال الدین همایی ضمن ذکر این موضوع، افزوده است که غزالی این اشتباه را که نخست در کتاب المستظهری مرتکب شده بوده است، سپس در سه کتاب دیگرش احیاء علوم الدین، نصیحة الملوک و التبر المسبوک که ترجمه نصیحة الملوک به عربی است عیناً تکرار کرده و آنگاه افزوده است که «من نمی‌گویم غزالی اشتباه نکرده است، اما او را از این جهت نیز مستحق آن همه ملامت و توبیخ که ابن جوزی بر وی رانده است نمی‌دانم.»^{۵۵} و این اظهار نظری عادلانه است.

و اما مطلب مهمی که از چشم ابن جوزی‌ها - به سبب نا آشنایی ایشان با زبان پارسی و آثار پارسی غزالی - و نیز محققان ایرانی دور مانده است اشتباه بزرگ غزالی است درباره تاریخ ایران. وی در اصل دهم (رعیت داشتن و ولایت راندن) از رکن دوم (در معاملات) کیمیای سعادت نوشته است:

«... و بزرجمهر رسولی فرستاد تا بنگرد که عمر چگونه مردی است و سیرت وی چیست. چون به مدینه رسید، گفت: «این مَلِک شما کجاست؟» گفتند: «ما را مَلِک نیست، ما را امیری است به دروازه بیرون شده است.» وی نیز بیرون شد و عمر را دید در

آفتاب خفته بر روی زمین و دِرّه زیر بالین نهاده و عرق بر پیشانی وی می رفت چنان که زمین تر شده بود. چون آن حال بدید، بر دل وی عظیم اثر کرد که کسی که همه ملوک عالم از هیبت او بیقرار باشند، وی چنین باشد! پس گفت: «عدل کردی، لاجرم خوش ایمن بختی؛ و مَلِک ما جور کرد، لاجرم همیشه هراسان باشد. گواهی دهم که دین حق دین شماس است. اگر نه آنستی که به رسولی آمده ام، در حال، مسلمان شدمی و اکنون خود پس از این باز آیم.»^{۵۶}

این حکایت، ساختگی و سراپا نادرست است:

بزرجمهر (بزرگمهر)، بر طبق روایات گوناگون، وزیر خسرو اول انوشیروان بوده است، نه مَلِک ایران.

انوشیروان (جلوس ۵۳۱، وفات ۵۷۹ م) سالها پیش از بعثت پیامبر اسلام درگذشته بوده است.

دوران خلافت عمر محدودست به سالهای ۶۳۴ تا ۶۴۴ م.

بزرجمهر که معاصر انوشیروان بوده است، نه عصر پیامبر اسلام را درک کرده و نه دوران خلافت عمر دومین خلیفه مسلمانان را.

بدیهی است وقتی بزرجمهر وزیر انوشیروان، بتواند به عنوان «مَلِک» رسولی به نزد خلیفه دوم مسلمانان به مدینه بفرستد! رسول او هم بایست بر حقانیت اسلام و عدالت عمر، و محکومیت بزرجمهر، مَلِک ایران و جور و ستم وی رای بدهد تا فقیهی نامدار و حجة الاسلامی یگانه بتواند با استفاده از این مواد خام به دادگری عمر، و ستمگری بزرجمهر و همه شاهان ایران که گبر و کافر نیز بوده اند فتوی بدهد.

سخن، تنها بر سر این اشتباه غزالی در باره تاریخ ایران نیست، که آن را در بخش اول نصیحة الملوک نیز تکرار کرده است،^{۵۷} زیرا چنان که می دانیم وی هرگز مدعی تاریخ دانی نبوده و شاید بطور کلی می پنداشته است که تاریخ و اسما (افسانه ها و داستانها) از یک مقوله اند.^{۵۸} اما از این حقیقت نیز ناگفته نباید گذشت که حتی در روزگار ما، بسیاری از افرادی که از اندک سواد خواندن و نوشتن بهره مندند، می دانند که بزرگمهر پادشاه نبوده است. ولی حرف ما این است که این مرد دانشمند طوسی، با توجه به آنچه تا کنون گفته ایم، در زنی یک عرب مآب کامل عیار، نه تنها از ایران بریده بوده است، بلکه با حمله شدید به زبان پارسی و پارسی گوینان و نوروز و سده و قهرمانان حماسی و تاریخ ملی ایران و همه ایرانیان در دوران پیش از اسلام - بی هرگونه شک و تردیدی - در صف دشمنان ایران و ایرانیان قرار گرفته است. اگر برای اثبات این

مدعا، آنچه را که تا به حال گفته ایم بسته بنظر نمی رسد، سندی دیگر ارائه می دهیم. وی در فصل دوم کتاب المستظهری یا فضائح الباطنیه - که به اشاره المستظهر بالله خلیفه عباسی، در رد اسماعیلیان نوشته است - از هشت گروه نام می برد، که به زعم او، در آن روزگار فریب تبلیغات اسماعیلیان را خورده و به آنان می گسرویده اند. به عقیده او نخستین گروه از این هشت طبقه عبارتند از:

«طایفه ای که به ذات و بطور جبلی عقلشان ضعیف و بصیرتشان کم و رأیشان در کارهای دین سخیف است، زیرا در ذات خویش نادان زاده شده اند مانند سیاهان و اعراب بیابانی و کردها و عجم های نادان و جوانان سفیه، و شاید صنف اخیر از نظر تعداد، بیشترین گروه را تشکیل می دهند...»^{۵۹} و نیز به یاد داشته باشیم که غزالی در تألیفات خود، همه جا لفظ «عجم» را بمانند بسیاری از نویسندگان و شاعران پیشین معادل کلمه «ایرانی» بکار برده است.

ما فارسی زبانان ضرب المثلی داریم که می گوید: «دوستی بی سبب می شود، دشمنی بی سبب نمی شود.» همشهریان و هم زبانان غزالی طوسی چه هیزم تری به او فروخته بودند که وی همه آنان را بشدت مورد اهانت و تحقیر قرار داده و حتی بر زبان پارسی نیز تاخته است. تا آنجا که می دانیم غزالی همه چیز خود را از ایران و دستگاه پادشاهان سلجوقی داشته است چنان که هفت سال پی در پی ریزه خوارخوان سلجوقیان در «لشکر گاه» بوده و اگر خواجه نظام الملک او را به مُدّرسی نظامیه بغداد منصوب ساخته و راهی بغدادش نکرده بود، وی هرگز این فرصت را نیز بدست نمی آورد که در شمار مهربان درگاه خلافت قرار گیرد. شگفتا، غزالی قومی را مورد تحقیر و نکوهش قرار داده که خود وی نیز از آنان بوده است. قومی را خوار شمرده و مذمت کرده است که به قول خود او، حتی راهزنانش عاری از معرفت نبوده اند و عبارات حکمت آمیز بر زبان می آورده اند. ماجرا از این قرار است:

«امام اسعد میهنی از وی [غزالی] روایت کند که چون از جرجان به طوس بر می گشتم در راه مرا قطعی افتاد و هر چه داشتم دزدان بردند. به التماس و سوگندان در پی دزدان افتادم که هر چه بریدید بجلّ کردم، تو بیره ای دارم مشتی کاغذ در آن است بکار شما نیاید، آن را به من باز دهید. چون بسیار لابه کردم بزرگ دزدان را دل بر حال من بسوخت، گفت: در توبره چیست که این مایه بدو دل بسته ای؟ گفتم: تعلیقه هاست که یک چند از خانمان دور شده و به نوشتن و آموختن آنها رنج فراوان دیده ام. گفت: چه گویی که درس آموخته و دانش اندوخته ام، و حال آن که چون ما کاغذ پاره ها از تو

بگرفتم بی دانش مانده‌ای. این چه دانش بود که دزدان از تو توانستند گرفتن! پس بفرمود تا توبره بدو باز دادند. غزالی گوید: این سخن از پیشوای دزدان گویی هدایت خداوندی بود که از زبان وی بر من کارگر شد. از آن پس جهد کردم تا هر چیز را چنان آموزم که از من نتوانند ربود. به طوس برگشتم، سه سال رنج بردم تا آنچه تعلیقه نوشته بودم از بر کردم.»^{۶۰}

آیا چنین قومی در خور نکوهش و سرزنش است، آن هم از سوی یکی از افراد آن قوم!

یادداشتها:

- ۱- محمد غزالی طوسی، کیمیای سعادت، بکوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۱، ج ۱/۹.
- ۲- _____، فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، بتصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۳۳.
- ۳- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ پنجم، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی، بترتیب، ج ۱۹/۱ و ۳۲.
- ۴- _____، تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۴.
- ۵- _____، ترجمة تفسیر طبری، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/۶۱۹ - ۶۲۰.
- ۶- ابوعلی محمد بلعمی، تاریخ بلعمی، تصحیح ملک الشعراء بهار، بکوشش محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳، ص ۱-۲.
- ۷- ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی بخاری، هداية المتعلمین فی الطب، تصحیح جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴، ص ۱۴.
- ۸- _____، حدود العالم من المشرق الی المغرب، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/۶۲۲.
- ۹- ابن سینا، دانشنامه علانی، به نقل از همان کتاب، ج ۱/۶۲۶.
- ۱۰- ابن سینا، رساله نبض، به نقل از همان کتاب، ج ۱/۶۲۶ - ۶۲۷.
- ۱۱- ابوریحان بیرونی، التفهیم لاوائل الصناعة التنجیم، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ دوم تهران ۱۳۶۲، ص ۲.
- ۱۲- ابراهیم مستملی بخاری، شرح تعرف، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/۶۲۸.
- ۱۳- ابوعبید جوزجانی (؟)، ترجمه و شرح «رساله حیی بن یقطان»، به نقل از همان کتاب، ج ۱/۶۳۱.
- ۱۴- شهرمدان بن ابی الخیر، روضة المنجمین، به نقل از فرهنگ جهانپور، «زهد نامه علانی...»، ایران نامه، سال سوم، شماره ۱، ص ۹۸-۹۹.
- ۱۵- شهرمدان بن ابی الخیر، زهد نامه علانی، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۹۰۹ - ۹۱۰.
- ۱۶- کیمیای سعادت، ج ۱/۴۹۹.
- ۱۷- همان کتاب، ج ۱/۵۲۲.
- ۱۸- محمد غزالی، احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ربع عادات، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، بکوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۹، ص ۹۸۴ - ۹۸۵.
- ۱۹- احسن التقاسیم، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/۲۲۱.
- ۲۰- المنتظم، به نقل از: عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی، چاپ

دوم، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۵۴ - ۵۵.

۲۱- کیمیای سعادت، ج ۲/۷۴.

۲۲- همان کتاب، ج ۱/۴۷۵.

۲۳- همان کتاب، ج ۱/۴۷۷.

۲۴- همان کتاب، ج ۱/۴۷۶.

۲۵- همان کتاب، ج ۱/۴۷۷.

۲۶- همان کتاب، ج ۱/۴۷۶ - ۴۷۷.

۲۷- همان کتاب، ج ۱/۴۷۷.

۲۸-

ز باران و از گردش آفتاب
که از باد و باران نیابد گزند
همی خواند آن کس که دارد خرد

بناهای آباد گردد خراب
پی افکندم از نظم کاخی بلند
بر این نامه بر سالها بگذرد

شاهنامه، ۵/۱۲۷۵/۶۸ - ۷۰

که تخم سخن را پراگنده ام

نمیرم از این پس که من زنده ام

همان کتاب، ۶/۳۰۱۸/۸۵۷ - ۸۵۸

۲۹- احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ربع عادات، ص ۹۸۷.

۳۰- کیمیای سعادت، ج ۱/۵۲۳.

۳۱- عباس اقبال آشتیانی، «نقش و نگار داستانهای ملی قدیم ایران»، در: مقالات اقبال آشتیانی، تهران، ص ۵۵۹ - ۵۵۱.

۳۲- شاهنامه، به نقل از همان مقاله.

۳۳- غرر اخبار ملوک الفرس، به نقل از همان مقاله.

۳۴- ثمار القلوب، به نقل از همان مقاله.

۳۵- تاریخ طبرستان، به نقل از همان مقاله.

۳۶- کیمیای سعادت، ج ۱/۲۹۶.

۳۷- کیمیای سعادت، ج ۱/۳۸۳.

۳۸- از دوستان دانشمند گرامی آقایان علی اکبر شهبایی و محمد جعفر محبوب و نیز دوستان عزیزم خانم فرزانه

میلانی و آقای محمود امید سالار سپاسگزارم که از راه لطف مثالهای زیرین را برایم فرستاده اند:

و قوله فی حمام مصور:

جوارحاً ارسلت علی الوحش
کاتها فی غیاضها تمشی
کاتها وُقِع علی العیش
نُصَقِّل الارض مُؤْتِق الفرش
تُؤَلِّع بالدلک ثم بالرش

اعجب ببعیت یریک باطئه
تغدو الصيد الطَّیْبَاء مُسْرَعَةً
طیوره قد تقابلت نسقاً
فضاءً طاب فُسْحاً و هوئ
وانت فی خلوة مساعده

از ابوالحسن محمد بن عیسی الکرچی، تممة البتیمه،

الجزء الثانی، تصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۵۳، ص ۶۷-۶۸

بر در و درگه گرمابه و دیوارش

صورت خوب بس باشد بیحاصل

ناصر خسرو

دل شه چون ز عجز خونابه است
اونه شاه است، نقش گرمابه است
همچوپیل و شیرشادروان و گرمابه شدند
پیش تیغ و نیزه توپیل مست و شیرین
عقل با نقش نگاران پریروی چگل
قسمت از صورت گرمابه چرا برگیری
«هر که خدمت... کسی را کند که قدر آن نداند، همچنان آن کس است که... به صورت گرمابه به هوس تناسل
عشق آرد...»

کلیله و دمنه

خود بدانی چون بر من آمدی
که تویی من نقش گرمابه شدی
در عجزه جان آمیزش گنی است
صورت گرمابه گر جنبش کند
کس نسازد نقش گرمابه و خضاب
جز پی قصد صواب و ناصواب
نقشهایی کاندرا این گرمابه هاست
از برون جامه کن چون جامه هاست
اگر ناطقی طبل پریاوه ای
و گر خامشی، نقش گرمابه ای
ترا سهمگین روی پنداشتند
به گرمابه در، زشت بنگاشتند

سعدی

از دوست دانشمند گرامی آقای احسان یار شاطر و همچنین از دوست دانشمند بزرگواری که مجاز به ذکر نام شریفش در اینجا نیستم نیز ممنونم که مآخذ مربوط به تفاشی کاخها و گرمابه های ایران را در اختیارم قرار دادند و با فتوکپی برخی از این گونه مآخذ را از راه لطف برادم فرستادند.

۳۹- مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۴۹/۵، بیت ۳۹۱۸.

۴۰- علی اکبر دهخدا، امانل و حکم، ج ۲ ذیل: رستم، چاپ ششم تهران ۱۳۶۳؛ لغت نامه دهخدا، ذیل: رستم.

۴۱- ناصر نجمی، ایران قدیم و تهران قدیم، تهران ۱۳۶۲، ص ۴۳۵.

۴۲- همان کتاب، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.

۴۳- جعفر شهری، گوشه ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، تهران ۱۳۵۷، ص ۱/۱۷۲ ح.

۴۴- همان کتاب، بترتیب ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۱/۱۷۲ ح.

۴۵- آقای ابراهیم مهدوی، ساکن سالت لیک سیتی، یوتا به روایت یکی از دوستانشان.

۴۶- به نقل از آقای ع. هادی، ساکن مرلیند، آمریکا.

۴۷- به نقل از آقای منوچهر پارسا دوست، ساکن مرلیند، آمریکا

۴۸- به نقل از آقای علی اکبر شهبایی، ساکن تهران.

۴۹- «این دروازه ها که جز دروازه ماشین دودی معماری بقیه شان با تفاوتهایی شبیه معماری زمان صفویه بود...

نمای آن با کاشیهای زیبایی ترین شده بود و هشت مناره کوتاه و ظریف با تصاویری از پهلوانان باستانی ایران مانند

رستم و گیو و گودرز و صحنه‌های نبرد رستم و سهراب و رستم و افراسیاب و رستم و اشکبوس و رستم و دیوسفید و امثال اینها زینت شده بود.» گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، ص ۶؛ آقای علی اکبر شهبانی درباره نقش و نگار چهارسوقها نوشته‌اند: زیر گنبد چهارسوقها نیز مانند گنبد حمامها دارای نقش و نگار پهلوانها و از جمله حسین کرد می‌بود. نمونه کامل این گنبدها در راسته بازار بزرگ اصفهان که از حدود مسجد شاه آغاز و به میدان کهنه و مسجد جامع ختم می‌شد وجود داشت.

۵۰- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران ۱۳۴۳، ص ۲۵۲.

۵۱- کیمیای سعادت، ج ۴۸/۲.

۵۲- جلال الدین همایی، غزالی نامه، چاپ دوم تهران ۱۳۴۲، ص ۴۱۹-۴۳۶.

۵۳- همان کتاب، ص ۴۴۰.

۵۴- همان کتاب، ص ۴۴۰.

۵۵- همان کتاب، ص ۴۴۱.

۵۶- کیمیای سعادت، ج ۵۳۳/۱-۵۳۴.

۵۷- محمد غزالی، نصیحة الملوك، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم تهران ۱۳۶۱، ص ۲۵-۲۶، ۳۵۴. در اقدم نسخ، نسخه کتابخانه فاتح ترکیه مورخ ۷۰۹ ق لفظ «بزرجمهر» آمده است، و در نسخه‌های جدیدتر «قیصر روم»؛ در «تعریب نصیحة الملوك» نیز لفظ «بزرجمهر» مذکورست، ص ۳۹۸ همان چاپ.

در اینجا لازم می‌داند به این موضوع تصریح کند که بخش دوم نصیحة الملوك را که مشتمل بر هفت باب است از حجة الاسلام محمد غزالی نمی‌دانم. شادروان همایی با آن که با ذکر یازده دلیل قوی، آشکارا نشان داده است که مندرجات این ابواب با افکار و عقاید غزالی سازگار نیست (ص ۷۱-۸۰ مقدمه، نصیحة الملوك)، تنها به استناد این که از یک قرن پس از وفات غزالی، محققان این بخش را نیز از غزالی می‌دانسته‌اند، آن را در شمار آثار غزالی ذکر کرده است.

۵۸- فرار از مدرسه: «چنان که یک جا وقتی درباره عقاید باطنیان به بحث می‌پرداخت، نوشته بود که در این باره آنچه مربوط به تاریخ قوم است باید حواله به اهل تاریخ کرد و اهل اسماار. تاریخ را گویی در ردیف «اسماار» می‌شمرد و به آن چندان توجه نداشت.» ص ۱۸۲.

۵۹- محمد غزالی، فضائح الباطنه، به نقل از: محمد جعفر محجوب، «غزالی و اسماعیلیان...»، ایران نامه، سال

چهارم، شماره ۴، ص ۶۴۲.

۶۰- به نقل از: غزالی نامه، ص ۱۱۹.

برگزیده‌ها

از

آثار پارسی حجة الاسلام محمد غزالی

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
مولانا جلال الدین بلخی

بخش «برگزیده‌ها» ی شماره مخصوص غزالی طوسی را به نقل صفحاتی چند از دو کتاب کیمیای سعادت و فرزند نامه تألیف وی و نیز چند بیت از اشعار منسوب به او اختصاص داده‌ایم تا خوانندگان با مطالعه کتاب نخستین، هم با یکی از نمونه‌های شیوا و ساده و استوار نثر فارسی دهه آخر قرن پنجم هجری آشنا گردند، و هم آراء و عقاید غزالی را درباره برخی از مسائل اسلامی - مستقیم، و نه از زبان ستایشگران یا نکوهشگرانش - از زبان خود او که حجة الاسلام بلا منازع دنیای اسلام در قرون و اعصار گذشته بوده است بشنوند.

در بعضی از مقاله‌های همین شماره ایران نامه به این موضوع تصریح گردیده است که غزالی بیشتر آثار خود را به زبان عربی - که زبان قرآن و دین اسلام، و نیز بطور کلی زبان علم و دانش دنیای مسلمانان در آن دوران بوده - نوشته است، و دو کتاب پارسی مذکور در فوق، یادگار سالهای بازپسین عمر اوست در دوره عزلت و گوشه‌گیری در طوس. بدین سبب پارسی زبانان باید از وی سپاسگزار باشند که فقیهی نامدار و سرشناس و حجة الاسلامی یگانه چون او، لا اقل این دو کتاب خود را که در موضوعهای صد در صد دینی است به زبان مادریش نگاشته، و با این کار بجز خدمت به اسلام که تنها هدف و محرک او در همه تألیفاتش بوده است، بطور غیر مستقیم به زبان و ادب پارسی هم

خدمتی شایسته انجام داده، گرچه وی یقیناً به قصد چنین خدمتی به تألیف این کتابها به زبان پارسی مبادرت نورزیده است.

ممکن است، امروز برخی از هموطنان ما در آغاز قرن پانزدهم هجری، بروی خرده بگیرند که چرا غزالی - همشهری فردوسی طوسی - همه آثارش را به پارسی ننوشته و چرا زبان تازی را بر پارسی ترجیح نهاده است و مطالبی دیگر از این گونه. ولی این حقیقت را باید بپذیریم که اگر در آن روزگاران، غزالی و نامدارانی چون محمد بن زکریای رازی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی، محمد بن جریر طبری و صدها دانشمند بزرگ دیگر ایرانی، آثار خود را به زبان پارسی می نوشتند، با آن که با این کار، بیشک، برگنجینه زبان و ادب پارسی به گونه ای شگفت انگیز افزوده می شد، ولی آثار آنان در سرزمینهای مسلمانان، از شرق تا غرب آسیا، شمال افریقا و اسپانیا، منتشر نمی گردید و خواننده ای پیدا نمی کرد. چنان که فی المثل اگر غزالی همه آثارش را به پارسی نوشته بود، فقهای مغرب و اندلس از کجا از نوشته هایش با خبر می شدند تا وی را ملحد و مجوسی بخوانند، و به فتوای آنان نسخه های کتاب احیاء علوم الدین را بسوزانند. اگر او عربی نمی دانست و تألیفاتش را همه به زبان مادریش می نوشت، چگونه به نظامیه بغداد راه می یافت و طالبان «علم» و دانشمندی را که از سرزمینهای مختلف اسلامی برای کسب علوم دینی راهی بغداد می شدند از خرمن دانش دینی خود بهره مند می ساخت. تألیف کتاب به زبان عربی دلیلی جز این نداشت که این زبان، زبان مشترک دینی و علمی همه مسلمانان بود از چین و مالزی و هند و ایران تا مصر و مغرب در شمال افریقا و اندلس (اسپانیا). و از سوی دیگر قرآن، کتاب دینی مسلمانان به زبان عربی است، و برخلاف کتابهای دینی یهودیان و مسیحیان هرگز اجازه داده نشده است به زبانی جز به زبان عربی خوانده شود، و حد اکثر ارفاقی که فقیهان در این باب تا کنون روا داشته اند آن است که متن عربی قرآن را با ترجمه آن همراه کنند و یا فی المثل اجازه دهند برای پارسی زبانانی که عربی نمی دانند تفسیر قرآن را به زبان پارسی بنویسند (رک. مقدمه ترجمه تفسیر طبری). بعلاوه نمازهای روزانه و دیگر نمازها و دعاها گوناگون در دینی که زادگاهش مکه و مدینه است همه به زبان عربی است، و بدین جهت است که طالبان علوم دینی و فقیهان و مجتهدان فرقه های مختلف اسلامی در طی چهارده قرن گذشته پیوسته کوشیده اند زبان عربی را فراگیرند و سپس آثار خود را برای استفاده «اهل علم» به همین زبان بنویسند. در چنین شرایطی، غزالی با آن که تمام تألیفاتش در موضوعهای دینی است، استثناء، بمانند دانشمندی چون ابن سینا و ابوریحان بیرونی

علاوه بر زبان عربی به زبان پارسی نیز به تألیف کتاب پرداخته، و این کاری است در خور سپاسگزاری و قدردانی.

و اما شیوه گزینش صفحاتی از کیمیای سعادت و فرزند نامه برای چاپ در این بخش ایران نامه آن بوده است که حتی المقدور خواننده امروزین را با آراء غزالی که در اکثر موارد - بجز سماع - کم و بیش با آراء دیگر فقیهان یکسان است آشنا سازیم (البته در موضوعهایی بین اهل سنت و جماعت و شیعیان اختلافهایی وجود دارد) تا شاید مطالعه این صفحات معدود کیمیای سعادت بمنزله مفتاحی باشد برای آن که برخی از خوانندگان ما به سراغ متن کامل کیمیای سعادت بروند و آن را به دقت در مطالعه گیرند و با حقایق اسلام - بی واسطه های دروغین سیاسی امروز آن - آشنا گردند. آراء غزالی را در مجاز بودن «سماع» تقریباً بطور کامل از کیمیای سعادت نقل کرده ایم زیرا خدمت بزرگ غزالی آن است که وی در سالهای آخر عمر، و با آن که فقیهی سختگیر و متعصب بود، «سماع» را ولو با شرایطی بسیار سخت، از نظر شرعی اجازه داده، و این فصلی است که در کتاب فقیهی دیگر، اعم از سنی و شیعی، نمی توان یافت. خوانندگان با مطالعه همین صفحات ملاحظه می کنند که غزالی برای آن که بر تحریم مطلق سماع خط بطلان بکشد، با چه کوششی و با توسل به چه صغری و کبری هایی و حتی با استناد به سنت رسول الله و آنچه در بین پیامبر اسلام و عایشه همسر محبوب وی می گذشته است، راه باریکی برای جواز نوعی از سماع و برای گروهی بسیار خاص و انگشت شمار از افراد گشوده است. بعلاوه با مطالعه همین صفحات معدود کیمیای سعادت آشکار می گردد که جایگاه پیروان ادیان دیگر، وضع زن، و باصطلاح رایج امروز «آزادی زن» و «حقوق زن» و «تساوی زن و مرد»، و نیز «روابط زن و شوهر» در دین اسلام از چه قرار است. خوانندگان، با مطالعه این صفحات در می یابند که غزالی حتی در سالهای آخر زندگانش که برخی می گویند دیگر از آن فقیه سختگیر و متعصب سالهای پیش در او نشانه ای به چشم نمی خورده است، چگونه در باره دشمنی با اهل ذمه و حتی راه را، به هنگام عبور، برایشان تنگ داشتن، و ضرورت دشمنی با مبتدعان، و پست شمردن رافضیان و شیعیان فتوا داده است، و مخالفان سماع را بارها «ابله» خوانده، و از سوی دیگر وقتی با کارهای روزانه آدمیزادگان: قضای حاجت و طهارت، و هم بستری شوی با زن و امثال آنها مواجه می گردد بمانند دیگر فقیهان، و در همان چهار چوب لایتغیر - فتوهای خود را صادر می کند. سخن در این است که حجة الاسلام غزالی که براستی درد اسلام داشته، بر طبق موازین اسلامی سخن گفته است. چه او با شعارها و عنوانهای

رنگین میان تهی و فریبنده امروزین روزگار ما در باره اسلام آشنا نبوده است، او بمانند دام گستران معاصر ما از انواع «اسلام راستین» با طعمها و رنگهای گوناگون، «حقایق اسلام»، «روحانیت پیشرو»، «روحانیت مترقی»، «اسلام و سوسیالیسم و یکسانی آن دو»، «تساوی پیروان تمام ادیان بامسلمانان»، «تساوی حقوق زن و مرد در اسلام» سخن بمیان نیاورده است. توصیه ما آن است که پس از مطالعه «برگزیده‌ها»ی این شماره ایران نامه به مطالعه متن کامل کیمیای سعادت بپردازید تا در ضمن دریابید حجة الاسلام غزالی با چه زبان فصیح و ساده و استوار صحیحی به پارسی کتاب نوشته است و آنگاه آن را با سخنان و نوشته‌های فارسی فقیهان معروف همزمان خودمان قیاس کنید تا...

آغاز کتاب - در پیدا کردن عنوان مسلمانی*

عنوان اول - در شناختن نفس خویش

بدان که کلید معرفت خدای تعالی معرفت نفس خویش است؛ و برای این گفته‌اند: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ و برای این گفت باری سبحانه و تعالی: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ، گفت: نشانه‌های خود در عالم و در نفوس با ایشان نمایم تا حقیقت حق ایشان را پیدا شود. و در جمله، هیچ چیز به تو نزدیکتر از توییست: چون خود را نشناسی، دیگری را چون شناسی؟ و همانا گویی: «من خویشتن را شناسم» و غلط می‌کنی، که چنین شناختن، کلید معرفت حق را نشاید، که ستوران از خویشتن همین شناسند که تو از خویشتن: این سر و روی و دست و پای و گوشت و پوست ظاهر بیش نشناسی. و از باطن خود این قدر شناسی که چون گرسنه باشی نان خوری و چون خشمت آید در کسی افتی و چون شهوت غلبت کند قصد نکاح کنی؛ و همه ستوران اندر این با تو برابرند. پس تو را حقیقت خود طلب باید کرد تا خود تو چه چیزی و از کجا آمدی و کجا خواهی رفت، و اندر این منزلگاه به چه کار آمده‌ای و تو

* به نقل از کیمیای سعادت، تألیف ابو حامد محمد غزالی طوسی، تصحیح حسین خدیو جم، در ۲ جلد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.

جلد اول مشتمل است بر مقدمه مصحح در ۴۰ صفحه، دیباچه مؤلف، فهرست کتاب، آغاز کتاب در پیدا کردن عنوان مسلمانی (در ۴ عنوان)، کتاب ارکان مسلمانی در چهار رکن. رکن اول - در عبادات (در ده اصل)، رکن دوم - در معاملات (در ده اصل). جلد دوم مشتمل است بر رکن سوم - در مہلکات (در ده اصل)، رکن چهارم - در منجیات (در ده اصل).

را از بهر چه آورده‌اند، و سعادت تو چیست و در چیست، و شقاوت تو چیست و در چیست.

و این صفات که در باطن تو جمع کرده‌اند، بعضی صفات ستوران و بعضی صفات ددگان و بعضی صفات دیوان و بعضی صفات فریشتگان است، تو از این جمله کدامی و کدام است که آن حقیقتِ گوهرتوست و دیگران غریب و عاریت‌اند؟ که چون این ندانی سعادت خود طلب نتوانی کرد. چه، هر یکی را از این، غذایی دیگرست و سعادتی دیگرست: غذای ستور و سعادت وی در خوردن و خفتن و گُشنی کردن است. اگر تو ستوری، جهد آن کن تا شب و روز کار شکم و قَرَجِ راست داری. و غذای ددگان و سعادت ایشان در دریدن و زدن و کُشتن و خشم راندن است؛ و غذای دیوان شرانگیختن و مکر و حیلت کردن است، اگر تو از ایشانی به کار ایشان مشغول شو تا به راحت و نیکبختی خویش رسی. و غذای فریشتگان و سعادت ایشان مشاهدتِ جمالِ حضرتِ اُلوهیت است؛ و آن شهوت و خشم و صفات بهایم و سیاع را به ایشان راه نیست. اگر تو فریشته گوهری در اصل خویش، جهد آن کن تا حضرتِ اُلوهیت را بشناسی و خود را به مشاهدت آن جمال راه دهی و خویشتن را از دست شهوت و غضب خلاص دهی؛ و طلب آن کن که تا بدانی که این صفات بهایم و سیاع را در تو برای چه آفریده‌اند. ایشان را بدان آفریده‌اند تا تو را اسیر کنند و به خدمت خویش برند و شب و روز سُخره گیرند؟! باید که پیش از آن که ایشان تو را اسیر گیرند، تو ایشان را اسیر گیری و در سفری که تو را فرا پیش نهادند از یکی مرکبِ خویش سازی و از دیگری سلاح، و این روزی چند که در این منزلگاه باشی، ایشان را بکار داری تا تخم سعادت خویش به معاونت ایشان صید کنی. و چون تخم سعادت خویش بدست آوردی، ایشان را در زیر پای آوری و روی به قرارگاه سعادت خویش نهی. آن قرارگاهی که عبارتِ خواص از آن، حضرتِ اُلوهیت است، و عبارتِ عوام از آن، بهشت است.

جمله این معانی تو را دانستی است تا از خود چیزی اندک شناخته باشی. و هر که این شناسد نصیب وی از راه دین قشور بُود و از حقیقتِ دین محجوب بُود.

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۴-۱۵

رکن اول - در عبادات

اصل سوم - در طهارت

... قسم دوم - طهارت حدّث است. و اندر وی پنج چیز باید دانست: ادب قضای

حاجت، استنجاء، وضو، غسل و تیمم.

کیفیت قضای حاجت - باید که اگر در صحرا بُود از چشم خلق دور شود، و اگر تواند در پس دیواری شود؛ و عورت پیش از نشستن برهنه نکند؛ و روی سوی آفتاب و ماه نکند؛ و قبله را باز پس پشت نگذارد؛ و روی فرا قبله نکند - مگر دیواری باشد، پس روا بُود، لیکن اولیتر آن بُود که قبله بر چپ یا راست او بُود؛ و جایی که مردمان آنجا گرد آیند حدث نکند؛ و در آب ایستاده بول نکند؛ و در زیر درخت میوه دار حدث نکند؛ و در هیچ سوراخ حدث و بول نکند؛ و در برابر باد و بر زمین سخت بول نکند تا پشنجه به وی باز نپرد؛ و بر سر پای ایستاده بول نکند الاّ به عذری؛ و جایی که آنجا وضو و غسل کنند، بول نکند؛ و در نشستن میل بر پای چپ کند؛ و چون در طهارت جای شود، پای چپ فرا پیش نهد، و چون بیرون آید پای راست فرا پیش دارد؛ و چیزی که نام خدای بر آن نبشته باشد با خویشتن ندارد؛ و سر برهنه به قضای حاجت نرود؛ و چون در شود بگوید: أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الرَّجْسِ الرَّجْسِ الْخَبِيثِ الْمُخْبِتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ؛ و چون بیرون آید، بگوید: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَذْهَبَ عَنِّي مَا يُؤْذِنِي وَاَبَقِيَ عَلَيَّ مَا يَنْفَعُنِي.

کیفیت استنجاء - در استنجاء باید سه سنگ یا سه کلوخ راست کرده دارد پیش از قضای حاجت. چون فارغ شود به دست چپ فرا گیرد و بر جایی نهد که پلید نباشد. آنگاه می راند تا به موضع نجاست، و آنجا می گرداند و نجاست می رباید چنان که فراتر نبرد نجاست را. این چنین سه سنگ بکار دارد. اگر پاک نشود دو دیگر بکار دارد تا طاق بُود. آنگاه سنگی بزرگتر به دست راست بگیرد، و قضیب به دست چپ فرا گیرد و بر آن سنگ فراز آورد سه بار، یا به دیواری فراز آورد به سه جای، و دست چپ جنباند نه دست راست. و اگر بدین قناعت کند کفایت بُود ولیکن اولیتر آن بُود که جمع کند میان سنگ و آب.

و چون آب بکار خواهد داشت از آنجا برخیزد و به جایی دیگر شود که آب بروی نچکد. و به دست راست آب می ریزد و به دست چپ می مالد، تا به کف دست بداند که هیچ اثری نمانده است. چون بدانست که پاک شد، آب بسیار نریزد، و نیرو نکند تا آب به باطن رسد. ولیکن به وقت استنجاء خویشتن سُست فرو گذارد؛ و هر چه بدین مقدار آب به وی نرسد، آن از باطن است و آن را حکم نجاست نگیرند، تا وسوسه به خویشتن راه ندهد.

و همچنین در استبراء، سه بار دست به زیر قضیب فرود آورد، و سه بار بفشاند و سه گام فرا رود، و سه بار تَتَحَنُّحُ کند، و بیش از این خویشتن را رنجه ندارد که وسواس به

وی راه یابد. و اگر این بکرده باشد، و هر زمانی همی پندارد که پس از استنجاء تریی پدید آمد، آب بر اِزارِ پای زند تا بر خویشتن گوید که از آب است، که رسول (ص) بدین فرموده است از برای وسواس را.

چون از استنجاء فارغ شود دست به دیوار در مالِد یا به زمین، و آنگاه بشوید تا هیچ بوی نماند. و در وقت استنجاء بگوید: **اَللّٰهُمَّ طَهِّرْ قَلْبِيْ مِنَ التَّفَاقُحِ وَ حَصِّنْ فَرْجِيْ مِنَ الْفَوَاحِشِ.**

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸

رکن دوم - در معاملات

اصل دوم - آداب نکاح

باب سوم - در آداب زندگانی کردن با زنان از اولِ نکاح تا به آخر

بدان که چون معلوم شد که نکاح اصلی است از اصول دین، باید که آداب دین در وی نگاهدارند؛ اگر نه، فرق نباشد میان نکاح آدمیان و میان گنشی کردنِ ستوران. پس در او دوازده ادب نگاه باید داشت:

ادب اول، ولیمه است. و این سنتی است مؤکّد. رسول (ص) عبدالرحمن عوف را گفت - چون نکاح کرده بود: «**اَوَلِمَ وَلَوْ بِشَاةٍ**»، ولیمه کن، اگر همه به یک گوسفند بود...*

ادب دوم، خوی نیکوپیش گرفتن با زنان. و معنی خوی نیکونه آن باشد که ایشان را نرنجانند، بلکه رنج ایشان بکشد و احتمال کند. و بر محال گفتن و ناسپاسی کردن ایشان صبر کند. در خبرست که «زنان را از ضعف و عورت آفریده اند: داروی ضعف، ایشان خاموشی است، و داروی عورت ایشان خانه بر ایشان زندان کردن است.»

رسول (ص) می گوید: «هر که بر خوی بد اهل خود صبر کند، وی را چندان ثواب دهند که آیوب (ع) را دادند بر بلای وی. و هر زن که بر خوی بد شوهر خود صبر کند، ثواب وی چون ثواب آسبه بود - زن فرعون.» و آخرتر چیزی که به وقت وفات از رسول (ص) شنیدند - که در زیر زبان همی گفت - سه سخن بود: «نماز بر پای دارید؛ و بندگان را نیکو دارید؛ و الله الله در حدیث زنان، که ایشان اسیرانند در دست شما، با

* در بخش «برگزیده ها» ی این شماره، هر جا پس از کلمه ای چند نقطه آمده، نشانه آن است که دنباله مطلب را از کیمیای سعادت نیاورده ایم، فقط به جهت محدود بودن صفحات بخش «برگزیده ها».

ایشان زندگانی نیکو کنید.»

و رسول (ص) خشم و صفرای زنان احتمال کردی. و روزی زن عمر (رض) جواب وی باز داد در خشم. عمر گفت: «یا لکعاء، جواب باز دهی؟» گفت: آری، که رسول از تو بهترست و زنان وی را جواب باز می دهند.» عمر گفت: «اگر چنین است، وای بر حفصه که خاکسار شود.» آنگاه حفصه را بدید. دختر خویش را که زن رسول (ص) بود. و گفت: «زنهار، تا رسول (ص) را جواب باز ندهی و به دختر ابو بکر غرّه نشوی، که رسول وی را دوست دارد و از وی احتمال کند.»

و یک روز زنی به خشم دست فرا سینۀ رسول (ص) زد. مادر وی با وی درشتی کرد که «چرا کردی؟» رسول گفت: «بگذار که ایشان بیش از این نیز کنند و من درگذارم.» و گفت: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِيهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي.» بهترین شما آن است که با اهل خویش بهترست، و من با اهل خویش از همه بهترم.

ادب سوم آن است که با ایشان مزاح کند و بازی کند و گرفته نباشد و به درجه عقل ایشان آید؛ که هیچ کس با اهل چندان طبیعت نکردی که رسول (ص)، تا بدانجا که با عایشه به هم بدویدی تا که در پیش شود: رسول (ص) در پیش شد؛ یک راه دیگر بدویدند: عایشه (رض) در پیش شد؛ رسول (ص) گفت: «یکی به یکی، این بدان بشو.» یعنی که اکنون برابریم.

و یک روز آواز زنگیان شنید که بازی می کردند و پای می کوفتند، عایشه را گفت: «خواهی که ببینی؟» گفت: «خواهم.» به نزدیک درآمد و دست فرا پیش داشت تا عایشه زن خندان بر ساعد رسول (ص) نهاد و نظاره می کرد ساعتی دراز. گفت (ص): «یا عایشه، بس نباشد؟» گفت: «خاموش باش.» تا سه بار بگفت، آنگاه بسنده کرد.

و عمر (رض)، با جدّ و درشتی وی در کارها، می گوید که «مرد باید که با اهل خویش چون کودکی باشد و چون از وی کدخدایی درخواهد، آنگاه چون مردان باشد.» و گفته اند که «مرد باید که خندان بود چون اندر آید، و خاموش بود چون بیرون شود، و هر چه بیابد بخورد، و هر چه نیابد نپرسد.»

ادب چهارم آن که مزاح و بازی بدان حدّ نرساند که هیبت وی به جملگی بیفتد... ادب پنجم آن است که در حدیث غیرت اعتدال نگاهدارد، و از هر چه ممکن بود که از آن آفت خیزد، باز دارد. و تا تواند، بیرون نگذارد و فرا بام و در نگذارد. و نگذارد که هیچ نامحرم وی را ببیند. و نگذارد که وی نیز هیچ نامحرمی را ببیند. و نگذارد که به روزن و پالکانه به نظاره مردان شود، که همه آفتها از چشم خیزد، و آن از درون خانه

نخیزد، بلکه از روزن و پالکانه و درو بام خیزد. و نشاید که این معانی آسان فرا گیرد. و نباید که بی سببی گمان بد بزد و تعنت کند و غیرت از حد ببرد و در تجسسِ باطنِ حالها مبالغت کند.

وقتی رسول (ص) نزدیک شب شده بود که از سفر باز رسید، نهی کرد و گفت: «هیچ کس امشب در خانه خود مشوید از ناگاه؛ و صبر کنید تا فردا.» دو کس خلاف کردند: هر یکی در خانه خویش کاری مُنکر بدیدند.

امیرالمؤمنین علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ می گوید که «غیرت بر زنان از حد مبرید، که آنگاه مردمان بدانند و بدان سبب بر ایشان زبان دراز کنند.»

و اصل غیرت آن است که راه چشم ایشان از نامحرم بسته دارند. و رسول (ص) فاطمه (رض) را گفت: «زنان را چه بهتر؟» گفت: «آن که مرد ایشان را نبیند و ایشان هیچ مرد را نبینند.» رسول (ص) را خوش آمد، و او را در کنار گرفت و گفت: «دُرِّيَّةَ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ.»

و معاذ، زنی خویش را بزد که به روزن بیرون نگرست. و زن را دید که از سببی باری بخورد و باقی فرا غلام داد. وی را بزد.

عمر (رض) گفت: «زنان را جامه نیکو مکنید تا در خانه بنشینند؛ که چون جامه نیکو دارند، آرزوی بیرون شدن پدید آید» و به روزگار رسول (ص) زنان را دستوری بود تا پوشیده به جماعت شدند به مسجد، و در صف بازپسین بایستادند. و در روزگار صحابه منع کردند، که عایشه (رض) گفت: «اگر رسول بیدید که زنان اکنون بر چه صفت اند، به مسجد نگذاشتی.» و امروز منع از مسجد و مجلس و نظاره اولیترست، مگر پیرزنی که چادری خَلَق درپوشد که از آن خللی نباشد. و آفت بیشتر زنان را از آن نظاره و مجلس خیزد.

و هر جای که بیم فتنه باشد، روا نباشد زن را گذاشتن. و زن را باید که چشم نگاهدارد، که نایبایی در خانه رسول (ص) در آمد و عایشه و زنی دیگر نشسته بودند، برنخواستند و گفتند که «نایبناست.» رسول (ص) گفت: «اگر وی نایبناست، شما بینایید.»

ادب ششم، آن که نفقه نیکو کند، و تنگ فرا نگیرد، و اسراف نیز نکند...
ادب هفتم، آن که هر چه زنان را از علم دین، در کار نماز و طهارت و حیض و غیر آن، بکار آید، باید که در ایشان آموزد...

ادب هشتم، آن که اگر دو زن دارد، میان ایشان برابر دارد، که در خبرست که «هر

که به یک زن میل زیادت کند، روز قیامت می آید و یک نیمه وی کوژ شده.» و برابری در عطا دادن و در شب با ایشان بودن نگاهدارد. اما در دوستی و مباشرت کردن واجب نیست، که این در اختیار نیاید.

رسول (ص) هر شبی به نزدیک زنی می بود، و عایشه را دوستتر داشتی، و می گفت: «بار خدایا، آنچه به دست من است جهد همی کنم، اما دل به دست من نیست.» و اگر کسی از یک زن سیر شده باشد و نخواهد که بر وی شود، باید که طلاق دهد و در بند ندارد.

رسول (ص) سوده را طلاق خواست داد، که بزرگ شده بود. گفت: «یا رسول الله، من نوبت خویش را به عایشه دادم، مرا طلاق مده تا در قیامت از جمله زنان تو باشم.» وی را طلاق نداد، و دو شب به نزدیک عایشه بودی و یک شب به نزدیک هر زنی. ادب نهم، آن که چون زن نافرمانی کند و طاعت شوهر ندارد، وی را به تلافی و رفق به طاعت خواند. اگر طاعت ندارد، شب جامه جدا کند و در جامه پشت با وی کند. اگر طاعت ندارد، سه شب جامه جدا کند. پس اگر سود ندارد، وی را بزند، و بر روی نزند، و سخت نزند، چنان که جایی بشکند. و اگر در نماز یا در کار دین تقصیر کند، روا بود که بر وی خشم گیرد ماهی یا چندان که باشد؛ که رسول (ص) ماهی با جمله زنان خشم گرفت.

ادب دهم در صحبت کردن است. باید که روی از قبله بگرداند؛ و در ابتدا، به حدیث و بازی و قبله و معانقه دل وی خوش کند، که رسول (ص) گفته است که «مرد نباید که بر زن افتد چون ستور؛ باید که در پیش صحبت، رسولی باشد.» گفتند: «آن رسول چیست؟» گفت: «بوسه.»

پس چون ابتدا خواهد کردن بگوید: بِسْمِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ. و اگر قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بر خواند پیشین نکوتر باشد. و بگوید: اللَّهُمَّ جَنَّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنَّبِ الشَّيْطَانَ مِمَّا رَزَقْنَا. که در خبرست که هر که این بگوید، کودکی که باشد، از شیطان ایمن باشد.

و در وقت انزال به دل بیندیشد که الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا وَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا. و آنگاه چون انزال کرد، صبر کند تا زن را نیز انزال افتد، که رسول (ص) گفته است که «سه چیز از عجز مرد باشد: یکی آن که کسی را ببند که وی را دوست دارد، و نام وی معلوم نکند؛ و دیگر برادری که وی را کرامت کند، و آن کرامت رد کند؛ و دیگر آن که پیش از آن که به بوسه و معانقه مشغول شود صحبت کند، و آنگاه که حاجت وی

روا شود صبر نکند تا حاجت زن روا شود...

ادب یازدهم در آمدنِ فرزندست. باید که چون بیاید، در گوشِ راستِ وی بانگ نماز بگوید و در گوشِ چپ قامت؛ که در خبرست که «هر که چنین کند، کودک از بیماریِ کودکانه ایمن شود.»...

ادب دوازدهم، آن که تا بتواند طلاق ندهد، که خدای تعالی از جمله مباحث طلاق را دشمن دارد. و در جمله، رنجانیدن کسی مباح نشود الا به ضرورتی...

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۱۳ - ۳۲۲

فصل - حق شوی بر زن

این که گفته آمد، حق زن است بر مرد، اما حق مرد بر زن عظیمترست، که وی به حقیقت بنده مردست. و در خبرست که اگر سجود کردن جز خدای را روا بودی، زنان را سُجود فرمودندی در پیش مردان.

و حق مرد بر زن آن است که در خانه بنشیند، و بی دستوری وی بیرون نشود، و فرا در و بام نشود، و با همسایگان مخالطت و حدیث بسیار نکند، و بی ضرورتی به نزدیک ایشان نشود، و از شوهر خویش جز نیکویی نگوید، و گستاخی که میان ایشان باشد، در معاشرت و صحبت، حکایت نکند، و در همه کارها بر مراد و شادی وی حریص باشد، و در مالِ وی خیانت نکند، و در همه کارها مرادِ وی طلبد، و شفقت نگاهدارد، و چون دوست شوهرِ وی در بکوبد چنان پاسخ دهد که وی را نشناسد، و از جمله آشنایان شوهر، خویشان را پوشیده دارد تا وی را باز ندانند، و با شوهر بدانچه بُود قناعت کند و زیادتی طلب نکند، و حقِ وی را از حقِ خویشاوندان فرا پیش دارد، و همیشه خویشان را پاکیزه دارد چنان که صحبت و مباشرت و معاشرت را بشاید، و هر خدمت که به دست خویش بتواند کردن بکند، و با شوهر به جمالِ خویش فخر نکند، و بر نکویی که از وی دیده باشد ناسپاسی نکند و نگوید: «من از تو چه دیده‌ام؟»، و هر زمانی بی سببی عیب نجوید و خشم نگیرد و طلبِ خرید و فروخت و طلاق نکند که رسول (ص) می گوید که «در دوزخ نگریم: بیشتر زنان را دیدم. گفتم: «چرا چنین است؟» گفتند: «تَعَنَّتْ بسیار کنند بر شوهران و با شوهر ناسپاسی کنند.»»

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۲۲ - ۳۲۳

رکن دوم - در معاملات

اصل چهارم - شناختن حلال و حرام و شبهت

... حال و سخن علما با سلاطین چنین بوده است. و چون در نزدیک ایشان شدند، چنان بودی که طاووس [مقصود طاووس بن کیسان است] شد نزدیک هشام بن عبدالملک که خلیفه بود. چون هشام به مدینه رسید گفت: «کسی را از صحابه نزدیک من آرید.» گفتند: «همه بمرده اند.» گفت: «از تابعیان طلب کنید.» طاووس را نزدیک وی آوردند. چون در شد، نعلین بیرون کرد و گفت: «السلامُ عَلَیک یا هشام، چگونه ای یا هشام؟» پس هشام خشمگین شد عظیم، و قصد آن کرد که وی را هلاک کند. گفتند: «این حَرَم رسول (ص) است و این مرد از بزرگان علماست، این نتوان کرد.» پس گفت: «ای طاووس، این به چه دلیری کردی؟» گفت: «چه کردم؟» خشم وی زیادت شد. گفت: «چهار ترک ادب بکردی: یکی آن که نعلین بر کنار بساط من بیرون کردی - و این به نزدیک ایشان زشت بودی، که پیش ایشان با موزه و نعلین بیایستی ایستاد، و اکنون در سرای خلفا رسم این است؛ و دیگر آن که مرا امیرالمؤمنین نگفتی؛ و دیگر آن که مرا به نام خواندی و به کنیت نخواندی - و این به نزدیک عرب زشت باشد؛ و دیگر آن که در پیش من بنشستی بی دستوری و دست من بوسه ندادی.» طاووس گفت: «اما آن که نعلین بیرون کردم پیش تو، هر روز پنج بار پیش خداوند خویش و از آن همه خلق، بیرون کشم، بر من خشم نگیرد؛ و اما آن که امیرالمؤمنین نگفتم، آن بود که همه مردمان به امیری تو راضی نه اند، ترسیدم که دروغی گفته باشم؛ اما آن که تورا به نام خواندم نه به کنیت، خدای تعالی همه دوستان خود را به نام خواند نه به کنیت، و گفت: یا آدم، یا داود، یا یحیی، یا موسی، یا عیسی! و دشمن را به کنیت خواند، گفت: تَبَّتْ یَدَا اَبی لَهَبْ؛ اما آن که دست بوسه ندادم، از امیرالمؤمنین علی (رض) شنیدم که گفت «روا نیست دست هیچ کس بوسه دادن مگر دست زن به شهوت یا دست فرزند به رحمت.» اما آن که پیش تو بنشستم، از امیرالمؤمنین علی (رض) شنیدم که گفت: «هر که خواهد که مردی را ببیند از اهل دوزخ، گو در مردی نگر نشسته و قومی پیش او به پا ایستاده.» هشام را خوش آمد، گفت: «مرا پندی ده.» گفت از علی (رض) شنیدم که گفت: «در دوزخ ماران اند، هر یک چند کوهی، و کژدمان اند هر یک چند اشتری، و منتظر امیران اند که با رعیت خویش عدل نکنند.» این بگفت و بر پای خاست و برفت...

رکن دوم - در معاملات

اصل پنجم - در گزاردن حق صحبت با خلق و...

...فصل: بدان که درجهٔ مخالفان حق تعالی متفاوت است؛ خشم و تشدید با ایشان باید که متفاوت بود:

درجهٔ اول، کافران اند، اگر از اهل حرب باشند، خود دشمنی ایشان فریضه است و معاملات با ایشان کشتن و بنده گرفتن است.

درجهٔ دوم، اهل ذمت اند، دشمنی با ایشان فریضه است و معاملات با ایشان آن است که ایشان را حقیر دارند و اکرام نکنند و راه بر ایشان تنگ دارند در رفتن. اما دوست داشتن ایشان به غایت مکروه است و باشد که به درجهٔ تحریم رسد، که خدای تعالی می گوید: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، يُؤَادُونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. و رسول (ص) می گوید: «هر که به خدای تعالی و به قیامت ایمان دارد، با دشمنان خدای تعالی دوست نباشد.» اما ایشان را ولایت دادن و به عمل فرستادن و بر ایشان اعتماد کردن و بر مسلمانان مسلط کردن، استخفاف بود بر مسلمانی، و از جملهٔ کبایر باشد.

درجهٔ سوم، مُبتدع بود، کسی که خلق را به بدعت دعوت کند، اظهار دشمنی وی مهم بود، تا خلق را از وی نفرت افتد. و اولیتر آن بود که وی را سلام نگویند و با وی نیز سخن نگویند و سلام وی را جواب ندهند، که چون دعوت کند شرّ وی متعدی بود، اما اگر عامی بود و دعوت نکند کار وی سهلتر باشد.

در درجهٔ چهارم، معصیتی است که در آن رنج خلق باشد، چون ظلم و گواهی به دروغ و حکم به میل و هجا کردن در شعر و غیبت کردن و تخلیط کردن میان مردمان، از این قوم اعراض کردن و با ایشان درشتی کردن سخت نیکو بود، و دوستی کردن با ایشان سخت مکروه باشد و به درجهٔ حرام برسد، اندر ظاهر فتوی، که این در ضبط تکلیف نیاید.

در درجهٔ پنجم، کسی باشد که به شراب خوردن و فسق کردن مشغول بود و کسی را از وی رنجی نباشد، کار وی سهلتر بود و با وی تَلَطُّف و نصیحت اولیتر، اگر امید قبول بود و اگر نه، اعراض باید کرد. اما جواب سلام باز باید داد، و لعنت نشاید کرد. که در روزگار رسول (ص) یکی چند بار شراب خورد و وی را حد زدند. یکی از صحابه وی را لعنت کرد و گفت: «چند خواهد بود آن فساد وی!» رسول (ص) وی را نهی کرد و گفت: «وی را خود شیطان خصم بس است، تو نیز یار شیطان مباش بروی!»

رکن دوم - در معاملات

اصل هشتم - آداب سماع و وجد

و حکم سماع در دو باب یاد کنیم:

باب اول - در اباحتِ سماع وین آنچه از او حرام است، و آنچه حلال

بدان که ایزد تعالی را سرّی است در دلِ آدمی، که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن. و چنان که به زخمِ سنگ بر آهن آن سرّ آتش آشکارا گردد و به صحرا افتد، همچنین سماع خوش و آوازِ موزون آن گوهرِ دل را بجنباند، و در وی چیزی پیدا آورد، بی آن که آدمی را اندر آن اختیاری باشد.

و سبب آن، مناسبتی است که گوهرِ آدمی را با عالمِ علوی - که آن را عالم ارواح گویند - هست. و عالمِ علوی عالمِ حُسن و جمال است، و اصلِ حُسن و جمال تناسب است، و هر چه مُتناسب است نمودگاری است از جمالِ آن عالم. چه، هر جمال و حُسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمره حُسن و جمال و تناسبِ آن عالم است.

پس آوازِ خوش موزونِ متناسب هم شُبّه‌تی دارد از عجایبِ آن عالم، بدان سبب که آگاهی در دل پیدا آورد، و حرکتی و شوقی پدید آورد که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست. و این در دلِ بُود که آن ساده بود، و از عشقی و شوقی که راه بدان بَرَد خالی بود. اما چون خالی نَبُود، و به چیزی مشغول باشد، آنچه بدان مشغول بُود در حرکت آید و چون آتشی که دم در وی دهند فروخته‌تر گردد.

و هر که را بر دلِ غالبِ آتشِ دوستیِ حق تعالی بُود، سماعِ وی را مهم باشد، که آن آتش تیزتر بُود. و هر که را در دلِ دوستیِ باطل بُود سماعِ زهرِ قاتلِ وی بُود و بروی حرام بُود.

علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هر که حرام بکرده است، از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نیست است که دوستیِ حق تعالی به حقیقت در دلِ آدمی فرو آید. چه، وی چنین گوید که آدمی جنسِ خویش را دوست تواند داشت؛ اما آن را که نه از جنسِ وی بُود و نه هیچ مانندِ وی بُود، وی را دوست چون تواند داشت؟ پس نزدیک وی، در دلِ جز عشقِ مخلوق صورت نیندد؛ و اگر عشقِ خالق صورت بندد بر خیالِ تشبیهی باطل باشد. پس بدین سبب گوید که سماع یا بازی بُود یا از عشقِ مخلوقی بُود، و این هر دو در دین مذموم است.

و چون وی را پرسند که «معنی دوستیِ خدای تعالی که بر خلق واجب است

چيست؟» گوید: «فرمانبرداري و طاعت داشتن.» و اين خطايي است بزرگ که اين قوم را افتاده است. و ما در کتاب محبت از رکن منجيات اين را پيدا کنيم. اما اينجا می گوييم که حکم سماع از دل بايد گرفت؛ که سماع هيچ چيز در دل نياورد که نباشد، بلکه آن را که در دل باشد فرا جنباند. هر که را در دل چيزي است حق - که آن در شرع محبوب است و قوت آن مطلوب است و وی آن را طالب است - چون سماع آن را زيادت بکند، وی را ثواب باشد. و هر که را در دل باطل است - که آن در شريعت مذموم است - وی را بر سماع عقاب بود. و هر که را دل از هر دو خالي است ليکن بر سبيل بازی بشنود و به حکم طبع بدان لذت يابد، سماع وی را مباح است.

پس سماع بر سه قسم باشد:

قسم اول، آن که به غفلت شنود و بر طريق بازی، و اين کار اهل غفلت بود. و دنيا همه لهو و بازی است و اين نيز از آن بود. و روا نباشد که سماع حرام بود بدان سبب که خوش است، که خوشيها حرام نيست. و آنچه از خوشيها حرام است، نه از آن حرام است که خوش است، بلکه از آن حرام است که در وی ضرري باشد و فسادی. چه، آواز مرغان خوش است و حرام نيست، و سبزه و آب روان و نظاره در شکوفه گل خوش است و حرام نيست. پس آواز خوش در حق گوش، همچون سبزه و آب روان و شکوفه است در حق چشم، و همچون بوی مشک است در حق بينی، و همچون طعم خوش است در حق ذوق، و همچون حکمتهاي نيكو در حق عقل. و هريکي را از اين حواس به نوعی لذت است، چرا بايد که حرام باشد؟

و دليل بر آن که طيبت و بازی و نظاره در آن حرام نيست آن است که عايشه (رض) روايت می کند که «روز عيد، زنگيان در مسجد بازی می کردند، رسول (ص) مرا گفت: «خواهی که بينی؟» گفتم: «خواهم.» بر در بایستاد و دست فرا پيش داشت تا من زنخدان بر دست وی نهادم، و چندان نظاره کردم که چند بار بگفت که «بس نباشد؟» و من گفتم: «نه.»»

و اين خبر در صحيح است، و از اين خبر پنج رخصت معلوم شود:

يکي آن که بازی و لهو و نظاره در وی که گاه گاه باشد حرام نيست، و در بازی زنگيان رقص و سرود بود.

دوم آن که در مسجد می کردند.

سوم آن که در خبرست که رسول (ص) در آن وقت که عايشه را آنجا برد، گفت: «دُونْکُمْ يا بَنِي اَرْفَدَةَ» - يعنی به بازی مشغول باشيد. و اين فرمان باشد. پس بدانچه حرام

بُود چون فرماید؟

چهارم آن که ابتدا کرد عایشه را که «خواهی که ببینی؟» و این تقاضا باشد. و نه چنان باشد که اگر وی نظاره کردی، و وی خاموش بودی: روا بودی که کسی گفتی که «نخواست که وی را برنجانند، که آن از بدخویی باشد.»

پنجم آن که خود با عایشه (رض) بایستاد، ساعتی دراز- با آن که نظاره و بازی کار وی نباشد. و بدین معلوم شد که برای زنان و کودکان موافقت کردن در چنین کارها - تا دل ایشان خوش گردد - از خُلقِ نیکو بود؛ و این فاضلتر باشد از خویشتن فراهم گرفتن و پارسایی و قُرایی نمودن.

و هم در صحیح است که عایشه (رض) روایت می کند که «من کودک بودم، لُعبَتِ بیاراستمی - چنان که عادتِ دختران باشد - و چند کودکِ دیگر نیز به نزدیک من بیامدندی. چون رسول (ص) درآمدی، آن دختران باز پس شدند و بگریختندی. رسول (ص) ایشان را به نزدیک من فرستادی. یک روز دخترکی را گفت: «این لعبتها چیست؟» گفت: «این دخترانِ من اند.» گفت: «این چیست بر میان ایشان بسته ای؟» گفت: «این اسبِ ایشان است.» گفت: «این چیست بر این اسب؟» گفت: «پرو بال اسب است.» رسول (ص) گفت: «اسب را بال و پراز کجا بُود؟» گفت: «نشنیدی که سلیمان را اسی بود با بال و پر؟» رسول (ص) بخندید تا همه دندانهای وی پیدا آمد.»

و این از برای آن روایت می کنم تا معلوم شود که قُرایی کردن و روی ترش داشتن و خویشتن را از چنین کارها فراهم گرفتن از دین نیست، خاصه با کودک و با کسی که کاری کند که اهل آن باشد و از وی زشت نَبُود. و این خبر دلیل آن نیست که صورت کردن روا بود، که لعبتِ کودکان از چوب و خِرَقه بود که صورت تمام ندارد، که در خبرست که بال اسب از خِرَقه بود.

و هم عایشه روایت می کند که «دو کنیزک نزدیک من دف می زدند و سرود می گفتند، روز عید. رسول (ص) درآمد و بر جامه بخت، و روی از دیگر جانب کرد. ابوبکر (رض) درآمد، و ایشان را زجر کرد و گفت: «در خانه رسول (ص) و میزمارِ شیطان!، رسول گفت: «یا ابابکر، دست از ایشان بدار، که روز عیدست.» پس دَف زدن و سرود گفتن از این خبر معلوم شد که مباح است. و شک نیست که به گوش رسول (ص) رسیده باشد، و منع کردنِ وی ابوبکر را از آن کار، دلیلِ صریح است بر آن که مباح است.

قسم دوم، آن که در دل صفتی مذموم بُود؛ چنان که کسی را در دل دوستی زنی یا

کودکی بود، که سماع کند در حضورِ وی تا لذتِ زیادت شود، یا در غیبتِ وی بر امید وصال تا شوقِ زیادت شود؛ یا سرودی شنود که در وی حدیثِ زلف و خال و جمال باشد و در اندیشهٔ خویش، بروی فرو آورد، این حرام است. و بیشتر جوانان از این جمله باشند و برای آن که این آتشِ عشقِ باطل را گرمتر کند - و این آتش فرو کشتن واجب است، افروختن روا چون باشد؟ اما اگر این عشقِ وی را با زن خویش بُود یا با کنیزک خویش، از جملهٔ تمتع دنیا بُود و مباح بُود؛ تا آنگاه که طلاق دهد یا بفروشد، آنگاه حرام شود. قسم سوم، آن که در دلِ وی صفتی محمود باشد که سماع آن را قوت دهد. و این چهار نوع بود:

نوع اول، سرود و اشعار حاجیان بُود در صفتِ بادیه و کعبه، که آتشِ شوقِ خانهٔ خدای را در دل بجنباند. و از این سماع مزد بُود کسی را که روا بُود که به حج شود...
نوع دوم، سرودِ نوحه باشد، که گریستن آورد و اندوه را در دل زیادت کند. و اندر این نیز مزد بُود چون نوحه گری بر تقصیرهای خود کند...

نوع سوم، آن که در دل شادی بُود، و خواهد که آن زیادت کند به سماع. و این نیز مباح باشد چون شادی به چیزی بُود که روا بُود که بدان شاد باشند؛ چنان که در عروسی و ولیمه و عقیقه و وقتِ آمدن فرزند و وقتِ ختنه کردن و باز رسیدن از سفر چنان که رسول (ص) چون به مدینه برسید، پیشباز شدند، و دف می زدند و شادی می کردند و شعر می گفتند:

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوِدَاعِ وَجَبَ الشُّكْرُ عَلَيْنَا مَا دَعَا إِلَيْهِ دَاعٍ

همچنین به ایامِ عید شادی کردن روا بود و سماع بدین سبب. و همچنین چون دوستان به هم بنشینند - به موافقت - و طعام خورند و خواهند که وقت با یکدیگر خوش دارند، سماع کردن و شادی نمودن به موافقتِ یکدیگر روا باشد.

نوع چهارم، و اصل این است - آن که کسی را دوستی حق تعالی بر دل غالب شده باشد و به حد عشق رسیده، سماعِ وی را مهم بُود؛ و باشد که اثر آن از بسیاری خیرات رسمی بیش بُود؛ و هر چه دوستی حق بدان زیادت شود، مزد آن بیش بُود. و سماع صوفیان در اصل که بوده است، از این سبب بوده است؛ اگر چه اکنون بر هم آمیخته شده است به سبب گروهی که به صورتِ ایشان شده اند به ظاهر، و مفلسند از معانی ایشان در باطن. و سماع در افروختن این آتش اثری عظیم دارد. و کس باشد از ایشان که در میانِ سماعِ وی را مکاشفت پدید آید، و با وی لطفها بُود که بیرونِ سماع نباشد...
و بدان که هر که سماع را و وجد را و احوال صوفیان را انکار کند، از مختصری

خویش انکار کند و معذور بود اندر آن انکار؛ که چیزی که وی را نباشد، بدان ایمان دشوار توان داشت. و این همچنان بود که مختث؛ که وی را باور نبود که در صحبت لذتی هست؛ که آن لذت به قوت شهوت در توان یافت، چون وی را شهوت نیافریده اند چگونه داند؟

و اگر نابینا لذت نظاره در سبزه و آب روان انکار کند، چه عجب؟ که وی را چشم نداده اند، و آن لذت به چشم در توان یافت. و اگر کودک لذت ریاست و سلطنت و فرمان دادن و مملکت داشتن انکار کند، چه عجب؟ که وی، راه فرا بازی داند، در مملکت داشتن چه راه برد.

و بدان که خلق در انکار احوال صوفیان - آن که دانشمندست و آن که عامی - همچون کودکانند، که چیزی را که هنوز بدان نرسیده اند منکرند. و آن کس که اندک مایه زیرکی دارد اقرار دهد و گوید که «مرا این حال نیست، ولیکن می دانم که ایشان را این هست.» باری، بدان ایمان آرد و روا دارد. اما آن که هر چه وی را نبود محال داند که دیگری را بود، به غایت حماقت باشد، و از آن قوم بود که حق تعالی می گوید: *وِذَلَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَسْئَلُونَ هَذَا اِفْكَ قَدِيمٍ*.

فصل - بدان که آنجا که سماع مباح گفتیم به پنج سبب حرام شود، باید که از آن حذر کند:

سبب اول، آن که از زنی شنود، یا از کودکی که در محل شهوت باشد، که این حرام بود...

سبب دوم، آن که با سرود، رباب و چنگ و بربط و چیزی از رودها باشد، یا نای عراقی باشد. که از رودها نهی آمده است، نه به سبب آن که خوش بود، که اگر کسی ناخوش و ناموزون برزند، هم حرام بود - لیکن به سبب آن که این عادت شرابخوارگان است... اما طبل و شاهین و دف، اگر چه در وی جلاجل بود، حرام نیست که اندر این خبری نیامده است...

سبب سوم، آن که اندر سرود، فحش باشد یا هجو، یا طعن باشد در اهل دین، چون شعر روافض که در حق صحابه گویند، یا صفتی باشد از آن زنان معروف، که زنان را صفت کردن پیش مردان روا نباشد که این همه شعرها گفتن و شنیدن حرام باشد. اما شعری که در وی صفت زلف و خال و جمال بود، و حدیث وصال و فراق و آنچه عادت عشاق است، گفتن و شنیدن آن حرام نیست. حرام بدان گردد که کسی در اندیشه خویش آن بر زنی که وی را دوست دارد، یا بر کودکی فرود آورد، آنگاه اندیشه وی

حرام باشد. اما اگر برزن و کنیزک خویش سماع کند، حرام نبود. اما صوفیان و کسانی که ایشان به دوستی حق تعالی مستغرق باشند و سماع بر آن کنند، این بیتها ایشان را زیان ندارد، که ایشان از هر یکی معنی فهم کنند که در خور حال ایشان باشد: و باشد که از زلف، ظلمت کفر فهم کنند، و از نور روی، نور ایمان فهم کنند، و باشد که از زلف، سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند، چنان که شاعر گوید:

گفتم بشمارم سَرِیک حلقه زلف تا بو که به تفصیل سر جمله برآرم
 خندید به من بر، سر زلفینک مشکین یک پیچ بپیچید و غلط کرد شمارم
 که از این زلف، سلسله اشکال فهم کنند، که کسی که خواهد که به تصرف عقل به وی
 یا سر یک موی از عجایب حضرت الوهیت بشناسد، یک پیچ که در وی افتد همه
 شماره ها غلط شود، و همه عقلها مدهوش گردد. و چون حدیث شراب و مستی بود در شعر
 نه آن ظاهر فهم کنند؛ مثلاً چون گویند:

گر می دو هزار رطل برپیمایی تا خود نخوری نباشدت شیدایی
 از این آن فهم کنند که کار دین به حدیث و علم راست نیاید، به ذوق راست آید. اگر
 بسیاری حدیث محبت و عشق و زهد و توکل و دیگر معانی بگویی و اندر این معانی
 کتابها تصنیف کنی و کاغذ بسیار سیاه کنی، هیچ سودت نکند تا بدان صفت نگردی. و
 آنچه از بیتهای خرابات گویند، هم فهم دیگر کنند. مثلاً چون گویند:

هر کوبه خرابات نشد بیدین است زیرا که خرابات اصول دین است
 ایشان از این خرابات، خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین، آن است که این
 صفات که آبادان است خراب شود، تا آن که ناپیداست در گوهر آدمی، پیدا آید و آبادان
 شود.

و شرح فهم ایشان دراز بود، که هر کسی را در خور نظر خود فهمی دیگر باشد؛ ولیکن
 سبب گفتن این، آن است که گروهی از ابلهان و گروهی از مبتدعان بدیشان تشبیح
 همی زنند که «ایشان حدیث صتم و زلف و خال و مستی و خرابات می گویند و
 می شنوند، و این حرام باشد» و می پندارند که این خود حجتی عظیم است که بگفتند، و
 طعنی مُنکرس است که بکردند؛ که از حال ایشان خبر ندارند. بلکه سماع ایشان خود باشد
 که بر معنی بیت نباشد، که بر مجرد آواز باشد، که بر آواز شاهین، خود سماع افتد، اگر
 چه هیچ معنی ندارد. و از این بود که کسانی که تازی ندانند، ایشان را بر بیتهای تازی
 سماع افتد، و ابلهان می خندند که «وی خود تازی نداند، این سماع بر چه می کند؟» و

این ابلهان این مقدار ندانند که اشتر نیز تازی نداند، و باشد که به سبب الحان و سراییدن عرب بر ماندگی چندان بدود به قوت سماع و نشاط با بارِ گران، که چون به منزل رسد و سماع فرو گذارند در حال بیفتد و هلاک شود. باید که این ابلهان با اشتر جنگ و مناظره کنند که «تو تازی ندانی، این چه نشاط است که در تو پیدا می آید؟»

و باشد نیز که از آن بیت تازی چیزی فهم کند که نه معنی آن بُود، ولیکن چنان که ایشان را خیال افتد. که نه مقصود ایشان تفسیر شعرست. یکی می گفت: «ما زارنی فی التوم إلا خیالکم.» صوفی حال کرد، گفتند: «این حال چرا کردی، که خود ندانی که وی چه می گوید؟» گفت: «چرا ندانم! می گوید: «ما زاریم.» راست می گوید، همه زاریم و فرو مانده ایم و در خطریم.»

پس سماع ایشان، باشد که چنین بُود. و هر که را کاری بر دل مستولی شد و غلبه گرفت، هر چه بشنود همه آن شنود و هر چه ببیند همه آن ببیند. و کسی که آتش عشق - در حق یا در باطل - ندیده باشد، این وی را معلوم نشود.

سبب چهارم، آن که شنونده جوان باشد و شهوت بر وی غالب بُود، و دوستی خدای خود نشناسد که چه باشد...

سبب پنجم، آن که عوام سماع بعاتد کنند، بر طریق عشرت و بازی، و این مباح باشد. ولیکن به شرط آن که پیشه نگیرند و بر آن مواظبت نکنند، که چنان که بعضی از گناهان، صغیره است، چون بسیار شود به درجه کبیره رسد، بعضی از چیزها مباح است، به شرط آن که گاه گاه بُود، و اندک بود: چون بسیار شود، حرام گردد. که زنگیان یک راه در مسجد بازی کردند، رسول (ص) منع نکرد؛ اگر آن مسجد را بازیگاه ساختندی، منع کردی؛ و عایشه (رض) را از نظاره منع نکرد، و اگر کسی با ایشان همی گردد و پیشه گیرد، روا نباشد. و مزاح کردنِ گاه گاه مباح است، ولیکن اگر کسی بعاتد گیرد، مسخره باشد و نشاید.

کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۳ - ۴۸۸

رکن سوم - در مهلکات

اصل دوم - از عقبات راه دین، شهوتِ بطن و فرج است

پیدا کردن آفت نگرستن به زنان، و آنچه حرام است از آن

بدان که این نادر بُود که کسی قدرت یابد اندر چنین کار و خویشتن را نگاه تواند

داشت. پس اولیتر آن بُود که ابتدای کار نگاهدارد، و ابتدا چشم است.

علاء بن زیاد گوید: «چشم بر چادر هیچ زن میفکنید که از آن شهوت در دل اوفتد.» و به حقیقت واجب بُود حذر کردن از نظر کردن اندر جامهٔ زنان و شنیدن بوی خوش از ایشان و شنیدن آواز ایشان بلکه پیغام فرستادن و شنیدن و به جایی گذاشتن که ممکن باشد که ایشان تورا ببینند، اگرچه تو ایشان را نبینی؛ که هر کجا جمال باشد، این همه تخم شهوت و اندیشهٔ بد اندر دل افکند.

و زن را نیز از مرد با جمال حذر باید کرد. و هر نظر که به قصد بُود حرام بُود و هر نظر که به شهوت بُود - اگر همه در جامه بُود - حرام باشد. اما اگر چشم بی اختیار بیفتد، بزه نبُود، ولکن دوم نظر حرام بُود.

رسول (ص) می گوید: «اول نظر تو راست و دوم نظر بر تو است.» و گفت: «هر که عاشق شود و خویشتن نگاهدارد و پنهان دارد و از آن رنج بمیرد، شهید بُود. و خویشتن نگاهداشتن آن بُود که اول، نَظرتی به اتفاق افتاده باشد؛ و دوم، چشم نگاهدارد و ننگرد و طلب نکند و آن عشق اندر دل پنهان همی دارد.

و بدان که هیچ تخم فساد چون نشستن زنان و مردان اندر مجلسها و مهمانیها و نظاره‌ها نیست - چون میان ایشان حجابی نباشد؛ بدان که زنان که چادر و نقاب دارند کفایت نبُود؛ که چون چادر سپید دارند و در بستن نقاب تکلف کنند، شهوت حرکت کند. و باشد که نیکوتر نماید از آن که روی باز کند. پس حرام است بر زنان به چادر سپید و روی بند پاکیزه و به تکلف اندر بسته بیرون شدن. و هر زن که چنین کند عاصی است؛ و شوهر و متعلقان وی که بدان راضی باشند، همه در آن بزه شریک باشند. و هر شهوت و اندیشه که اندر دل مردان حرکت کند و هر فساد که از آن خیزد، عهدهٔ آن اندر گردن کسی باشد که بدان رضا داده بُود.

و روا نیست هیچ مرد را که جامه‌ای که زنی داشته بُود در پوشد به قصد شهوت یا دست به شهوت فرا آن جامه کند یا بپوشد؛ یا شاهسپرغم یا سیب یا چیزی که بدان ملاطفه کنند فرا زنی دهد یا از وی فرا ستاند؛ یا سخن خوش و نرم گوید. و روا نیست زن را که با مرد بیگانه سخن گوید، الا درشت و به زجر، چنان که حق تعالی گفت: *إِنَّ اتَّقِيَّتَ فَلَآ تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعِ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا*؛ زنان پیغامبر را می گوید به آواز نرم و خوش با مردان بیگانه سخن مگوئید. و از کوزه‌ای که زنی آب خورده باشد نشاید به قصد از جای دهن او آب خوردن.

حکیمی گوید که اهل بوایوب انصاری (رض) و فرزندان وی هر کاسه‌ای که از پیش رسول (ص) برگرفته بودندی و انگشت و دهان وی بدو رسیده بودی، ایشان انگشت

همی بدان فرو آوردندی تبرک را. چون اندر این ثواب باشد، اندر آن که به قصد کند بزه باشد. و از هیچ چیز حذر کردن مهمتر از آن نیست که از آنچه به زنان تعلق دارد حذر کردن. والسلام.

بدان که هر زن و کودک که اندر راهگذریش آید، شیطان تقاضا کردن گیرد که «اندر نگر تا چگونه است؟» باید که با شیطان مناظره کند و گوید: «چه نگرم؟ اگر زشت باشد رنجور شوم و بزهکار، و اگر نیکو بود چون حلال من نیست بزهکار شوم و حسرت و رنج با من بماند، و اگر از پس وی فرا شوم عمر و دین به سر اندر دهم و باشد که به مقصود نرسم.»

و رسول (ص) را یک روز اندر راه چشم بر زنی افتاد، از راه بازگشت و با خانه شد و با اهل خویش صحبت کرد اندر حال، و غسل کرد و باز بیرون آمد و گفت: «هر گه که زنی پیش آید چون شیطانی، و شهوت حرکت کند، با خانه شوید، با اهل خویش صحبت کنید که آنچه با اهل شماست همچنان است که با آن زن بیگانه است.»

کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۶۰ - ۶۲

رکن سوم - در مهلکات

اصل سوم - شتره سخن و آفت زبان است

آفتهای زبان

... و اگر کسی گوید: «لعنت بر یزید روا باشد؟» گوئیم: این قدر روا باشد که گوئی: «لعنت بر کشته حسین (رض) باد اگر پیش از توبه بمرد!» که کشتن از کفر بیش نبود و چون توبه کند لعنت نشاید کرد، که وحشی حمزه را بکشت و مسلمان شد و لعنت از وی بیفتاد. اما حال یزید خود معلوم نیست که وی بکشت، و گروهی گفتند که فرمود، و گروهی گفتند که نفرمود لکن راضی بود؛ و نشاید به تهمت کسی را به معصیت کردن نسبت کردن که این خود جنایتی بود. و اندر این روزگار بسیار بزرگان بکشتند که هیچ به حقیقت ندانستند که فرمود، پس از چهار صد سال و اند حقیقت آن چون شناسند، و حق تعالی خلق را از این فضول و از این خطر مستغنی بکرده است، که اگر کسی اندر همه عمر خویش ابلیس را لعنت نکند وی را اندر قیامت نگویند: «چرا لعنت نکردی؟» اما چون لعنت بر کسی کند اندر خطر سؤال بود تا چرا کرد و چرا گفت.

و یکی از بزرگان همی گوید که «اندر صحیفه من کلمه لا اله الا الله برآید یا لعنت کسی، کلمه لا اله الا الله دوستتر دارم که برآید.» و یکی رسول (ص) را گفت: «مرا

وصیت کن.» گفت: «لعنت مکن.» و گفته اند که لعنت مؤمن با کشتن برابر بُود. و گروهی گفته اند که این خبرست از رسول (ص).

پس به تسبیح مشغول بودن اولتر از آن که به لعنت ابلیس، تا به دیگری چه رسد! و هر که کسی را لعنت کند و با خویشتن گوید که این از صلابت دین است، آن از غرورِ شیطان باشد، و بیشتر آن باشد که از تعصب و هوا باشد...

آفت هشتم، مزاح است و نهی کرده است رسول (ص) از مزاح کردن بر جمله. و لکن اندکی از آن گاه گاه مباح است و شرط نیکو خوئی است، به شرط آن که به عادت و پیشه نگیرد و جز حق نگوید، که مزاح بسیار روزگار ضایع کند و خنده بسیار آورد و خنده بسیار دل سیاه کند و نیز وقار و هیبت مرد ببرد و باشد که نیز وحشت خیزد از وی.

رسول (ص) گفت: «من مزاح کنم، و لکن جز حق نگویم.» و گفت: «کس باشد که سخنی بگوید تا مردمان بخندند، وی از درجه خویش فرو افتد بیش از آن که از ثریا تا به زمین.»

و هر چه خنده بسیار آورد مذموم است، و خنده بیش از تبسم نباید. رسول (ص) گفت: «اگر آنچه من دانم شما بدانید، اندک خندید و بسیار گریید.» و یکی دیگر را گفت: «ندانسته ای که لابد به دوزخ گذر خواهد بود؟ که حق تعالی گفته است: وَ اَنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَاْرُدُّهَا كَاَنْ عَلٰی رَجْبِكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا» گفت: «دانسته ام.» گفت: «دانی که باز بیرون خواهی آمدن؟» گفت: «نه» گفت: «پس خنده چیست و چه جای خنده است؟»...

کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۷۴

رکن سوم - در مهلکات

اصل ششم - علاج بخل و حرص در گرد کردن مال

پیدا کردن افسون مال

بدان که مَثَلِ مال چون مارست، که اندروی هم زهرست و هم تریاق، چنان که گفتیم هر که افسون مار نداند، و به دست گیرد هلاک شود.

و بدین سبب است که روا نیست که کسی گوید که «اندر صحابه کسان بودند توانگر، چون عبدالرحمن بن عوف (رض) و امثال او، پس اندر توانگری عیبی نیست.» و این همچنان بُود که کودکی مُعَزَمی بیند که دست فرا مار کند، و اندر سَلَّه جمع می کند، پندارد که از آن بر می گیرد که نرم است و اندر دست خوش است. وی نیز به گرفتن

ایستد، و ناگاه هلاک شود...

و چون عبدالرحمن عوف فرمان یافت، و مال بسیار از وی بازماند؛ بعضی از صحابه گفتند که ما بروی می ترسیم از این مال بسیار که بگذاشت. کعب احبار (رض) گفت: «سبحان الله! چه می ترسید، مال از حلال بدست آورد و به حق خرج کرد، و آنچه بگذاشت حلال بگذاشت، چه بیم بود.» خبر به بوذرغفاری (رض) بردند، از خانه بیرون آمد، خشمگن و استخوان اشتری به دست داشت، کعب را می جُست تا بزند. کعب از وی بگریخت و به سرای عثمان عفان اندر شد و در پس پشت وی گریخت. ابوذر اندر شد و گفت: «هان ای جهود بچه! تو می گویی «چه باک بدان که از عبدالرحمن عوف باز ماند؟» و رسول (ص) یک روز به اُحد همی شد؛ و من با وی بودم، گفت: «یا ابوذر!» گفت: «لَبَّیک یا رسول الله.» گفت: «مالداران کمترینان اند و واپسترینان اند اندر قیامت، الا آن که پس و پیش و راست و چپ مال اندازد و خرج می کند. یا ابوذر، نخواهم که مرا چند کوه احد زرباشد، و همه اندر راه حق تعالی خرج کنم، و آن روز که بمیرم از من دو قیراط باز مانده باشد.» رسول چنین گفته باشد و تو جهود بچه ای چنین گویی، دروغگویی و دروغزنی.» این بگفت و هیچ کس جواب نداد وی را...

و از بزرگان صحابه یکی می گوید که «نخواهم که هر روز هزار دینار از حلال کسب کنم و اندر راه حق تعالی نفقه کنم، اگر چه بدان از نماز جماعت و روزه باز نمانم.» گفتند: «چرا؟» گفت: «تا اندر موقف سؤال و جواب مرا نگویند که «بنده من از کجا آوردی و به چه نفقه کردی.» که طاقت سؤال ندارم و آن حساب...»

از این سبب بوده است که هیچ کس را از بزرگان اندر توانگری رغبت نبوده است؛ که آنگاه که عذاب نباشد حساب باشد بدین صفت، بلکه رسول (ص) که قدوه امت است درویشی بدان اختیار کرد تا امت بدانند که درویشی بهتر است.

عمران بن حصین (رض) گوید که «مرا با رسول (ص) بُستاخی بود. یک روز مرا گفت: «بیا تا به عیادت فاطمه شویم.» برفتم، چون به در خانه وی رسیدیم در بزد و گفت: «السلام علیک در آییم؟» گفت: «در آی» گفت: «من و آن تن که با من است؟» گفت: «یا رسول الله، بر همه آندام من هیچ چیزی نیست مگر گلیمی کهنه.» گفت: «به سر اندر گیر و خویشتن فرا گیر.» گفت: «به تن فرا گرفتم سر برهنه بماند.» رسول (ص) ازاری کهنه به وی انداخت که به سر فراگیرد پس اندر شد و گفت: «چگونه ای فرزند عزیز.» گفت: «بیمار و دردمند و رنج من از آن زیادت همی شود که گرسنه ام. با این بیماری هیچ چیز نمی یابم که بخورم، و طاقت گرسنگی نمی دارم.»

رسول (ص) بگریست، گفت: «جَزَعُ مَكْنٍ يَأْفِطُمُهٗ، كِهْ بِهْ خِدَايْ كِهْ سَهْ رُوْزَسْتِ تَا هِيْجْ چِيْزِ نَخُوْرْدِهٖ اَمْ وَّ مَنْ بَرِ خِدَايْ تَعَالِيْ اَزْ تُوْ گِرَامِيْتَرَمْ، وَّ اِگِرْ بَخُوَاسْتَمِيْ، بَدَادِيْ، وَّلَكِنْ اٰخِرْتِ بَرِ دُنْيَا اِخْتِيَارِ كَرْدِهٖ اَمْ.» اَنگَاَهْ دَسْتِ بَرِ دُوْشِ وِيْ زِدْ وَّ گَفْتْ: «بَشَارَتِ بَادِ تُوْرَا، بِهْ خِدَايْ تَعَالِيْ كِهْ تُوْ سَيِّدَةُ زَنَانِ اَهْلِ بَهَشْتِيْ» گَفْتْ: «پَسِ اَسِيَهْ زَيْنِ فِرْعَوْنَ وَّ مَرِيْمِ مَادِرِ عِيْسَى چِيْسَتَنْد؟» گَفْتْ: «هَرِيْكِيْ اَزْ اِيْشَانِ سَيِّدَةُ زَنَانِ عَالَمِ خُوْيِشِ اَنْدِ، وَّ تُوْ سَيِّدَةُ زَنَانِ عَالَمِ خُوْيِشِ، وَّ شَمَا جَمَلَهْ اَنْدِرِ خَاَنَهٗ هَا بَاشِيْدِ، بِهْ قَصَبِ اَرَاَسْتَهٗ، اَنْدِرِ وِيْ نِهْ بَاَنگِ وَّ نِهْ رَنجِ وَّ نِهْ مَشغَلَهٗ.» پَسِ گَفْتْ: «بَسَنْدِهٖ كَنِ بِهْ پَسِرِ عَمِّ خُوْيِشِ وَّ شُوْهَرِ خُوْيِشِ كِهْ تُوْرَا جَفْتِ كَسِيْ كَرْدِهٖ اَمْ كِهْ سَيِّدَسْتِ اَنْدِرِ دُنْيَا وَّ سَيِّدَسْتِ اَنْدِرِ اٰخِرْتِ.»

کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۱۸۱ - ۱۸۶

از: فرزند نامه *

... ای فرزند، خلاصه نصیحتها آن است که بدانی که طاعت و عبادت کدام است و چیست. بدان که طاعت و عبادت متابعت شارع است صلوات الله علیه، هم در اوامر، و هم در نواهی، هم به قول، و هم به فعل، یعنی آنچه کنی و آنچه نکنی و آنچه گویی و آنچه نگویی باید که همه به فرمان باشد، و اگر کنی به فرمان کنی که صورت عبادت دارد، و اگر نه به فرمان کنی آن نه عبادت باشد که عصیان بود و اگر خود نماز و روزه باشد. نبینی که اگر کسی هر دو عید و ایام التشریق بروزه باشد عاصی باشد با آن که روزه صورت عبادت دارد. اما چون نه به فرمان می دارد، عاصی می گردد. و همچنین اگر کسی در جامه یا موضعی مغضوب نماز کند مأثوم باشد و اگر چه صورت عبادت دارد زیرا که نه به فرمان می کند، و همچنین اگر کسی با زین حلال خود مزاح و بازی کند، او را با آن مزاح و بازی کردن ثوابهاست چنان که در حدیث آمده است اگر چه لعب است، زیرا که به فرمان می کند. پس معلوم شد که عبادت فرمان بردن است نه به مجرد نماز و روزه، زیرا که نماز و روزه آنگه عبادت می باشد که به فرمان می کنند.

پس ای فرزند، باید که افعال و اقوال تو به فرمان باشد یعنی موافق شریعت باشد. زیرا

ه به نقل از کتاب فرزند نامه، تألیف ابو حامد محمد غزالی، ص ۹۷ - ۹۸. این کتاب بتوسط خود غزالی با عنوان: ابها الولد به عربی ترجمه گردیده است. فرزند نامه در پایان کتاب مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام به تصحیح عباس اقبال (تهران ۱۳۳۳)، صفحات ۹۱ تا ۱۱۲ چاپ شده است.

که علم و عمل خلیق بی فتوای مصطفی صلی الله علیه و سلم ضلالت است و سبب دوری از خدای است، و از این سبب بود که رسول خدا صلوات الله علیه علمهای سابق را منسوخ کرد. پس باید که بی فرمان دم نرنزی و متیقن باشی که راه خدای تعالی به این علمها که تو تحصیل کرده‌ای نتوان رفت، و همچنین به شطح و طامات و ترهات و خیالات صوفیان ظاهر، بلکه این راه به مجاهده قطع توان کرد و هوی و شهوت و کام خویشتن به شمشیر مجاهده بُریدن نه طامات و ترهات پرانیدن سخن باریک و روزگار تاریک بستنده نباشد. زبانی مُطلق و دلی به شهوت و غفلت مطبّق نشان شقاوت بود و تا هوای نفس به صدق و مجاهدت کُشته نگردد دل به انوار موافقت زنده نشود.

ای فرزند، چند مسأله پرسیده‌ای که بعضی از آن خود به گفت و نوشت راست نیاید، اگر بدان رسی خود بدانی، مصراع: عشق آمدنی بود نه آموختنی. و اگر ترسی، دانستن آن از مستحیلات است زیرا که آن همه ذوقی است، و هر چه ذوقی بود در گفت و نوشت نتوان آورد مثل شیرینی و ترشی و تلخی و شوری که تا شخص خود نچشد هرگز به گفت و نوشت نتوان آورد و پیش از آن که به مذاق او رسیده باشد هرگز معلومش نگردد.

ای فرزند، اگر چنان که عتینی نامه‌ای به کسی نویسد که آن کس لذت مجامعت یافته باشد، و از وی در خواهد که توبه من نویسد که مجامعت چه لذت است چنان که من دریابم. این کس را جواب جز این نباشد که به وی نویسد که: ای فلان، من پنداشتم که تو عتینی، اکنون بدانستم که با عتینی، احمقی. این لذت مجامعت، ذوقی است که اگر به آن رسی، خود بدانی و اگر نه به گفت و نوشت راست نیاید.

ای فرزند، سؤالهای تو بعضی همچنین است اما آنچه به گفت و نوشت راست آید، در کتب احیاء و کیمیا و دیگر تصانیف بشرح گفته‌ام از آنجاها طلب می کن و در اینجا نیز هم اشارتی کرده شود...

فرزند نامه، در: مکاتیب فارسی غزالی، ص ۹۷ - ۹۸

اشعار فارسی منسوب به غزالی به نقل از «غزالی نامه»*

کس را پس پرده قضا راه نشد	وز سر قدر هیچ کس آگاه نشد
هر کس ز سر قیاس چیزی گفتند	معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

ه جلال الدین همدانی، غزالی نامه، شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و عرفانی امام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۲، در ۵۸۳ صفحه.

ما جامه نمازی به سر خم کردیم
شاید که در این میکه‌ها دریابیم
وز خاک خرابات تیسّم کردیم
آن عمر که در مدرسه‌ها گم کردیم

ای کان بقا در چه بقایی که نیی
ای ذات تواز جا و جهت مستغنی
در جای نیی کدام جایی که نیی
آخر تو کجایی و کجایی که نیی

خاک در کس مشو که گُردت خوانم
تا تشنه‌تری به خلق محتاجتری
گر خود همه آتشی که سردت خوانم
سیر از همه شوتا سره مردت خوانم

گفتم: دلا، تو چندین بر خویشتن چه پیچی
گفتا که هم طیبی فرموده است با من
با یک طبیب محرم این راز در میان یه
گر میهر یار داری صد مُهر بر زبان یه

غزالی نامه، ص ۲۳۱ - ۲۳۲

معنی چند کلمه:

إزار پای: زیرجامه، شلوار زیر.

استبراء: پاک کردن مجری پس از گمیز و بول.

استنجاه: شستن جای پلیدی و نجس را که بول و غایط در آن بوده است و سنگ و کلوخ بدانجا مالیدن.

اهل: زن (همسر مرد).

پالکانه: پنجره.

تعنت: خرده گرفتن، عیب جستن.

حدّث: غایط، سرگین آدمی، پلیدی انسان.

سلّه: سیدی که مارگیران در آن مار کنند.

صحبت کردن: هم بستری، جماع، مباشرت.

قضیب: آلت تناسلی مرد.

لعبت: عروسک.

معزم: مارافسای، افسونگر.

فهرست مندرجات

سال چهارم «ایران نامه»

پائیز و زمستان ۱۳۶۴، بهار و تابستان ۱۳۶۵

فهرست اسامی نویسندگان و عنوان مقاله‌ها:

۴۳۳	افشار، احمد: غیاث‌الدین جمشید کاشانی، و عدد پی
۱۶	خالقی مطلق، جلال: معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه (۲)
۲۲۵	خالقی مطلق، جلال: معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه (۳)
۳۶۲	خالقی مطلق، جلال: یادداشت‌هایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه (۱) دباشی، حمید: جامعیت اخلاق عملی در ترکیب حکمت نظری:
۶۷۹	جوهر درایت در کیمیای سعادت امام محمد غزالی رؤیایی، یدالله: گورو یدال Gore Vidal، یک زائر- فیلسوف با مشعل راهش: زرتشت
۲۵۹	زرین کوب، عبدالحسین: [غزالی] در نظامیه بغداد
۵۹۳	سراوانی، سهراب: نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند
۴۱۳	صفا، ذبیح‌الله: مخالفت عالمان شرع با دانشهای عقلی و سهم غزالی و هم اندیشگانش
۵۷۱	در واپسین سده‌های تاریخ اسلامی در این ستیزندگیها
۱۸۶	صناعی، محمود: گاندی
۱	متینی، جلال: چرا اسلامی!
۸۷	متینی، جلال: روایات مختلف درباره دوران کودکی و جوانی فریدون
۱۷۱	متینی، جلال: روستاییان ایران، نگهبانان سنتهای ملی
۱۸۰	متینی، جلال: به یاد محمود صناعی
۲۵۶	متینی، جلال: درگذشت غلامحسین ساعدی
۲۶۹	متینی، جلال: درباره «خلفیات ما ایرانیان»
۳۴۷	متینی، جلال: بدین شایستگی جشنی...
۴۴۷	متینی، جلال: روایت‌های گوناگون درباره ماردوشی ضحاک

- ۵۳۹ متینی، جلال: نهصدمین سال وفات غزالی
- ۶۹۴ متینی، جلال: غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران
- ۱۹۴ محجوب، محمد جعفر: سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی، ابومسلم نامه (۱)
- ۳۹۱ محجوب، محمد جعفر: سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی، ابومسلم نامه (۲)
- محجوب، محمد جعفر: غزالی و اسماعیلیان
- ۶۱۶ مروری بر «فضائح الباطنیة» مهمترین کتاب وی در این زمینه
- ۳۵۱ مرعشی، مهدی: نوز در تاشکند
- ۴۲۸ مؤید، حشمت: سرگذشت غم انگیز شاهنامه شاه طهماسبی
- ۹ مینوی، مجتبی: موش و گربه مجلسی
- ۵۵۴ مینوی، مجتبی: غزالی طوسی
- ۵۸۳ نصر، سید حسین: غزالی حکیم معاند فلسفه
- ۴۸ نظامی تالش، اسعد: جامه کعبه

برگزیده ها، بتوسط جلال متینی:

- ۱۳۳ «پیرما»، نوشته سعیدی سیرجانی، از کتاب: در آستین مرقع
- ۲۸۱ «بزرگان علم در ایران»، از: بیرشک، احمد. داناسرشت، اکبر. صفا، ذبیح الله
- ۴۸۰ «سعدی و عالمان دین»، (از گلستان و بوستان)
- «آثار پارسی حجة الاسلام محمد غزالی»،
- ۷۲۳ از کیمیای سعادت، فرزند نامه، و رباعی های منسوب به او

فهرست کتابهای انتقاد شده بتوسط:

- ۳۲۱ اسپراکمن، پال: دستوروزن شعر فارسی کلاسیک، نوشته فن تی سین
جوادی، حسن: ترس و لرز، نوشته غلامحسین ساعدی،
ترجمه مینو ساتگیت، به زبان انگلیسی
- ۱۵۴ دباشی، حمید: بررسیهای انتقادی در ادبیات معاصر فارسی،
به زبان انگلیسی، گردآورنده و ویراستار: توماس م. ریکس
- ۵۱۱ کاظمی، فرهاد: جمعینهای سری و فراماسونری، نوشته امیرنجات
- ۳۲۵ کریمی حکاک، احمد: پیام آوران انهدام، به زبان انگلیسی، نوشته محمد رضا قانونپرور
- ۳۱۱ متینی، جلال: دیوان بدر شیروانی، بکوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف
- ۱۵۸ مؤید، حشمت: یادبودنامه صادق هدایت، بکوشش حسن طاهباز
- ۱۵۲ مؤید، حشمت: المفصل فی الالفاظ الفارسیة المعربة...،
به زبان عربی، تألیف دکتر صلاح الدین المتجد
- ۴۹۸

مؤید، حشمت: بررسیهای انتقادی در ادبیات معاصر فارسی،
به زبان انگلیسی، گردآورنده و ویراستار: توماس م. ریکس

۵۲۵

توضیحات و پاسخ به پرسشها:

- برهان: کوه البرز در شاهنامه فردوسی و توضیحاتی درباره مقاله
«روایات مختلف درباره کودکی و جوانی فریدون»
۵۳۳
حبیب‌اللهی، شمس‌الدین: درباره بیتی از قطران تبریزی، مربوط به مقاله «سرو و تدر»
۱۶۹
خالقی مطلق، جلال: درباره منظومه سرو و تدر، با اشاره به مقاله «سرو و تدر»
۱۶۷
دکتر شکیبی: درباره واژه روسی آبراز
۱۶۶
متینی، جلال: ذکر از پرندۀ رخ در سفرنامه ابن بطوطه
۱۶۸
متینی، جلال: پاسخ به توضیحات آقای برهان
۵۳۵
محرم‌خواه، علی‌اکبر: ویژگیهای ایران
۵۳۲
مزین، مهرداد: درباره دستنویس مزین الدوله
۱۶۶

آراء و نظریات درباره «هنر اسلامی» و نیز سرمقاله «چرا اسلامی!»

خالقی مطلق، جلال: ۴۷۵، آیت‌الله خمینی: ۴۶۶، رشیدیان (مالیگان)، گلنار: ۴۷۸، سودآور، ابوالعلاء: ۳۳۲، صفا، ذبیح‌الله: ۳۲۹، غروی، محمد: ۴۷۸، متینی، جلال: (پاسخ به آقایان سودآور، ابوالعلاء، نصر، سیدحسین، هادی، ع.): ۳۳۷، مظلومی، رضا: ۴۶۷، موسوی، میرحسین: ۴۶۶، نصر، سیدحسین: ۳۳۰، میرزا رضی (به نقل از سفرنامه شاردن): ۴۷۴، هادی، ع.: ۳۳۵، یک مؤسسه بازرگانی مسلمان در آمریکا: ۴۷۳، امضاء محفوظ: ۴۷۶.

«بنا های آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاسی بلند
که از باد و باران نیابد گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خواند آن کس که دارد خرد»
فردوسی

برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تاریخچه
شیر و خورشید

نوشته:

احمد کسروی

بها : ۲ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

یکی بود، یکی نبود؛ غیر از خدا هیچ کس نبود

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد
قهرمان، نوشته: تقی کیارستمی
عمونوروز، از: فریده فرجام و م. آزاد
گل اومد بهار اومد، شعر: متوجهر نیستانی
جمشید شاه، نوشته: مهرداد بهار
قصه گلهای قالی، نوشته: نادر ابراهیمی
شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز
پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)
نوروز و بادبادکها، نوشته: ثمنین باغچه بان
روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار
بارون، نوشته: احمد شاملو
مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام
بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرایی
ملکه سابه ها، نوشته: احمد شاملو
بابا برفی، نوشته: جبار باغچه بان
قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Excerpts*

Most of the excerpted material in this issue of *Iran Nameh* is taken from Ghazzālī's work *Kīmīyā-ye Sa'ādat* ("the alchemy of happiness"). Included also are excerpts from his book of adages the *Farzandnāmah* and a few of the Persian quatrains attributed to him. These works have been quoted extensively to acquaint readers of the journal with both the style of Ghazzālī's Persian writings and with the thoughts and beliefs of this Hujjat al-Islām on fundamental Islamic issues which are being debated among Muslims today.

These writings reveal Ghazzālīan doctrine on the permissibility of music, on the status of women in Islamic society and on material relations, the latter two of which bespeak an absence of equality between women and men. These excerpts also show Ghazzālī's position on non-Muslim minorities, on the killing of nonbelievers, his hostility toward Dhimmīs (Jews, Christians, and Zoroastrians), his writ on the humiliation of Dhimmis which goes so far as to speak of blocking their way on footpaths, his contempt for "pernicious innovators," for Shiites, and Ismā'ilis, and his defense of the Caliph Yazīd who ordered the death of Husayn, the Prophet Muhammad's grandson.

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

Ghazzālī and Iranian Culture*

by
Jalal Matini

Scholars, Muslim and non-Muslim alike, have studied Ghazzālī's views on a variety of topics in innumerable publications, however no one, according to Matini, has examined his attitudes toward the remnants of ancient Persian culture in Islamic Iran. Despite having been born in Tus and spending the greater part of his life in Iran and though his death occurred within a century of the death of Firdawsī, Ghazzālī's views about Persian culture were not friendly.

In the introduction to his Persian treatise on the alchemy of happiness, he explains that he has refrained from being too subtle or too discerning, for the Persians are a people of average understanding. He denounced the ancient Iranian festivals held around the vernal equinox as "manifestations of pagan (*gabr*) rites," and anathematized the sale and purchase of dolls and other materials needed to celebrate them. He condemned the frescoes depicting ancient Iranian heroes that, as Matini shows, were commonly found on the walls of the public baths of Ghazzālī's time. By issuing a writ based on the absolute iconoclasm of Islamic orthodoxy, Ghazzālī tried to eliminate all traces of pre-Islamic Iranian culture.

Ghazzālī's view of pre-Islamic Iranian religion was just as intolerant. He used the term *gabr*, which was synonymous with *kāfir* ("unbeliever"), to characterize Zoroastrians. He considered the *Kasrā* ("Khusraw", the title of some of the Sasanian kings) an enemy of God, however, Zoroastrians acknowledged the existence of one deity *Ahūra Mazda* at a time when most of the Arabs were practicing idolaters.

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

of (1) an existential experience and (2) a metaphysical postulate. Disintegrating such Ghazzālīan dichotomies reveals the persistent continuity of the two realms whose absolute *a priori* truth constitutes the *condito sine qua non* of the Islamic culture.

Although primarily one of the most influential theologians of the entire Islamic history, Ghazzālī wrote his ethical treatises, notably *The Revivication of the Religious Sciences* in Arabic and *The Alchemy of Happiness* in Persian, exclusively as a moralist. Stirring his way through the thick and exacting labyrinth of theological and juridical disputation, he sought to establish the most essentials of both public and private pieties in the face of an increasingly disintegrating Islamic *sensus communis*. The pervasive element of moral rectitude that he thus mixed with his alchemy for 'blissful salvation' has made *The Alchemy of Happiness* a microcosm of the ethical life centered on and legitimated by the elaborate Islamic metaphysical order.

Practical Ethics and Theoretical Theosophy in Ghazzālī's *Alchemy of Happiness*: A Hermeneutic Reading *

by
Hamid Dabashi

By far the most influential Persian treatise of Ghazzālī on ethics, *The Alchemy of Happiness* combines a rare theosophical exposition of Truth (Haqq) in the Islamic culture with a comprehensive manual of propriety and righteousness. Falling much too short of an accurate rendition, "happiness" does not entail or convey those senses of "salvation," "bliss," "righteous happiness," "morally victorious," and "everlasting happiness" that *sa'ādāt* immediately projects. "Blissful salvation," as probably the closest approximation of *sa'ādāt*, is an existential locus of coming together of two worlds: one visible the other invisible, one real the other ideal. Ghazzālī's highest aim in *The Alchemy of Happiness* may be considered as a grand and comprehensive uplifting of the real to the ideal, a substantial sublimation of the visible and objective to the invisible and subjective.

Structured around four epistemological axes, this article provides a hermeneutic interpretation of *The Alchemy of Happiness*, examining (1) the comprehensivity of ethics in practical life as an expression of (2) the Omnipotence of that Truth that emanates and legitimates this moral order; (3) the objective reality of the existential world as an indication of (4) that supreme order of symbolics that 'theology' is its science and that renders each and every reality its measure of coherence, meaning, and trust.

Ghazzālī's text is organized around the major two poles of (1) the principles and (2) the foundations of being a Muslim. Each of these two are divided into other dual divisions. Every dichotomy thus created, e.g. 'understanding the self' vis-a-vis 'understanding the Truth,' brings together two converging flows

* Abstract translated by the author.

Ghazzālī and the Ismā'īlīs

a Review of *Fazāih al-Bā'inīyyat* *

by
M. Dj. Mahdjoub

In this lengthy article, Mahdjoub points out that the most important work of Ghazzālī in refutation of the Ismā'īlīs is *Fazāih al-Bā'inīyyat*. At the outset he refers to the first printing of this book by Ignaz Goldziher in 1916 and states that in his preface to this work, Goldziher refers to other books written prior to Ghazzālī in refutation of the Ismā'īlīs. Mahdjoub continues, listing additional books not included in Goldziher's bibliography. He also lists the books Ghazzālī has used in preparing *Fazāih al-Bā'inīyyat*.

The writer also points out that the book was prepared in response to the request of the Abbasid Caliph at the time when the Ismā'īlīs had gained considerable power and the Fatimid Caliphs in Egypt had positioned themselves in opposition (confrontation) to the Abbasid Caliphs and the Fedayeen Ismā'īlī were providing the political backing for the Ismā'īlī movement.

Mahdjoub goes on to introduce the ten chapters of the book *Fazāih al-Bā'inīyyat* and to review the various sections of each chapter, translating the more interesting or important parts in each chapter into Persian.

* Abstract translated by the Journal's staff.

later Islamic Philosophers and theologians, such as Mullā Sadrā and Shāh Wali'allāh of Delhi. Likewise, Ghazzālī was concerned with the classification of the sciences and although the primary basis of his classification is based on religious and not philosophical concerns, the sub-divisions follow the tradition of Islamic philosophy.

Ghazzālī's theology is also itself of a philosophical nature and he, more than his teacher Juwaynī, is the founder of philosophical *kalām* in Islam.

The influence of Ghazzālī can be seen directly in Suhrawardī and the school of *ishrāq* for it was Ghazzālī who was the first to claim that light can be used only for God "really" and in the case of everything else only "metaphorically". Ghazzālī also influenced theoretical Sufism of the school of Ibn 'Arabī and through this school such later Islamic philosophers as Mullā Sadrā. Finally, Ghazzālī's writings concerning eschatology exercised a deep influence upon Mullā Sadrā and later philosophers of Iran. This later tradition of Islamic philosophy in Iran held Ghazzālī in respect and in a light very different from how he is viewed by those acquainted with only early Islamic philosophy.

Ghazzālī's significance in the Islamic intellectual tradition needs to be re-appraised. He was not only an opponent of Islamic philosophy or the sciences. Nor was he simply the saviour of Islamic thought against the attacks of reason. Least of all was he simply a forerunner of Descartes. Ghazzālī's thought possesses many dimensions and his impact upon later Islamic thought including philosophy much more extensive and nuanced than is reflected in most of contemporary scholarship concerning him.

Ghazzālī- Philosophical Opponent of Philosophy*

by
Seyyed Hossein Nasr

Everyone is aware of Ghazzālī's criticism of Peripatetic philosophy especially that of Ibn Sīnā as seen in such well-known works of Ghazzālī as *Tahāfut al-falāsifah*, but not much study has been devoted to the philosophical dimensions of this opponent of philosophy. A close study of his works as well as later Islamic philosophy reveals the philosophical concerns of Ghazzālī and his extensive influence in later centuries even upon Islamic philosophy.

Ghazzālī defended reason and its role in acquiring knowledge although he pointed out the necessity of making reason subservient to both revelation and the intellect. He also not only defended logic but wrote several important works on it. In both of these attitudes he stands with the philosophers against certain theologians and jurists. Furthermore, Ghazzālī's criticism of philosophy was itself of a philosophical character although followers of the school of Ibn Sīnā believe that Ghazzālī did not comprehend *mashshā'ī* philosophy. The philosophical nature of Ghazzālī's criticism can be seen especially in the discussion of the created or eternal nature of the world, a discussion to which Ibn Rushd was to return in detail in his *Tahāfut al-tahāfut*. Ghazzālī's philosophical concerns can be seen also in his polemical works against Isma'ilism although in this case there is more of a political and rhetorical concern than a purely intellectual one.

In Ghazzālī's writings there is much concern for the question of knowledge and gnosis and his writings in this domain have wielded much influence upon

* Abstract translated by the author.

sciences did not contradict religious teachings, he still wound up traveling the same path that intolerant theologians had traveled centuries before him. As the saying goes, says Safa, Ghazzālī managed to somther himself with a silk pillow; first tolerating the natural sciences, even praising some, and then by degrees anathematizing them.

Islamic Theologians vs. the Natural Sciences: Ghazzālī's Role in the Debate*

by
Z. Safa

Safa opens with a discussion of how Muslims confronted the intellectual and physical sciences and philosophy, learning that lay beyond the pale of religion and theology. He notes that most scholars see theologians' and ascetics' opposition to the natural sciences as a sign of their naivete. While admitting that this opposition was one of many factors that led to the decline of the non-religious sciences in Islamic civilization, he also writes that the negative attitude toward science in itself represented a form of thinking that sought to discover eternal truths and to educate the spirit.

Opposition to natural philosophy in Islamic civilization preceded Ghazzālī by several centuries. Initially the use of logic and philosophy presented no major problem to believers; exponents of philosophy, groups such as the Qadariyah and the Mu'tazilites, who were forerunners in the application of logic to religious matters, enjoyed the support of the early Abbasid caliphs. Matters changed when the caliph al-Mutawakkil (r. 847-861) banned learned argument and debate about belief and ordered strict compliance with the customs and sayings of the Prophet and the early Muslims. Bigoted jurists and tradition-mongers, writes Safa, flourished in the new era of intolerance and, with the coming of the archtheologian Abū al-Hasan al-Ash'arī (d. 935-6) and his sect the stage for the decline of the intellectual sciences in Islamic civilization was set.

Safa finds Ghazzālī's role in this process of decline odd. Though the savant saw mathematics and logic as inherently useful, and even believed that these

* *Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.*

Ghazzālī of Tūs*

by

Mujtaba Minuvi

To Minuvi, 350-500/ca. 961 - 1111 was the most glorious period in the history of Iran in the Islamic era, for during those 150 years lived several great and powerful Sultans, several capable and sage viziers, a number of superb poets, thinkers and philosophers, and several theologians, jurists, and eminent ascetics. Many of these figures, Minuvi notes, sprang from humble homes in cities and towns located all over Iran, but of all the Iranian cities, Tūs seems to have been preeminent in producing exceptional individuals. Five come immediately to Minuvi's mind: Firdawsī, Shaykh Abū Ja'far Tūsī, Nizām al-Mulk, Abū Hamid Muhammad Ghazzālī (1058 - 1111), and Nasīr al-Dīn Tūsī.

After following the traditional biographical route through Ghazzālī's birth, background and education, Minuvi defines the great scholar's unique place in Islam as the Hujjat al-Islām or "evidence" of the verities of the faith. He also details Ghazzālī's contributions to philosophy and Sufism and the extraordinary breadth and depth of his learning.

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

Contents

Iran Nameh
Vol. IV, No. 4, Summer 1986

Ghazzālī of Tūs Special Issue

Persian

Articles	539
Selections	723

English

Abstract of Articles:

Introductory Essay	<i>J. M.</i>	23
Ghazzālī of Tūs	<i>Mujtaba Minuvi</i>	24
Islamic Theologians vs. the Natural Sciences: Ghazzālī's Role in the Debate	<i>Z. Safa</i>	25
Ghazzālī- Philosophical Opponent of Philosophy	<i>S. H. Nasr</i>	27
Ghazzālī and Ismā'īlis- a Review of <i>Fazāih al-Bā'inīyyat</i>	<i>M. Dj. Mahdjoub</i>	29
Practical Ethics and Theoretical Theosophy in Ghazzālī's <i>Alchemy of Happiness...</i>	<i>Hamid Dabashi</i>	30
Ghazzālī and Iranian Culture	<i>Jalal Matini</i>	32

Selections

Excerpts, from Ghazzālī's Persian works	33
---	----

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Editor:

Jalal Matini

Book Review Editor:

H. Moayyad, *University of Chicago*

Advisory Board:

Peter J. Chelkowski, *New York University*

M. Dj. Mahdjoub

S.H. Nasr, *George Washington University*

Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the preservation, study and transmission of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section 501 (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under Section 170 (b) (1) (A) (vi) and Section 509 (A) (2) of the Code.

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

The system of transliteration used by *Iran Nameh* is the Persian Romanization developed for the Library of Congress and approved by the American Library Association and the Canadian Library Association.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Iran Nameh is Copyrighted© 1982
by the Foundation for Iranian Studies.
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor.

Annual subscription rates (4 issues) are \$24.00 for individuals, \$15.00 for students,
and \$40.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$15.00 for air mail, or \$6.80 for surface mail.

Typesetting: Phototypesetting And Graphic Enterprises (PAGE), Inc.,
3000 Connecticut Ave. Washington, D.C. 20008, Tel.: (202) 234-2470

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

**Ghazzālī of Tūs
Special Issue**

Introductory Essay —

J. M.

Ghazzālī of Tūs —

Mujtaba Minuvi

Islamic Theologians vs. the Natural Sciences:
Ghazzālī's Role in the Debate —

Z. Safa

Ghazzālī - Philosophical Opponent of ...—

S. H. Nasr

Ghazzālī and Ismā'īlīs,
a Review of *Fazāih al-Bāṭinīyyat* —

M. Dj. Mahdjoub

Practical Ethics and Theoretical Theosophy
in Ghazzālī's *Alchemy of Happiness*...—

Hamid Dabashi

Ghazzālī and Iranian Culture —

Jalal Matini

Selections —