



قصة ارباب معرفت

عبدالکریم سروش



مؤثرہ فرہنگ کے صراط

قیمت ۶۰۰ تومان

قصه ارباب معرفت

عبدالكريم سرروش

۱	۲
۵	۵۱

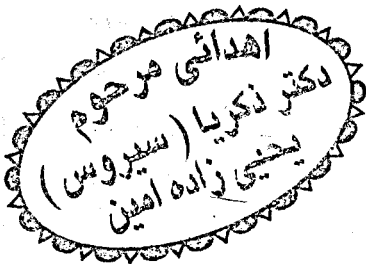
مراه ۷۴
نویس



۵۹۷۸۶



بسم الله الرحمن الرحيم



مؤسسه فرهنگی صراط

قصه ارباب معرفت

مؤلف: عبدالکریم سروش

حروفچینی و صفحه آرایی: آینه

چاپ: معراج

چاپ اول: بهار ۱۳۷۳

تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه

حق چاپ برای مؤسسه فرهنگی صراط محفوظ است

صندوق پستی ۱۵۸۵۵/۴۱۵

٢٠

قصّة ارباب معرفت

عبدالكریم سروش



ما محرمان خلوت انسیم غم مخور
با یار آشنا سخن آشنا بگو
جان پرور است قصه ارباب معرفت
رمزی برو پیرس و حدیثی بیا بگو
حافظ

فهرست مطالب

پیشگفتار

۱	جامه تهذيب بر تن احياء
۱۳۵	غزالی و مولوی
۲۱۵	مثنوی و دیوان کبیر
۲۴۸	حافظ و مولوی
۳۲۹	دواعی و موانع مولوی و حافظ در شعر گفتن
۳۵۸	آفتاب دیروز و کیمیای امروز
۳۸۱	دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی
۴۴۱	از خود بیگانگی و بازگشت به خویش

فهرست تفصیلی مطالب

پیشگفتار

جامه تهذیب بر تن احیاء

- ۱ تولد کتاب احیاء علوم الدین
- ۲ مولوی و فیض کاشانی جرعه نوشان بزم غزالی
- ۲ چرا غزالی، احیاء علوم الدین را نوشت؟
- ۳ دلیل فیض کاشانی برای تهذیب احیاء علوم الدین
- ۴ مؤلفات فیض کاشانی
- ۵ اختلاف فیض با غزالی در دو اعتقاد گوهری است
- ۶ بی اعتقادی فیض به تسنن و تصوف
- ۶ اختلاف فیض با غزالی در باب منزلت فقه و اصول
- ۸ ابواب (کتابهای) احیاء علوم الدین
- ۹ تصرفات کلی فیض در احیاء علوم الدین
- ۱۰ سبک فیض در بازنویسی احیاء علوم الدین
- ۱۱ مقایسه‌ای اجمالی میان المحجّه البیضاء و احیاء علوم الدین
- ۱۳ غزالی و فیض و فقه دانی آن دو
- ۱۴ ذمّ اهل اباحت و تعطیل احکام فقهی
- ۱۶ آسانگریهای فقهی فیض و غزالی
- ۱۷ ذمّ مجادلات فقهی
- ۱۸ طعن در فقیهان حیلّت آموز
- ۱۹ ابویوسف، شاگرد ابوحنیفه، و حيله فقهی وی در ترک زکات
- ۲۰ ذمّ وسواس در عمل به احکام فقهی
- ۲۰ آسانگیری مسلمین صدر اول در طهارت و نجاست
- ۲۱ فقه و محصور ماندنش در معنایی تنگ
- ۲۲ فقه فروشیهای غزالی
- ۲۳ معالجه ردایل به شیوه‌های فقه ناپسند

- ۲۵ طعن فیض و ابن جوزی در غزالی به همین دلیل
- ۲۶ رأی فقهی غزالی و فیض در باب غنا و سماع
- ۲۷ مخالفت فیض با غزالی در باب لعن ظالمان و کافران
- ۲۸ جواز لعن یزید
- ۲۹ پاسخ فیض به غزالی در باب لعن ائمه ضلال و یزید
- ۳۰ اختلاف رأی فیض و غزالی در باب غیبت کردن از ائمه ضلال
- ۳۰ جواز ستیزه کردن با ستمکاران
- ۳۱ شروط احتساب
- ۳۱ منکرات شوارع و مساجد و...
- ۳۳ امر و نهی سلاطین و حکام، و درشت سخن گفتن با آنان
- ۳۴ فیض، در افتادن با سلاطین ستمگر و کشته شدن به دست آنها را جایز نمی‌داند
- ۳۴ فتوای فیض: خود را به دست خود به هلاکت نباید افکند
- گله غزالی از عالمان دنیا جوی روزگار خود و بی اعتنائی‌شان به
- ۳۵ امر به معروف و نهی از منکر
- ۳۶ سخن تلخ غزالی درباره روافض
- ۳۶ فقه‌شناسی فیض و غزالی
- ۳۷ علمی که آموختنش واجب عینی است
- ۳۸ علوم شرعی و غیر شرعی
- ۳۸ علم فقه، از نظر غزالی، علمی دنیوی است
- ۳۹ علت پدید آمدن علم فقه
- ۴۰ مهجور افتادن فقه آخرت و اقبال خلق به فقه دنیا
- ۴۰ عدالت‌آمیز بودن زندگی، نیاز به فقه را می‌زداید
- ۴۱ فقه، برای داوری در خصوصیات دنیوی لازم است
- فقیه به صلاح و فساد ظاهری عمل نظر دارد و بس، و این امر در نماز
- ۴۲ خواندن و اسلام آوردن هم صادق است
- ۴۳ پرهیز از حلال و حرام، چهار مرتبه دارد و نازل‌ترینش سهم فقه است
- درد غزالی این بود که می‌دید فقیه پروری، جا را بردیگر فعالیتها
- ۴۳ و دغدغه‌های دینی تنگ کرده است

- ۴۴ خشیت و زهد را از جای دیگر باید به دست آورد نه از فقه
- ۴۵ آدمی در تنهایی مستغنی از فقه است
- ۴۶ فتوای دل را باید پرسید و به رخصت‌های فقهی اعتنا نباید کرد
- ۴۸ همداستانی فیض با غزالی در پاره‌ای از راه
- ۴۸ در نظر فیض، فقه، علم مقربات و مبعّدات است
- ۴۹ فیض: فقه عامّه، علم نیست تا در عداد علوم آورده شود
- ۴۹ داوری در باب آرای فیض
- ۵۰ فیض میان دو معنای علم خلط کرده است
- ۵۱ از نظر غزالی، فقه جامعه‌ای آرام می‌آفریند تا پارسایان بتوانند به سلوک اخلاقی بپردازند
- ۵۳ برتر نشستن طریقت از شریعت، در رأی غزالی
- ۵۳ فیض، کدام عمل را مقرب یا معبد می‌شناسد، عمل فقیه‌پسند یا عمل پارسا پسند را؟
- ۵۵ مدیریت علمی و مدیریت فقهی
- ۵۶ فقه فقط به مشکلات حقوقی می‌پردازد و بس
- ۵۷ فقه فرمان می‌دهد نه روش
- ۵۸ فقه‌شناسی غزالی غنی‌تر از فقه‌شناسی فیض
- ۵۸ غزلی از فیض درباره فقیهان و صومعه‌داران عصر خویش
- ۵۹ غزالی و تصوّف
- ۶۰ غزالی، ناقد تصوّف عصر خویش
- ۶۱ میل اهل تصوّف به علوم الهامی است نه علوم تعلیمی
- ۶۲ دشواری کسب علوم الهامی
- ۶۳ غزالی و خلوت‌نشینی
- ۶۴ رنج بردن غزالی از صوفی نمایان عهد خویش
- ۶۴ آیا صوفی عالم ترکیبی تناقض‌آمیز است؟
- ۶۵ غزالی: جهل شرط صوفی بودن نیست!
- ۶۶ اصناف صوفیان غرور خورده و منحرف
- ۶۷ سخنان مولانا در باب مدعیان دروغین تصوّف

- ۶۷ سخنان تلخ غزالی در باب شطح و طامات بافی صوفیان
- ۶۸ فتوای غزالی به قتل شطح گویان
- ۶۹ فیض و نقد شدید او از تصوّف
- ۷۰ بی‌اعتمادی فیض به اقوال و حکایات منقولۀ از صوفیان
- ۷۱ طعن فیض در محیی‌الدین عربی و مخذول شمردن وی
- ۷۲ حساسیت فیض در ذکر نام پاره‌ای از مشاهیر صوفیه
- ۷۲ طعن فیض در آداب و بدعت‌های صوفیان و تزّهات خواندن آنها
- ۷۳ سخنان غزالی در باب مقدمات مجاهدت و شروط مرید شدن
- ۷۴ طعن فیض در ابوحامد
- ۷۴ در خلوت نشستن مرید و حبّ دنیا را از دل زدودن و ذکر واحد گفتن و...
- ۷۵ طعن فیض در آداب خلوت و ارادت
- ۷۶ در تنهایی نشستن شیطان را بر آدمی گستاختر می‌کند
- ۷۶ همه خواطر را نمی‌توان زدود
- ۷۷ تسلیم به راهنمای غیر معصوم شدن، خلاف عقل و شرع است
- ۷۷ رأی فیض در باب نحوه سلوک اخلاقی و عرفانی
- ۷۸ سؤال از فیض: آیا به شیخ راهنما، هیچ حاجت نیست؟
- ۷۹ شیخ غیر معصوم، هم می‌تواند دستگیری کند
- ۸۰ سخنان غزالی در باب زهد و درجات آن
- ۸۱ سخنان غزالی در باب فقر
- ۸۱ فیض و حذف پاره‌هایی از مطالب مربوط به فقر
- ۸۲ هم‌آوایی فیض و غزالی در برتری نهادن فقر بر غنا
- ۸۳ ریاضت برای شکستن شهوت شکم
- ۸۴ گر سنگی کشیدن‌های صوفیان
- ۸۶ اعتراض فیض بر سختگیرهای غزالی
- ۸۷ داستان‌های غریب صوفیان در باب کم خوردن و نخوردن
- ۸۷ غزالی: پوشیدن زهد، بهترین نوع زهد است
- ۸۸ اختلاف رأی فیض و غزالی در باب همسر گزینی مرید
- ۸۸ غزالی و میل جنسی و عشق

۸۹	ضروریات زندگی و نحوه زهدورزی در آنها
۸۹	زهد در خوراک
۹۰	زهد در پوشاک
۹۰	زهد در مسکن
۹۱	زهد در وسایل زندگی
۹۱	زهد در همسرگزینی
۹۱	زهد در مال و جاه
۹۲	طعن فیض در آرای زاهدانه غزالی
۹۲	ذلت‌پسندی و شخصیت شکنی صوفیان و حمله فیض به آن
۹۳	حکایات محدوفه از المحجة البیضاء که حاوی ذلت جوئی صوفیان است
۹۴	غزالی و توکل
۹۵	تکیه بر اسباب قطعی تاثیر جایز است
۹۶	بر اسباب موهوم النفع تکیه کردن، خلاف توکل است
۹۶	جواز کاسبی نکردن
۹۶	اعتراض فیض بر این امر و کاسبی را افضل دانستن
۹۸	غزالی و نقل داستانهای غریب از متوکلان
۹۸	طعن فیض در غزالی
۹۹	حکایات ابوسعید خراسانی و ابو حمزه خراسانی
۱۰۰	اعتدال فیض در برابر افراط غزالی
۱۰۰	گرسنه نشستن و به مرگ رضا دادن و دل به هلاک سپردن
۱۰۰	طعن فیض در این کار
۱۰۱	به رزاقیت خدا مطمئن بودن و دنبال کسب نرفتن
۱۰۲	دست از حيله برای رزق شستن
۱۰۲	غزالی: برای عالمان دین قبیح است که به دنبال رزق بروند!
۱۰۳	برای دفع ضرر سلاح برگرفتن و بیماری را علاج کردن آیا با توکل منافات دارد؟
۱۰۳	فقل زدن بر در چطور؟
۱۰۴	برخورد متوکلانه با دزد
۱۰۵	تکیه بر داروهای قطعی الاثر جایز و بل واجب است

- گاه ترک مداوا، بهتر است ۱۰۵
- طعن فیض در آرای یاد شده ۱۰۶
- توکل و قبض و بسط افتادن در آن ۱۰۶
- سخنی لطیف از غزالی ۱۰۷
- غزالی و فلسفه و کلام ۱۰۷
- رأی مساعد فیض در باب فلسفه ۱۰۸
- فیض راز ستایش و نکوهش فلسفه را به دست می دهد ۱۰۹
- فیض و غزالی، هر دو نهایتاً فلسفه را در پای شرع قربانی می کنند ۱۱۰
- رأی تفصیلی غزالی در باب علم کلام ۱۱۰
- متکلمان همچون پاسبانان اند که به وساطت راهزنان، اهمیت یافته اند ۱۱۰
- غزالی: کلام، فاسدی است برای دفع فاسد دیگر ۱۱۱
- خطر بحث ها و تشکیکات کلامی و خوف از سوء خاتمه ۱۱۲
- ترجیح ابلهی مؤمنانه به زیرکی متکلمانه ۱۱۳
- کلام، شبهه ها را راسختر می کند ۱۱۴
- مقدار حداقل لازم در علم کلام ۱۱۴
- تنها سود علم کلام ۱۱۵
- زیانهای علم کلام ۱۱۵
- آفات مناظره: حسد و جدال و کبر و نفاق و ... ۱۱۶
- موافقت فیض با آرای یاد شده از غزالی ۱۱۷
- مخالفت فیض با رأی غزالی در باب علم اصول فقه ۱۱۷
- آرای اشعری گرایانه غزالی و زدودنش به دست فیض ۱۱۸
- حدیث غریب «از من چنان بترس که از درنده هار می ترسی» ۱۲۰
- رأی غزالی در باب رؤیت خداوند ۱۲۱
- جبر و اختیار در رأی غزالی و موافقت فیض با وی ۱۲۲
- نقد لطیف رأی غزالی و فیض در این باب ۱۲۴
- فعل اختیاری، فعل مراد و مرضی است. مراد بودن کافی برای ۱۲۴
- اختیاری کردن فعل نیست
- حکیمانه بودن سخن غزالی در باب توحید ۱۲۶

- ۱۲۷ لحن متکلم مآبانه غزالی در بحث از کلام باری و طعن وی در حریفان
- ۱۲۸ توافق‌های شگفت‌انگیز فیض و غزالی
- ۱۲۸ داستانهای غریب از احياء علوم‌الدین که مطبوع فیض کاشانی افتاده است
- ۱۲۹ قصه برخ سیاه
- ۱۲۹ سخنان غریب غزالی در باب فواید جوع و موافقت غریب فیض با وی
- ۱۳۱ غزالی و حکایات عاشقان
- غزالی و مولوی**
- ۱۳۶ غزالی و دامن در چیدن از احتشام و تنعم دنیوی
- ۱۳۷ حمله غزالی به فقیهان
- ۱۳۷ حمله او به متکلمان و فیلسوفان
- ۱۳۸ حمله وی به واعظان بی عمل
- ۱۳۹ حمله وی به مدعیان تصوف
- ۱۳۹ دریغ غزالی از نابودی تصوف
- ۱۴۰ مولانا و میوه‌چینی‌اش از بوستان غزالی
- ۱۴۱ ابوحامد و جلال‌الدین، و تحول روحی هر دو در سی و هشت سالگی
- ۱۴۲ چه کسی از غزالی دستگیری کرد؟
- ۱۴۳ مولانا عاشقی عارف بود
- ۱۴۵ غزالی عارفی خائف بود
- ۱۴۶ از خروشهای عاشقانه مولوی، در آثار غزالی خبری نیست
- ۱۴۷ آشکاری مولوی در برابر احتیاطکاری غزالی
- ۱۴۸ مولوی، برعکس غزالی هیچ‌گاه با فقیهان چالش نکرد
- ۱۵۱ چشم‌بند خلق جز اسباب نیست
- ۱۵۳ احمق پربرکت! و علم زیانبخش
- ۱۵۴ تفاوت توانایان با ناتوانان در وظایف
- ۱۵۴ تو رعیت باش چون سلطان‌نه‌ای
- ۱۵۶ اباحت برای شیخ کامل
- ۱۵۶ واستان از دست دیوانه سلاح
- ۱۵۸ ما که کورانه عصاها می‌زنیم

۱۵۹	تأویل اهل اعتزال
۱۶۰	بیان زبان حال، برحسب زبان قال
۱۶۱	فرق حرکت اختیاری و رعشه بی اختیار
۱۶۲	محبت، زاده معرفت است
۱۶۳	از محبت تلخ‌ها شیرین شود
۱۶۴	در اطراف وجود خود باید گشت نه در اطراف زمین
۱۶۵	استیناس از علامات افلاس
۱۶۶	مرگ آدمی بر صورت حیات اوست
۱۶۷	مرگ هر یک ای پسر همرنگ اوست
۱۶۸	اندامها حاکی از مراد خالق‌اند
۱۷۰	علم حقیقی، معرفت به حق است و نفس و بس
۱۷۱	علم بنای آخور!
۱۷۱	جان جمله علمها
۱۷۲	نصیحت مجانی غزالی برای اهل جدال
۱۷۳	ذم علم کلام در نزد غزالی و مولوی
۱۷۴	ترجیح ابلهی بر زیرکی فیلسوفانه
۱۷۴	علم کلام نه هدایت‌آور است نه معرفت‌آور
۱۷۵	بیشتر اهل بهشت ابلهانند
۱۷۶	می‌فزاید در وسایط فلسفی
۱۷۷	ابلهان از صنع در صانع شدند
۱۷۷	همچو کنعان پا ز کشتی وامکش
۱۷۸	میل صوفیان به علوم الهامی است نه تعلیمی
۱۸۰	دفتر صوفی سواد و حرف نیست
۱۸۰	رقابت چینیان و رومیان در صورتگری
۱۸۱	از درون خویشتن جو چشمه را
۱۸۲	غزالی و تفسیر رفتار جمعی آدمیان
۱۸۳	حاجات اساسی انسان
۱۸۳	لازم آمدن حکومت و قانون و فقه

- ۱۸۴ پدید آمدن تنوع در شغلها
- ۱۸۵ دو هزار نوع گدایی
- ۱۸۶ جهان با غفلت و حرص اهلش اداره می‌شود
- ۱۸۷ خداوند این دین را با اقوامی تأیید خواهد کرد که خود ثوابی نمی‌برند
- ۱۸۹ راز غفلت و اسرار معیشت را نباید فاش کرد
- ۱۸۹ استن این عالم ای جان غفلت است
- ۱۹۰ اغنیا مانده سرگین کشان
- ۱۹۱ رأی غزالی در باب علم فقه
- ۱۹۲ قلب خارج از ولایت فقیه است
- ۱۹۳ اشعریّت و غزالی و مولوی
- ۱۹۳ خدای اشعریان
- ۱۹۴ وحی خداوند به داود: از من چنان بترس که از درنده‌ای هار می‌ترسی!
- ۱۹۵ ای رفیقان، راهها را بست یار
- ۱۹۶ اصناف توکل
- ۱۹۷ ترک دعا در نتیجه توکل
- ۱۹۸ اولیای تارک دعا
- ۱۹۸ ترک دعا، حال یا مقام؟
- ۱۹۹ سازگاری دعا با رضا به قضا
- ۲۰۰ فرق میان قضا و مقتضی
- ۲۰۱ هرکجا سرهست گوش آنجا رود
- ۲۰۲ فتوای غزالی به حلّیت سماع
- ۲۰۲ مولوی و حلّیت سماع
- ۲۰۳ سماع، غذای عاشقان
- ۲۰۳ هیچ می‌دانی چه می‌گویند رباب؟
- ۲۰۴ عشق شرکت سوز
- ۲۰۶ ای برادر، قصه چون پیمانانه است
- ۲۰۶ هیچ کافر را به خواری منگربید
- ۲۰۸ در ریشه‌کن کردن رذایل، فردا از امروز عاجزتری

۲۰۸	هین مگو فردا، که فرداها گذشت
۲۱۰	از علی آموز اخلاص عمل
۲۱۰	موارد مشترک دیگر میان مثنوی و احیاء علوم الدین
۲۱۱	غزالی و تقییب اناالحق گفتن حلاج
	مثنوی و دیوان کبیر
۲۱۵	مولانا در مثنوی
۲۱۷	مولانا در دیوان کبیر
۲۲۱	تلاقی دیوان کبیر و مثنوی معنوی و نمونه‌های آن
۲۲۲	گردان و گردن
۲۲۳	کرمادرزاد و سرنا
۲۲۳	عشق
۲۲۴	میوه و شاخ
۲۲۴	غذای فرشتگان
۲۲۵	مهمان ویرانگر
۲۲۶	حد زدن بر شرابخوار
۲۲۷	آب بی‌گره
۲۲۷	کور پرخاش جو
۲۲۸	عاشق و عبور از زمان
۲۲۹	غیبت در حضور معشوق
۲۳۰	نفخ قصاب و نفخه وهاب
۲۳۱	نور خواری
۲۳۱	شست و شو از حوادث
۲۳۲	فراوان و ارزان شدن شکر
۲۳۳	باغ بیرون، عکس باغ درون
۲۳۳	لک‌لک موحد
۲۳۴	دو من در یک سرا
۲۳۵	مرده‌پرستی چرا؟
۲۳۵	عالم معنی، بی‌اعداد و بی‌اضداد

۲۳۶	آفتاب ستا، چشم خویش را می ستاید
۲۳۶	عاشق زخم دوست
۲۳۷	شکستن زندان
۲۳۸	دینار و دیدار
۲۳۸	گربه در انبان
۲۳۹	خانه پر دود
۲۳۹	عصای استدلال
۲۴۰	چوب بر نمد
۲۴۰	سپاناخ عشق
۲۴۱	جنون ادواری
۲۴۲	کار از کار خیزد در جهان
۲۴۲	علی و عثمان
۲۴۳	طیبیان الهی
۲۴۳	خنده و گربه عاشقان
۲۴۴	لنگی عارفان
۲۴۴	هجران تلخ
۲۴۵	دکان و دوکان
۲۴۶	عوارض سرگشتگی
۲۴۶	تناقض در احوال دل
۲۴۷	در آرزوی انسان
	حافظ و مولوی
۲۴۹	حافظ و امداد مولانا است
۲۵۱	حافظ، غمگین و شرابخواه، مولانا بی غم و بی باده
۲۵۳	حافظ در بند زمان، و مولانا فارغ از زمان
۲۵۵	حافظ و گله از معشوق
۲۵۵	حافظ، ایهام پرداز و مولانا، صریح و رک گو
۲۵۷	حافظ و مولوی هر دو دشمن مدعیان دروغین تصوّف
۲۶۰	حافظ و مولوی هر دو معتقد به مقتدا و پیر

- ۲۶۳ مولانا، مرید را از امتحان کردن پیر بر حذر می‌دارد
- ۲۶۴ عشق، نمک کلام آن دو پیشواست
- ۲۶۵ تجربه‌های متفاوت عشقی حافظ و مولوی
- ۲۶۷ عشق حافظی
- ۲۶۷ عشق مولوی صفتانه
- ۲۷۰ نزد مولانا، عاشق و معشوق هر دو حظی از عشق دارند، برخلاف حافظ که فقط عاشق را حامل عشق می‌شناسد
- ۲۷۱ معشوق ابتدا عاشق را می‌خواند و خدا ابتدا بنده را صدا می‌زند
- ۲۷۲ عشق حافظی، دردی بی‌درمان
- ۲۷۴ عشق، آموزگار عقل
- ۲۷۵ عشق، در خور بلاکشان است
- ۲۷۷ نشان مرد خدا عاشقی است
- ۲۷۷ گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس
- ۲۷۸ غزل رفیع حافظ در عشق
- ۲۷۹ عشق نزد مولانا طیب و سیل صفت است
- ۲۸۰ عشق، آفتاب و ماه مولاناست
- ۲۸۱ عشق مولانا، آفتاب صفت روشنگر است
- ۲۸۲ عشق، عدوی شرم و اندیشه و ناموس است
- ۲۸۴ عشق، دیوانه و پراسرار و مکتوم و شیرین و جهان‌خوار است
- ۲۸۶ ابیات گرم مولانا در باب عشق
- ۲۸۸ عشق مولانا، یوسف‌زا و شجاعت بخش و صیاد صفت و لاابالی است
- ۲۹۰ ابیات شیرین مولانا در باب عشق
- ۲۹۲ عاشقان، صید عشق‌اند نه صیاد او
- ۲۹۳ تفاوت‌های حافظ و مولوی، عشق مولوی همه جا قدسی و الهی است
- ۲۹۴ ابیات مولانا در عشق الهی
- ۲۹۷ آثار شادخواری و عشق به شاه‌دان زمینی در ابیات حافظ
- ۲۹۸ قبض و بسط عاشق همه از جنس دیگرند
- ۲۹۹ عشق مولوی شرکت سوز و رقیب ناپسند است

- ۳۰۰ عشق ثمره معرفت است
- ۳۰۰ عشق گشاینده مشکل قضا و قدر و خودستان است
- ۳۰۱ ابیات مولانا در باب عشق و قضا و قدر
- ۳۰۲ عشق مولانا، فنا آور است
- ۳۰۲ حمله موسای عشق به فرعون تکبر
- ۳۰۳ عشق مولوی اختیار را به معشوق هدیه می‌کند و لذا در گله را می‌بندد
- ۳۰۴ ابیات مولانا در باب اختیار
- ۳۰۶ معشوق مولانا ناز است نه راز
- ۳۰۷ خیام صفتی‌های حافظ در نزد مولوی دیده نمی‌شود
- ۳۰۸ جهانخواری عاشقانه مولانا
- ۳۰۹ عشق نزد مولانا از اوصاف خداوند است
- ۴۱۰ عشق، پشت ندارد همه رو است
- ۳۱۱ عشق مولوی وحدت بخش است
- ۳۱۲ اقتباسات حافظ از مولوی
- دوای و موانع مولوی و حافظ در شعر گفتن**
- ۳۳۰ شعر گفتن مولانا تقاضاگری درونی داشت
- ۳۳۰ ضایع شدن اصول عافیت و قافیت در مولوی
- ۳۳۱ گله مولانا از تنگی زبان
- ۳۳۲ زبونی شحنه عقل در برابر سلطان عشق
- ۳۳۳ مولانا گاه پرده‌دری می‌کرد
- ۳۳۴ ولی اغلب مراعات ادب می‌کرد
- ۳۳۴ مولانا، بی اعتنا به عروض و قافیه
- ۳۳۵ مولانا و در میان نهادن راز با رازدانان
- ۳۳۶ گله مولانا از نامحرمان و سخن ناشناسان
- ۳۳۷ خویشنداری مولانا از اقصای راز حتی در برابر محرمان
- ۳۳۷ مولانا، عاشقی مست
- ۳۳۷ صاحب سینه‌ای پر اسرار
- ۳۳۸ رازگشایی موجب دریدن پرده غفلت می‌شود

- ۳۳۹ مولانا چیزهایی را می‌گفت تا چیزهایی را نگوید
- ۳۴۱ گاه داستان خود را در ضمن داستان دیگران می‌گفت
- ۳۴۲ اما گاه بی‌قراری خود را آشکار می‌کرد
- ۳۴۲ گاه شب را از روز نمی‌شناخت
- ۳۴۳ گاه می‌شد که در درون احساس تیرگی می‌کرد و بر لب قفل می‌نهاد
- ۳۴۴ دفتر دوم پس از تیرگی و سکوتی طولانی، آغاز شد
- ۳۴۵ حسام‌الدین، سبب ساز سرودن مثنوی و جاذب جان مولوی بود
- ۳۴۵ نه حسام‌الدین که مولانا هم از طعن منکران آسوده نبود
- ۳۴۶ بی‌اعتنایی مولانا به طعن طاعنان
- ۳۴۹ مقایسهٔ اجمالی مولانا و حافظ و سعدی
- ۳۵۱ حافظ و مباحثات به بلاغت
- ۳۵۲ نظم پریشان حافظ
- ۳۵۳ حزن خاطر، مانع غزلسرایی حافظ
- ۳۵۳ عشق و شباب و رندی سه عنصر نطق آفرین
- ۳۵۴ پاره‌ای از مناسبت‌های غزلسرایی مولانا
- ۳۵۵ نامعلوم بودن مناسبت غزلسرایی حافظ
- ۳۵۶ مولانا آزاد از زمان، و لذا از ندامت و حسرت و بی‌اعتنا به سروده‌های پیشین خود
- ۳۵۶ حافظ و رجوع به گذشته
- ۳۵۶ حافظ هشیار و مولانای بی‌خود
- ۳۵۷ حافظ غمگین و مولانای بی‌غم
- آفتاب دیروز و کیمیای امروز
- ۳۵۹ در سوگ شکوهمند امام
- ۳۶۰ حوادث تاریخی برای شناخته شدن حاجت به بسط تاریخی دارند
- ۳۶۱ اصناف احیای دینی
- ۳۶۲ احیای پیرایشی
- ۳۶۲ معنای احیای آرایشی
- ۳۶۳ بازسازی و نوفهمی دین، نوعی دیگر از احیاء؟

۳۶۴	احیای مسلمین به جای احیای اسلام
۳۶۵	دگماتیسم، آفت جوامع دینی
۳۶۵	آسمانی دیدن همه امور، آفتی دیگر
۳۶۶	محبیان، در پی رفع آفات ویژه جوامع دینی
۳۶۶	عرفان تهی از جهاد، آفت زایی آن
۳۶۷	تأویلات ناروای عرفانی از معارف دین
۳۶۸	زهد و عزلت صوفیانه
۳۶۸	درس مهم تصوف: پرهیز از قدرت و ثروت برای مصون ماندن از آفاتشان
۳۷۰	سخن مولوی در باب پرهیز از قدرت و ثروت
۳۷۱	آفت در قدرت و ثروت انبوه است نه قدرت و ثروت متعارف
۳۷۱	توزیع صحیح ثروت و قدرت، خود سلوکی عرفانی است
۳۷۲	مواجهه روشمندان، جمعی با مسأله قدرت و ثروت
۳۷۲	ثروت و قدرت دو نهادند و محتاج به توزیع صحیح
۳۷۳	امام امت و اندیشه اصلاح
۳۷۴	عارفان و ثنوی غفلت
۳۷۵	اندیشه عارفان در باب تدبیر جهان
۳۷۵	صوفیان و طبیعی و تقدیری دیدن نظم جوامع
۳۷۶	آثار عرفانی امام امت
۳۷۷	امام و مولوی
۳۷۷	امام امت و مخالفت با تأویل صوفیانه قرآن
۳۷۹	فقیه عصر بودن و عارف عصر بودن
۳۷۹	نکته‌هایی از وصیت نامه امام راحل
۳۸۰	دعایی از امام امت
	دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی
۳۸۱	آغاز سخن
۳۸۲	چرا باید به شریعتی پرداخت
۳۸۳	شریعتی، پاره‌ای از تاریخ ماست و رجوع به او رجوع به هویت خویشتن است
۳۸۳	ما به تحلیل بیش از تجلیل نیازمندیم

- ۳۸۴ دینداران از درون نظر به دین می‌کنند و روشنفکران دینی از بیرون
- ۳۸۴ پرداختن به شریعتی گواه اشتیاق ماست به نگاه کردن از بیرون در دین
- ۳۸۵ نابخشودنی شریعتی
- ۳۸۵ قوت بزرگان شایسته پیروی است نه ضعف‌شان
- ۳۸۶ شریعتی، دردمندی دردشناس بود
- ۳۸۷ شریعتی، دلیر هم بود
- ۳۸۸ دلیری، فرزند بصیرت است
- ۳۸۸ شریعتی هنرمند هم بود
- ۳۸۹ تجلیل شریعتی به خاطر افعال اختیاری اوست نه اوصاف طبیعی او
- ۳۹۰ طرح دو مقوله مهم نابی و توانایی معرفت دینی
- ۳۹۰ فقه سنتی و پویا هم از توجه به آن دو مقوله پدید آمده است
- ۳۹۱ همه اهتمام شریعتی معطوف به توانا و سرافراز کردن مکتب دینی بود
- ۳۹۱ شریعتی درد دین داشت
- ۳۹۲ ناتوانی مسیحیت در مغرب زمین، موجب بروز اومانیزم و اگزیستانسیالیسم شد
- ۳۹۲ مارکسیسم در جامعه یک مکتب توانا، دین روشنفکران عصر جدید شد
- ۳۹۳ شریعتی می‌خواست، دین را سرفرازتر از رقابیش ببیند
- ۳۹۴ ریشه طعن‌ها و اتهامات وارد بر شریعتی
- ۳۹۴ دغدغه خلوص، گاه توانایی را می‌ستاند و دغدغه توانایی، گاه خلوص را
- ۳۹۵ شریعتی، متهم به قربانی کردن خلوص در پای توانایی
- ۳۹۶ مهمترین شرط روشنفکری رفتن از مقام تقلید به مقام تحقیق است
- ۳۹۷ مطهری بیشتر به توانایی حقوقی و فلسفی مکتب می‌اندیشد و شریعتی بیشتر به توانایی آن در حل مشکلات اجتماعی
- ۳۹۷ هر دو معتقد بودند که دین کامل است و حلال مشکلات بشر است
- ۳۹۸ شریعتی، دین را عاشقانه دوست می‌داشت
- ۳۹۹ شریعتی، آفریننده حساسیت دینی و طراح سؤالات نوین بود
- ۴۰۰ سخن شیخ بهائی در باب باز شدن ناگهانی چشم دل
- ۴۰۰ جامعه ما شریعتی را توانایی‌گرا و مطهری را خلوص‌گرا تر می‌داند
- ۴۰۱ بازسازی مکتب، کار دیگر روشنفکر دینی

- ۴۰۱ سابقه بازسازی در تاریخ فکر دینی
- ۴۰۲ غزالی و احیاء علوم الدین و فیض و المحبّة البیضاء
- ۴۰۳ غزالی از غلبه فقه بر علوم دینی گله مند بود
- ۴۰۳ درد فیض، عیناً درد غزالی بود
- ۴۰۴ نهضت سلفیه هم نهضتی احیاگرانه بود
- ۴۰۵ تفاوت نگاه از درون با نگاه از بیرون در دین
- ۴۰۵ بازسازی مکتب فرزند نگاه کردن به آن از بیرون است
- ۴۰۶ هندسه یک مجموعه را از درون آن نمی توان دید
- ۴۰۷ مسأله غزالی و فیض، بازسازی مکتب نبود. بلکه توجه دادن به عناصر مغفول و متروک آن بود
- ۴۰۷ شریعتی بازسازی را از اقبال آموخت
- ۴۰۸ سخن نیکو، ماندنی و کارگر است
- ۴۰۸ متفکران، از راههای دور و نزدیک، در یکدیگر می تابند.
- ۴۰۹ علی در مولوی و مولوی در اقبال و اقبال در شریعتی تابید
- ۴۰۹ بازسازی کاری بی پایان است
- ۴۱۰ مجموعه شریعت را می توان همواره با چشمهای تازه نگریست
- ۴۱۰ بازسازی یعنی بازفهمی و این هم در گرو داشتن سؤالات تازه است
- ۴۱۱ در عالم فکر، سؤالات از جوابها مهمترند
- ۴۱۱ شریعتی، طراح سؤالات مهم و تازه بسیار در جامعه ما بود
- ۴۱۲ سؤال از امکان بازسازی اندیشه دینی، از سؤالات مهم شریعتی بود
- ۴۱۳ ابزار انگاری در دین و متهم شدن شریعتی به آن
- ۴۱۴ سر متهم شدن شریعتی به آن اتهام
- ۴۱۴ دینی فرومانده و مخدّر را مبارز و ستیزه جو کردن چنان اتهامی را به دنبال می آورد
- ۴۱۵ کاملی گر خاک گیرد زر شود
- ۴۱۶ آن تهمت ها، معلول بی خبری یا غرض ورزی است
- ۴۱۷ شریعتی و انسانشناسی نوین
- ۴۱۷ دلیل دیگر بی مهری نسبت به شریعتی رویکرد کالبد شکافانه و مؤرخانه او به دین بود

- ۴۱۸ یکی از تفاوت‌های عالم دینی و روشنفکر دینی
- ۴۱۹ مؤرخ بودن شریعتی، آن بی‌مهری را تقویت می‌کرد
- ۴۱۹ تاریخ، دانشی تقدّس‌زدا
- ۴۲۰ گره زدن آسمان به زمین، کار دشوار روشنفکر دینی
- ۴۲۱ درس‌هایی که از شریعتی می‌گیریم: شجاعت و توانگری و عاشقی
- ۴۲۲ شریعتی چراغ بود نه بُت
- ۴۲۳ افکار شریعتی را هم باید عالمانه نقّادی کرد
- ۴۲۴ دانستن علّت، موجب رفع تعجّب می‌شود
- ۴۲۴ شریعتی می‌دانست که همه نمی‌توانند با وی موافق باشند
- ۴۲۵ بی‌مهری پاره‌ای از روحانیون با شریعتی
- ۴۲۵ دین‌شناسی از بیرون هنوز برای ما مقوله‌ای ناآشناست
- ۴۲۶ پاره‌ای از روحانیون در کار شریعتی نوعی تقدّس‌زدایی می‌بینند و به همین سبب، نشر آثار او را جایز نمی‌شمارند
- ۴۲۶ بهترین راه معرفی شریعتی معرفی علمی اوست
- ۴۲۷ شریعتی متفکری بود در صراط تکامل
- ۴۲۷ عمر کوتاه شریعتی، ناکامی دیگر او بود
- ۴۲۸ غنای شریعتی در تاریخ و جامعه‌شناسی بیش از غنای فلسفی او بود
- ۴۲۸ شریعتی، تنها بود و یک تنه اندیشه و ستیزه می‌کرد
- ۴۲۹ شریعتی در دورانی می‌زیست که دین را از صحنه رقابت خارج کرده بودند
- ۴۳۰ شریعتی، تنها نگران ناتمام ماندن کارهایش بود
- ۴۳۱ شریعتی، در فضایی غیرعادی و فشاری فوق طاقت قلم و قدم می‌زد به همین سبب وجود تعارض در اقوالش، عجیب نیست
- ۴۳۲ شریعتی و مطهری
- ۴۳۳ ذهن شریعتی علمی اندیش‌تر و ذهن مطهری فلسفی اندیش‌تر بود
- ۴۳۴ شریعتی مؤرخ‌تر از مطهری بود
- ۴۳۵ علم تاریخ مدرسه انسان‌شناسی است
- ۴۳۵ تفاوت شریعتی و مطهری، تفاوت دو متفکر بود
- ۴۳۵ مطهری فقیه‌تر و متکلم‌تر از شریعتی بود

- ۴۳۶ کتاب مطهری، افشاگر توپنه ننگی مطبوعاتی است
- ۴۳۷ نویسنده آن کتاب مرید کسانی است که اهل ولایت هیتلری اند
- ۴۳۸ بازسازی مکتب، اختراع مکتبی تازه نیست، بلکه بازفهمی آن است
- ۴۳۹ بازسازی یعنی تعیین وضع مکتب در جغرافیای جدید معرفت
- ۴۴۰ مصرف کننده کامل نباید بود، به استخراج و تصفیه و بازسازی باید دست گشود
- از خود بیگانگی و بازگشت به خویش**
- ۴۴۲ طرح موضوع سخن و سابقه آن
- ۴۴۳ الیناسیون نزد فویر باخ
- ۴۴۴ الیناسیون نزد مارکس
- ۴۴۴ هگل و از خود بیگانگی
- ۴۴۴ معانی مختلف از خود بیگانگی
- ۴۴۵ معنی دقیق و درست از خود بیگانگی
- ۴۴۶ عاشقی، همه جا از مقوله الیناسیون نیست
- ۴۴۷ معشوق اگر من تر از من باشد، از خود بیگانگی نمی آورد
- ۴۴۸ الیناسیون جمعی
- ۴۴۸ مرعوبیت و خودباختگی
- ۴۴۹ تضاد ظاهری میان اقتباس از غیر و بازگشت به خویش
- ۴۵۰ سؤال از معنای محصل بازگشت به خویش
- ۴۵۱ تعبیر بازگشت به خویش در آثار علمای دینی یافت نمی شود
- ۴۵۱ اقبال لاهوری و رموز خودی
- ۴۵۲ شریعتی اقتباس را نفی نمی کند
- ۴۵۲ خودباختگی در نظر شریعتی، یعنی فکر کردن با مغز دیگران
- ۴۵۴ از خود بیگانگی فرهنگی یعنی تقلید کورکورانه و بی محبت
- ۴۵۴ معنی درست غربزدگی در قیاس با معنای منحط و باطل آن
- ۴۵۴ بازگشت به کدام خویشتن؟
- ۴۵۵ بازگشت نقادانه به خویشتن و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی
- ۴۵۶ ابوزر، کشف تاریخی شریعتی بود
- ۴۵۶ استخراج و تصفیه منابع فرهنگی برای چه؟

- ۴۵۷ دین، کارسازترین منبع فرهنگی
- ۴۵۸ جامعه مقلد، دینداری و بی دینی اش هر دو مطرودند
- ۴۵۸ پیام مهم شریعتی
- ۴۵۸ آیا دعوت بازگشت به خویش دعوتی دینی است؟
- ۴۵۹ دینداری احرار مطلوب است نه بردگان
- ۴۶۰ نسبت نفی تقلید با فهم دین
- ۴۶۰ فهمی از دین که سرافرازی نیاورد، فهمی دورافکندنی است
- ۴۶۱ پیام نهایی شعار بازگشت به خویش، تصحیح فهم دینی است
- ۴۶۱ سر رجحان ابوذر بر ابوعلی نزد شریعتی

پیشگفتار

به نام خدا

در اسفند ماه سال هزار و سیصد و پنجاه و یک، یعنی بیست سال پیش، که به قصد ادامه تحصیل راهی انگلستان بودم، چهار کتاب را با خود برداشتم: اسفار اربعه عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجّة البیضاء، محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال الدین بلخی، و دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی. اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل من بود. گرچه اوقات اقامت من در آن دیار به شیمی آنالیتیک و فلسفه آنالیتیک گذشت و صدها دفتر نو و ناخوانده را در آن فنون خواندم و سرّ هر ورق جستیم، لکن رشته انس دیرین من با آن آموزگاران خاموش هیچگاه سست یا گسسته نشد و از حضور در محضر روح پرور و خردنواز آن ارباب معرفت هرگز سیر یا سیراب نشدم. بخصوص گفتگوی من با جلال الدین، روز بروز آتشین تر و عاشقانه تر شد و در گلشن خاطراتم گلبوته های کلان تر روئید و سخنان آشناک او در جان عطشناک من عظیم

کارگر افتاد. یک روز از دست او قوت اخلاق می‌گرفتم و دیگر روز از چشم او شراب اشراق. و دمی نبود که با او همدم نباشم. مدعی محرمی و همزبانی با او نیستم لکن به دولت همنشینی با او مباحی و مبتهجم. و امروز که پس از سالها آشنایی و جرعه‌نوشی و عاشقی، مست و مفتون، بدان سفر مقدس الهامی، با حرمت و خشیت می‌نگرم، زیر لب به زمزمه می‌گویم:

عشق من بالب شیرین تو امروزی نیست

دیرگاهی ست کزین جام هلالی مستم

و هرگاه آن را به دست می‌گیرم به خود نهیب می‌زنم که

شاه با تو گر نشیند بر زمین خوشتن بشناس و نیکوتر نشین

حیرانی‌ها و بی‌تابی‌های قلم‌درین کتاب نیز از سر همین شیفتگی و دل‌بردگی ست و اگر «زبان صد‌گزش» کوتاه شده است از آن روست که در حضور ولی‌الله نشسته است:

چون به نزدیک ولی‌الله شود آن زبان صد‌گزش کوتاه شود

باری «داستان من و معشوق مرا پایان نیست» و

تا قیامت گر بگویم زین کلام صد قیامت بگذرد وین ناتمام

فیض، اما بگونه‌بی دیگر بود. معلمی محتشم و خوشتندار که بی‌هیچ بی‌پروایی و آشفتگی، با وقار تمام تعلیم سخن می‌کرد. او را وقتی بهتر شناختم که با خدا عهد بستم تا کتاب بلند او را تماماً بخوانم و این

سالها قبل از آن سفر بود. در آن وقت هنوز نمی دانستم که در سرّ سرّ با غزالی پیمان می بندم و از دهلیز محبّه پا به سلطان سرای احیاء می گذارم. و چنین بود که نگاه نجیب غزالی، آرام آرام، از پنجره کتاب فیض در چشم من تابید، و کوثر گوارایی که از کوهسار وجود او می جوشید در من تراوید و گذار من به دارالسعاده احیاء العلوم افتاد. گرمای محضر مولوی را با خنکای حضور غزالی قیاس نمی توانم کرد. آن چون عشق، خروشنده و فوّار بود و این چون نسیم سحری، لطیف. و هر دو در خور جان صیقل نادیده من بود که نخست در کوره عشق، چون آهنی تفته می شد و سپس به آب خوف و پتک ریاضت، صلابت و صیقل می یافت. به مولوی که می رسیدم، دیوانگی و شوریدگی و سوزندگی و سرزندگی او گاه مرا چنان خیره و مفتون می کرد، و چنان از هم گامی با قدم های جهان نورد آن «فلک پیمای چُست خیز» عاجز می ماندم، که اندیشناک می شدم و براستی به هراس می افتادم که او مرا تا کجا خواهد برد. طاقت پرده دریا و رندی ها و شوخ و شنگی و بی فرهنگی و لاابالی گری های او را نداشتم. حال من در دست او همان گونه بود که حال او در دست عشق: گربه در انبان،^۱ پرکاهی در مصاف تندباد،^۲ مرغی میزبان شتری،^۳ و سایه بی جویای نور،^۴ و آهوئی شکار شیری.^۵ خجل بودم از اینکه میزبان کسی چون اویم. خجلتی توام با افتخار.

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| ۱) گربه در انبانم اندر دست عشق | یک دمی بالا و یکدم پست عشق |
| ۲) برگ کاهم پیش تو ای تندباد | من چه دانم که کجا خواهم فتاد |
| ۳) مرغ خانه اشتری را بی خرد | رسم مهمانش به خانه می برد |
| چون به خانه مرغ اشتر پا نهاد | خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد |
| ۴) سایه هایی که بود جویای نور | نیست گردد چون کند نورش ظهور |
| ۵) پیش شیری آهوئی بی هوش شد | هستیش در هست او روپوش شد |

همه آنچه را که او نثار حسام‌الدین کرده بود، من عاشقانه و
ستایشگرانه نثار او می‌کردم:

پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشا که جداست

* * *

تو به نادر آمدی در جان و دل ای دل و جان از قدوم تو خجل

* * *

در دل گه لعل‌ها دلال تست باغ‌ها از خنده مالا مال تست

* * *

باتو ما چون رز به تابستان خوشیم حکم‌داری هین بکش تا می‌کشیم

اما در محضر غزالی، مجال بی‌پروایی نبود. در او، روح بزرگ مجروحی را می‌دیدم که از شدت خوف حق، و از بیم سوء عاقبت چندان خود را زخم زده است که در همه دنیای فراخ او، نیم لبخند هم نمی‌گنجد. زخم‌های او به عوض او می‌خندیدند. محضر این روح مجروح و این عارف خائف، مهابتی داشت که امان مباسطت نمی‌داد.

نمی‌شد که از کنار او برخیزم و از وجود خویش برنخیزم، با او باشم و از بودن خویش درین جهان، پشیمان و تلخ کام نباشم. ازو سیر نمی‌شدم اما از خودم سیر می‌شدم. با نگرستن به او، برگهای آرزوهایم یکایک زرد می‌شد، و باد حزین و استخوان سوز فنا، بر سر و صورت جانم می‌وزید، تو گویی خزان مجسم و مجسمه خزان بود. بی‌پناه و دل افسرده به مولانا پناه می‌بردم تا سخاوتمندانه و اندوه‌گسارانه دامن دامن عشق و طبق طبق طرب بر جانم بیفشاند و مرا نجات دهد. غزالی، خدایی سنگدل و عبوس داشت، که قهر و سطوتش بر مهر و رحمتش می‌چربید و من طاقت بندگی

او را نداشتم. خدایی گشاده‌رو و نیکخواه می‌خواستم و این خدا را نزد مولوی می‌یافتم. خدایی به صمیمیت یک دوست و به لطافت یک معشوق. مقایسه دنیا‌های این دو بزرگ از وقتی به بعد مشغله ذهنی من شد. و وقتی در دفتر پنجم مثنوی خواندم که:

سیر عارف هنر دمی تا تخت شاه

سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

ترس مویی نیست اندر پیش عشق

جمله قربانند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزد است اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف

زاهد با ترس می‌تازد بپا

عاشقان پُرآن‌تر از برق و هوا

کی رسند آن خائفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد درد عشق؟...

دیدم که مولوی خود بهترین داوری را درین مقام می‌کند و «زاهد با ترس» را در مقابل «عارف با عشق» می‌نشانند و دانستم که فاصله دیدن خائفانه غزالی و پریدن عاشقانه مولوی، تا کجاست. و چراست که آن دو هم مکمل یکدیگرند و هم متفاوت با یکدیگر. و سلام بر هر دو که هیچ یک بی‌دیگری تمام نیست.

برای من نشستن در محضر جلال‌الدین تجربه‌ی بی‌نظیر بود، و حقا که هیچ کس را، نه حافظ، نه صدرالدین شیرازی و نه کس دیگری را نیافتم که چون وی، چنین توانگر و بسیار گفتار باشد. گویی سخن او از معدنی

برمی‌خیزد که از فرط پری چاک می‌کند. و خود نمونه‌یی کامل از مردانی ست که چون با عدن متصل‌اند، هراسی از تهی شدن ندارند. همان که خود فرمود:

متصل چون شد دلت با آن عدن هین بگو مهراس از خالی شدن
امر قل زین آمدش کای راستین کم نخواهد شد بگو دریاست این

باری دین من بدان دو شیرین دهان چندان است که از عهده بیان بیرون است. خدا را از دل و جان شاگردم که:
عهد من بآلب شیرین دهان بست خدا
ما همه بنده و این قوم خداوندانند

سالها پیش از آنکه مرا با مولوی انس و الفتی افتد، دیوان حافظ همنشین من بود. و این دولت همنشینی همچنان برجا و برپاست. نرمی مخمل‌وار غزل‌های سعدی در قیاس با درخشندگی و تراشیدگی لؤلؤوار شعرهای حافظ و غرش رعدوار ابیات مولانا، از دواعی جاودانه انجذاب من بدان سه پهلوان آوردگاه هنر و معرفت است. و اگر مقایسه‌یی درین دفتر میان آن قهرمانان رفته است، نه از سر جسارت، بل به سابقه اسارتی است که دل مرا در کمند آنان بوده است.

حافظ برای من همیشه خداوند صنعت و ایهام بوده است و فروتنانه اعتراف می‌کنم که از وقتی حرارت و حلاوت کلام مولانا در کام من نشست سخن هیچ مخلوق دیگری در چشم من رونق و جلالتی نداشت. من همیشه حافظ را سراینده‌یی تماماً «شاعر» می‌دانسته‌ام با گوهر ناب شاعری، که توسن خیال رام او و در زیران اوست. و گرچه مسحور کلک

خیال‌انگیز او بوده‌ام و بر لطف سخن او آفرین‌ها کرده‌ام، هیچ‌گاه فریب
کرشمه‌های سخن او را نخورده‌ام و بر خیال او، ردای واقعیت نبوشانده‌ام
و تشریف شاعری را بر بالای او کوتاه نیافته‌ام. شاعری که با صنعتگری و
سحاری تمام، و با نشستن بر ذخیرهٔ بیکران ادب و عرفان اسلامی و وام
کردن‌های استادانه از لفظ و معنای دیگران، و با سلطه‌بی رعب‌آور بر فنون
تذوقات و تصرفات کلامی، و با طنز و ایهام‌پردازیهایی نازک خیالانه
خویش، توانسته است هنوز هم دل اقوام و طوایف مختلف و مخالف را با
خود دارد و با رندی و زبردستی تمام چنان کند که «مسلمانش به زمزم
شوید و هندو بسوزاند». این هنر که گوهر هنر شاعری و بل ساحری است،
در هیچ شاعر دیگری چنین رسوخ و تجلی ندارد. نمی‌گویم که رنگ تزویر
پیش اوست. نه او همان شیر سرخ و افعی سیه است. می‌گویم:

شیوه چشمت فریب جنگ داشت

ما غلط کردیم و صلح انگاشتیم

و به همین سبب انبوه بحث‌های عبث کلامی و عقیدتی پیرامون کلام پر
طنز او را زاده شیطنت شاعرانه او می‌دانم و بر او آفرین می‌فرستم که
چنین زیرکانه «گره بگشود از ابرو و بر دل‌های یاران زد». دلرباترین شعر
حافظ هنوز هم برای من همانست که سالها پیش بود:

گر دولت وصال خواهد دری گشودن

سرها بدین تخیل بر آستان توان زد

و خدا می‌داند که دلکش‌تر از این تجربه‌یی و منظره‌یی را ندیده و
نچشیده‌ام.

از صدرالدین شیرازی درین دفتر سخنی نگفته‌ام. و سخن گفتن درباره او آسان نیست. آخرین دیدار من با وی در نهاد ناآرام جهان بود بی آنکه وی را وداع گویم. شرح دیدارهای بعدی را باید در نوشتارهای دیگر بیاورم. همین قدر می‌گویم که کاخ بلند فلسفه وی، از آن روزگار تاکنون، در چشم من چهره‌های گونه‌گون یافته است. و در قیاس با مولوی بی‌نظیر و بی‌قیاس، وی را رقیبان و مدعیان فحل و فخیم بسیار پدیدار شده‌اند. و چندان بانگ و رنگ به میهمانی سامعه و باصره من درآمده‌اند و طاووسان و عندلیبان معنا چندان با هم درآمیخته‌اند، که بر شہسواری و یک‌تازی طائر فکرت وی رنگ تأمل افشانده‌اند. شرحی از غوغای این بانگها و رنگها، فصل دیگریست که برین دفتر افزوده خواهد شد.

امام خمینی و دکتر علی شریعتی، دو محبوب دیگر من‌اند که درین دفتر از آنها یاد کرده‌ام. امام خمینی را پیش از شریعتی شناختم، وقتی دانش‌آموز دبیرستان بودم. و درست همان روزی که از امتحانات نهایی دوره دبیرستان به طرف خانه باز می‌گشتم، جمعیت انبوهی را دیدم که چوب بدست و شعارگو، به سوی میدان ارک می‌رفتند. کسی نزدیک من آمد و با صدایی آهسته گفت، دیشب امام را گرفته‌اند. و امروز مردم چنین برخاسته‌اند. درست روز پانزدهم خرداد سال چهل و دو بود. صدای تیر را که در تعقیب مردم می‌افکندند می‌شنیدم و می‌دویدم. عصر آن روز به خیابانها رفتم که سوخته و تهی بودند، و مردم را پریشان حال و منتظر، نشسته بر در خانه‌ها دیدم. پس از رهایی امام از زندان، در خیل مشتاقان و هواداران بسیار او، به قم به خانه او رفتم و این نخستین بار بود که او را از نزدیک می‌دیدم.

سالها بعد در دوران دانشجویی، کتاب مخفی حکومت اسلامی او را

خواندم و در سلک مقلدان او درآمدم. در فرنگ او را بهتر و بیشتر شناختم. در بحبوحه انقلاب که امام به پاریس آمد، مرا توفیق بیشتر دیدار وی دست داد. یک بار که در پاریس به ملاقات خصوصی رخصت فرمود از او در باب آزادی پرسیدم و پاسخ او همان بود که بعدها از او شنیدم: «آزادی آری، توطئه نه». و بر آزادی فکر و بیان، تاکید و تصریح کرد. گفت: «این مارکسیستها نمی‌دانند فلسفه را با ف می‌نویسند و یا با ضاد، مع الوصف آثارشان را در فلسفه و خصوصاً در اقتصاد باید خواند.» کتاب نهاد ناآرام جهان مرا به توصیه مرحوم مطهری خوانده بود و تحسین وی مرا مسرور و مفتخر کرد.

مرحوم مطهری در همان اوان به لندن آمده بود. می‌گفت از امام خواسته‌ام تا سخنرانی کمتر کند و امام پسندیده و گفته است که بلی نفس کثرت مذموم است. امام هم می‌گفت از آقای مطهری خواسته‌ام تا کتاب بنویسد اما نه کتابهای قطور تا خوانندگان را رغبت و مجال خواندن باشد. به ایران که بازگشت، توفیق دیدار بیشتر شد. در جمع اعضای ستاد انقلاب فرهنگی چندین بار به دیدن او شتافتم.

با او کمتر می‌گفتم و از او بیشتر می‌شنیدم. از مولانا آموخته بودم که:

چون به صاحب‌دل رسی خامش نشین

اندر آن حلقه مکن خود را نگین

ور بگویی شکل استفسار گو

با شهنشاهان تو مسکین‌وار گو

سخنرانی‌ها و مشی او، این نکته را بر من آشکارتر و آشکارتر کرد که کلید شخصیت او (به تعبیر عباس عقاد مصری) «عزت» است. گویی

خدا در اسم «عزیز» بر او متجلی شده است (همچنانکه عقاد خود کلید شخصیت علی را فروسیت می‌دانست) وی بیش از هر چیز به «آقا» بودن و «عزیز» بودن مسلمین می‌اندیشید و از ذلت‌شان رنج می‌برد. از نخستین سخنی که در بهشت زهرا گفت این معنا هویدا بود. آنجا به ارتشیان خطاب کرد و گفت: «آقای ارتشبد! شما نمی‌خواهید؟ شما نمی‌خواهید مستقل باشید؟ آقای سرلشکر! شما نمی‌خواهید مستقل باشید، شما می‌خواهید نوکر باشید؟ ... ما می‌خواهیم تو آقا باشی» و تا آخر عمر بدین امر وفادار ماند. از تحقیر امریکا لذت می‌برد و در فتوایش علیه سلمان رشدی نیز همین گوهر را می‌جست. زبردستی و ذلت، منفورترین مقولات برای او بودند. از تفرقه هم برای همین می‌گریخت که تفرقه، هادم عزت بود. فقه و عرفانش را به خدمت همین مقصد درآورده بود. و همین بود که وی را در چشم من ترکیبی از غزالی و سیدجمال جلوه‌گر کرد. و بهترین لقبی را که در خورد او دیدم این بود: «پیام‌آور عزت مسلمین».

وی هیچ‌گاه با شریعتی در نیپچید. گرچه از وی تجلیل هم نکرد و همین لطف به انواع عتاب آلوده، برای من همیشه مسأله‌ی نمکین بود. شریعتی را من، در سالهای دانشجویی‌ام شناختم. همچنانکه بسیاری دیگر را. به حسینیه ارشاد بسیار می‌رفتم. و سخنان او و مطهری را بسیار می‌شنیدم. یک بار هم در منزل مرحوم مطهری در باب شریعتی از او پرسیدم. وقتی بود که غوغائیان علیه او جنجالهای عنیف برآورده بودند. آنجا بود که مطهری به ظرافت از اسلامشناسی شریعتی سخنی نگفت و فقط بر «هنرمندی» او تأکید کرد و گفت او بر همه چیز صورتی ذوقی و هنری می‌کشد.

شریعتی را من ابتدا در آئینه مخالفانش مشاهده کردم. مخالفانی که

نیم پاره از هزار پاره کمالات او را نداشتند. و از اختلاف شدیدی که بر سر او می‌رفت، پی بردم که باید عظمتی در کار او باشد و بیهوده سخن بدین درازی نبود. از آن روز تاکنون، من راه بلندی را با شریعتی پیموده‌ام. سرنوشت چنان خواست که در فرنگ شاهد مرگ او و از شویندگان جسد او باشم و امروز از غمخواران اندیشه‌های او در برابر خیل بت‌تراشان و دشمن کیشانی، که یا به عبادت او مشغول‌اند و یا به لعنت او. او مجسمه دردمندی و هنرمندی و شفقت‌ورزی بود. و همین دردمندی وی را بر درمانگری هم دلیر و توانا کرده بود. پیام وی توانا کردن اسلام، و رهاندهش از چنگال زر و زور و تزویر و ستم تاریخی آنها بر دین بود. و در این کار عظیم، توفیق کمی نداشت. روحانیت، در مقابله با وی آزمونی تاریخی را از سرگذراند، و مواجهه امروزینش با مقولات مشابه نشان خواهد داد که از جای پیشین خویش چه قدر جنبیده است.

من در این دفتر، شرح تلمذ خود را در محضر این بزرگان آورده‌ام و میزان و امرداری خود را به آن عزیزان باز نموده‌ام. و بی‌شک به قدر پیمان‌ه خویش برداشته‌ام، و به قدر دیده خود دیده‌ام و قسمت یکروزه‌یی را درین کوزه کرده‌ام، و آنکه به دقت این دفتر را می‌خواند نه فقط قصه ارباب معرفت، که حکایت این فقیر را نیز در لابلای سطورش خواهد خواند. چرا که

دم که مرد نایی اندر نای کرد در خور نای است نه در خورد مرد

والسلام

عبدالکریم سروش

اسفند ماه یک‌هزار و سیصد و هفتاد و یک

جامه تهذيب بر تن احياء*

تطبيق ناقدانه المحجة البيضاء و احياء علوم الدين

تولد كتاب احياء
علوم الدين

كتاب احياء علوم الدين بزرگترین، ارجمندترین، و نامدارترین اثر امام ابو حامد غزالی است. این کتاب محصول تربیت عالمانه و تأملات صوفیانه اوست. وی وقتی که تدریس در نظامیه و مجالست با محتشمان روزگار را ترک گفت و به خلوت و عزلت روی آورد، به علم و تحقیق پشت نکرد و از آموختن و اندیشه کردن باز نایستاد و دفتر شریعت را به آب طریقت نشست، بل همه آنچه را که آموخته بود در بوتۀ مجاهدت و مکاشفت ذوب نمود و به کیمیای سعادت بخش ریاضت و تهذیب، زر کرد. هم بر فقه و کلام، حلۀ عرفان پوشاند و هم بر شریعت، نمک طریقت افشاند، هم از عمل کسبی بهره گرفت و هم از مواهب خدادادی و شهود قلبی مدد جست و این همه را در کار نبشتن کتابی کرد که علوم دین را احیاء کند و آنها را به صراط صواب نخست باز آورد و آب زلال شریعت را از خاشاک بدعتها و کژخوانیها و دغلیها بپیراید و داد باطن شریعت را از ظاهر

آن بستاند و علم سلوک باطن و تفقّد احوال دل را از ستم فقه و کلام برهاند، و مسلمانان را به جای خوض در غوامض علم کلام و فروع بی فایده فقه، به سیر در اطوار قلب و کشف مکاید شیطان و ستردن رذایل و تطهیر باطن و علم طریق آخرت فرا خواند.

تبویب نیکو، کلام روان و دلپذیر و عمق تحلیل احیاء علوم الدین و از همه بالاتر صفا و اخلاص و خوف زهدی که در سخن غزالی موج می‌زد و خبر از شفقت و تیقّن و تجربه ژرف روحی او می‌داد، یادگار وی را ماندگار کرد، و آن سخن را که از دل برآمده بود بر دلها نشاند. چراغی را که غزالی افروخت، دو قرن نگذشته بود که مشعلدار تاریخنورد دلاوری چون جلال الدین مولوی به دست گرفت و به زیت عشق، فروغ فاخر آن را صد چندان کرد و در شبستان مثنوی درآورد^۱ و چندی بعد محسن فیض کاشانی، که از تبار عالمان و عارفان بود، آن را در زجاجة معارف شیعی نهاد و از شجره مبارکه زیتونه اهل بیت غذا داد و بر آن جامه‌ای از تهذیب پوشاند و اینک مصباحی شده است که «یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء»^۲

مولوی و فیض کاشانی
جرعه‌نوشان بزم غزالی

غزالی احیاء علوم الدین را بدان سبب نوشت که می‌دید از وارثان راستین پیامبران کسی نمانده است و بر اکثر عالمان دین، شیطان غلبه کرده است و این شیطان‌زدگان، چنان به مردم وانموده‌اند که گویی علم چیزی نیست جز فتاوی قضایی و جدل و مناظره برای کوفتن خصم و سخنان زیور شده و میان‌تهی واعظان برای صید دل عوام، اما علمی که صالحان سلف بدان می‌پرداختند و خداوند آن را فقه و حکمت و علم و ضیاء و نور

چرا غزالی، احیاء
علوم الدین را نوشت؟

(۱) این جانب در مقالاتی مستقل، مواضع استفاده مولوی از غزالی را به تفصیل باز نموده‌ام. نگاه کنید به: «مجله معارف» ویژه‌نامه غزالی، دوره اول، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۳، تهران، نشریه مرکز نشر دانشگاهی. اینک در همین کتاب، مقاله دوم.

(۲) سوره مبارکه نور، آیه ۲۵

و هدايت و رشد خواننده پاک و متروک و مهجور افتاده است :

لا علم الا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل
الخصام عند تهاوش الطغام، او جدل يتدرع به طالب
المباهاة الى الغلبة و الافحام او سجع مزخرف يتوسل به
الواعظ الى استدراج العوام، اذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة
مصيصة للحرام و شبكة للحطام. فاما علم طريق الاخرة و ما
درج عليه السلف الصالح ممّا سمّاه الله سبحانه في كتابه فقهاً
و حكمةً و علماً و ضياءً و نوراً و هدايةً و رشداً فقد اصبح
من بين الخلق مطويّاً و صار نسياً منسياً.^۳

درست به همين سبب و به داعی همين درد و از سير همزبانی و
همدلی با غزالی که شش قرن پس از وی، ملامحسن فيض بر آن شد تا
احياء علوم الدين را بار ديگر احياء و يا تهذيب کند و با آرای کلامی و
روايات مأثور شيعی بياميزد، و از اعتقادات معارض بپرايد. و آن را در
جامه ای نو، در خورد جامعه ای شيعی سازد و بر آن نام المحجة البيضاء في
تهذيب الاحياء بگذارد و به شيعيان عرضه کند :

ولهذا السبب بعينه مع ما ذكرت من الامور اشتغلت
بتهذيب كتابه و احياء احيائه ... و سميته بالمحجة البيضاء في
تهذيب الاحياء و ان شئت قلت في احياء الاحياء.^۴

محمد بن مرتضی مشهور به ملامحسن فيض کاشانی (۱۰۰۷ -
۱۹۰۱ هـ. ق) از کبار فقيهان و محدثان و مفسران اماميه در قرن يازدهم

(۳) احياء علوم الدين، ج ۱، مقدمه مؤلف

(۴) المحجة البيضاء، ج ۱، مقدمه مؤلف

دليل فيض کاشانی
برای تهذيب احياء
علوم الدين

است. وی مانند سلف محبوب خویش، غزالی، به کثرت تألیف و حسن سلیقه نامبردار است. عدد مؤلفات وی را تا ۸۹ ذکر کرده‌اند.^۵ کتابهای الوافی و الشافی و النوادر در حدیث و کتابهای معتصم الشیعة فی احکام الشریعة و مفاتیح الشرایع در فقه و علم‌الیقین و اصول المعارف در کلام و فلسفه و الصافی و الاصفی در تفسیر و المحجة البيضاء در اخلاق و سلوک، اهم و اعظم کتب وی‌اند. پس از کتاب وافی، که جامعه احادیث کتب اربعه شیعه، با حذف مکررات و افزودن پاره‌ای از تعلیقات است، کتاب المحجة البيضاء بزرگترین اثر فیض کاشانی است و چنان‌که شیخ یوسف بحرانی در لؤلؤة البحرین آورده است، وی به سال ۱۰۴۶ از تألیف آن فراغت یافته است.^۶ تعبیر المحجة البيضاء (راه درخشان) به احتمال قوی از نهج البلاغة امام علی (ع) گرفته شده است، آنجا که می‌فرماید:

رحم الله امرء سمع حکماً فوعی و دعی الی رشاد فدنئ و
اخذ بحجزة هاد فنجی. راقب ربه و خالف ذنبه. جعل الصبر
مطیة نجاته و التقوی عدة و فاته. لزم الطریقة الغراء و ركب
المحجة البيضاء.^۷

این کتاب، با تصحیح و تعلیقات علی اکبر غفاری، در ۸ جلد و در بیش از ۳۰۰۰ صفحه به قطع وزیری (کمی بیش از حجم احیاء علوم‌الدین) و با مقابله سه نسخه خطی نفیس، به سال ۱۳۳۹ شمسی در تهران به طبع حروفی رسیده است.

غزالی پس از تألیف احیاء علوم‌الدین، خلاصه محتوا و مضمون آن را در کتاب فارسی کتاب کیمیای سعادت به ودیعت نهاد، فیض کاشانی هم

(۵) المحجة البيضاء، ج ۱، مقدمه مصحح، ص ۳۱

(۶) المحجة البيضاء، ص ۲۶، به نقل از لؤلؤة البحرین

(۷) نهج البلاغة

گویی به اقتضای وی، تلخیصی از المحجة الفراهیم آورد و آن را حقایق نام کرد. این کتاب و ترجمه فارسی آن هم به طبع رسیده است.

تردید نیست که کارگرترین سببی که فیض را به سوی احیاء و تهذیب احیاء علوم الدین راند، همانا معارف و تحقیقات گرانها و گره گشای این مجموعه عظیم بود. وی که از عصر و ایام خویش گله می کرد که:

عمت فیها الجهالة وفشت الضلالة^۸

و او که خود در علم دین و هنر نویسندگی دستی قوی داشت، به خوبی قدر کتابی چون احیاء را می شناخت و تأثیر آن را در درمان دردهای زمان خویش ارج می نهاد. لذا تا آنجا که می توانست این کتاب را بر ماده و صورت و هیأت و آرایش نخستین خود باقی نهاد و در ترتیب ابواب و فصول و تقریر الفاظ و عبارات نیکو و استوار آن تصرف روا نداشت:

لأنها كانت في غاية الجودة والاحكام ونهاية المتانة و
الابرام^۹.

به طوری که اکنون، دست کم سه چهارم المحجة البيضاء عیناً همان است که در احیاء علوم الدین آمده است و اگر تصرفی رفته است در ربع باقی است که چگونگی آن را شرح خواهیم داد.

اختلافات فیض با
غزالی در دو اعتقاد
گوهری است.

توضیح کوتاه فیض در پیشگفتار المحجة البيضاء، گواهی می دهد که اختلاف وی با ابوحامد در دو اعتقاد گوهری است و هر اختلاف دیگری هست از آن نشأت می گیرد. بنابراین پیشگفتار، گرچه غزالی در سالهای پایانی عمر به تشیع گروید (به شهادت کتاب سرالعالمین که، به شهادت

(۸) المحجة البيضاء، مقدمه مؤلف، ص ۲

(۹) همان

ابن جوزی حنبلی، از آن غزالی است)^{۱۰}، اما هنگام نوشتن احیاء علوم الدین در طریق اهل سنت و جماعت بود. این موجب شد تا جویی از عقاید اشعری و احکام فقهی غیر شیعی در کتاب وی جریان یابد و فیض را به تهذیب آنها وادارد. اعتقاد و حسن ظن عظیم غزالی به صوفیان و طریقت آنان و بی اعتقادی فیض به آنان، نقطه اختلاف دوم است و لذا، علاوه بر عقاید و احکام فرعی فقهی، فیض بسیاری از اقوال و حشی و حکایات غیر منقول از صوفیان را هم از المحجة البیضاء بیرون می نهد و در مواضعی، بر غزالی طعنهای عنیف می زند که چرا چنین به عقل خدادادی خویش پشت کرده و به منقولات خرد ناپسند صوفیانه گردن قبول نهاده است و چنین است که احیاء علوم الدین دو جامه تسنن و تصوف را که به دست غزالی بر تن کرده بود، درمی آورد تا از دست فیض، طیلسانی از تشیع عارفانه دربر کند.

بی اعتقادی فیض به
تسنن و تصوف

شیعی بودن و اخباریگری معتدل فیض نه تنها وی را در فقه و کلام، که در اصولیگری هم مقابل غزالی می نشاند و بی اعتقادی وی به تصوف نه فقط در طرد قصه های گزاف، که در نقد آرای غزالی در باب فقه و اخلاق هم روی می نماید. نقشف و سختگیریهای زاهدانه غزالی و صحه نهادن وی بر پاره ای از آداب و ریاضات بدنسوز و توان فرسای صوفیان و اعراض وی از طیبات و تمتعات دنیوی و آخرت گرایی افراطی وی و نیز تحقیق که در حق فقه روامی دارد و آن را علمی دنیوی می شمارد و منزلت نازلی که به فقیهان می دهد و تعطیل خصومات دنیا پیشگان را موجب تعطیل حرفه فقیهان می شمارد، هیچ کدام مورد قبول فیض نیست. وی هم فقه را از

اختلاف فیض با
غزالی در باب منزلت
فقه و اصول

(۱۰) در باب صحت استناد کتاب سز العالمین و کشف ما فی الدارین به غزالی، مناقشه بسیار رفته است. مرحوم جلال همایی در غزالی نامه، با ذکر مطالبی از کتاب، احتجاج ورزیده است که آن کتاب در خور عالمی چون غزالی نیست. (نک: غزالی نامه، ص ۲۷۱) عبدالرحمن بدوی هم در کتاب مؤلفات الغزالی، سز العالمین را از کتب مشکوک غزالی دانسته است.

علوم اخروی و شریف می‌داند و هم ریاضات ناصواب صوفیان را بر نمی‌تابد و آنها را معصیت و موجب عقوبت می‌شمارد. و نیز از آنجا که آتش طعن غزالی در کلام، دامن فلسفه را نیز می‌سوزاند، فیض را با وی در اینجا نیز مناقشه می‌افتد و به صدد نقد و تصحیح کلام وی بر می‌آید.

علی هذا پیرایش و آرایش فیض در المحجّة البيضاء به چهار موضع عمده تعلق می‌یابد :

(۱) فقه و فقه‌شناسی

(۲) تصوف و اخلاق صوفیانه

(۳) عقاید کلامی و فلسفی (معقول)

(۴) روایات

احیاء علوم‌الدین بر قیاس کتب فقهی مشتمل بر چهار بخش، و هر بخش مشتمل بر ده کتاب (یا ده باب) است و لذا مجموعاً متضمن چهل کتاب است. غزالی خود در مقدمه احیاء علوم‌الدین می‌گوید:

دو سبب، وی را به تقسیم کتاب بر بخشهای چهارگانه ترغیب کرده است: یکی ماهیت مطالب وارده در کتاب و دیگری پیروی از مشی فقیهان. مطالب وارده در کتاب متعلق به علم معامله است نه علم مکاشفه (که در آن فقط کشف معلوم، مطلوب است و قابل ذکر در کتب و رسائل نیست) و علم معامله یا در باب اعمال جوارح سخن می‌گوید (علم ظاهر)، یا در باب احوال و اعمال قلوب (علم باطن). و اعمال جوارح بر دو قسم اند: عادات و عبادات. احوال قلوب نیز بر دو قسم اند: محمود و مذموم. و لذا کتاب احیاء علوم‌الدین مشتمل بر چهار بخش ذیل است: عبادات، عادات، مهلکات، و منجیات. پیروی از مشی فقیهان نیز در رغبت طالبان آشنا و مشتاق به فقه

می‌افزاید و صورت کتاب را در دیده آنان می‌آراید، گو
اینکه بسی نکات در این کتاب هست که «اکثر ذلک ممّا
اهمل فی فن الفقہیات»^{۱۱}. همچنان که ابن بطلان بغدادی
کتابی پرداخته و به قیاس کتاب تقویم النجوم، آن را تقویم
الصّحہ نام نهاده و در آن، جداول و نقوشی آورده تا در
جذب مستمعان کارگر افتد.

ابواب (کتاب‌های)
احیاء علوم الدین

ربع عبادات:

کتاب العلم، کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار الطهارة، کتاب اسرار
الصلاة، کتاب اسرار الزکات، کتاب اسرار الصیام، کتاب اسرار الحج، کتاب
آداب تلاوة القرآن، کتاب الاذکار و الدعوات، کتاب ترتیب الاوراد فی
الاوراق.

ربع عادات:

کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب احکام الکسب، کتاب الحلال
و الحرام، کتاب آداب الصّحبة، کتاب العزلة، کتاب آداب السّفر، کتاب
آداب السّماع و الوجد، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کتاب
آداب المعیشة و اخلاق النبوة.

ربع مهلکات:

کتاب شرح عجائب القلب، کتاب ریاضة النفس، کتاب آفات الشهوتین (در
محجّة کسر الشهوتین آمده است) شهوة البطن و شهوة الفرج، کتاب آفات
اللسان، کتاب آفات الغضب و الحقد و الحسد (در محجّة ذمّ الغضب آمده

است). كتاب ذم الدنيا، كتاب ذم المال و البخل، كتاب ذم الجاه و الريا، كتاب ذم الكبر و العجب، كتاب ذم الغرور.

ربع منجيات:

كتاب التوبة، كتاب الصبر و الشكر، كتاب الخوف و الرجاء، كتاب الفقر و الزهد، كتاب التوحيد و التوكل، كتاب المحبة و الانس و الشوق و الرضا، كتاب النية و الصدق و الاخلاص، كتاب المراقبة و المحاسبة، كتاب التفكير، كتاب الموت و ما بعده.

این بخشها کماً مساوی نیستند. ربع عبادات کوچکترین و ربع

تصرفات کلی فیض در
احیاء علوم الدین

منجیات بزرگترین آنهاست و ربع منجیات یک برابر و نیم ربع عبادات است. فیض هیچ تغییری در ترتیب این کتابها نداده است جز اینکه در ربع عادات، به جای «آداب السماع و الوجد»، کتاب طولانی و پر حجم «آداب الشیعة و اخلاق الامامة» را نشانده است. آن هم به دلیل اینکه

ان السماع و الوجد لیس من مذهب اهل البيت علیهم السلام^{۱۲}.

همچنین، گرچه نام کتاب قواعد العقاید (کتاب دوم از ربع عبادات) را بر جای نهاده و به جای آن، کتاب دیگری نشانده است، اما در مضمون کتاب بیشترین تصرف را نموده است و جز اندکی از سخنان غزالی در باب اوصاف علم کلام و رویکرد تدریجی به ارشاد خواص و عوام، بقیه کتاب را موافق عقاید شیعه امامیه نگاشته است و در جایی که غزالی خواننده را برای دانستن حداقل لازم اعتقادات حق و ادله آنها به الرسالة القدسیة و کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد خود ارجاع می دهد، فیض به عوض آنها از دو

کتاب خویش، منهاج النجاة و علم الیقین نام می برد و خواننده را به خواندن آنها اشارت می کند،^{۱۳} و هم در این کتاب است که فیض از مقاله رابعه کتاب سرالعالمین و کشف مافی الدارین غزالی عباراتی را در باب واقعه غدیر خم و تأیید اعتقادات شیعیان شاهد می آورد.^{۱۴} همچنین است کتاب «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» که بسیار لاغر شده و اندکی از آن باقی مانده است. از اینها که بگذریم، سبک فیض در بازنویسی بقیه کتاب احیاء علوم الدین چنین است که گاهی نکته مهمی را که با آن موافق نبوده، ابتدا از غزالی آورده و آنگاه خود با ذکر اقول به رد و تصحیح آن پرداخته است و یا نکته صوابی را پس از اقول، بسط داده و از طریق شیعه مؤیداتی برای آن آورده است. در کثیری از موارد هم عباراتی را که نمی پسندیده و درست نمی دانسته از میان دیگر عبارات بیرون پرده و بدین کار اشارتی نکرده است. ما به نمونه هایی از این نوع بعداً اشاره خواهیم کرد. همچنین است حذف پاره ای از روایات وارده از طریق اهل سنت و حکایات و اقوال مأثوره از صالحان سلف و یا افزودن و کاستن فصلی به ندرت. از آن طرف، افزودن روایاتی از منابع امامیه، امری است که در جمیع کتابهای چهل گانه بدان اهتمام تمام داشته است. در همه کتابها، بخصوص در ربع عبادات و عادات، احکام فقهی را موافق فقه شیعه و فتاوی خویش نگاشته و اغلب نصوص وارده از ائمه شیعه علیهم السلام را به صراحت ذکر کرده است. اما در اسرار عبادات، تقریباً بی هیچ بیش و کمی، همه آنچه را غزالی آورده با تصویب آورده است.

سبک فیض در
بازنویسی احیاء
علوم الدین

در یک مقایسه اجمالی و بزرگ نگر، می بینیم که در کتاب آداب الکسب و المعاش تغییر بسیار داده و بر انتهای کتاب الحلال و الحرام

(۱۳) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

(۱۴) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۲۳۵.

فصلی در مسائل متفرقه بر مذاق اهل البیت، به جای مسائل متفرقه غزالی گشوده است و مقدار زیادی از کتاب امر به معروف را حذف کرده و باب چهارم از کتاب ذکر الموت را، که باب وفات رسول الله و خلفای راشدین باشد، تماماً کنار نهاده و به جای آن باب وفات رسول الله را نشانده که از کتاب التهاب نیران الاحزان گرفته است و نیز باب «اقاویل الصالحین عند الموت» و باب «منامات تکشف عن احوال الموتی» و بیان «صفة الرؤیه والنظر الی وجه الله» را حذف کرده و بر کتاب السفر، زیارات ائمه شیعه را افزوده و در کتاب الاذکار و الدعوات ادعیه مأثوره بسیاری از طریق خاصه آورده و در انتهای کتاب فقر و زهد محاجه امام صادق با سفیان ثوری را افزوده است. اما کتاب مراقبه و محاسبه و کتاب التفکر احیاء علوم الدین را با اندک تفاوتی و به نحو کامل در المحجة البيضاء باقی نهاده است، همچنین است کتابهای عزلت و کسر الشهوات و آفات اللسان و آفة الغضب و ذم الدنيا و ذم المال و ذم الجاه و الریا و ذم الکبر و العجب و ذم الغرور و کتاب آداب تلاوة القرآن و کتاب التوبة و الصبر و الشکر و الخوف و الرجا و عجایب القلب و المحبة و الانس و کتاب النية و الصدق که تقریباً به صورت اصل خویش باقی مانده اند و جز پاره ای مناقشات و افزودن و کاستنهای خرد، چیزی چهره آنها را دگرگون نکرده است. در کتاب ریاضة النفس و توکل و فقر و زهد است که مناقشات مهم فیض کاشانی با ابو حامد مطرح می شود و اعتدال سلوک فیض در برابر زهد و تقشف مشقت زار و دل شکاف غزالی چهره می نماید. در کتاب حلال و حرام و نیز کتاب امر به معروف و نهی از منکر پاره ای از اندیشه های سیاسی آن دو بزرگ در برابر هم صف می کشند و خودنمایی می کنند. به طوری که از نوشته های غزالی در کتاب امر به معروف کمتر از یک عشر باقی می ماند و اصل کتاب نیز به حجمی نزدیک به یک چهارم کتاب اصلی در احیاء علوم الدین می رسد. کتابهای اسرار طهارت و صلوات و

مقایسه ای اجمالی
میان المحجة البيضاء
و احیاء علوم الدین

زکات و حج و صیام و احکام الکسب آکنده از احکام فقهی شیعی است و کتاب العلم و قواعد العقاید عرصه ظهور اختلافات اصولی و اعتقادی فیض و غزالی است. به طور کلی هر جا رایحه اشعریّت به مشام می‌رسیده، یا فضیلتی از برای خلفا نقل شده، یا در تحسین تصوّف، یا بر مذاق متصوّفان سخنی رفته، یا حکایات ناموثّق یا خردناپسندی از آنان آمده، یا حکمی فقهی بر وفق مذاهب اهل سنّت ایراد گشته، یا اعتقادی معارض با اعتقادات امامیه در باب مبدأ و معاد ذکر شده، فیض به مقابله برخاسته است. این مقابله گاه آشکار و گاه نهان و بی‌سرو صدا صورت گرفته است. با این همه، همچنان که گفتیم بیش از سه چهارم کتاب *المحجّة البیضاء* همان است که در *احیاء علوم الدین* آمده است و همین نشان می‌دهد که فیض و غزالی در عین اختلافات بزرگ کلامی و فقهی، وقتی به گوهر شریعت، که عبودیت و اخلاص و احسان و شفقت بر خلق و مجاهدت با نفس و قناعت و تقوا است، می‌رسند، همداستان و هم‌زبان می‌شوند و پوسته شریعت که به کنار می‌رود و مغز حقیقت که عیان می‌شود، دوستانه همنشینی می‌کنند و محترمانه محرم یکدیگر می‌گردند و آشکار می‌شود که:

اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد

آفرین بر عشق کلّ اوستاد

صد هزاران ذره را داد اتّحاد^{۱۵}

اینک جای آن است که تصویر را بزرگتر کنیم و تفاوت‌های دو کتاب *احیاء علوم الدین* و *المحجّة البیضاء* را به تفصیل بازگویم.

(۱) فقه و فقه‌شناسی

الف. فروع فقهی

در باب اختلافات فقهی فیض و غزالی نیازی به دراز نوشتن نیست. چرا که ذکر تفاوت احکام طهارت و صلات و صیام نزد شیعه و اهل سنت اختصاصی به کتابهای المحجة البيضاء و احياء علوم الدین ندارد. کتب فقهی فریقین مالا مال از احکام متخالف فقهی است و اختلافات عمده فقیهان هر مذهب با مذهب دیگر نیز بارها کاویده و تشریح شده است و از آن مهمتر، احکام فقهی اصولاً از ارکان مقوم و اجزای گوهرین احياء علوم الدین و المحجة البيضاء نیستند تا از طرح آنها طرفی ببندیم و چنان که می‌دانیم از دو مؤلف بزرگ این دو کتاب، یکی یعنی غزالی گوهر شریعت را در جای دیگر جست‌وجو می‌کرده است، و نسبت به فقه چندان بر سر مهر نبوده است تا درباره آن سخن را به درازا کشد. دیگری یعنی فیض هم هیچ‌گاه پنهان نکرده است که احکام فقهی کتاب المحجة البيضاء را بر وفق شیعه و استنباطات خود می‌نویسد و آرای غزالی را در این حوزه کاملاً به کنار می‌نهد. فی‌المثل در اوائل کتاب الطهارة، همین که غزالی سخن را در باب طهارت از خبث آغاز می‌کند و به افتای فقهی دست می‌گشاید فیض به صراحت می‌نویسد:

اقول و لندع الان ما أفتاه غزالی على مذاهب العامة و اصحاب الرأي إلا ما لا بأس به منه ولنتكلم على طريقة اهل البيت عليهم السلام و شيعتهم^{۱۶}

فتاوی غزالی را که بر مذاهب عامه و اقوال اصحاب رأی مبتنی است، جز آنها را که بی‌اشکال است، بگذاریم و از شیوة اهل البيت و پیروانشان سخن بگوییم.

تعبد این دو بزرگ به فقه و مجتهد بودنشان جای انکار ندارد. آنچه در خور بررسی است منزلتی است که به فقه در میان معارف دینی می‌بخشند و تأثیری است که این فقه‌شناسی در پاره‌ای از فروع و فتاویٰ فقهی آنان دارد.

غزالی خود فقهی شافعی و زبردست و اصولدانی بارع است. کتابهای الوسیط و الوجیز و البسیط در فقه و کتاب المستصفی من علم الاصول در علم اصول، گواه احاطه و بصیرت او در فقه و اصول‌اند. فیض کاشانی نیز چنان‌که آوردیم، در فقه و حدیث صاحب تألیفاتی مهم است و در اصول نیز مشرب اخباریان معتدل را دارد و تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد تا اجتهاد را از تصرفات جسارت‌آمیز اصولیان (به زعم خویش) پاک نگاه دارد.

اباحیت و ملامت‌گری که گاهی در جامعه بی‌اعتنایی به احکام فقهی و سرپیچی از عمل به اوامر الهی ظاهر می‌شود مورد انکار و تقبیح آن دو بزرگ است. غزالی و به تبع و تصویب وی ملامحسن فیض کاشانی، در کتاب ذم الغرور می‌آورد که از طوائف فریب خورده و گرفتار غرور، صوفیان‌اند که از میانشان فرقه‌ای

ذم اهل اباحت و تعطیل احکام فقهی

به ورطهٔ اباحیت افتاده‌اند و بساط شرع را درنوردیده‌اند و احکام را بر تاق نسیان نهاده‌اند و میان حلال و حرام فرقی نگذاشته‌اند. برخی از آنان می‌پندارند حال که خداوند از اعمال ما مستغنی است چرا خود را به تعب افکنیم و بعضی دیگر می‌گویند مردم مکلف شده‌اند که دل خود را از شهوات و حب دنیا پاک کنند و این تکلیفی ناممکن و نتوانستی است ... و ما آزموده‌ایم و دانسته‌ایم که محال است ... و بعضی می‌گویند اعمال بدنی نزد خداوند قدری ندارد و خداوند به دل نظر می‌کند و دل ما شیفتهٔ عشق الهی

و واصل به معرفت اوست ...^{۱۷}

همچنین غزالی در «نقد روش ملامتیه»، در کتاب ذم الجاه و الريا از احياء علوم الدين (و به تبع وی ملامحسن فيض کاشانی در المحجة البيضاء) می آورد:

اما علاج عملی برای بیرون رفتن از دل مردم این است که افعال نکوهیده‌ای انجام دهد که از چشم خلق بیفتد ... و این روش ملامتیان است که به ظاهر در فواحش غوطه‌ور می‌شوند تا از چشم مردم بیفتند و از آفت جاه نجات یابند و این برای کسانی که مقتدای خلق‌اند جائز نیست چون موجب وهن دین در دل مسلمانان خواهد شد و آنان هم که مقتدای خلائق نیستند نباید برای این منظور مرتکب فعل ممنوعی شوند بلکه می‌توانند برخی از افعال مباح را که مایه کاهش ارج آنان می‌شود انجام دهند ...^{۱۸}

و همچنین غزالی باب دوم از کتاب آداب الکسب و المعاش را در باب کسب به طریق بیع و ربا و سلم و اجاره و قراض و شرکت می‌نگارد و شروط شرعی و فقهی این گونه تصرفات را برمی‌شمارد و علم به مسائل وارده در این باب را «بر هر کاسبی واجب می‌شمارد» و فیض نیز در المحجة البيضاء همین باب را با نشان دادن آرای فقیهان شیعه به جای آرای فقیهان عامه می‌آورد.^{۱۹}

آشکار است که سخن بر سر عمل کردن یا نکردن به احکام فقهی و

(۱۷) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب ذم الغرور، ص ۳۴۰

(۱۸) المحجة البيضاء، ج ۶، کتاب ذم الجاه و الريا، ص ۱۳۰

(۱۹) المحجة البيضاء، ج ۳، کتاب آداب الکسب و المعاش، ص ۱۴۷

حقیر شمردن آنها نیست. تصلّب این دو مجتهد بزرگ بر شریعت و فقه آشکارتر از آن است که نیاز به تأکید داشته باشد. اگر سخنی و اختلافی هست در جای دیگر است. حتی پاره‌ای آسانگیرهای فقهی که موجب خرده‌گیری‌هایی هم شده است، نزد هر دو به یک اندازه و مجاز است. فی‌المثل، غزالی در کتاب ذمّ الجاه و الزّیا، عمل پاره‌ای از پارسایان را با تصویب و تسامح نقل می‌کند که برای رهایی از حبّ جاه و افتادن از چشم مردم، در جامی به رنگ شراب، شربت حلال می‌نوشیدند و آن گاه می‌افزاید:

آسانگیرهای فقهی
فیض و غزالی

جواز این عمل از نظر فقهی مسلم نیست. اما صاحب‌دلان گاهی خود را به روشی معالجه می‌کنند که مقبول فقیهان نیست و سپس تقصیر صوری خود را جبران می‌نمایند؛ همچنان که یکی از زهاد که معروف به زهد بود و محبوب خلایق شده بود، روزی به حمامی رفت و جامه کس دیگری را پوشید و از حمام بیرون رفت و آن قدر در راه ایستاد تا او را شناختند و گرفتند و زدند و جامه از او پس گرفتند و گفتند: که تو دزدی و از آن پس او را ترک گفتند.

و فیض کاشانی هم عین همین عبارات را بی‌هیچ نقد و اعتراضی در المحجّة البیضاء می‌نگارد و بر آن مهر تأیید می‌زند.^{۲۰}

۲۰) المحجّة البیضاء، ج ۶، کتاب ذمّ الجاه و الزّیا، ص ۱۳۰

ابن جوزی حنبلی در تلخیص ابلیس این سخن را از غزالی آورده و فقیهانه بر وی خرده گرفته است. مرحوم شیخ عباس قمی نیز در سفینه البحار، همین خرده‌گیری‌ها را از تلخیص ابلیس نقل کرده و به سکوت از آن گذشته است. گویی جایی برای دفاع نمی‌دیده است. و علی‌ای حال و علی‌رغم ایشان، دو فقیه شیعی و سنی، فیض و ابو حامد، بر جواز فقهی آن کارگواهی داده‌اند. نگاه کنید به سفینه البحار، ج ۲، ذیل ماده غزل)

نیز آن دو بزرگ در باب ترک حيله‌های فقهی و وسواسهای عملی و گرفتار نیامدن به غرورهای فقیهانه و غفلت از طب روحانی و فقه اکبر، همداستان و همدردند.

فقیهانی که تفقه در دین را منحصر به دانستن فقه پنداشتند و به علم فتوا در باب معاملات دنیوی بسنده کرده‌اند و گمان برده‌اند که مراد خداوند از تفقه در آیه «فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیه»^{۲۱} آموختن فقه رایج است و با تعلیم آن، انذار مطلوب حاصل می‌گردد و به همین سبب عملاً از تهذیب نفس و سلوک اخلاق غافل مانده‌اند و نظراً نیز علم فقه را برتر از دیگر علوم دینی نشانده‌اند و به آموختنشان رغبت نمی‌ورزند؛ و خصوصاً آن دسته از فقیهان که فقط بر خلافت علم فقه نظر دوخته‌اند و جز مجادله و سرکوب کردن مخالفان و مباحثات به پیروزی بر دشمنان، به چیزی ارج نمی‌نهند و شب و روز می‌گردند تا تناقضهای میان مذاهب مختلف فقهی را کشف کنند و هر یک را به تخریب دیگری بگمارند و از تفقد زشتیها و کاستیهای اقران و امثال خود، مبتهج می‌شوند، سخت مورد طعن و تقبیح غزالی و فیض قرار می‌گرفتند و در زمره غرورزدگان و محجوبان درمی‌آیند. بخصوص طایفه دوم که از طرف غزالی «سباع الانس» نام می‌گیرند چرا که همشان مصروف نزاع و طبعشان مقتضی ایذاء است.^{۲۲} اینان هر چه را که به کار غلبه بر خصم و مفاخرت بر اقران نیاید، از قبیل علم سلوک به سوی خداوند و دانستن راههای زدودن رذایل و کسب فضایل، در زمره ذوقیات و خطایات واعظانه می‌گذارند و بدان نام تحقیق نمی‌دهند و به عوض، کشف تفصیل شیوه‌های عربده‌جویی و جنگاوری

(۲۱) سوره مبارکه نوبه، آیه ۱۲۲

(۲۲) المحجة البیضاء، کتاب ذم الغرور، ج ۲، ص ۳۱۹ - ۳۲۰

و مبارزه طلبی و خصم کوبی را فنون تحقیقی می‌انگارند. به گفته غزالی همه این فقیهان به واجب کفایی مشغول شده‌اند و از واجب عینی که اصلاح خویش است غافل و عاجز مانده‌اند. مانند مردی که به بواسیر و برسام مبتلاست، اما به دنبال آن می‌رود که داروی درد استحاضه را بداند بدین گمان باطل که شاید روزی زنی از او چنان دارویی را بخواهد!

همچنین است فقه‌آموز مسکینی که مقهور حب دنیا و شهوات و حسد و کبر و ریا و دیگر مهلکات است و محتمل است که پیش از توبه گرفتار اجل گردد و خدای را ببیند که بر وی خشمگین است، مع الوصف همه را وانهاده است و به آموختن احکام سلم و اجاره وظهار و جراحات و دیات و دعاوی و ینات و کتاب حیض پرداخته است. با اینکه خود او در عمرش یک بار هم بدانها محتاج نخواهد شد و اگر کس دیگری هم محتاج شود، مفتیان بسیار خواهند بود که وی را پاسخ دهند.^{۲۳}

دسته دیگر از فقیهان که در کتاب ذم الغرور مشمول نقد و طعن غزالی قرار می‌گیرند، فقیهان حیل آموزند که گمان می‌برند اگر با تأویل الفاظ مبهم و اتخاذ شیوه‌های مکارانه و استفاده از حیل‌های حقوقی، بتوان کسی را در محاکم قضایی مجاب کرد، رضایت خداوند را هم می‌تواند تحصیل نمود. اینان چنین می‌آموزند که اگر فی المثل زنی مهریه خود را به شوهرش ببخشد، شوهر بدو هیچ مدیون نخواهد بود و خداوند هم از او مؤاخذه نخواهد کرد. اما غزالی نهیب می‌زند که مگر حکم میان بنده و خدا تابع احکام محاکم قضایی است؟ گاه شوهر چندان بدرفتاری

طعن در فقیهان
حیلت آموز

می‌کند و بر زن تنگ می‌گیرد که زن ناچار می‌شود برای رهایی و طلاق، مهر خود را به او ببخشد و حال، آیا این مرضی خداوندی است که می‌فرماید: «فان طبن لکم عن شیء منه نفساً فکلوه هنیئاً مریئاً؟»^{۲۴} و یا فقیهی برای آنکه از دادن زکات بگریزد، در انتهای سال، همه اموال خود را به همسرش می‌بخشد و از همسرش می‌خواهد که همه آن اموال را بعداً به وی بازبخشد و در این صورت زکات به اموال او تعلق نمی‌گیرد. بلی چنین کسی از مطالبه سلطان می‌گریزد اما آیا در قیامت هم می‌تواند ادعا کند که به واقع مالک مالی نبوده است؟ جهل به دین و سر زکات از این بیشتر نمی‌شود. زکات دادن برای آن است که دل را از رذیلت بخل پاک کنند با چنین مکاریها که جز تعظیم به رذایل چیزی نیست کدام طهارت حاصل می‌شود؟ پس از این فریادهای دردمندان، غزالی در انتهای این بحث می‌نویسد که:

اگر بخواهم این نحوه از غرورهای فقیهان را به شرح بنگارم، مجلدات بسیار را پر خواهد کرد.^{۲۵}

غزالی در کتاب العلم از ربع عبادات برای ما حکایت می‌کند که آن فقیه زیرک که بدان حيله فقهی از دادن زکات می‌گریخته، قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری، شاگرد ابوحنیفه و اولین قاضی القضاة عالم اسلام و فقیه بزرگ قرن دوم بوده است و وقتی به ابوحنیفه خبر بردند که وی بدان حيله زکات را جواب می‌کند، او را ستود و گفت «ذلک من فقهه: این از کمال فقه‌دانی اوست.» غزالی می‌افزاید ابوحنیفه دروغ نمی‌گفت. فقه‌دانی ابویوسف او را بدین گونه حيله‌ها آشنا کرده بود. اما

ابویوسف، شاگرد
ابوحنیفه، و حيله
فقهی وی در ترک
زکات

(۲۴) سوره مبارکه نساء، آیه ۴

(۲۵) المحجة البيضاء، کتاب ذم الغرور، ج ۲، ص ۳۳۱

این فقهی است که به درد دنیا می خورد و

مضرته فی الآخرة اعظم من کل جناية. و مثل هذا العلم

هو الضارّ. ۲۶

زیان چنین فقهی در آخرت، از هر جنایتی بیشتر است و

این گونه علم هاست که غیر نافع است.

ذمّ وسواس در عمل به
احکام فقهی

در باب وسواسهای عملی هم، غزالی (و به تبع وی فیض) گرچه
تقصیر کامل را بر عهده فقیهان نمی نهد اما باز هم در تعلیل آن، بینش و
گرایشی را مسؤول می شمارد که از دقت ورزیدن در دقایق ریا و ظلم عاجز
و غافل می ماند و ابا می ورزد و به عوض در استنباط احتمالات غریب در
باب طهارت و نجاست سعی بلیغ می کند. در کتاب اسرار الطّهارة
می نویسد:

بی بصیرت آن... در طهارت ظاهری نهایت دقت و نیرو را بذل
می کنند و از سر وسواس و کم خردی جمیع دقت خود را
در استنجاء و شستن جامه و تطهیر ظاهر و جست و جوی
آب جاری کثیر صرف می نمایند. به گمان اینکه اعلا درجه
طهارت مطلوب همین است و نمی دانند که پیشینیان و
مسلمانان صدر اول جمیع هم خود را مصروف تطهیر دل
می کردند و در امور ظاهر آسانگیر بودند. دست خود را از
چربی نمی شستند و با کف پایشان پاک می کردند... و با
کفش نماز خواندن را بهتر می شمردند و در استنجاء به
سنگ بسنده می کردند؛ و آرد و جو گندمی را که لگدکوب
چارپایان بود و بر آن بول کرده بودند، می خوردند و از عرق

آسانگیری مسلمین
صدر اول در طهارت
و نجاست

شتر و اسب، با آن همه غوطه‌وری در نجاسات، پرهیز نمی‌کردند و هیچ‌گاه نقل نشده است که احدی از مسلمانان قرن نخست سؤال از دقایق نجاسات کرده باشد، آسانگیریشان چنین بود. اما امروزه نوبت به کسانی رسیده است که کبر و رعونت را نظافت می‌نامند و آن را مبنا و اساس دین می‌شمارند و همچون مشاطه که عروس را می‌آراید، ظاهر خود را آرایش می‌کنند، در حالی که باطنشان ویران و آکنده از نجاسات کبر و عجب و جهل و ریا و نفاق است، اما اینان آن را زشت نمی‌شمارند و از آن در شگفت نمی‌شوند.^{۲۷}

همچنین در باب سوم از کتاب العلم، در مقام بیان «علت اشتباه علوم مذموم با علوم شرعی» غزالی پنج لفظ را ذکر می‌کند که در فرهنگ مسلمین معانی تازه‌ای یافته‌اند و دیگر مطابق مراد سلف صالح به کار نمی‌روند. این پنج لفظ عبارتند از: فقه، علم، توحید، تذکیر، و حکمت. می‌گوید امروزه فقه را از معنای گسترده‌اش به‌در آورده‌اند و آن را در خانه‌ای تنگ افکنده‌اند که همان معرفت به فروع غریبه و علل دقیقشان و پرگفتن درباره‌ آنها باشد و هر که اینها را بهتر بداند و در آنها غور و تعمق بیشتر کند فقیه‌تر شمرده می‌شود. در حالی که در عصر نخستین اسلام، واژه فقه رابر علم طریق آخرت و معرفت آفات نفس و اعمال تباهی‌زا و بهتر فهمیدن حقارت دنیا و بیشتر رغبت ورزیدن به نعیم آخرت و بیشتر ترسیدن از خدا اطلاق می‌کردند و آیه «لِيتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ»

فقه و محصور ماندنش
در معنایی تنگ

(۲۷) المحجة البیضاء، ج ۱، کتاب اسرار الطهارة، ص ۲۸۲-۲۸۳. فیض سخنان عمر و ابوهریره را که غزالی ضمن آن مطالب آورده، حذف کرده است.

گواه آن است نه فروع طلاق و لعان و اجاره و ارث که صرف غوطه ور شدن در آنها، نه تنها خشیت نمی آورد که آن را می ستانند و در نظر حسن بصری، فقیه کسی است که به دنیا بی رغبت باشد و به آخرت میل کند؛ بصیرت در دین و مداومت بر عبادت خدا و خویشتنداری از افتادن در اعراض و نوامیس و اموال مردم و خیرخواهی برای مسلمین، صفت و پیشه او باشد. و چنان که دیده می شود وی هیچ جا، حفظ فروع فقهی را از اوصاف فقیه نمی شمارد. لکن از آنجا که فقه به معنای علم باطن و عمل بدان، پیچیده و دشوار است و حکومت و ریاست و جاه و مال هم برای کسی نمی آورد، شیطان با شیطنت تمام، بر فقه جامه تازه ای از معنا پوشانده، و دل خلقی را با آن ربوده است.^{۲۸}

تا اینجا میان فیض و غزالی خلافی نیست. اگر اختلافی هست در حدّ و سقف آسانگیریهای فقهی (و به قول ابن جوزی: فقه فروشیها) است که فرزند فقه شناسی آن دو بزرگ است. دیدیم که وقتی ردیلتی چون حبّ جاه که مادر همه ردایل است، سایه سیاه خود را می گسترد تا نفس ظلوم و جهول آدمی را در کام ظلمت فرو برد، فیض با همه پروا و پارسایی و احتیاط ورزی، تجویز می کند که آدمی شربتی حلال را در جام شراب بنوشد و یا جامه دیگری را به عمد بر خود بپوشد تا به دزدی نامبردار شود و از چشم خلق بیفتد، اما این آغاز راه است. غزالی آماده است تا گامهای بیشتری در این راه بردارد، لکن فیض همه جا با وی همراهی نمی کند و نه تنها فیض که پاره ای از فقیهان اهل سنت نیز وی را در این کار طعن می زنند و نظرش را صائب نمی انگارند. فیض کاشانی گاه با اعتراض آشکار، و گاه

فقه فروشی های غزالی

۲۸) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب العلم، ص ۸۱ - ۸۲. فیض در المحجة البيضاء نام حسن بصری را که در احیاء آمده حذف کرده و به جای بعض السلف نهاده و عین کلام را آورده است. و این شیوه نیکوی اوست که اگر سخنی را می پسندیده و سخنگو را نمی پسندیده، به حذف نام سخنگو رضا می داده، و خود سخن را در این میان قربانی نمی کرده است.

بها حذف نا آشکار پاره‌ای از مطالب، ناخشنودی خود را از «فقه‌فروشی»‌های غزالی ابراز می‌کند.

در کتاب ریاضة النفس، غزالی تحت عنوان «بیان تفصیل الطريق الی تهذیب الاخلاق» روش و ضابطه کلی تهذیب نفس و درمان رذیله‌های اخلاق را به دست می‌دهد و در قیاس با طب جسمانی و اقتباس از آن، می‌گوید: مرض، خروج از اعتدال است و برای بازگرداندن اعتدال می‌باید هر مرضی را با ضد آن درمان نمود. مرضهای حاصل از حرارت را به برودت و مرضهای ناشی از برودت را به حرارت. همچنین است در طب روحانی، کبر را با تواضع و بخل را با سخاوت پیشگی و طمع را با خوشتنداری باید علاج کرد. و پیر استاد باید بنگرد که در مرید کدام بیماری غلبه دارد تا وی را به ریاضت مناسب با آن رذیلت، اشارت کند. فی المثل اگر مرید، مالی زیادت از حاجت دارد از وی بگیرد و در خیرات صرف کند؛ و یا اگر در وی کبر و رعوتی سراغ دارد او را به گدایی مأمور کند تا عزت دروغین نفسش با ذلت سؤال بشکند؛ اگر می‌بیند که مرید به آرایش خویش و تنظیف لباس و بدن توجه بسیار دارد او را به پاکیزه کردن آشپزخانه و آبریز و زباله‌کشی وادارد، و اگر رغبت بسیار او را به طعام، برای او زیان‌آور می‌یابد وی را به روزه گرفتن و کم خوردن امر کند و او را بگمارد تا برای دیگران غذای لذیذ آماده کند اما خود نخورد و اگر می‌بیند که مردی است نکاح‌دوست اما وسعش بدان نمی‌رسد، او را به روزه امر کند، شبی به افطار با آب بی‌نان و شبی به افطار با نان بی‌آب و او را از خوردن گوشت و خورش بازدارد. مرید تندخو و کم‌حلم را به

معالجه رذایل به
شیوه‌های فقه ناپسند

مصاحبت با تندخوتر از خود مبتلا کند تا تحملش افزون شود. همچنان که کسی برای آنکه خشم خود را پایمال کند و به شکیبایی خوبگیرد، کسی دیگر را اجیر کرده بود تا در حضور مردم وی را دشنام دهد و چنان حلیم شد که حلمش ضرب المثل گردید و دیگری که احساس ترسو بودن می کرد، برای کسب شجاعت، در زمستانها و در هنگام تلاطم امواج دریا، بر کشتی سوار می شد. یکی از مشایخ در ابتدای مرید شدن که از شب خیزی ملول و کسل بود، تمام شب را وارونه و بیدار بر سر خویش ایستاد تا راضی شود که بقیه شبها را بر پا بیدار بماند و دیگری برای علاج مال دوستی، همه مملوکات خویش را فروخت و بهای آن را گرفت و به دریا افکند و حتی آن را به دیگران انفاق نکرد تا به عجب انفاق و یاریای آن گرفتار نیاید.^{۲۹}

از آنچه آوردیم فیض تنها تا آنجا با غزالی موافقت کرده است که می گوید همه بیماران را به یک روش و یک دارو نباید معالجه کرد و آنچه پس از آن در تفصیل معالجات آمده است از گرفتن زیادتى مال و امر به تكدی و ذلیل کردن نفس و مصاحبت با تندخویان و حکایات و ریاضت پاره ای از مشایخ و زهاد، همه را حذف کرده است و فصل را با این توضیح به پایان برده است: پس از این غزالی جزئیات طریق تعلیم شیخ به مریدان را ذکر می کند اما از آنجا که اکثر آنها مبتنی بر این اصل است که اطاعت از انسانی جائز الخطا واجب است و نیز متضمن بدعتهایی است که با طریقه اهل بیت علیهم السّلام منافات

دارد از آن در گذشتیم.^{۳۰}

پاره‌ای از این مطالب نه تنها با طریقه و فقه اهل البیت مخالف است که با فقه اهل سنت نیز سازگار نیست. به همین سبب ابن جوزی، ناقد بزرگ صوفیه، در تلبیس ابلیس ابتدا حکایات پیشین احیاء علوم الدین را می‌آورد و سپس منکرانه می‌پرسد:

طعن فیض و
ابن جوزی در غزالی به
همین دلیل

آیا جایز است که کسی مسلمانی را بی سبب دشنام دهد؟
آیا جایز است که کسی برای این کار اجیر شود؟ آیا هنگام تلاطم دریا، جایز است کسی سوار کشتی شود، با آنکه می‌دانیم در چنین احوالی فریضه حج هم ساقط می‌گردد؟
آیا جایز است کسی که می‌تواند کاسبی کند گدایی کند؟
حقاً که غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است.^{۳۱}

این است آن «فقه فروشی» که می‌گفتیم فیض هم بدان رضا نمی‌دهد و همین گونه مطالب است که ابن جوزی را وامی‌دارد تا در جای دیگر کتابش، احیاء را کتابی بداند «آکنده از احادیث باطل و خارج از قانون فقه».^{۳۲}

۳۰ (المحجة البیضاء، ج ۵، کتاب ریاضة النفس، ص ۱۰۹ - ۱۱۰)

۳۱ (تلبیس ابلیس، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی بغدادی، ۱۳۶۸ ق. ص ۳۵۳ ناگفته نگذاریم که ابن جوزی، عنوان تلبیس ابلیس را از غزالی گرفته است. غزالی در کتاب شرح عجائب القلب از ربع سوم کتاب احیاء علوم الدین وعده می‌دهد که مگر در آینده کتابی به عنوان تلبیس ابلیس تصنیف کند و در آن از مکائد شیطان سخن گوید: «و لعلنا ان امهل الزمان صنفنا فیہ کتاباً علی الخصوص نسمة تلبیس ابلیس فانه قد انتشر الان تلبسه فی البلاد و العباد...» عبدالرحمن یدوی هم در مؤلفات الغزالی از تلبیس ابلیس نام می‌برد و آن را در زمره مؤلفات مسلم غزالی می‌آورد

۳۲ (تلبیس ابلیس، ص ۱۶۶)

با این همه مدارا و مماشات فیض با غزالی کم نیست و از ابن جوزی نسبت به وی مهربانتر و همسخن‌تر است. گرچه فیض سماع و وجد را طریقهٔ اهل بیت (ع) نمی‌داند و کتاب آداب السَّماع و الوجد را از المحجة البیضاء حذف می‌کند و به جای آن کتاب بلند «آداب الشَّیعه و اخلاق الامامة» را می‌نشانند، مع الوصف با لب فتاوی غزالی در باب سماع و غنا موافقت گوهری دارد و این موافقت را در کتاب آفات اللسان، از ربع مهلکات، ابراز می‌کند.

آفت نهم از آفات بیستگانهٔ زبان، چنان که در «آفات اللسان» آمده، آفت «غناء و شعر» است. فیض کاشانی محصل رأی غزالی در باب سماع را در این جا می‌آورده که :

رأی فقهی غزالی و فیض در باب غنا و سماع

سماع گاهی حرام، گاهی مباح، گاهی مستحب و گاهی مکروه است، برای بیشتر جوانان حرام است چرا که شهوات خفته ضمیرشان را بیدار می‌کند و دلشان را به سوی فساد می‌راند. مکروه است برای کسی که از آن درس فساد نمی‌آموزد اما به لهُو با آن خو می‌کند. مباح است برای آنکه از آن جز لذت صدای دلنواز نصیب دیگری نمی‌برد و مستحب است برای صاحب‌دلی که شیفتهٔ عشق الهی است و سماع و غنا اگر کاری با او می‌کند همانا شوراندن آن عشق صافی و شیرین است.

آن گاه با ذکر پاره‌ای از روایات وارده از طریق شیعه، نتیجه می‌گیرد که حرمت غنا و متعلقات آن مربوط به غنای رایج و متعارف در عهد بنی امیه و بنی عباس است که مردان با زنان می‌آمیختند و با آنان سخنان لغو و باطل می‌گفتند و زنان با عود و قُضیب و آلات لهُو می‌نواختند. و غیر از این هر چه هست یا مستحب است مانند ترجیع

قرآن و ديگر معانی و الفاظ و اصواتی که آدمی را به یاد خداوند و جهان آخرت بیندازد و یا، چنان که غزالی گفته، مباح و مکروه است؛ و شاید هم برحسب اختلاف افراد، حکم غنا و سماع اختلاف پیدا کند. چرا که نه هر چه لایق عموم است لایق ارباب مروّت هم تواند بود «فانه لایلیق بذوی المروءات ما یلیق بمن دونهم.»^{۳۳}

اینک که بحث از اختلاف فتاوی فقهی فیض و غزالی را به پایان می‌بریم، از ذکر دو فتوای مهم که هر دو صبغه سیاسی اکید دارند نمی‌توانیم درگذریم: یکی درباب لعن یزید و دیگری در باب درشت سخن گفتن در روی حاکمان ستم‌پیشه و ستیزه کردن با آنان. در کتاب آفات اللسان، آفت هشتم سخن از آفت «لعن» می‌گوید و مطالب آن نماینده روح محتاط و پرحذر غزالی است. وی گرچه روا می‌بیند که در گذشتگان برکفر را لعن کنیم و نیز روا می‌دارد که طبقات فاسق و کافر را به طور کلی (و نه به نام خاص افراد) لعن کنیم و از خدا بخواهیم که فی‌المثل یهود یا زناکاران و رباخوران را لعن کند، اما لعن افراد و اعلام را پرخطر می‌داند چرا که بسا ظالمان و کافران که ممکن است عاقبت بر ایمان بمیرند، و لذا در زمان حیاتشان بر آنان لعن فرستادن و دوام کفر و بعد از رحمت حق را برای ایشان خواستن، ناروا و دور از حزم خواهد بود. مگر آنکه پیامبر که به علم غیب، عواقب امور و افراد را می‌داند به لعن کسی جواز داده باشد و یا آدمی بدین صورت کسی را لعن کند که بگوید: اگر کافر مرده، لعنت بر او باد و اگر مسلمان مرده لعنت بر او مباد. علی هذا لعن نکردن، اصولاً بی‌خطرتر است و شاید همین سخنان غزالی، بزرگانی چون مولوی و حافظ

مخالفت فیض با
غزالی در باب لعن
ظالمان و کافران

را الهام داده که گفته‌اند:

هیچ کافر را به خواری منگريد که مسلمان مردنش باشد امید^{۳۴}
عیب مستان مکن ای خواجه کزین کهنه رباط

کس ندانست که رحلت به چسان خواهد بود

حافظ

جواز لعن یزید

باری پس از این مقدمات، غزالی می‌پرسد آیا لعن یزید که قاتل یا فرمان
دهنده به قتل حسین بن علی (ع) است، رواست؟ و پاسخ می‌دهد که چون
از نظر تاریخ مسلم نیست که وی فرمان به قتل حسین داده باشد،
حتی اسناد قتل هم به او جایز نیست چه رسد لعن وی! قتل حسین به
دست یا به دستور یزید چنان مسلم نیست که قتل علی به دست ابن ملجم
یا قتل عمر به دست ابولؤلؤ. لذا همین قدر جایز است که بگویند قاتل
حسین هر کس بوده، اگر پیش از توبه مرده، لعنت بر او باد. چرا که
می‌دانیم وحشی، قاتل حمزه عموی پیامبر، پیش از مرگ، از کفر و قتل هر
دو توبه کرد و اینک مستحق لعن نیست؛ پس قاتلان را هم نمی‌توان به نحو
مطلق مستحق لعن شمرد. همه این ملاحظات گواهی می‌دهند که سلامت
در سکوت است و احتیاط حکم می‌کند که آدمی تا می‌تواند از لعن کردن
دهان را بسته نگاه دارد که پیامبر توصیه فرمود: «اوصیک ان لاتکون لعاناً»
تو را سفارش می‌کنم که لعنت پیشه نباشی.^{۳۵}

فیض کاشانی در اینجا به پاسخ غزالی برمی‌خیزد و می‌گوید از

(۳۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۴۵۱

(۳۵) احباء علوم الدین، کتاب آفات اللسان، آفت هشتم.

امام خمینی (قدس سره) نیز از استادشان، مرحوم شاه‌آبادی همین توصیه را نقل کرده‌اند «شیخ
عارف ما (روحی فداه) می‌فرمود هیچ وقت لعن شخص نکند گرچه به کافری که ندانید که در
حال کفر از این عالم منتقل شده مگر آنکه ولی معصومی از حال بعد از مردن او اطلاع دهد...»
پیدا است که این توصیه سراپا از سخنان ابو حامد غزالی برگرفته شده است. (نک: رساله لقاء الله،

مجموع روایات و ادعیه وارد در جوامع شیعی چنین مستفاد می شود که لعنت کردن پیشروان و رهبران کفر و ضلال مقتضای دینداری و موجب تقرّب به درگاه خداوند است و حتی اگر قول غزالی را هم بپذیریم که فقط اشخاصی را می توان به نام لعنت کرد که پیامبر نامشان را برده باشد، بر همان مبنا، معاویه و عمرو عاص و ابوموسی و ابوعور سلمی را می توان لعن کرد چرا که امام علی (ع) در قنوت نمازهای واجب خویش اینان را به نام لعن می کرد و به اعتقاد امامیه هر چه از علی (ع) و ائمه دیگر شیعه در این باب برسد، گویی از پیامبر (ص) رسیده است و توصیه پیامبر (ص) هم این نبود که لاعن نباشید بلکه این بود که لعان (لعنت پیشه و خوی گرفته به لعنت گری) نباشید و مستحقان لعنت را لعن کردن، لاعن بودن است نه لعان بودن. آن گاه پس از این تذکرها، فیض همچون عباد الرحمن و به مقتضای آیه شریفه: «اِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا»^{۳۶} از سخن غزالی در باب لعن یزید کریمانه در می گذرد و با وی در نمی پیچد و رنجیده و خشم فروخورده می نویسد:

أَمَّا مَا ذَكَرَهُ الْغَزَالِيُّ فِي هَذَا الْبَابِ مِنَ الْكَلَامِ فِي لَعْنِ يَزِيدٍ -
لَعْنَهُ اللَّهُ - فَيَنْبَغِي أَنْ يَطُورَ وَ لَا يَرُوى^{۳۷}
بهتر است که سخن غزالی در باب لعن یزید ملعون را در
میان نیاوریم و از آن در گذریم.

در همین کتاب آفات اللسان سخن غزالی در باب «غیبت» هم مقبول فیض نمی افتد و نمی پذیرد که ذکر هر گونه کاستی یا ردیلتی از جنس غیبت حرام باشد و روایت عایشه را هم درست نمی داند که گفت درباره زنی به

۳۶ (سوره مبارکه فرقان، آیه ۷۲)

۳۷ (المحجة البيضاء، ج ۵، کتاب آفات اللسان، ص ۲۲۰ - ۲۲۳)

پاسخ فیض به غزالی
در باب لعن ائمه
ضلال و یزید

اختلاف رأی فیض و
غزالی در باب غیبت
کردن از ائمه ضلال

پیامبر(ص) گفتم وی زنی است درازدامن. پیامبر(ص) فرمود هر چه در دهان داری بیرون بیفکن. تکه‌ای گوشت را از دهان بیرون افکندم [به نشانه آنکه با غیبت خود، پاره‌ای از گوشت تن او را بریده و جویده بودم]. فیض می‌نویسد این گونه اخبار هیچ حکم شرع را اثبات نمی‌کند. بعلاوه پاره‌ای از رؤسا و ائمه ضلال چندان نقص و عیب داشته‌اند که به جعل چنین احادیثی محتاج بوده‌اند. مبدا که با گفتن این و آن، زشتی‌هایشان عالمگیر شود و مردم از آنان بگریزند. بلی عیجوبی و پرده‌داری و افشای سیاه کاریهای دیگران خطا و خطرناک است اما بر افشای مکاید در بستن و ردیلت پیشگان را در امن مطلق نهادن و مردم را از آنان برحذرداشتن خطای دیگر است.^{۳۸}

فتوای دوم در ستیزه کردن با ستمکاران است که از جنس امر به معروف و نهی از منکر است. چنان که پیشتر آوردیم، حجم کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، که کتاب نهم از ربع عادات احیاء علوم الدین است، در المحجة البیضاء به کمتر از یک چهارم تقلیل یافته و در همین یک چهارم هم، بسیاری از سخنان غزالی حذف شده و توضیحات فیض به جای آنها نشسته است؛ به طوری که کوچکترین کتاب المحجة البیضاء همین کتاب الامر بالمعروف شده است. این کتاب از اهم کتب احیاء علوم الدین، و اجتماعیترین و سیاسیترین آنهاست. سخن غزالی در باب امر و نهی حاکمان، و جواز یا عدم جواز آن و نحوه مطلوب و مذموم آن و بخصوص جواز دست بردن به سلاح، و یا لزوم اذن گرفتن از والی در امر به معروف، مستقیماً و آشکارا به بحث از مطالبی می‌کشد که امروزه تحت عنوان «آزادی و مبارزه سیاسی» و امثال آن، در فلسفه سیاست مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین بحث مبسوط غزالی از ارکان و شروط امر به

جواز ستیزه کردن با
ستمکاران

معروف، که شامل بحث از احتساب و محتسب و آداب و شروط آنها
 می‌گردد (باب دوم)، و نیز تفصیل غزالی در باب اصناف منکرات و قبايح
 و کارهای نامشروع که در مساجد و بازار و کوچه و حمام و مجالس
 ضیافت روی می‌دهد و وظایف محتسبان و آحاد مردم در قبال آنها (باب
 سوم)، نوعی تعمیم وظایف شهرداری و شهربانی به همگان را تداعی
 می‌کند و پرده از چهره شهرها و نحوه حیات جمعی در آن دوران
 برمی‌دارد و تیزبینیهای اجتماعی سالک گوشه‌گزیده‌ای چون غزالی را
 آشکار می‌کند و نیز تفقه و اجتهاد شخصی وی را در پاره‌ای از امور دشوار
 باز می‌نماید. فیض هیچ یک از اینها را در المحجة البيضاء نیاورده است آن
 هم بدین عذر که:

بنابر رأی ما، کسی که معروف را از منکر نمی‌شناسد روا
 نیست که احتساب پیشه کند، و عالم نیرومند مطاع
 جامع الشرايطی اگر پیدا شود، احتساب بر او واجب است و
 چنین کسی خود می‌داند که معروف و منکر چیست و
 نیازی به توضیح ما ندارد. بعلاوه جمیع سخنان غزالی در
 این باب اصل درستی ندارد و برخی‌شان بر اصول فاسده
 وی مبتنی است.^{۳۹}

در همین باب سوم است که غزالی، از مؤمنان می‌خواهد تا نگذارد که
 وعظ در مساجد بدعت‌پراکنی کنند و آن کس را که امید بیجا به رحمت
 حق می‌دهد و آدمیان را در ارتکاب معاصی بی‌مبالات می‌کند از سخن
 گفتن باز دارند و واعظ جوانی را که خود را می‌آزاید و اشعار بسیار در
 کلمات خود می‌آورد و به دست و چشم و ابرو اشارات و حرکات معنادار

منکرات شوارع و
 مساجد و ...

می‌کند، از حضور در مساجدی که زنان بدانجا می‌آیند منع کنند. همچنین قصابان را از کشتن حیوانات در شارع عام نهی می‌کند و افکندن پوست خربزه و ریختن آب و خار در مسیر و باقی نهادن گل و آب باران و برف در معابر را منکر می‌شمارد و مجاز نمی‌داند که کسی سگ خود را رها کند تا چنان دست و پای خود را بگشاید که مسیر را تنگ کند، چرا که حتی صاحبش هم اجازه چنین کاری را ندارد؛ و رفتن به درون حمامی را که بر بالای آن صورت حیوان و انسان منقوش است، از منکرات می‌داند و در صورت قدرت، شکستن و ویران کردن صورت را واجب می‌شمارد و اگر در مدخل حمام سنگ صیقلی لغزاننده‌ای است، نیز منکری است که باید برداشته شود. در ضیافتها آویختن پرده‌های منقوش، به کاربردن گلابدانهای سیمین، گوش دادن به تار و آواز مطربه‌ها، تجمع زنان بر بام و نگرستن در مردان جوان، همه منکر است و آن کس که نمی‌تواند آنها را تغییر دهد باید از ضیافت بیرون رود. نشستن غیر لازم با مردان ابریشم‌پوش و انگشتی طلا به دست، نیز جایز نیست. اگر نوجوان نابالغی ابریشم پوشیده باشد، باید از تن او بیرون آورد. سوراخ کردن گوش دخترکان برای آویختن گوشواره نیز حرام است، و منع از آن واجب است. نیز اسراف در طعام و در بنا از منکرات است و

امثال این منکرات چندان زیاد است که قابل شمارش نیست و حال تو نگاه کن که مجامع و مجالس قاضیان و دربار شاهان و مدارس فقیهان و خانقاههای صوفیان و دکانهای بازاریان، از منکری و محرمی تهی

است؟^{۴۰}

(۴۰) احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، باب سوم، فی المنکرات المألوفة فی العادات

امر و نهی سلاطین و
حکام، و درشت سخن
گفتن با آنان

باب چهارم از کتاب امر به معروف، اختصاص به «امر و نهی سلاطین و امرا» دارد و در اینجا آرای سیاسی و فقهی غزالی و فیض، تقابل آشکار می‌یابند. غزالی برای امر به معروف درجاتی قائل می‌شود. درجه اول شناساندن معروف و منکر. درجه دوم پند دادن و اخطار کردن. درجه سوم سخن درشت گفتن (تخشین القول) و درجه چهارم توسل به قهر و ضرب و عقوبت. وی بر آن است که با سلاطین از درجه دوم فراتر نمی‌توان رفت. اما توسل به قهر، چون موجب آشوب و شر می‌شود و زیانش از سودش بیشتر است، جایز نیست. لکن درشت سخن گفتن با ظالمان، در صورتی که عواقبش گریبان دیگران را نگیرد و تنها شخص گوینده را در خطر قرار دهد، جایز و بلکه مستحب است. و شیوه پاکان استقبال از این گونه خطرها و زجر و زحمات بوده است؛ چرا که می‌دانستند که در صورت کشته شدن، در زمره شهیدان خواهند بود.^{۴۱}

فیض در اینجا، با استناد به روایاتی که پیشتر (در باب دوم) آورده است، سخن غزالی را نادرست می‌شمارد و می‌گوید:

دانستی که قرآن و اخبار اهل بیت چنین کاری را روا نمی‌شمارند و ائمه شیعه علیهم السلام، مؤمنان را نهی کرده‌اند که خود رابه ذلت افکنند و به کارهای بیش از توان خود همت گمارند.^{۴۲}

پاره‌ای از آن روایات چنین‌اند: از امام صادق است که:

«هرکس با سلطانی ستمگر درافتد و گرفتار رنجی شود پاداشی ندارد و خداوند به او صبر عطا نخواهد کرد.» و نیز

(۴۱) احیاء علوم الدین، ج ۲، فی الامراء و السلاطین بالمعروف و نهیهم عن المنکر

(۴۲) المحجة البيضاء، ج ۴، کتاب الامر بالمعروف، باب چهارم، ص ۱۱۲

از اوست که: «روا نیست که مؤمنان خود را به ذلت افکنند.»
 پرسیدند: به ذلت افکندن چگونه است؟ گفت: «پانهادن به
 کاری که برتر از توان آدمی است.» و چون از او پرسیدند که
 پس آن حدیث نبوی که می‌گوید «برترین جهاد کلمه عدل
 است در روی پیشوای ستمگر» به چه معناست فرمود: «آن
 برای کسی است که معروف و منکر را می‌شناسد و می‌داند
 که سلطان از او می‌پذیرد.»^{۴۳}

فیض، در افتادن با
 سلاطین ستمگر و
 کشته شدن بدست
 آنها را جائز نمی‌داند.

فیض همچنین، حکایات بسیاری را که غزالی از علما و صالحان سلف در
 ستیز کردن و درشت سخن گفتن با ظالمان و شهید شدنشان آورده، همه
 را جز یکی حذف کرده چرا که در آنها خلوص و صفایی ندیده و همه را
 زاده شهوات پنهان و کبر خفی و انگیزه جاه‌طلبی و محبوبیت‌جویی دیده
 است. بعلاوه که شبهه تمرّد فرمان الهی و خود را بیهوده به هلاک افکندن
 نیز در آنها می‌رفته است.^{۴۴} غزالی می‌آورد که از ابوداود طائی پرسیدند:
 اگر کسی امرای روزگار را امر به معروف و نهی از منکر کند
 بر او چه خواهد رفت؟ گفت: می‌ترسم تازیانه‌اش بزنند.
 گفتند: اگر تازیانه را تحمل کند؟ گفت: می‌ترسم با شمشیر
 جوابش را بدهند. گفتند: اگر از شمشیر هم باک نداشته
 باشد؟ گفت: می‌ترسم گرفتار آن درد پنهان شود یعنی
 عجب. فیض می‌افزاید: از این بالاتر، من می‌ترسم گرفتار
 آتش جهنم شود چرا که با نهی خداوند مخالفت ورزیده
 است که می‌گوید «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة»^{۴۵}.^{۴۶}

فتوای فیض: خود را
 به دست خود به
 هلاکت نباید افکند.

(۴۳) المحجة البيضاء، ج ۴، کتاب الامر بالمعروف، باب دوم ص ۱۰۸

(۴۴) المحجة البيضاء، ج ۴، کتاب الامر بالمعروف، باب چهارم، ص ۱۱۳

(۴۵) سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹۵

(۴۶) المحجة البيضاء، ج ۴، کتاب الامر بالمعروف، باب دوم، ص ۱۱۱

فیض بعداً همین استدلال را (که آدمی نباید خود را به ذلت افکند)، در کتاب ریاضة النفس آورده و از آوردن پاره‌ای از حکایات منقوله از صوفیان خودداری کرده و آنها را نه دالّ بر حسن خلق و نرمخویی بلکه گواه بر ذلت نفس مذموم دانسته است. ما بعداً در بیان اختلاف غزالی و فیض در خصوص تصوّف، به شرح این امر خواهیم پرداخت.

باری، غزالی پس از ذکر حکایات بسیاری از برخوردهای صوفیان و دلیران با جبّاران زمان، از قبیل حسن بصری و حطیط زیّات با حجاج (که منتهی به قتل حطیط شد) و سفیان ثوری و بهلول با هارون الرشید، کتاب الامر بالمعروف را با این عبارات به پایان می‌برد:

روش و عادت عالمان در امر به معروف و نهی از منکر و بی‌اعتنایی‌شان به شوکت سلاطین چنین بود. چرا که متکی به فضل خداوند بودند که از شرّ سلاطین محفوظشان دارد و اگر شهادت نصیبشان می‌شد، هم به حکم الهی خشینود بودند و چون فقط برای خدا سخن می‌گفتند، سخانشان در دلهای سخت، کارگر می‌افتاد و آنها را نرم می‌کرد. لکن امروزه، طمعیهای گوناگون دهان علما را لجام زده است و لذا سکوت پیشه کرده‌اند و اگر هم چیزی بگویند چون قول و فعلشان ناهماهنگ است، توفیقی نمی‌یابند. ولی اگر راست بگویند و حقّ علم خود را ادا کنند روی سعادت را خواهند دید. چرا که فساد مردم در گرو فساد شاهان است و فساد شاهان معلول عالمان و فساد عالمان نیز معلول غلبه حبّ مال و جاه است و هر که دوستی دنیا بر او ظفر یابد، اراذل را نیز نمی‌تواند امر به معروف کند چه جای اکابر.^{۴۷}

گله غزالی از عالمان
دنیاجوی روزگار خود
و بی‌اعتنایی‌شان به
امر به معروف و نهی
از منکر

ناگفته نگذاریم که سخن درشتی که غزالی در این کتاب با شیعیان (روافض) گفته است در هیچ کتاب دیگری از کتب احیاء علوم الدین مانندش دیده نمی‌شود. وی در باب شروط محتسب، شرط اول را تکلیف، و شرط دوم را ایمان می‌داند. اما عدالت را که برخی شرط سوم دانسته‌اند نمی‌پذیرد و بر آن است که احتساب بر فاسق هم واجب است. همچنان که جهاد با کفار بر شرابخوارگان واجب است. شرط چهارم را هم که به گمان بعضی مأذون بودن محتسب از جانب امام و والی مسلمین است، فاسد می‌شمارد و می‌افزاید:

عجب آن است که روافض بر این شرط چیز دیگری هم افزوده‌اند و آن اینکه تا امام معصوم که امام حق است خروج نکند، امر به معروف جایز نیست. اینان پست‌تر از آنند که با ایشان گفت‌وگو شود و جوابشان این است که وقتی برای مطالبه حقوق جانی و مالی خود به دیوان قضا مراجعه می‌کنند بدانان بگویند که نصرت شما امر به معروف است و گرفتن حقتان از دست ظالمان نهی از منکر است و شما که حقوقتان را مطالبه می‌کنید نیز کاری نیکو انجام می‌دهید، اما اکنون زمان نهی از ستم و طلب حق نیست چرا که امام حق هنوز خروج نکرده است.

سخن تلخ غزالی
درباره روافض

و شاید همین سخنان درشت و دل‌آزار بوده است که فیض را به جرح و نقد جمیع کتاب امر به معروف، الا قلیلی از آن، واداشته است والله العالم.

ب. فقه‌شناسی

تعبد غزالی به فقه را آزمودیم. اینک به فقه‌شناسی وی می‌رسیم؛ یعنی منزلتی که وی به فقه در میان دیگر معارف دینی و به فقیهان در میان دیگر

فقه‌شناسی فیض و
غزالی

عالمان می دهد. در اینجا است که اختلاف فیض و غزالی عمیق تر می گردد.
عنوان باب دوم از کتاب العلم، اولین کتاب از اولین ربع احیاء
علوم الدین این است:

فی العلم المحمود و المذموم و اقسامهما و احکامهما و فیه
بیان ما هو فرض عین و ما هو فرض کفایه و بیان آن
موقع الکلام و الفقه من علم الدین الی ای حدّ هو، و تفضیل
علم الاخره.

در بیان اقسام و احکام علوم محمود و مذموم، و بیان علومی
که آموختنشان واجب عینی و واجب کفایی است، و بیان اینکه
در میان علوم دینی، فقه و کلام چه منزلتی دارند، و برتری نهادن
علم آخرت بر آنها.

علمی که آموختن
واجب عینی است

همین عنوان گواهی روشن می دهد که غزالی در این باب، روی به سوی چه
مقصودی دارد و از کدام راه بدان مقصد می رسد. وی با چشمی وام کرده از
فقه و اخلاق، علوم را به دو دسته محمود و مذموم (و از میان آنها به واجب
عینی و کفایی) تقسیم می کند: همین که نوجوانی به بلوغ می رسد، باید
بداند به چه اعتقاد ورزد، و در عمل از چه بپرهیزد، و چه انجام دهد.
دانستن و فهم و تصدیق شهادتین، و دانستن احکام طهارت و وضو و نماز
و دانستن حرمت دروغ و نظر کردن به نامحرم و امثال آنها، بر حسب رشد
تدریجی جوان نابالغ، و به حکم شرایط زیست وی، تدریجاً بر وی واجب
عینی می شوند. همچنین است دانستن اکثر مطالبی که در ربع مهلکات
کتاب احیاء علوم الدین آمده است که به نظر غزالی جزو واجبات عینی
است، گو اینکه بیشتر مردم بدانها اعتنائی ندارند. سپس برای آنکه معلوم
کند علومی که آموختنشان واجب کفایی است کدام اند، علوم را به دو
دسته شرعی و غیر شرعی تقسیم می کند علوم شرعی آنها هستند که عقل

و تجربه بدانها راه ندارند و فقط در مدرسهٔ انبیا آموخته می‌شوند و همه محمودند مگر اینکه به خطا با علوم مذمومه بیامیزند، و در زمرهٔ مذمومها درآیند. این علوم خود بر چهار نوع‌اند: اصول، فروع، مقدّمات و متمّمات. اصول عبارتند از کتاب خداوند و سنت رسول (ص)، و مجموع آنچه از اجماع امت و آثار صحابه به دست ما رسیده است. فروع محصول توسعه‌ای است که به مدد قیاسات عقلی و فقهی و سایر موازین استنباط و دلالت، در فهم اصول پیش می‌آید و این فروع یا به مصالح دنیا راجع می‌شوند و یا به مصالح آخرت. فروع دسته نخست، همانها هستند که کتب فقهی را پر می‌کنند و فقیهان، که عالمان دنیوی هستند بدانها مشغول‌اند و فروع دسته دوم که به مصالح آخرت راجع می‌شوند یا احوال قلب را باز می‌نمایند و یا اعمال جوارح را. و بیان این هر دو قسم سراسر کتاب احیاء علوم الدین را فرا می‌گیرد. مقدّمات مانند علم نحو و لغت و متمّمات مانند علم تجوید و قراءات و علم اصول فقه و علم رجال. اینها همه علوم شرعی و محمود و واجب کفایی‌اند.^{۴۸}

علوم شرعی و غیر شرعی

این نخستین بار است که غزالی در احیاء علوم الدین، فقه را علمی دنیوی می‌خواند و فقیهان را در میان «علماء الدنیا» می‌نشانند. اما آخرین بار نیست. و در مواضع دیگر، هر جا مناسبتی پیش آمده، بر این نکته مهم تنبیه کرده است. در کتاب ذم الدنیا، و در مقام بیان حقیقت دنیا و شغلهای دنیوی، اهمّ حاجات آدمی را سه حاجت می‌داند: خوراک و پوشاک و خانه. و اصول پیشه‌ها و صناعاتی که آدمی را در رفع آن حاجات مدد می‌دهند پنج صنعت ذکر می‌کند: کشاورزی، دامداری، شکار، دوزندگی و بنایی. پیشه‌ورانی که بدین شغلها اشتغال می‌ورزند به آلاتی محتاج می‌شوند که پدید آمدن شغلهای تازه را ایجاب می‌کند: درودگری،

علم فقه، از نظر غزالی، علمی دنیوی است.

آهن‌گری و چرم‌گری. از سوی دیگر، آدمی که جانوری است اجتماعی، ابتدا با همسر و فرزندان و سپس با همگنان خویش حیاتی جمعی را بنا می‌نهد و شهر می‌سازد و چون هر فرد از عهده رفع جمیع حاجات ضروری خویش بر نمی‌آید، تقسیم کار لازم می‌آید. کشمکشی که میان همسران در درون خانه، و در میان پیشه‌وران و شهروندان در بیرون خانه پدید می‌آید، شغل‌های تازه‌تری را لازم می‌آورد. همچنین است بیماری و مرگ و پیری و امثال آنها، که هر کدام به نوبه خود مشکلاتی را می‌زایند که حلشان واجب است. از این رو، از طرفی فی‌المثل شغل مهندسی و مساحی متولد می‌شود تا کشاورزان را در رفع خصومت‌های ارضی و آبی یاری دهد، و از طرفی محتسبان و عسسان و داروغگان پدید می‌آیند تا دست راهزنان و متجاوزان را ببندند و از سویی فقه و فقیهان ظاهر می‌شوند تا قانون شایسته رفتار اجتماعی آدمیان را به دست دهند.

از شغل‌ها و نیازهای یاد شده، شغل‌ها و نیازهای دیگری می‌شکافد: سکه‌زدن، انبارکردن، اجاره کردن، جدا شدن شهر از ده، دزدی، گدایی، و... که همه محصول حیات جمعی و همه قائم به غفلت آدمیانند و اگر این غفلت نباشد، زندگی این جهانی ناممکن می‌گردد.^{۴۹}

و نیز در کتاب المراقبة و المحاسبة، که هشتمین کتاب از ربع منجیات، و جانسوزترین و بیدارکننده‌ترین آنهاست، بحثی مشبع در باب حقیقت مراقبه و درجات آن می‌آورد و طالبان و سالکان را از عالمان دنیا دوست برحذر می‌دارد و سپس می‌گوید:

در این روزگار هیچ کس به شناختن آفات اعمال اقبال نمی‌کند. همه مردم این علوم را مهجور نهاده‌اند و رفته‌اند تا

(۴۹) احیاء علوم الدین، ج ۳ ربع سوم، کتاب ذم الدنیا، «بیان حقیقه الدنیا فی نفسها و اشغالها».

در خصومت‌هایی که زاده شهوات است داوری کنند و می‌گویند فقه همین است و علم به آفات را که فقه حقیقی دینی است از زمره علوم بیرون کرده‌اند و یکسره به فقه دنیا مشغول شده‌اند. در حالی که فقه دنیا اگر حسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت‌آور بپیراید تا به فقه دین پردازد و فقه دنیا به واسطه این فقه دیگر است که در زمره علوم دینی محسوب می‌شود.^{۵۰}

مسهجور افتادن فقه
آخرت و اقبال خلق به
فقه دنیا

غزالی خود می‌دانست که دنیوی دانستن «علم فقه» سخن هضم‌ناپذیری است که اسلام‌شناسی کثیری از هم‌روزگاران وی آن را بر نمی‌تابد، و شهرت و کثرت فقیهان و نیاز هر روزه مؤمنان و عابدان بدانان، ارجی و قوتی برای آن به جا نمی‌گذارد، از این رو می‌کوشید تا آن را به قدر مقدور قوت برهانی بخشد و سرّ نیاز امت و امامت را به فقاقت آشکار سازد. برهان وی این بود: خداوند آدمیان را بدین دنیا درآورده است تا توشه‌ای برای حیات دیگر بیندوزند. اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می‌کردند و آتش خصومت نمی‌افروختند نیازی به فقیهان پدید نمی‌آمد «فلوتنا و لواها بالعدل لانقطع الخصومات و تعطل الفقهاء». اما چون شهوات در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست لازم آمد که سلاطین برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرونشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستم‌دیدگان، پای بر مسند سلطنت و حکومت نهند و چون این سلاطین خود محتاج قانون بودند، به فقیهان که قانون‌دانان و آموزگاران سلاطین‌اند، نیازمند شدند و روی

عدالت‌آمیز بودن
زندگی، نیاز به فقه را
می‌زداید.

(۵۰) احیاء علوم الدین، ج ۴ ربیع چهارم، کتاب المراقبة و المحاسبة، «بيان حقيقة المراقبة و

آوردند. بلی فقه هم متعلق به دین است اما نه مستقیماً بلکه به وساطت دنیا. چرا که دنیا مزرعه آخرت است و دین جز با دنیا تمامیت نمی یابد، و ملک و دین همزاد و همراه یکدیگرند. این به منزله ریشه است و سلطان پاسبان آن است. و هر چه ریشه نداشته باشد وجود نخواهد داشت و هر چه بی پاسبان بماند ضایع خواهد شد. سلطنت و سیاست و ضبط قانونی جز با سلطان راست نمی آید و فقه است که متکفل بیان نحوه قانونی داوریهاست و همچنان که سیاست کردن خلق جزو علوم اولی و مستقیم دین نیست، بلکه به تحقق امری کمک می کند که دین بدان قائم است، شناختن روشها و قوانین آن سیاست هم تعلق مستقیم به دین ندارد. پیداست که حجّ نمی توان گزارد مگر اینکه نگاهبانانی باشند که کاروان حجّاج را از راهزنان عرب حراست کنند. اما حجّ گزاردن یک امر است و راه پیمودن به سوی خانه کعبه امر دوم، و حراست کردن از کاروان - که حجّ گزاردن بدان محتاج است - امر سوّم، و دانستن آداب و قوانین و فنون حراست امر چهارم، و فن فقه از قبیل دانستن فنون و شیوه های سیاست و حراست است.^{۵۱}

سؤالی که در برابر این تصویر از منزلت فقه در ذهن می جوشد و غزالی خود بدان آگاه و متذکر است این است که شاید چنین حکمی در مورد ابواب قضا و قصاص و دیات فقه نافذ و صادق باشد، اما احکام روزه و حجّ و زکات و حلال و حرام، کجا به کار ضبط و سیاست خلق می آیند و چرا باید در زمره فنون معارف دنیوی قرار گیرند. پاسخ غزالی این است که اسلام آوردن، و نماز گزاردن و زکات پرداختن و مبالغت حلال و حرام کردن به نظر می رسد که دینیترین و معنویترین اعمالی باشند که فقیه درباره آنها سخن می گوید. اگر آشکار کنیم که نگاه فقیه به کدام ضلع از

فقه، برای دآوری در خصوصات دنیوی لازم است.

اضلاع این اعمال دوخته است، و مطلوب وی از اسلام آوردن و نمازگزاردن چیست، بقیه احکام فقهی را به قیاس آن خواهیم شناخت. فقیهان در جمیع موارد یاد شده جز به صحت و فساد ظاهری عمل، به جنبه دیگری نظر نمی‌دوزند. اسلام آوردن، در چشم فقیه، کار زبان است نه کار دل. چرا که «دل از ولایت فقیه خارج است.»^{۵۲} همین که کسی اظهار اسلام کند، و لو به دل کافر باشد، فقیه وی را مسلمان و طاهر می‌شمارد و احکام مسلمانان بر وی جاری می‌شود. حتی کسانی که زیر سایه شمشیر برای حفظ جان، اظهار اسلام می‌کنند، اسلامشان مقبول فقیهان است. بلی چنان اسلامی به کار آخرت نمی‌آید و چنان مسلمانی را از کافران واقعی تمایز نمی‌بخشد، اما در این باب سخن گفتن و داوری کردن شأن فقیهان نیست. به عبارت دیگر، اسلام ظاهری و ظاهر اسلام است که از آن فقیه و داخل در دایره احکام فقه است و همین است آنکه در این دنیا به کار می‌آید و مایه تمییز مسلمین از غیر مسلمین می‌گردد و بیش از این نه. همچنین است نماز. قصه اخلاص و خشوع و حضور قلب را فقیهان نمی‌سرایند. برای آنان کافی است کسی درست وضو بسازد و در جامه‌ای غیر غصبی و با ادای حروف از مخارج نماز را بگذارد تا نمازش صحیح باشد، حال اگر از ابتدا تا انتهای نماز، روی به محراب و دل در بازار باشد لطمه‌ای به صحت صلات او نمی‌زند. همچنین اگر فقیهی چون ابویوسف، به حيله‌های فقهی از دادن زکات بگریزد، ملامت فقیهانه‌ای دامن وی را نمی‌گیرد. آخر آن حيله را هم از فقه آموخته است.

به «حلال و حرام» می‌رسیم. بلی پرهیز از محرّمات، عملی است دینی و معنوی نه دنیوی. اما ورع چهار مرتبه دارد: اول پرهیز از حرامهای ظاهری، دوم پرهیز از شبهات (ورع صالحان)، سوم پرهیز از حلالهایی که

فقیه به صلاح و فساد ظاهری عمل نظر دارد و بس و این امر در نماز خواندن و اسلام آوردن هم صادق است.

پرهیز از حلال و
حرام، چهار مرتبه
دارد و نازلترینش
سهم فقه است.

ممکن است آدمی را به حرام افکنند (ورع پارسایان)، و چهارم اعراض از
غیر خدا و اقبال کامل به او (ورع صدیقان)؛ و سروکار فقیه فقط با درجه
اول آن است و بقیه درجات ورع از حیطة تصرف و داوری وی بیرون
می مانند. ۵۳

بدین معناست که علم فقه، از نظر غزالی علمی دنیوی می شود و در
کنار علوم می چون طب و نجوم می نشیند با این تفاوت که فقه اولاً علمی
شرعی است و ثانیاً همه سالکان طریق آخرت بدان محتاجند، بر خلاف
طب که فقط به کار بیماران می آید و ثالثاً علمی است مجاور علم طریق
آخرت و متمم و مکمل آن.

درد غزالی این بود که
می دید فقیه پروری،
جا را بردیگر فعالیتها
و دغدغه های دینی
تنگ کرده است.

آنچه غزالی را برمی انگیخت تا چنین سرد و بی مهرانه از فقه سخن
بگوید نه قلت بضاعت او در فقه بود و نه ناسپاسی او نسبت به شریعت.
بعکس، تضلع وی در فقه او را بدانجا رسانده بود که آنچه از فقه مراد و
مطلوب است به کمتر از آنکه معمول و رایج است برمی آید، و از آن
بالا تر، این بود که می دید و درد می برد که مدارس دینی جز فقیه پروری و
متکلم پروری کاری نمی کنند و می پرسید اگر پرداختن به فقه واجب کفایی
است، مگر پرداختن به فقه باطن و علم اخلاق واجب کفایی دیگر نیست؟
چراست که فقه اصغر چنین جای را بر فقه اکبر تنگ کرده و چرا این همه
مشتاقان سینه چاک بر در آن صناعت ایستاده اند و یکی هم، به جانب این
دانش مظلوم و مهجور عطف عنان نمی کند؟

رواج تفقه، در نگاه غزالی، نه رواج دینداری که رونق دنیاداری بود.
می پرسید اگر سالکان طریق فقه، به راستی راه دین را می پویند مگر
پرداختن به خود و خبر گرفتن از آفات و مکاید نفس و شیطان راه دین

(۵۳) احیاء علوم الدین، ج ۱، ربع اول، کتاب العلم، باب دوم، ص ۱۸ - ۱۹. شرح بیشتر
درجات ورع در ربع دوم احیاء علوم الدین، در کتاب «الحلال و الحرام» آمده است.

نیست؟ و می‌گفت علم به احکام و احوال صبر و شکر و رضا و زهد و قناعت و سخا و حسن خلق و صدق و اخلاص و اصدادشان که بخل و بطر و غصب و ریا و کبر و مدهانه و عجب و مکر و خیانت و طول امل و قسوت و امثال آن باشد، به فتوای علمای آخرت، واجب عینی است ولی امروزه اگر شرح یکی از این معانی مثل اخلاص یا توکل یا پرهیز از ریا را از فقیهی پرسی در جوابش درمی‌ماند در حالی که دانستنش بر او واجب عینی است و اهمالش موجب هلاک اخروی او خواهد شد. اما اگر از لعان و ظهار و سبق و رمایه پرسی، چندین دفتر از فروع باریک بر تو خواهد خواند که اگر روزگاران بگذرد کسی بدانها محتاج نخواهد شد و اگر هم نیازی پیدا شود، کسانی که رفع نیاز کنند، هم پیدا می‌شوند.^{۵۴}

خشیت و زهد که سرمایه حیات سعادت‌مندانه اخروی است مگر از کتب فقه به دست می‌آید و مگر شافعی خوف و زهد را از کتاب سلم و اجاره و دیگر کتب فقه استخراج کرده بود.^{۵۵}

خشیت و زهد را از جای دیگر باید به دست آورد نه از فقه

بخصوص آنچه غزالی را می‌آزرد رواج علم خلاقیات و جدلیات بود که فقیهان را به غور و فحص در موارد اختلاف آرای فقهی مذاهب مختلف و بیان علل آنها وامی‌داشت و آنان در این راه مجالس مناظره بر پا می‌کردند و در کوفتن خصم و اظهار فضل خویش، اهتمام بلیغ مبذول می‌داشتند و بر بی‌خبران و بی‌تمیزان چنین می‌نمایانند که گویی یگانه راه وصول به حقیقت و دفاع از دین و پیروی از شریعت همین است، و بدین روی انبانی از رذایل و مفاسد را با خود حمل می‌کردند و بدان نام تفقه و تشرع می‌دادند. فریاد غزالی بلند بود که:

مبادا گرد این امور بگردد. چنانکه از زهر قاتل می‌گریزی

(۵۴) احیاء علوم الدین، ج ۱، ربع اول، کتاب العلم، باب دوم، ص ۲۱

(۵۵) احیاء علوم الدین، ج ۱، ربع اول، کتاب العلم، باب دوم، ص ۲۵

از آنها بگریز. این درد بی درمانی است که همه فقیهان را به
مفاخرت و مباهاات گرفتار کرده است.^{۵۶}

و پند می داد که تا از واجب عینی نپرداخته‌ای به واجب کفایی نپرداز، و اگر
از واجبات کفایی می‌خواهی به فقه بپردازی اقل آن را در کتاب
مختصرالمزنی و حد اوسط را در کتاب الوسیط من المذهب و مفصل آن را
در البسیط بجو و گرد خلاقیات مگرد و گمان مبر که این سخن ناشی از
عداوت جاهلانه با علم است و

نصیحت کسی را بپذیر که بخشی از عمر خود را در این راه
ضایع کرده و از پیشینیان در تصنیف و تحریر و جدل و بیان
پیشی جسته است. اما پس از آن به ارشاد و الهام الهی به
عیب خود واقف شده و به تربیت نفس خویش همت
گماشته است.^{۵۷}

آدمی در تنهایی
مستغنی از فقه است

در مطاوی کلمات غزالی نکته دیگری هم در باب علم فقه هست که از آن
نمی‌توان گذشت، و آن اینکه وی طب را علمی می‌داند که بیمار، حتی در
تنهایی بدان محتاج است. یعنی حتی اگر خداوند جزیک مخلوق نیافریده
باشد و او هم بیمار شود، او را از علم طب چاره نیست.
اما فرق فقه با طب این است که آدمی اگر تنها باشد چه بسا
که مستغنی از آن باشد لکن وی را چنان آفریده‌اند که
نمی‌تواند تنها زندگی کند...^{۵۸}

(۵۶) احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۴۱

(۵۷) احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۴۱

(۵۸) احیاء علوم الدین، ج ۱، باب پنجم، فی آداب المتعلم والمعلم، ص ۵۵

حالا معلوم می شود غزالی که در مقدمه کتاب *احیاء علوم الدین* از «طب قلوب و ارواح» سخن می گوید پیداست که این طب روحانی را که متضمن ذکر مهلکات و منجیات است، حتی برای آدمیان بریده و تنها هم ناگزیر می داند و لذا آن را برتر از فقه دنیا می نشاند و چنین است که علم فقه در کنار دیگر علوم شرعی، چنان منزلت نازلی می یابد.

اعتنا نکردن به رخصتهای فقهی و نظر کردن به فتوای دل و حذر کردن از ارتکاب اعمال مباحی که خارخاری در دل می افکند و آن را می فشارد و می رنجاند (حز از القلوب)، دنباله منطقی این نگرش است. در کتاب *آداب السفر* داستان ابن مبارک آمده است که مرکبی را برای سفر کرایه کرده بود و آماده سفر بود. کسی بدو رسید و نامه ای به او داد تا به مقصد برساند. ابن مبارک گفت باش تا از صاحب مرکب اجازه بگیرم. چون در شرط من با وی حمل این نامه نیامده بود. غزالی می افزاید:

بین که ابن مبارک چگونه راه ورع را پیمود و به سخن فقیهان التفات نکرد که می گویند در این گونه امور تسامح رواست. ۵۹.

فتوای دل را باید
پرسید و به
رخصتهای فقهی
اعتنا نباید کرد.

و نیز در کتاب *الحلال و الحرام*، در بحث از امور شبهه ناک که حلال یا حرام بودنشان (حکماً یا موضوعاً) معلوم نیست توصیه می کند که:

در این گونه امور مشکل فتوای دل را جویا شوید و از امر مشکوک به امر نامشکوک عبور کنید و کاری را که دل را می گزد و سینه را می خلد وانهید. این امر با تفاوت اشخاص و وقایع متفاوت می شود ... و چنان دلی که مرجع فتوا شود چقدر نادر است و به همین سبب پیامبر علیه السلام همه

کس را به فتوای دل ارجاع نداد و این توصیه را به وابصة
فرمود که او را می شناخت.^{۶۰}

اشاره غزالی به دو حدیث از پیامبر علیه السلام است که در کتاب العلم
آورده است. یکی آنکه ایشان فرمود:
الائم حزاز القلوب^{۶۱}
گناه آن است که دل را بخلد.

و دیگری آنکه به وابصة بن معبد اسدی فرمود:
استفت قلبک و ان أفتوک و ان أفتوک و ان أفتوک
از دلت پرس و لو فتوادهندگان تو را فتوا دهند و فتوا دهند
و فتوا دهند.

و همین سخن الهام بخش مولانا بود که گفت:
آنکه گفت استفت قلبک مصطفی آن کسی داند که پر بود از وفا
هر که را در جان خدا بنهد محک مر یقین را باز داند او ز شک^{۶۲}

رای غزالی را در باب فقه به شرح دیدیم، حال بینیم محسن فیض
کاشانی که خود فقیهی صاحب نظر است، در باب فقه شناسی غزالی چه
می اندیشد.

فیض با غزالی همدرد و هم زبان است که چرا علم فقه چندین فربهی
یافته و علوم دیگر را به هلاکت افکنده است و نیز با وی همداستان است

(۶۰) احياء علوم الدین، ج ۲، کتاب الحلال و الحرام، ربع دوم، باب دوم، ص ۱۱۷

(۶۱) احياء علوم الدین، ج ۱ کتاب العلم، باب دوم، ص ۱۸ - ۱۹

(۶۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۰

همداستانی فیض با
غزالی در پاره‌ای از راه

که فقه از عرصه فراخ معنای زلال و ژرف نخستینش به درآمده و با معنایی تنک و رنجور همنشین شده است. اقبال علما به فقه و جدلیات را نمی‌پسندد و خارج بودن دل از ولایت فقیه را می‌پذیرد و حتی در تقویت کلام غزالی، توضیح می‌دهد که شرط بودن نیت در صحت نماز که در فقه از آن سخن می‌رود، فقیه را از بحث ظاهر به باطن نمی‌کشاند چرا که نیت امری غیراختیاری است و لذا متعلق تکلیف واقع نمی‌شود و اگر تکلیفی هست در باب اخلاص و ریا و امثال آنهاست که عوارض نیت‌اند و فقیه درباره آنها سخنی ندارد و علمای آخرت که طبیعیان دل‌اند بدانها می‌پردازند.^{۶۳} با همه این احوال، وی لب رأی غزالی در باب فقه را نمی‌پسندد و آن را بر نهج صواب و «علی ما ینبغی» نمی‌داند و فقه را علمی شریف و الهی و مستفاد از وحی و مقتبس از مشکات نبوت می‌شمارد که مایه ترقی و تقرب عابدان به مقامات رفیع معنوی است. چرا که نشاندن خوه‌ای نیکو در مزرعه نفس، به سر پنجه مبارک اعمال مشروع و نیکوی بدن میسر است و دست یافتن به علوم مکاشفه (یعنی معرفت حقیقی به ذات و صفای باری افعال و حکمت وی در آفریدن دنیا و آخرت، و معرفت به معنای حقیقت نبوت و وحی و ملائکه و شیاطین و دشمنی شیطان با انسان و چگونگی ظهور فرشتگان بر پیامبران و معرفت به ملکوت آسمانها و زمین و آخرت و بهشت و دوزخ و عذاب قبر و صراط و میزان و حساب و معنای لقاءالله و دیدن روی خداوند و نزول در جوار وی و معنی سعادت یافتن در جوار ساکنان ملائعالی و...) جز با تهذیب خلق و تصفیه باطن و تنویر دل به نور شرع و ضیاء خرد صورت تحقق نمی‌پذیرد و لذا همه در گرو آن است که آدمی بداند کدام عمل طاعت است و قرب می‌آورد و کدام عمل معصیت است و دوری

در نظر فیض، فقه،
علم مقربات و
مبغذات است.

می افزاید و فقه همان علم شریف و مطلوب است که کلید این تشخیص را در دست عابدان و عاملان می نهد و آنان را از «مقربات و مبعّدات» آگاه می سازد. آخر علمی که اهل بیت پیامبر، آن را ثلث قرآن دانسته اند چرا که در زمره علوم آخرت نباشد؟

مشکل غزالی در جای دیگر است. گویی وی میان خلافت حقّه پیامبر که شرطش غمخواری و پاسداری دل رعایاست، و سلطنت ستمگرانه و خود کامه ستم پیشگان که جز بر جسم محکومان فرمان نمی رانند، فرقی نمی نهد و لذا فقه را که پاسبان دلهاست با حقوق عرفی که سامان دهنده معیشت مادی است یکی می شمارد. علاوه بر این، وقتی فقه عامه در میان است چه جای سخن گفتن از علم دنیا و علم آخرت است. آن فقه، از بن علم نیست تا نوبت به تعیین منزلت جغرافیایی آن رسد.^{۶۴}

فیض: فقه عاتّه، علم نیست تا در عداد علوم آورده شود.

داوری در باب آراء فیض

اینها مشروح استدلال و داوری فیض است. نخست در باب آخرین سخن وی داوری کنیم. از قضا غزالی هم در باب طبیعیّات فلسفه همین گونه سخن گفته است. ابتدا فلسفه را بر چهار جزء: ریاضی، منطق، الهیات و طبیعیّات منقسم می کند تا بعد حکم هر یک را از جهت محمود و مذموم بودن باز نماید. به طبیعیّات که می رسد می نویسد:

بعضها مخالف للشرع والدّین الحق فهو جهل و لیس بعلم
حتى نورد فی اقسام العلوم^{۶۵}

بعض مطالب طبیعیّات با شرع و دین حق ناسازگار است لذا عین جهل است و علم نیست تا آن را در اقسام علوم درآوریم.

(۶۴) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب العلم، ص ۵۹-۶۰

(۶۵) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، باب دوم

کاستی این گونه داورها در این است که با داوری نکردن مساوی است. وقتی علم بودن علمی منوط به حق بودن آن، از نظرگاه تقسیم‌کننده، گردد به تعداد تقسیم‌کنندگان علم و غیر علم خواهیم داشت و به تعداد آنان، هر علم لقبی خواهد گرفت. تقسیم‌بندیهایی که بر معیارهای اخلاقی (محمود و مذموم) یا مکتبی (حق و باطل) بنا می‌شوند همواره بدین نقیصه گرفتارند و چون از تمایز ذاتی و جوهری اقسام، پرده بر نمی‌دارند داوری را تیره و مختل می‌سازند. کاستی دوم این است که گویی در اینجا میان دو معنای علم تمیز نهاده نشده است: علم به معنای معرفت‌های حق و صحیح، و علم به معنای دستگاهی از دانسته‌های سامان یافته و روشمند و موضوع‌دار. فقه عامه یا طبیعیات فلسفه اگر علم به معنای اول نباشد، علم به معنای دوم که هستند و همین کافی است تا در اقسام علوم درآیند و قابل آموختن گردند. درست مانند گزاره است که اعم از کاذب و صادق است. نمی‌توان با تکذیب گزاره‌ای آن را از گزاره بودن هم صادق دانست.

فیض میان دو معنای علم خلط کرده است.

می‌رسیم به سخن مهم فیض در باب «منزلت فقه»، که آموزگار علم «مقربات و مباعدات» است. برهان وی این بود که فقه طاعت و معصیت را می‌شناساند و این شناخت، شرط عمل به واجبات و اجتناب از محرّمات است که آن شرط صفای دل و آن هم شرط تقرب به خداوند و فتح ابواب ملکوت است و لذا می‌باید در عداد علوم اخروی درآید و از مقدمات واجب سلوک و تخلّق به اخلاق‌الله شمرده شود. به یاد داریم که غزالی نیز مقدم بودن و ضروری بودن فقه را برای سلوک اخلاقی و عرفانی انکار نمی‌کرد. اما آن را از جنس حراست کاروانی می‌دانست که به قصد حج روانه حجاز است. کاروانیان تا از راهزنان ایمن و آسوده خاطر نباشند کجا می‌توانند به کعبه برسند، یا در فرض رسیدن، کجا می‌توانند خالصاً دل به عبادت ربّ الارباب بسپارند و از ماسوای او بپردازند. کار فقیه تا آنجاست که به سلطان بیاموزد تا دست راهزنان را ببندد و غبار فتنه و آشوب را

بنشانند، و خصومت متخاصمان را فيصله دهد و شهر را از غوغائيان و مفسدان و ملحدان بپيراید. تا عابدان و پارسايان و سالکان طريق آخرت، فارغ از ماجرای بيرون، به دفع دشمن درون روی کنند، و رها شده از پیکار خلق، گريبان خود را از چنگال شيطان نفس به در آورند و سلم درون را بر سلم بيرون بيفزايند و خصم باطن را همچون خصم ظاهر زندانی کنند.

پس فقيهان، کوچکترين شرط از شروط سلوک طريق آخرت را فراهم می آورند و نه بیشتر، چرا که کاروانیانی که از راهزنان عرب ایمن اند بسا که باز هم به کعبه نرسند و یا در کعبه هم، روی دلشان با معبود دیگر باشد. صدها راهزن درونی و دشمنان همخانه هستند که سير و سیرت کاروان را دگرگون می کنند و فقيه نه از آنها خبر می گیرد نه بدانها می پردازد. نشانندن غبار برای بهتر دیدن است به شرط آنکه دیده ای و دیده گشاینده ای در میان باشد. غبارروبی نه دیده می آفریند نه دیده ای بسته را می گشاید. از این رو، نماز و زکات فقه پسند هم در نگاه غزالی، جز اینکه آدمیان را آرام و خداترس کند تا کمتر به تعدی دست بگشایند و بیشتر مضبوط به ضوابط شرع گردند، تأثیری ندارد. جامعه ای آرام، آدمیانی آرام و متأدب به آداب فقهی می خواهد تا حرام نفروشد و مظلومه نستانند و طعن در یکدیگر نزنند و آتش نزاع نیفروزند و حقوق یکدیگر را حرمت بنهند و دست به همسر یکدیگر نگشایند و غارت نکنند و بر ضعیفان و اجیران ستم نیاورند و این تأدب، در گرو آن است که آداب شرع را شریف و عزیز بشمارند و آن تشریف و احترام در گرو آن است که خدای را که بانی و واضع آنهاست، همواره به یاد داشته باشند و تکرار عبادات، تذکار مبدأ آن آداب و عادات است. و به قول او «فقه دنیا اگر حسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت آور بپیراید تا به فقه دین پردازد.» به عبارت دیگر، شریعت که عمدتاً در فقه تجلی می کند

از نظر غزالی، فقه جامعه ای آرام می آفریند تا پارسایان بتوانند به سلوک اخلاقی بپردازند.

دین عوام است، و در درجه اول سعادت و آرامش حیات دنیوی آنان را تأمین می‌کند. این گونه آرامش و روانی امور زندگی در ادیان دیگر با فقه‌های دیگر، و در جوامع غیردینی با قوانینی بشری نصیب آدمیان می‌گردد. حیات غفلت‌آلود آدمیانی که اسیر خور و خواب و شهواتند، در پناه چنان فقه و قانونی، اندکی منظوم‌تر و دلپذیرتر می‌گردد و این به هشیاران و از غفلت‌رستگان و رستگاری‌جویان فرصت و رخصت می‌دهد تا پیراستن و آراستن خویش را وجهه همّت سازند و دل فارغ دارند که جهان چندان بهتر از اینکه هست نمی‌شود، و مسئولیت همه تاریخ و مردم با کسی نیست، و خداوند جهان را با آتش غضب و شهوت اهلش اداره و تدبیر می‌کند، و خصومت و تعدی و گردنکشی و فساد، هیچ‌گاه آدمیان را ترک نمی‌گیرد و دنیاطلبان چندان فراوانند و برای رونق معاش چنان به واجب کفایی (از قبیل تدریس و وعظ و تفقه و ...) رومی آورند که موجبی برای مفتی شدن و متکلم شدن پارسایان باقی نمی‌گذارند،^{۶۶} و لذا سالک باید سر خود گیرد و به واجبات عینی بپردازد و

(۶۶) غفلت‌آلود دیدن زندگی توده مردم (الانادری از هشیاران) از اندیشه‌های دراز دامن و روشنفکرانه غزالی است که بر کثیری از تحلیلهای انسان‌شناختی و سیاسی و جامعه‌شناختی وی در احیاء علوم‌الدین سایه سنگین افکنده است. نگاه نخبه‌گرایانه و ترحم‌آلود و برترنشینانه در معیشت مادی و حیات روحی مردم کردن، و آنان را به حال خود وانهادن و معذور دیدن، و سر خود گرفتن، و در اندیشه خود بودن، و هوس تغییر جهان را از سر به در کردن و سامان دادن امور معیشتی و حکومتی را از دیگران خواستن و غم آشفته‌گی احوال جهانیان را نخوردن و دنیا را لبریز از دنیاپرستان حکومت‌دوست دیدن و زیرکانه و زیرچشمانه به سرگین‌کشی و هیزم‌افروزی دیگران برای حمام نگرستن و خود در حمام به شستشو پرداختن از پیامدهای آن نگرش پر قوت کلامی و جامعه‌شناسی غزالی است.

مولوی نیز این درس را به خوبی از غزالی آموخته است که می‌گوید:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهانست و چو آن	غالب آید، پست گردد این جهان
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد در جهان حرص و حسد

برتر نشستن طریقت از
شریعت، در رأی
غزالی

اگر فرمان خداوند نبود، و یا آدمی اجتماعی نبود، ای بسا که به فقه حاجتی نمی افتاد و یا عمل بر وفق آن واجب نمی شد. این رأی که آشکارا طریقت را برتر از شریعت می نهد، و حظ عوام و خواص را از دین تفاوت و بل تقابل می بخشد (و به رأی بوعلی در شفا و نجات و اشارات بی شباهت نیست)، کجا و رأی فیض کجا که عمل به احکام فقهی را در حصول صفای باطن و روشنی درون مباحثراً و مستقیماً مؤثر می شناسد و فقه را مدخل ملکوت و نردبان عروج بر بام مکاشفه می آورد، و بی فقه و شریعت، کار سالک را ناتمام و ناکام می شمارد؟

جای پرسش است که فیض کاشانی کدام نماز را معراج مؤمن می شمارد و کدام روزه را به صفت «مقرب» موصوف می شناسد؟ نمازی آغشته با اصناف ملولیه و دل مشغولیه و صورتی بی سیرت و بی جان، یا نمازی از سر ذوق و حضور و خشوع و تمنا و تسلیم؟ روزه ای آکنده به غیبتها و دروغها و طعنها و بوالفضولیه و نگاههای حرام و یا روزه ای پیوسته با ذکر باری و مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق و تطهیر دل از بیگانه و جوارح از محرّمات؟ حیلہ های فقهی چطور؟ آیا گریختن از ادای پاره ای از حقوق یا فقه پسند کردن برخی از معاملات و عقود، تأثیری در سعادت اخروی دارد؟ گریختن از پرداختن خمس یا زکات از طریق بخشیدن اموال خویش به دیگری که کاری است فقیهانه و فقه پسند، آیا موجب قرب به خداوند است؟ گریختن از ربا (یا رباخواری مشروع نما)، با پاره ای از حیلہ های رایج که فیض هم بر آنها صحّه می نهد،^{۶۷} آیا سعادت

فیض، کدام عمل را
مستقرب یا معبد
می شناسد، عمل
فقیه پسند یا عمل
پارسا پسند را؟

→

گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۶۶ - ۲۰۷۰)

ناگفته نگذاریم که بینش روانشناسانه مولوی در این امر بسی قاصرتر از بینش جامعه شناسانه غزالی است. نک: یابرگ شماره ۱، و نیز به کتاب رازدانی و روشنفکری و دینداری از نگارنده

(۶۷) نک: المحجة البيضاء، ج ۳، کتاب آداب الکسب و المعاش، بحث ربا، ص ۱۵۹

اخروی می آورد؟ ذوق و مطلق بودن (زنان را چشیدن و طلاق دادن) که اخلاقاً مذموم است، چه منع فقهی دارد و کجا موجب رستگاری و فتح ابواب ملکوت می گردد؟ به سفر رفتن و روزه را خوردن چگونه؟ آیا براستی فیض کاشانی انسانی را رستگار می داند که به عموم رخصتهای فقهی عمل کند، ذره ای بر خود سخت نگیرد، رذیلتی از رذایل را از درون پاک نکند، از مکروهی نپرهیزد، به حیل های فقیهانه از ادای برخی واجبات بگریزد، نماز صحیح و بی روح بخواند، حج تاجرانه بگذارد، با شکم پر از حرام روزه بگیرد (که همه فقه پسندند)، بی صبر و ناسپاس و تندخو و سنگدل و پرگو و فضل فروش و کینه توز و شهوتران و زراندوز و شکمبار و فزونخواه و بخیل و دراز آرزو و خودبین و مست از غفلت و بطر باشد، و به توبه و زهد و قناعت و صدق و اخلاص گوشه چشمی باز نکند و لحظه ای در عمر خویش، خوفی از سوء عاقبت و شرمی از خالق دلش را نلرزاند؟ و آیا نماز و روزه و حج فقه پسند، آدمی را از آن درندگیها و بهیمت ها باز می دارد؟ و آیا تربیت انسانهای صبور و شکور و صادق و مخلص و پاکدل و عفیف و مشفق و خویشتندار و فروتن و ... کار فقه است؟ و هیچ گاه کسی که به واجبات و محرمات و رخصتهای فقهی حرمت می نهد از چنان فضایی برخوردار می گردد؟ و براستی حیات طیبۀ اخروی در انتظار کدام یک از آن دو گونه انسان است؟ و آیا سخن غزالی درست تر نمی نماید که حیات دنیوی محتاج ضوابطی است تا آن را تحمل پذیرتر و سامان دارتر و زیستنی تر کند و فقه عهده دار این تنظیم و ترتیب است و بس؟ از این بالاتر، حتی غزالی هم، فقه را بالاتر از آن نشانده است که جای اوست، سامان بخشی و مشکل زدایی و فراغت آفرینی فقه، مخصوص جوامعی ساده و تحول و تشعب نیافته بود که روابطی ساده و حاجاتی اندک آدمیان را به یکدیگر پیوند می داد و طبیعت در برابر سلطه گری و طبیعت گشایی آدمیان، خنده می زد و پایداری

مدیریت علمی و
مدیریت فقهی

حقارت فروشانه می‌کرد. جامعه فقه بر اندام حیات روستایی و شهری مردم، نیک چالاک می‌افتاد، تصور نوعی دیگر از معیشت و بافتی تازه از روابط، و حاجاتی جدید برای مردم، دور از افق خیال بود. قانونمندی حیات جامعه و بازار و خانواده و حرفه و حکومت، هنوز کشف نشده بود. فرمان سلطان و فقیه به جای فرمان علم نشسته بود و لذا گمان می‌رفت هر جا مشکلی رخ دهد، به سرپنجه احکام فقهی گشوده خواهد شد. برای محتکران، حکمی فقهی هست تا احتکارشان را ریشه کن کند. زانیان، راهزنان، مفسدان، گرانفروشان و دیگر نابکاران نیز هر کدام با حکمی فقهی درو یا دارو خواهند شد. و آن فراغت مطبوع و مطلوب که غزالی می‌خواست در سایه آن احکام، به چنگ خواهد افتاد. هنوز روش علمی حل مسائل و مدیریت علمی جامعه، اندیشه‌ای ناآشنا بود. مدیریت مألوف و معروف، مدیریت فقهی بود و بس. لکن امروزه مگر می‌توان انکار کرد که غوغای صنعت و تجارت و غبار روابط تیره سیاسی جهان را فقه فرو نمی‌نشاند و غول عظیم مشکلات بشر امروز را فقه مهار نمی‌کند؟ آنچه در خور و در اختیار فقه است آن است که حصارهای واپسین و مرزهای نهایی میدان کوشش آدمیان را تعیین و تحدید کند که دست را تا کجا بگشایند و پا را از کجا فراتر نگذارند و غیر آن باید به دست علم سپرده شود.

گشودن گره تراکم خودروها در معبرها، خاموشی برق و کمبود الکتریسته و انرژی، آلودگی هوا، هجوم امواج فرهنگساز رادیوهای جهانی، بیماریهای طیب ساخته، تعلیم و تربیت همگانی، مهاجرت گزاف روستائیان به شهرها، تجمع ثروتهای گزاف، اعتیاد جوانان به مخدرات و فزونی گرفتن دل آزار رشد جمعیت که فراغت انسان امروز (و دست کم فراغت انسان ایران امروز) را می‌ستانند و چشم وی را از درون به بیرون برمی‌گردانند، مگر در توان فقه است؟ مگر همه دشواریهای

جهان و حیات، دشواریهای حقوقی است که حلش را از فقه متوقع باشیم؟ کدام تلقی از فقه موجب چنین توقعی شده است؟ فقه بیش از این نمی‌گوید که مشکل ترافیک را هر گونه حل می‌کنید چنان حل کنید که فی‌المثل، مالکیت مشروع کسی را لگدمال نکند و یا گره مهاجرت روستائیان را هر گونه می‌گشایید چنان بگشایید که فی‌المثل موجب اضرار نگردد و هكذا. همین و بس. بیش از این در شأن فقه و در خور فقیه نیست، و معنی تعیین و تحدید حصار نهایی کوششهای بشری (در جامعه اسلامی) هم همین است. جهان امروز در حل مشکلات خویش، به راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت‌آفرینان، بسی بیش از فقیهان و حقوقدانان نیاز دارد. و این نیاز گرچه همیشه بوده و هست، امروز برجسته‌تر و جدی‌تر شده است. از سخن غزالی چنین استشمام می‌شود که گویی همه دشواریهای حیات جمعی زادهٔ فزون خواهی و حق‌کشی و زبانه‌کشی آتش شهوت و خشم انسانها است. و آب قناعت و زهد اگر بر آتش غضب و طمع فرو ریزد، و دود غلیظ خصومات فرو نشیند، مشکلی نخواهد ماند تا به فقیهان نیاز افتد. بلی شاید مشکلی در خور فقیهان باقی نماند، اما چنان نیست که هیچ مشکلی نماند، و نیز چنان نیست که فراغت مطلوب غزالی برای پارسایان به آسانی حاصل آید.

گمان میر که به پایان رسید کار مغان هزار بادهٔ ناخورده در رگ تاک است
اقبال لاهوری

توفیقی که انسان امروز در فتح ظفرمندانهٔ طبیعت یافته است، و چشمی که به برکت علم میمون تجربی، به اسرار عالم گشوده است، و ساختن مصنوعات حیرت‌آفرینی که گوهر و رویهٔ حیات را دگرگون کرده است، زندگی جمعی را بدل به یک چیستان‌نما کرده است که پانهادن در آن همان و وداع گفتن با فراغت همان. نفتی که تکنولوژی بر آتش خشم و شهوت آدمیان می‌افشانند، دوزخی آفریده است که مهارش دوزخیانان دیگر

فقه فقط به مشکلات
حقوقی می‌پردازد و
بس

می طلبد.

در جوامع ساده نخستین، شاید قناعت و ساده زیستی، حجم عمده مشکلات را می زدود و آدمی با قطعه زمینی و چارپایی و زر و سیم اندکی، گره زندگی خویش را می گشود و جز در کشمکشها و سرکشیها، چهره عبوس معضلات را زیارت نمی کرد، اما امروزه، زندگی خود یک گره بزرگ شده است و آدمی، وجودی دیگر یافته است، و این گره بزرگ، با کاستن خصوصت‌های حقوقی و کشمکشهای فزون طلبانه گشوده نخواهد گشت و عدل، دیگر نه فقط دادن حق به مستحقان و بستن دست ستمگران و اجتناب از خرد و درشت گناهان، است که به معنای دقیق حلّ عالمانه و بصیرانه مشکلات و تدبیر انسان نوازانه و کمال بخش معیشت جمعی است.

بلی چنان که فیض می گوید حکومت و خلافت حقه، پاس دل را می دارد و سلطنت جابره جز به جسم فرمان نمی راند اما پاس دل را داشتن در گرو تمهید نوعی معیشت بیرونی است که سلم و خرمی درون را میسر سازد و این کجا تنها با عبادت و معاملاتی که فقه روا می دارد و فقیه می پسندد، به چنگ خواهد افتاد؟ تحریم و ایجاب، فرمان‌اند اما نظم معیشت به چیزی بیش از فرمان نیاز دارد و آن روش علمی است و فرمان مجزی از روش نیست. و فقه جای علم را نمی گیرد و فقیه فقط صحت و فساد ظاهر عمل را می سنجد و می آزماید و فتوا به رد و قبول می دهد و فقه از «فعل مکلف» فراتر نمی رود، اما آنچه صلاح دنیا و نجات آخرت را تأمین می کند، صحت باطنی و اتقان درونی اعمال است نه مشک بیرون و عفونت اندرون.

فقه گرچه حکم می دهد و از این جهت در حد کمال است، اما برنامه نمی دهد و ابتکار نمی ورزد و این هر دو وامدار مدبران مبتکر و برنامه ریز است و حیات بیرونی سخت نیازمند آن ابتکارات فرافقهی است. غنای

فقه فرمان می دهد نه روش

حکمی فقه را نباید معادل غنای برنامه‌ای گرفت. فی‌المثل طراح‌ی مدیریت واحدهای بزرگ صنعتی به برنامه‌ریزی و ابتکاری حاجت دارد که پاک از عهده و عرصه فقه بیرون است و قس علی هذا.

انصاف باید داد که فقه‌شناسی غزالی که زادهٔ جامعه‌شناسی وی و ملائم با آن است، بسی دقیقتر و هوشمندانه‌تر از فقه‌شناسی فیض است. هیچ‌جا در آثار فیض اقبالی به شناختن حیات جمعی و ارکان و لوازم و ماده و صورت آن دیده نمی‌شود در حالی که غزالی، در مواضع چندی آشکار کرده است که در تفحص گوهر حیات دنیوی و مقومات آن، روزها را با سوزها همراه کرده و در کشف راز معیشت مردم و رشته‌های نامرئی غفلت که بر دست و پایشان پیچیده است، کامیاب‌تر بوده است. نیکوست که در پایان این مبحث غزلی غزالی مآب از فیض را بیاوریم که در آن بر فقیهان و واعظان و صومعه‌داران، یکسان تاخته و از همه روی برتافته است:

فقه‌شناسی غزالی
غنی‌تر از فقه‌شناسی
فیض

این فقیهان که به ظاهر همه اخوان هم‌اند
گر به باطن نگری دشمن ایمان هم‌اند
جگرخویش و دل هم زحسد می‌خایند
پوستین بره پوشیده و گرگان هم‌اند
تا که باشند در اقلیم ریاست کامل
در شکست هم و جویندهٔ نقصان هم‌اند
واعظان گرچه بلیغ‌اند و سخندان لیکن
گفتن و کردن این قوم کجا آن هم‌اند
آه از این صومعه‌داران تهی از اخلاص
کز حسد رهزن اخلاص مریدان هم‌اند

غزلی از فیض دربارهٔ
فقیهان و صومعه‌داران
عصر خویش

(۲) تصوّف

الف. نقد جہل و غرور صوفیانه

بی هیچ تردید، غزالی یک صوفی داناست. وی پس از آنکه مذاهب فیلسوفان و باطنیان را می آزماید، به تصوّف روی می آورد و با خواندن کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی و کتب حارث محاسبی و آثار جنید و شبلی و بایزید و دیگران، خویشتن را به دنیای این پاکان نزدیکتر می کند و چون می بیند که کار به علم تنها بر نمی آید، ده سال تمام به خلوت و ریاضت و مجاهدت با نفس و تہذیب درون می پردازد و «حقایقی در این دوران بر او مکتشف می گردد که به شماره در نمی آید». و به یقین در می یابد که

صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند و سیرتشان
 نیکوترین سیرتها و راهشان درست ترین راهها و اخلاقتشان
 پاکیزه ترین اخلاقهاست ... همه حرکات و سکونات ظاهر و
 باطنشان مقتبس از نور چراغدان نبوت است ...^{۶۸}

با این همه وی ناقد تصوّف و صوفیان است. تصوّف نزد او عبارت است از:

دل را برای خدا خالی کردن و غیر خدا را کوچک شمردن.^{۶۹}

پیداست غزالی که پس از شناوری در دریای پرتلاطم علم پای در دشت فراخ تصوّف می نهد به هیچ روی بر نمی تابد که کسی تصوّف را چنان تعریف کند که با دانش اندوزی ناسازگار افتد و چون این شبهه در زمان وی

(۶۸) غزالی، المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، ترجمه آئینه‌وند، ص ۴۹

(۶۹) احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰

(و پس از وی) اذهان پاره‌ای ساده‌لوحان و بطالت‌پیشگان را مشوب می‌کرده است، غزالی در احیاء علوم‌الدین به نقد و دفع آن همّت گمارد. وی یک جا در کتاب العزلة، تفاوت عالمان و صوفیان را چنین ذکر می‌کند که:

غزالی، ناقد تصوف
عصر خویش

صوفی جز از حال خود سخن نمی‌گوید و از این رو پاسخهای صوفیان به مسائل مشابه متفاوت است ولی عالم کسی است که حق را چنان که هست در می‌یابد و برای دیدن واقع به حال شخصی خود نظر نمی‌کند... اگر از صد صوفی نکته‌ای را پرسند صد پاسخ متفاوت خواهند شنید... ولی وقتی نور علم بتابد همه جا را فرا می‌گیرد و حجابها را می‌برد و اختلافات را محو می‌کند.^{۷۰}

یعنی تا علم در نیاید، و تا اقوال شخصی صوفیان در ترازوی داوری عالمان نشینند، بر آنها اعتماد روا نیست و کاروان سعادت به مقصد نخواهد رسید و در جای دیگر، با همه حسن ظنی که وی به طریقه صوفیه دارد، راهشان را پرخطر و آفت‌بار می‌شمارد و در عین اینکه مقصدشان را می‌ستاید به مقصد رسیدنشان را نادر و نامحتمل می‌یابد و با قبول همه نزدیکی میان شیوه‌های پیامبرانه و صوفیانه در کسب الهام و معرفت، سالکان را به تقدم تعلّم بر تصوّف ترغیب می‌کند. در کتاب عجایب القلب، که اولین کتاب از ربیع مهلکات احیاء علوم‌الدین است، فصلی را تحت عنوان «بیان الفرق بین الالهام و التعلّم و الفرق بین طریق الصوفیة فی استکشاف الحق و طریق النظار» می‌گشاید و در آن تفاوت شیوه‌های صوفیان و عالمان (نظار) را در طلب حقیقت، ناقدانه و داورانه باز می‌نماید. الهام و وحی،

مخصوص اصفيا و اوليا و انبياست که بی هیچ مقدمه و حيله و تعلّم و اجتهادی، چشم آنان را به حقيقت می‌گشاید و دلشان را مالا مال از دانش و يقين می‌کند اما اجتهاد و استدلال، شیوه عالمان است که ذره ذره و قطره قطره علم را نصیبشان می‌سازد.

ميل اهل تصوف به
علوم الهامی است نه
علوم تعلیمی

چون این را دانستی، حال بدان که ميل اهل تصوّف به علوم الهامی است نه علوم تعلیمی و به همین سبب به تحصیل کتب و علم و جست و جوی اقوال و ادله رغبتی نمی‌ورزند و بلکه به مقدّم داشتن مجاهده و محو صفات نکوهیده و قطع تعلّقات و روی آوردن تمام به خداوند قائلند و می‌گویند اگر دل پاک شود خداوند دل بنده اش را تولّی خواهد کرد و آن را به نور علم روشن خواهد نمود... لذا کار بنده همین است که با تصفیّه دل و احضار همّت و اراده صادق و عطش تمام و انتظار مدام، خود را مستعد سازد تا خداوند باب رحمت را بر او بگشاید.^{۷۱}

اینان بر آنند که آدمی ابتدا باید دل را از تعلّق دنیا و اهل و مال و فرزند و وطن و علم و ولایت و مقام رها کند و چنان شود که وجود و عدم همه چیز برای او یکسان باشد و آن گاه باید تنها در زاویه ای بنشیند و خاطر خود را به خواندن قرآن و حدیث و دیگر کتب مشغول ندارد و بکوشد تا جز خدا در دل او نگذارد و فقط ذکر الله الله را بر زبان جاری کند و چندان بر این کار، مخلصانه و آگاهانه، مداومت ورزد تا اگر ذکر هم نگوید چنان پندارد که ذکر بر زبانش جاری است. سپس بماند تا اثر ذکر از زبان محو شود و دل شاغل بدان گردد. دل را هم پاس دارد تا صورت لفظ از آن برود و معنا

در آن استوار بماند. اینها موجب می شود تا مگر نسیمهای رحمت الهی بر وی بوزد و دل خزان زده اش را خرمی و حیات بهاری ببخشد. اگر سالک، صفای همت و صدق ارادت پیش آورد و دل به علایق دنیاوی مشغول ندارد و زمام شهوات را در چنگ گیرد، چیزی نمی گذرد که بارقه های معنا در دل او جوانه می زند و برق خاطفی بر او می تابد. گاه می باید و گاه می میرد. گاه زود باز می گردد و گاه دیر می کند. گاه بر یک نهج می تابد و گاه گونه گون و رنگ رنگ می شود. منازل اولیای الهی و فنون تصرف دست حق در دل و جان نشان کران و شمار ندارد.

صاحب نظران و تیزبینان، گرچه وجود این طریق و امکان آن را انکار نمی کنند و معتقدند که نادراً به مقصد می رسد لکن برآنند که راهی است دشوار و درختی است که دیر میوه می دهد و جمع شدن جمیع شرایط ثمربخشی آن بسیار بعید است ... در اثنای آن گونه مجاهدات ای بسا که بدن بیمار گردد و خرد اختلال پذیرد و مزاج فاسد شود، و چون مسبوق به علم نیست، ای بسا که خیالات فاسدی در دل رخنه کند و راسخ شود و ستردنش جز در زمانی دراز میسر نگردد. بسا صوفیان بودند که در این طریق، بیست سال گرفتار خیالی خاص شدند و اگر قبل از ورود به وادی مجاهدت، در علم ثبات قدم می یافتند، همان ابتدا از فساد آن خیال آگاه می شدند ... لذا تیزبینان و ناقدان برآنند که ابتدا باید دستاوردهای عالمان را فهم و تحصیل کرد و پس از آن منعی ندارد که آدمی به مجاهده به دست بر دو چشم براه کشفها و فتحهای معنوی بنشیند.^{۷۲}

دشواری کسب علوم الهامی

غزالی گرچه بعداً مثال رومیان و چینیان را می آورد تا تفاوت آن دو شیوه الهام و تعلیم را باز نماید و گرچه فصلی می گشاید و طریق صوفیان را صحیح می شمارد، اما شک نیست که مقصودش آن است که حقیقت تنها از راه تعلیم عرفی و عادی به چنگ نمی افتد و راههای دیگر هم برای آن هست نه آنکه تنها راهش سلوک صوفیانه است و فی المثل با زاویه نشینی می توان فقیه یا ریاضیدان گردید.

ناگفته نگذاریم که در خلوت تاریک نشستن و دل را از غیر پرداختن، و حتی از قرآن و حدیث هم فارغ آمدن و قلب را یکپارچه به یاد معبود سپردن و در انتظار نفحات رحمان ماندن، کاری است که غزالی خود، پس از پشت کردن به مناصب و مکاسب دنیوی، و گریختن از چنگال تعلقات پست مادی، به توصیه یکی از «پیشروان تصوف» بدان اشتغال ورزید و در آن زاویه، جامه شوخگین جان خود را به آب ذکر و آتش مجاهدت، طهارت کرد. وی در کتاب میزان العمل به این امر تصریح کرده است.^{۷۳}

غزالی سخت از صوفی نمایان در رنج بود و وقتی می دید که صوفیان هم روزگارش انسی با خدا ندارند و در خلوت ذکری نمی گویند و با نفس مجاهدتی نمی ورزند و از تصوف جز بطالت و کسالت و گدایی و نادانی نصیبی نبرده اند و در خانقاهها جا خوش کرده اند و سخنان صوفیان راستین را بر زبان می رانند و جامه پروصله بر تن می کنند و به سفرهای بسیار می روند و از جوشش مشتریان بر اطراف خویش به وجد می آیند و براستی گمان می برند که کسی هستند و چیزی شده اند، گویی هر گردی

(۷۳) «حتی فی الوقت الذی صدقت فیہ رغبتی لسلوک هذا الطريق شاورت متبوعاً مقدماً من الصوفیه فی المواظبة علی تلاوة القرآن، فمنعنی و قال السبیل ان تقطع علائقک من الدنيا بالکلیه ثم تخلو بنفسک فی زاویه تقتصر من العبادة علی الفرائض و الرواتب ... فلا تزال تقول الله الله ...»

(غزالی، میزان العمل، ص ۲۲۲. تحقیق و تقدیم دکتر سلیمان دنیا. مصر. دارالمعارف ۱۹۶۴)

گردوست و هر آماس فربهی است «فیظنون بانفسهم خیراً و یحسبون أنهم یحسنون صنعا و یعتقدون ان کل سوداء تمرّة»، فریاد برمی آورد که دریغا همه امور دینی سست و تباه شده‌اند مگر تصوّف که پاک نابود شده است.^{۷۴}

رنج بردن غزالی از
صوفی نمایان عهد
خویش

و چنان صوفی نمایانی را از بن صوفی نمی شمرد چرا که اگر صوفی فاسق ممکن و مقبول باشد صوفی کافر و فقیه یهودی هم متصوّر خواهد بود. چنان صوفیانی حتی حق ندارند از اموال موقوف بر خانقاهها استفاده کنند چرا که آنها برای صوفیان راستین است که «صالح و عدل» اند نه قومی شکمخواره ریاکار که به نام تصوّف تکدّی می کنند و تزویر می فروشند! سفرهاشان هم گر چه از نظر پاره‌ای از فقیهان خالی از اشکال نیست، اما به شرط آنکه فریبکاری نکنند و گزندشان به کسی نرسد، در نظر غزالی آن سفرها مجاز است.^{۷۵}

حال اگر صوفی فاسق، تناقض آمیز و نامعقول است، «صوفی عالم» چطور؟ آیا کسی که تحصیل علم می کند و در خانقاهی هم به سلوک صوفیانه مشغول است، حق دارد خود را «صوفی» بنامد و آیا مجاز است که از اموال موقوف بر صوفیان بردارد و بهره گیرد؟ می بینیم که مسئله از حدّ ذمّ و مدح اخلاقی بیرون آمده و به وادی منع و تجویز فقهی قدم نهاده است. نفس طرح این سؤال فقهی و اجتهاد برای پاسخ گفتن به آن، نشان می دهد که رابطه «علم» و «تصوف» در روزگار غزالی تا کجا تیره بوده است و شبهه تناقض آمیز بودن «صوفی عالم» چه رسوخ و مقبولیتی داشته است. غزالی در کتاب الحلال و الحرام، از ربع عادات، ضمن «مسائل متفرقه»، این مسئله را می آورد که اگر مالی را بر صوفیه وصیت کنند چه

آیا صوفی عالم ترکیبی
تناقض آمیز است؟

۷۴) احیاء علوم الدین، ج ۲، ربع عادات، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰

۷۵) احیاء علوم الدین، ج ۲، ربع عادات، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰ - ۲۵۱

کسی حق دارد در آن تصرف کند. وی در پاسخ، پنج صفت ظاہری را برای صوفیان نام می‌برد: صلاح، فقر، زنی صوفیہ، ساکن خانقاہا بودن و حرفہ و پیشہ خاص نداشتن. کہ بودن بعضی نبودن بعض دیگر را جبران می‌کند و با توضیحاتی می‌کوشد تا معین کند چه کسانی می‌توانند از آن مال استفاده کنند. فی المثل می‌گوید صوفی تاجر یا صوفی کارگر، اصطلاحاتی تناقض آمیزند. اما صوفی ہمسرداری کہ گاہ بہ منزل می‌رود و گاہ در خانقاہ بہ سر می‌برد از زمرہ صوفیان بیرون نمی‌رود و در مسئلہ بعد، می‌پرسد اگر مالی را بر خانقاہا وقف کنند آیا فقیہی کہ زنی و اخلاق صوفیان را دارد، می‌تواند بر صوفیان وارد شود و از غذای وقف شدہ بر خانقاہ بخورد؟ و پاسخ مثبت می‌دہد چرا کہ

فقیہ بودنش با صوفی بودنش منافات ندارد و آن کس کہ تصوف را می‌شناسد می‌داند کہ جہل، شرط صوفی بودن نیست و بہ خرافات پارہ‌ای از احمقان اعتنا نمی‌کند کہ می‌گویند علم حجاب است. حق این است کہ جہل حجاب است ... ۷۶

تأکید غزالی بر اینکہ «جہل شرط صوفی بودن نیست» سخت عبرت آموز و چشم گشااست و بحقیقت توضیح اوست در باب شخصیت خویش، کہ عالمی صوفی بود، و شیوہ صوفیان راستین را پسندیدہ و برگزیدہ بود و دفاعی است از راہی کہ می‌رفت و منزل واپسینی کہ در آن بار اقامت افکنندہ بود.

غزالی همچنان کہ در نقد صوفیگری، جہل را از آن می‌زداید و

غزالی : جہل شرط صوفی بودن نیست!

تصوفی عالمانه را می‌پسندد، در نقد صوفیان نیز بی‌پروا و دلیر و موشکاف است و صوفی نمایان را رسوا می‌کند: وی در کتاب ذم‌الغرور، از ربع مهلکات، طوایف بسیاری از صوفیان غرور زده و محجوب و مزور را به صفت باز می‌شناساند: دسته‌ای مغرور به زی و هیأت و سخنان صوفیانند و سماع و رقص می‌کنند و بر سجاده‌ها می‌نشینند و سر را به پایین می‌افکنند و نفسهای بلند می‌کشند و آهسته سخن می‌گویند و دسته دیگر مرقعات گرانها و جامه‌های نرم و لطیف می‌پوشند و بر سجاده‌های رنگین می‌نشینند و از تصوف، به رنگ و جامه بسنده کرده‌اند و دسته دیگر دعوی مشاهده حق دارند و خویشتن را همواره ملازم باب قرب می‌دانند و قوم دیگر به ورطه اباحه افتاده‌اند و بساط شرع را درنور دیده‌اند و حلال و حرام را یکسان کرده‌اند، و قوم دیگر از این حد هم گذشته‌اند و از عمل دوری گزیده‌اند و حلال و حرام را طلاق داده‌اند و به تفقد احوال قلب مشغول شده‌اند و ادعای رسیدن به مقامات زهد و توکل و رضا و حب می‌کنند و فرقه دیگر چندان در طلب قوت حلال خالص دویده‌اند و بر همین یک مهم همّت گماشته‌اند که از تفقد قلب و جوارح بازمانده‌اند، و دسته دیگر متکبرانه اظهار تواضع و زیاکارانه خدمت صوفیان می‌کنند، و فرقه دیگر به جای مجاهده عملی با نفس و تطهیر آن، به بحث و فحص لفظی و علمی از عیوب و آفات نفس مشغول شده‌اند و جمع دیگر که از این مرتبه در گذشته‌اند و پای در جاده سلوک نهاده‌اند به شنیدن کمترین رایحه معرفتی فرحناک و معجب و مغرور شده‌اند؛ و دسته دیگر که از اینها هم در گذشته‌اند و به نیم قربی رسیده‌اند پنداشته‌اند که به وادی نهایی قرب وارد شده‌اند و کوس انال‌حق می‌زنند و دعاوی ناروا می‌کنند.^{۷۷} اینها همه اوصاف صوفیان روزگار غزالی است،

اصناف صوفیان غرور
خورده و منحرف

صوفیانی که بودندشان، بر نبودن تصوف گواهی صادق بود. و به قول مولانا:

ای بسا زرقا گول بی وقوف از ره مردان ندیده غیر صوف

ای بسا شوخان ز اندک احترام از شهان ناموخته جز گفت و لاف

حرف درویشان بسی آموختند منبر و محفل بدان افروختند

یا بجز آن حرفشان روزی نبود یا در آخر رحمت آمد ره نمود^{۷۸}

سخنان مولانا در باب
مدعیان دروغین
تصوف

* * *

لاف شیخی در جهان انداخته خوشتن را بایزیدی ساخته^{۷۹}

* * *

بی نوا از نان و خوان آسمان پیش او ننداخت حقیق استخوان

او ندا کرده که خوان بنهاده ام نایب حقم خلیفه زاده ام^{۸۰}

* * *

خانه داماد پر آشوب و شر قوم دختر را نبوده زین خبر^{۸۱}

سخنان تلخ غزالی در
باب شطح و
طامات بافی صوفیان

همچنین است شطح و طامات گفتن واعظان به تبع صوفیان، که آن

هم دل غزالی را می آزارد و معتقد است که

این گونه سخن گفتن زیان عظیمی به عوام وارد آورده و

بعضی را واداشته است که فی المثل فلاحیت خود را ترک

گویند و به اظهار چنین دعویهایی بپردازند.^{۸۲}

غرض وی از شطح دعاوی عریض و طویل صوفیان است در عشق ورزی با

(۷۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۴۲۳ - ۱۴۲۴ - ۱۴۴۳ - ۱۴۴۴

(۷۹) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۵۴۸

(۸۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۶ - ۲۲۷۷

(۸۱) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۵۵۰

(۸۲) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ربع عادات، بیان ما بدل من الفاظ العلوم

فتوای غزالی به قتل
شطح‌گویان

خداوند و وصال با وی، و رسیدن به اتحاد و برخاستن حجاب و سخن گفتن رویاروی با خداوند، همچون سخن حلاج که می‌گفت انا الحق و یا سخن منقول از ابویزید بسطامی که می‌گفت سبحانی سبحانی. غزالی چندان از این سخنان خشمگین است که به قتل چنین شطح‌گویانی فتوا می‌دهد و کشتن یک تن از آنان را برابر زنده کردن ده تن می‌شمارد و در صحت اسناد سخن منقول از بایزید به وی تردید می‌کند و به فرض صحت، آن را باز خواندن و واگفتن کلام خداوند می‌داند.^{۸۳} همچون خواندن این آیه: «أَنتَ اِلهٌ لا اِلهَ اِلاَّ اَنا فاعبدنی»^{۸۴}. طامات صوفیان، علاوه بر آراستن ظاهر و آمیختن کلام به دعاوی عاشقانه دلربا، متضمن گرداندن الفاظ شرع از ظواهر و روی کردن به تأویلات بعیده نیز هست. فی‌المثل آیه «اذهب الی فرعون انه طغی»^{۸۵} را می‌خوانند و به دل اشاره می‌کنند که این است همان فرعون طاغی که باید به جنگ او رفت، یا «القی عصاک» را می‌خواند و می‌گوید جز خدا هر چه تکیه‌گاه تست فروافکن. این گونه سخن گفتن باطنی مآبانه که «جز انهدام شرایع و تطبیق آنها بر رأی و میل اصحاب رأی، پیامدی دیگر ندارد»، همان است که غزالی در کتاب المستظهری به شرح و رد آن پرداخته و آن را در احیاء علوم‌الدین معادل با وضع و جعل حدیث دانسته است.^{۸۶}

اما فیض. وی در نکوهیدن صوفیان و تصوّف بسی غیورتر و پیش‌تازتر از غزالی است. هر جا غزالی ذمی بر صوفیان آورده، او هم آنها

(۸۳) نوع دیگر از شطح، کلمات و جملات آراسته و زیبایی است که معنای درست و محصلی ندارد و تنها کارش مشوش کردن دلها و متحیر کردن اذهان است و رخصت می‌دهد تا هر کس آنها را به حسب هوا و طبع خود معنا می‌کند.

(۸۴) سوره مبارکه طه، آیه ۱۴

(۸۵) سوره مبارکه طه، آیه ۲۴

(۸۶) احیاء علوم‌الدین، ج ۱. کتاب العلم، ربع عادات، بیان ما بدل من الفاظ العلوم

را نقل کرده است، اما هر سخنی را که بر ستایش آنان دلالت کند تا توانسته از قلم انداخته است یا بی پاسخ نهاده است. آنچه در ضمن «مسائل متفرقه» از کتاب الحلال و الحرام احیاء علوم الدین آمده (و ما آوردیم)، از اصل نیاورده است و بسیاری از حکایات منقول از صوفیان را نیز شایسته نقل ندیده است و آنجا که غزالی در باب اصناف مغترین سخن گفته و ذکر صوفی نمایان غرور زده را باز نموده، فیض نوشته است: صوفیان راستین چه فضل و کرامتی دارند که صوفی نمایان داشته باشند؟ بیشتر صوفیان اهل بدعتهایی از این قبیل اند: رقص و سماع و بلند دعا کردن و...^{۸۷}

فیض و نقد شدید او
از تصوّف

و در کتاب عجایب القلب که غزالی از الهام و تعلّم سخن می‌گوید و «بیان الفرق بین الالهام و التعلّم و الفرق بین طریق الصوفیّه فی استکشاف الحق و طریق التّظار» را عنوان می‌کند، فیض حتی از آوردن واژه صوفیه در این عنوان دریغ می‌ورزد و به جای آن «المجاهدین» می‌نهد و در متن نیز کلمه «اهل المجاهدة» را به جای صوفیه می‌آورد و وقتی غزالی در کتاب کسرالشهوتین روایتی را از امام صادق (ع) در عقوبت نفس می‌آورد که: هرگاه امر مطبوعی برای من پیش آید و میل مرا بجنابند، به نفس خود نظر می‌کنم، اگر آشکارا بگویم که بدان رغبت دارد، آن را به او می‌دهم و این از منع کردنش بهتر است، و اگر میل خود را پنهان دارد و اظهار بی‌رغبتی کند، او را با محروم کردن عقوبت می‌کنم و چیزی به او نمی‌دهم.

فیض بی‌درنگ می‌افزاید که:

این کلام به کلام مولای ما امام صادق شباهتی ندارد و به اقوال صوفیان شبیه‌تر است.^{۸۸}

و همین اشاره را در نکوهش و رد آن سخن کافی می‌یابد. و نیز در پایان کتاب المحبة والشوق والرضا والانس از ربع منجیات، که غزالی حکایات و مکاشفات و کلماتی از محبان و عاشقان و شیفتگان محبت الهی آورده، فیض همه آنها را حذف کرده است بدین دلیل که پاره‌ای از آن محبان نه خودشان قابل اعتمادند و نه حکایات منقوله از آنان، و پاره‌ای از آن اقوال و حکایات با یکدیگر ناسازگارند و چه فایده‌ای است در شنیدن اقوالی که از قبیل شطح و طامات‌اند و بر سیل کبر و تفاخر و مباهات صادر شده‌اند؟^{۸۹}

بی‌اعتمادی فیض به
اقوال و حکایات
منقوله از صوفیان

و در کتاب فقر و زهد که غزالی سخنان صوفیانه بسیار آورده، فیض همه آن سخنان را حذف کرده و نوشته است:

ابوحامد در اینجا فصلی را به احوال سائلان اختصاص داده و در آن از اقوال و افعال صوفیان سخن به میان آورده است و چون به صوفیان و کارهایشان اعتمادی نیست من از آنها در می‌گذرم و هر که می‌خواهد حقیقت زهد و فقر را بداند به کلام امام صادق و احتجاج وی با صوفیه، که در پایان این کتاب آورده‌ام مراجعه کند.

این احتجاج همان است که در کتاب کافی از علی بن ابراهیم نقل شده و میان

۸۸) المحجة البيضاء، ج ۵، کتاب کسر الشهوتین، ص ۱۷۵ - ۱۷۶

۸۹) المحجة البيضاء، کتاب المحبة والشوق والرضا والانس، ص ۱۰۱

امام صادق و سفیان ثوری از اعظم صوفیه عصر ایشان رخ داده و فیض آن را در پایان کتاب فقر و زهد المحجة البيضاء آورده است.^{۹۰} باری بی اعتقادی و بی اعتمادی به جماعت صوفیان از سراپای کتاب المحجة البيضاء فرو می بارد و آشکارتر از آن است که به نقل مواردی بیش از آنچه آمد، حاجت باشد، ما در بخش اخلاق صوفیان، نمونه هایی از حکایات و اقوال صوفیانه را که در احیاء علوم الدین آمده و فیض در المحجة البيضاء نیاورده است، به دست خواهیم داد تا سرکراحت بل نفرت فیض نسبت به آنها معلوم گردد. اجمالاً آنچه وی را نسبت به طایفه صوفیه چنان بی مهر و آزرده دل می دارد، یکی بی مهری و بی ولایتی ایشان نسبت به پاکان و نیکان سلاله محمد (ص) و اهل بیت طاهر اوست و دیگری لافهای گزافی است که در اقوالشان موج می زند و بوی کبر و رعوتش شامه خرد را می آزارد. وی در این امر، حتی محیی الدین عربی را هم، که خود به وفور علم و دقت نظر و سیر در سرزمین حقایق می ستایدش، معاف و مصون نمی دارد و او را به دلیل دعاوی خودستایانه و نیز استغنائی که از شناخت امام زمان خویش پیشه کرده، می نکوهد و می گوید:

او که شیخ اکبر صوفیان و ازائمه و رؤسای اهل معرفت ایشان است در فتوحات گفته است که من از خدا نخواستم تا امام زمان مرا به من بشناساند و اگر می خواستم می شناساند.

و سپس وی را به خاطر این استغنا ذم بلیغ می کند که همین باعث شد که خداوند وی را مخذول کند و به دست شیاطین بسپارد تا در سرزمین علوم حیران بماند و در هیچ یک از علوم شرعی سخن قویم و مستقیمی نگوید و آنقدر اقوال ناسازگار بیافد که کودکان و زنان هم بر او بخندند. او با آن همه

طعن فیض در
محیی الدین العربی و
مخذول شمردن وی

دعاوی عریض و طویل که در معرفت خدا و مشاهده معبود و طواف عرش و فنای در بحر توحید دارد، چندان شطح و طامات و رعونات ظاهر می‌کند و چنان بی ادبانه با خداوند سخن می‌گوید که دل هیچ مسلمانی بدان رضا نمی‌دهد.^{۹۱} فیض حتی گاهی از بردن نام بزرگان صوفیه کراهت دارد و اگر سخنشان را می‌پسندد و می‌آورد نامشان را از قلم می‌اندازد. چنین است وقتی غزالی در کتاب الصبر و الشکر از حسین بن منصور حلاج نقل می‌کند که هنگام به دار کشیدنش از او پرسیدند تصوف چیست او پاسخ داد: نفس توست که اگر او را مشغول نکنی او تو را مشغول خواهد کرد. این سخن را فیض می‌آورد اما به نام گوینده آن اشارتی نمی‌کند.^{۹۲} خصوصاً حساسیت فیض به حسن بصری و سفیان ثوری بسیار است و تا می‌تواند بر نام آنان قلم می‌کشد. وی در باب حسن بصری روایتی نقل می‌کند که امام علی علیه السلام درباره او فرمود: «او سامری این امت است».^{۹۳}

حساسیت فیض در ذکر نام پاره‌ای از مشاهیر صوفیه

ب. اخلاق صوفیانه

حسن ظن غزالی به صوفیان و تأدب به طریقه ایشان، احیاء علوم الدین را از حکایات و اقوال و آرای آنان در باب فقر و زهد و صبر و توکل و حب و رضا و سماع و وجد و ریاضت و کوفتن شهوات آکند و بر سختگیرها و دنیاگریزها و نفس‌کشیهانشان صحنه نهاد. چندان که ابن جوزی را واداشت تا غزالی را به «ارزان فروختن فقه به تصوف» متهم کند و فیض کاشانی را بر آشفت تا «عقل و کیاست وی را فاسد» بخواند و پاره‌ای از منقولات وی را از جنس «ترهات» بشمارد. بی تردید، وسواس عظیم غزالی در تطهیر ضمیر از غیر خدا، و خوف بی‌کرانش از سوء عاقبت و شوق اکیدش به

طعن فیض در آداب و بدعت‌های صوفیان و ترهات خواندن آنها

(۹۱) نک: کتاب بشارة التشیع، محسن فیض کاشانی، ص ۱۵۰

(۹۲) احیاء علوم الدین، ج ۴، ربع منجیات، کتاب الصبر والشکر، ص ۷۵

(۹۳) المحجة البيضاء، ج ۱، کتاب العلم، ص ۸۷

عمارت کردن خانه دل و کسب رضای معبود، و صدق و صفا و همت بلیغ او در این طریق، خرد را خاضع می‌کند و زبان را به ستایش می‌گشاید. اما همین شوق و حذر و وسواس بود که موجب شد تا وی عمری را در تشویش و تلخ‌کامی و عسرت بگذراند و به پیروی از آداب و بدعت‌های ناروای صوفیان، زندگی را چنان بر خود تنگ بگیرد و چندان از لذات و تنعمات و مباحات دوری بگزیند، که اعتدال را از قول و فعل او بستانند، و او را به اظهار آرای غریب و وحشی و خردناپسند وادارد.

از «ریاضت نفس» آغاز کنیم: غزالی در بیان «شروط الاراده و مقدمات المجاهده»، می‌نویسد همین که آدمی به دل باور کرد که زندگانی دومی در انتظار اوست، نعمتها و لذتهای دنیوی را خوار خواهد شمرد و بجذ، برزیگری حیات دیگر را پیشه خواهد کرد. جنبیدن رغبت و اراده، شرط نخست است. علاوه بر آن شروطی دیگر هست که سالک، پیش از سلوک طریق آخرت باید بدانها وفا کند. و پس از طی این مقدمات، باید کسی را بجوید تا به وی تکیه کند و حصنی ییابد که در آن پناه گیرد و فرائض و آدابی هست که باید بدانها التزام ورزد. شروط نخستین، همه بدین برمی‌گردند که طالب سالک، حجابهای میان خود و خدا را بدرد، و این حاصل نمی‌شود مگر اینکه دل را از مال و جاه و تقلید و معصیت فارغ سازد: از هر چه دارد، به قدر ضرورت بردارد، و باقی را از خود دور کند، و با تواضع و برگزیدن گمنامی و دوری از اسباب نام‌آوری و انجام اعمال مردم ناپسند، خود را از آفات منصب و شهرت برهاند، و به هیچ مذهب و مشربی تعصب نورزد و با تصدیق و اذعان به «لا اله الا الله محمد رسول الله» خود را از تقلید این و آن، و بالاتر از آن، از عبودیت هوا فارغ کند و کشف حقیقت آن عقیده را از مجاهده نه از مجادله بخواهد، چرا که هر تقلید و تعصبی، بندی است بر پای سلوک، و مرید نمی‌باید به هیچ مذهب خاصی گردن بنهد و تعلق بورزد و در مرتبه آخر، با توبه کردن و

سخنان غزالی در
باب مقدمات
مجاهدت و شروط
مرید شدن

مظلومه پرداختن و مدعیان را خشنود کردن، از پرده گناهان نیز به در آید. پس از وفای بدین شروط است که شایستگی اقتدا به امامی را پیدا می کند که به او دست ارادت دهد و همچون کوری که بر کناره رودی دست به روشن دیده ای می دهد او هم خود را سراپا تسلیم شیخی کند و از خرد و درشت بر او خرده نگیرد و بدانند که مرید از خطای شیخ بیشتر سود می برد تا از صواب خویش.

سخن غزالی هنوز به نیمه نرسیده است که فیض در دو نقطه مهم با وی در می پیچد یکی در تقلید و تعصب و دیگری در تفویض امور به شیخ. می گوید بلی تعصب ورزیدن به مذاهب اهل سنت، در فروع و اصول، حکمش همان است که غزالی آورده است اما نزد ما تمسک به اهل بیت، شرط هدایت است و تعصب ورزیدن نسبت به آنان، بر یقین سالک می افزاید. و دیگر آنکه چه جای دست تسلیم و ارادت دادن به شیخی جایز الخطاست که گاه افسادش بر اصلاحش می چربد؟ چه در عمل و چه در اعتقاد، جز تسلیم معصومان نباید شد و یا آنان که معصومان، تعلم از ایشان را روا داشته اند.

طعن فیض در ابوحامد

غزالی می افزاید، شیخ می باید مرید را در حصنی درآورد و او را از راهزنان ایمنی بخشد. آن حصن چهار ستون دارد: خلوت، خموشی، گرسنگی و شب زنده داری. گرسنگی دل را صفا و روشنی می بخشد و مرید را بر شب زنده داری تواناتر می کند و دوری گزیدن از خلق، خموشی را آسانتر می سازد و در خلوت نشستن، آدمی را از واردات گوش و چشم نیز دل را تهی و صافی می سازد. از اینجا به بعد است که راه بلند مجاهدت با نفس آغاز می شود و مرید که از آثار ظاهری رذایل درونی فارغ آمده، به ریشه ها و مبادی آن آثار رو می کند و با ریاضت و اجتهاد تمام به برکنندن ریشه های فساد همت می گمارد و حب دنیا و توابع آن را که میل به گناهان و التفات و خلق و حب مال و جاه و ... باشد، یکی یکی احضار می کند و با

در خلوت نشستن
مرید و حب دنیا را از
دل زدودن و ذکر واحد
گفتن و ...

آنها به جد وارد پیکار می شود و چون شیخ علامات ضعف یا زوال رذایل را مشاهده کند، مرید سالک را در زاویه ای می نشاند و قوت حلال اندکی به وی می رساند و او را تلقین ذکر می کند (مانند الله الله یا سبحان الله) تا چنان شود که بی گفتن ذکر هم، آن را بر زبان جاری بینگارد و از آن هم در گذرد و حقیقت معنای ذکر را در دل راسخ و ملازم یابد. پس از آن، باز هم گردنه های بسیار در راه است و خواطر و خطرات فراوان سالک را تهدید می کند که باید به تدبیر شیخ بر آنها چیره شود و یا از آنها بگذرد. مگر آنکه شیخ دریابد که سالکی توانای ذکر و فکر نیست، آنجاست که وی را به اعمال ظاهر و اوراد متواتر فرمان می دهد و یا به خدمت دیگر سالکان وامی دارد. و چنین است که مرید مجاهد، در پرتو ریاضت نفس و تربیت شیخ، از مهالک می جهد و به وادی نور و یقین پا می نهد.

طعن فیض در آداب
خلوت و ارادت

سخن به اینجا که می رسد طاقت فیض به سر آمده است و بر غزالی می شورد که بدعت زشت در دین می گذاری و شریعت نوین می آوری و در وادی ضلال پا می نهی و آدمیان را به انجام محال فرمان می دهی. مگر شریعت پیامبر ناقص است؟ و مگر اسلام بهترین شرایع نیست و مگر از زبان وحی نشنیده ایم که:

و انْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ
بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ؟^{۹۴}

دیگر چرا به دنبال چنان تکلفات برویم، و برای رسیدن به حق گرد چنان محالات بگردیم و چرا بدانچه پیامبر آورده اکتفا نکنیم و پای در مهالک و مفاسدی بنهیم که هزار یک از آن به سلامت نمی رهند؟

چه کسی گفته است که مال و جاه را باید، پاک به دور افکند؟ پس این همه ترغیب که به طلب حلال کرده‌اند چراست؟ و اینکه گفته‌اند به اندازه مخارج یک سال باید ذخیره کرد به چه معناست؟ و مگر هر کس بار خود را بر دوش دیگران بیفکند ملعون نیست؟ حبّ مال و جاه مذموم است نه داشتن آنها به قدر ضرورت. ترک تعصّب دیگر چرا؟ مگر در روایت نیامده است که:

أَنْ أَفْضَلَ الْقُرْبَاتِ الْحَبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبَعْضُ فِي اللَّهِ؟

اما در خلوت نشستن و با خود در پیچیدن، آن هم روا نیست. چرا که محدثان آورده‌اند که:

ان الشيطان اجراً ما يكون على الانسان واشدّ ما يهّم به اذ كان وحده

در تنهایی نشستن
شیطان را بر آدمی
گستاخ‌تر می‌کند.

وقتی آدمی تنهاست، شیطان بیش از هر وقت دیگر با او گستاخ است و به اغوایش همت می‌گمارد.

از همه اوراد بر یک کلمه اقتصار ورزیدن هم صحیح نمی‌نماید. این همه روایت که در فضل تلاوت قرآن و دعا کردن آمده، و رفتن به نمازهای جمعه و جماعت و زیارت اخوان و شرکت در اجتماعات، که به تأکید از مسلمین خواسته شده است، و روایت متفق علیه عامّه و خاصّه «لارهبانيّة في الاسلام» و یا «انّ رهبانيّة امتي الجلوس في المساجد» همه بر خلاف آن گواهی می‌دهند و آشکار می‌کنند که آن بدعتگزاران هم جاهلند و هم در محضر خداوند رعایت ادب نمی‌کنند. جاهلند چرا که حکمت اوامر و نواهی خداوند را دریافته‌اند و بی‌ادبند چرا که از در معارضه با خداوند و رسولش در آمده‌اند و از خود طریقی برای رسیدن به حق ابداع کرده‌اند. از اینها گذشته، هیچ کس قادر به دفع و محو جمیع خواطر نیست. این از

همه خواطر را
نمی‌توان زدود

جمله محالات است که ورود و خروج اندیشه‌ها و خیالات در همه احوال در اختیار آدمی باشد. و راهی که ایشان تأسیس کرده‌اند جز به دفع خواطر و تسلیم به شیخی جایز الخطا، به مقصد نمی‌رسد و اولی ناشدنی و دومی نارواست. امام صادق فرمود: اَيَّاكَ اِنْ تَنْصِبَ رَجُلًا دُونَ الْحَبَّةِ فَتَصَدِّقَهُ فِي كُلِّ مَا قَالَ: مبادا کسی را بی حجت بر خود بگماری و هر چه می‌گوید تصدیق کنی.

تسلیم به راهنمای غیر
معصوم شدن، خلاف
عقل و شرع است

ویران کردن و شکستن و سقف شکافتن که پایان می‌گیرد و عتاب عنیف فیض که تخفیف می‌پذیرد، وی به صدد ساختن و انداختن طرح نو برمی‌آید و می‌پرسد پس راه تحصیل یقین و معرفت بر اسرار دین کدام است؟ و پاسخ می‌دهد که مؤمن موقن از گوگرد سرخ نادرتر است و توده مردم را هیچ‌گاه حدّ پا نهادن بر بساط حکیمان الهی و علمای ربّانی نیست. و کسی که می‌خواهد به علوم مکنون و گوهرهای نهان در خزاین اسرار باری دست یابد باید جوانی باشد تندرست و امین و زیرک و پاکدامن و راست‌گفتار و پاکیزه اخلاق و بیزار از مکر و خیانت و دور از ریا و نفاق و عامل به فرایض و نوافل شرع. چنین کسی از فرایض باید آغاز کند و سپس به نوافل و بعد مراعات آداب و سنن و سپس به صبر بر بلاها و محن و ملازمت ذکر و مداومت فکر و دوری از شهوات نفس و خواطر شیطانی، بقدر مقدور پیردازد و در عین خلوص نیت و صفای سریرت، جز به یک معبود و یک مطلوب نیندیشد، و به علم خود عمل کند، و نفس و قلب را پاس دارد، تا اندک اندک، علم او به یقین و یقین به عین الیقین و حق الیقین پیوندد و بالجمله، شرط اصلی این طریق یکی زهد در دنیا و دیگری متابعت شرع و آرد از طریق ائمه هدی و سه دیگر ملازمت تقوی است.^{۹۵}

رای فیض در باب
نحوه سلوک اخلاقی و
عرفانی

خداوند فرمود: «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا».^{۹۶} و فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا».^{۹۷}

آیا نمی توان گفت که فیض با فرونهادن شرط متابعت شیخ، امر ارشاد و سلوک را سهل گرفته است؟ بلی «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید» ناشنودنی است. اما بی همهری خضر هم قطع مراحل کردن دور از حزم است و تازه، دست ارادت دادن و سر تسلیم نهادن و پشت طاعت خم کردن، همه حظّ مرید نیست. بسا رذایل و آفات که در صحبت نیک مردی آزموده و آفاق و انفس دیده و طعم قرب چشیده، به یک جذبّه و نظر زدوده می شود و بسا کسان که در تفقد احوال و تفحص آفات قلب، روزها را با سوزها همراه کرده اند و بند از بند و تار از پود رذایل و مفسد گشوده اند، اما در تدبیر و علاج نیم آفت از آفات نفس خویش درمانده اند تا صاحب دلی با اشاراتی از دور یا نزدیک، همه آن گره ها را به سرپنجه عنایت و اقبال خویش گشوده است که:

سؤال از فیض: آیا به
شیخ راهنما هیچ
حاجت نیست؟

هر که تنها نادراً این ره برید هم به عون همت پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست^{۹۸}

آدمی اگر به خود ناهیدی تابان شود در ظلّ یار خورشیدی درخشان خواهد شد و آن که شرط است خلوت از اغیار است نه از یار، و نشستن در حضور مردان خدا، عین نشستن در حضور خداست:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار، خورشیدی شوی
خلوت از اغیار باید نی ز یار پوستین بهر دی آمدی نی بهار

(۹۶) سوره مبارکه انفال، ۲۹

(۹۷) سوره مبارکه عنکبوت، ۶۹

(۹۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۴ - ۲۹۷۵

آنکه در خلوت نظر بر دوخته است آخر آن را هم زیار آموخته است^{۹۹}

جاده سلوک باطن چندان پیچاپیچ و تو برتوست که جز با دستگیری پیری
راه شناس، طی آن میسر نیست و به قول غزالی:

ان سبیل الدین غامض ... و من لم یکن له شیخ یهدیه
قاده الشیطان الی طرقة.

شیخ غیر معصوم هم
می تواند دستگیری
کند.

نمودن خویش به آفت شناسی پارسا و رازدان و کار دیده، و علاج جستن
از وی و اعتماد بر اندرز و ارشاد وی امری نیست که خرد آن را بر نتابد یا
شرع آن را روا نشمارد. اگر خلوتها و عزلتها و ریاضتهای بلند و خردسوز و
ویرانگر جان و تن، و دوری جستن از جمعه و جماعت، شیطان را بر آدمی
چیرگی بیشتر می بخشد و دل و جان را به زنگ تباهی و افسردگی
می فرساید، کشف جمیع مکاید و حیل نفس و شیطان را نیز بر عهده
راهجویان جوان و ناآزموده و با دیو درون و برون در ناپیچیده نهادن، و آنان
را از بدایت تا نهایت طریق، به خود رها کردن، شرط عقل و شفقت نیست.
مگر مردم که بر طبیبان تن اعتماد می کنند و چشم و معده و قلب و مغز
خود را به آنان می سپارند تا بیازمایند و بدرند و بدوزند، به عصمت طبیبان
ایمان دارند؟ و مگر هر اعتمادی مشروط و منوط به معصومیت است؟
بلی طبیبان دل را آسان نمی توان شناخت. و مدعیان دروغین و لافزن در
این عرصه بسیارند، اما بی طبیب هم کار طبابت دل به سامان نمی شود.

از این مناقشه گوهری در امر سلوک و نحوه تهذیب باطن و تقرّب به
حق که بگذریم، مناقشات خردتری هم در اخلاق صوفیانه میان فیض و
غزالی هست که نظر بدانها، تهی از فایده و عبرت نیست. این مناقشات،

بیشتر در کتاب فقر و زهد و کتاب توحید و توکل که متضمن آداب و اقوال و حکایات بسیار از صوفیان است یا آشکارا روی می‌نمایند، و یا جاهای تهی مانده از حکایاتی و قولی، خبر از اختلافی نهان می‌دهند و ما نمونه‌هایی از آنها را ذکر می‌کنیم.

غزالی در باب زهد و حقیقت و درجات آن، سخن به تفصیل می‌راند و چون بدین سؤال می‌رسد که خوردن و نوشیدن و با خلق جوشیدن چگونه با زهد سازگار است که عین ترک ما سوی الله و اعراض و انصراف از دنیا است، چنین پاسخ می‌دهد که زاهدی آخر باید بماند تا زهد بورزد و خوردن و پوشیدن برای بقای نفس ضرورت دارد. لکن شخص زاهد می‌باید در بهره گرفتن از ضروریات هم قصد تنعم و تلذذ نداشته باشد و تنها باید به دفع تشنگی و گرسنگی و سرما و گرما بیندیشد و به عزم نیرو گرفتن برای بردن فرمان خداوند، از نعمتهای الهی تمتع جوید و چنین تمتعی نه تنها خلاف زهد نیست که شرط زهد است. فیض تا اینجا با غزالی موافق است. اما دنبال کلام غزالی را نمی‌آورد که می‌گوید کسی از خائفتان بود که سحرها هنگام تهجد، بعمد در جایی می‌ایستاد که نسیم لطیف سحری بر او نگذرد چرا که می‌ترسید دلش با آن انس بگیرد و ربوده لذت آن شود و داودطایی ظرف آبی داشت سر ناپوشیده و در آفتاب نهاده که همواره از آن آب گرم می‌خورد و می‌گفت هر که لذت آب خنک را بجشد، رفتن از این جهان بر او گران خواهد آمد.^{۱۰۰}

سخنان غزالی در
باب زهد و درجات آن

و در باب فضیلت زهد، فیض بیشتر روایات وارده در احیاء علوم الدین را می‌آورد اما هیچ یک از آثار مربوط به صحابه و صوفیان را نقل نمی‌کند که از آن جمله است: از حسن [بصری] پرسیدند چرا جامه‌ات

۱۰۰ (المحجة البیضاء، ج ۷، کتاب الفقر و الزهد، ص ۳۶۴ و احیاء علوم الدین، ربع منجیات،

کتاب الفقر و الزهد، ص ۲۲۹ - ۲۳۰

را نمی شویی گفت چندان عجله آخرت دارم که به این کارها نمی رسم
(الامرأ عجل من ذلک).^{۱۰۱}

همچنین غزالی در بیان احوال مختلفه فقر و فقیران، پنجمین و
والا ترین حالت را از آن کسی می شمارد که فاقد متاعی باشد که بدان
نیازمند است و در عین حال در آن متاع زهد بورزد و اگر هم آن را بیابد در
آن رغبت نکند. فیض ضمن اعتراض به تقسیم بندی وی، می افزاید
اضطرار آمیخته به زهد، اگر هم متصور باشد، از صفات محموده نیست. و
کجا خردمندان می پسندند که شخص گرسنه مضطری به نان بی زحمت و
خداداده پشت کند؟ و به چنین کاری جز دیوانگی چه نام می دهند؟^{۱۰۲}
همچنین فیض رأی غزالی را درباره آیات «للفقراء الذین احصروا فی
سبیل الله»^{۱۰۳} و «للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم»^{۱۰۴}
صائب نمی بیند و در این آیات دلالتی بر مدح فقر و فضیلت آن نمی یابد و
بخصوص روایت غریبی را که غزالی در مدح فقر آورده، بی هیچ اشاره ای
از قلم می اندازد. آن روایت این است: پیامبر فرمود: در بهشت سر کشیدم
دیدم بیشتر ساکنان آن فقیرانند و در جهنم سر کشیدم دیدم بیشتر اهلش
زنان و ثروتمندانند!^{۱۰۵}

فیض همچنین پاره هایی از بحث نیکوی غزالی را در باب فضیلت
فقر بر غنا، حذف می کند و آنها را «بی سود» می خواند. از آن جمله است
استدلال ابن عطاء که گفته بود غنا برتر از فقر است چرا که غنا وصف
رب است و فقر وصف مخلوق. و غزالی در پاسخ وی، از قول دیگران

فیض و حذف
پاره هایی از مطالب
مربوط به فقر

(۱۰۱) احياء علوم الدين، ج ۴، ربع چهارم، کتاب الفقر و الزهد، ص ۲۲۵

(۱۰۲) المحجة البيضاء، ج ۷، کتاب الفقر و الزهد، ۳۱۵-۳۱۶

(۱۰۳) سوره مبارکه بقره، آیه ۲۷۳

(۱۰۴) سوره مبارکه حشر، آیه ۸

(۱۰۵) احياء علوم الدين، ج ۴، کتاب الفقر و الزهد، ص ۱۹۵

می آورد که اولاً خداوند با اموال و املاک غنی نشده است و ثانیاً اگر تشبیه به حق، همه جا مطلوب باشد، تکبر هم برای انسان از صفات نیکو خواهد شد و تواضع از اخلاق مذموم. پس حق آن است که فقر که از صفات بندگان است برای آنان افضل است و هیچ کس را نمی رسد که در صفات ربوبی، با حضرت باری تنازع و مشارکت ورزد. آنگاه غزالی در مقام داوری می گوید، اصولاً اینگونه استدلال راه به جایی نمی برد. چرا که اگر بگویند غنا صفت رب است و محمود، صفت تکبر آن را نقض می کند و اگر بگویند خوف و رجاء و فقر صفات بندگان اند و شایسته آنان، صفات جهل و غفلت از سویی، و صفات علم و معرفت از سوی دیگر به رد آن فتوا می دهند چرا که جهل و غفلت، خاص بندگان است لکن در آنها فضیلتی نیست و علم و معرفت از صفات باری است اما آدمی را می رسد که از آنها حظی ببرد.

از اینجا که بگذریم فیض با داوری نهایی غزالی در این کتاب، در برتری نهادن فقر بر غنا کاملاً هم آواست که «الاصلاح لكافة الخلق فقد المال وان تصدقوا بها و صرفوها الى الخيرات...: برای عموم مردم نداشتن بهتر از داشتن است حتی اگر اموال خود را در راه خیر صرف کنند...» چرا که داشتن مال، دل آدمی را با این جهان مأنوس می گرداند و هر چه انس به این دنیا بیشتر شود گریز از آخرت افزونتر خواهد شد. و گر چه فضل فقیر و غنی به اندازه تعلقی است که دلشان به اموال دنیا دارد نه به نفس غنا و فقر، اما نباید خود را فریفت که در عین مال داری بدان بی رغبتم چرا که عشق نهان به مال، مانند آتش زیر خاکستر است و مدتی خفّی است تا هوایی بر آن بوزد و شعله بکشد و همه اغنیا بجز انبیا و اولیا، معرض این خطرند و لذا

هم آوایی فیض و
غزالی در برتری نهادن
فقر بر غنا

به نحوه مطلق باید بگوییم که برای عموم مردم فقر از غنا بهتر است چرا که انس و شوق فقیر به دنیا کمتر است و هر

چه علاقه‌اش به دنیا کمتر باشد ثواب عباداتش بیشتر خواهد بود.^{۱۰۶}

و نیز فیض با غزالی هم آواست که:

زاهد آن است که دنیا حلال و فراخ و پاک و بی‌زحمت به او
رو کند، و او هم بتواند از آن کام بگیرد، و این کامیابی نه
برای او بدنامی بیاورد و نه از مقامش و دیگر بهره‌هایش
بکاهد، و او صرفاً از ترس انس گرفتن بدان و شرک ورزیدن
در محبت خداوند، آن را فرو نهد و یا از روی طمع در پاداش
آخرت، به دنیا پشت کند. یعنی در این دنیا از زنان و کنیزکان
کام نگیرد تا حورالعین نصیبش شود و در باغها نگردد تا در
بستان بهشت تفرج کند و از خوراکیهای لذیذ پرهیز کند تا از
میوه‌های بهشتی بخورد و به او نگویند که «اذهبتم طیباتکم
فی حیاتکم الدنیا: شما تمتع خود را در دنیا بردید و چیزی
برای آن جهان باقی ننهادید».^{۱۰۷}

نیز در بیان طریق ریاضت برای شکستن شهوت شکم‌خوارگی، غزالی
چهار وظیفه را متوجه سالک می‌داند: اول حلال‌خواری، دوم به اندازه
خوردن، سوم تعیین فواصل غذاها، چهارم تعیین جنس خوردنی‌ها. و
آنگاه در توضیح وظیفه دوم، از قول سهل تستری می‌آورد که عبادت
خداوند به سه چیز محتاج است: حیات، عقل، قوت. اگر آدمی از زوال
حیات و ضعف بیمناک است باید بخورد و بنوشد و در صورت فقر تکدی

ریاضت برای شکستن
شهوت شکم

(۱۰۶) احياء علوم الدین، ج ۴، کتاب الفقر والزهد، ص ۲۰۳ و المحجة البيضاء، ج ۷ ص ۳۲۹-۳۳۰

(۱۰۷) احياء علوم الدین، ج ۴، کتاب الفقر والزهد، ص ۲۱۹ و المحجة البيضاء، کتاب الفقر

الزهد، ص ۳۴۹-۳۵۰

کند تا آن دورا به سلامت دارد. اما اگر از آن دو ایمن است، دیگر مبالغه قوه و بنیه کردن واجب نیست و می تواند چندان امساک کند و ضعیف شود که نماز را نتواند ایستاده به جا آورد که نمازگزاردن نشسته با جوع بهتر است از نماز ایستاده توأم با پرخوری.

فیض اعتراض می کند که:

هذا ليس بشيئي ... اين سخن ياره است و با تعليمات اهل بيت سازگار نيست و سالک همچنان که پروای حيات و خرد خویش را دارد بايد قدرت خویش را هم حفظ کند. مگر خداوند نفرموده است که «كلوا من الطيبات و اعملوا

صالحاً؟» ۱۰۸. ۱۰۹

در بیان وظیفه سوم (تعیین فواصل غذاها)، غزالی می گوید بالاترین درجه آن است که میان هر دو وعده خوردن سه روز یا بیشتر فاصله بیندازد. و بوده اند کسانی که سی یا چهل روز گرسنه مانده اند و هیچ نخورده اند و از آن جمله اند: محمد بن عمرو و القرنی، زهیر، سلیمان الخواص و سهل بن عبدالله تستری. ابوبکر صدیق شش روز و عبدالله بن زبیر هفت روز گرسنه می ماندند. و سفیان ثوری و ابراهیم ادهم سه روز به سه روز غذا می خوردند و آورده اند که کسی از طایفه صوفیان بر راهبی نصرانی گذر کرد و با یکدیگر سخن بسیار گفتند. تا آنکه راهب گفت مسیح (ع) چهل روز گرسنه می ماند و جز صدیقان و پیامبران بر این اعجاز توانا نیستند. صوفی گفت اگر پنجاه روز هیچ نخورم اسلام می آوری؟ گفت آری. صوفی پنجاه روز گرسنه ماند و سپس گفت بر این هم می توانم بیفزایم و

گرسنگی کشیدنهای
صوفیان

دوران گرسنگی را به شصت روز رساند و همین موجب اسلام آوردن راهب شد و این فقط از کسانی ساخته است که در مکاشفه چنان غوطه‌ورند و به چنان مناظر دل‌انگیزی چشم دوخته‌اند که جوع و حاجت بدن خود را فراموش کرده‌اند، طبع و عادت ثانوی یافته‌اند و از مقتضای طبع نخستین خویش فارغ آمده‌اند.

درجه دوم، دو روز تا سه روز گرسنه ماندن است و درجه سوم که پایینترین درجه است، یک بار در شبانه‌روز غذا خوردن است که از آن در گذشتن موجب اسراف و دوام سیری است و حالت گرسنگی را از آدمی می‌ستاند. و پیامبر به عایشه فرمود: از اسراف پرهیز. که دو بار در یک روز غذا خوردن اسراف است و یک بار در دو روز خوردن سختگیری بر خویشتن است و یک بار در روز خوردن حد اعتدال است. و همان «قوام» است که در کتاب خدا تحسین شده است.

پس از آن غزالی به وظیفه چهارم می‌پردازد که تعیین نوع غذاست. و در آن سالکان را از انتخاب اغذیه لذیذ و پیروی از امیال نفس به شدت برحذر می‌دارد و از یحیی بن معاذ نقل می‌کند که: ای صدیقان، خود را گرسنه نگه دارید برای ضیافت بهشت، چرا که آدمی اگر در این جهان به نامرادی زندگی کند و عمر را به تلخی و تنگی بگذراند، و از لذایذ دور بماند، از حیات این جهانی ملول خواهد شد و شوق رفتن به دنیای دیگر در او قوت خواهد گرفت و این چندان مهم است که پیامبر فرمود: «شرار اُمّتی الذین یأکلون مع الحنطه: بدان اُمّت من آنانند که [نان] مغز گندم می‌خورند.» و بالجمله، نمی‌باید عنان نفس را رها کند که در مرتع امیال بچرد و از مباحات و رخصتها بهره دلخواه و گزاف برگیرد چرا که بیم آن می‌رود که در آخرت به او بگویند: «اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و

استمتعتم بها»^{۱۱۰} و تنها مجاهدان با نفس و زاهدان در تنعمات اند که بدانها می‌گویند: «كلوا و اشربوا هنثاً بما اسلفتم فی الايام الخالية»^{۱۱۱}

اعتراض فیض بر
سخت‌گیرهای غزالی

فیض در میان سخنان غزالی، به اعتراض ملایمی دست می‌زند. ابتدا روایاتی را در باب مبالغات تغذیه می‌آورد که فی‌المثل پیامبر فرمود: «چرا اصحاب من گوشت نمی‌خورند، عطر نمی‌بویند و با زنان نمی‌آمیزند؟ من خود گوشت می‌خورم، عطر می‌بویم و با زنان در می‌آمیزم و هر که به شیوه من پشت کند از من نیست.» و نیز پیامبر فرمود: «هر که چهل روز بر او بگذرد و نتواند گوشت بخورد، برود و به حساب خدا قرض کند و گوشت بخورد.» و آنگاه می‌نویسد:

غزالی در این باب پیش از این و پس از این، سختگیری را از حد گذرانده است و ما در یک‌یک اقوالش با وی در نیچیدیم. بلکه به همین مقدار که آمد بسنده کردیم و پاره‌ای از حکایات دل‌آزار و فطرت خراش صوفیان را نقل نکردیم مانند آن حکایت که می‌گوید سهل بن عبدالله سه سال تمام آرد انجیر (دقاق التین) می‌خورد و سپس در سه سال تنها سه درهم خرج خوراک خود نمود.^{۱۱۲}

از داستانهای حذف شده در المحجة البيضاء و منقول از صوفیان در احیاء علوم‌الدین، فی‌المثل یکی این است که: عتبه غلام، هفت سال خواهان گوشت بود. روزی گفت از نفس خود شرم کردم و قطعه گوشتی با نان خریدم و گوشت را بریان کردم و بر قرصی نان نهادم آنگاه کودکی را

(۱۱۰) سوره مبارکه احقاف، آیه ۲۰

(۱۱۱) سوره مبارکه الحاقه، آیه ۲۴

(۱۱۲) المحجة البيضاء، ج ۵، کتاب کسر الشهوتین، ص ۱۶۸. در احیاء علوم‌الدین سخنی از آرد انجیر نرفته است. فقط تکه دوم داستان آمده است.

داستانهای غریب
صوفیان در باب کم
خوردن و نخوردن

در تفسیر روایات
بسیار از روایات
شبه روایت شده

دیدم از او پرسیدم تو پسر فلانی نیستی که وفات کرد؟ گفت بلی، گوشت را به وی دادم. گویند گوشت را داد و این آیه «و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً»^{۱۱۳} را می خواند و می گریست و دیگر از گوشت نچشید. همچنین وی سالها میل به خرما داشت. روزی قیراطی خرما خرید و آن را گذاشت تا شب با آن افطار کند. گویند همین که چنین کرد بادی شدید وزید و هوا تاریک شد و مردم متوحش شدند. عتبه به نقل خود رو کرد و گفت این برای آن بود که با تو گستاخی کردم و قیراطی خرما خریدم و سپس گفت مگر مردم باید به گناه تو بسوزند؟ باید از آن هرگز نخوری.^{۱۱۴}

بسم الله الرحمن الرحیم

ای کاش غزالی سخنی را که از سهل تستری در کتاب الخوف و الرجا آورده در اینجا می آورد تا بر این تقشفات جانسوز آب تعدیلی بیفشاند. می گوید سهل همواره به مریدان گرسنگی کش خود می گفت: در حفظ عقل خود کوشا باشید که خداوند هیچ گاه ولی ناقص عقل نداشته است!

در نسخه های
قدیمه

قدیمه

غزالی: پوشیدن زهد،
بهترین نوع زهد است.

غزالی آنگاه به بیان ریای زاهدان و اندک خواران می پردازد و می گوید عارف به معصیت مبتلا می شود اما به ریا و غش و اخفاء گرفتار نمی آید و لذا بالاترین زهد آن است که آدمی در زهد هم زهد بورزد آن هم از این طریق که اعمالی ضد زهد مرتکب شود که این شیوه صدیقان است، مثل آنکه کسی آشکارا صدقه بپذیرد و در نهان آن را صدقه بدهد تا ذلت سؤال عیان و رنج فقر نهان، هر دو را ببرد، و منقول است که کسی خوراکیهای مطبوع می خرید و در خانه می آویخت و بدان دست نمی زد. و باری اگر زهد خود را پنهان نمی کند بی زهدی خود را هم پنهان نکند و

(۱۱۳) سوره مبارکه انسان، آیه ۸

(۱۱۴) احیاء علوم الدین، ج ۳، ربع مهلکات، کتاب کسر الشهوتین، ص ۹۳-۹۴

درون و برونش یکی باشد. فیض برمی آشوبد که آن شیوه زهدپوشی هم خود نوعی زهدفروشی است و کذب محض و ریای صرف است و جز برای جلب نظر مردم نیست.^{۱۱۵}

رأی فیض و غزالی در باب همسرگزینی مرید هم یکسان نیست. غزالی بر آن است که مرید در ابتدای امر ارادت و سلوک نمی باید وقت و خاطر را به همسررداری و قیام به وظایف آن مشغول و مشوش دارد و مبادا خود را با پیامبر قیاس کند که همسران فراوان داشت، که همسرگزینی او را اسرار و اسباب دیگر بود و اگر شهوت و رغبتش به نکاح زیاد است آن را با گرسنگیهای بلند و روزه دائم بشکند و اگر باز هم به صبر قادر نیست دست کم به نگاه حرام آلوده می شود آنگاه باید ازدواج کند. فیض می نویسد: برعکس، حاجت به نکاح در ابتدا بیش از انتهاست و سالک طریق معرفت سزاوار است ازدواجی کند که او را مشغول و گرفتار نسازد مانند نکاح متعه.^{۱۱۶}

اختلاف رأی فیض و غزالی در باب همسرگزینی مرید

و اما در باب میل جنسی (شهوت فرج) رأی فیض و غزالی یکی است و هر دو برآنند که بزرگترین امیال، میل به زن است و «زن نیمی از ارتش ابلیس است.» غزالی (و به تبع وی فیض) می نویسد گاه بعضی ابلهان و گمراهان در میل به زنان، کارشان به عشق می کشد و این منتهای جهل به هدف و غرض از آمیزش است. حیوانات هم می دانند که در دفع شهوت با هر ماده ای در آمیزند کافی است اما عاشقان از روی سفاهت گمان می کنند که جز یک نفر (معشوق) حاجتشان را روا نمی کند و از این رو ذلت و عبودیت پیشه می کنند تا به آن یک نفر برسند و عقل مخدوم را خادم شهوت می کنند. منبع عشق چیزی نیست جز شهوت مفرط «و هو

غزالی و میل جنسی و عشق

(۱۱۵) المحجة البيضاء، ج ۵، کتاب کسر الشهوتین، ص ۱۷۵

(۱۱۶) المحجة البيضاء، ج ۵، کتاب کسر الشهوتین، ص ۱۸۰

مرض قلب فارغ لا هم له» و عشق، بیماری قلب تهی و بی کار و بی همت است. ۱۱۷

موضع بزرگ خلاف دیگر میان فیض و غزالی، نحوه زهد ورزیدن در ضروریات و مهمات زندگی است. غزالی اهم این ضروریات را، در شش ضروری خلاصه می کند: خوراک، پوشاک، خانه، اثاث خانه، همسر، و مال. وی جاه را از آنها بیرون می گذارد چون اگر مردم جاه و منصب می طلبند برای آن است که به آن مطلوبات ششگانه برسند. و آن گاه به شرح و استیفاء، شیوه زاهدانه تمتع از این ضروریات را بیان می دارد: در خوراک عالیتترین درجه زهد آن است که آدمی فقط هنگام گرسنگی شدید و بیم از بیماری به قدر سدّ جوع چیزی بخورد. چنین کسی از روز چیزی برای شب ذخیره نمی کند. درجه دوم، ذخیره کردن قوت به مدت یک تا چهل روز است و درجه سوم ذخیره کردن برای مدت یک سال است، که درجه زاهدان ناتوان است. کسی را که از این بیشتر ذخیره می کند دیگر نمی توان زاهد نامید. در نوع غذا هم، خوردن نان سبوس و یا نان جو و ذرت مراتب اول و دوم اند و نازلترین درجه زهد خوردن نان گندم سبوس دار است که اگر نان بی سبوس بخورد، از آخرین ابواب زهد خارج خواهد شد و در زمره متنعمان و کامجویان درخواهد آمد. خورش هم بهتر است نمک یا سرکه و یا باقلا باشد و در درجه دوم روغن و در درجه سوم (نازلترین درجه) گوشت. آن هم یک یا دوبار در هفته و بیش از این، بازهد منافات خواهد داشت. آن گاه از قول مسیح (ع) برمی آورد که: هر کس طالب بهشت است، خوردن نان جو و خوابیدن در مزبله ها در کنار سگان هم برای او زیاد است.

اما در پوشاک: آخرین درجه مجاز آن است که شخص علاوه بر

ضروریات زندگی و نحوه زهدورزی در آنها

زهد در خوراک

زهد در پوشاک

پیراهن و کلاه و کفش، شلوار و دستار هم داشته باشد و بیش از این، موجب خروج از زهد است. و شرط است که هرگاه زاهد جامه خود را می‌شوید، مجبور باشد که عریان در خانه بنشیند و جامه دیگر برای پوشیدن نداشته باشد. اگر دو پیراهن یا دو دستار یا دو شلوار داشته باشد، از جمیع الوان زهد بیرون خواهد رفت. از نظر جنس لباس هم، پنبه درشت و خشن، بهترین جامه‌ای است که می‌تواند بپوشد و از آن بهتر مجاز نیست. کمتر از آن جامه پشمین و کمتر از آن مسچی است. اما از لحاظ دوام، بالاترین حد مجاز، جامه‌ای است که یک سال دوام کند و زاهدانه‌ترین آن است که بیش از یک روز دوام نکند. حتی پاره‌ای از صوفیان جامه خود را با برگ درختان وصله می‌زدند. به دنبال جامه‌های بادوامتر از یک سال رفتن، افتادن به دام آرزوهای بلند است که با زهد ناسازگار است، و پیامبر فرمود: خداوند دوست می‌دارد کسی را که جامه کهنه بپوشد (متبذل) و مبالغت پوشاک خود را نداشته باشد و وقتی بر فاطمه درآمد و دید آسیا می‌گرداند و جامه‌ای از کرک شتر بر تن دارد گریست و گفت: ای فاطمه، تلخی این دنیا را به خاطر نعمت ابدی آن جهان نوش کن. و به عایشه فرمود: اگر می‌خواهی به من ملحق شوی با اغنیا منشین و تا جامه‌ای را وصله نزده‌ای دور می‌فکن. و علی (ع) فرمود: خداوند از پیشوایان امت پیمان گرفته است که مانند بینواترین مردم زندگی کنند تا اغنیا بدانان اقتدا کنند و فقرا از فقر خود در رنج نباشند و پیامبر از تنعم نهی فرمود و گفت: خداوند بندگان را دارد که اهل تنعم نیستند.

در امر خافه هم، زاهدانه‌ترین شیوه آن است که هیچ خانه خاصی برای خود برنگیرد و در زوایای مساجد به سر ببرد و مرتبه میانی، ساختن کوخی و کلبه‌ای از برگها و شاخه‌های نخل (سعف و خض) و امثال آن است و نازلترین مرتبه خریدن یا اجاره حجره‌ای است. اما سفید کردن دیوار و بلند کردن سقف، بیرون رفتن کامل از زهد است و در

زهد در مسکن

روایت است که «هر خرجی که آدمی در زمین بکند مأجور است مگر خرجی که برای آب و گل می‌کند».

اما اثاث خانه، زاهدانه‌ترین حال، از آن عیسی مسیح (ع) است که جز شانه‌ای و کوزه‌ای نداشت. در راه دید که کسی محاسن خود را با انگشتانش شانه می‌کند شانه را به دور افکند، و دید که دیگری با کف دستانش آب می‌خورد، کوزه را هم رها کرد. حد میانی داشتن اثاث و ظروفی است به قدر حاجت و ضرورت. آن جا هم بهتر است که از یک آلت برای اغراض بسیار استفاده کند و آخرین درجه مجاز آن است که برای هر حاجت، آلتی داشته باشد مشروط به آنکه از جنس نازل و پست باشد. که اگر عدداً یا جنساً از این حد فراتر رود ترک زهد خواهد شد.

در انتخاب همسر نیز زاهد باید بنگرد اگر کثرت زنان و اصلاحشان و نفقه واجب‌شان دل وی را مشغول نمی‌دارد، معنا ندارد که در کامجویی جنسی زهد بورزد و از زن گرفتن حذر کند چرا که مایه بقای نسل است. لکن چنین مرتبه‌ای جز برای انبیا حاصل نمی‌شود. لذا در صورت یقین به گرفتار آمدن به دام زن، باید از اصل زن نگیرد و اگر فقط از این می‌ترسد که کثرت یا جمال زنان وی را مشغول دارد، تنها یک زن نازیباً اختیار کند و دل را پاس دارد.^{۱۱۸}

پس از این نوبت به بیان زهد در مال و جاه می‌رسد. که زاهد را رخصت نیست که دلربایی کند و طالب مکانت و محبوبیت نزد خلق گردد و یا قوت بیش از یک سال خود را ذخیره کند و همان بهتر که وقتی هزینه یک روزش تأمین شد کسب را وانهد. فیض که جز مطلب اخیر (آن هم با قیود و اصلاحاتی) هیچ یک از مطالب یاد شده را (که بسی بیش از آن

۱۱۸) احیاء علوم الدین، ج ۴، ربع منجیات، کتاب الفقر و الزهد، بیان تفصیل الزهد فیما هو من

ضروریات الحیاة، ص ۲۳۰ - ۲۴۰

است که ما آوردیم)، نپسندیده و در المحجّة البيضاء نیاورده، تنها به یک نقد شدید درباره آنها بسنده می‌کند و درمی‌گذرد. می‌نویسد:

غزالی درباره یک‌یک آن مهمّات ششگانه کلامی علیل و تفصیلی طویل آورده و از اعتدال خارج شده و در سختگیری و زهد گزاف و تنگ کردن امر، راه مبالغه پیموده و سخنانی گفته است که نه مقبول اهل حق است و نه عاملی بدانها پیدا می‌شود و اهل بیت (ع) نیز آنها را مذموم دانسته‌اند و به اقوال و افعال کسانی استناد کرده که قول و فعل برخی‌شان حجت نیست ...^{۱۱۹}

طعن فیض در آرای
زاهدانه غزالی

سخنان غزالی در ذلت‌پسندی و شخصیت‌شکنی صوفیان در کتاب ریاضة النفس، از ربع مهلکات، نیز مورد پسند فیض نمی‌افتد و آنها را به هیچ روی دالّ بر حسن خلق و صبوری و بردباری و تعدیل ملکات و رضا به تقدیر نمی‌داند و در المحجّة البيضاء نمی‌آورد. از این جمله است قصه ابو عثمان حیری که به جایی دعوتش می‌کنند و چون بدانجا می‌رود دعوت‌کننده به او می‌گوید با تو کاری ندارم. ابو عثمان برمی‌گردد. قدری که دور می‌شود آن شخص دوباره او را صدا می‌زند و باز او را برمی‌گرداند. بار سوم و چهارم و ... همین کار را می‌کند و در بار آخر بر پای ابو عثمان می‌افتد و می‌گوید اینکه دیدی اخلاق سگان بود. سگ هم وقتی بخوانندش اجابت می‌کند و چون برانندش می‌رود و بر سر همین ابو عثمان، از بامی طشت خاکستری ریختند و او از مرکب خود پیاده شد و سجده سپاس گزارد و سپس جامه خود را تکاند و هیچ نگفت. به او گفتند چرا آنان را نهی و عتاب نمی‌کنی؟ پاسخ داد: که ای نفس، من در خور

ذلت‌پسندی و
شخصیت‌شکنی
صوفیان و حمله فیض
به آن

آشتم - ز خاکستری روی در هم کشم؟! و او پس قرنی را که کودکان می آزرده و به او سنگ پرتاب می کردند، به کودکان می گفت مرا با سنگریزه بزید تا پایم خونین نشود و از نماز باز نمانم؛ و کسی به دنبال احنف بن قیس روان بود و او را دشنام می داد و احنف پاسخ وی را نمی داد. نزدیک محله که رسیدند، احنف به او گفت: اگر هنوز چیزی در دل داری همین جا بگو تا سفیهان سختت را نشنوند و تو را نیازارند. وزنی به مالک بن دینار گفت: ای ریاکار. مالک گفت: آفرین! اسم مرا که اهل بصره گم کرده بودند تو پیدا کرده ای. و یحیی بن زیاد حارثی غلام بدخویی داشت. گفتند: چرا رهایش نمی کنی؟ گفت: تا از وی حلم بیاموزم. ۱۲۰ -

حکایات محذوفه در
المحجة البيضاء که
حاوی ذلت جویی
صوفیان است.

همچنین است پاره ای از اقوال و حکایات وارده در کتاب المحبة و الانس و الرضا، از ربع منجیات. غزالی در این کتاب در فصل «جملة من حکایات المحبیین» می گوید: خواستاران ولایت الاهی برای وفای به شروط آن، خود را به نهایت درجه پستی و خواری می افکنند و آن گاه حکایتی را که در کتاب ریاضة النفس از ابو عثمان حیری آورده، در اینجا از ابن الکریمی، استاد جنید بغدادی، می آورد که به دعوت کننده می گوید من بیست سال نفس خود را ریاضت دادم تا اینک مانند سگ شده است که وقتی او را می رانند می رود و چون برای او استخوانی می افکنند باز می گردد و از همو نقل می کند که گفت در محله ای می زیستم و مردم مرا به صلاح می شناختند و این دل مرا مشوش می کرد. روزی به حمام رفتم و جامه فاخری را دزدیدم و بر تن کردم. و جامه وصله دار صوفیانه خود را بر روی آن پوشیدم و از حمام بیرون آمدم و آهسته آهسته گام بر می داشتم که مردم رسیدند و مرا گرفتند و مرقع مرا کردند و لباس فاخر را از من ستاندند و مرا سیلیهای بسیار زدند و از آن به بعد به نام دزد حمام معروف

شدم و دلم آرام شد. و نیز یکی از اعیان بسطام که همواره در مجلس بایزید حاضر می شد روزی به بایزید گفت: من سی سال است که همه روزه روزه می گیرم و همه شبها برمی خیزم، اما از این علوم که تو آگاهی نصیبی نمی برم. بایزید گفت: اگر سیصد سال روزه بگیری و نماز بخوانی باز هم بدان نمی رسی. پرسید: چرا؟ گفت: چون در حجاب نفس خویشی. پرسید: علاج هم دارد؟ گفت: بلی ... هم اکنون برو نزد آرایشگر و بگو موهای سر و ریش تو را بتراشد و لباسی را که بر تن داری بیرون آورد و عبایی بپوش و کیسه ای پر از گردو بر گردن خود بیاویز و کودکان را دور خود جمع کن و بگو هر کس به من یک سیلی بزند یک گردو به او خواهم داد و داخل بازار شو تا کسانی که تو را می شناسند با همان حال ببینند ... ۱۲۱ جای همه این مطالب در المحجة البیضاء خالی است و فیض دلیرانه بر آنها قلم بطلان کشیده است.

می رسم به آرای غریب و ثقیل غزالی در باب توکل

توکل در تعریف و تقسیم غزالی سه مرحله دارد. در مرحله نخست شخص چنان بر خدا متوکل است که شخصی بر وکیل معتمد خویش. در مرتبه دوم مانند کودکی به مادرش و در مرتبه سوم همچون مرده ای در دستان غسال. حال، متوکلان در توسل به اسباب چه می کنند؟ آیا کاسبی کردن یا دارو خوردن با توکل منافات دارند؟ پاسخ غزالی این است که اسباب بر سه نوع اند: اول آنها که قطعاً آدمی را به مقصد می رسانند و بدون آنها غرض حاصل نمی شود، دوم آنها که تأثیرشان مظنون است، و سوم آنها که تأثیرشان مشکوک و موهوم است.

اتکا بر اسباب قطعی التأثير، مانند حرکت دست و برداشتن لقمه و

غزالی و توکل

تکیہ بر اسباب
قطعی التأثير جایز
است.

نہادن بہ دہان برای سیر شدن، هیچ منافات با توکل ندارد. بلکہ توکل در این مقام، بہ علم و حال متوکل منوط است و بس. یعنی وی باید ہمین قدر بداند خداوند آفرینندہ دست و دندان و طعام است و باید بہ دل بر خداوند معتمد باشد کہ فضلش با اوست و فی المثل حادثہای پیش نمی آورد کہ و قتش را بشورد و تغذیہ اش را بر ہم زند. اما تکیہ بر اسباب مظنون، منافی توکل نیست گر چہ تکیہ نکردن بر آنها از والاترین درجات توکل است مانند خواص صوفی کہ بی هیچ توشہ، در بیابانہا سفر می کرد و توکلش بر خدا بود. بلی بی زاد و توشہ سفر کردن، وقتی جایز است کہ با دو شرط ہمراہ باشد یکی آنکہ شخص چندان ریاضت بردہ باشد کہ بتواند ہفتہ ای غذا نخورد، و دیگر آنکہ بتواند از علف و امثال آن تغذیہ کند و خواص چنین کسی بود.

لکن ہمین خواص کہ غذا با خود نمی برد، سوزن و قیچی و نخ و کوزہ با خود برمی داشت، چون می دانست کہ آب بہ خودی خود از چاہ بالا نمی آید و عادتاً سوزن و قیچی و نخ در بیابانہا پیدا نمی شود، و پارگی جامہ و مکشوف شدن عورت و نبودن آب، نمازگزاران را آفت می رساند. لذا نمی باید از جمیع اسباب بہ طور کامل دوری جست و زاہدی کہ در کوی منزل گزیدہ بود و با خود عہد کردہ بود کہ هیچ نخورد و از کسی هیچ نخواہد تا خداوند خود روزی او را برساند، از گرسنگی چنان شد کہ بہ حال مرگ افتاد. خداوند بہ او الہام کرد تا بہ شہر درنمایی و با مردم ننشینی تو را روزی نخواہم داد. او ہم بہ شہر آمد و مردم رسیدند و وی را سیر کردند. پس تکیہ بر اسباب مقطوع و مظنون صحیح است. لکن اسباب نہان و آشکار داریم، و متوکل کسی است کہ بہ اسباب مقطوع یا مظنون نہان بسندہ کند و بہ اسباب آشکار توسل نجوید، اما تکیہ بر اسباب مہوم النفع، پاک منافی توکل است همچون توسل بہ حیلہ ہا و شیوہ ہای غریب و دقیق برای کسب درآمدی یا علاج بیماری. فیض می پرسد: مگر

نگفتی که حقیقت توکل وثوق بر خداوند است نه بر اسباب؟ پس چه فرقی است میان اسباب خفی و جلی؟ بعلاوه آنکه بر اثر ریاضت، خود را قادر می‌بیند که هفته‌ای گرسنه بماند یا از علف تغذیه کند او هم بنابر آن گفته، بر سبب ظاهری تکیه می‌کند و خالی از توکل است.^{۱۲۲}

بر اسباب موهوم‌النفع تکیه کردن، خلاف توکل است.

آن‌گاه غزالی می‌پرسد آیا ماندن در شهری، بدون کار و کسب، جایز است یا مباح و یا حرام. و پاسخ می‌دهد مسلماً حرام نیست چون ممکن است از جایی که خود نمی‌داند رزقش برسد. بلی، اگر در بر روی خود قفل کند که کسی نتواند نزد او برود، کارش حرام خواهد بود و اگر در را بگشاید ولی به بطالت مشغول شود و عبادت نکند، کسب کردن برتر است ولی بیکار نشستن همچنان حرام نیست تا اینکه مشرف به مرگ شود که در آن صورت کسب یا تكدی بر او واجب می‌گردد. اما اگر بی‌کار و کسب بنشیند و در را قفل نکند و دل با خدا مشغول دارد، این بهتر است و از متوکلان خواهد بود.

جواز کاسبی نکردن

اعتراض فیض بر این سخنان شنیدنی است. می‌گوید شاید غزالی این سخنان را برای آن می‌گوید که حریصان را به اعتدال بازگرداند و الاّ چه کسی شک دارد که آدمی باید به طلب رزق بیرون رود و از زراعت و تجارت و صنعت حلال برای کسب روزی بهره جوید؟ مگر پیامبر نفرموده: «العبادة سبعون جزءاً افضلها طلب الحلال: عبادت هفتاد جزء دارد که برترینش رزق حلال جستن است؟» و مگر امام صادق نگفت «هر که دنیایش را برای آخرتش و یا آخرتش را برای دنیایش ترک کند از ما نیست؟» ابوحامد هم قدری از امثال این روایات را در مواضعش آورده است لکن در این گونه جاها به دلیل حسن ظنّ به گذشتگان و صحیح پنداشتن افعال صوفیان سختگیری، دچار «فساد عقل و کیاست» شده

اعتراض فیض بر این امر و کاسبی را افضل دانستن

است. ۱۲۳

غزالی آن گاه متوکلان را در سه مقام می‌نشانند: اول کسانی چون خواص که با وثوق به فضل خدا و رضایت به مرگ سر در بیابان می‌نهند، دوم کسانی که در شهرها، در مسجد یا در خانه خود می‌نشینند و ترک کسب می‌گویند. اینان مقامشان پایتتر است گر چه خود از متوکلانند، سوم کسانی که از خانه بیرون می‌روند و به کسب مشروع می‌پردازند. اینان هم به شرط اینکه دلشان و اعتمادشان بر خدا نه بر کسب و درآمد معلوم باشد، باز هم متوکل محسوب می‌شوند. بخصوص اگر درآمد خود را بر همسر و فرزندان یا بر بینویان انفاق کنند که در آن صورت بر خانه‌نشینان فضیلت دارند. لکن صوفیی که در خانقاهی موقوفه‌دار می‌نشیند، کارش از توکل به دور است چون می‌داند که دست و شکمش تهی نخواهد ماند مگر اینکه حال و علم خود را با توکل دمساز گرداند. ۱۲۴

غزالی آن گاه می‌پرسد از خانه نشستن و به کسب رفتن کدام بهتر است؟ و پاسخ می‌دهد اگر با ترک کسب، به فکر و ذکر و عبادت می‌رسد و دلش در هوای رزق یا چشمش به دست مردم نیست، خانه نشستن اولی است. و الا نه. چون چشم به دست دیگران داشتن خطر مهلک است و ابراهیم خواص گفت: در یکی از سفرهایم خضر را دیدم و او به مصاحبت با من راضی شد اما من از ترس اینکه دلم بر او تکیه کند و موجب نقصان توکل من شود، از او جدا شدم. ۱۲۵

و فیض صریحاً پاسخ می‌گوید که در هر حال، کاسبی افضل است چرا که خداوند با داود (ع) عتاب کرد که چرا از بیت‌المال می‌خوری؟ و امام صادق فرمود: اگر بتوانی باری بر دوش مردم نباشی چنان کن: «ان

۱۲۳) المحجۃ البیضاء، ج ۷، کتاب التوحید و التوکل، ص ۴۱۸

۱۲۴) احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب التوحید و التوکل، ربع منجیات، ص ۲۶۸

۱۲۵) احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب التوحید و التوکل، ص ۲۹۶

استطعت أن لا تكون كلاً على الناس فافعل».^{۱۲۶}

غزالی آن گاه درس حسن ظنّ می آموزد که وعده خداوند بر رزق رسانی را باید استوار دانست و با خواندن و دانستن حکایات صالحان بر این وثوق باید افزود و دل محکم باید داشت که روزی بی گمان خواهد رسید و وعید شیطان به فقر و هلاک را باید در پای مالید و حکایت عابدی را می آورد که در مسجدی اعتکاف کرده بود و رزق معلومی نداشت. امام مسجد چند بار به او گفت: اگر به کسب پردازی بهتر است. عابد سه بار جواب او را نگفت و در نوبت چهارم گفت: در کنار مسجد مردی یهودی است که تضمین کرده است روزی دو قرص نان به من بدهد. امام گفت: حال که چنین است، اعتکاف در مسجد برایت بهتر است. عابد در جواب گفت: تو هم با این نقصان عظیم که در توحید داری اگر امام نبودی و میان خدا و مردم حاجب نمی شدی برایت بهتر بود. تو وعده یک یهودی را از تضمین خدا به روزی رساندن برتر می نشانی؟ و نیز نقل می کند که روزی امام مسجدی از یکی از نمازگزاران پرسید: از کجا می خوری؟ گفت: بگذار ابتدا نمازی که پشت سر تو خوانده ام دوباره بخوانم و سپس جوابت را بگویم.^{۱۲۷}

غزالی و نقل
داستانهای غریب از
متوکلان

پیداست که این گونه حکایات را فیض برنمی تابد و طاعنانه می گوید: آنکه رزق را تضمین کرده به طلب و کسب هم فرمان داده است و جواب آن دو عابدنما هم از عفونت رعونت تهی نیست. چه اشکالی دارد که کسی امام جماعت باشد و از حال شخص مجهولی بپرسد که ظاهرش فریاد می زند که فردی است بینوا و بیکار و کلّ بر مردم؟^{۱۲۸} غزالی باز هم حکایت غریب بسیار می آورد تا حسن ظنّ به خداوند رزاق را در

طعن فیض در غزالی

(۱۲۶) المحجة البيضاء، ج ۷، کتاب التوحید والتوکل، ص ۴۱۹

(۱۲۷) احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب التوحید والتوکل، ص ۲۷۰

(۱۲۸)، المحجة البيضاء، ج ۷، ص ۴۲۱

حکایات ابوسعید
خرّاز و ابو حمزه
خراسانی

ضمیر نامتوگّلان تقویت کند (و فیض بدانها اعتنا نمی‌کند و حذف‌شان می‌کند.) از آن جمله است حکایت ابوسعید خّرّاز که گفت: بی‌توشه وارد بیابان شدم و سخت درماندم. کاروانی را از دور دیدم و مسرور شدم ولی با خود اندیشیدم که این سرور عین تکیه بر غیر خداست و سوگند خوردم که تا مرا به کاروان نبرند به سوی آن نروم. حفره‌ای کندم و تا سینه در آن پنهان شدم. نیمه شب صدایی شنیدم که بلند می‌گفت: ای اهل کاروان، ولّی از اولیای خدا خود را در ریگ پنهان کرده است. او را دریابید. جماعتی آمدند و مرا بیرون آوردند و به قریه بردند. و ابو حمزه خراسانی گفت که سالی به حجّ می‌رفتم در راه به چاهی افتادم با خود کشمکش می‌کردم که فریاد برآورم یا نه. گفتم به خدا سوگند از کسی کمک نخواهم خواست. همین که بر این عزم کردم دو نفر بر سر چاه گذشتند و یکی با دیگری گفت خوب است سر این چاه را ببندیم تا کسی در آن نیفتد. نی و گل آوردند و سر چاه را بستند. باز با خود گفتم فریاد کنم اما به خود پاسخ دادم خدا که از آن دو تن به من نزدیکتر است دیگر چرا فریاد کنم؟ ساعتی ماندم و دیدم چیزی آمد و سر چاه را باز کرد و پای خود را به پایین دراز کرد و گویی با همه‌ای آشنا، به من گفت به من آویزان شو. پای او را گرفتم از چاه بیرون آمدم. دیدم حیوانی درنده است. آن گاه هاتفی مرا ندا کرد: ای اباحمزه، آیا این بهتر نبود تو را با هلاکی [درنده‌ای] از هلاک دیگر [چاه] نجات دادیم «نَجِّینَاکَ مِنَ التَّلَفِ بِالَّتِلَفِ»؟! ۱۲۹

چنین حکایاتی را پذیرفتن و در کتاب آوردن و قوت حسن ظن به خدا و درک عمیق حقیقت توکل را از آنها خواستن و اعمال و افکار صوفیانه جمعی از خیالبافان و بطالت‌پیشگان و از مردم بریدگان را صحه نهادن، بر چهره کتاب غزالی خالی درشت و سیاه نشانده است که از جمال

آن بسی کاسته است و فیض با پیراستن این گونه حکایات و نمایاندن روشی معتدل در سلوک و تزکیه نفس و دادن تصویری دلنشین از مفاهیم و فضایل اخلاقی، طلعت این کتاب را بسی آراسته، و بر حسن تأثیر آن در تربیت و تهذیب بسی افزوده است.

اعتدال فیض در برابر افراط غزالی

لکن این بنای کج، همچنان در بالا رفتن است و آرای ثقیل غزالی - رحمه الله - هنوز پایان نگرفته است: بر عایله صوفیان رحمت می آورد و بر معیلان تکلیف می کند که عایله خود را به تحمل گرسنگی مجبور نکند و خواستار درک رفیعی از توکل و توحید از ایشان نشوند. اما شخص متفرد رواست که از سر توکل گرسنه بنشیند و به موت رضا دهد و اگر مرگش هم برسد بداند که رزق او همان مرگ و گرسنگی بوده است و در نهایت نتیجه می گیرد که پس توکل دوری گزیدن از اسباب نیست بلکه چنگ زدن در اسباب خفی و تحمل گرسنگی و رضایت به مرگ است (در صورتی که نادراً رزق نرسد) و در شهرها ماندن یا در بیابانهای علف دار زیستن هم چنگ در اسباب زدن است، لیکن از آنجا که چنین کارهایی تهی از تعب نیست و بر آن مداومت ورزیدن، تحمل می خواهد، مردم از شدت حرص و جبن و قلت ایمان و صبر، و ابتلا به سوء ظن و طول امل، به اسباب ظاهرتر رو می آورند و آن اسباب خفی را سبب نمی شمارند.^{۱۳۰}

گرسنه نشستن و به مرگ رضا دادن و دل به هلاک سپردن

فیض بر می آشوبد که اولاً دل به هلاک سپردن و به انتظار مرگ نشستن، شرعاً ممنوع است چرا که خداوند فرموده است: «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه»^{۱۳۱} و ثانیاً مباشرت اسباب، خواه نهان خواه آشکار منافی توکل نیست.^{۱۳۲}

طعن فیض در این کار

غزالی به بسط و تأیید رأی خویش می پردازد. می پرسد جوشیدن

(۱۳۰) احیاء علوم الدین، ج ۴ ص ۲۷۳

(۱۳۱) سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹۵

(۱۳۲) المحجۃ البیضاء، ج ۷، کتاب التوحید و التوکل، ص ۴۲۲ - ۴۲۳

شیر در پستان مادر مگر به حیلۀ کودک است؟ رویدن دندانهای نیش و آسیا برای جویدن غذا چطور؟ فراهم آمدن اسباب تعلّم و تحصیل در بلوغ چطور؟ مگر شفقت خداداده پدر و مادر، آدمی را در کودکی و نوجوانی تکفل نمی‌کند پس چه جای ترس از فراهم نیامدن اسباب و نرسیدن رزق و سوء ظن به خداست؟ همین شفقت را خداوند در دل مردم نهاده تا اگر دردمندی و حاجتمندی را ببینند به کمکش بشتابند. تاکنون دیده نشده است که در سالهای خصب (غیر خشکسالی) یتیمی از گرسنگی مرده باشد. پیداست خدا سرپرست آن بی‌سرپرست ماندگان است. همچنین است تکفل وی با توکل‌پیشگان. بلی اگر بطلّابی عملی دست از کسب بشوید، قابل نکوهش است. اما اگر عابدی بر علم و عبادت ملازمت ورزد، چنین کسی را مردم، به حکم شفقت و محبت خداداده، تکفل خواهند کرد و کار او عین توکل است. او همین قدر باید در خانه را نبندد و از میان مردم به کوهها نگریزد و تاکنون دیده نشده است که عالم و عابدی که همه وقت به خدا مشغول و متوجه بوده و در شهر نشسته، از گرسنگی مرده باشد و هر که دل با خدا مشغول دارد. خداوند هم محبت او را در دل مردم خواهند افکند و دلشان را در تسخیر او خواهد نهاد. چرا که خداوند ملک و ملکوت را چنان تدبیر می‌کند که برای اهل ملک و ملکوت کافی افتد. لذا به اندک رزقی خشنود باش و بدان که اگر تو هم از او بگریزی او به سوی تو خواهد آمد و اگر اهل تقوا و توکل باشی به عیان صدق سخن حق را خواهی دید که: «و من یَتَّقِ اللهَ یجعل له مخرجا. و یرزقه من حیث لایحتسب.»^{۱۳۳} بلی شرط تضمین رزق، آن نیست که تو را با گوشت مرغ و اغذیه لطیف پذیرایی کنند، همین کافی است که قوت لایموتی برسانند که مایه دوام حیات باشد. مجاری و منابع

به رزاقیت خدا،
مطمئن بودن و دنبال
کسب نرفتن

رزق شمار و کران ندارد و هر که دل با ضمانتگر مشغول دارد و به ضمانت او یقین آورد، رزق مضمون او بی حيله و بی گمان خواهد رسید. کسانی نزد جنید آمدند. جنید پرسید: چه می جویید؟ گفتند: رزق. گفت: اگر می دانید شما را فراموش می کند به یادش آورید. گفتند: در خانه می نشینیم تا ببینیم چه خواهد شد. گفت: توکل توأم با امتحان، عین شک است. گفتند: پس چه حيله کنیم؟ گفت: هیچ حيله مکنید. لذا قانع باش و صدق وعد خدا را نظاره کن که از راههای نامحتمل چه روزی های شگفتی به تو خواهد رساند. کسانی که شهرتی به علم و عبادت دارند، و به یک وعده غذا در شبانه روز خرسندند و به جامه ای خشن بسنده می کنند مطمئن باشند که رزقشان علی الدوام خواهد رسید و بلکه چندین برابر حاجتشان نصیب خواهند یافت. لذا بسی ناپسند است که چنین کسانی از توکل دست بردارند و به طلب رزق اهتمام ورزند. دنبال کسب رفتن برای همه دینداران قبیح است و برای عالمان دین قبیحتر «فلاهتمام بالرزق قبیح بذوی الدین و هو بالعلماء اقبح». چرا که شرط عالم بودن قناعت است و رزق عالم قانع و جماعت کثیری که با وی زیست می کنند، بی گمان خواهد رسید. مگر اینکه عالمی نپسندد که از دست مردم چیزی بپذیرد و بخواهد که نان جهد خویش را بخورد. این برای کسی که سیر باطن ندارد و به علم و عمل ظاهر سلوک می کند نیکوست اما کسب برای اهل باطن مخل تفکر است. لذا اینان بهتر است که به سلوک باطن مشغول باشند و عطیه مردم را که متقربا الی الله اتفاق می کنند بپذیرند تا هم اتفاق گران پاداش یابند و هم سالکان طریق باطن به تمام دل روی به خدا داشته باشند. ۱۳۴

دست از حيله برای
رزق شستن

غزالی: برای عالمان
دین قبیح است که به
دنبال رزق بروند!

آیا این سخنان نباید فیض را چنان بیازارد که کلمه ای از آنها را نیاورد

و آنها را «ترهات بی فایده» بخواند و بنویسد «و لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي ذِكْرِ امثال هذه الترهات و التعرض لها فائده طوبىناها و ضربنا عنها صفحاً».^{۱۳۵}

سخنان غزالی در باب دفع ضرر و برگرفتن سلاح و بستن در خانه و دکان و درمان کردن بیماری، و منافات این اعمال با توکل نیز شنیدنی است. سؤال این است: آیا سلاح برگرفتن، از زیر دیوار شکسته به درآمدن، در بیابان پردرنده نخواهیدن، از مار و کژدم گریختن و شتر را زانو بستن با توکل سازگار است؟

پاسخ غزالی این است که بلی تکیه بر اسباب مقطوع و مظنون التأثير رواست. جز اینکه بر آزار آدمیان صبر کردن و به دفعشان نکوشیدن روا و گاه بهتر است. اما آزار مار و کژدم را تحمل کردن چه حسن و هنری دارد؟ همچنین است پوستین در سرما و زره در جنگ پوشیدن و امر خداوند در نماز خوف که «وَلْيَأْخُذُوا بِسُلُحِهِمْ» و فرمان عام او که «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»^{۱۳۶} و توصیه رسول گرامی به آن اعرابی که شتر خود را رها کرده بود که «اعقلها و توکل»، همه گواهند که این اعمال با توکل سازگارند. اما بستن در و قفل زدن بر آن. بالاتر از همه چیز، حال متوکل باید چنان باشد که چه مالی را از او بدزدند چه ندزدند تفاوتی در او نینگیزد و بداند که تا خداوند می‌پسندیده مال را در اختیار او نهاده، و حال هم که از او گرفته اگر نمی‌پسندید آن را از او نمی‌گرفت.

متوکلان هنگام خروج از خانه می‌توانند در را قفل کنند اما در این کار نباید زیاده‌روی کنند و قفل‌های بسیار بر در بزنند، یا به همسایگان بسپارند که از خانه‌هاشان نگهبانی کنند. و نیز می‌باید در خانه چیزی را باقی نگذارند که دزدان را به دزدی ترغیب کند و سوم اینکه هنگام خروج،

برای دفع ضرر سلاح
برگرفتن و بیماری را
علاج کردن آیا با توکل
منافات دارد؟

قفل زدن بر در چگونه؟

(۱۳۵) المحجة البيضاء، ج ۷، کتاب التوحيد و التوکل، ص ۴۲۳

(۱۳۶) سوره مبارکه انفال، آیه ۶۰

رضایت کامل به آمدن دزد داشته باشند و سارق را در هر چه برمی دارد بحل کنند، یا مال مسروقه را انفاق شده در راه خدا بشمارند یا در صورت فقیر بودن دزد، مال را بر وی صدقه کنند (و اگر شرط فقر نکنند بهتر است) بدین نیت و آرزو که آن مال، هم مانع معصیت دزد شود و هم فدیة مال مسلمان دیگری گردد و دزد از یک سو مال حلال بخورد و گناهی نکند و از سوی دیگر ای بسا که با همان مال مستغنی شود و دیگر گرد دزدی نگردد و به مال مسلمان دیگری دستبرد نزنند [شفقت بر خلق را می بینید؟ این از درخشانترین چهره های اخلاق صوفیان است که حتی غایبانه می کوشند تا عاصیان را از معصیت بپیرایند و عمل زشتشان را مقدمه محصولی نیکو سازند و سیئات را بدل به حسنات کنند.

برخورد متوکلانه با
دزد

شنیدم که مردان راه خدا دل دشمنان را نکردند تنگ ... [.

گلستان سعدی

و چهارم اینکه اگر مالشان را به واقع دزدیدند، محزون که هیچ، بلکه فرحناک شوند و بگویند لا جرم خیری در این سلب نعمت بوده است و اگر آن را به راه خدا انفاق کرده اند دیگر به طلبش برنخیزند و اگر انفاق نکرده اند، چندان در جستن آن مبالغه نکنند؛ و پنجم اینکه دست کم سارق را نفرین نکنند که اگر چنین کنند موجب بطلان توکلشان خواهد شد و ششم اینکه بر حال دزد اندوهناک شوند که چرا خود را مشمول و مستحق خشم و شکنجه خداوند کرده است و خدا را سپاس بگزارند که مظلومند نه ظالم و اگر نقصانی رخ داده در دنیایشان بوده نه در دینشان. مردی به نزد عالمی از راهزنی شکایت برد. عالم گفت: اندوه تو بر بودن چنان راهزنی در میان مسلمین باید بیش از اندوهت بر فقدان مالت باشد که اگر چنین نباشی خیرخواه مسلمین نیستی.^{۱۳۷}

اما مداوای امراض. تکیه بر داروها و شیوه‌های مقطوع و مظنون‌الاثار جایز و بل واجب است و مداوا با توکل به هیچ روی معارضه ندارد و سیره پیامبران بر آن بوده است. اما کارهایی چون داغ کردن و رقیه گرفتن و فال زدن و هر گونه دارو یا روشی که کشفش به تدبیر و استنباط و حیل‌های دقیق محتاج باشد، جزو امور موهوم‌النفع‌اند و توسل جستن به آنها نافی توکل است. لکن مداوا همیشه و بنحو مطلق افضل از ترک مداوا نیست و گاهی هست که صالحان ترک معالجه می‌کنند و این گرچه همه جا مقبول نیست، همه جا هم مردود نیست. ترک معالجه اسرار و اسبابی از این جنس دارد: گاه هست که شخص بیمار اهل مکاشفه است و می‌داند که بدن بیماری خواهد مرد، و گاه هست که بیمار چنان در خوف از سوء عاقبت غوطه‌ور است که درد فراموشش می‌شود و از دارو کردن غافل می‌ماند و گاه هست که بیماری مزمن است و دارو هم موهوم‌النفع است و گاه هست که بیمار، مداوا را ترک می‌کند تا خداوند او را به خاطر صبر نیکویش بر بیماری پاداش دهد و گاه هست که بیمار از گناهان گذشته‌اش بیمناک است و می‌خواهد آن بیماری موجب زدودن گناهان شود و گاه هست که بیمار خود را می‌شناسد و می‌داند که تندرستی طولانی موجب سرکشی و غفلت و آرزوهای بلند در او می‌گردد و می‌خواهد بادوام این بیماری بر آن بیماری‌های محتمل روحی لجام بزنند. و از صالحان پیشین منقول است که اگر در طول سال به نقصانی مالی یا جسمی مبتلا نمی‌شدند هراسناک می‌گشتند و می‌گفتند نمی‌شود که مؤمن در طول چهل روز به ترسی یا بلایی گرفتار نیاید. عمار یاسر همسری گزید و دید که هیچ بیمار نمی‌شود. او را طلاق داد. زنی را نزد پیامبر وصف کردند و او بر آن شد که باوی ازدواج کند. گفتند این زن تاکنون مریض نشده است. پیامبر فرمود: دیگر او را نمی‌خواهم. در جمیع موارد یاد شده ترک مداوا جایز و البته موافق با

تکیه بر داروهای
قطعی‌الاثار جایز و بل
واجب است.

گاه ترک مداوا، بهتر
است.

توکل است. ۱۳۸

طعن فیض در آراء یاد
شده

فیض بسیاری از این سخنان را نپسندیده و نیاورده است و با تعبیر «لا طائل تحته» از آنها درگذشته است و به آوردن بیان غزالی در باب جواز مداوا و عدم جواز داغ کردن و رقیه گرفتن و امثال آنها بسنده کرده است.

سخنی که می‌توان در اینجا افزود، این است که حکم به موهوم‌النفع بودن دارویی، همیشگی نیست و به علم زمان بستگی دارد. غزالی می‌گوید: سیر خوردن قبل از سفر برای گرم شدن از قبیل تعمق در اسباب است و لذا خلاف توکل خواهد بود. این برای آن است که در روزگار وی بروز چنان اثری از سیر مسلم و مقطوع نبوده است. و الا گرما جستن از سیر چه تفاوتی با گرما جستن از پوشاک دارد. جز اینکه یکی مرسوم‌تر و دیگری پنهان‌تر و مجهول‌تر است؟ بلی، این گرایش در اقوال فیض و غزالی بخوبی به چشم می‌خورد که در تنظیم معیشت و در جلب نفع و دفع ضرر باید به عوامل و عناصر ساده بسنده کرد و به دنبال کشف عوامل پیچیده نرفت و زندگی را توسعه و تفتن بیشتر نبخشید. منافات این رای با توسعه تکنولوژیک جدید از آفتاب روشن‌تر است. حیات صنعتی البته با زهد و قناعت و توکل، در تعریف غزالی ناسازگار است اما خود او هم بر آن است که همه مردم طاقت این احوال را ندارند و بلکه اگر همه متوکل و قانع و زاهد شوند و از غفلت به درآیند حیات دنیوی خلل خواهد پذیرفت و غرض باری از خلقت آدمیان برنخواهد آمد. لذا توکل جمعی نادر و معدود، به تدابیر توسعه‌آفرینان لطمه‌ای نخواهد زد.

توکل و قبض و بسط
افتادن در آن

نیکوست که این بخش را با سخنی لطیف از غزالی به پایان بریم. وی در همین کتاب توحید و توکل در بحث از سلاح گرفتن و حذر کردن از

درندگان، می‌گوید: جماعتی بوده‌اند که بر شیر می‌نشسته‌اند و از آن حذر نمی‌کرده‌اند اما این حکایات تو را نفریبند که آن مقامات و کرامات را شرط توکل بدانی و بدین فریب و بهانه، بی‌پروا و متوکل نمایانه نزد درندگان بروی. می‌پرسی نشان رسیدن به این مقامات چیست. آن کس که رسیده است نشان نمی‌خواهد و آن کس که نرسیده است بنگردد که سگ خشمش رام وی هست یا نه. اگر چنین است، شاید در قدم بعد، شیر هم که سلطان وحوش است رام وی گردد. ۱۳۹

۳) کلام و فلسفه

فیض در تقسیم علوم به شرعی و غیرشرعی و تقسیم علوم غیرشرعی به محمود و مذموم و مباح با غزالی همداستان است. همچنین بر طعن‌ها و تشنیع‌های عالمانه و سوخته‌دلانه غزالی در علم کلام، اعتراضی نمی‌آورد و به تبع وی، بر آشوبیدن عقاید عوام و فرو غلتیدن در غوامض صفات باری و مباحث کلامی اکوان و اعتمادات را ضلالت و شر محض می‌داند. اما رأی وی را در باب فلسفه و فوائد آن صائب نمی‌شمارد و به اصلاح کلام غزالی همت می‌گمارد. نام کلام و فلسفه در فهرست علوم محمود و مذموم احیاء علوم الدین نیامده است. غزالی که می‌داند غیبت این علوم از آن فهرست، شیفتگان و حاملان آن دو معرفت فربه و نام‌بردار را آزرده و معترض خواهد کرد، خود به دفع آن اعتراض مقدر دست می‌گشاید، که بلی سرّ نیاروردن نام فلسفه در میان علوم این است که فلسفه برای خود علم مستقلی نیست و مؤلف از چهار جزء است: اول، حساب و هندسه که مباح‌اند. دوم، منطق که خود از آن علم کلام است. سوم، الهیات که آن هم از علم کلام است و فلاسفه در اینجا علم تازه‌ای بنا ننهاده‌اند و اگر کاری

کرده‌اند پدید آوردن نحله‌های گونه‌گون است که بعضشان بدعت و بعضشان کفر است و چهارم طبیعیات: که پاره‌ای از آن مخالف شرع است و لذا جهل است و علم نیست تا در شمار علوم درآید و پاره‌ای از آن بحث از صفات و تحولات اجسام است که به طب می‌ماند با این تفاوت که آدمی به طب محتاج است اما به طبیعیات فیلسوفان محتاج نیست.^{۱۴۰} فیض این رأی را نمی‌پسندد و می‌گوید که غزالی، هم در تعیین اجزای فلسفه و هم در بیان وصف آنها خطا کرده است. فلسفه علمی است شریف و جامع جمیع علوم عقلی حقیقی، که گذشت زمان و رفت و آمد ادیان آنها را دیگرگون نخواهد کرد و بسیاری از علوم و معارف که غزالی از آن علم مکاشفه دانسته است، از قبیل معرفت به معنای حقیقی وحی و نبوت و ملکوت آسمانها و زمین و معرفت حقیقی به ذات باری و صفات و افعال و حکمت وی، بحقیقت در فلسفه جای می‌گیرند. همچنین است علم هیأت و تشریح و طب و نجوم و خطابه و شعر و حتی علم شرایع (دین‌شناسی) به نحو کلی و بسیاری از علوم دینی و اخروی دیگر، که همه تعلق به فلسفه دارند و بیشتر این دانشها یا مستفاد از وحی‌اند، یا مقتبس از الهامات وارده بر قلوب پاک و نفوس ریاضت‌دیده خلوت‌نشینان و مجاهدت‌ورزان. بلی، دست فیلسوفان در چیدن خرمای معرفت از نخل بلند حقیقت بسی کوتاهتر از پیامبران است، و اگر نظر تیز و منظر گشاده‌انیا نبود، فیلسوفان با عصای خرد در وادی فراخ معرفت بویژه در علم مکاشفه و شناختن نشأت آخرت به جایی راه نمی‌بردند و:

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خلق روشن دیده‌اند^{۱۴۱}

رأی مساعد فیض در
باب فلسفه

(۱۴۰) احیاء علوم الدین، ج ۲، ربع عادات. کتاب العلم، ص ۲۲

(۱۴۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۳۲

با اینهمه، عیب گرفتن بر فیلسوفان و طعن زدن در ایمانشان روا نیست چرا که آنان گاهی مقاصد خود را به رمز بیان می‌کنند و «لا ردّ علی الرمز»^{۱۴۲} لکن این داوری فیض در باب فلسفه، وی را وانمی‌دارد تا در باب تعلیم و تعلّم آن هم گشاده‌دستی کند و رغبت سالکان طریق آخرت را در اقبال به آن بجنبد. بعکس، وی طریق فیلسوفان را پرخطر و هلاکت‌خیز می‌داند و فلسفه رایج و موجود را آمیخته بنا تحریفات می‌بیند، و از زیرکانی نشان می‌دهد که در این راه، طعمه غولان شده‌اند و از صراط حق لغزیده‌اند. و بر آن است که اگر در فلسفه، چیزی هست که به کار آخرت می‌آید، پیامبران و بویژه پیامبر اسلام، آن را بهتر و کاملتر و آسانتر به مردم آموخته‌اند و اگر به کار آخرت نمی‌آید که ما را با آن چه کار؟ همچنین علمی چون هیأت را که در شرع تفصیل یافته‌اند و در معرفت باری دخیلی ندارند، بهتر آن می‌داند که به همان اجمال وارد در شرع بسنده کنیم و گرد تفصیل نگردیم. لذا برای عموم بهتر است که از معارف فیلسوفان روی بگردانند و پای در راه‌شان نگذارند: «فالأولی الاعراض من علومهم و عدم الخوض فی طریقتهم»، مگر کسی که در جمیع علوم دینی قدمی راسخ یافته است و می‌خواهد با مقصد فیلسوفان هم آشنا شود که در این فرض، فلسفه خواندن برای او رواست.

فیض راز ستایش و نکویش فلسفه را به دست می‌دهد.

فیض می‌افزاید، توضیحی که ما آوردیم آشکار می‌کند که چرا بسیاری از صاحبان علوم رسمی، فلسفه را گاه ستوده‌اند و گاه نکوهیده‌اند و شاید غزالی هم، از سر شفقت بر عوام و برای اینکه ملتزم به شریعت بمانند و در امور بی‌فایده غوطه‌ور نشوند، مصلحت دیده است که فلسفیدن را ذمّ کند.^{۱۴۲}

می‌بینیم که غزالی و فیض نهایتاً به یک نقطه می‌رسند و آن «بی‌سود»

فیض و غزالی، هر دو نهایتاً فلسفه را در پای شرع قربانی می‌کنند.

و بلکه زیان‌آور شمردن فلسفه برای پیروان شرایع است. و فیض که در مقام «ثبوت» فلسفه را می‌ستاید، در مقام اثبات آن را خالی از خلل و تحریفات نمی‌بیند و به غزالی نزدیک می‌شود که فلسفه را آلوده به بدعت و کفر می‌شمارد و به واقع بر «فلسفه موجود» حکم می‌راند. یعنی آنکه هست نه آنکه باید باشد و نیست. یا روزی بوده است و اینک نیست. دفاع ناکردن فیض از طبیعیات و صحنه نهادن وی بر رأی غزالی که طب از آن بهتر است و آدمی را به طبیعیات فیلسوفان حاجت نیست، از نکات آموزنده و عبرت‌افزا است و این نکته را نیک آشکار می‌کند که چشم بر آخرت داشتن و نعیم جهان جاودان را خواستن و به دنیای فانی از سر تحقیر نگریستن و دنیا را مزرعه آخرت گرفتن و در تعلم هم قناعت پیشه کردن و حاجات بشری را اندک و ثابت دیدن و توسعه و تفنن در معیشت را مکروه (و بل ناروا) شمردن، چگونه بر توسعه و غنای علوم نیز تأثیر می‌نهد و معارف بشری را دچار قبض و بسط می‌گرداند.

رأی تفصیلی غزالی در باب علم کلام

اما کلام. غزالی بر آن است که جز اندکی از علم کلام، که آن، هم نوزاد و هم ناخواسته است، و در عصر آغازین اسلام نبوده است و اینک فقط به کار دفع شبهات و دفاع از حصار عقاید و فرونشاندن غبار ضلالت و پاسبانی قلوب عوام می‌آید، بقیه آن، یا ادله‌ای نافع است که در قرآن و اخبار هم یافت می‌شود (و لذا جزو علوم شرعی است) یا جهل است و علم نیست و از جنس مجادله و بدعت و مشاغبات و اقوال منقول از این و آن است که اکثرش هذیان‌ات و ترهات است.

متکلمان، در رأی غزالی همچون پاسبانانند اگر دزدان نباشند به پاسبانان هم حاجت نمی‌افند. همچنین اگر بدعت‌گزاران و شبهه‌پراکنان نباشند برای متکلم جایی در جامعه مسلمین پیدا نمی‌شود. لذا متکلمان باید نسبت خود را با دین بدانند. پاسبانی که به دنبال کاروان حج روان است، اگر جز به پاسبانی قیام نکند، از حاجیان نخواهد بود و متکلمی هم

متکلمان همچون پاسبانانند که به وساطت راهزنان، اهمیت یافته‌اند.

که فقط به مناظره و مدافعه مشغول باشد و در طریق آخرت گام نزنند و تفقد احوال قلب نورزد، از اصل در زمره علمای دین نخواهد بود. متکلم را با عامیان تنها فرقی که هست این است که وی به صنعت پاسداری و مجادلت دانا و تواناست. همین و بس. وی نباید گمان کند که عقایدش ژرفای بیشتری دارند و او را از معرفت باری و صفات افعال وی، حظّ وافرتری داده‌اند. هیئات. آن معرفت را در علم کلام به کسی نمی‌دهند. آن از جنس علم مکاشفه است و تنها راهش مجاهده با نفس در راه خداست.

غزالی باز هم مخاطب سلیم خویش را بر حذر می‌دارد که مبادا در شناختن حق، آوازه و احتشام رجال را میزان قرار دهد و کوکبه و طمطراق فقیهان و متکلمان را که می‌بیند گمان برد که عالمان دین، بحق همینانند و بس. فقیه قانوندان است و متکلم پاسبان و گرچه هر دو به نحوی غم دین می‌خورند و پاس مؤمنان می‌دارند، اما هیچ یک به واقع عالم دین نیستند، بویژه متکلمان که به شفاعت مبتدعان، اذن ورود به ساحت شریعت را یافته‌اند و در جدال با دشمنان چندان غبار برانگیخته‌اند که خواب و سلامت را از چشم دوستان هم ستانده‌اند.^{۱۴۳} تجربه عملی و تضرع علمی غزالی در کلام چندان زیاد است و زیبایی که او و جامعه مسلمان از آن برده‌اند، در رأی وی چندان سنگین و سهمگین است که وی را رخصت نمی‌دهند که علم کلام را بیش از «دارویی خطرناک»، یا «فاسدی برای دفع فاسد دیگر» بدانند. وی طبیبانه و مشفقانه اندرز می‌دهد و انداز می‌کند که جز بندرت و ضرورت از این داروی غذا نما ننوشند، و معرفت حقیقی خدا و نبی را از کلام طلب نکنند و از این علم غیر نافع بهره‌زنند که افسادش از اصلاحش بیشتر بوده است و به عقل و قوت احتجاج خویش

غزالی: کلام، فاسدی
است برای دفع فاسد
دیگر

غره نشوند، و در راهی که پای خرد لنگ و عصای دانش شکسته است، بی‌راهبر و دیده‌بان نروند و اقتدای به بزرگان و صحابیان و اتباع سنت را در همه حال مقدم دارند که «سلامت در اتباع است.»^{۱۴۴} و این نصیحت را از کسی بپذیرند که خود، کلام را آزموده و زیرورو کرده و به بالاترین درجه متکلمین رسیده، و در علوم دیگر هم که هم نوع علم کلام است، غور و تعمق بسزا کرده، و نهایتاً به درستی و یقین دریافته است که: رسیدن به معرفت حقایق از این راه ممکن نیست: «انَّ الطريق الى حقایق المعرفة من هذا الوجه مسدود».^{۱۴۵}

سخنانی که غزالی در کتاب الخوف والرجاء در «معنی سوء الخاتمه» آورده، آشکار می‌کند که وی عظیم بیمناک بوده است که مبدا قیل و قالها و شبهات و وساوس ایام متکلم بودنش، هنگام مرگ گریانش را بگیرد و او را گرفتار سوء عاقبت کند و بی‌ایمان از دنیا برود. وی زهد و صلاح را هم چاره این آفت نمی‌بیند و بی‌خبران و کلام نیاموختگان و «ابلهان» را که گوش به اقاول متکلمان نداده‌اند و به ایمان راسخ و مجملی بسنده کرده‌اند مصون از این خطر می‌داند و می‌گوید پیامبر که فرمود «بیشتر اهل بهشت ابلهان‌اند» برای همین بود و گذشتگان صالح که مردم را از بحث و نظر و تعمقهای کلامی نهی می‌کردند دلیلی جز این نداشت و آنگاه دلیرانه و به تأکید می‌گوید:

بدان که، هر کس ایمان ساده به خدا و رسول و مکتب الهی را ترک گوید و در بحثهای کلامی غوطه‌ور شود، با چنان خطری روبروست و چون کشتی شکسته‌ای است که امواج متلاطم او را به بازی گرفته‌اند. نادراً ممکن است به ساحل

خطر بحث‌ها و
تشکیکات کلامی و
خوف از سوء خاتمه

(۱۴۴) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۳۱

(۱۴۵) احیاء علوم الدین، ج ۲، ربع عادات، کتاب قواعد العقاید، ص ۹۷

افتد اما خطر هلاک برای او بسی بیشتر از نجات است. و هر کس عقیده خود را تقلیداً یا استدلالاً از باحثان و متکلمان بگیرد که به بضاعت مزجات عقل خویش تکیه کرده‌اند، از دو حال خارج نیست یا هنوز اسیر شک است که ایمانش ویران است یا به آن ادله و ایمان مطمئن است، که باز هم غره به عقل ناقص و ایمن از مکر خداوند است. مگر اینکه از مرزهای عقل بیرون رود و به نور مکاشفه که در عالم ولایت و نبوت می‌تابد پیوندد. اما این پیوستن به آسانی دست نمی‌دهد و چنان رهرو از عقل رسته به نور پیوسته‌ای از گوگرد سرخ نایابتر است. و فقط عوام بی‌خبر و ابله‌اند که از این خطر می‌رهند، یا کسانی که از ترس عذاب الهی به طاعت حق مشغولند و گرد آن فضول و زواید نمی‌گردند. ۱۴۶

آیا همین سخن نیست که جلال‌الدین مولوی، دو قرن پس از غزالی، با حرارت و حلاوت تمام با ما باز می‌گوید:

هل سباحه رارهاکن کبرو کین	نیست جیحون نیست جو، دریاست این	ترجیح ابلهی مؤمنانه بر زیرکی متکلمان
وانگهان دریای ژرف بی‌پناه	در رباید هفت دریا را چو کاه	
زیرکی بفروش و حیرانی بخر	زیرکی ظن است و حیرانی بصر	
زیرکی سباحی آمد در بحار	کم رهد غرق است او پایان کار	
عشق چون کشتی بود بهر خواص	کم بود آفت بود اغلب خلاص	
خویش ابله کن تبع میر و سپس	رستگی زین ابلهی یابی و بس	

اکثر اهل الجنة البته ای پدر بهر این گفته است سلطان البشر^{۱۴۷}

مقایسه اعتقاد متکلمان و مجادلان با اعتقاد مردم عامی و پاک، به نظر غزالی، آشکار می‌کند که این چون کوه راسخی است که از طوفانها آسیب نمی‌پذیرد و آن چون پاره نخی است دستخوش بادها. لذا وی توصیه می‌کند که ذهن کودکان و نوجوانان و راه‌جویان را در مقام تربیت و ارشاد، با اقوال و اغالیط اهل کلام نیالایند و آنان را به تلاوت قرآن و حدیث و عبادات فرمان دهند و مشغول دارند و گمان نبرند که آن اعتقادات ساده با غور در ادله کلامی استحکام بیشتر خواهد یافت. مگر کوفتن درخت با تیشه، آن را استوارتر خواهد کرد؟ به همین سبب، غزالی کتاب قواعد العقاید را می‌نگارد و در آن عقاید «حقّه» اهل سنت را در باب خدا و حیات و قدرت و علم و اراده وسمع و بصر و کلام و افعال وی و نیز نبوت نبی و حیات اخروی و سؤال منکر و نکیر و عذاب قبر و میزان و جزا و بهشت و جهنم و سپس اوصیای پیامبر، به اختصار تمام می‌آورد و از آموزگاران می‌خواهد که همین اعتقادات ساده را به نوآموزان تعلیم کنند که در شهرهای کم بدعت و «بی‌مسأله» همین قدر کافی است. ولی اگر بدعت رواج دارد و بیمناکند که مبادا خار ضلالت چشم ایمان جوانان را بخلد، به کتاب الرسالة القدسیه روی کنند که در فصل سوم همین کتاب قواعد العقاید آن را آورده است. از آن هم بیشتر اگر می‌طلبند از کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد بجویند که استدلالیتر و گسترده‌تر است. بیش از این روی کردن به ادله و احتجاجات روا نیست و اگر این کتب درد کسی را دوا نکرد، آموزگار باید بداند که بیماری مزمن شده است و خون و استخوان بیمار را گرفته است. باید به نرمی و لطف با وی رفتار کنند و منتظر قضای

کلام، شبهه‌ها را
راسخ‌تر می‌کند.

مقدار حداقل لازم در
علم کلام

الهی بنشینند. زنهار زنهار، به عقاید پیشه‌وران و کارگران دست نزنند و آنان را به حال خود رها کنند که کلام آموختن بدیشان، زیان محض و بلای صرف است و گاه در دلشان شک می‌افکند که به هیچ حيله زدودنی نیست. ۱۴۸

سود علم کلام همین یک چیز است که عقاید «حقّه» یاد شده را با انواع مجادلات، حراست کند و عوام را از راهزنی بدعتگزاران پاس دارد. چرا که اگر «فاسدی با فاسدی درآویزد آن را بر زمین می‌زند» از این علم انتظار کشف حقیقت نباید داشت چرا که علم کلام کشف حقیقت نمی‌کند که هیچ بلکه بیشتر، سلامت خرد را بازمی‌ستاند و راه را به غلط باز می‌نماید. ۱۴۹

اما زیانهای علم کلام یکی آن است که آتش تردید در خرمن یقین می‌زند و بر آتش شبهات می‌دمد و آدمیان را از امن و ایمان نخستین خویش به در می‌آورد و ضرر دیگر آن است که بدعتگزاران را در بدعت خویش راسختر و حریصتر می‌سازد و موجب می‌شود تا بر ضلالت خویش بیشتر پا بفشارند و در برابر مخالفان، به دشمنی بیشتر برخیزند و از سر بغض و تعصب و هواپرستی، و به قصد کوفتن خصم به انواع حيله و تزویر و مغالطه و مناقشه دست ببرند تا قوت رأی خویش را آفتابی سازند و گاه چنان شوند که از ظاهر شدن حق کراهت ورزند، مبادا حق با طرف مقابل باشد و دشمن شادمان گردد. ۱۵۰

این زیانها جز بندرت، علم کلام را ترک نمی‌گویند و به همین روی غزالی آن را چون سمی می‌داند که کم و زیادش مهلک است و باید به لطف و تدبیر به کار گرفته شود و راه صواب این است که در هر شهری عالمی متکلم باشد تا از عوام دفع شبهه کند بی آنکه بخواهد این دوا را

۱۴۸) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، فصل اول و دوم، ص ۹۷

۱۴۹) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، فصل اول و دوم، ص ۹۷

۱۵۰) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید فصل اول و دوم ص ۹۷

همچون غذا، به همگان بنوشاند، و کلام را چون فقه و تفسیر و حدیث، به متعلمان سخاوتمندانه عرضه و تدریس کند. آن عالم هم می باید آراسته به سه صفت باشد: اول علم دوستی و علم طلبی و فارغ بودن از هر پیشه دیگر، دوم زیرکی و فصاحت، و سوم صلاح طلبی و پارسایی و چیرگی بر امیال و شهوات، تا به کمترین شبهه‌ای از دین نگلسد و بهانه برای شهوت پرستی و فسق خود به دست نیاورد. ۱۵۱

ضرر سوم علم کلام را غزالی در ذیل آفات مناظره در کتاب العلم آورده است. سخن وی در آنجا بیشتر ناظر به فقیهانی است که به زعم خود، برای اظهار حق و ابطال باطل مجالس مناظره می آراستند و در باب مسائل خلافی در فقه و از همه بیشتر در اختلافات فقهی ابوحنیفه و شافعی داد مباحثه می دادند، اما بر مجادلات اهل کلام هم صادق است. غزالی که خود روزگاری را در این وادی سپری کرده، و آفاتش را نیک شناخته بود، و به همین سبب بر سر تربت خلیل، در ایام عزلت خویش با خدا عهد کرده بود که دیگر با هیچ کس وارد مناظره نگردد، در احیاء علوم الدین، متعلمان را «نصیحت رایگان» می کند که از این «سم قاتل» دوری گزینند و دست کم ذوق فقهی خود را ضایع نکنند. وی در باب آفات مناظره، موشکافانه و طبیبانه سخن می گوید و زخمها را یکی پس از دیگری می گشاید و می نماید: اهل مناظره به امراض بسیار گرفتار می آیند. چیرگی و فصاحت و فطانت حریف آنان را به حسد مبتلا می کند. درد دیگرشان تکبر است که به بهانه اعزاز علم بدان دچار می شوند. حقد و خودستایی و نفاق و سرکشی از حق و ریا و به دنبال آنها، پرگویی و تفاخر و غضب و طمع و ریاست طلبی و کوچک شمردن دیگران و سرمستی و نخوت و غفلت و زوال خشیت و رحمت و ... امراض دیگرند که درمی آیند

آفات مناظره: حسد و جدال و کبر و نفاق و ...

و فقیه یا متکلم مجادل را از پا درمی آورند.^{۱۵۲}

می‌گویی همین ریاستها و لذتها و نعمتها و حرمتها و غلبه‌هاست که آدمیان را به طلب علم ترغیب می‌کند. بلی، خداوند این دین را «با کسانانی تأیید می‌کند که خود هیچ نصیبی ندارند»، اما تو از آنان مباش و چون شمع مسوز تا از هلاک تو دیگران روشنی ببرند، یا چون سوزنی که خود عریان است و برای همه جامه می‌دوزد، یا چون کتابی که خود تهی از علم است و دیگران را علم می‌آموزد، یا چون سنگی که خود کند است اما چاقوها را تیز می‌کند.^{۱۵۳}

موافقت فیض با آرای
یاد شده از غزالی

فیض کاشانی با هیچ یک از آرای یاد شده سرخصومت ندارد و تنها تصرف مهمی که در این مباحث می‌کند یکی تقریر اعتقادات حقّه بر وفق مذهب امامیه است که به تفصیل بیشتری از غزالی می‌آورد و در ذکر مطاعن سه خلیفه اول، مستندات تاریخی بسیار ذکر می‌کند و دیگری نشان دادن کتابهای منهاج النجاة و علم الیقین خود اوست به جای دو کتاب الرسالة القدسیة والاقتصاد فی الاعتقاد غزالی.

مخالفت فیض با رأی
غزالی در باب علم
اصول فقه

مذاق اصولی غزالی نیز فیض را خوش نمی‌آید و وقتی غزالی می‌گوید که علم به احکام قرآن و سنت، و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و امثال آن را از «اصول فقه» باید خواست، فیض برمی‌آشوبد که چنین نیست و چه تفسیر قرآن و چه علم به احکام آن را باید از اهلش خواست که اهل بیت پیامبرند و سبب رو آوردن اهل سنت به علم اصول آن بود که آنان، بنابر احصای خود بیش از چهار هزار حدیث از پیامبر (ص) در دست نداشتند و لذا در حکم حوادث بسیاری، به دلیل فقدان نصّ، درمی‌ماندند و ناچار به رأی و قیاس و اصول خود ساخته متوسل

(۱۵۲) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، باب چهارم

(۱۵۳) همان، باب پنجم، بیان وظائف المرشد المعلم، ص ۵۵، نیز باب چهارم، ص ۴۸

می‌شدند و چندان در تکیه بر رأی و ظنّ و تفریع فروع بیهوده افراط کردند و اختلافات ویرانگر و شریعت‌شکن پدید آوردند که سلاطین ناچار شدند سدّ باب اجتهاد کنند تا بیضه اسلام از تلف مصون بماند و این در حالی است که خداوند می‌فرماید: «أَنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^{۱۵۴}، و امام علی (ع) توصیه می‌کند که: «یا معشر شیعتنا والمتحلّین ولایتنا ایاکم و اصحاب الرأی فانهم اعداء السنن.»

و چون علما و صوفیان عامّه را معرفت امام و علم به حلال و حرام و فرائض احکام، چنان که باید دست نداد، در دریای بدعت و ضلالت غرقه شدند و در بیابان حیرت و جهالت سرگردان ماندند... و لذا ما بیشتر آنچه غزالی از گفتار و رفتارشان در این کتاب آورده، و حجّت بودنشان محتاج سماع [از معصوم] است به دلیل بی‌فایده بودن کنار نهادیم.^{۱۵۵}

فیض نه تنها در کتاب قواعد العقاید، که در جمیع کتب دیگر احیاء علوم‌الدین هوشیارانه کوشیده است تا اگر آثاری از اشعریّت در کلام غزالی دیده می‌شود بزدايد و در المحجة البیضاء بیاورد، یا اگر می‌آورد آن را بی‌پاسخ نگذارد. شایسته است به پاره‌ای از آنها در اینجا اشاره کنیم:

غزالی در کتاب ذم‌الکبر و العجب، کتاب نهم از ربیع مهلکات، برای درمان اجمالی عجب، به یاد معجبان می‌آورد که خودپسندی و خودبینی و فرحناکی به ورع و عبادت و حسن خلق و زیبایی و نیرومندی خویش وقتی رواست که وجود آدمی و اعمالش از آن خود باشد. اما آنکه سراپا مملوک

آرای، اشعری گرایانه
غزالی و زدودنش به
دست فیض

(۱۵۴) سوره مبارکه یونس، آیه ۳۶

(۱۵۵) المحجة البیضاء، ج ۱، کتاب العلم، ص ۴۹ - ۵۳

و مسخر و متكى به غير است چه جاى آن است كه از نيكي و رفعت و كرامت خويش بلافد و بنازد و سر از پا نشناسد؟ حقّ ناب اين است كه: تو و قدر و اراده و حركت همه مخلوق و مخترع خداوندى و عملى نمى كنى و نمازى نمى خوانى و تيرى نمى افكنى مگر اينكه خداوند مى افكند. اين حقّ صريحى است كه بر ارباب قلوب، آشكارتر از مشهودات حسّى، مكشوف افتاده است ... ۱۵۶

دانيستن چنين حقيقتى، به عوض «عجب» خضوع و سپاس و ترس از زوال نعمت را در دل آدمى مى نشاند. خداوندى كه بى استحقاق و بى سبب به آدمى نعمتى مى دهد، چه امان و ضمانتى هست كه بى سبب آن را نستاند؟ اگر «داد حق را قابليت شرط نيست» سلب حق هم بى چون و بى شرط است.

آدمى اگر به كافران و فاسقان بنگرد كه بى هيچ گناهمى از نعمت ايمان محروم مانده اند، بر خود مى لرزد و با خود مى گويد آنكه بى جنايت محروم مى كند و بى وسيله مى بخشد، چه پرواى دارد كه آنچه را بخشيده بازپس گيرد؟ بسا مؤمنان كه به ارتداد افتاده اند و بسا مطيعان كه گرفتار فسق آمده اند و به سوء خاتمت مبتلا شده اند. چنين آدمى ممكن نيست ديگر اسير عجب گردد. ۱۵۷

قطعه اخير كه آشكارا از جفاى معشوق و معبود سخن مى گويد، و عاشقان

زردروی را به وفا دعوت می‌کند چرا که «بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد» و بر کنگره عرش او «سرهای بریده بسیار بی جرم و جنایت» نشان می‌دهد چنان رایحه شدید اشعریت، و بی‌اعتنایی به حسن و قبح عقلی، و خودکامه بودن مطلق خداوند از آن برمی‌خیزد که فیض کاشانی که در بقیت مسیر غزالی را همراهی می‌کند و با همه توان می‌کوشد تا عجب را در پای بمالد، در اینجا می‌ایستد، و بی‌هیچ دودلی آن قطعه را از دفتر المحجة البيضاء حذف می‌کند. از این شگفت‌تر خبر دل‌آزاری است که غزالی در کتاب الخوف و الزّجا در باب خوف از خداوند می‌آورد که خداوند به داود(ع) وحی کرد که:

حدیث غریب «از من چنان بترس که از درنده‌ها ترسی»

چنان از من بترس که از درنده‌ای‌ها ترسی. این مثال معنای مخوف بودن خداوند را به تو می‌فهماند ... و حاصل آن این است که اگر تو از درنده‌ای می‌ترسی نه برای آن است که پیشتر گناهی و جنایتی کرده‌ای بلکه به سبب هیبت و خشونت و سطوت و کبر اوست. بلکه برای آن است که وی بی‌پروا هر چه می‌خواهد می‌کند. اگر تو را بکشد نه از قتل تو رنج می‌برد و نه دلش بر تو می‌سوزد و اگر تو را رها کند نه از آن روست که بقای تو را می‌خواهد و بر تو شفقت می‌کند بلکه برای آن است که زنده و مرده تو نزد او پست‌تر از آن است که بدان اعتنا و التفات کند. بلکه کشتن هزار کس مثل تو با کشتن یک مورچه نزد او برابر است ... ۱۵۸

آن روایت چندان طبع ناپسند است که زین‌الدین عراقی در المغنی عن

حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار می نویسد:
 «اصلی بر آن خبر نیافتم و شاید غزالی هم می خواهد بگوید که آن از
 اسرائیلیات است چرا که در بیشتر جاها وقتی می گوید: در خبر است
 منظورش اخبار اسرائیلی است.» فیض هم عبارات و خبر یاد شده را در
 المحجة البیضاء نیاورده است. و به واقع هم نیاوردنی است.

رای غزالی در باب
 رؤیت خداوند

همچنین است سخن غزالی در باب رؤیت خداوند در کتاب المحبة
 و الشوق و الرضا و الانس. وی اگر چه محل رؤیت را مهم نمی شمارد و
 شایسته خردمند می داند که دانه معنا را بخورد و از پیمانه نپرسد اما
 می گوید اهل سنت و جماعت از ظواهر شرع به دست آورده اند که
 خداوند را با چشم می توان دید تا اطلاق لفظ رؤیت بر آن صادق آید. ولی
 حقیقت آن غایت انکشاف است و هر جا حاصل شود، عین رؤیت است،
 با چشم باشد یا غیر آن، و سنت خداوند آن است که آدمی تا در این
 دنیاست خدا را نبیند و آیه «لا تدركه الابصار» به همین معناست. فیض
 بیان کوتاهی می آورد که رؤیت خداوند به هر معنا که در آخرت جایز
 است در اینجا هم جایز است و هر چه اینجا میسر نیست آنجا هم میسر
 نخواهد بود اگر چه در آخرت امکان انکشاف بیشتر هست.^{۱۵۹} رؤیت با
 چشم را هم پس از نقل روایات و توضیحاتی مردود می شمارد.^{۱۶۰} به هر
 روی اختلاف غزالی و فیض در اصل حقیقت رؤیت چندان زیاد نیست
 چرا که غزالی رؤیت خداوند را بدین شرط حق و صحیح می شمارد که «ان
 لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخیل متصور مخصوص بجهة و
 مكان» و این را فیض هم می پذیرد.^{۱۶۱} وی در کتاب قواعد العقاید نیز
 می گوید همان گونه که خداوند آدمی را بی مقابله می بیند برای آدمی هم

(۱۵۹) المحجة البیضاء، ج ۸، کتاب المحبة، ص ۳۵

(۱۶۰) المحجة البیضاء، ج ۸، کتاب المحبة، ص ۴۲

(۱۶۱) احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب المحبة، ص ۳۱۳

دیدن خداوند، بی‌مقابله میسر است و هم چنان که می‌توان خدا را بی‌صورت و کیفیت شناخت می‌توان او را بی‌صورت و کیفیت هم دید.^{۱۶۲} در کتاب التوحید و التوکل غزالی فاعلیت مطلقه باری و مملوکی و عدمیت تامه آدمی را در برابر چشمان دل مجسم و مصور می‌کند و چون می‌داند و می‌بیند که سخنش بوی جبر می‌دهد و معنای طاعت و معصیت و ثواب و عقاب را تیره می‌کند به دفع شبهه جبر و تبیین معنای اختیار می‌کوشد. افعال را بر سه دسته می‌کند: طبیعی، ارادی و اختیاری. شکافته شدن آب بر اثر سقوط آدمی در آن، فعلی است طبیعی. و تنفس فعلی است ارادی. و نوشتن فعلی است اختیاری. غزالی می‌گوید: این هر سه از نظر اضطراری و جبری بودن یکسانند گر چه از جهات دیگر تفاوت دارند، جبری بودن فعل طبیعی آشکار است. تنفس هم همان طور است چون پس از اراده تنفس، حرکت حنجره ناچار واقع می‌شود. اراده هم به اختیار آدمی نیست چرا که فی‌المثل اگر بخواهند در چشم کسی سوزنی فرو برند وی بی‌اختیار (و با اراده) چشم خود را می‌بندد و نمی‌تواند آن را گشاده نگه دارد. اما نوشتن هم که فعل اختیاری محسوب می‌شود و می‌گویند تعریفش این است که «اگر آدمی بخواهد، می‌کند و اگر نخواهد نمی‌کند»، هیچ فرقی با آن دو فعل یاد شده ندارد چرا که در اینجا هم اراده تابع علم است. آنچه را آدمی به قطع می‌داند، بی‌چون و چرا آن را اراده می‌کند، همچون بستن چشم در برابر زخم سوزن. و آنچه را به قطع نمی‌داند، متحیر می‌ماند تا از میان دو خیر، بهتر را و یا از میان دو شر، شر سبکتر را اختیار کند. و همین که «خیرگزینی» کند (که معنای اختیار جز این نیست)، آن گاه باز هم اراده او جبراً و اضطراراً به سوی خیر می‌جنبد و پس از این قدرت نهفته در اندامها، وی را به عمل می‌کشاند. پس آدمی از

جبر و اختیار در رأی
غزالی و موافقت فیض
با وی

کار اختیاری وقتی دم می زند که هنوز عقل در آن کار حکمی ندارد و همین که حکم لازم زاده و داده شد، فعل ناگزیر از آدمی سر خواهد زد. پیداست که این گونه فعلها با افعالی رفلکسی چون تنفس و چشم بر زخم سوزن یا نور شدید بستن لباً و ذاتاً تفاوتی ندارد. چون در آنها هم فعل با اراده مسبوق به حکم عقل صادر می شود جز اینکه در یک جا حکم عقل حاضر و جازم است و در جاهای دیگر عقل هنوز حکم آماده ای در دست ندارد. نکته مهم این است که نه حکم عقل نه داعیه و اراده برخاسته از آن، و نه حس و قدرت مسخر داعیه و نه حرکت مسخر قدرت هیچ یک به آدمی و نهاده نیست. بلکه همه بالضرورة در آدمی نهاده شده اند و آدمی مجرا و محلی برای آنها بیش نیست و علی هذا «مجبور بودن آدمی بدین معناست که همه آن عناصر مولد فعل که در اوست از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده ای است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می شود در حالی که حدوث حکم عقل هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد. سوزاندن آتش جبری محض است و فعل باری اختیار محض است. فعل آدمی، منزلتی میان آن دو منزلت دارد. چرا که آدمی را بر مختار بودن مجبور کرده اند و این نه با جبر منافات دارد نه با اختیار، بلکه نزد صاحبان بصیرت معنایی دارد جامع جبر و اختیار و فعل خدا را هم که اختیاری می گوئیم نباید چنین فهمیده شود که فعلی است ناشی از اراده مسبوق به تحیر و تردّد، چرا که چنین چیزی بر خداوند محال است و اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می روند، مجازی و استعاری می شوند ... ۱۶۳

فیض سخنان یاد شده را می شنود و کوچکترین حرکتی به نشانه اعتراض نمی کند و جمیع آنها را در المحجة البیضاء می آورد و در این

مسئله مهم کلامی، کاملاً با غزالی همداستان می شود.

جمال و کمال کلام غزالی و وضوح معنا در ذهن و زبان وی، آن هم در این معضله اندیشه سوز و مردافکن، براستی تحسین آور است. آدمی با خود می اندیشد که کاش وی (یا محسن فیض) دو وصف جبری و اختیاری را فقط برای «افعال» نگاه می داشتند و جایی که فعلی در میان نیست، از آن دو وصف برای آن جامه نمی دوختند. عقل یا اراده که از افعال آدمی نیستند تا لقب جبری و اختیاری بگیرند. همچنان که چشم و گوش و جگر و روده هم چنین نیستند. اینها اندامهای جسمانی و آنها اندامهای روانی انسانند. آنچه پس از حکم عقل و جنیدن اراده زاده می شود فعل آدمی است و فعل ارادی است که به دو شاخه اضطراری و اختیاری منقسم و موصوف می گردد. فعل ارادی رضایتمندانه، اختیاری است و فعل ارادی کراهمندانه غیراختیاری. آدمی گاهی در اثر قهر قاهری، فعلی را در عین ناخشنودی اراده می کند و انجام می دهد. چنین فعلی، ارادی و اضطراری است. این درست است که ساختمان روانی و جسمانی آدمی، چنان است که فعل اختیاری را هم برای وی میسر می سازد. اما نام جبر بر ساختمان وجود آدمی نهادن، و او را بدین لحاظ مجبور بر اختیار خواندن، تصویر وفاداری از واقعیت نیست. چرا که اولاً ساختمان وجود آدمی، فعلی از او نیست تا نام جبر بر آن صادق آید. ثانیاً داوری خرد و جنبش اراده به تنهایی، اختیارآور نیستند. آنکه مصحح اختیار است رضای آدمی به فعل است. چرا که در افعال اضطراری هم هم خرد داوری می کند و هم اراده می جنبد تا فاعل کاری را انجام دهد. و فی المثل در برابر اشتلم و تهدید دزدی مسلح، هم عقل می پسندد و هم اراده و قدرت روان می شوند تا آدمی، بر خلاف رضای خویش، دست از مال خود بشوید و آن را به دزد بسپارد. چنین بخششی هم مسبوق به حکم عقل است هم اراده، و با این همه اختیاری نیست. چرا که رضامندانه

نقد لطیف رأی
غزالی و فیض در این
باب

فعل اختیاری، فعل
مراد و مرضی است.
مراد بودن، کافی برای
اختیاری کردن فعل
نیست.

نیست و فعل جبری (در تقابل با فعل اضطراری و اختیاری) اصولاً فعل خود آدمی نیست. بلکه فعل فاعل دیگری است که بر دست شخص جاری می‌شود مانند آنکه پای کسی را بگیرند و او را کشان‌کشان از اتاق بیرون ببرند. خداوند هم فاعل بالرضا است و رضای او عین ذات اوست و بدین معنا مختار است. ملایک نیز مختارند اگرچه هیچ کدام تردّد در فعل ندارند. غزالی نیکو می‌اندیشد که فعل اختیاری مسبوق به تردّد، با فعل ارادی بی‌تردّد، تمایز ماهوی ندارند. اما از این نتیجه می‌گیرد که هر دو اجباری‌اند، در حالی که نتیجه‌گیری درست آن بود که بگوید مسبوقیت به تردّد، شرط لازم و کافی برای مختارانه بودن فعل نیست. و آنکه شرط لازم و کافی است رضای فاعل است و بس. آنچه را که وی گاهی جبر نامیده، به بیان فلسفیه و دقیقتر باید ضرورت نامید. و میان جبر و ضرورت و میان بی‌جبری (اختیار) و بی‌ضرورتی (صدفه) فاصله بسیار است. همه افعال آدمی، به حکم اصل اصیل علیّت، ضروری‌اند اما همه آنها جبری یا اضطراری نیستند، و فعل خواه مسبوق به رضای فاعل باشد خواه نباشد، در هر دو حال، معلول عللی است که به حدوث آن ضرورت می‌بخشند. اختیار و جبر با علیّت نسبت مساوی دارند و افعال اختیاری و جبری به یک اندازه به اصل علیّت محتاجند. همچنان که پیروزی و شکست در جنگ هم از اصل علیّت سهم مساوی می‌برند و آن اصل، هیچ کدام از آن دو را بیشتر اقتضا نمی‌کند! شاید آنکه بیش از همه چیز، در بحث جبر و اختیار راهزنی و آشوب‌آفرینی می‌کند تعبیر ناصواب «آزادی اراده» است. کسانی، از پیشینیان و امروزیان، همواره در پی این بوده‌اند و هستند که در جایی ارمغانی از آزادی برای اراده بیاورند، مگر بدین حيله اختیاری هم نصیب آدمیان نومید گردد و نیندیشده‌اند که هیچ موجودی نمی‌تواند از مقومات وجودی و ماهوی خود فارغ آید چرا که در آن صورت هستیش از بن به تاراج خواهد رفت. اراده ممکن الوجود حادث،

چگونه می‌تواند فارغ از علل موجد و موجب خویش باشد؟ یا ماهیتاً کجا می‌تواند مسبوق به علم نباشد؟ موجودی را از اوصاف ذاتی و لوازم وجودی خویش عریان کردن و از او انتظار معجزه داشتن، حق‌کاری عبث و عجب‌انگیز است. بعلاوه، مختار بودن نه وصفی یا عنصری چون اراده و عقل در آدمی است. مختار بودن، وصفی است انتزاعی (و معقول ثانی)، که از آرایش مجموع عناصر ساختمان آدمی (عقل و رضا و اراده و قدرت ...) برگرفته و ادراک می‌شود. اختیار، سبب فعلی از افعال نیست. و آدمی به سبب اختیار کاری نمی‌کند. بلکه علل خاصی وقتی ردیف شوند (از آن جمله رضا) فعل آدمی اختیاری می‌شود و اگر نه. پس فعل اختیاری فعل بی‌علت نیست. بلکه فعلی است مسبوق به آرایش خاصی از علل خاص. همین و بس. و اختیار منتزع از این گونه آرایش است و صرف محلّ اراده و عقل بودن، برای کسی اختیار نمی‌آورد. ۱۶۴

ناگفته نگذاریم سخنان غزالی در کتاب توحید و توکل، بر خلاف آنچه انتظار می‌رود، دور از روح اشعریّت است و با مذاق حکمای الهی موافقت و قرابت بسیار دارد. همچنین است آرای موحدانه و شاکرانه وی در کتاب الصبر و الشکر در باب شکر. و به همین رو فیض در بخش توحید این کتاب کمتر تصرف کرده است و نقدهای او بیشتر متوجه مضامین بخش توکل است که پیشتر آنها را آوردیم.

حکیمانه بودن سخن
غزالی در باب توحید

نگاهی هم به لحن متکلم مآبانه و خصم‌کوبانه غزالی در کتاب قواعد العقاید بکنیم. وی که در احیاء علوم‌الدین همه جا به ملاطفت سخن می‌گوید و طراوت روح صوفیانه خویش را در عبارات می‌دمد، و صفای صورت را بر غنای ماده کتاب می‌افزاید، در قواعد العقاید که مقام بیان

(۱۶۴) این جانب بحث مسبوط از اختیار و جبر را در کتابی به نام علم اخلاق آورده‌ام که امید طبع فریب آن را می‌برم.

آرای کلامی است، بی صبری و تنگ حوصلگی ایام پرغوغای کلام ورزی پیشین خویش را ظاهر می کند و به چشم تخفیف در حریف می نگرد و او را از «راندگان درگاه خدا» می شمارد. در رساله قدسیه، که فصل سوم کتاب قواعد العقاید، و توضیح استدلالی عقاید اهل سنت است، در بحث از صفات باری، و در اصل ششم که متکلم بودن خداوند است، غزالی می نویسد:

خداوند متکلم به کلام است که وصفی قائم به ذات او و از جنس صوت و حرف نیست بلکه همچنان که وجودش مانند وجود دیگران نیست، کلامش هم مانند کلام دیگران نیست و کلام در حقیقت جز کلام نفس نیست و اصوات که بریده بریده می شوند و به صورت حروف درمی آیند برای آنند که از آن کلام درونی حکایت کنند همچنان که گاهی حرکات و اشارات آدمی هم حاکی از آن است. این مطلب ساده را پاره ای از شاعران جاهل فهمیده اند اما برخی از کوردلان و ابلهان هنوز دریافته اند. یکی از شاعران می گوید:

ان الکلام لفی الفؤاد و انما

جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

[اصل کلام در دل است و زبان حاکی از دل است] و اگر عقل کسی مانع او از گفتن این سخن نشود که: زبان من حادث است اما قدرت حادث من هر چه در آن می آفریند قدیم است، طمع خود را از عقل او بیر و با او دیگر سخن مگو و هر کس نفهمد که قدیم چیزی است که مسبوق به چیز دیگر نباشد و در بسم الله، باء قبل از سین است، و لذا

لحن متکلم مآبانه
غزالی در بحث از کلام
باری و طعن وی در
حریفان

سین متأخر از باء نمی تواند قدیم باشد، به چنین کسی دیگر
اعتنا مکن چون خداوند را در دور کردن و راندن پاره‌ای از
بندگان سرّی و حکمتی است... ۱۶۵

توافقی‌های شگفت‌انگیز
فیض و غزالی

بحثهای کلامی را پشت سر می‌گذاریم تا به مواردی از توافقه‌های
شگفت‌انگیز فیض و غزالی برسیم. اقوال و قصصی در احیاء علوم‌الدین
هست که آدمی باور نمی‌کند که مقبول ملامحسن کاشانی افتاده باشد،
مع‌الوصف آنها را در المحجة البیضاء حاضر و مکتوب می‌یابد. از آن
جمله است قصه‌ای که غزالی در کتاب آداب الاکل از ریع عادات می‌آورد
که: ابوعلی رودباری حکایت می‌کرد که کسی ضیافتی برپا کرد و در آن
هزار چراغ افروخت. کسی به او گفت: اسراف کردی. پاسخ داد داخل شو
و هر کدام را که برای خدا نیفروخته‌ام خاموش کن. آن مرد رفت و هر قدر
کوشید نتوانست هیچ یک از آنها را خاموش کند. یا از خود ابوعلی
رودباری نقل می‌کند که چندین بار بزرگ شکر خرید و حلوائیان و
شیرینی‌پزان را گفت تا دیواری از شکر ساختند کنگره‌دار و محرابهایی
درست کردند نهاده بر ستونهای منقوش و همه از جنس شکر، آن گاه
صوفیان را خواند تا آن دیوار و محراب را ویران کردند و شکرها را
خوردند و بردند. ۱۶۶ فیض، با آن همه ناخشنودی از صوفیان و آداب ایشان،
این حکایتها را در المحجة البیضاء آورده و دم برنیاورده است.

داستانهایی غریب از
احیاء علوم‌الدین که
مطبوع فیض کاشانی
افتاده است.

همچنین است قصهٔ برخ سیاه که در کتاب المحجة از ریع منجیات
احیاء علوم‌الدین آمده است و فیض هم آن را بی هیچ نقد و توضیحی در
المحجة البیضاء آورده است. غزالی می‌گوید که گاهی انس دائم و استوار با

۱۶۵ (احیاء علوم‌الدین. ریع عادات، کتاب قواعد العقاید، فصل سوم، ص ۱۰۹)

۱۶۶ (المحجة البیضاء، ج ۳، کتاب آداب الاکل، ص ۴۹)

خداوند، آدمی را به نوعی از مباسطت در اقوال و افعال و مناجات با او قصه برخ سیاه می‌کشد که شاید صورتاً نامطبوع باشد، اما از مقیمان مقام انس غریب و نامحتمل نمی‌نماید و قصه برخ سیاه از این دست است: خداوند پیامبرش موسی را فرمود تا پس از قحطی هفت سال برای بنی اسرائیل طلب باران کند. موسی با هفتاد هزار نفر به استسقا بیرون رفت. خداوند به وی وحی کرد که چگونه دعای این قوم را که سایه تاریک گناه بر سرشان هست مستجاب کنم... نزدیکی از بندگان من به نام برخ برو و از او بخواه دعا کند تا من مستجاب کنم... موسی او را به نور خدا شناخت و بر او سلام کرد و پرسید: نامت چیست؟ گفت: برخ... برخ از شهر بیرون رفت و در دعای خود با خدا گفت: «تو از این کارها نمی‌کردی. از حلم تو بعید است. تو را چه پیش آمده؟ آیا ابرها فرمانت را نمی‌برند یا بادهای طاعت سرپیچیده‌اند یا خزینت ته کشیده است؟...» سخنانش تمام نشده بود که باران، بنی اسرائیل را تر کرد و خداوند در نصف روز علفها را رویاند به طوری که به زانویشان می‌رسید. برخ بازگشت و موسی به سوی او آمد. به موسی گفت: دیدی چگونه با خدا مخاصمه کردم و او حق را به من داد؟ موسی خواست با او درآویزد. خداوند به او وحی کرد که | کاری به او نداشته باش | برخ هر روز سه بار مرا می‌خنداند.^{۱۶۷}

سخنان غزالی درباره فواید جوع و کم‌خواری، در کتاب کسرالشهوتین و سکوت رضامندانه در برابر آن، نیز هر دو غریب و تأمل برانگیزند. فایده ششم از فواید جوع، کم‌خفتن و قدرت بر بیدار ماندن است. هر که بیشتر بخورد بیشتر تشنه می‌شود و بیشتر آب می‌نوشد و «من کثر شربه کثر نومه». و خواب زیاد هم عمر را ضایع می‌کند و هم موجب سختی دل و کندی طبع و قوت تهجد می‌گردد. آنکه پر می‌خورد

سخنان غریب غزالی
در باب فواید جوع و
موافقت غریب فیض
با وی

یا به خواب می‌رود و اصلاً توفیق طاعت شبانه نمی‌یابد، یا نمازی خواب‌آلوده می‌گزارد. و اگر بی‌همسر است، ای بسا که در خواب دچار احتلام گردد و مجبور به غسل شبانه با آب سرد شود که ممکن است او را بیازارد، یا مجبور شود شب را بی‌تهجد به سر آورد و صبح برای غسل به حمام رود که ممکن است در حمام نگاهش به عورت کسی افتد این هم خطرهایی دارد و اینها همه از سیری و پر خوردن برمی‌خیزد. و ابوسلیمان گفته است که «الاحتلام عقوبة»! ۱۶۸

اما «جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است.» به قصه پر راز و ناز عشق می‌رسیم که غزالی و فیض را به هم سخنی و همداستانی شکرآمیز نشانده است که:

آفرین بر عشق کلّ اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد ۱۶۹

فیض که در جاهای دیگر از بردن نام صوفیان هم کراحت دارد، در اینجا چنان جامش از شهد محبت لبریز است که گنجایش نیم قطره زهر عداوت را ندارد. از ابوتراب نخشی و حسن بصری و جنید بغدادی قصه‌ها و اقوالی می‌آورد. و ابیات ابوتراب را در باب علامات عاشقان صادق، از سر تأیید و تحسین ذکر می‌کند که:

لا تَخْدَعَنَّ فَلِلْمَحَبِّ دَلَائِلُ ولديه من تحف الحبيب و سائل
منها تَنْعَمُهُ بِمَرِّ بَلَاثَةٍ و سروره فی کلّ ما هو فاعل ...
ا خود را مفرب. عاشق صادق نشانه‌هایی دارد. و محبوب برای او تحفه‌هایی می‌فرستد. یکی از آن نشانه‌ها این است که به بلای معشوق دلشاد است، و هر چه او می‌کند می‌پسندد. منع او، عطیه‌ای است برای

عاشق و فقرانگیزی او اکرام و نیکی است ... |

و آن گاه در باب رضا و ایثار و مقدم داشتن کام معشوق بر کام خویش و «مرحبا گفتن به بلای حبیب»، قصه عاشقان مجازی را می آورد تا معلوم کند که رتبه عاشقان حقیقی، در رضا و ایثار، بسی برتر و خرد گوارتر است. و به قول سعدی:

چنین فتنه انگیز و فرمانرواست	چو عشقی که بنیاد آن بر هواست
عجب داری از سالکان طریق	که باشند در بحر معنی غریق
شب و روز در بحر سودا و سوز	ندانند ز آشفته گی شب ز روز
چنان فتنه بر حسن صورت نگار	که با حسن صورت ندارند کار

می نویسد:

غزالی و حکایات
عاشقان

آنکه طعم عشق را نچشیده است عجایش را نمی شناسد،
عاشقان عجایی دارند بسی برتر از آنچه وصف کردیم. از
عمرو بن الحارث رافعی آورده اند که گفت: در مجلسی بودم
نزد دوستی. و با ما جوانی بود عاشق کنیزکی آوازه خوان.
آن کنیزک هم در مجلس حاضر بود. قضیب را بر گرفت و
این آهنگ را بخواند:

علامة ذل الهوى على العاشقين البكاء

ولا سيما عاشق اذا لم يجد مشتكى

| گریه عاشقان، خاصه عاشقانی که جایی برای شکایت
نیابند، نشان آن است که سخت مقهور عشق شده اند |

آن جوان گفت: نیکو گفתי بانوی من. اجازه می دهی بمیرم؟
گفت: سرفرازانه بمیر. جوان سر را بر بالش نهاد و دهان و

چشمانش را بست. او را تکان دادیم دیدیم مرده است ... و سمنون عاشق گفت که: در میان همسایگان ما مردی بود و کنیزکی داشت که بغایت عاشق وی بود. آن کنیزک بیمار شد و مرد برای او آش پخت. در حین برهم زدن آش، کنیزک آه کرد. مرد چندان بی تاب شد که کفلیز از دستش افتاد و با دست خود چندان آش را بر هم زد که گوشت انگشتانش فرو ریخت. کنیزک که دستش را دید گفت: چرا چنین است. گفت: همه به خاطر آن آه تو بود. و از محمد بن عبدالله بغدادی آورده اند که گفت: در بصره جوانی را دیدم که بر بام بلندی ایستاده بود و به مردم می نگرست و این بیت را می خواند:

من مات عشقاً فلیمت هکذا

لا خیر فی عشق بلا موت

هر که عاشقانه می میرد باید این گونه بمیرد

چه سودی دارد عشق بی مردن؟

و سپس خود را از بام بر زمین افکند. آمدند و جنازه او را بردند. چنین داستانهایی که در عشق به آفریدگان مقبول می افتد چرا در عشق به آفریدگار مقبول نیفتد؟ بصیرت باطن که از چشم ظاهر بینا تر است و جمال حضرت حق از هر جمالی برتر و دلربا تر. بلکه همه جمالها، حسنه ای از حسنات جمال برین اویند ...^{۱۷۰}

به قول مولانا:

هر کسی پیش کلوخی جامه چاک

کان کلوخ از حُسن آمد جرعه ناک

جرعه خاک آمیز چون مجنون کند

مر تو را تا صاف او خود چون کند^{۱۷۱}

به عشق و دوستی ختم شد. خداوند امر ما را به عشق و صدق خاتمه دهد.

والحمد لله أولاً و آخراً

غزالی و مولوی

احیاء علوم الدین و مثنوی

همچنان ... (مولانا) فرمود که امام محمد غزالی، رحمه الله علیه، در عالم ملک گرد از دریای عالم برآورده علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد، چه اگر همچون احمد غزالی ذره عشقش بودی بهتر بودی و سرّ قربت محمدی را چون احمد معلوم کردی. از آنک در عالم همچون عشق استادی و مرشدی و موصلی نیست. عشق گزین عشق که گردی گزین عشق تو را بخشد رائی رزین***

فرق صوفی و عالم ظاهر این است که صوفی جز از حال خود سخن نمی گوید و از این رو پاسخهای صوفیان به مسائل مشابه متفاوت است ولی عالم کسی است که حق را چنانکه هست درمی یابد و برای دیدن واقع به حال شخصی خود نظر نمی کند ... اگر از صد صوفی نکته ای را بپرسند، صد پاسخ متفاوت خواهند شنید که بعید است از آن میان دو پاسخ یکسان باشد و همه آن پاسخها از جهتی حق است، چرا که هر یک از صوفیان، حال خود و امر غالب بر قلب خویش را اظهار می دارد ... ولی وقتی نور علم بتابد، همه جا را فرا می گیرد و حجابها را می برد و اختلافات را محو می کند ...**

*** احیاء علوم الدین، امام محمد غزالی، ج ۲، کتاب العزله، ص ۲۴۲-۲۴۳

*** مناقب العارفین، شمس الدین احمد افلاکی، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰

کمتر متفکری در جهان اسلام از نفوذ اندیشه و تأثیر بلیغ نهضت احیاگران^۱ حجة الاسلام امام ابو حامد محمد غزالی طوسی، متکلم و متصوف بزرگ ایرانی و مسلمان، مصون مانده است، مصونیتی که عین محرومیت است. کسی چگونه می تواند عذوبت بیان و جزالت اسلوب و استحکام فکر و قوت تحلیل و جسارت نقد و غزارت علم و طهارت ضمیر غزالی، و آن خوف معاد و شوق لقاء را که در عبارات او موج می زند، و آن نفرت تلخ را که از اصناف علمای بی عمل و فقهای ظاهرپرست و صوفیان شکمخوار تیره جان ابراز می کند، ببیند و دریابد و آنگاه بی اعتنا بگذرد و بر حال نخست بماند؟ سخن او که از دل برآمده بود، بر دلی نگذشت که در آن خانه نکرد. اندیشه های او چون هوا در سینه ها خزید و چون نور از دریچه ها تابید و چون پری بر خیال خلائق چیره گشت و این عظمت را از آنجا یافت که جهان در چشم او کوچک افتاد.^۱

در اوج و عمق تنعم و شهرت، بیک هدایت حق در جامه و سوسه ای دل آزار از او دستگیری کرد. جهان بر دلش سرد شد و عطشی مبارک در جان او آتش افکند. داعی حق را صادقانه اجابت کرد و دل به دلربایی جانان سپرد. عزت همنشینی با بزرگان و خواجگان، و شهرت در دارالاسلام و محبوبیت نزد سلطان و تدریس در نظامیه را ترک گفت و به طلب یقین دست از او هام و ظنون بخشست و دامن از لذات و تمتعات دنیا درچید و پای در خلوت و عزلت کشید و سر در گریبان مراقبت برد و دریچه دل را بر نفحات روحناز رحمت رحمان گشود و به آب ریاضت غسل برآورد و جامه فقر در بر کرد و نفس را عزل فرمود و هوا را تعزیر کرد و طمع را گردن زد و به شوق لقای محبوب، سنگ سراچه دل را به الماس

غزالی و دامن در
چیدن از احتشام و
تنعم دنیوی

(۱) تعبیر مأخوذ از امام علی (ع) درباره یکی از برادران ایمانی خویش: «و کان یُعَظِّمُهُ فِی عَیْنِی صِغَرُ الدُّنْیَا فِی عَیْنِهِ» (نهج البلاغه، ج ۶، گفتار ۲۸۱)

آب دیده بُسفت و جوع و صمت و سهر پیشه کرد و روزها را با سوزها به سر آورد تا اوساخ نفس در آتش مجاهدات و مراقبات بسوخت و آفتاب دل از کسوف هوا ایمن شد و عیسای معرفت در دامن روحش نشست و مصباح جاننش به زیت عشق و نار جذبۀ حق بر افروخت. چون کوکبی درّی از خلوت بیرون آمد، تاجی از کَرَمنا بر سر و خلعتی از عبادی در بر؛ دست به ارشاد خلائق گشود و همت در احیاء علوم دین در بست.

در پوستین فقیهان بی تقوا افتاد که چرا بر ظواهر اقتصار کرده اند و در قشر دین فرو مانده اند و از تفقّه به افتا قانع شده اند و علم حلال و حرام را نردبان ترقّی دنیا و تقرّب سلاطین بر گرفته اند و از بواطن معارف و خواطر باطن سخنی نمی گویند و سرّ طهارت را که طهارتِ سرّ است در میان نمی آورند و پیام دل انگیز شریعت و مضمون روحنواز وحی را که تقوا و اخلاص و محبّت است به طاق نسیان نهاده اند و آفات نفس را مهمل گذاشته اند و دست در حیل زده اند و احکام شریعت را به خدیعت خویش ارزان فروخته اند، و علم خلافت را مثال اعلای علوم دینی دانسته اند.^۲

و بر فیلسوفان حمله برد که با انبیا همسری برداشته اند و شریعت را به آرای بیگانگان آلوده اند و قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل می نهند و نقش فرسوده فلاطون را طراز بهترین نحل می کنند،^۳ و آتش تردید در خرمن یقین خلائق می زنند و بیگانه از حواس انبیا، عقل را برتر از شرع می نهند.

و متکلمان را مذمت کرد که مجالس مناظره می آریند و انحاء فنون و حیل را در کار طعن و تحقیر رقیب می کنند و با دامنی ملوّث به انجاس ریا و

(۲) نک: احیاء علوم الدّین، ج ۱، کتاب العلم و ج ۳، کتاب ذم الغرور

(۳) مأخوذ از خاقانی:

قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین نحل منهد

کبر و حسد، غم خویش را نخورده جامهٔ دین را رفو می‌جویند، و شرط ایمان را ورود و قوف به قیل و قالهای ایمان‌سوز خود می‌دانند. عمری را در جدال با دیگران سپری کرده‌اند، اما لحظه‌ای به جدال با نفس خویش نپرداخته‌اند و در تتبعِ عیوبِ خصم، چه تعبها می‌خرند و چه فضلها می‌فروشند، اما در کشف عیوبِ خویش مسامحه و جهالت روا می‌دارند. سرمایهٔ حیات را در گشودن عقده‌های تهی تباه کرده‌اند و به عقدهٔ وجود خویش نیم نگاه نکرده‌اند.^۴

و بر و عاظ بانگ زد که ریاکارانه سخن از ذمّ ریا می‌گویند و بی‌بهره از اخلاص دربارهٔ اخلاص داد سخن می‌دهند و به سجع و وزن اشتغال می‌ورزند تا کلامشان گوش‌نواز و دل‌ریا گردد و ابیاتی در فراق و وصال می‌خوانند تا مخاطبان را به وجد و نشاط آورند و سخنان شبهه‌ناک و شطح و طامات صوفیان را بر زبان می‌آورند تا به تصوّف تظاهر کنند. مردم را نه به خدا که به خویش دعوت می‌کنند. از انس به حق دم می‌زنند، اما لحظه‌ای خلوت را تحمّل نمی‌کنند. از آفات شهرت سخن می‌گویند، اما بی‌اعتنائی مردم و قلّت مریدان را بر نمی‌تابند و خود دل‌باختهٔ اقبال و تکریم خلاقند. داروها را خوب می‌شناسند و می‌ستایند، اما مرهمی بر زخمهای نهان روان خویش نمی‌نهند. اینان شیاطین انس و ابلیسان آدمی روی و آدمی‌خوارند که نفّسهای زهر بارشان، چون باد خزان در نهال مطرّای روح آتش مرگ می‌افکند.^۵

حمه وی به واعظان
بی عمل

و پردهٔ مدعیان تصوّف را درید که به صنوف اغترار گرفتار آمده‌اند و در زئی و هیأت صوفیان صادق، ظواهر احوال آنان را تقلید می‌کنند. سر در گریبان دارند و آههای بلند می‌کشند و آهسته و نرم سخن می‌گویند و

(۴) نک: احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم و ج ۳، کتاب ذمّ الغرور

(۵) احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذمّ الغرور، و ج ۱، کتاب العلم، آفات المناظره

سجاده بر دوش می‌کشند و در مجالس رقص و سماع حضور می‌یابند و ذکر جلی بر لب می‌آورند و پشمینه به تن می‌کنند و سبحة به دست می‌گیرند و به دیدار مشایخ می‌روند و به نقل اقوال آنان تفاخر می‌کنند و در نهایت عطلت و بطالت، عمر را در خانقاهها می‌گذرانند و در طلب حلال تکاسل می‌ورزند و در عالمان و فقیهان به چشم انکار و تمسخر می‌نگرند و الفاظی موزون و مزخرف را به تقلید بر زبان می‌آورند و کلام ارباب قلوب را دستمایه شهرت و ریا می‌کنند و مدعی وصال و لقا و فنا می‌شوند. و از این بالاتر، جمعی بی‌بهره از نور جان و صفای ایمان، بساط شرع را درنور دیده‌اند و حلال و حرام را طلاق گفته‌اند و در ورطه اباحت افتاده‌اند و به زعم خویش چنان به تفقد احوال قلب و تجسس دقایق باطن مشغولند که از اعمال جوارح غفلت دارند و در حق خودگمان باطل می‌برند که از کمال قوت و علو مرتبت، رجس هیچ گناهی دامن آنان را نمی‌آلاید و ارتکاب هیچ حرامی صفای آنان را برنمی‌آشوبد. خود را مستغنی از تهذیب و تطهیر می‌پندارند و در خیال سقیم خویش از تهاجم هیچ غضب و شهوتی باک ندارند. با این مایه از جهل و رعونت، عجب نیست که گاهی عطایای سلاطین را بپذیرند و گاهی به نام توکل، بی‌هیچ توشه و مصاحبی سر در بادیه بگذارند و خود را به دست هلاکت بسپارند. و اگر از آن میان، سالکی به دستگیری حق، در بدایات سلوک، از طوابع و لواحق برخوردار شود، آن را معجبانه نهایت وصال می‌پندارد و کودکانه به ذوق آن حلوا دلخوش می‌گردد، کوس‌انا الحق می‌زند و جثه خدا را در جبهه خویش می‌بیند.^۶ دریغا «همه معارف دین رنجور و سست مایه شده‌اند بجز تصوف که پاک نابود گشته است».^۷

حمله وی به مدعیان
تصوف

دریغ غزالی از نابودی
تصوف

(۶) احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب العلم، بیان ما بدل من الفاظ العلوم

(۷) «... والامور الدنئیة کلها قد فسدت و ضعفت الا التصوف فانه قد انمحق بالکلئیة و بطل»

(احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰)

تبخر غزالی در علوم دینی، و سوابق آشکار او در تدریس و مناظرات، و صداقت زلالی که در سخنان او بود، و استغنایی که از ملوک و سلاطین پیشه کرد و شجاعتی که در افشای عیوب شریعتمداران سوء نشان داد، و عشق ناب و اشتیاق گرمی که به پیراستن گوهر دین و ترغیب به تزکیه نفس و زهد و قناعت در حظوظ دنیاوی و خوف از عاقبت و تفقد احوال دل داشت، سخنان او را استوار و دلپذیر ساخت، و در کنار مخالفانی چند، خیل عظیمی از پیروان و مشتاقان برای او فراهم آورد، و صدای او، چون صدای سخن عشق، جاودانه در این گنبد دوار بماند. و آیندگان هر یک به تناسب حال و استعداد، چون آینه پاره‌ای از انوار اقوال و احوال او را منعکس ساختند.

حضرت خداوندگار مولانا جلال‌الدین، صوفی شوریده و سوخته جان قرن هفتم، که در هر تارموی او صدهزار شمس تبریزی آونگان بود،^۸ در سرّ سرّ با ابوحامد غزالی پیوند داشت. و از روزن دل در او می‌نگریست و از شاخسار آن شجره طیّبه میوه برمی‌گرفت. مشابهت میان این دو روح بزرگ کم نبود. هر دو از حرمت و شهرت عالمان دینی آن روزگار برخوردار بودند، و هر دو در نکته‌سنجی و سخن‌پردازی و معرفت‌گویی چندان توانا بودند که متعلّمان فراوان به گرد خود جمع آورند

مولانا و میوه‌چینی‌اش
از بوستان غزالی

(۸) «ملک المدرّسین مولانا شمس‌الدین ملطی ... روایت کرد که روزی مصحوب حضرت مولانا ... بودیم و حضرت مولانا ... معارف می‌فرمود. همچنان در اثنای کلام به اثنای صفات سلطان‌الفراموش مولانا شمس‌الدین تبریزی مشغول گشته شدم مدح‌هایی بی‌نهایت فرمود ... بدرالدین ولد مدرّس ... در آن حالت آهی بکرد و گفت زهی حیف. زهی دریغ. مولانا فرمود که چرا حیف ... بدرالدین ... گفت حیفم بر آن بود که خدمت حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی را در نیافتم. همانا که حضرت مولانا ساعتی عظیم خاموش گشته هیچ نگفت. بعد از آن فرمود که اگر به خدمت مولانا شمس تبریزی عظم‌الله ذکره نرسیدی، به روان مقدس پدرم به کسی رسیدی که در هر تار موی او صدهزار شمس تبریزی آونگان است و در ادراک سرّ او حیران» (شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب العارفین، تصحیح‌ت‌حسین‌بازنجی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲)

و مدرسه و منبر را پررونق دارند. هر دو منصب و مسند افتاء و تدریس داشتند، و هر دو محبوب و مقبول امرا و خواجگان زمان بودند.

ابوحامد سی و هشت ساله بود که پس از ماهها کشمکش و دغدغه عافیت سوز، به سال ۴۸۸، بغداد افسونگر و شادخوار و خلیفه نشین و متکلم پرور و ادب دوست و فقیه خیز را، در ظاهر به نام سفر حج، و در باطن به عزم عزلت و به صوب شام، ترک گفت و شکوه و غرور و علم فروشی آن دیار را به کودکان عراق وانهاد،^۹ و همه مصاحبان و معشوقان دنیوی را وداع کرد تا به معشوق نخستین باز گردد،^{۱۰} و حق مغصوب دل را از دست تن بازستاند. به جامع دمشق رفت و مدتها در مناره آنجا نشست و در بر خویشان بست و در احوال گذشته تأمل کرد و به تدارک مافات اهتمام ورزید.

جلال الدین نیز سی و هشت ساله بود که به سال ۶۴۲ آفتابی از تبریز طالع شد و از آن پس همه شبهای او روز گشت. آن سجاده نشین با وقار، بازیچه کودکان کوی شد،^{۱۱} و آن آداب دان اهل شناخت، سوخته جانی اهل

(۹) سخن غزالی به ابوبکر بن ولید قریشی، هنگامی که از او خواست در شام با وی مناظره کند: «ترکناه یصبیه فی عراق»

(غزالی نامه، استاد همایی، ص ۱۱۶، به نقل از مرآة الجنان یاغمی)

(۱۰) «یکی از علما غزالی را در بیابانی دید که خرقه ای بر تن و عصا و کوزه ای به دست داشت. از او پرسید: ای امام، تدریس در بغداد بهتر از این حالت نبود؟ به او نگاهی کرد و گفت: وقتی بدر سعادت در فلک ارادت درخشید و خورشیدهای وصل طلوع کرد، عشق لیلی و سعدی را به کنار نهادم و به مصاحب نخستین بازگشتم و ...»

ترکت هوی لیلی و سعدی بمعزل
وعدت الی مصحوب اول منزل
و نادتنی الاشواق مهلاً فهذه
منازل من تهوی، رویدک فائزل
(تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء، تألیف عبدالقادر عیدروس، ملحق مجلد ۱: احیاء علوم الدین، ص ۱۲)

(۱۱) مأخوذ از رباعی مولانا:

زاهد بودم ترانه گویم کردی سر فتنه بزم و باد جویم کردی
←

ابوحامد و
جلال الدین، و تحول
روحی هر دو در
سی و هشت سالگی

باخت شد. ۱۲ از آن پس دیگر نه غزالی غزالی نخستین بود، نه مولوی مولوی نخستین. بر ماده نخستین آنان صورتی جدید فروپوشاندند. و این دو نیز صورت تازه‌ای به شریعت و عرفان مسلمین دادند.

مولوی را می‌دانیم که یکی از مستوران قیاب غیرت به نام شمس دستگیری کرد، اما غزالی را نمی‌دانیم که کدام افسونگر دل ربود. اشارت‌های غزالی، بیش از این را آشکار نمی‌کند که در آغاز سلوک با کسانی از عارفان مشاورت‌هایی داشته است. ۱۳ و آنان که ضمن داستانی، هشدار تکان دهنده برادرش احمد به وی را انگیزه زهد و عزلت وی

چه کسی از غزالی دستگیری کرد؟

→ سجاده‌نشین باوقارم دیدی بازجه کودکان کویم کردی
(دیوان کبیر، رباعی ۱۷۱۶)

(۱۲) مأخوذ از این بیت مولانا:

موسیا آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
(مثنوی، دفتر دوم، ۱۷۶۴)

و از حکایت:

«همچنان روزی سلطان‌الخلافا بنوع‌الصدق و الصفاء، چلبی حسام‌الحق والدین قدس‌الله سره العزیز میان اعزّه اصحاب چنان روایت کرد که شبی سماع عظیم بود، بعد از سماع سینه مبارک شیخ را مغز می‌کردم. پرسیدم که حضرت خداوندگار به خدمت شیخ صدرالدین محدث، به جد عنایت می‌فرماید و رعایت ادا می‌کند. عجباً او در این راه محقق یا مقلد؟ فرمود به حق سینه بی‌کینه من که آینه سزاه است، مقلد است. والله مقلد است نسبت به تحقیق شما. فرمود که مرد را دو نشان عظیم هست؛ یکی شناخت، دوم باخت. بعضی را شناخت هست، باخت نیست. بعضی را باخت هست، شناخت نیست. خنک جان او را که هر دو را دارد.»

(مناقب العارفین، افلاکی، ج ۱، ص ۴۷۱)

(۱۳) «إذا الانبياء والاولياء انكشفت لهم الامور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها، لا بالتعلم بل بالزهد في الدنيا والاعراض والتبري عن علائقها والاقبال بكل الهمة على الله تعالى. فمن كان له كان الله له حتى انه في الوقت الذي صدقت فيه رغبتى لسلوك هذا الطريق، شاورت متبوعاً مقدماً من الصوفية في المواظبة على تلاوة القرآن فمتمني وقال: السبيل ان تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت قلبك الى اهل و ولد و مال و وطن و علم و ولاية ... ثم تخلو بنفسك في زاوية ...»

(غزالی، میزان‌العمل، تحقیق و تقدیم دکتر سلیمان‌الدینا، ص ۲۲۲)

خوانده‌اند،^{۱۴} لاجرم بر همین باور بوده‌اند که آن تحوّل شگرف، از ضربه‌ای ناگهانی می‌باید برخاسته باشد. ریاضات بلند و اعراض از طیّبات و تقیّد به آداب شریعت و اصول اشعریّت، و تجویز سماع، و قیامهای شبانه و قلّت طعام و منام نیز این دو بزرگ را به یکدیگر مشابهت بیشتر می‌بخشید. با اینهمه، جلال الدّین که سرآمد شوریدگان و جامه‌چاکان روزگار، و آتشی افروخته در پیشه‌اندیشه‌ها،^{۱۵} و آموزگار عشق دلیرانه و وسوسه‌سوز،^{۱۶} و دیوانگیهای فرزانی کش بود،^{۱۷} و همه‌سخن از وصال و معشوقی می‌گفت،^{۱۸}

مولانا عاشقی عارف
بود

(۱۴) ابیات ملامت‌آمیزی که احمد خطاب به ابو حامد وقتی سخت گرم و عظم و ارشاد یود، برخواند:

اخذت باعضاد هم اذونوا	و خلّفك الجهد اذ أسرعوا
واصبحت تُهدى ولا تهتدى	و تُسمع وعظما ولا تسمع
فيا حجر الشّخّد حنى متى	تسنّ الحديد ولا تقطع

(اتحاف السّادة المتّقين بشرح اسرار علوم الدّین، مقدمه)

(۱۵) ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها وی آتش افروخته در پیشه‌اندیشه‌ها

(دیوان کبیر، غزل ۱)

(۱۶) ترس موبی نسبت‌اندر پیش عشق	جمله قربانند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف
زاهد با ترس می‌تازد به پا	عاشقان پُران‌تر از برق و هوا
کی رسند این خائفان در گرد عشق	کآسمان را فرش سازد درد عشق

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ - ۲۱۹۳)

پوزبند وسوسه عشق است و بس

ورنه کی وسواس را بسته است کس؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۰)

نیز از دیوان کبیر:

در ره معشوق ماتر سندگان را کار نیست

جمله شاهانند آنجا، بندگان را بار نیست

(دیوان کبیر، غزل ۳۹۶)

(۱۷) جان من بستان تو ای جان را اصول	زانکه بی تو گشته‌ام از جان ملول
عاشقم من بر فن دیوانگی	سیرم از فرهنگ و فرزانگی

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۲ - ۵۷۳)

(۱۸) «همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا ... فرمود که حکیم الهی خواجه سنایی و

و سینه‌ای شرابخانه عالم داشت،^{۱۹} و از سر طربناکی و فرح‌زادگی،^{۲۰} به ریختن خون غم،^{۲۱} و گردن زدن اندیشه،^{۲۲} فتوامی داد و مستانه و معربد در



خدمت فریدالدین عطار قدس الله سرهما بس بزرگان دین بودند، و لیکن اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گفتیم ...»

(مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۰)

و نیز: «منقول است که روزی حضرت سلطان ولد قدس الله روحه مدح زمانه می‌کرد که در این دوران چه نیکو روزگارست ... و ... منکران ... قوتی ندارند و حضرت مولانا فرمود که بهاء‌الدین، این را چون گفتی؟ گفت از آنکه در زمان پیشین برای انا الحق گفتن منصور او را بر دار کردند و چند نوبت قصد قتل ابایزد کردند ... حضرت خداوندگار تبسم‌کنان فرمود که ایشان را مقام عاشقی بود و عاشقان بلاکش باشند ... و ما را مقام معشوقی است و معشوق پیوسته فرمان روان و مطاع باشد ...»

(مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۶۶-۴۶۷)

۱۹) فراخ‌تر از فلک، گشت سینه تنگم لطیف‌تر ز قمر گشت چهره زردم
شرابخانه عالم شده است سینه من هزار رحمت بر سینه جوان مردم
(دیوان کبیر، غزل ۱۷۲۲)

۲۰) مادرم بخت بدست و پدرم جسود و کرم

فرح بن الفرخ بن الفرخ بن الفرخ

مرد غم در فرحش که جبرالله عزاک

آن چنان تیغ چگونه نزنند گردن غم؟

(دیوان کبیر، غزل ۱۶۳۸)

۲۱) باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم

رو به محبوبان غم ده ساقیا افیون خویش

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش

(دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷)

۲۲) می ده گزافه ساقیاتا کم شود خوف و رجا

گردن بزن اندیشه را، ما از کجا او از کجا

امروز مهمان توام مست و پریشان توام

پرسیده همه شهر این خبر کا مروز عیش است، الصلا

(دیوان کبیر، غزل ۳۳)

زندان ابد را در هم می شکست،^{۲۳} و در مستی مراعات ادب نمی توانست کرد،^{۲۴} و در بیان حال معشوق، نطق پوست او را می شکافت،^{۲۵} فرسنگها با ابوحامد فاصله داشت که سالیان دراز با نفس درمی پیچید و در اندوه و ندامت غوطه می خورد و از آفتی نفسانی به آفتی دیگر می گریخت و هراس از فریبکاری نفس، کام او را جاودانه تلخ می ساخت، و خوف محجوبیت از حق، جان او را آکنده بود،^{۲۶} و قلق و تشویش دل لطیف او را می آزد و به جای جسارت و عشق و وصال، خوف و احتیاط و حذر در

غزالی عارفی خائف بود

(۲۳) می و سلم بچشان تا در زندان ابد از سر عربده مستانه به هم در شکتم
(از غزل منسوب به مولانا)

(۲۴) در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد و ر بود باشد عجب
جمع صورت با چنان معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴)

(۲۵) یک زمان بگذار، ای همزه ملال تا بگویم وصف خالی زان جمال
در بیان نباید جمال حال هر دو عالم چیست عکس خال او
چونکه من از خال خویش دم زنم نطق می خواهد که بشکافد تنم
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۰ - ۱۹۲)

(۲۶) «و من عرف ضعف نفسه و عجزه ... علم انه لم يقو عليه (ای نفی العجب) بنفسه بل بالله تعالی ... و من آمن مكرالله فهو خاسر جد ابل سبيله أن يكون مشاهدا جملة ذلك من فضل الله ... و يكون خائفا ... غير آمن مكرالله ولا غافل عن خطر الخاتمة. و هذا خطر لا محيص عنه و خوف لا نجاة منه الا بعد مجاوزة الضراط ... فلذلك لا يفارق الخوف و الحذر قلوب اولياء الله ابدًا. فنسأل الله تعالی العون و التوفيق و حسن الخاتمة فإن الأمور بخواتيمها.»
(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذم الغرور، ص ۴۱۴)

و نیز:

«فالذي يرفع محمدا صلى الله عليه وسلم الى اعلى عليين من غير وسيلة سبقت منه قبل وجوده و يضع أبا جهل في اسفل السافلين من غير جناية سبقت منه قبل وجوده، جد يرئان يخاف منه صفة جلاله ... و اذا كانت الحوالة ترجع الى القضاء الازلي من غير جناية و لا وسيلة فالخوف ممن يقضى بما يشاء و يحكم بما يريد حزم عند كل عاقل، و وراء هذا المعنى سر القدر لا يجوز افشاؤه ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب الخوف و الرجاء، ص ۱۵۹)

سخن او موج می‌زد،^{۲۷} و همواره به عجز نفس از غلبه بر مکاید شیطان می‌اندیشید و راهی برای غلبه بر وساوس نفس، جز جدال مستمر و کشمکش روان‌فرسای همه عمر نمی‌شناخت،^{۲۸} و بر بیان علم معامله اقتضار می‌ورزید و قلم را به افشای اسرار مکاشفه اذن نمی‌فرمود،^{۲۹} و محققانه و طبیبانه بر آفات و جراحات نفس نظر می‌کرد و مرهم می‌نهاد و بند از بند و تار از پود رذایل و فضایل می‌گشود و به ملاطفت و معلم‌وار بر ناپاکیها خشم می‌گرفت و زجر و عتاب می‌کرد و همه چیز را به نرمی و آرامی سامان می‌داد و از شعله‌ور ساختن آتش عواطف می‌پرهیخت و خروش و حدّت و هیجان را شأن نیازدگان می‌دانست،^{۳۰} و حتی وقت

از خروشهای عاشقانه
مولوی در آثار غزالی
خبری نیست

(۲۷) «... ولعل ما أودعناه هذا الكتاب (احياء علوم الدين) أن تعلّمه المتعلّم ... بُرجى أن ينزجربه في آخر عمره فانه مشحون بالتخويف بالله والترغيب في الآخرة والتّحذير من الدنيا»

(احياء علوم الدين، ج ۲، کتاب آفات العزلة، ص ۲۳۷)

(۲۸) «و أغمض انواع المعاملة الوقوف على خدع النفس و مكاید الشيطان و ذلك فرض عين على كل عبد و قد اهمله الخلق ... و لا يتنجى من كثرة الوسواس الاّ سدّ ابواب الخواطر ... و الخلوة في بيت مظلم تسدّ ابواب الحواس و التجرد عن الاهل و المال يقلّل مداخل الوسواس من الباطن و يبقى مع ذلك مداخل باطنه في التخيّلات الجارية في القلب و ذلك لا يُدفع الاّ بشغل القلب بذكر الله تعالى ثم لا يزال يجاذب القلب و ينازعه و يلهيه عن ذكر الله تعالى فلا بد من مجاهدته و هذه مجاهدة لا آخر له الاّ الموت اذ لا يتخلّص احد من الشيطان مادام حياً ...»

(احياء علوم الدين، ج ۳، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۳۰)

(۲۹) «... لأن العلم الذي يتوجه به الى الآخرة ينقسم الى علم المعاملة و علم المكاشفة و أعنى بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط و أعنى بعلم المعاملة ما يُطلب منه مع الكشف العمل به و المقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في ايداعها الكنب ...»

(احياء علوم الدين، ج ۱، ص ۳-۴)

(۳۰) «... و منها (ثمرات اليقين) أن يكون حزينا منكسرا مطرقا صامتا يظهر الخشية على هيأته و كسوته و سيرته و حركته و سكونه و نطقه و سكوته ... و أما التفاهت في الكلام و التشدّق و الاستغراق في الضحك و الحدة في الحركة و التّطرق فكلّ ذلك من آثار البطور و الأمن و الغفلة من عظيم عقاب الله تعالى و شديد سخطه و هودأب أبناء الدنيا الغافلين عن الله دون العلماء به»

(احياء علوم الدين، ج ۱، کتاب العلم، ص ۷۵)

سخن گفتن از عشق هم، بی‌پروایی نمی‌کرد و وقار و سکون خویش را در کلمات می‌ریخت و آتش سخن را به آب ادب سرد می‌کرد. و از آن فریادها و خروشهای عاشقانه و دعویهای مستانه و عافیت‌سوز اثری و نشانی در سخنان وی نبود. و اگر از پاره‌ای موارد نادر بگذریم که لحنش یادآور ایام مشاغبات کلامی اوست و رایحه تحقیر خصم و استخفاف رقیب را می‌دهد،^{۳۱} و سرکشیها و بی‌تابیهای گاه‌گاه قلم را نیز نادیده بگیریم، کوهی آتشفشان را می‌بینیم که غرّش و جوشش خویش را مهار کرده است و در عین آتش درون، چون حوض کوثر از بیرون، آبی گوارا و کام‌نواز از او می‌تراود.

تردید نیست که مولوی را در هیچ شاخه از معارف دینی حظّی نیست که غزالی را نصیبی وافرتر از او نباشد. او به تصدیق مولوی «عالم عالمیان» بود. و هم تردید نیست که، چنانکه خواهیم آورد، مولوی پاره‌ای از عناصر جهان‌شناسی عرفانی و اخلاقی خود را از او وام کرده، یا در آنها با وی همگامی کرده است. اما آنچه مولوی را از غزالی و عارفانی چون او ممتاز می‌کند جان آشناک و سخنان آتش‌آلود و دست‌آشکار اوست. مولوی نه تنها خود آتش صفت بود، بلکه در مقام یک درمانگر، دارویی کارگرت‌تر از آتش عشق نمی‌شناخت. اگر غزالی به آب درمان می‌کرد، مولوی از آتش دارو می‌ساخت. جامه شوخگین جان را که غزالی به آب ورع طهارت می‌خواست کرد، مولوی به آتش عشق می‌سپرد تا او ساختش بسوزد و صفا و طراوت بپذیرد،^{۳۲} و دیو و سوسه را که غزالی می‌خواست به زنجیر ذکر و

آتشکاری مولوی در برابر احتیاطکاری غزالی

(۳۱) برای مثال نگاه کنید به: احیاء علوم الدّین، ج ۱، فصل سوم از کتاب قواعد العقاید، در بحث از کلام خداوند

(۳۲) هر که را جامه ز عشقی چاک شد / او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما / ای طیب جمله علّتهای ما

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲ - ۲۳)

بازوی مجاهدت در بند کند،^{۳۳} مولوی به ساطور عشق گردن می‌زد و عقده دشوار جبر و قدر را که غزالی به سر انگشت اندیشه و منطق باز می‌خواست کرد،^{۳۴} مولوی به اشارت‌های دلربای عشق می‌گشود.^{۳۵} بگذریم از اینکه درد عشق، رخصت اشکال و جواب متکلمانه را به مولوی نمی‌داد،^{۳۶} و اگر چه او هم در طرد فیلسوف صفتی و متکلم مآبی، مشی غزالی را سنجیده و پسندیده بود و پیچش شک فلسفی را منافای ایمان صافی می‌دانست و ابلهی را بر آن ترجیح می‌نهاد،^{۳۷} اما به جدال فلسفی با آن بر نمی‌خاست و در پی سقایت‌تشنگان بود و با اینکه رباب را از همه دنیا برگزیده و سماع را نیکو برداشت کرده بود،^{۳۸} و همین مایه طعن متشرعان در او بود، و با اینکه به ظرافت، رعایت فرایض شرعی

مولوی، بر عکس غزالی، هیچ گاه با فیقهان چالش نکرد

- (۳۳) پوزبند و سوسه عشق‌است و بن ورنه کی وسواس را بسته است کس؟ (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۰)
- (۳۴) برای مثال نگاه کنید به: احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب التوحید والتوکل، ص ۲۵۴ به بعد
- (۳۵) لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست
- (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۳ - ۱۴۶۵)
- (۳۶) گر شوم مشغول اشکال و جواب تشنگان را کی توانم داد آب
- (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۰۷)
- (۳۷) فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر این دیوار زن
هر که را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است
- (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۷۸ - ۳۲۸۰)
- بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند تا ز شر فیلسوفی می‌رهند
- (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۷۰)
- (۳۸) «همچنان مگر روزی معین‌الدین پروانه گفته باشد که حضرت مولانا در عالم آیین سماع را زهی که نیکو نهاد، فرمود حاشا که نهاد بلکه نیکو برداشت کرد.»
- (مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۹۷)

را بر کاملان واجب نمی‌شمرد،^{۳۹} هیچ گاه با فقیهان چالش نکرد و در ذم فقیهان دنیاجوی و جاه طلب روزگار سخنی آشکار نگفت و صناعت آنان را همچون غزالی، در قبال علم به آفات نفس تحقیر نکرد و راه خدا و منازل ارباب قلوب را در برابر هندسه و فلسفه و نجوم و طب و علم بنای آخور نهاد، اما در برابر فقه نهاده.^{۴۰}

تفاوتهای غزالی و مولوی از این دست است و پس از این نیز نمونه‌های دیگری را به دست خواهیم داد که این معنا را آشکارتر خواهد کرد. اما موارد اخذ و اقتباس و تعلّم مولوی از غزالی نیز چندان است که خواننده را جز به این باور نمی‌رساند که دردها و دغدغه‌ها و شناختها و لطافت‌های این دو روح بزرگ به مقدار عظیمی مشترک و مشابه بوده و گویی مثال غزالی به تمکین در دل هوشمند مولوی نشسته و با او از ناز و راز معبود سخن گفته است. و آنان که از کوزه مثنوی شراب ظهور معرفت نوشیده‌اند در سرّساز دست غزالی جام گرفته‌اند. و غزالی که اگر بی‌زبان هم می‌نشست، چون ماه نور می‌افشاند، و در مشتاقان اشراق بصیرت می‌کرد، حال که در نطق آمده، چگونه بر آینه‌ای چون مولوی نتابد و در

- | | |
|--|------------------------------|
| ۳۹) هرکه محراب نمازش گشت عین | سوی ایمان رفتنش می‌دان توشین |
| هرکه شد مر شاه را او جامه‌دار | هست خسران بهر شاهش انجار |
| هر که با سلطان شود او همنشین | بر درش بودن بود عیب و غبین |
| دست بوسش چون رسید از پادشاه | گر گزیند بوس پا باشد گناه |
| (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۶۵ - ۱۷۶۸) | |
| ۴۰) خورده‌کاریهای علم هندسه | یا نجوم و علم طب و فلسفه |
| که تعلق با همین دنیی‌ستش | زه به هفتم آسمان بر نیستش |
| این همه علم/بنای آخورست | که عماد بود گاو و اشترست |
| علم راه حق و علم منزلش | صاحب دل داند آن را یا دلش |
| (مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۱۶ - ۱۵۲۰) | |

گوش او اسرار نخواند؟^{۴۱}

غزالی عالمی بود عاشق و مولوی عاشقی بود عالم. علم کلی است و با مهار، و عشق شخصی است و بی مهار. سخن غزالی گزاره‌های کلی در احیاء دین بود و شعر مولوی گزاره‌های شخصی از جوشش خون. آن یکی چون وجود ذهنی بود و این یک چون وجود خارجی. آن چون باران بر همه بارید و این چون آتش، فقط قابلان را سوخت و سلام بر هر دو که هیچ یک بی دیگری تمام نیست.

ما در این مقال، به قصص و تمثیلات و نیز به روایاتی نبوی که جلال‌الدین از آثار ابوحامد برگرفته است، و در جای خود بخوبی تحقیق و استخراج شده است نمی‌پردازیم؛^{۴۲} نیز به اندیشه‌ها و تعالیم عام صوفیان که در همه منابع اصیل و تعلیمی تصوف هست و گام نهادن در جاده سلوک و تخلق به اخلاق صوفیان و تأدب به آداب مشایخ جز با دانستن آنها میسر نیست، همچون توبه و اخلاص و شکر و زهد و فقر و... اشاراتی نمی‌کنیم. هم غزالی و هم مولوی در این امور سخن بسیار گفته‌اند و پیداست که هر دو از چشمه سار واحد جرعه برگرفته‌اند. ما عمدتاً به ذکر نمونه‌هایی از ابیات مثنوی می‌پردازیم که در آنها صبغه تأثر قویتر است، و اندیشه‌ای را که خاص غزالی است، یا تعبیر و واژه ویژه‌ای را که از آن اوست در خود آورده است. نیز به پاره‌ای تعریضها از مولوی که گویی مستقیماً متوجه

(۴۱) مولوی از زبان پهلوان که خدو به روی علی (ع) انداخت به امام علی :

یا تو واگو آنچه عقلت یافته است	یا بگویم آنچه بر من نافته است
از تو بر من نافت چون داری نهان؟	می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان
لیک اگر در گفت آید فرص ماه	شسپروان را زودتر آرد به راه
ماه بی‌گفتن چون باشد رهنما	چون بگوید شد ضیا اندر ضیا

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۵۸ - ۳۷۶۲)

(۴۲) بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی. بدیع الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات

غزالی است، یا پاره‌ای تعارضها میان دریافتها و تفسیرهای آن دو اشارات خواهیم کرد. و اگر چه قلمرو قیاس را فراختر از این می‌توانستیم گرفت اما به حکم «کَلَّ الصَّيْدُ فِي جَوْفِ الْفَرَاءِ»، از مولوی به مثنوی و از غزالی به احیاء علوم الدین اقتضار ورزیدیم. چرا که لبّ لباب و عصاره و جماع دستاوردها و دریافتهای معنوی و معرفتی آن دو عظیم، پس از عمری کنکاش و مجاهدت و مکاشفت، در این دو سفر مقدّس مخزون و مکنون گردیده است.

۱

چشم‌بند خلق جز اسباب نیست

چشم‌بند خلق جز
اسباب نیست

غزالی در تفسیر و تعلیل مذمومیت علم نجوم سه دلیل عمده آورده است. دلیل نخستین اختصاصی به علم نجوم ندارد و به طور کلی سبب‌دانی و سبب‌شناسی را که مضمون و محصول کاوشهای عقلی و تجربی بشر (و از جمله نجوم) است، متضمن خطری خفّی می‌شمارد و آن اینکه قصر نظر بر اسباب و توغّل در کشف روابط و وسائط، ذهن را از توجه به مسبّب‌الاسباب باز می‌دارد و این وهم را در نفوس اندک مایه و ناتوان قوت می‌بخشد که گویی، رشته‌ها خود همه‌کاره‌اند و سر رشته‌دار و سلسله‌جنبانی در کار نیست:

ضعیفان نظر خود را بر وسائط می‌دوزند، امّا راسخان در علم می‌دانند که خورشید و ماه و ستارگان مسخّر امر خداوندند. بیشتر مردم بر اسباب نزدیک و پست نظرشان دوخته شده است و از نگرستن به مُسَبِّبِ الْأَسْبَابِ باز مانده است.^{۴۳}

(۴۳) «فان الضعیف یفصر نظره علی الوسائط و العالم الراسخ هو الذی یطلع علی أن الشمس و القمر و النجوم مسخّرات بامرہ سبحانہ و تعالیٰ ... فاکثر نظر الخلق مقصور علی الاسباب

از مولوی :

از مبدل بین وسایط را بمان کز وسایط دور گردی زاصل آن
واسطه هر جافزون شد وصل جست واسطه کم، ذوق وصل افز و تراست
از سبب دانی شود کم حیرت حیرت تو ره دهد در حضرت ۴۴

* * *

چشم بند خلق جز اسباب نیست هر که لرزد بر سبب ز اصحاب نیست ۴۵

* * *

این سیبها بر نظر هاردها است که نه هر دیدار صنعتش را سزا است ۴۶

در عین حال سخن مولوی، غنای مضمونی بیشتری دارد. غزالی بر نوعی خطای فکری تنبیه می‌کند و از ساده‌اندیشی ما را بر حذر می‌دارد، اما مولوی که همه جا به دیدار و حیرت عاشقانه (نه عالمانه) در معشوق می‌اندیشد، سبب دانی را سبب ساز دوری از محبوب و توسل جستن به وسایط و غوطه‌وری در کثرت و محرومیت از وصال می‌شمارد. و به سخن دیگر، مطلوب عاشقان، حتی علم صادق هم نیست، بلکه اتحاد با معلوم و معشوق است. از این رو، هر گونه علمی در نهایت گونه‌ای حجاب است و لاجرم دریدنی.

بحثی که غزالی در دنباله این مبحث دارد و علم غیر نافع را جزو علوم مذمومه می‌شمارد و برخی آگاهیه‌ها را راهزن و زیانمند می‌داند و می‌گوید: واجب است که مردم را از کاوش در آنها باز دارند و به

→

القربية السافلة، من الترقى الى مسبب الاسباب ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۳۰)

(۴۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷۹۳ - ۷۹۵

(۴۵) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۳

(۴۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵۱

گفته‌های شرع رجوع دهند ... بسا مردم که در علوم غور
کردند و زیان دیدند و اگر غور نمی‌کردند، دین‌شان سالمتر
می‌ماند.^{۴۷}

یادآور ابیات زیر از مثنوی است:

ای بسا علم و ذکاوات و فطن گشته ره‌رو را چو غول و راهزن^{۴۸}

* * *

چون مبارک نیست بر تو این علوم خوشتن گولی‌کن و بگذر ز شوم
احمقیم بس مبارک احمقی است که دلم با برگ و جانم متقی است
گرتو خواهی کی شقاوت کم شود جهدکن تا از تو حکمت کم شود^{۴۹}

* * *

عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که اللهام کفی^{۵۰}

۲

تو رعیت باش چون سلطان نه‌ای

بعضی از ضعفا می‌پندارند که آسانگیریهایی منقول از بزرگان
قابل پیروی است و نمی‌دانند که وظایف بزرگان با وظایف
آنان فرق دارد، چون رسیدن به انتهای مسیر، عمل را درونی
می‌کند و اندام‌های ظاهر را آسوده خواهد کرد (مگر از اعمال
واجب)، لذا ناظران می‌پندارند که آن بزرگان اهل بطالت و

(۴۷) «فیجب کف الناس عن البحث عنها و ردّهم الی ما نطق به الشرع ... فکم من شخصٍ خاض
فی العلوم و استضرّ بها و لو لم یخض لکان حاله احسن فی الدین ممّا صار الیه.»
(احیاء علوم الدّین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۳۰)

(۴۸) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۶۹

(۴۹) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۱۷۴ - ۳۲۰۰ - ۳۲۰۱

(۵۰) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۸

اهمال شده‌اند. هرگز؛ کار آنان نظارت بر قلب در عین شهود و حضور و ملازمت ذکر دائم است که افضل اعمال است. و تَشْبِه ضعیفان به بزرگان در امور ظاهراً ناصواب مانندکار آن کس است که نجاست اندکی را در کوزه آبی می‌افکند و می‌گوید چه عیب دارد، چند برابر این نجاست را در دریا که بزرگتر از کوزه است می‌افکنند و حال که این کار در دریا جایز است در کوزه هم رواست. این مسکین نمی‌داند که دریا با قوت خودش نجاست را به آب بدل می‌کند و نجاست خوی دریا را می‌گیرد اما آن نجاست اندک بر آب کوزه چیره می‌شود و آن را به صفت خود در می‌آورد.^{۵۱}

تفاوت توانایان با ناتوانان در وظایف

از مولوی:

صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان
گفت پیغمبر که ای طالب جری	هان مکن با هیچ مطلوبی مری
در تو نمرودی است آتش در مرو	رفت خواهی اول ابراهیم شو
کاملتی گر خاک گیرد زر شود	ناقص از زر بُرد خاکستر شود
ای مری کرده پیاده با سوار	سر نخواهی برد اکنون پای دار ^{۵۲}

تورعیت باش چون سلطان نه‌ای

(۵۱) «ظَنَّ بعض الضَّعفاء أَنَّ الافتداءَ بالاقویاء فیما ینقل عنهم من المساهلات جائزولم یدر أنَّ وظائف الاقویاء تخالف وظائف الضَّعفاء ... اذا لتهایة ترد الاعمال الی الباطن و تسکن الجوارح الّا عن روائب الفرائض فیتراءى للناظرین أنها بطالة و کسل و اهمال و هیئات فذلک مرابطة القلب فی عین الشهود و الحضور و ملازمة الذکر الذی هو افضل الاعمال علی الدوام. و تشبّه الضعیف بالقوی فیما یری من ظاهره انه هفوة یضا هی اعتذار من یلقى نجاسةً بسیرة فی کوز ماء و یتعلّل بانّ أضعاف هذه النجاسة قد یلقى فی البحر و البحر اعظم من الکوز فما جاز للبحر فهو للکوز أجوز. و لا یدری المسکین ان البحر بقوته یحیل النجاسة ماءً فتتقلب عین النجاسة باستیلائه الی صفته و القلیل من النجاسة یغلب علی الکوز و یحیله الی صفته ...»

(احیاء علوم الدّین، ج ۱، آداب المتعلّم و المعلّم، ص ۵۱)

(۵۲) مشنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۳ - ۱۶۰۵ - ۱۲۳۰ - ۱۶۰۹ - ۱۶۱۴

گر ولی زهری خورد نوشی شود ور خورد طالب سیه هوشی شود^{۵۳}

* * *

این چنین بهتان منه بر اهل حق کاین خیال تست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مرغ خاک بحر قلزم را ز مُرداری چه باک؟
نیست دون القلتین و حوض خُرد کی تواند قطره ایش از کاربرد
آتش ابراهیم را نبود دیزان هر که نمرودی است گومی ترس از آن
حوض با دریا اگر پهلوی زند خویش را از بیخ هستی بر کند
نیست بحری کو کران دارد که تا تیره گردد او ز مردار شما^{۵۴}

* * *

هان و هان ترک حسد کن با شهان ورنه ابلیسی شوی اندر جهان
کو اگر زهری خورد شهدی شود تو اگر شهدی خوری زهری بود^{۵۵}
تو رعیت باش چون سلطان نه ای خود مران چون مرد کشتیان نه ای
چون نه ای کامل دکان تنهامگیر دستخوش می باش تا گردی خمیر^{۵۶}

* * *

چونکه در تو می شود لقمه گهر تن مزن چندانکه بتوانی بخور
چونکه در معده شود پاکت پلید قفل نه بر حلق و پنهان کن کلید
هر که در وی لقمه شد نور جلال هر چه خواهد تلخورد، او را حلال^{۵۷}

پیدا است که مولوی از غزالی بسیار فراتر می رود. وی ضمن آنکه ضعیف را بر حذر می دارد تا خود را چون قوی نپندارد و مساهلات

(۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۰۳

(۵۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۰۷ - ۳۳۱۰ و ابیات حاشیه

(۵۵) مثنوی، دفتر دوم، ۳۴۲۹ - ۳۴۳۰

(۵۶) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۴۵۴ - ۳۴۵۵

(۵۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۵۶۸ - ۳۵۷۲

او را مغرورانه تقلید نکند، و حوض وار با دریا پهلویزند، و از اقتدا به رهبری سرنیچد و کار پاکان را قیاس از خود نگیرد، چنان استشمام می‌شود که گویی نوعی اباحت را برای شیخ کامل روا می‌شمارد و هر فعل و ترکی را بر او می‌پسندد و در او طعن و دق را جایز نمی‌داند. اما غزالی رعایت رواتب فرایض را برای مرید و مراد در جمیع احوال و مقامات واجب می‌شمارد و تفقه وی، هیچ‌گاه او را مجاز نمی‌داند که فقه را به تصوّف چنان ارزان بفروشد و به سقوط واجبات فتوا دهد. گرچه کسانی چون ابن جوزی، غزالی را گاهی بدین ارزان فروشی متهم داشته‌اند.

اباحت برای شیخ
کامل

۳

تیغ دادن در کف زنگی مست

از غزالی:

علم چون شمشیر است و همچون شمشیر که به کار جنگ می‌آید، علم هم به کار نیکو می‌آید و به همین سبب جایز نیست که شمشیر را به کسی بفروشند که قراین نشان می‌دهد آن را در راهزنی به کار خواهد برد...^{۵۸}

واستان از دست
دیوانه سلاح

روى آوردن علمای کز رو به تعلیم سُفها و اشرار فاسق و فاجر
مانند روى آوردن شاهان است به ساختن مدارس و مساجد

(۵۸) «فالعلم كالسيف و صلاحه للخير كصلاح السيف للغزو، ولذلك لا يرخص له فى البيع ممن يعلم بقرائن احواله انه يريد به الاستعانة على قطع الطريق...»
(احياء علوم الدّين، ص ۸۲)

با مال حرام ... وای کاش می دانستم آن کس که تیغ به راهزن
می دهد و اسب و اسباب برایش فراهم می کند و دلیل
می تراشد که جز بذل و سخا مقصودی نداشته ام چه جوابی به
اعتراض عاقلان خواهد داد ... علم سلاحی است برای جنگ
با شیطان و دشمنان خداوند و گاهی هم به کار دشمنان خدا
می آید، ولی آن دیگر علم نیست بلکه هواست ... ۵۹

و از مولوی:

واستان از دست دیوانه سلاح	تا ز تو راضی شود عدل و صلاح
چون سلاحش هست و عقلش نه، ببند	دست او را، ورنه آرد صد گزند
بد گهر را علم و فن آموختن	دادن تیغی به دست راهزن
تیغ دادن در کف زنگی مست	به که آید علم ناکس را به دست
علم و مال و منصب و جاه و قران	فتنه آمد در کف بد گوهران ۶۰

۴

کور معترض به روشنایی

از غزالی:

اینها حقایق آشکاری است برای کسانی که ناظر به نور
بصیرت اند، اما آنکه مقلد است و از کشف و عیان بی بهره

۵۹) «و یقرب من تقرب السلاطین ببناء المساجد و المدارس بالمال الحرام، تقرب العلماء
السوء بتعليم للسفهاء و الاشرار المشغولين بالفسق و الفجور ... و لیت شعری ما جوابه عمن
و هب سیفا من قاطع طریق و أعدله خیلاً و أسباباً یستعین بها علی مقصوده و یقول انما اردت
البذل و السخاء ... و العلم سلاح یقاتل به الشیطان و اعداء الله تعالی و قد یعاون به اعداء الله عز
جل و هو الهوی»

(احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب النیة و الاخلاص و الصدق، ص ۳۶۹ - ۳۷۰)

۶۰) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۳۴ - ۱۴۳۸

است در امثال این آیات به خطا می افتد ... و معتقد است که در آنها تناقض است، مانند کوری که وارد اتاقی شود و با ظروف چیده شده در اتاق برخورد کند و معترضانه بگوید چرا این ظروف را از پیش راه بر نمی دارید و در جای خود نمی گذارید؟ به او خواهند گفت عیب در چشم توست. ظروف در جای خود هستند ...^{۶۱}

از مولوی:

ما که کورانه عصاها می زنیم!	ما ندانستیم ما را عفو کن	بس پراگنده که رفت از ما سخن
ما که کورانه عصاها می زنیم	ما چون کُرّان ناشنیده یک خطاب	لاجرم قندیله‌ها را بشکنیم
ما ز موسی پند نگرفتیم کو	گشت از انکار خضری زردرو ^{۶۲}	هرزه گویان از قیاس خود جواب

۵

این بود تأویل اهل اعتزال

از غزالی:

خداوند برای صاحب‌دلان جمیع ذرات زمین و آسمان را به قدرت گویا کننده‌اش گویا کرده است به طوری که آنان می شنوند که این ذرات تسبیح و تقدیس حق می کنند و به

(۶۱) «... و هذه حقایق ظاهرة للنّاظر بنور البصيرة، ثقيلة على من يسرّ وجه السّماع و التقليد دون الكشف و العيان و لذلك تراه يتخطى في مثل هذه الايات ... و يعتقد فيها التّهاافت. و مثاله مثال الأعمى الذى يدخل دارا فيعثر فيها بالأوانى المصفوفة فى الدّار فيقول ما لهذه الاوانى لا تُرفع من الطّريق و ترد الى مواضعها؟ فيقال له انها فى مواضعها و انما الخلل فى بصرک ...» (احياء علوم الدّين، ج ۱، کتاب العلم، ص ۸۷، نیز ج ۳، ص ۱۷)

(۶۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۳۳ - ۲۳۶

زبانی فصیح، بی حرف و صوت به عجز خود گواهی می دهند، که آن صدا را محرومان از گوش نمی شنوند. مرادم از شنیدن، شنیدن به گوش ظاهر نیست که فقط صداها را می شنود و حمار هم واجد آن است - و چه ارزشی دارد چیزی که حیوانات هم دارند - بلکه مرادم گوش است که کلامی را می شنود که نه حرف دارد و نه صوت، نه عربی است و نه عجمی^{۶۳}

و نیز:

نوعی از ذرات آسمانها و زمین گواهی بر وحدت خدا می دهند و این توحید گفتن شان است. نوع دیگر بر تقدس صانع گواهی می دهند و این تسبیح کردنشان است، اما مردم تسبیح ایشان را در نمی یابند، زیرا از تنگنای گوش ظاهر به فراخنای گوش باطن، و از لکنت زبان قال به شیوایی زبان حال سفر نکرده اند.^{۶۴}

(۶۳) «بل ارباب القلوب و المشاهدات قد أنطق الله تعالى في حقهم كل ذرة في السموات و الارض بقدرته التي أنطق كل شيء حتى سمعوا تقديسها و تسبيحها لله تعالى و شهادتها على نفسها بالعجز بلسان ذلك تتكلم بلا حرف و لا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون، و لست أعني به السمع الظاهر الذي لا يجاوز بالاصوات، فان الحمار شريك فيه، و لا قدر لما يشارك فيه البهائم، و انما اريد به سمعا يدرك به كلام ليس بحرف و لا صوت و لا هو عربى و لا عجمى ...»

(احياء علوم الدين، ج ۴، كتاب التوحيد و التوكل، ص ۲۴۸)

(۶۴) «و ما من ذرة في السموات و الارض الا ولها انواع شهادات لله تعالى بالوحدانية هي توحيدها، و انواع شهادات لسانها بالتقدس هي تسبيحها و لكن لا يفقهون تسبيحها لانهم لم يسافروا من مضيق سمع الظاهر الى فضاء سمع الباطن و من ركابة لسان القال الى فصاحة لسان الحال ...»

(احياء علوم الدين ج ۲، كتاب آداب السفر، ص ۲۴۶)

و نیز:

بیان زبان حال بر
حسب زبان قال

پنجم اینکه زبان حال را بر حسب زبان قال بیان کنند ... و از این نوع است سخن خداوند که می فرماید همه چیز تسبیح و حمد خدا می کنند. شخص ابله برای فهم این سخن، محتاج است که چنین گمان کند جمادات حیات و عقل دارند و به صوت و حرف، سبحان الله می گویند، تا قبول کند که تسبیح خدا می کنند، اما شخص بصیر می داند که مراد سخن گفتن به زبان نیست، بلکه مُسَبِّح بودن به وجود و تقدیس کردن به ذات و گواهی دادن بر وحدانیت خداوند مراد است. همچنان که گاهی می گویند این مصنوع محکم شهادت می دهد که صانعش حسن تدبیر و علم کامل دارد، نه بدین صورت که به زبان بگوید شهادت می دهم بلکه حالش گواهی می دهد.^{۶۵}

نقد و تعریض مولوی بر این گونه تأویلات بسیار خشن و صریح و گزنده است. آیا می توان گفت که وی مستقیماً غزالی را منظور داشته است؟

ما سميعيم و بصيريم و خوشيم	با شما نامحرمان ما خامشيم
چون شماسوی جمادی می روید	محررم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویلهای نر بایدت

(۶۵) «الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال ... و من هذا قوله تعالى و ان من شيء الا يسبح بحمده. فالبلید يفتقر فيه الى ان يقدر للجمادات حياة و عقلاً و نطقاً بصوت و حرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه و البصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحاً بوجوده و مقدساً بذاته و شاهداً بوحدانية الله سبحانه ... كما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير و كمال العلم لا بمعنى انها تقول أشهد بالقول ولكن بالذات و الحال ...» (احياء علوم الدين، ج ۱، كتاب قواعد العقاید، ص ۱۰۳)

چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده‌ای تأویلها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود	دعوی دیدن خیال غی بود
بل که هر بیننده را دیدار آن	وقت عبرت می‌کند تسبیح خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد	آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهل اعتزال	و آن آن کس کو ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی	باشد از تصویر غیبی اعجمی ^{۶۶}

۶

دست کان لرزان بود از ارتعاش

از غزالی:

حرکت، مخلوق خداوند و وصف و کسب بنده است. چون حرکت وقتی به وجود می‌آید مقدور به قدرت است که وصف بنده است و نیز نسبتی با صفت دیگری به نام قدرت دارد که به اعتبار آن نسبت، کسب شمرده می‌شود. چنین چیزی جبر محض نمی‌تواند باشد، چون آدمی بالوجدان فرق میان حرکت مقدور و رعشه بی اختیار و خارج از قدرت را در می‌یابد.^{۶۷}

فرق حرکت اختیاری
و رعشه بی اختیار

از مولوی:

کرد ما و کرد حق هر دو بین کرد ما را هست دان، پیداست این

(۶۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۱۹-۱۰۲۸

(۶۷) «... و أمّا الحركة فخلق للرب تعالی و وصف للعبد و کسب له فانها خلقت مقدورة بقدره هي وصفه وكانت للحركة نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً و كيف يكون جبراً محضاً و هو بالضرورة يدرک التفرقة بين الحركة المقدورة و الرعدة الضرورية.» (احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب فواعد العقاید، ص ۱۱۱)

گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
یک مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش وان که دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش چون پشیمان نیست مردم رتعش^{۶۸}

۷

این محبت هم نتیجه دانش است

از غزالی:

... عظمت باری جز از راه معرفت به صفات و قدرت و افعال
شگفت او حاصل نمی شود. از فکر معرفت می زاید و از
معرفت تجلیل و از تجلیل محبت. یاد خداوند نیز مولد انس
است که آن هم نوعی محبت است، لکن محبتی که زاده
معرفت است قویتر، بزرگتر و راسختر است ...^{۶۹}

و نیز:

عارف که خود را دوست دارد و می داند که ذاتش از کس
دیگری مدد می گیرد، لاجرم آن وجودبخش را هم اگر به

محبت، زاده معرفت
است

(۶۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۰ - ۱۴۹۹ سخنان مولوی درباره جبر و اختیار، سهم عظیمی
از مثنوی را اشغال می کند و تعلق خاطر مولوی بدین مسأله، هم نشانی است از اشعریّت او و
دفاع از اختیار در برابر تهمت جبرگیری. و هم نشانی از بهره جستن او از آثار غزالی است که او
هم بدین مسأله اهتمام بسیار نشان داده. و هم نشان دهنده این است که این مسأله مسأله هر
عارفی است که می خواهد فنا و توحید و توکل و اختیار را با هم جمع کند.

(۶۹) «... و لا تنکشف عظمة الله سبحانه و جلاله الا بمعرفة صفاته و معرفة قدرته و عجائب
افعاله. فيحصل من الفكر المعرفة و من المعرفة التعظيم و من التعظيم المحبة. و الذكر ايضا
يورث الانس و هو نوع من المحبة و لكن المحبة التي سببها المعرفة اقوى و أثبت و أعظم...»
(احياء علوم الدّین، ج ۱، کتاب ترتیب الاوراد و تفصیل احیاء اللیل، ص ۳۳۶)

وصف خالق مبدع و مبقی و قیوم بالذات و مقوم للغیر
 بشناسد دوست خواهد داشت و اگر به او محبت نورزد به
 سبب جهلی است که به خود و خدای خود دارد. محبت
 میوه معرفت است. ضعف آن موجب ضعف این و قوت
 آن موجب قوت این است و زوال آن موجب زوال این
 می شود...^{۷۰}

و نیز:

غرض از معامله صفا و طراوت دل است تا چنان شود که
 حق در آن به وضوح بتابد و به علم معرفت که همان علم
 مکاشفه است آراسته شود. و چون این معرفت حاصل
 گردد محبت هم ناچار از پی آن خواهد آمد...^{۷۱}

و از مولوی:

از محبت تلخها شیرین شود	از محبت مسها زرین شود	از محبت تلخها شیرین شود
از محبت دردها صافی شود	از محبت دردها شافی شود	از محبت دردها صافی شود
از محبت مرده زنده می کنند	از محبت شاه بنده می کنند	از محبت مرده زنده می کنند
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست	این محبت هم نتیجه دانش است
دانش ناقص کجا این عشق زاد؟	عشق زاید ناقص، اما بر جماد ^{۷۲}	دانش ناقص کجا این عشق زاد؟

(۷۰) «فان احب العارف ذاته، وجود ذاته مستفاد من غيره، فبالضرورة يحب المفيد والمُدیم له
 إن عرفه خالقاً موجداً ومخترعاً مبقياً وقیوماً بنفسه ومقوماً لغيره فان كان لا یحبّه فهو لجهله
 بنفسه و برّبه و المحبة ثمرة المعرفة، فتعتمد بانعدامها و تضعف بضعفها و تقوى بقوتها...»

(احیاء علوم الدّین، ج ۴، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، ص ۳۰۱)

(۷۱) «... و غرض المعاملة صفاء القلب و طهارة لیتضح فيه جليلة الحق و یتزین بعلم المعرفة و
 هو علم المكاشفة و مهما حصلت هذه المعرفة تبعثها المحبة بالضرورة...»

(احیاء علوم الدّین، ج ۴، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، ص ۳۱۷)

(۷۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹ - ۱۵۳۳

۸

آدمی کوه است چون مفتون شود؟

غزالی:

کسی که سفر می‌کند تا گواهی مکتوب خط الهی بر صفحه
جمادات را بخواند، سفر جسمانی خود را طولانی
نمی‌سازد. بلکه در موضع خاصی می‌ایستد و دل را تهی
می‌کند تا از تک‌تک ذرات نغمه تسبیح را بشنود. او را که دل
مشغول ملکوت آسمانهاست با سرگردان شدن در بیابان
چه کار؟ خورشید و ماه و ستارگان همه مسخر
امر خداوندند و به سوی چشمان صاحبان بصیرت سفر
می‌کنند. و از غرایب این است که کسی که کعبه مأمور به
طواف گرد اوست برود و در یک یک مساجد طواف کند و از
غرایب این است که کسی که آسمان دور او می‌گردد او خود
در اطراف زمین بگردد ... ۷۳

در اطراف وجود خود
باید گشت نه در
اطراف زمین

مولوی:

مارگیر از بهر حیرانی خلق مار گیرد، اینست نادانی خلق
آدمی کوهی ست، چون مفتون شود؟ کوه اندر مار حیران چون شود؟
خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطللس خویش بر دلقی بدوخت

(۷۳) «و من یسافر لیستقری هذه الشهادات من الاسطر المکتوبة بالخطوط الالهیه علی صفحات
الجمادات لم یَطل سفره بالبدن، بل یستقر فی موضع و یفرغ قلبه للمتبع بسماع نعمات
التسبیحات من آحاد الذرات، فما له و للتردد فی الفلوات و له غنیة فی ملکوت السموات؟
فالشمس و القمر و النجوم بأمره مسخرات و هی الی ابصار ذوی البصائر مستافرات ... فمن
الغرائب ان یدأب فی الطواف باحاد المساجد من أمرت الکعبة ان تطوف به، و من الغرائب ان
یطوف فی اکناف الارض من یطوف به افطار السماء»

(احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب آداب السفر، ص ۲۴۷)

صد هزاران مار و گه حیران اوست او چرا حیران شد دست و مار دوست؟^{۷۴}

۹

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق

غزالی:

پس در خلوت آدمی به ذکر خدا انس گیرد ... و برای همین یکی از حکیمان گفته است که آدمی وقتی خالی از فضیلت است، از خود وحشت می کند و بیشتر به دیدار مردم می رود و با همنشینی با آنان وحشت را از خود می زداید. ولی اگر خود اهل فضل باشد وحدت طلب می شود تا در خلوت بتواند به فکر و استخراج علم و حکمت پردازد و گفته اند که استیناس از علامات افلاس است ...^{۷۵}

استیناس از علامات
افلاس

و نیز:

او مدعی انس به خداوند است در حالی که از خلوت ذوقی نمی برد و از مشاهده مردم نمی گریزد، بلکه وقتی می بیند مریدان دور او حلقه زده اند دلش مالا مال از حلاوت می شود و وقتی با خدا خلوت می کند دل تنگ می گردد. آیا عاشقی را دیده ای که از محبوبش ملول شود و به هم صحبتی با دیگری روی آورد؟ ...^{۷۶}

(۷۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۹۹۸-۱۰۰۲

(۷۵) «... فاذن فی الخلوة انس بذکر الله... و لذلك قال بعض الحكماء: انما يستوحش الانسان من نفسه لخلوة ذاته عن الفضيلة، فيكثر حينئذ ملاقة الناس و يطرد الوحشة عن نفسه بالكون معهم فاذا كانت ذاته فاضلة طلب الوحدة ليستعين بها على الفكرة و يستخرج العلم و الحكمة و قد قيل الاستنناس من علامات الافلاس ...»

(الحياة علوم الدين، ج ۲، کتاب آداب العزلة، ص ۲۲۸)

(۷۶) «و يدعى الانس بالله فمتى طابت له الخلوة؟ و متى استوحش من مشاهدة الخلق؟ لا بل ←

مولوی:

ای تو در پیکار خود را باخته
دیگران را تسوز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی
که منم این. والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
در غم و اندیشه مانی تا به حلق
این تو کی باشد که تو آن اوحدی
که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش^{۷۷}

۱۰

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست

غزالی:

هر که لذت معرفت حق را در دنیا نچشید لذت نظر بر وی را
در آخرت نخواهد چشید، چون تا کسی در دنیا با چیزی
مصاحب نباشد در آخرت هم با آن هم‌نشین نخواهد شد و
آدمی جز آنچه را که می‌کارد نخواهد دروید. و حشر انسان
بر صورتی است که در آن می‌میرد و موتش نیز بر صورتی

مرگ آدمی بر صورت
حیات اوست

→
بری قلبه یمتلی بالحلاوة اذا احدث به المریدون و تراه یستوحش اذا خلا بالله تعالی. فهل رأیت
محباً یستوحش من محبوبه و یستروح منه الی غیره؟ ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذم الغرور، ص ۳۹۶)

است که می‌زید ... ۷۸

و نیز:

هنگام مرگ آدمی به یاد جمیع مألوفات خود می‌افتد ...
مداومت طولانی بر کارهای نیک و پیراستن فکر از امور
پلید، ذخیره و سرمایه آدمی است برای احوال سكرات
مرگ، چون آدمی همان گونه که می‌زید می‌میرد و همان
گونه که برمی‌خیزد می‌میرد ... ۷۹

از مولوی:

الحذر ای مرگ بینان بارِ عوا العَجَل ای حشر بینان سارِ عوا
هرکه یوسف دید، جان‌کردش فدی هرکه گرگش دید، برگشت از هُدی
مرگ هر یک ای پسر هرنگ اوست پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیش ترک آینه را خوش رنگی است پیش زنگی آینه هم زنگی است
آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی، ای جان‌هوش دار!
روی زشت توست نه رخسارِ مرگ جان تو همچون درخت و مرگ، برگ
از تو زشته است از نکوی است از بد است ناخوش و خوش، هر ضمیرت از خود است
گر به خاری خسته ای خود دیکشته ای و رحریر و قز دَری، خود رشته ای ۸۰

(۷۸) «و كل من لم يجد لذّة المعرفة في الدنيا فلا يجد لذّة النظر في الآخرة، اذ ليس يستأنف لاحد في الآخرة ما لم يصحبه من الدنيا ولا يحصد احد الا ما زرع ولا يُحسّر المرء الا على ما مات عليه ولا يموت الا على ما عاش عليه ...»

(احیاء علوم الدّین، ج ۴، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، ص ۳۱۴)

(۷۹) و جميع ما ألفه الانسان في عمره يعود ذكره الى قلبه عند موته ... و يكون طول المواظبة على الخير وتخلية الفكر عن الشرّ عذّة و ذخيرة لحالة سكرات الموت، فانه يموت المرء على ما عاش عليه و يُحسّر على ما مات عليه ...»

(احیاء علوم الدّین، ج ۴، کتاب الخوف و الرّجا، ص ۱۷۷-۱۷۸)

(۸۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۴۳۶-۳۴۴۴

۱۱

بی‌زبان معلوم شد او را مراد

غزالی:

بچه‌دار شدن از چهار جهت مایه قربت به حق است ...
 جهت اول که باریکترین و دشوارفهمترین وجوه است ...
 بیانش این است که وقتی مولی بذر و آلات کشاورزی را به
 بنده خود می‌دهد و زمین را برای شخم‌زدن آماده می‌کند و
 بنده هم قدرت بر شخم‌زدن دارد و موکلی هم بر سر اوست
 که خواهان شخم‌زدن است، در این صورت اگر بنده بی‌کار
 بنشیند و از آلات شخم بهره نجوید ... مستحق خشم و
 عذاب است ... لذا این افعال و آلات (بدنی) به زیان
 فصیحی گواهی می‌دهند که خالق از خلق آن‌ها چه مراد
 داشته است ...^{۸۱}

-مولوی:

اندامها حاکی از مراد خالق اند
 پای داری چون کنی خود را تو لنگ؟ دست داری، چون کنی پنهان تو چنگ؟
 خواجه چون یلی به دست بنده داد بی‌زبان معلوم شد او را مراد
 دست همچون ییل اشارت‌های اوست آخر اندیشی عبارت‌های اوست
 چون اشارت‌هایش را بر جان نهی در وفای آن اشارت جان دهی^{۸۲}

(۸۱) «و فی التوصل الی الولد قریبة من اربعة اوجه ... اما الوجه الاول فهو ادق الوجوه و ابعدها
 عن افهام الجماهير ... و یدانہ أن السید اذا سلم الی عبده البذر و آلات الحرث و هیئاله أرضاً مُهَيَّاة
 للحرثة و كان العبد قادراً علی الحرثة و وکل به من بتقاضاه علیها فان تکاسل و عطل آلة
 الحرث ... کان مستحقاً للمقت ... فهذه الافعال و الآلات تشهد بلسان ذلق فی إغراب عن مراد
 خالقها ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب آداب النکاح، ص ۲۴ - ۲۵)

(۸۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۳۱ - ۹۳۴

۱۲

علم دنیوی و اخروی (تحقیقی و تقلیدی). فقه و فقه فقه.
 الهام و تعلیم. زیرکی و حیرانی. فیلسوفی و ابلهی
 غزالی:

علوم عقلی بر دو قسم اند: دنیوی و اخروی. علوم دنیوی
 مانند طب و حساب و هندسه و نجوم و دیگر صناعات و
 حرفه‌ها، علوم اخروی مانند علم بر احوال قلب و آفات
 اعمال و علم به خدا و صفات و افعالش ... و این دو علم
 ناسازگارند، بدین معنا که هر کسی به یکی از آنها رو کند و
 در آن تعمق ورزد، اغلب از توجه به دیگری باز می ماند ... و
 به همین سبب پیامبر (ص) فرمود که: بیشتر اهل بهشت
 ابله اند، یعنی در امور دنیا ابله اند ...^{۸۳}

و نیز:

علم حقیقی آن است که بنده با آن، خدا و نفس خود را
 می شناسد و به اهمیت لقاء خداوند یا محجوب ماندن از او
 پی می برد و این علم موجب خشیت و تواضع است و نه کبر
 و آسودگی خاطر ... علوم دیگری، مانند علم طب و
 حساب، لغت و شعر و نحو و فصل خصومات و راههای

۸۳) «و العلوم العقلیه تنقسم الی دنیویة و اخرویة. فالدنیویة: کعلم الطب و الحساب و الهندسة و
 النجوم و سائر الجرف و الصناعات و الأخرویة کعلم احوال القلب و آفات الاعمال و العلم
 بالله تعالی و بصفاته و افعاله ... و هما علمان متنافیان أعنی أن من صرف عنايته الی احد هما
 حتی تعمق فیہ قصرت بصیرته عن الآخر علی الاکثر ... و لذلك قال صلی الله وسلم إن اکثر اهل
 الجنة البله ای البله فی امور الدنيا.»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۱۸)

علم حقیقی، معرفت
به حق است و نفس و
بس

مجادله. هر چه آدمی نسبت به آنها بیشتر بپردازد و از آنها بیشتر پر شود، از کبر و نفاق آکنده تر خواهد شد. و اگر این علوم را صناعت بنامند بهتر است از این که علم بنامند. چون علم چیزی نیست جز معرفت عبودیت و ربوبیت و طریق عبادت. و چنین معرفتی بیشتر تواضع می آورد تا کبر...^{۸۴}

و نیز:

اما زیرکان و دوراندیشان به این فریفته نمی شوند و می گویند اگر همه مردم نجات یابند و ما هلاک شویم، نجاتشان ما را سود نمی رساند... بعلاوه شخص بدعتگذار، با مجادله دست از بدعت نمی کشد بلکه تعصب و خصومتش بیشتر می شود، لذا اگر من با خود به مخاصمه برخیزم و با نفس مجاهدت کنم که دنیا را به خاطر آخرت وانهد بهتر است...^{۸۵}

مولوی اندیشه های غزالی را درباره علم (تقدم بخشیدن به

۸۴) «و اما العلم الحقیقی ما يعرف به العبد ربه و نفسه و خطر أمره فی لقاء الله و الحجاب منه و هذا یورث الخشیة و التواضع دون الكبر و الأمن... فاما ما وراء ذلك كعلم الطب و الحساب و اللغة و الشعر و النجوم و فصل الخصومات و طرق المجادلات، فاذا تجرد الانسان لها حتی امتلا منها، امتلا بها کبرا و نفاقا، و هذه بأن تسمى صناعات أولى من أن تسمى علوماً، بل العلم هو معرفة العبودية و الربوبية و طریق العبادة و هذه تورت التواضع غالباً»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذم الکبر و العجب، ص ۳۴۸)

۸۵) «و لكن الأكياس و اهل الحزم لم یغترؤا بهذا و قالوا لولمّا اهل الارض و هلكنا لم ننفعنا نجاتهم و لو نجونا و هلكوا لم یضرنا هلاكهم... ثم نرى أن المبتدع لیس یترک بدعته بجدا له بل یزیده التعصب و الخصومة تشدداً فی بدعته فاشتغالی بمخاصمة نفسی و مجادلتها و مجاهدتها لتترک الدنيا للاخرة أولى...»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، ذم الغرور، ص ۳۹۵)

خودشناسی در برابر جهان‌شناسی و دغدغه نیکبختی نهایی و حسن عاقبت را داشتن و علم را به دنیا نفروختن و در مجادلات فقهی و کلامی بی حاصل غوطه ور نشدن و غم خود را خوردن)، به طور کلی پذیرفته و آنها را به تفاریق در ابیات زیر آورده است:

جامه‌های زرکشی را بافتن	درّها از قعر دریا یافتن
خرده‌کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم و طبّ و فلسفه
که تعلق با همین دنیا ستش	ره به هفتم آسمان برنیستش
این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را یا دلش ^{۸۶}

و در ابیات زیر تعریض مولانا به فیلسوفان و فقیهان و ستاره‌شناسان پوشیده نیست:

از پی این عاقلان ذوفنون	گفت ایزد در بُبی: لا یعلمون
هر یکی ترسان ز دزدی کسی	خویشان را علم پندارد بسی
گوید او که روزگارم می‌برند	خود ندارد روزگار سودمند
گوید از کارم برآوردند خلق	غریب‌کاریست جانم تا به خلق
صد هزاران فصل داند از علوم	جان خود را می‌نداند آن ظَلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یَجوز و لا یَجوز	خود ندانی تو یَجوزی یا عَجوز
این روا وان ناروا دانی و لیک	تو روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقیست
سعداها و نحساها دانسته‌ای	ننگری تو سعدی یا ناشسته‌ای

جان جمله علمها

جان جمله علمها این است این که بدانی من کیم در یوم دین^{۸۷}

* * *

عقده را بگشاده گیر ای منتهی	عقده سخت است بر کیسه تهی
در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر	عقده چندی دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان برگلوی ماست سخت	که بدانی که خسی یا نیک بخت
حلّ این اشکال کن گر آدمی	خرج این کن دم اگر صاحب دمی
حدّ اعیان و عرض دانسته گیر	حدّ خود را دان کزان نبود گزیر ^{۸۸}

گویی مولوی هنگام سرودن ابیات بالا، نصیحت «مجان» غزالی را در گوش داشته و بازگو کرده است:

کسی که تمام عمر خود را در مجادلات جاری فقه صرف می‌کند مانند کسی است که همه عمر خود را در اسباب دقیقه‌ای صرف می‌کند که با آن نخ مشک آب حُجّاج را محکم می‌کنند. نسبت این فقیهان به سالکان طریق اصلاح دل (که به علم مکاشفه می‌انجامد)، مانند نسبت آن نخ تابان است به راه پویان حجّ یا مباشران ارکان آن، پس در این امر نیکو تأمل کن و این نصیحت را رایگان از کسی بپذیر که پس از کوششی سخت و دلیری تمام در بریدن از خلق و بیرون آمدن از تقلیدشان، بدان نکته دست یافته است...^{۸۹}

نصیحت مجانی غزالی
برای اهل جدال

(۸۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۳ - ۲۶۵۴

(۸۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۰ - ۵۶۴

(۸۹) «و المستغرق عمره فی دقائق الكلمات التي تجرى فی مجادلات الفقه كالمستغرق عمره فی دقائق الاسباب التي بها تستحكم الخيوط التي تخرزها الزاوية للحجّ. و نسبة هؤلاء من السالکين لطريق اصلاح القلب الموصل الى علم المكاشفة كنسبة اولئك الى سالکی طريق الحجّ

همچنین مولوی در ذمّ فلاسفه و متکلمین و مشرب شبهت‌زا و آرامش‌زدای آنان با غزالی همداستان است و از وی که به «منتهی درجه‌المتکلمین» رسیده بود نیکو آموخته است که این صناعات به هیچ روی طریق کسب حقیقت و یقین نیستند و تنها کاری که می‌کنند این است که بر وسایط بیفزایند و راه را دور کنند و بر تیرگی درون و عجب متکلم بیفزایند. حتی عدم تفکیک کلام از فلسفه، و به کار بردن این دو اصطلاح به نحوی مترادف، عمق تأثر مولانا از غزالی را در این مسأله مهم آشکار می‌سازد. غزالی، در کتاب *احیاء علوم الدین*، علومی را که آموختنش بر مسلمین واجب عینی و واجب کفایی است و نیز علوم محمود و مذموم را به شرح نام می‌برد و وجه وجوب و حسن و قبح آنها را باز می‌نماید، اما در این میان از کلام و فلسفه ذکری نمی‌کند و آنگاه به صورت سؤالی از زبان خواننده می‌پرسد که سبب اینکه آن دو علم را در اقسام علوم ایراد نکرده است چیست. و در پاسخ می‌گوید بخشی از علم کلام که نافع است، در قرآن و اخبار یافت می‌شود و مابقی «مجادلات و مشاغبات و بدعتها و ترهات و هذیاناتی» است که نه طبع آنها را می‌پسندد و نه گوش به شنیدنشان رغبت دارد، و اما فلسفه علم مستقل و واحدی نیست. بلکه چهار جزء دارد: حساب و هندسه، منطق، الهیات، طبیعیات. حساب و هندسه مباح است و جداگانه ذکرش رفته است. منطق هم جزئی از کلام است. الهیات هم که بحث از ذات و صفات خداوند است داخل در کلام است. پاره‌ای از مباحث طبیعیات هم مخالف شرع و حق است. از این رو جهل است نه علم، تا نامش در اقسام علوم وارد شود، و بخش دیگر هم

ذمّ علم کلام در نزد
غزالی و مولوی

→ او ملائسی ارکانه. فتأمل هذا أولاً و اقبل النصيحة مجاناً ممن قام عليه ذلك غالباً و لم يصل اليه بعد جهد جهيد و جواز تأمّنه على مبادئ الخلق العامة و الخاصة في النزوع من تقليد هم بمجرد الشهرة»

(احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۵۵)

مورد نیاز نیست.^{۹۰}

بدین ترتیب غزالی، هر جا که از کلام نام می برد و متکلم را ذم و قدح می کند، فیلسوف را نیز به نحو مشابه و مساوی منظور و مطعون می دارد. و در برابر آن گونه پیچیدگیها و زیرکیهای فیلسوفانه که جز به شیطننت عقلانی و جسارت و تمسخر و انکار حق و تقدس زدایی از مقدسات منتهی نمی شود، ابلهی را ترجیح می نهد. و دانشی را که بیش از کشف و ایضاح، گمراهی و پریشانی به بار آورده است، جز در موارد خاص، آن هم به منزله سلاحی برای دفع دشمنان، نافع و لازم نمی شمارد و همه جا نکته سنجیهای به ظاهر عالمانه متکلمان را تحقیر و تخفیف می کند. لحن غزالی، در این موارد، ناصحانه و مهرآمیز است و به خواننده اطمینان می دهد که انکار وی نه از سر عداوت جاهلانه، بلکه از سر تعمق خیرانه است. آن طرد و تحقیر و این اطمینان در کلمات مولوی نیز موج می زند و خصوصاً تفسیر غزالی از حدیث نبوی که بلاهت را به معنی نفی تفلسف می گیرد کاملاً مورد تأیید مولوی است.

ترجیح ابلهی بر زیرکی
فیلسوفانه

غزالی می گوید:

... گاه می پندارند که فایده علم کلام کشف حقایق و معرفت ماهیات اشیاء است، هیئات! علم کلام به هیچ رو کسی را به این مقصد شریف نمی رساند بلکه حیرت آوردن و گمراه کردنش بیشتر از راه نمودنش می باشد. این سخن را اگر از محدثی یا شخص قشری بشنوی شاید گمانبری که بر وفق قاعده «مردم دشمن آنند که نمی دانند» سخن می گوید. اما تو این سخن را اینک از کسی بشنو که علم کلام را آزموده و

علم کلام نه هدایت آور
است نه معرفت آور

سپس با آن دشمن شده است، کسی که به بالاترین درجهٔ متکلمی رسیده و از آن هم گذشته و در علوم دیگری هم که با کلام مناسبت دارد تعمق ورزیده و بر او مُحَقِّق شده است که از این راه نمی‌توان به حقایق رسید. بلی علم کلام خالی از کشف و ایضاحی نیست، اما اولاً این نادر است و ثانیاً در امور واضحی است که بدون تعمق در علم کلام هم حاصل می‌آید...^{۹۱}

و نیز:

... و گاه در حال سكرات موت نادرستی معتقدات پیشین بر وی آشكار می‌شود ... و زهد و صلاح برای دفع این خطر کافی نیست بلکه فقط اعتقادات حقه، آدمی را از آن می‌رهاند، و ابلهان یعنی کسانی که ایمان مجملی به خدا و رسول و روز آخر دارند از این خطر بدورند مانند اعراب و روستانشینان و عامیانی که در بحث و نظر خوض نمی‌کنند و به علم کلام نمی‌پردازند و به اقاویل متکلمان گوش نمی‌دهند. و برای همین، رسول خدا فرمود که بیشتر اهل بهشت ابلهانند ... لذا سلامت مردم در این است که به اعمال نیکو پردازند و به امور خارج از طاقت همت نگمارند، اما امروزه زمام سخن سُست شده و هذیان‌ات فراوان شده

بیشتر اهل بهشت
ابلهانند

(۹۱) «... فقد یظن أنَّ فائدتَه (الكلام) كشف الحقایق و معرفتها علی ما هی علیهِ و هیئات فلیس فی الكلام وفاء بهذا المطلب الشریف و لعلَّ التخییط و التضلیل فیهِ اکثر من الكشف و التعریف، و هذا اذا سمعت من محدِّث او حشوی رَیما خطر بیالک ان الناس اعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خیر الكلام ثم قلاه بعد حقیقة الخیرة و بعد التغلفل فیهِ الی منتهی درجه المتکلمین و جاوز ذلک الی التعمق فی علوم اخر تناسب نوع الكلام و تحقَّق أنَّ الطريق الی حقایق المعرفة من هذا الوجه مسدودٌ. و لعمری لا ینفک الکلام عن کشف و تعریف و ایضاح لبعض الامور و لكن علی التدور فی امور جليلة تکاد تفهم قبل التعمق فی صنعة الکلام ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۹۷)

است و هرجاهلی به ظن و پندار خود چیزی می‌گوید ...
 مگر اینکه کسی از حدّ عقل بگذرد و به نور مکاشفه که در
 عالم ولایت تابان است برسد. چنین کسی گوگرد سرخ
 است و نایاب، و از این خطر فقط عوام یا کسانی که از ترس
 آتش به طاعت حقّ مشغولند و گرد فضول نمی‌گردند،
 مصونند ... ۹۲

و مولوی می‌گوید:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی	می‌فزاید در وسایط فلسفی
می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل، باز برعکش صفی	
این گریزد از دلیل و از حجاب	از پی مدلول سر برده به جیب	
گردُخان اورا دلیل آتش است	بی دُخان مارا در آن آتش خوش است	
خاصه این آتش که از قرب و ولا	از دُخان نزدیکتر آمد به ما ۹۳	

آنچه حق است اقرب از حبل الوريد تو فکنده تیر فکرت را بعید
 ای کمان و تیرها بر ساخته ضید نزدیک و تو دور انداخته

« ۹۲ » ... ربما ينكشف له في حال سكرات الموت بطلان ما اعتقده جهلاً ... والزهد والصلاح لا يكفي لدفع هذا الخطر بل لا يتجنى منه إلا الاعتقاد الحق، والبُله بمعزل عن هذا الخطر، اعنى الذين امنوا بالله ورسوله واليوم الآخر ايماناً مجملاً واستخاً كالاعراب والسوادية وسائر العوام الذين لم يخوضوا في البحث والنظر ولم بشرعوا في الكلام استقلالاً ولا صفوا الى اصناف المتكلمين في تقليد اقاويلهم المختلفة، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: اكثر اهل الجنة البله ... فكانت سلامة الخلق في أن يشتغلوا بالاعمال الصالحة ولا يتعرضوا لما هو خارج عن حد طاعتهم ولكن الآن قد استرخى العنان وقسا الهذيان ونزل كل جاهل على ما وافق طبعه بظن و حُسيان ... إلا اذا جاوز حدود المعقول الى نور المكاشفة الذي هو مشرق في عالم الولاية والنبوة، وذلك هو الكبريت الأحمر وأنى يتيسر . وإنما يسلم عن هذا الخطر البله من العوام او الذين شغلهم خوف النار بطاعة الله فلم يخوضوا في هذا الفضول ...

(احياء علوم الدين، ج ۴، كتاب الخوف والرجاء، ۱۷۵ - ۱۷۶)

۹۳) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۸ - ۵۷۲

گو بدو کوراست سوی گنج پشت از مراد دل جداتر می شود جاهدوا عَنَّا نَگفت ای بیقرار از گُهِ عاصم سفینه فوز ساخت و آن مراد او را بُده حاضر به جیب گشته رهرو را چو غول و راهزن تا ز شرّ فیلسوفی می رهند تا کند رحمت به تو هر دم نزول ابلهان از صنع در صانع شده ^{۹۴}	فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو چندانکه افزون می دود جاهدوا فینا بگفت آن شهریار نه چو کنعان کوز کبر و ناشناخت علم تیراندازیش آمد حجاب ای بسا علم و ذکاوات و فطن بیشتر اصحاب جنّت ابله‌ند خویش را عریان کن از فضل فضول زیرکان با صنعتی قانع شده
---	---

* * *

نه کپ «ذَلَّ عَلَى النَّارِ الدَّخَانُ» در حقیقت از دلیل آن طیب ژاژ می‌خا، در کمیزی می‌نگر ^{۹۵}	خود هنر آن‌دان که دید آتش عیان ای دلیلت گنده‌تر پیش لبیب چون دلیلت نیست جزاین ای پسر
---	---

زیرکی زابلیس و عشق از آدم است زیرکی ظَنّ است و حیرانی نظر حسبی الله گو که الله‌ام کفی که غرورش داد نفس زیرکش مَنْت نوحم چرا باید کشید؟ تا طمع در نوح و کشتی دوختی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی	داند او کو نیکبخت و محرم است زیرکی بفروش و حیرانی بخر عقل قربان کن به پیش مصطفی همچو کنعان سرز کشتی وامکش که برآیم بر سر کوه مشید کاشکی او آشنا ناموختی کاش چون طفل از حیل جاهل بُدی
--	---

همچو کنعان باز کشتی
وامکش

(۹۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۳۵۳ - ۲۳۵۸ - ۲۳۶۷ - ۲۳۷۴

(۹۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۵۰۵ - ۲۵۰۷

یا به علم نقل کم بودی مَلّی علم وحی دل ربودی از ولی
خویش ابله کن تبع می روسپس رستگی زین ابله‌ی یابی و بس
اکثر اهل الجنّة ابله ای پندر بهر این گفته است سلطان البشر^{۹۶}

* * *

صد هزاران اهل تقلید و نشان افکند در قعر یک آسایشان
شبهه می‌انگیزد آن شیطان دون درفتند این جمله کوران سرنگون
پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود
این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل
او عصاتان داد تا پیش آمدیت وان عصا از خشم هم بروی زدیت
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر^{۹۷}

همچنین شیوه علم‌آموزی صوفیان که روی آوردن به تصفیه و تصفیل آینه درون و طلب و عطش مستمر نسبت به رفع حجاب و نوشیدن شراب معرفت، و پرهیز از مناقشات و قیل و قالهای مدرسی است، بخوبی در عبارات ذیل از غزالی، و اشعار مولوی که گویی ترجمه آن عبارات است آمده است:

... بدان که میل صوفیان به علوم الهامی است نه تعلیمی و لذا به تحصیل علم و خواندن کتب و بحث از ادله عالمان نمی‌پردازند. بلکه بر آنند که راه رسیدن به علم آن است که آدمی قبل از هر چیز از مجاهده و محو صفات مذموم و قطع تعلقات و روی آوردن به خدای تعالی آغاز کند و چون چنین کند خداوند تولی دل او را خواهد پذیرفت و آن را به

میل صوفیان به علوم
الهامی است نه
تعلیمی

(۹۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۲ - ۱۴۰۷ - ۱۴۲۰

(۹۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۵ - ۲۱۲۸ - ۲۱۳۶ - ۲۱۳۸

نور علم روشن خواهد کرد. و چون خدا توّلّی دل را بپذیرد
رحمتش بر او فرو می ریزد و نور در دل می تابد و سینه
گشاده می گردد و راز ملکوت بر او مکشوف می شود و پرده
غرور به لطف الهی از روی دل به کنار می رود و حقایق امور
الهی در آن می درخشند. لذا وظیفه بنده فقط این است که با
تصفیه و احضار همّت و اراده صادق و عطش تمام و نشستن
در کمین رحمت حق، خود را آمادگی بخشند. مکشوف
شدن حقایق بر اولیا و انبیاء از راه تعلّم و خواندن کتاب بود
بلکه از راه زهد در دنیا و پیراستن خویش از تعلّقات آن
بود ... لذا خلاصه این طریق این است که تو خود را پاک و
صیقلی کنی و به انتظار رحمت حق بنشینی. همین و بس ... ۹۸

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست؟ آثار قدم ۹۹

۹۸) فاعلم ان میل اهل التصوّف الى العلوم الالهامیة. فلذلك لم یحرصوا علی دراسة العلم و
نحصول ما صنّفه المصنّفون و البحث عن الافاویل و الأدلّة المذكورة. بل قالوا الطريق تقديم
المجاهدة و محو الصفات المذمومة و قطع العلائق كلّها و الاقبال بكنه الهمة علی الله تعالی و
مهما حصل ذلك كان الله هو المتولّی لقلب عبده و المتکفل له بتنويره بانوار العلم، و اذا تولّی الله
أمر القلب فاضت علیه الرحمة و أشرق النور فی القلب و انشرح الصدر و انكشف له سرّ
الملکوت و انقشع عن وجه القلب حجاب الغرّة بلطف الرحمة و تلالأت فیہ حقائق امور الالهیة
فلیس علی العبد الا الاستعداد بالتصفیه المجردة و احضار الهمة مع الارادة الصادقة و التعطّش
الثّام و التّردّد بدوام الانتظار لما یفتحه الله تعالی من الرحمة. فالانبياء و الاولیاء انكشف لهم
الأمر و فاض علی صدورهم لا بالتعلّم و الدّراسة و الكتابة للکتاب، بل بالزّهد فی الدّنيا و التّبرّئ
من علائقها ... و قد رجع هذا الطريق الی تطهیر محض من جانبک و تصفیة و جلاء ثم استعداد
و انتظار فقط.»

(احیاء علوم الدّین، ج ۳، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۱۹۰ - ۲۰)

۹۹) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۹ - ۱۶۰

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آب از بالا و پست
تا سقا هم ربهم آید خطاب تشنه باش، الله اعلم بالصواب^{۱۰۰}
حرف نیست دفتر صوفی سواد و

* * *

همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو در ریاضت آینه بی رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود
ببینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی معید و اوستا
بی صحیحین و احادیث و رُواة بلکه اندر مشرب آب حیات
ور مثالی خواهی از علم نهان قصه گو از رومیان و چینیان^{۱۰۱}

غزالی پس از عبارات یاد شده، دو مثال آورده است تا تفاوت آن دو گونه علم را، از راه تشبیه به محسوسات، قابل فهم سازد. مثال دوم، داستان بسیار مشهور رقابت چینیان و رومیان در صورتگری است که مولوی عیناً آن را به دنبال اشعار پیشین آورده است، با این تفاوت که رومیان را (به جای چینیان در بیان غزالی) برنده مسابقه اعلام کرده و صوفیان را همچون رومیان دانسته است:

رقابت چینیان و رومیان آن صوفیانند، ای پسر
رومیان در صورتگری لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
نقش و قشر علم را بگذاشتند پاک از آرزو حرص و بخل و کینه ها
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر رایت علم یقین افراشتند^{۱۰۲}

مثال نخستین غزالی، حوضی است که از دو راه می تواند پر آب شود: ریختن رودها از بیرون در آن، یا حفر عمیق حوض و جوشیدن آب از ته آن: ... حوض کنده ای را در نظر آورید ... برای رساندن آب به

(۱۰۰) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۱۲-۳۲۱۹

(۱۰۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۵۹-۳۴۶۵

(۱۰۲) مثنوی، دفتر اول، ۳۴۸۳-۳۴۸۴-۳۴۹۴

آن یا می توان راه رود را به آن گشود، یا می توان کف حوض را چندان خاک برداری کرد که به مخزن زیرزمینی آب برسد و آب از زیر در حوض راه یابد. این آب صافی تر و پردوام تر گاه بیشتر و فراوان تر است. دل مثل حوض است و علم مثل آن آب و حواس پنجگانه مانند رودها. گاه می توان از این رودها، یعنی حس و مشاهده، دل را از علم پر کرد و گاه می توان با خلوت و عزلت و بستن چشم، راه حس را بست و به تطهیر دل همت گماشت و پرده ها را از روی آن برگرفت، تا چشمه های دانش از درون در آن سرباز کند ... ۱۰۳

از درون خویشتن جو
چشمه را

مولوی از این تمثیل نیز بهره جسته و آن را عیناً در بخشهای دیگری از مثنوی آورده است:

حَبْذا کاریز اصل چیزها	فارغی آرد ازین کاریزها
توز صدینوع شربت می کشی	هرچه زان صدکم شود کاهد خوشی
چون بجوشد از درون چشمه سنی	ز استراق چشمه ها گردی غنی
چشمه آبی درون خانه ای	به ز رودی کان نه در کاشانه ای
قلعه را چون آب آید از برون	در زمان امن باشد در فزون
چونکه دشمن گرد آن حلقه کند	تا که اندر خونشان غرقه کند
آب بیرون را ببرند آن سپاه	تا نباشد قلعه را ز آنها پناه

۱۰۳) «انه لو فرضنا حوضاً محفوراً فی الارض، احتمل ان یساق الماء من فوقه بانهار تفتح فیه و یحتمل ان یحفر اسفل الحوض و یرفع منه القراب الی ان یقرب من مستقر الماء الصافی فینفجر الماء من اسفل الحوض و یکون ذلک الماء اصفی و اذوم و قد یکون اغزرو اکثر، فذلک القلب مثل الحوض و العلم مثل الماء و تكون الحواس الخمس مثل الأنهار. و قد یمکن ان یساق العلوم الی القلب بواسطه أنهار الحواس و الاعتبار بالمشاهدات حتی یمتلئ علماً، و یمکن ان تسد هذه الأنهار بالخلوة، و العزلة و غش البصر و یعمد الی عمق القلب بتطهيره و رفع طبقات الحجب منه حتی تنفجر بتایع العلم من داخله.»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۲۰)

آن زمان یک چاه شوری از درون به ز صد جیحون شیرین از برون^{۱۰۴}

* * *

چون ز سینه آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زرد

ور ره نبخش بود بسته چه غم؟ کو همی جوشد ز خانه دمبدم

عقل تحصیلی مثال جویها کان رود در خانه‌ای از کویها

راه آبش بسته شد، شد بینوا از درون خویشتن جو چشمه را^{۱۰۵}

* * *

از درون خویش این آوازا منع کن تا کشف گردد رازها^{۱۰۶}

۱۳

استن این عالم ای جان غفلت است

غزالی و تفسیر رفتار جمعی آدمیان، و گردش چرخ زندگی، و تقسیم کار اجتماعی، و تولد نظامات و حِرَف و صناعات گونه‌گون، تیزبینی و موشکافی و شَمّ جامعه شناختی شگفتی از خود نشان داده است. وی در مواضعی از احیاء علوم الدین و از همه بهتر در کتاب ذم الدنیا (کتاب ششم از ربیع مهلکات احیاء علوم الدین) دنیای انسانی را وصف کرده و آشکار کرده است که قوام زندگی این جهانی و حیات اجتماعی به چیست و کدام رشته است که چنین مردم را به هم می‌پیوندد و چرا مردم و جوامع چنینند که هستند، و سرپیدایش این تنوع چشمگیر در فنون و اعمال آدمیان چیست و شهر و روستا چرا پدید آمده‌اند و با هم تفاوت دارند، و تکامل تدریجی جوامع را چه نیرویی سبب شده است. و اینک نیز چه چیز مردم را به کار

غزالی و تفسیر رفتار
جمعی آدمیان

(۱۰۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۵۹۶-۳۶۰۳

(۱۰۵) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۵-۱۹۶۸

(۱۰۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۷۵۳



خود مشغول و مسخر می‌دارد و زیرکان در چنین دنیا و چنین جامعه تاریخی، چه باید بکنند و از آن چگونه بهره جویند. این تحلیل جامعه‌شناختی، بینش سیاسی و به تبع آن مشی سیاسی غزالی را نیز روشن و قابل تفسیر می‌سازد. خواهیم دید که مولوی در یک نکته مهم، عیناً سخن غزالی را پذیرفته و از آن پیروی کرده است.

از نظر غزالی، حاجات اساسی انسان به سه چیز است: غذا، مسکن و لباس. و هیچ یک از این سه، به نحو آماده در اختیار او نیست. از این رو، پنج حرفه که اصول سایر حرفند، در ابتدا پیدا می‌شوند: کشاورزی، چوپانی، شکار (حیوان، معدن، علف ...) بتایی و جولا هگی. آنگاه آلانی - که صاحبان این حرف به آن احتیاج دارند خود باعث ظهور و تولد حرفه‌های دیگر می‌شود: درودگری، آهنگری و چرم‌گری (که عمل بر روی پوست و سایر اجزای حیوانات است).

از آن طرف، انسانها به دو دلیل ناچار از زندگی جمعی اند: اول احتیاج به نسل و بقای نوع و دوم نیاز به تعاون و بهره‌جستن از یکدیگر. فراهم آمدن خانه‌های این جمع در حصاری امن، که هم از دزدان، و هم از گزند سرما و گرما محفوظشان بدارد، شهر را به وجود می‌آورد. زندگی جمعی طبعاً مایه بروز خصومت و نزاع است. چه در داخل خانواده و چه در بازار و در مزارع و مراتع، بر سر حقی یا کالایی یا قطعه زمینی یا سهم آبی. و آن هم به دلیل اینکه فزون‌خواهیها مایه آن می‌شود که هیچ کس از سهمی که دارد راضی نباشد و در پی توسعه مالکیت خود برآید. بعلاوه، کوران و پیران و بیماران نیز پدید می‌آیند که توانایی کار ندارند و می‌باید سرپرستی شوند تا ضایع نمانند. این سرپرستی را اگر به همه افراد جامعه واگذارند، همه از آن کناره می‌کنند و اگر بعضی را بدان مخصوص کنند، کسی پذیرای این تبعیض نخواهد شد. از اینجاست که نیاز به صناعات دیگر پیدا می‌شود: صنعت مساحی تا زمین را به قسط تقسیم کند و سهم

لازم آمدن حکومت و
قانون و فقه

هر یک رابه دقت معلوم دارد؛ صناعت سپاهیگری تا مایه دفع دشمنان و راهزنان شود؛ و صناعت قضا و حکم تا فصل خصومات کند. فقه نیز همین جا به درد می خورد. اما آنان که بدین صناعات می پردازند، نمی توانند از طرق دیگر امرار معاش کنند، از این رو نیاز به مالیات پیدا می شود و همین جمع مالیات و تقسیم آن خود طوایفی را به کار می گیرد و شغلایی را به وجود می آورد. همچنین، این امور به نحو هماهنگ و خود به خود نمی تواند انجام شود و بنابراین نیاز به امیری است که زمام آنها را به دست گیرد: هم به عدل خراج گیرد و هم به عدل اعطا کند. هم فرمان جنگ بدهد و هم جنگاوران را مسلح کند و هم نصب سرداران و حکام کند. و از اینجاست که نیاز به خزانه داران و دبیران و حسابداران و کارگزاران و مالیات گیران پیدا می شود. و چنین است که از هر شغل، دهها شغل دیگر می شکافد. و تازه این انتهای امر نیست. چون هر کس همه آنچه را می خواهد تولید نمی کند، ناچار به کالاهای دیگران نیازمند می شود. و از اینجا بازار و دکان و پول و بازرگانی، به تبع آن اجاره و بیع و همراه با آنها شهر در برابر ده پیدا می شود. پیدایش پول، مایه پیدایش دارالضرب و شغل صرافی می شود و هكذا. همچنین همواره کسانی هستند که یا از کودکی حرفه ای نمی آموزند، یا بعداً به سببی نمی توانند کار کنند. از اینجا دو حرفه پست زاده می شود: گدایی و دزدی. گدایان به شیوه های عدیده گدایی می کنند: یا تظاهر به فلج و جنون و بیماری می کنند، یا به کارهایی عجیب و اقوالی شگفت آور توسل می جویند تا مردم را به بخششی ترغیب کنند و از اینجا شعبده گری و قردی بازی و طبالی و فالگیری و شعر خوانی پیدا می شود. حتی وعظی که بر منبر، چیزی به مستمعان نمی آموزند و صرفاً به قصد خودنمایی و استمالت قلوب عوام سخن می گویند، شغلشان برتر از گدایی نیست و از این گونه گدایها که ظاهراً به شغل می ماند بیش از دو هزار می توان یافت! اینهاست انواع شغلها که همه بر زمین اجتماع

پدید آمدن تنوع در
شغلها

رویده‌اند و از سرچشمه نیازهای معیشتی آبیاری می‌شوند و چنینند مردم که چنان غافلانه به تعب و مشقت تن در داده‌اند و شبانه‌روز برای غیر کار می‌کنند و مال می‌اندوزند و خود نمی‌دانند که بنای معیشت این جهان بر غفلت و سرگرمی و فرونخواهی آنان استوار است و لازمه نظم معیشت آن است که مردم به خود نیایند و خداوند را در این تسخیر و غفلت مصلحت‌هاست:

لکن خداوند نظام شهرها و مصلحت بندگان را در گرو غفلت و جهلشان نهاده است. بلکه نظم همه امور دنیا، وامدار غفلت و دون‌همتی است. اگر مردم همه عاقل و بلندهمت شوند از دنیا دلسرد خواهند شد، و چون دلسرد و زاهد شوند زندگی ویرانی خواهد گرفت در آن صورت همه مردم از جمله خود زاهد، هلاک خواهند گشت...^{۱۰۷}

سخنان بالا که به ظاهر، پیشه را بر اندیشه، و نظام معیشتی را بر نظام فکری تقدم می‌بخشد (خصوصاً ظهور هندسه و علم مساحی را معلول نیازهای فلاحی می‌شمارد، که مشابه همین مطلب را مورخان مارکسیست نیز برگرفته‌اند و نشانی از آن در مصر قدیم نیز دیده‌اند)، بویژه اگر با بحث نیکو و ژرف غزالی در کتاب ذم الجاه و الریا ضمیمه شود که شوق به استیلا و غلبه را، محرک عموم رفتارهای انسان حتی دانش‌طلبی او می‌داند،^{۱۰۸}

(۱۰۷) «و لکن جعل الله تعالى في غفلتهم و جهلهم نظاماً للبلاد و مصلحة للعباد. بل جميع امور الدنيا انتظمت بالغفلة و خسة الهمة. و لو عقل الناس و ارتفعت همهم لزهوا في الدنيا، و لو فعلوا ذلك لبطلت المعاش، و لو بطلت لهلكوا و اهلك الزهاد ايضاً»

(احياء علوم الدين، ج ۳، كتاب ذم الدنيا، ص ۲۲۷)

(۱۰۸) «لان في العلم استيلاء على المعلوم و هو نوع من الكمال الذي هو من صفات الربوبية...»

(احياء علوم الدين، ج ۳، كتاب ذم الجاه و الریا، ص ۲۸۲)

ممکن است برای پاره‌ای از کج فکran و چپ‌روان مایه بهجت و بشاشتی شود و حتی نظریه غفلت او را چیزی از قبیل فریبکاری ایدئولوژیها بدانند، اما نیم‌نگاهی به مجموع آثار غزالی و بخصوص نکاتی که در انتهای بحث فوق در باب سعادت می‌آورد هر گونه تردید را - اگر تردیدی باشد - زایل می‌کند. و ناجیان را کسانی می‌شمارد که به حدّ ضرورت و قناعت از دنیا بگریزند و در دنیا و غفلت آن نمانند و به سرعت از آن عبور کنند و در تمام عمر با تمام همّت به فکر و ذکر حق مشغول باشند.

باری، این نکته از اقوال غزالی به وضوح استفاده می‌شود که زاهدان و زیرکان نباید غم اختلال نظم عالم را بخورند. آنان غم خود را بخورند و مطمئن باشند که خداوند، جهان را با غفلت و حرص اهلش اداره و تدبیر می‌کند. و این دین نیز، چنانکه پیامبر فرموده است، توسط کسانی که خود هیچ حظّ و ثوابی ندارند، تقویت خواهد شد. مسئولیت تاریخ و جهان با ما نیست و مدیر مدبّر عالم کس دیگری است. مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق تکلیف ماست و در همین محدوده باید گام بزنیم. در عین حال همین قدر از زیرکی را هم همه ندارند، چرا که وقوف بر این سرّ، مایه سرد شدن آتش حرص و تکاثر، و فرو ریختن نظم معاش است. اینک نمونه‌های دیگری از اقوال غزالی در این باب:

پیشه‌وران نیز مُسَخَّر شده‌اند تا مملکت برای ملوک سامان یابد و نیز دنیاخواهان مسخّر شده‌اند تا راه دین برای دینداران، که ملک آخرت است هموار گردد و اگر چنین نبود دین دینداران هم سالم نمی‌ماند لذا شرط سلامت دین اینان آن است که بیشتر مردم از دین خواهی اعراض کنند و به امور دنیا همّت گمارند و این قسمتی است که مشیّت ازلی خداوند آن را تقدیر کرده است و آیه «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم

جهان با غفلت و
حرص اهلش اداره
می‌شود

معیشتهم» اشاره به همین معنا دارد ... ۱۰۹

و نیز:

... مردم مجبورند که دوستدار و طالب ریاست باشند ...
 خداوند وعده کرده است که این دین را با اقوامی که خود
 نصیبی نمی‌برند تأیید کند. لذا تو اندیشناک کار مردم مباش
 و به خود پرداز. خداوند آنان را ضایع نخواهد کرد. از این
 بالاتر ... اگر در شهر جز یک واعظ نافع نافذ الکلام نباشد ...
 ما او را از وعظ کردن منع نخواهیم کرد. بلکه به او می‌گوییم
 وعظ کن و با خود هم مجاهده کن. و اگر بگویی نمی‌توانم،
 باز هم می‌گوییم به وعظ مشغول باش و مجاهده را هم فرو
 مگذار. چون می‌دانیم که اگر او وعظ نکند مردم همه هلاک
 خواهند شد زیرا جز او کس دیگری در شهر برای این کار
 نیست حال اگر بر وعظ مداومت کند و هدفش جلب قلوب
 و کسب ریاست باشد، خود او هلاک می‌شود. سلامت دین
 مردم محبوب‌تر است نزد ما از سلامت دین او به تنهایی. لذا
 ما او را فدای مردم می‌کنیم و می‌گوییم شاید این از زمره
 همان کسانی است که پیامبر فرمود خداوند این دین را به
 مدد اقوامی تأیید خواهد کرد که خود نصیبی ندارند ... ۱۱۰

خداوند این دین را با
 اقوامی تأیید خواهد
 کرد که خود ثوابی
 نمی‌برند

(۱۰۹) «فالمحترفون ایضاً انما سخرُوا المنتظم الملك للموک و كذلك المقبلون علی الدنيا سخرُوا
 لیسلم طریق الدین لذوی الدین و هو ملک الآخرة و لولاه لما سلم لذوی الدین ایضاً دینهم،
 فشرطُ سلامة الدین لهم أن يعرض الاکثرون عن طریقهم و ليشغلوا بامور الدنيا و ذلك قسمة
 سبقت بها المشیئة (الآزلیه و الیه الاشارة بقوله تعالى: نحن قسمنا بینهم معیشتهم ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب الحلال و الحرام، ص ۱۰۹)

(۱۱۰) «... بل الریاسة و حبها یضطر الخلق الی طلبها ... و قد وعد الله ان یؤید هذا الدین بأقوام

و نیز:

... همواره زبان واعظان ریاست طلب دراز است و هیچ گاه به پیروی از کسی که می گوید وعظ برای حب ریاست حرام است، دهانشان را نمی بندند. همچنان که مردم، به پیروی از فرمان خدا و رسول که خوردن شراب و زنا و دزدی و ریا و ستم دیگر معاصی را تحریم کرده اند، از ارتکاب آنها خودداری نمی کنند. لذا تو خود مواظب خود باش و اندیشناک مردم نباش چون خداوند خلق کثیری را با تباه کردن شخص یا اشخاصی، بسامان خواهد کرد و او، این دین را به مدد اقوامی که خود نصیبی نمی برند تأیید خواهد فرمود ...^{۱۱۱}

و نیز:



لاخلاق لهم فلا تشتغل قلبك بأمر الناس فان الله لا يضيعهم وانظر لنفسك. ثم اتى أقول ... ان لم يكن في البلد إلا واحد وكان وعظه نافعا للناس ... فلا نمنعه منه و نقول له اشتغل وجاهد نفسك فان قال لست اقدر على نفسي فنقول اشتغل وجاهد. لانا نعلم انه لو ترك ذلك لهلك الناس كلهم اذ لا قائم به غيره و لو واطب و غرضه الجاه فهو الهالك وحده و سلامة دين الجميع احب عندنا من سلامة دينه وحده. فنجعله فداء للقوم و نقول لعل هذا هو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الله يريد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم».

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذم الجاه و الزیاء، ص ۳۲۶ - ۳۲۷)

«... فکذلک لا تزال ألسنة الوعاظ مطلقة لحب الرئاسة و لا يدعونها بقول من يقول: ان الوعظ لحب الرئاسة حرام، كما لا يدع الخلق الشرب و الزنا و السرقة و الزیاء و الظلم و سائر المعاصی بقول الله تعالى و رسوله ان ذلك حرام. فانظر لنفسك و کن فارغ القلب من حدیث الناس، فان الله تعالى يصلح خلقا كثيرا بإفساد شخص واحد و اشخاص و ان الله یزید هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب ذم الغرور، ص ۴۱۳)

جایز نیست که مردم در دانستن امثال این معارف شرکت
جویند و نیز جایز نیست که حامل این معارف آن را برای
دیگران افشا کند، بلکه اگر همه آنها را بدانند دنیا ویران
خواهد شد. چون حکمت الهی اقتضا می‌کند که همه در
غفلت غوطه‌ور باشند تا دنیا آباد گردد، بلکه اگر همه
مردم چهل روز طعام حلال بخورند، از فرط زهد دنیا ویران
و بازارها بسته خواهد شد...^{۱۱۲}

و از مولوی:

استن این عالم‌ای جان غفلت است	هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و جو آن	غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ	هوشیاری آب و این عالم، و سَخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم نه عیب ^{۱۱۳}

استن این عالم‌ای
جان غفلت است

* * *

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند
مهر بر لبهای ما بنهاده‌اند
تا نگرده رازهای غیب فاش
تا نگرده منهدم عیش و معاش

(۱۱۲) «و امثال هذه المعارف التي اليها الاشارة لا يجوز أن يشترك الناس فيها ولا يجوز أن يُظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له، بل لو اشترك الناس فيها لخربت الدنيا فالحكمة تقتضي شمول الغفلة لعمارة الدنيا، بل لو أكل الناس كلهم الحلال اربعين يوماً لخربت الدنيا لزهدهم فيها و بطلت الاسواق و المعاش ...»

(احياء علوم الدين، ج ۴، كتاب المحبة، ص ۳۳۷)

(۱۱۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۶۶ - ۲۰۷۰

تا نماند دیگ محنت نیم‌خام ^{۱۱۴}	تا ندرد پرده غفلت تمام
می‌کشدشان سوی دگان و غله	خلق دیوانند و شهوت سلسله
می‌کشدشان سوی کانه‌ها و بحار	می‌کشاندشان سوی کسب و شکار
گفت حق فی جیده‌ها حبل‌المسد	می‌کشاندشان سوی نیک و بد
و اتخذنا الحبل من اخلاقهم ^{۱۱۵}	قد جعلنا الحبل فی اعناقهم

و نیز:

که از او حمام تقوی روشن است	شهوت دنیا مثال گلخن است	اغنیای ماننده
زانکه در گرمابه است و در نقاست	لیک قسم متقی زین تون صفاست	سرگین‌کشان
بهر آتش کردن گرمابه‌دان	اغنیای ماننده سرگین‌کشان	
مروراکه صابر است و حازم است ^{۱۱۶}	هرکه در تون است او چون خادم است	

و نیز:

و آن یکی را قبله شد جولاهگی	و آن یکی حارس برای جامگی
و آن یکی بیکار و رو در لامکان	که از آن سودادیش تو قوت جان
کار او دارد که حق را شد مرید	بهر کار او ز هر کاری برید

(۱۱۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۵۲۶-۳۵۲۸ مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی پس از ذکر این ابیات حدیث ذیل را نقل کرده و گفته است که آن اشعار با مفاد ابن خیر مناسبت دارد «لو تعلمون ما أنتم لافون بعد الموت ما اکلتم طعاما علی شهوة ابداء و لا شربتم شرابا علی شهوة ابداء و لا دخلتم بیتا تستظلون به و لمررتم الی الصعدات تلدمون صدورکم و تبکون علی انفسکم»

(احادیث مثنوی، ص ۲۱۶)

اما انس با مکتوبات غزالی آشکار می‌کند که بیش از اینکه آن ابیات متضمن مفاد ابن خیر باشد، حاوی عین الفاظ و افکار غزالی است.

(۱۱۵) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۱۶-۱۱۲۰

(۱۱۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۳۸-۲۴۰-۲۴۳

دیگران چون کودکان این روز چند تا شب ترحال بازی می‌کنند^{۱۱۷}

* * *

کظم غیظ این است آن را قی مکن تا بیابی در جزا شیرین سخن^{۱۱۸}

* * *

پس عوان که معدن این خشم گشت خشم زشتش از سبع هم درگذشت

چه امیدستش به رحمت جز مگر باز گردد زان صفت آن بی هنر

گرچه عالم را از ایشان چاره نیست این سخن اندر ضلال افکند نیست

چاره نبود هم جهان را از چمین لیک نبود آن چمین ماء معین^{۱۱۹}

تفاوت تفسیر روانشناختی مولانا با تفسیر جامعه‌شناختی غزالی و تساوی هر دو در الهی دانستن مبدأ و غایت امر، بر آگاهان پوشیده نیست. همچنین ابیاتی در مثنوی هست که مولوی در آنها از لعب باژگونه یا نعل باژگونه سخن رانده است که در حقیقت تعمیم مسألة غفلت است و ما در اینجا از نقل آن ابیات خودداری می‌کنیم.

به سخن غزالی در باب فقه (و به طور کلی حقوق و قانون) و نقش آن نیز در این تحلیل توجه کنیم. وی فقه را علی‌الاصول مجموعه‌ای از اوامر و نواهی می‌داند که به درد فصل خصومات و تنظیم امور معیشت می‌خورد و خود نهادی اجتماعی است. وی در کتاب علم، از جلد اول احیاء علوم‌الدین، نیز برای فقه چنین شأنی را قائل است و توضیح می‌دهد که علوم شرعی بر دو قسمتند: اصول و فروع. و فروع نیز بر دو قسم است، یا متعلق است به مصالح دنیا یا به مصالح آخرت. اولی همان است که فقه نامیده می‌شود و متکفل آن فقیهانند که علمای دنیا هستند. و آنگاه در

رأی غزالی در باب
علم فقه

(۱۱۷) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۸۴ - ۵۸۷

(۱۱۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۳۷۹

(۱۱۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۶ - ۱۱۹

تعلیل دنیاوی دانستن فقه می‌گوید: اگر مردم در جهان به عدل رفتار می‌کردند، خصومتی باقی نمی‌ماند و فقها هم بی‌کار می‌شدند «فلو تناولواها بالعدل لا نطعت الخصومات و تعطل الفقهاء»^{۱۲۰} اما دخالت شهوات مایه بروز نزاع و لذا نیاز به سلطان و قانون می‌شود و فقیه همان شخص قانوندان است. این مطلب نه تنها در احکام جراحات و حدود و دیات و فصل خصومات صادق است، بلکه حتی در احکام نماز و روزه و حلال و حرام نیز جاری است، چراکه در اینجا هم او فقط حکم به شروط ظاهری صحت و فساد عمل می‌کند و به همین دلیل است که این همه حیل شرعی متولد می‌شوند و روا و روان می‌گردند. در عین حال، علم فقه، مجاور علوم آخرت و مستفاد از مشکوة نبوت است و هیچ سالکی از آن مستغنی نیست. اما علم به احوال قلب مانند صبر و شکر و خوف و رجا و رضا و تقوی و غل و حقد و کبر و ریا و غضب و بخل، در فتوای علمای آخرت واجبی است عینی که تارک آن مشمول غضب و اهلاک ملک‌الملوک می‌گردد. آیا مولوی هم در این ایات، و ضمن تخطئه کبر نجوی، به دو گونه فقه ظاهر و فقه باطن مجملاً اشاره نکرده است؟

قلب خارج از ولایت
فقیه است

گر تو علامه زمانی در جهان نک فنانی این جهان بین این زمان
مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شما را نحو محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف در کم آمدیابی، ای یار شگرف^{۱۲۱}

تسلیم و رضا در کف شیر نر خونخواره‌ای

اشعریّت، از محورهای مشترک فکری غزالی و مولوی است. هر دو هنگام

(۱۲۰) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۱۷

(۱۲۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۴۵ - ۲۸۴۷

بیان اصول آن جزمی و بی‌گذشتند. اما هیچ گاه در تطبیق بر موارد، آن خشکی عقل سوز و دل آزار را نشان نمی‌دهند. غزالی از عبث نبودن فعل خداوند، از قبح بخل بر او و از نوعی تقدم و تأخر علی و معلولی و شرطی و مشروطی در جهان سخن می‌گوید،^{۱۲۲} و اینها هیچ کدام با تصلب بر مواضع اشعریّت سازگار نیست. مولوی نیز نفی فعل گراف و جاهلانه از خداوند می‌کند و فی‌المثل در دلالت امر و نهی خداوند بر وجود اختیار در آدمی، استدلال می‌کند که در صورت عدم اختیار، فعل خداوند جاهلانه و عقل ناپسند می‌شود، و این یعنی قبول تحسین و تقبیح عقل؛ امری که اشعریان آن قدر در نفی و ابطالش مصرّند:

هیچ دانا هیچ عاقل این کند با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
خالقی کو اختر و گردون کند امر و نهی جاهلانه چون کند^{۱۲۳}

باری، خدای اشعریان خدای خودکامه و بی‌منطقی است که هیچ مجوّز عقلی و اخلاقی برای رفتارش نیست و لذا هیچ گونه اعتمادی بر او نمی‌توان کرد. می‌تواند فریب دهد، خلف وعده کند، نیکان را به آتش بسوزاند، بدان را به فردوس ببرد، کسی را بی‌جنایتی به سوء خاتمه مبتلا سازد، و دیگری را بی‌طاعتی، از قرب برخوردار گرداند. همه رواست و چه جای چون و چراست؟ چون هر چه می‌کند در ملک اوست نه در ملک غیر، و لذا ظلمی و سلب حقی نیست. غزالی در برابر چنین خدایی، از خوف و از دغدغه سوء عاقبت بر خود می‌لرزد و از آینده تاریک خود سخت مشوّش و بیمناک است و لاابالی بودن حضرت حق، در او قرار و

(۱۲۲) «فلا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر الا بالحقّ و الزّوم، و كذلك جميع افعال الله تعالى و لو لا ذلك لكان التقدّم و التأخیر عبثاً بضاهی فعل المجانین، تعالى الله عن قول الجاهلین علواً کبیراً» (احیاء علوم الدّین، ج ۴، کتاب التوحید و التوکل، ص ۲۲۵)

(۱۲۳) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۰۲۷ - ۳۰۳۱

سکونی باقی ننهاده است. وی در دو جاز از احیاء علوم الدین حدیث غریبی را که کاملاً منطبق بر مشرب اوست نقل می‌کند تا نحوه خشیت عالمان را نسبت خداوند مفهوم گرداند:

خداوند به داود علیه السلام وحی کرد که ای داود، همچنان که از درنده‌ای هار می‌ترسی از من بترس ... هر کس خدا را بشناسد می‌داند که یکی از صفات حق این است که از هلاک کردن همه جهانیان پروا ندارد و می‌داند که خودش در دست قدرت کسی مُسَخَّر است که اگر هزاران هزار چون او را هلاک کند و به عذاب ابد گرفتار سازد ابداً دچار تأثر رقت و بی‌تابی نخواهد شد ... ۱۲۴

و نیز:

معنای ترس از صفات خداوند را جز به مثالی در نمی‌یابی. اگر شرع اذن نداده بود هیچ صاحب بصیرتی جرأت ذکر چنین مثالی را نداشت. در خبر آمده است که خداوند به داود نبی وحی فرمود که از من چنان بترس که از درنده‌ای هار می‌ترسی. این مثال حاصل مقصود را به تو می‌فهماند ... و حاصل آن است که ترس آدمی از درنده از آن رو نیست که نسبت به او جنایتی کرده است بلکه از خشم و قهر و کبر و

وحی خداوند به داود: از من چنان بترس که از درنده‌ای هار می‌ترسی.

(۱۲۴) «و قد اوحى الله تعالى داود عليه السلام: خفنى كما تخاف السبع الضارى ... فمن عرف الله تعالى عرف من صفاته انه يهلك العالمين ولا يبالى و يعلم انه مسخر فى قدره من لو اهلك مثله آلاف مؤلفه و ابد عليهم العذاب ابد الاباد لم يثر ذلك فيه اثراً ولم تأخذه عليه رقعة ولا اعتراض عليه جزع.»

هیبت و سطوت اوست، و از آن روست که او در انجام هر کاری بی پرواست... اصلاً تو در نزد آن درنده کمتر از آنی که به تو التفاتی کند... شأن خداوند برتر از این مثال است اما عارفان به شهود یقینی دریافته‌اند... که وقتی خداوند می‌گوید: «اینان را به بهشت می‌برم و باکی ندارم و آنان را به آتش می‌برم و باکی ندارم، راست می‌گوید...» ۱۲۵

ابیات ذیل از مولوی مأخوذ از آن حدیث و تعلیم غزالی است:

ای ز تو ویران دکان و منزل	چون نالَم چون بیفشاری دلم؟ -
عاشقم من بر فن دیوانگی	سیرم از فرهنگ و فرزوانگی
چون بدرّ شرم، گویم راز فاش	چندازین صبر و زحیر و ارتعاش؟
در حیا پنهان شدم همچون سجاف	ناگهان بجهم از این زیر لحاف
ای رفیقان راهها را بست یار	آهوی لنگیم و او شیر شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای	در کف شیر نری خونخواره‌ای؟
اوندارد خواب و خور چون آفتاب	روحها را می‌کند بی خورد و خواب

ای رفیقان راهها را بست یار

(۱۲۵) «و لا یمكن أن تفهم الخوف منه فی صفاته جل جلاله الا بمثال لو لا أذن الشرع لم یستجری علی ذکره ذو بصیرة، فقد جاء فی الخبر أن الله تعالی أوحی الی داود علیه السلام: یا داود خفی کما تخاف السبع الضاری. فهذا المثل یفهمک حاصل المعنی... و الحاصل ان السبع یخاف لا لجناية سقت الیه منك بل لصفته و بطشه و سطوته و کبره و هیبته و لانه یفعل ما یفعل و لا یبالی... بل انت عندہ اخص من أن یلتفت الیک... و للله المثل الأعلى و لکن من عرفه عرف بالمشاهدة... انه صادق فی قوله: هولاء الی الجنة و لا ابالی و هولاء الی النار و لا ابالی.»

(احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب الخوف و الرجاء، ۱۵۹ - ۱۶۰)

ابوالفضل عبدالرحیم عراقی، که اسناد روایات احیاء علوم الدین را در کتاب المغنی عن حمل الأسفار فی الأسفار فی تخریج ما فی الإحیاء من الأخبار گردآوری کرده است، درباره این خبر می‌گوید: «اصلی برای آن نیافتم و شاید غزالی هم مقصودش این بوده که این خبر از اسرائیلیات است.» مرحوم فروزانفر نیز در احادیث منسوبة اشارتی به این ابیات و اخذ و اقتباس مولوی از این خبر مجعول (?) نکرده است.

که بیا من باش یا همخوی من تا ببینی در تجلی روی من ۱۲۶

۱۵

آن دعای بیخودان خود دیگر است

غزالی برای تَوَکَّل، سه درجه قائل است:

درجه اول آنکه شخص متوکل، به خداوند همان گونه اعتماد کند که به وکیل معتمد خویش.

درجه دوم آنکه نسبت به خداوند، همچون طفلی باشد نسبت به مادر که جز او را نمی شناسد و در مهمات و مشکلات جز به او پناه نمی برد. درجه سوم آن است که در دست خداوند، چون مرده ای باشد در دستان غسال، که به جبر تسلیم است و همه حرکات و تقلبات خود را از تقدیر ازلی می بیند. در این مقام است که دعا و طلب از خداوند متروک و مغفول می افتد چرا که شخص متوکل، نه خود را می بیند و نه خواست خود را و نه امری خلاف خواست خود را تا دعا کند و خدا را بخواند که به او خیری را ببخشد یا از او شری را دفع کند:

اصناف توکل

مرتبه دوم که بالاتر است آن است که حال متوکل نسبت به خداوند، مانند حال کودک باشد نسبت به مادرش. چون کودک جز مادر را نمی شناسد و جز بر او اعتماد نمی کند و جز بدو پناه نمی برد... مرتبه سوم که بالاترین مرتبه است آن است که حرکات و سکنات آدمی در محضر خداوند مانند حرکات مرده باشد در دستان مرده شوی... و کسی که یقین دارد که او مجرای حرکت و قدرت و اراده و علم و صفات دیگر است و همه احوال به جبر در او حادث می شوند

دیگر انتظار خاصی ندارد که چه بر او بگذرد ... و این مقام در توکل، ترک دعا و سؤال را نتیجه می دهد... و اگر مرتبه دوم و سوم برای آدمی حاصل شود دوامش از مرحله اول کمتر است بلکه دوام مرتبه سوم به اندازه دوام زردی چهره در اثر ترس است ... و بلکه صاحب مرتبه سوم مانند مبهوتان است ...^{۱۲۷}

ترک دعا در نتیجه توکل

و از مولوی:

همچو کنعان سر ز کشتی وامکش	که غرورش داد نفس زیرکش
که برآیم بر سر کوه مشید	منت نوحم چرا باید کشید
کاشکی او آشنا ناموختی	تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی	تاچو طفلان چنگ در مادرزدی ^{۱۲۸}

* * *

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند	که همی دوزند و گاهی می درند
قوم دیگر می شناسم ز اولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص	کفرشان آید طلب کردن خلاص

(۱۲۷) «الثانية و هي اقوى ان يكون حاله مع الله تعالى كحال الطفل مع امه فانه لا يعرف غيرها ولا يفرغ الى احد سواها ولا يعتمد الا اياها ... الثالثة و هي اعلاها ان يكون بين يدي الله تعالى في حركاته و سكناته مثل الميت بين يدي الغاسل لا يفارقه ... و هذا الذي قوى يقينه بانه مجرى للحركة و القدرة و الارادة و العلم و سائر الصفات و ان كلا يحدث جبراً فيكون باثنا عن الانتظار لما يجرى عليه ... و هذا المقام في التوكل يشمر ترك الدعاء و السؤال منه ثقةً بكرمه و عنايته ... ثم اذا وجد الثالث و الثاني فدوامه أبعد منه بل يكاد لا يكون المقام الثالث في دوامه الا كصفرة الوجه ... بل يكون صاحبها كالمبهوت»

(احياء علوم الدين، ج ۴، كتاب التوحيد و التوكل، ص ۳۶۱ - ۳۶۲)

(۱۲۸) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۹ - ۱۴۱۰ - ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵

اولیاء تارک دعا

حُسن ظَنّی بر دل ایشان گشود که نبوشند از غمی جامه کبود
چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بنده خواهنده شد
نی تکلف نی پی مزد و ثواب بل که طبع او چنین شد مستطاب
پس چرا لایه کند او یا دعا که بگردان، ای خداوند، این قضا؟
پس چرا گوید دعا الا مگر در دعا بیند رضای دادگر؟
آن شفاعت وان دعا نز رحم خود می کند آن بنده صاحب رَشَد
رحم خود را او همان دم سوخته است که چراغ عشق حق افروخته است
دوزخ اوصاف او عشق است و او سوخت مرا و صاف خود را موبه مو^{۱۲۹}

پوشیده نیست که مولوی، تارکان دعا را از زمره کسانی می داند که به مقام
رضا (نه حال) نایل آمده اند. ولی غزالی که دعا ناکردن را روا می دارد
فقط برای واجدان حال (نه مقام) توکل است که دوامش به اندازه دوام
«حالت زردی چهره از ترس» است. و فی الواقع فقط در این حال است که
نه داعی می ماند و نه دعا و اگر هم داعی بر لب او بگذرد، دعای بیخودان
- است و:

آن دعای بیخودان خود دیگر است آن دعا زو نیست گفت داور است
آن دعا حق می کند چون او فناست آن دعا و آن اجابت از خداست^{۱۳۰}

ولی این حال پایدار نیست و عارف متوکل دوباره از جمع به تفرقه می آید و
در کثرات داخل می شود و احکام مقام تفرقه بر او جاری می گردد. از این
روست که غزالی در عین مقام رضا (که رضا دادن به امور خلاف هوا و میل
است و عاشقان به خاطر و به عنایت معشوق، بدان نائل می آیند، و ناخوش

۱۲۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۷۹ - ۱۹۲۲

۱۳۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۱۹ - ۲۲۲۰

معشوق بر جانسان خوش می شود)، آن را منافی و مناقض دعا نمی داند و معتقد است که:

ان الدعاء غیر مناقض للرضا و لا یخرج صاحبه عن مقام
للرضا ... فاما الدعاء فقد تعبد نابه. ۱۳۱

و همین جاست که مشکل معروف به وجود می آید که آیا لازمه رضا به قضای الهی این نیست که به معاصی و فجور و کفر هم رضا بدهیم؟ غزالی صریحاً پاسخ می گوید که این اعتقاد ناشی از «جهل به تأویل و غفلت از اسرار شرع» است. مسلم نمی تواند و نمی باید از زشتیها و بدیها خشنود باشد، بلکه وظیفه اوست که در دفع و طرد آنها بکوشد. خشنودی از قضای الهی و ناخشنودی از بدیها (که هم به قضای الهی واقع می شوند)، به نظر غزالی تناقض ندارند. چرا که این خشم و رضا به امر واحد از جهت واحد تعلق نمی گیرند. فعل از آن نظر که به خدا منتسب می شود مرضی است و از آن جهت که فعل عبد است مبعوض و مکروه است. برای مثال اگر کسی که هم دشمن زید است و هم دشمن یکی از دشمنان زید، بمیرد، زید از مرگ وی هم خشنود می شود و هم ناخشنود و این دو حالت معلول دو وجه حادثه است.

سازگاری دعا با رضا
به قضا

همچنین معصیت دو چهره دارد: یک چهره اش آن است که فعل و اختیار و اراده الهی است و آدمی به خاطر تسلیم به مالک الملوک و رضا به فعل وی، بدان رضایت می دهد و چهره دیگرش آن است که کسب و وصف بنده است و علامت آن است که آن بنده در نزد خدا مغضوب است که چنین اسباب دوری و ناخشنودی بر او چیره است. لذا از

این وجه آن فعل را زشت و مذموم خواهد دانست ... ۱۳۲

این همان راه حلی است که مولوی پسندیده است و آن را در مثنوی آورده است:

دی سؤالی کرد سائل مر مرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا	
گفت نکته الرضا بالكفر كفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مهر	
باز فرمود او که اندر هر قضا	مر مسلمان را رضا باید رضا	فرق میان قضا و مقضی
نی قضای حق بود كفر و نفاق؟	گر بدین راضی شوم باشد شقاق	
ور نیم راضی بود آن هم زیان	پس چه چاره باشدم اندر میان؟	
گفتمش این كفر، مقضی نی قضا است	هست آثار قضا این كفر راست	
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمودنی ست	
گر کشانم بحث این را من بسناز	تا سؤال و تا جواب آید دراز	
ذوق نکته عشق از من می رود	نقش خدمت نقش دیگر می شود ۱۳۳	

به هر حال در مسئله دعای اهل رضا، تفاوت و تهافتی میان قول غزالی و مولوی دیده می شود، در عین اینکه هر دو قائلند که در منزلی از منازل سلوک، دعا مجال ورود ندارد.

(۱۳۲) «و كذلك المعصية لها و جهان، وجه الى الله تعالى من حيث أنه يفعل و اختياريه و إرادته فيرضى به من هذا الوجه تسليماً للملك الى مالك الملك و رضا بما يفعله فيه، و وجه الى العبد من حيث أنه كسبه و وصفه و علامة كونه مفعولاً عند الله و بغيضاً عنده، حيث سلط أسباب البعد و المقت فهو من هذا الوجه منكراً و مذموم»

(احياء علوم الدين، ج ۴، كتاب المحبة، ص ۳۵۲)

«اما الكفر و الشر فلا تقول انه مرضى و محبوب بل هو مراد ...»

(احياء علوم الدين، ج ۲، كتاب آداب النكاح، ص ۲۵)

(۱۳۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۶۲ - ۱۳۷۵

پس غذای عاشقان آمد سماع

نظر غزالی در مورد هنرهایی چون شعر و موسیقی این است که به خودی خود و از جنبه فاعلی، قبیح و منکر نیستند، ظرف قابلی است که گاهی آنها را مذبوم می‌سازد. هم شعر و هم موسیقی و سماع هر دو انگیزاننده‌اند و از خود چیزی به مستمع نمی‌دهند، بلکه آنچه را که مستمع از پیش در خود دارد برمی‌آشوبند و خیالات ضمیرش را قوت می‌بخشند و او را بدان معطوف و مفتون می‌کنند. نیکان از سماع بهره نیک می‌برند. و بدنهادان و تیره‌اندیشان و شهوت‌پیشگان که شرارت و مفسدت‌جویی بر دل آنان مستولی است بر اثر شعر و سماع، آتش شهواتشان زبانه می‌کشد و مجذوب خواطر فاسد خویش می‌گردند. از این روست که در برابر هر کسی نباید اشعاری خواند که متضمن اوصاف معشوق و زیبایی خدّ و خال او باشد و نیز هر جوان غافل را نمی‌باید به مجالس سماع درآورد: ... ضمیر جوانان آکنده از شهوات است و دلشان از التفات به صورتهای زشت تهی نیست، لذا اشعاری که خوانده می‌شود مکنونات ضمیرشان را برمی‌آشوبد و آتش شهوت را در دلشان مشتعل می‌سازد، و در نتیجه بانگ می‌زنند و می‌رقصند و به پا می‌خیزند و بیشتر یا همه این امور به نوعی فساد برمی‌گردد ... چرا که مستمع هر چه را می‌شنود به معنایی که دلش اسیر آن است می‌فهمد ... ۱۳۴

(۱۳۴) «و یواطنهم مشحونة بالشهوات و قلوبهم غیر منفکة عن الالتفات الی الصور القبیحة فلا تحرك الاشعار من قلوبهم الا ما هو مستکن فیها فتشتعل فیها نيران الشهوات فیزعقون و یتراجدون و اکثر ذلک اوکلہ يرجع الی نوع فساد ... فان المستمع ینزل کل ما یسمعه علی ما یتولی علی قلبه ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۳۵-۳۶)

و همچنین از ابو سلیمان دارنی نقل می‌کند که:

السَّمَاعُ لَا يَجْعَلُ فِي الْقَلْبِ مَالِيسَ فِيهِ وَلَكِنْ يَحْرُكُ مَا هُوَ فِيهِ. ۱۳۵

فتوای غزالی به حلیت
سمع

این نظریه همراه با عدم نصّ در تحریم سماع، اساس فتوای اجتهادی غزالی است که سماع اساساً حلال است و پاره‌ای عوارض و لواحقند که آن را از حلیت می‌اندازند. این تعلیل، نزد غزالی از این حد فراتر نمی‌رود و مصادیق دیگری را فرا نمی‌گیرد. حتی در سماع هم، غزالی به هیچ روی مزار و عود و چنگ و رباب و بریط را جایز نمی‌داند، و نواختن این آلات و اوتار را به نحو مطلق محرم می‌شمارد؛ چون چنگ نوازی آیین می‌گساران و شرابخواران است، و آوای آن به شرب خمر دعوت می‌کند و هر چه تعلق خاصی به مجالس اهل فسق داشته باشد، و مایه تشبه به آنان شود به تبع تحریم می‌گردد. حتی اگر چنگ و رباب را به نحوی که آوای ناخوشایندی از آنها برآید بنوازد، باز هم غزالی شنیدنش را حرام می‌داند، چون به هر حال، متضمن دست‌بردن و گوش‌دادن به آلتی است که از فرط همنشینی با فاسدان بوی و خوی فساد گرفته است.

مولوی از غزالی فراتر می‌رود. اولاً عین آن تعلیل را در مورد شراب هم جاری و صادق می‌داند، و ثانیاً در سماع، از مزار و رباب به هیچ روی روگردان نیست و ظاهراً بنا بر همان استدلال، آن را مباح می‌شمارد و هنگام نواختن رباب، آوای باز شدن درهای بهشت را می‌شنود: ۱۳۶

مولوی و حلیت سماع

(۱۳۵) احیاء علوم الدّین، ج ۲، کتاب آداب السماع و الوجد، ص ۲۵۷

(۱۳۶) «همچنان حضرت سلطان ولد فرمود که روزی از حضرت پدرم سؤال کردم که آواز رباب عجیب آوازی است. فرمود که آواز صریر باب بهشت که ما می‌شنویم. مگر سید شرف‌الدّین گفته باشد که آخر ما نیز همان آواز می‌شنویم چه معنی که چنان گرم نمی‌شویم که حضرت مولانا می‌شود؟ فرمود که حاشا و کلاً. بلکه آنچه ما می‌شنویم آواز باز شدن آن درست و آنچه او می‌شنود آواز فرا شدن آن درست»

(مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۸۳ - ۴۸۴)

نه همه جا بی خودی شرّ می کند بی ادب را می چنان تر می کند
 گر بود عاقل نکوفر می شود ور بود بدخوی، بترّ می شود
 لیک اغلب چون بدند و ناپسند بر همه می را محرمّ کرده اند
 حکم اغلب راست، چون غالب بدند تیغ را از دست رهنزن بستند^{۱۳۷}

* * *

لیک بد مقصودش از بانگ ریاب همچو مشتاقان خیال آن خطاب
 ناله سرنا و تهدید دهل چیزکی ماند بدان ناقور کل
 پس حکیمان گفته اند این لحنها از دوار چرخ بگرفتیم ما
 بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق می سرایندش به طنبور و به خلق
 مؤمنان گویند کائنات بهشت نغز گردانید هر آواز زشت
 پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
 قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گرد داز بانگ و صفیر^{۱۳۸}

و حالا خیالاتی که از نواختن ریاب در ضمیر قوت می گیرد:

هیچ می دانی چه می گوید ریاب می گوید ریاب؟
 پوستی ام دور مانده من ز گوشت هیچ می دانی چه می گوید ریاب
 چوب هم گوید بدم من شاخ سبز زاشک چشم و از جگرهای کباب
 ما غریبان فراقیم ای شهان چون ننالم در فراق و در عذاب؟
 هم ز حق رستیم اول در جهان زین من بشکست و بدید آن رکاب
 خوش کمانچه می کشد کان تیر او بشنوید از ما: الی الله المآب
 تُرک ورومی و عرب گر عاشق است هم بدو و می رویم از انقلاب
 از برون شش جهت این بانگ خاست در دل عشاق دارد اضطراب
 کز جهت بگریز و راز مامتاب^{۱۳۹} همزبان اوست این بانگ صواب

(۱۳۷) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۵۶ - ۲۱۵۹

(۱۳۸) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۳۱ - ۷۳۵ - ۷۴۲ - ۷۴۳

(۱۳۹) دیوان کبیر، غزل ۳۰۴

۱۷

شادباش ای عشق شرکت سوز زفت

غزالی:

عشق تام کامل آن است که عاشق و دلش را سر تا پا فراگیرد
و جایی را برای غیر باقی نگذارد. عاشق خداوند نیز
می باید چنین باشد و نگاه و فکرش به غیر محبوب معطوف
نگردد ... ۱۴۰

و نیز:

... از اوصاف این گونه عشق آن است که مشارکت بردار
نیست و جز این عشق، هر چه هست شرکت پذیر است.
چون برای هر محبوبی غیر از خداوند نظیری متصور است،
لکن برای جمال حق چه در عالم امکان و چه در عالم واقع
نظیری تصور نمی رود ... ۱۴۱

مولوی:

عشق شرکت سوز
عاشقان را شادمانی و غم اوست دستمزد و اجرت خدمت هم اوست
غیر معشوق ارتماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن شعله است که چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

(۱۴۰) «لأنَّ العشق التامَّ الكامل ما استغرق العاشق ويستوفي القلب حتى لا يترك فيه مُتسعاً لغيره
فمحبَّ الله تعالى ينبغي أن يكون كذلك فلا يعدو نظره و تفكره محبوبه ...»

(احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب التفکر، ص ۴۲۸)

(۱۴۱) «و من حدَّ هذا العشق أنَّه لا يقبل الشَّرْكَه و كلَّ ما سوى هذا العشق فهو قابل للشَّرْكَه. إذ كلَّ
محبوب سواه يتصور له نظيرٌ أمَّا في الوجود و إمَّا في الامكان فأمَّا هذا الجمال فلا يتصور له ثاني
لا في الامكان و لا في الوجود»

(احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب آداب السَّماع و الوجد، ص ۲۸۰)

تیغ لا در قتلِ غیر حق براند درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
ماند الا الله، باقی جمله رفت شادباش ای عشق شرکت سوز زفت
خود هم او بود آخرین و اولین شرک جز از دیدهٔ احول مبین^{۱۴۲}

* * *

شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل او تصویر کرد
شمسی جان کو خارج آمد از اثر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصوّر ذات او را گنج کو؟ تا در آید در تصور مثل او^{۱۴۳}

۱۸

گندمش بستان که پیمانه است رد

غزالی:

اگر بررسی که یک شیطان یا چند شیطان اند که آدمی را به
معاصی گوناگون می خوانند، جواب این است که در علم
معامله حاجتی به دانستن این امر نیست. تو به دفع دشمن
مشغول باش و از اوصافش مپرس. دانه را از هر جایی
می آید بگیر و بخور و از پیمانه مپرس.^{۱۴۴}

و نیز:

اگر بررسی محلّ رؤیت خداوند در آخرت، چشم است یا

(۱۴۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۶ - ۵۹۱

(۱۴۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۰ - ۱۲۲

(۱۴۴) «فان قلت فالدّاعی الی المعاصی المختلفة شیطان واحد او شیطاّین مختلفون؟ فاعلم ان لا حاجة لك الی معرفة ذلك فی المعاملة، فاشتغل بدفع العدو ولا تسأل عن صفیه. كل البقل من حیث یؤتی و لا تسأل عن المقبلة.»

احیاء علوم الدّین، ج ۳، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۳۸

دل. جواب این است که در این امر اختلاف بسیار شده است و صاحبان بصیرت به این گونه خلافها ارجی نمی نهند و خردمند آن است که دانه را بخورد و از پیمانه نپرسد... ۱۴۵

مولوی:

ای برادر قصه چون پیمانه است	ای بلهان گویند این افسانه را	خط بکش زیرا دروغ است و خطا
دانه معنی بگیرد مرد عقل	معنی اندر وی مثال دانه ایست	ننگرد پیمانه را اگر گشت نقل
گفت نحوی زید عمرواً قد ضرب	ماجرای بلبل و گل گوش دار	گر چه گفتی نیست آنجا آشکار
گفت این پیمانه معنی بود	گندمی بستان که پیمانه است رد ۱۴۶	گفت چونش کرد بی جرمی ادب؟

۱۹

هیچ کافر را به خواری منگرید

غزالی:

هیچ کافر را به خواری منگرید	می پرسی مگر می شود که آدمی نسبت به شخص بدعتگذار یا نسبت به فاسق متظاهر به فسق تواضع کند...؟
	جواب این است که بلی، به شرط آن که به اهمیت حُسن یا سوء خاتمت واقف باشی و در آن تأمل کنی، حتی نسبت به کافران هم نمی توان تکبر ورزید، چرا که ممکن است آن

(۱۴۵) «فان قلت فهذه الزُویة محلها القلب او العين فی الآخرة فاعلم أن الناس قد اختلفوا فی ذلك و ارباب البصائر لا يلتفتون الی هذا الخلاف و لا ينظرون فیهِ، بل العاقل يأكل البقل و لا یسأل عن المبقلة.»

(احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب المحبّة، ص ۱۳۵)

(۱۴۶) مشنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۶۰۷ - ۳۶۲۲ - ۳۶۲۴ - ۳۶۳۱

کافر مسلمان شود و مؤمن بمیرد اما آن متکبر بر کفر

بمیرد ... ۱۴۷

مولوی:

هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان مردنش باشد امید

چه خبر داری ز ختم عمر او که بگردانی از او یکباره رو؟ ۱۴۸

۲۰

زود باش و روزگار خود میر

غزالی:

... ای نفس، اندیشه نمی‌کنی؟ چه قدر به خود وعده

می‌دهی و فردا و فردا می‌کنی. فردا هم آمد امروز شد با آن

چه کردی؟ نمی‌بینی که فردایی که آمد و امروز شد، حکم

دیروز را پیدا می‌کند، اصلاً آنچه امروز از انجامش عاجزی

فردا عاجزتری چرا که شهوت چون درخت ریشه‌داری

است که آدمی بخواهد آن را از ریشه درآورد، اگر امروز

ناتوان باشد و نتواند آن را ریشه‌کن کند و کار را به عقب

(۱۴۷) «فان قلت فكيف يتواضع للفساق المتظاهر بالفسق وللمبتدع ... فاعلم ان ذلك انما يمكن بالتفكر في خطر الخاتمة. بل لو نظر الى كافر لم يمكنه ان يتكبر عليه، اذ يتصور ان يسلم الكافر فيختم له بالايمان و يضل هذا فيختم له بالكفر ...»

(احياء علوم الدين، ج ۳، كتاب ذم الكبر والعجب، ص ۳۶۴)

(۱۴۸) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۴۵۱ - ۲۴۵۲

مرحوم فروزانفر دو حدیث آورده است که فی الجملة با مضمون دو بیت منقول در متن مناسبتی دارد. اما با توجه به نوشته غزالی، آن دو بیت ترجمه صادق و وفاداری از احیاء علوم

(نک: احادیث مثنوی، ص ۲۰۷)

الدین اند.

در ریشه کن کردن
رذایل، فردا از امروز
عاجزتری

بیندازد، مانند جوان نیرومندی است که امسال از کندن
درختی عاجز باشد و آن را به سال بعد موکول کند، در
حالیکه خود می داند که هر چه زمان می گذرد، درخت
راسخ تر و نیرومندتر و کننده درخت ناتوان تر و سست تر
خواهد شد ... ۱۴۹

مولوی:

ای خنک آن را که او ایام پیش	مستغتم دارد گزارد وام خویش
اندر آن ایام کیش قدرت بود	صحت و زور دل و قوت بود
پیش از آن کایام پیری در رسد	گردنت بندد به حبل من مسد
همچو آن شخص درشت خوش سخن	در میان ره نشاند او خار بن
ره گذریانش ملامتگر شدند	بس بگفتندش بکن آن را نکند
هر دمی آن خار بن افزون شدی	پای خلق از زخم آن پر خون شدی
جامه های خلق بدردیدی ز خار	پای درویشان بختی زار زار
چون به جد حاکم بدو گفت این بکن	گفت آری بر کنم روزیش من
مدتی فردا و فردا وعده داد	شد درخت خار او محکم نهاد
گفت روزی حاکمش ای وعده کز	پیش آ در کار ما واپس مغز
گفت الایام یا عم بیننا	گفت عجل لا تماطل دیننا
تو که می گویی که فردا این بدان	که به هر روزی که می آید زمان

هین مگو فردا که
فرداها گذشت

(۱۴۹) «... اما تتأملین؟ مذکم تعدین نفسک و تقولین غداً غداً فقد جاء الغد و صار يوماً فکیف وجدته؟ أما علمت أن الغد الذی جاء و صار يوماً کان له حکم الامس، لا بل الذی تعجزین عنه الیوم فانت غداً عنه أعجز و أعجز لأن الشهوة كالشجرة الراسخة التي تعبّد العبد بقلعها، فاذا عجز العبد عن قلعها للضعف و آخرها کان کمن عجز عن قلع شجرة و هو شاب قوی فاخرها إلى سنة أخرى، مع العلم بأن طول المدة یزید الشجرة قوة و رسوخاً و یزید القالع ضعفاً و هنأ...»

آن درخت بد جوانتر می شود وین کننده پیر و مضطر می شود
او جوانتر می شود تو پیرتر زود باش و روزگار خود مبر
خاربن دان هر یکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت
هین و هین ای راهرو بیگاه شد آفتاب عمر سوی چاه شد
هین مگو فردا که فرداها گذشت تا بکلی نگذرد ایام کشت
پند من بشنو که تن بند قویست کهنه بیرون کن گرت میل نویست^{۱۵۰}

۲۱

من تیغ از پی حق می زنم

داستان دست یافتن علی (ع) بر پهلوانی در غذا بدان گونه که در انتهای دفتر اول مثنوی آمده است، ظاهراً تنها منبعش، کیمیای سعادت غزالی است. البته مطابق معمول، مولوی نکات بسیاری بر داستان افزوده و نکات لطیف و حکیمانه بسیاری هم از آن استنباط کرده است. داستان به نقل غزالی این است:

... و از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان در روی علی پاشید. وی را دست برداشت و نکشت و گفت: خشمگین شدم. ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم.^{۱۵۱}

۱۵۰. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۱۵ - ۱۲۷۰

۱۵۱. کیمیای سعادت، غزالی، ج ۱، کتاب امر معروف و نهی منکر، ص ۵۱۷. مرحوم فروزانفر نوشته است: «این روایت را به صورتی که در مثنوی نقل شده است تاکنون در هیچ مأخذ نیافته‌ام» و آنگاه داستانی مناسب مقام را مربوط به عمر از احیاء علوم الدین آورده است که غزالی آن داستان را هم در کیمیای سعادت بلافاصله پس از داستان علی و پهلوان کافر، نقل کرده است (نک: مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۷). قابل ذکر است که پیش از این، استاد یوسفی براین نکته تنبیه کرده بودند (نک: آرام نامه «از کیمیای سعادت»، غلامحسین یوسفی، ص ۱۹۴)

مولوی:

از علی آموز اخلاص عمل	از علی آموز اخلاص عمل در غزا بر پهلوانی دست یافت او خدو انداخت بر روی علی در زمان انداخت شمشیر آن علی گشت حیران آن مبارز زین عمل گفت بر من تیغ تیز افراستی گفت من تیغ از پی حق می‌زنم چون خدو انداختی در روی من نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شیر حق را دان مطهر از دغل زود شمشیری برآورد و شتافت افتخار هر نبی و هر ولی کرد او اندر غزایش کاهلی وز نمودن عفو و رحمت بی محل از چه افکندی مرا بگذاشتی؟ بسنده حَقِّم نه مأمور تنم نفس جنبید و تبه شد خوی من شرکت اندر کار حق نبود روا ^{۱۵۲}
--------------------------	--	--

۲۲

موارد مشترک بسیار دیگری بین احیاء علوم الدین و مثنوی هست که ذیلاً به پاره‌ای از آنها، فهرست‌وار اشاره می‌کنیم:

موارد مشترک دیگر
میان مثنوی و احیاء
علوم الدین

ابلیسان آدمی روی (۳: ۳۹۶)، ظاهرهای آراسته و بواطن پلید (۳: ۳۹۰)، ذکر و فکر توأم (۳: ۲۳۷)، غنای نفس از خود است نه از اموال بیرونی (۳: ۲۳۸)، لزوم طلب و تعب شدید و مستمر (۳: ۶۹)، اشتغال وجود انسان بر فرعون و موسی (۳: ۲۸۱)، اهمیت حال در برابر قال (۳: ۲۷۶)، فعل عبد و فعل حق، نسبت طولی آنها، و توجه اکید به مَارَمِیت اذ رمیت و لکنَّ الله رَمی (۳: ۳۷۲ و ۲۸۳ و ۲۹۳: ۱)، لزوم عدم افشای اسرار و گفتنی نبودن پاره‌ای از احوال (۴: ۲۴۸ و ۴: ۹۷)، شهادت همه حرکات و سکانات ما بر توحید حق (۴: ۳۲۱)، زیبا بودن همه عالم، و

نصیب بردن هر جمیلی از جمال حق (۴: ۳۴۸)، زوال‌پذیری عشقهای طمع‌آلود (۴: ۳۶۰)، دشوار نبودن کارها با کریمان (۴: ۴۲۲)، فناء شعور عبد در مشاهده حق، و غلبه سکر عشق و رسیدن به فنا (۲: ۲۹۱)، مشابهت آب و مال (۴: ۱۹۲)، نور راه و واسطه ضد نور شناختن (۴: ۳۲۱)، سودمندی و غفلت‌زدایی دردها و رنجها (۴: ۲۸۹)، انجذاب هر جنس به جنس خود (۴: ۲۶۳)، اختلاف عقول از اصل (۱: ۸۸)، غفلت سالک از گذشته و آینده (۴: ۴۲).

غزالی و تقبیح اناالحق
گفتن حلاج

همچنین اختلاف مولانا با غزالی در مورد شطحیات عارفان و اناالحق گفتن منصور، از موارد بارز تعارض فکری آن دو بزرگ است. غزالی اناالحق گفتن را صریحاً «غلط محض» و مشابه دعوی نصاری درباره مسیح می‌خواند (۲: ۲۹۱) در حالی که مولوی هم شطح بایزید و هم شطح حلاج را تفسیر و تصویب می‌کند. ذیلاً آیاتی از مولوی را که حاوی مضامین یاد شده است به ترتیب می‌آوریم:

چون بسی ابلیس آدم روی هست پسر مهر دستی نشاید داد دست^{۱۵۳}

* * *

همچو گور کافران پر دود و نار وز برون بر بسته صد نقش و نگار^{۱۵۴}

* * *

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود رو ذکر کن^{۱۵۵}

* * *

شاه آن باشد که از خود بهر بود نی به مخزنها و لشکر شه شود^{۱۵۶}

* * *

(۱۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۶

(۱۵۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰۵۴

(۱۵۵) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۵

(۱۵۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۰۸

کین طلب کاری مبارک جنبشی ست این طلب در راه حق مانع کشی ست^{۱۵۷}

* * *

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست^{۱۵۸}

* * *

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را^{۱۵۹}

* * *

گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست^{۱۶۰}

ما رمیت اذ رمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق^{۱۶۱}

ما رمیت اذ رمیت خوانده ای لیک جسمی در تجزی مانده ای^{۱۶۲}

* * *

تا نگویی سر سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس^{۱۶۳}

* * *

تا به دریا سیر اسب و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود

این خموشی مرکب چوبین بود بحریان را خامشی تلقین بود^{۱۶۴}

* * *

جنبش ماهر دمی خود اشهدست که گواه ذوالجلال سرمدست

گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوی آب^{۱۶۵}

(۱۵۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۴۴۲

(۱۵۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۳

(۱۵۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۹

(۱۶۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۶

(۱۶۱) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۰۶

(۱۶۲) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۷۶۳

(۱۶۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰

(۱۶۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۲ - ۴۶۲۴

(۱۶۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۳۱۶ - ۳۳۱۷

هر کسی پیش کلوخی جامه چاک	کان کلوخ از حسن آمد جرعه ناک
جرعه خاک آمیز چون مجنون کند	مرتورا تا صاف او خود چون کند ۱۶۶
* * *	
عشقهایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت ننگی بود ۱۶۷
* * *	
تو مگو ما را بدان شه بار نیست	با کریمان کارها دشوار نیست ۱۶۸
* * *	
چون زبانه شمع پیش آفتاب	نیست باشد، هست باشد در حساب
پیش شیری آهوی بی هوش شد	هستی اش در هست او و پوش شد ۱۶۹
* * *	
مال را کز بهر دین باشی حمل	نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است	آب اندر زیر کشتی پستی است ۱۷۰
* * *	
پس به ضد نور دانستی تو نور	ضد ضد را می نماید در صدور ۱۷۱
* * *	
تا نخسبم جمله شب چون گاو میش	در دهابخشید حق از لطف خویش ۱۷۲
* * *	
ذره ذره کاندین ارض و سماست	جنس خود را هر یکی چون کهر باست ۱۷۳

(۱۶۶) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۷۵ - ۳۷۶

(۱۶۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۵

(۱۶۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱

(۱۶۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۱ - ۳۶۷۶

(۱۷۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۴ - ۹۸۵

(۱۷۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۳۳

(۱۷۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۲۵۹

(۱۷۳) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۰۰

اختلاف عقلها در اصل بود بر وفاق سنیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال کی عقول از اصل دارند اعتدال^{۱۷۴}

* * *

هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پرگه‌باشی از این هر دو چونی؟^{۱۷۵}

* * *

صبغة الله هست خم رنگ هو پیسها یک رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گویش قم از طرب گوید منم خم لا تلم
آن «منم خم» خود انا الحق گفتن است رنگ آتش دارد الا آهن است^{۱۷۶}

* * *

گفت فرعونى انا الحق گشت پست گفت منصورى انا الحق و برست^{۱۷۷}

* * *

با مریدان آن فقیر محتشم با یزید، آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا اله الا اناء، ها فاعبدون
مست گشت او باز از آن سفراق زفت آن وصیته‌اش از خاطر برفت
عقل را سَیْل تحیر در ربود زان قوی تر گفت کاوّل گفته بود
نیست اندر جبهه ام الا خدا چند جویی در زمین و در سما؟
نقش او فانی و او شد آینه غیر نقش روی غیر آنجای نه
لب ببند ارچه فصاحت دست داد دم مزن، والله اعلم بالرشاد^{۱۷۸}
نسأل الله التسديد و حسن العاقبة و نصلی و نسلم على محمد و آله؛ و لا حول و لا قوة الا
بالله العلی العظيم.

(۱۷۴) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۵۳۹ - ۱۵۴۰

(۱۷۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۱ - ۲۲۰۲

(۱۷۶) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۵ - ۱۳۴۷

(۱۷۷) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۳۵

(۱۷۸) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۰۲ - ۲۱۲۴ - ۲۱۲۵ - ۲۱۴۰ - ۲۱۴۵

مثنوی و دیوان کبیر*

دو میوه از یک درخت

مولوی را در مثنوی سلطانی شگرف می‌یابیم که در عین مستی مراعات ادب می‌کند و معنا و صورت را به هم می‌پیوندد،^۱ و اگر چه همه چیز، او را به دریدن سلسله تدبیر،^۲ و بر هم زدن لفظ و صوت،^۳ و سودا و پریشانگویی می‌خوانند،^۴ و با اینکه در او اصول عافیت و قافیت، با هم ضایع شده است و جنونی دست به جنون دیگر داده تا او را آشفته و

* تهیه شده برای کنگره‌یی در پاکستان، که نه آن برپا و نه ابن ابراد شد (تابستان ۱۳۶۸)

۱) جمع صورت با چنین معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد و بود باشد عجب

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴)

۲) همین بند برپایم آن زنجیر را که دریدم سلسله تدبیر را
(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۱۰)

۳) حرف و صوت و گفت را بر هم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۰)

۴) ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است این چه سودا و پریشان گفتن است؟
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۰۸)

بی قرار سازد،^۵ و اگر چه از فرهنگ و فرزانیگی سیر آمده،^۶ و پرده شرم و حیا را دریده،^۷ و طاقتش از صبوری طاق شده،^۸ و تاب شنودن عشوه هجران را از کف داده،^۹ و خانه دل را به دست سوختن سپرده است،^{۱۰} با این همه هنوز حریفان خوش نفس که در ضمیر او نشسته اند،^{۱۱} و محرمان خلوت انس و رازدانان قباب غیرت، او را به رازداری و پرده پوشی می خوانند و «یا جمیل السّتر» گویان وی را به دم فرو بردن فرمان می دهند،^{۱۲} و او هم مدبرانه و حکیمانه قفل بر لب

(۵) کیف یأتی النظم لی و القافیه بعد ما ضاعت اصول العافیه

ما جنون واحد لی فی الشجون بل جنون فی جنون فی جنون

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴)

(۶) عاشقم من بر فن دیوانگی سیرم از فرهنگی و از فرزانیگی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۷۳)

(۷) ای عدوی شرم و اندیشه بیا که دریدم پرده شرم و حیا

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۱۴)

(۸) طاقت من زین صبوری طاق شد واقعه من عبرت عشاق شد

عمرها بر طبل عشقت ای صنم ان فی مروتی حیاتی می زنم

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۰۵۶ - ۴۰۶۲)

(۹) من نخواهم عشوه هجران شنود آزمودم، چند خواهم آزمود

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۰۸)

(۱۰) تا نسوزم کی خنک گردد دلش ای دل من خاندان و منزلش

خانه خود را همی سوزی بسوز کیست آنکس کو بگوید لا یجوز

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۱۷ - ۶۱۸)

(۱۱) زین سخنهای چو در شاهوار اندکی گر گویمت معذور دار

کز درونم صد حریف خوش نفس دست بر لب می زند یعنی که بس

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۱)

(۱۲) هان و هان هشدار بر ناری دمی اولاً بر جده طلب کن محرمی

من چو با سودائیان محرم روز و شب اندر قفس درمی دمم

سخت مست و بیخود و آشفته ای دوش ای جان بر چه پهلوی خفته ای

عاشق و مستی و بگشاده زبان الله اشتری بر نساودان

می‌نهد،^{۱۳} و خموشی را پیشه می‌کند یا از سر غیرت بانگی دلاویز برمی‌آورد
تا مخاطبان را بدان مفتون سازد و از دیدن مستوران حرم غیب مشغول دارد.^{۱۴}
اما همین مولانا در دیوان کبیر، دیوانه‌ای کبیر است، بحر شعار
است،^{۱۵} و شعله آتش است.^{۱۶} و حریف دوزخ آشامان مست است و سوخته

→

چون ز راز و ناز او گوید زبان یا جمیل الستر خواند آسمان

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۸-۴۷۳۵)

ستر چه؟ در پشم و پنبه آذر است تو همی پوشیش، او پیداتر است

-(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۳۳)

بر کنار بامی ای مست مدام هست بنشین یا فرود آ والسلام

دم مزن والله اعلم بالرشاد

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۴۵-۲۱۴۶)

(۱۳) ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند مهر بر لبهای ما بنهاده‌اند

تا نگردد رازهای غیب فاش تا نگردد منهدم عیش معاش

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۵۲۶-۳۵۲۷)

(۱۴) ترسم از خامش کنم آن آفتاب از سوی دیگر بدراند حجاب

در خموشی گفتم ما اظهر شود که ز منع، آن میل افزونتر شود

حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن پوشیدن است

بلبلا نعره زن بر روی گل تا کنی مشغولشان از بوی گل

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۹۶-۶۹۹)

(۱۵) بجوشید بجوشید که ما بحر شعاریم

بجز عشق، بجز عشق، دگر کار نداریم

در این خاک، در این خاک، در این مزرعه پاک

بجز عشق بجز مهر دگر تخم نکاریم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۷۵)

(۱۶) تیز دوم تیز دوم تا به سواران برسم

نیست شوم نیست شوم تا بر یاران برسم

خوش شده‌ام خوش شده‌ام شعله آتش شده‌ام

خانه بسوزم بروم تا به بیابان برسم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۰۰)

جانی آذر طلب است که آب حیوان را به چیزی نمی‌گیرد.^{۱۷} کلامش خون جوشان است،^{۱۸} و خوراکش نور درخشان،^{۱۹} آهوپی است که از بامی به بامی و از دامی به دامی می‌جهد،^{۲۰} و معنونی است که سی پاره در چله می‌نشیند،^{۲۱} و روز و شب را نیز چون خود به جنون می‌کشد،^{۲۲} و در گم شدن هم گم می‌شود و به یک گام صد جهان را واپس می‌نهد،^{۲۳} و در دایره‌ای به شعاع ابد هم نمی‌گنجد.^{۲۴} گاهی تند و ملول است و گاهی رهنز

(۱۷) ما نه زان محتشمانیم که ساغر گیرند و نه زان مفلسکان که بز لاغر گیرند
ما از آن سوختگانیم که از شدت سوز آب حیوان بهلند و پی آذر گیرند
(دیوان کبیر، غزل ۷۸۵)

(۱۸) خون چومی جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم

تانه خون‌آلود گردد جامه خون آلابی
خون‌بین در نظم شعرم، شعر منگر بهر آنک

دیده و دل را به عشقش هست خون پالایی
(دیوان کبیر، غزل ۲۸۰۷)

(۱۹) من سر نخورم که سر گران است پاچه نخورم که استخوان است
بریان نخورم که هم زبان است من نور خورم که قوت جان است
(دیوان کبیر، غزل ۳۷۲)

(۲۰) اگر در نگشایی زره بام برآیم که زهی جان لطیفی که تماشای تو دارد
به دوصد بام برآیم به دوصد دام درآیم چکنم؟ آهو جانم سر صحرای تو دارد
(دیوان کبیر، غزل ۷۵۹)

(۲۱) معجون شده‌ام از بهر خدا زان زلف خوشت یک سلسله کن
سی پاره به کف در چله شدی سی پاره منم ترک چله کن
(دیوان کبیر، غزل ۲۰۹۵)

(۲۲) در هوایت بی‌قرارم روز و شب سر ز بابت بر ندارم روز و شب
روز و شب را همچو خود همچون کنم روز و شب را کی گذارم روز و شب؟
(دیوان کبیر، غزل ۳۰۲)

(۲۳) گم شدن در گم شدن دین من است نیستی در هست آیین من است
چون به یک دم صد جهان واپس کنم بنگرم، گام نخستین من است
(دیوان کبیر، غزل ۴۳۰)

(۲۴) گر نهی پرگار بر تن تا بدانی حد ما حد ما خود ای برادر لایق پرگار نیست

و غول و دم دیگر بر بام بلند جهان است،^{۲۵} و هیچ صورت و صفتی ندارد و
غریبه‌ای است که اهل این جهان نیست،^{۲۶} و سر مخلوق،^{۲۷} و بلکه
معشوق،^{۲۸} را هم ندارد و یوسف نه که یوسف زاینده است،^{۲۹} و هر هفت
فلک بر او تنگ است،^{۳۰} و سینه جوانمردش شرابخانه جهان کهنه است،^{۳۱} و

→

خاک پاشی می‌کنی تو ای صنم در راه ما خاک پاشی دو عالم پیش ما درکار نیست
(دیوان کبیر، غزل ۳۹۶)

(۲۵) چه کسم من؟ چه کسم من؟ که چنین وسوسه مندم

گه ازین سوی کشندم، گه از آن سوی کشندم -

نفسی رهن و غولم، نفسی تند و ملولم

نفسی زین دو برونم، که بر آن بام بلندم

(دیوان کبیر، غزل ۱۶۰۸)

(۲۶) ای خواجده بفرما بکی مانم بکی مانم من مرد غریب نه ازین شهر جهانم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۸۸)

(۲۷) تو مرا جان و جهانی، چه کنم جان و جهان را؟

تو مرا گنج روانی، چه کنم سود و زیان را؟

ز وصال تو خمیاسم، سر مخلوق ندارم

چون تو را صید و شکارم، چه کنم نیرو کمان را؟

(دیوان کبیر، غزل ۱۶۲)

(۲۸) چنان در نیستی غرقم که معشوقم همی گوید

بیا با من دمی بنشین سر آن هم نمی‌دارم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۴۳)

(۲۹) تابش جان یافت دلم و اشد و بشکافت دلم اطلس نوبافت دلم دشمن این ژنده شدم

زهره بدم ماه شدم چرخ دوصد تاه شدم یوسف بودم، زکون یوسف زاینده شدم

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳)

(۳۰) از ساغر او گنج است سرم از دیدن او جان است تنم

تنگ است بر او هر هفت فلک چون می‌رود او در پیرهنم

(دیوان کبیر، غزل ۱۷۵۰)

(۳۱) شرابخانه عالم شده است سینه من هزار رحمت بر سینه جوانمردم

(دیوان کبیر، غزل ۱۷۲۲)

سخنش غذای فرشتگان گرسنه.^{۳۲} از نور رسن می سازد،^{۳۳} و از فرحناکی دست به خون غم می آلود،^{۳۴} و در افشای اسرار چنان بی باک است که حلاج مصلوب فتوا به دار زدن او می دهد،^{۳۵} و با معشوق چنان نزدیک است که گویی هر دو یک ذهن و یک علم دارند،^{۳۶} و بلکه علم را هم دریده و عین معلوم شده و حی را دیده و به قیوم رسیده است.^{۳۷}

این همه چالاکی و جامه چاکی و پرخروشی و کف بر لبی و

(۳۲) صفت شراب داری، تو به مجلسی که باشی

دو هزار شور و فتنه فکنی ز خوش لقایی

سخنم خور فرشته است، من اگر سخن نگویم

ملک گرسنه گوید که بگو خمش چرا بی؟

(دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۸)

(۳۳) از در اگرم رانی آیم ز ره روزن چون ذره به زیر آیم در رقص ز بالایی

چون ذره رسن سازم، از نور و رسن بازم در روزن این خانه، در گردش سودایی

(دیوان کبیر، غزل ۲۶۱۴)

(۳۴) خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل تریم

رو به معبوسان غم ده ساقیا افیون خویش

(دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷)

(۳۵) گر خویش منی یارا می بین که چه بی خویشم

ز اسرار چه می پرسی چون شهره و اظهارم

حلاج اشارت گو از خلق بدار آمد

وز تسندی اسرارم، حلاج زنده دارم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۵۹)

(۳۶) چه نزدیک است جان تو به جانم که هر چیزی که اندیشی بدانم

(دیوان کبیر، غزل ۱۵۱۵)

(۳۷) ما آتش عشقیم که در موم رسیدیم چون شمع به پروانه مظلوم رسیدیم

یک حمله مردانه مستانه بکردیم تا علم بدادیم و به معلوم رسیدیم

با آیت کرسی بسوی عرش پریدیم تا حی بدیدیم و به قیوم رسیدیم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۸۱)

تلاقی دیوان کبیر و
مثنوی معنوی و
نمونه‌های آن

بی‌قراری و پرده‌داری و شوریدگی در اینجا و آن ادب و خویش‌داری و بحر صفتی و خاموشی فروشی،^{۳۸} در آنجا هر دو صنع یک روح آفتاب‌منش و دریاوش است که یک جا گوهرها را در درون نهان کرده و تلاطم را فرو بلعیده و در جای دیگر یک پارچه ظهور و فروغ و سوزندگی و خیره‌کنندگی است، و به همین رو عجب نیست اگر در جایی این دو معدن آب و نور، این دریا و آن آفتاب،^{۳۹} به هم رسند و یکی شوند و نور آبدیده و آب نورآلود فراهم آورند. چنین ملتقایابی در دیوان کبیر و مثنوی فراوان دیده می‌شوند، یعنی مواردی که مولانا جلال‌الدین مضمون واحدی را در دو جامه غزل و مثنوی آورده است که علاوه بر آنکه شخصیت واحد مولوی را در این دو کتاب و انس روحی او را با ستیران و حرم‌نشینان خاص ذهن وی آشکار می‌کند،^{۴۰} فهم مراد وی را نیز برای دوستداران و جرعه‌نوشان بحار افکار او آسانتر خواهد ساخت و از این

این مباحث تا بدینجا گفتنی است	هر چه آید زین سپس بنهفتنی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار	هست بیگار و نگردد آشکار
تا بدریا سیر اسب و زین بود	بعد از اینست مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است	خاص آن دریائیان را رهبر است
این خموشی مرکب چوبین بود	بحریان را خامشی تلفین بود

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۰ - ۴۶۲۴)

۳۹) گویی این ابیات مولانا خطاب به خود اوست که می‌گوید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از و همها وز بیش بیش

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۴ - ۵۵)

چون که نامحرم درآید از درم	پرده در پنهان شوند اهل حرم
ور درآید محرمی دور از گزند	برگشایند آن ستیران روی بند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۳۸۱ - ۲۳۸۲)

همه جا به دفاتر ششگانه مثنوی مصحح نیکلسون و اجزاء ده‌گانه کلیات شمس (دیوان کبیر) با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ارجاع رفته است.

بالا تر، از آنجا که این دو میوه جانبخش به یک شجره طیبه تعلق دارند و از آنجا که اصالت تاریخی ابیات مثنوی تا حدود زیادی آشکار شده و نسخه های موثق و مُصَحَّحی از آن به دست آمده و طبع گشته است، این گونه مقایسه مضمونی، محققان را در بازشناسی غزل های اصیل دیوان شمس و تمیز آنها از غزل های دخیل یاری خواهد داد.

این جانب در این مقال تنها به ذکر پاره ای از آن موارد تشابه و اشتراک، اقتصار می ورزم و آرزو می کنم که فراغی فراخ نصیب گردد تا صورت کاملتر آن را هدیت ارباب کمال کنم.

۱

گردران و گردن

خاک آن کس شو که آب زندگانش روشن است

نیم نانی در رسد تانیم جانی در تن است

گفتمش آخر پی یک وصل چندین هجر چیست

گرد ران و گردن

گفت آری من قصابم، گردران با گردن است

(دیوان کبیر، غزل ۳۸۷)

حیرت اندر حیرت است ای یار من	این نه کارتست و نه هم کار من
هر دو او باشد و لیک از ریع زرع	دانه باشد اصل و آن که پره، فرع
حکمت این اضداد را با هم بیست	ای قصاب این گردران با گردن است
روح بی قالب نداند کار کرد	قالبت بی جان فسرده بود و سرد

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۴۲۰ - ۳۴۲۳)

حکمتی که بود حق را ز ازدواج گشت حاصل از نیاز و از لجاج

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۴۲۸)

۲

کرِ مادرزاد و سُرنا

آینه چینی تو را بازنگی اعیسی چه کار کرِ مادرزاد بانالهُ سُرنا چه کار
هر مخنت از کجا و ناز معشوق از کجا طفلک نوزاد را با باده حمرا چه کار

(دیوان کبیر، غزل ۱۰۷۵)

روح انسانی که نفس واحده است روح حیوانی سفالی جامد است
عقل خرد از رمز این آگاه نیست واقف این سر بجز الله نیست
عقل را اندر چنین سودا چه کار کرِ مادرزاد را سُرنا چه کار

(این ابیات در طبع نیکلسون در پا برگ بیت ۱۸۸ از دفتر دوم مثنوی آمده است)

۳

در عشق

عشق جز دولت و عنایت نیست جز گشاد دل و هدایت نیست
عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی را در او روایت نیست

(دیوان کبیر، غزل ۴۹۹)

گفت ای ناصح خمش کن چند چند

پند کم ده زانکه بس سخت است بند

سخت تر شد بند من از پند تو

عشق را نشناخت دانشمند تو

آن طرف که عشق می افزود درد

بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۰-۳۸۳۲)

۴

تقدم میوه بر شاخ

نهادم پای در عشقی که بر عشاق سر باشم

منم فرزند عشق جان ولی پیش از پدر باشم

اگر چه روغن بادام از بادام می زاید

همی گوید که جان داند که من پیش از شجر باشم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۳۰)

ظاهر آن اختران قوأم ما باطن ما گشته قوأم سما

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

ظاهر آن شاخ اصل میوه است باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۰-۵۲۲)

پس به معنی آن شجر از میوه زاد گربه صورت از شجر بودش ولاد

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۵۲۴)

میوه و شاخ

۵

غذای فرشتگان

مرا به قند و شکرهای خویش مهمان کن

علف میاور پیشم منه نیم حیوان

فرشته از چه خورد؟ از جمال حضرت حق

غذای ماه و ستاره ز آفتاب جهان

(دیوان کبیر، غزل ۲۰۷۸)

این چراغ شمس کو روشن بود نز فتیل و پنبه و روغن بود

سقف گردون کاو چنین دائم بود نز طناب و اُستنی قائم بود

قوت جبریل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق وجود

غذای فرشتگان

همچنان این قوت ابدال حق هم ز حق دان نر طعام و از طبق

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴-۷)

۶

ویرانی خانه در اثر فریبی میهمان

باز در آمد ز راه فتنه برانگیز من

باز کمر بست سخت، یار به استیز من

مطبخ دل را نگار باز قباله گرفت

می شکند دیگ من کاسه و کفلیز من

خانه خرابی گرفت زانکه قنق زفت بود

هیچ نگنجد فلک در در و دهلیز من

(دیوان کبیر، غزل ۲۰۶۵)

از بهر مرغ خانه چون خانه‌یی بسازی

اشتر در او نگنجد با آن همه درازی

آن مرغ خانه عقل است و آن خانه این تن تو

اشتر جمال عشق است با قد و سرفرازی

(دیوان کبیر، غزل ۲۹۳۷)

مرغ خانه اشتری را بی خرد

رسم مهمانش به خانه می برد

چون به خانه مرغ اشتر پانهاد

خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد

خانه مرغ است هوش و عقل ما

هوش صالح طالب ناقه خدا

ناقه چون سر کرد در آب و گلش
نه گل آنجا ماند نه جان و دلش

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۸ - ۴۶۷۱)

۷

اجرای حدّ شرب خمر بر مخمور

چو مرا می بدهی هیچ مجو شرط ادب
مست را حد نزن. شرع، مرانیز مزین
ادب و بی ادبی نیست به دستم چه کنم
چون شتر می کشدم مست شتر بان به رسن

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۹۱)

لذت تخصیص تو وقت خطاب	آن کند که ناید از صد خم شراب	
چونکه مستم کرده یی حدم مزین	شرع مستان را نبیند حد زدن	حد زدن بر شرابخوار
چون شوم هشیار آن گاهم بزین	که نخواهم گشت خود هشیار من	
هر که از جام تو خوردای ذوالمنن	تا ابد رست از هس و از حد زدن	

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۲۰۱ - ۴۲۰۴)

۸

آب بی گره

چون آب باش و بی گره از زخم دندانها بجه
من تا گره دارم یقین می کوبی و می ساییم
بر فاب را بگذار هین فقاع خاص خاص بین

می جوشد و بر می جهد که تیزم و غوغاییم

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۸۷)

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب آب بی‌گره
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۶ - ۶۸۸)

۹

کوران راه‌ناشناس و طعنه‌زن

زین دو هزاران من و ما ای عجب‌امن چه منم
گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم
چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه

ور بنهی پا بنهم هر چه بیابم شکنم

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۷)

پای کوری به کوزه‌یی برزد گفت فراش را وقایت نیست
کوزه و کاسه چیست بر سر ره راه را زین خزف نقایت نیست
کوزه‌ها را ز راه برگیرید یا که فراش در سعایت نیست
گفت ای کور کوزه بر ره نیست لیک بر ره ترا درایت نیست

(دیوان کبیر، غزل ۴۹۹)

ما ندانستیم ما را عفو کن بس پراکنده که رفت از ما سخن
ما که کورانه عصاها می‌زنیم لاجرم قندیلها را بشکنیم^{۴۱}
ما چو کُرّان ناشنیده یک خطاب هرزه‌گویان از قیاس خود جواب

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۳۳ - ۴۳۵)

۴۱) اصل تمثیل از امام محمد غزالی است. نک: احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۸۷

۱۰

عاشقان، ساکنان جهانی را بی جهت و بی روز و شب

توروز و شب دو مرکب دان یکی اشهب یکی ادهم

براشهب بر نمی شینم سر ادهم نمی دارم

جز این منهاج روز و شب بود عشاق را مذهب

عاشق و عبور از زمان

که من مسلک به زیر این کهن طارم نمی دارم

با باغ عشق مرغانند سوی بی سویی پران

من ایشان را سلیمانم ولی خاتم نمی دارم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۲۷)

گفت تشنه بوده‌ام من روزها

شب نخفیتستم ز عشق و سوزها

تا ز روز و شب گذر کردم چنان

که از اسپر بگذرد نوک سنان

که از آن سو مولد و مادت یکی است

صد هزاران سال و یک ساعت یکی است

هست ابد را و ازل را اتحاد

عقل را ره نیست آن سوز افتقاد

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۵۰۲-۳۵۰۵)

مسلمات مؤمنات قاتات

حبذا ارواح اخوان ثقات

وان عزیزان رو به بی سو کرده‌اند

هر کسی رویی به سویی برده‌اند

وین کبوتر جانب بی جانبی

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی

دانه ما دانه بی دانگی

مانه مرغان هوا نه خانگی

که دیدن شد قبادوزی ما

زان فراخ آمد چنین روزی ما

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۴۹-۳۵۳)

۱۱

نامه عاشقانه خواندن در حضور معشوق

در حضرت فرد صمد دل کی رود سوی عدد غیبت در حضور معشوق

در خوان سلطان ابد چون غیر سر خوانی کنم؟
تا چند گویم؟ بس کنم کم یاد پیش و پس کنم

اندر حضور شاه جان تا چند خط خوانی کنم؟

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۱)

پیش سلطان خوش نشسته در قبول زشت باشد جستن نامه و رسول
آن یکی را یار پیش خود نشاند نامه بیرون کرد و پیش یار خواند

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۰۵ - ۱۴۰۶)

گفت معشوق این اگر بهر من است

گاه وصل این عمر ضایع کردن است

من به پیشت حاضر و تو نامه خوان

نیست این باری نشان عاشقان

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۰۸ - ۱۴۰۹)

۱۲

نفخ قصاب و نفخه وهاب

هله نو مید نباشی که تو را یار براند

گرت امروز براند نه که فردا بخواند؟

نه که قصاب به خنجر چو سر میش ببرد

نهد کشته خود را کشد آن گاه کشاند؟

چو دم میش نماید زدم خود کندش پر

تو بینی دم یزدان به کجاهات رساند

نفخ قصاب و نفخه
و قصاب

به مثل گفته‌ام این را واگر نه کرم او

نکشد هیچ کسی را وز کشتن برهاند

(دیوان کبیر، غزل ۷۶۵)

خشم احیا خشم حق و زخم اوست

که به حق زنده‌ست آن پاکیزه پوست

حق بکشت او را و در پاچه‌ش دمید

زود قصابانه پوست از وی کشید

نفخ در وی باقی آمد تا مآب

نفخ حق نبود چو نفخه آن قصاب

فرق بسیار است بین‌النفختین

این همه زین است و آن سر جمله شین

این حیات از وی برید و شد مضر

و آن حیات از نفخ حق شد مستمر

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۵۵۰ - ۱۵۵۴)

۱۳

نورخواری

من سر نخورم که سر گران است پاچه نخورم که استخوان است

بریان نخورم که هم زیان است من نور خورم که قوت جان است

(دیوان کبیر، غزل ۳۷۲)

نیست غیر نور آدم را خورش

از جز آن جان نیابد پرورش

زین خورشها اندک‌اندک باز بر

کین غذای خر بود نه آن حر

نورخواری

تا غذای اصل را قابل شوی
لقمه‌های نور را آکل شوی
عکس آن نور است کاین نان نان شده است
فیض آن جان است کین جان جان شده است
چون خوری یکبار از ماکول نور

خاک ریزی بر سر نان و تنور

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۵۵ - ۱۹۵۹)

ایها المحبوس فی رهن الطعام سوف تنجو ان تحملت الفطام
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۵)

اِغْتَدِ بِالنَّورِ كُنْ مِثْلَ الْبَصْرِ وَافِقِ الْأَمَلَاكِ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷)

۱۴

شست‌وشو از حوادث

توز عشق خودنپرسی که چه خوب و باوفایی
دو جهان به هم برآید چو جمال خودنمایی
توبه می‌چه جوش دادی به غسل چه نوش دادی
به خرد چه هوش دادی که کند بلندرایی

شست‌وشو از حوادث

دل خسته را تو جوئی ز حوادثش تو شویی

سخنی بدرد گویی که همو کند دوایی

(دیوان کبیر، غزل ۲۸۵۳)

چونکه استنجا کنی ورد و سخن

این بود یارب تو زینم پاک کن

دست من اینجا رسید این را بشست

دستم اندر شستن جان است سُست

ای ز تو کس گشته جان ناکسان

دست فضل توست در جانها رسان

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۲۱۶ - ۲۲۱۸)

از جدت شستم خدایا پوست را

از حوادث تو بشو این دوست را

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۲۲۰)

۱۵

فرمان خسروانه و ارزانی شکر

که از پرده برون آیند خوبان؟

شکر خواهم که باشد سخت ارزان

زهی خاقان زهی اقبال خندان

که سلطان می خرامد سوی میدان

یکی بزم خوش پیدای پنهان

ز حلواها و از مرغان بریان

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۰۳)

شنیدی تو که خط آمد ز خاقان

چنین فرموده است خاقان که امسال

زهی سال و زهی روز مبارک

درون خانه بنشستن حرام است

بیا با ما به میدان تا بینی

نهاده خوان و نعمتهای بسیار

فراوان و ارزان شدن
شکر

لاجرم در شهر قند ارزان شده است

تنگهای قند و شکر می کشند

بشنوید ای طوطیان بانگ در

شکر ارزان است ارزانتر شود

همچو طوطی کوری صفرائیان

جان برفاشانید یار این است و بس

چونکه شیرین خسروان را بر نشانند

بر مناره رو بزن بانگ صلا

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۵۲۵ - ۲۵۳۲)

خسرو شیرین جان نوبت زده است

یوسفان غیب لشکر می کشند

اشتران مصر را رو سوی ما

شهر ما فردا پر از شکر شود

در شکر غلطید ای حلوائیان

نیشکر کو بیدکار این است و بس

یک ترش در شهر ما اکنون نماند

نقل بر نقل است و می بر می هلا

۱۶

باغهای بیرون عکس لطف دل است

این بهار و باغ بیرون عکس باطن است
 یک قراضه است این همه عالم و باطن هست کان
 لاجرم ما هر چه می‌گوییم اندر نظم، هست

نزد عاشق نقد وقت و نزد عاقل داستان

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۰)

باغها و سبزه‌ها در عین جان	بر بیرون عکسش چون در آب روان
آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب آن اضطراب
باغها و میوه‌ها اندر دل است	عکس لطف آن بر این آب و گل است
گر نبودی عکس آن سرو سرور	پس نخواندی ایزدش دارالغرور

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۳۶۳ - ۱۳۶۶)

۱۷

لک لک موحد

از سلیمان نامه‌ها آورده‌اند این هدهدان
 لک لک موحد

کو زبان مرغ دانی تا شود او ترجمان؟

عارف مرغان است لک لک، لک لکش دانی که چیست

ملک لک والا ملک والحمد لک یا مستعان

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۰)

جمع مرغان کز سلیمان روشن‌اند
 پر و بال بی‌گنه کی برکنند؟

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۴۹)

زاغ ایشان گر به صورت زاغ بود	باز همت آمد و ما زاغ بود
لک لک ایشان که لک لک می‌زند	آتش توحید در شک می‌زند

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۷۵۲ - ۳۷۵۳)

۱۸

دو من در یک سرا

دو من در یک سرا
 ای حلقه زن این در در باز نتان کردن
 زیرا که تو هشیاری هر لحظه کشی گردن
 گردن ز طمع خیزد زر خواهد و خون ریزد
 او عاشق گل خوردن همچون زن آبستن
 دو خواجه به یک خانه شد خانه چو ویرانه
 او خواجه و من بنده پستی بود و روغن

(دیوان کبیر، غزل ۱۸۸۳)

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من گفتش برو هنگام نیست	بر چنین خوانی مقام خام نیست
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته پس باز گشت	باز گرد خانه انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا بنجد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن	گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ	نیست گنجایی دو من را در سرا

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۵۶-۳۰۵۷)

۱۹

بوسه بر روی به جای بوسه بر گور

گهی خوشدل شدی از من که میرم	چرا مرده پرست و خصم جانیم
چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد	همه عمر از غمت در امتحانیم
کنون پندار مردم آشتی کن	که در تسلیم ما چون مردگانیم

چو بر گورم بخواهی بوسه دادن رخم را بوسه ده اکنون همانیم

(دیوان کبیر، غزل ۱۵۳۵)

چون بمیرم فضل تو خواهد گریست مرده پرستی چرا؟

از کرم، گرچه ز حاجت او بری است

بر سر گورم بسی خواهد نشست

خواهد از چشم لطیفش اشک جست

نوحه خواهد کرد بر محرومیم

چشم خواهد بست از مظلومیم

اندکی زان لطفها اکنون بکن

حلقه‌ای در گوش من کن زان سخن

آنکه خواهی گفت تو با خاک من

برفشان بر مدرک غمناک من

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۷۰۹ - ۲۷۱۳)

۲۰

عالم معنی، عدد بردار نیست

عالم معنی، بی اعداد و
بی اعداد

در جهان وحدت حق این عدد را گنج نیست

وین عدد هست از ضرورت در جهان پنج و چار

صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش

گریکی خواهی که گردد جمله را در هم فشار

صد هزاران دانه، انگور از حجاب پوست شد

چون نماند پوست، مانند باده‌های شهریار

(دیوان کبیر، غزل ۱۰۷۷)

گر تو صد سیب و صد آبی بشمری

صد نماند، یک شود چون بفشری

در معانی قسمت و اعداد نیست
 در معانی تجزیه و افراد نیست
 اتحاد یار با یاران خوش است
 پای معنی گیر صورت سرکش است
 صورت سرکش گدازان کن به رنج
 تا بینی زیر او وحدت چو گنج
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۱ - ۶۸۳)

۲۱

مدح خورشید و مدح خویشتن

ستایش به حقیقت ستایش خویش است
 که آفتاب ستا چشم خویش را بستود
 ستایش تو چو دریا زبان منا کشتی
 روان مسافر دریا و عاقبت محمود
 (دیوان کبیر، غزل ۹۴۰)

آفتاب ستا، چشم
 خویش را می ستاید

مدح تعریف است و تخریق حجاب
 فارغ است از شرح و تعریف آفتاب
 مادح خورشید مدّاح خود است
 که دو چشمم روشن و نا مَرمد است
 ذمّ خورشید جهان ذمّ خود است
 که دو چشمم کور و تاریک و بید است
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۸ - ۱۰)

۲۲

عاشقان منبل منش و زخم دوست و عافیت پرهیز

عاشق زخم دوست
 زخم شمشیر است اینجا، زخم زوین هر طرف
 جمع خاتونان نازک ساق رعنار اچه کار؟

عاشقان را منبلان دان، زخم خوار و زخم دوست

عاشقان عافیت را با چنین سودا چه کار؟

(دیوان کبیر، غزل، ۱۰۷۵)

گفت او ای ناصحان من بی‌ندم از جهان زندگی سیر آمدم
منبلی‌ام زخم جو و زخم خواه عافیت کم جوی از منبل براه
منبلی نی‌کو بود خود برگ جو منبلی‌ام لاابالی، مرگ جو
منبلی نی‌کوبکف پول آورد منبلی چستی کز این پل بگذرد

(مثنوی، د. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۴۶-۳۹۴۹)

توز رعنایان مجو هین کارزار توز طاووسان مجو صید و شکار
طبع طاوس است و وسواس کند دم زند تا از مقامت برکند

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۰۳۴-۴۰۳۵)

۲۳

حفره کردن زندان جهان

شکستن زندان

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید

در این عشق چو مردید همه روح‌پذیرید

بمیرید بمیرید و زاین مرگ مترسید

کز این خاک برآید و سماوات بگیرید

یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان

چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید

(دیوان کبیر، غزل، ۶۳۶)

مکرها در کسب دنیا بارد است مکرها در ترک دنیا وارد است
مکر آن باشد که زندان حفره کرد آنکه حفره بست آن مکر است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۰-۹۸۲)

۲۴

از دینار تا دیدار و از نان تا نانوا

دینار و دیدار

طواف حاجیان دارم، بگرد یار می‌گردم
 نه اخلاق سگان دارم، نه بر مردار می‌گردم
 بهانه کرده‌ام نان را و لیکن مست خبّازم
 نه بر دینار می‌گردم که بر دیدار می‌گردم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۲۲)

من غریبم از بیابان آمدم	بر امید لطف سلطان آمدم
بوی لطف او بیابانها گرفت	ذره‌های ریگ هم جانها گرفت
تا بدینجا بهر دینار آمدم	چون رسیدم مست دیدار آمدم
بهر نان شخصی سوی نانوا دوید	داد جان چون حسن نانوا را بدید

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۷۸۲ - ۲۷۸۵)

۲۵

گربه در انبان

اگر شیر، اگر پیل، چنانش کند این عشق

چو بینیش بگویش زهی گربه در انبان

گربه در انبان

چه تلخ است وجه شیرین، پراز مهر و پراز کین

زهی لذت نوشین زهی لقمه دندان

(دیوان کبیر، غزل ۱۸۸۷)

دی مرا پرسید لطفش کیستی	گفتم ای جان گربه در انبان تو
گفت ای گربه بشارت مر تو را	که ترا شیری کند سلطان تو

(دیوان کبیر، غزل ۲۲۲۳)

عشق قهارست و من مقهور عشق

چون شکر شیرین شدم از شور عشق

گربه در انبانم اندر دست عشق

یک دمی بالا و یک دم پست عشق

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۹۰۲ و ۹۰۸)

۲۶

خانه پردود

خانه پردود

زین دودناک خانه گشادند روزنی

شد دود و اندر آمد خورشید روشنی

آن خانه چیست سینه و آن دود چیست فکر

زاندیشه گشت عیش تو اشکسته گردنی

(دیوان کبیر، ترجیعات ۴۳)

بشنوی غمهای رنجوران دل فاقه جان شریف از آب و گل

خانه پردود دارد پرفنی مر ورا بگشا زاصفا روزنی

گوش تو او را چون راه دم شود دود تلخ از خانه او کم شود

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۸۴ - ۴۸۶)

۲۷

عقل نابینا و عصا

عصای استدلال

عشق را اندیشه نبود زانکه اندیشه عصاست

عقل را باشد عصا یعنی که من اعماستم

(دیوان کبیر، غزل ۱۵۹۹)

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان بینا جلیل

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خلق روشن دیده‌اند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۸ و ۲۱۳۶ و ۲۱۳۲)

۲۸

چوب برنمد

درون تو چو یکی دشمنی است پنهانی

به جز جفا نبود هیچ دفع آن سگ سار

کسی که برنمدی چوب زد نه برنمد است

چوب برنمد

ولی غرض همه تا آن برون شود ز غبار

(دیوان کبیر، غزل ۱۱۳۹)

من عجب دارم ز جویای صفا کو رمد در وقت صیقل از جفا

آن جفا با تو نباشد ای پسر بلکه با وصف بدی اندر تو در

برنمد چوبی که آن را مرد زد برنمد آن رانزد، برگرد زد

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۰۰۸ و ۳۰۱۱ و ۴۰۱۲)

۲۹

سپاناخ عشق

اسپانخ خویشم دان، با ترش پز و شیرین

سپاناخ عشق

با هر چه شدم پخته تابا تو پیوستم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۵۰)

بنده بر وفق تو دل افروخته است

هر چه گویی پخت گوید سوخته است

من سفاناخ تو با هر چم پزی

یا ترش با یا که شیرین، می سزی

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۰۸ - ۲۴۰۹)

۳۰

دیوانگی ادواری

باز فرو ریخت عشق از در و دیوار من باز ببرید بند اشتر کین دار من جنون ادواری

باز سر ماه شد نوبت دیوانگی است آه که سودی نکرد دانش بسیار من

(دیوان کبیر، غزل ۲۰۶۴)

من سر ماه سه روز ای صنم بی گمان باید که دیوانه شوم

هین که امروز اول سه روزه است روز پیروز است نه پیروزه است

هر دلی کاندلر غم شه می بود دم بدم او را سَرَمَه می بود

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۸۸ - ۱۸۹۰)

۳۱

نعمتهای نامنتظر

یا تشنه چو اعرابی در چه فکند دلوی

در دلو، نگارینی چون تنگ شکر یابد

یا موسی آتشجو کارد به درختی رو

آید که برد آتش صد صبح و سحر یابد

در خانه جهد عیسی تا وا رهد از دشمن

از خانه سوی گردون ناگاه گذر یابد

(دیوان کبیر، غزل ۵۹۸)

کار از کار خیزد در همچو اعرابی که آب از چه کشید
جهان رفت موسی کاتش آرد او به دست
جست عیسی تا رهد از دشمنان بردش آن جستن به چارم آسمان
دام آدم خوشه گندم شده تا وجودش خوشه مردم شده
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۷۸۷ - ۲۷۹۰)

همچو موسی بود آن مسعود بخت
کاتشی دید او به سوی آن درخت
چون عنایتها بر او موفور بود
نار می پنداشت و خود آن نور بود
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۳۶۷ - ۴۳۶۸)

۳۲

علی و عثمان

بجوشان بجوشان شرابی ز سینه
بهاری برآور از این برگریزان
خرابم کن ای جان که از شهر ویران
خرابی نجوید نه دیوان نه سلطان
خمش باش ای تن که تا جان بگوید
علی و عثمان
علی میر گردد چو بگذشت عثمان
(دیوان کبیر، غزل ۲۰۸۸)

راز بگشا ای علی مرتضی ای پس سوء القضا حسن القضا
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگویم آنچه بر من تافته است
باز باش ای باب بر جویای باب تا رسد از تو قشور اندر لباب
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۵۷ و ۳۷۵۸ و ۳۷۶۴)

۳۳

پیامبران، طیبیان الهی بی‌مزد و بی‌نیاز از قاروره گرفتن

طیبیان الهی حکیمیم طیبیم ز بغداد رسیدیم
 بسی علتیان را ز غم باز خریدیم
 حکیمان فصیحیم که شاگرد مسیحیم
 بسی مرده گرفتیم و در او روح دمیدیم
 بپرسید از آنها که دیدند نشانها
 که تا شکر بگویند که ما از چه رهیدیم
 حکیمیم خیریم که قاروره نگیریم
 که ما در تن رنجور چو اندیشه دویدیم
 طیبیان الهیم و زکس مزد نخواهیم
 که ما پاک روانیم نه طمّاع و پلیدیم
 میندار که این نیز هلیله است و بلبله است

که این شهره عقاقیر ز فردوس کشیدیم

(دیوان کبیر، غزل ۱۴۷۴)

ما طیبیانیم شاگردان حق	بحر قلزم دید ما را فانلق
آن طیبیان طبیعت دیگرند	که بدل از راه نبضی بنگرند
آن طیبیان را بود بولی دلیل	وین دلیل ما بود وحی جلیل
دستمزدی می نخواهیم از کسی	دست مزد ما رسد از مقدسی

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۷۰۰ و ۲۷۰۱ و ۲۷۰۷ و ۲۷۰۸)

۳۴

عاشقان خنده و گریه و غم و شادی دیگر دارند

خنده و گریه عاشقان

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن

آن که آموخت مرا همچو شرر خندیدن

گرچه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم

عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۸۹)

دل که او بسته غم و خندیدن است تو مگو کو لایق آن دیدن است

آنکه او بسته غم و خنده بود او بدین دو عاریت زنده بود

باغ سبز عشق کوی منتهاست جز غم و شادی در او بس میوه هاست

عاشقی زین هر دو حالت برتر است بی بهار و بی خزان سبز و تر است

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۱ - ۱۷۹۴)

۳۵

لنگی عارفانه

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم

حرام دارم با مردمان سخن گفتن و چون حدیث تو آید سخن دراز کنم

هزار گونه بلنگم به هر ره که برند رهی که آن به سوی توست ترک تا ز کنم

(دیوان کبیر، غزل ۱۷۲۴)

چونکه واگردید گله از ورود پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود

پیش افتد آن بز لنگ پسین اضحک الرجعی وجوه العباسین

از گزافه کی شدند این قوم لنگ فخر را دادند و بخریدند ننگ

پا شکسته می روند این قوم حج از حرج راهی است پنهان تا فرج

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۱۱۹ - ۱۱۲۲)

لنگی عارفانه

۳۶

هر چه خواهی کن ولیکن آن مکن

ای خدا این وصل را هجران مکن

سرخوشان عشق را نالان مکن

هجران تلخ

بر درختی کاشیان مرغ توست
شاخ مشکن مرغ را پران مکن
نیست در عالم ز هجران تلخ‌تر
هر چه خواهی کن ولیکن آن مکن

(دیوان کبیر، غزل ۲۰۲۰)

می‌نهم پیش تو شمشیر و کفن می‌کشم پیش تو گردن را بزَن
از فراق تلخ می‌گویی سخن هر چه خواهی کن ولیکن این مکن

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۱۳ - ۲۴۱۴)

۳۷

دکان و دوکان

دکان خود ویران کنم دکان من سودای او

چون کان لعلی یافتم من چون دکان داری کنم؟

چو سرشکسته نیستم سر را چرا بندم؟ بگو دکان و دوکان

چون من طیب عالمم بهر چه بیماری کنم؟

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵)

پاره دوزی می‌کنی اندر دکان زیر این دکان تو مدفون دوکان
هر زمان می‌درد این دلق تن پاره بروی می‌زنی زین خوردنت
ای زنسل پادشاه کامیار با خود آزین پاره دوزی ننگ دار

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۵۵۰ و ۲۵۵۴ و ۲۵۵۵)

سرشکسته نیست این سر را مبند

یک دو روزی جهد کن باقی بخند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۷۸)

۳۸

گشتن سر و گشتن جهان

جهان ثابت است و تو و را گردان همی بینی

چو برگردد کسی را سربیند خانه را گردان

(دیوان کبیر، غزل ۱۸۴۵)

بر سر امرود بن بینی چنان زان فرود آ تا نماند آن گمان

چون تو برگردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی و آن تویی

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۳۶۳ - ۲۳۶۴)

۳۹

تناقض های دل

آه از آن رخسار برق انداز خوش مہپارہ یی

صاعقه است از برق او بر جان هر بیچاره یی

شمس تبریزی تناقض چیست در احوال دل

گه مقیم عشق باشد گه ز عشق آواره یی

(دیوان کبیر، غزل ۲۷۸۸)

کز تناقض های دل پشتم شکست بر سرم جانا بیا می مال دست

زیر دست تو سرم را راحتی است دست تو در شکر بخشی آیتی است

سایه خود از سر من بر مدار بسی قرارم، بسی قرارم، بسی قرار

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۶۰ - ۵۶۲)

۴۰

مرد یافت نشدنی

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می نشود جسته‌ایم ما

گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

(دیوان کبیر، غزل ۲۴۱)

در آرزوی انسان گرد بازاری دلش پر عشق و سوز هین چه می جویم به سوی هر دکان در میان روز روشن چیست لاغ؟ که بود حیّ از حیات آن دمی مردمان‌اند آخر ای دانای حر در ره خشم و به هنگام شره طالب مردی دوانم کوبه‌کو	آن یکی با شمع بر می‌گشت روز بوالفضولی گفت او را کای فلان هین چه می‌گردی توجویان با چراغ گفت می‌جویم به هر سوی آدمی هست مردی گفت این بازار پر گفت خواهم مرد بر جاده دو ره وقت خشم و وقت شهوت مرد کو؟
---	--

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۸۸۷ - ۲۸۹۳)

حافظ و مولوی*

باور نمی‌توان کرد که حافظ گوهر تراش و سخن‌شناس و معنادان، لفظاً و معنأً از دریای عظیم عشق و حماسه و عرفان آثار مولانا جلال‌الدین بلخی بهره‌نجنسته باشد. وقتی که به مشابَهت دنیاهاى این دو بزرگ اذعان کنیم، آن حدس تأیید می‌شود و وقتی به دیوانهای آنان مراجعه کنیم، اثبات می‌گردد.

حافظ وامدار
مولانا است

بلی حافظ هم الفاظ و مضامینی و گاه بیتی را از مولانا وام‌کرده و هم همه جا در تفقد عرصه‌های باطن و معنا و در سرکشیدن به خفایای ضمیر و باز نمودن جریانهای چالاک روح و احوال دل، در پس او رفته و در مدرسه او نشسته؛ بی آنکه هیچ جا از وی پیش افتد و یا همه جا با وی برابری کند.

شعر حافظ، شعری است آرام، غنایی، آکنده از صنایع بدیعی، و ایهام‌آلود که چون جویباری روان، جریانی یکنواخت دارد و با آوایی

حزین، داستان روحی بزرگ را باز می‌گوید که گویی در نهانخانه خلوت خویش ماجراهای شگرف عشقی و انسانی را آزموده و چشیده، و صدها سرّ نهان را از «مکمن غیب» شنیده و خرقه و خرمن خویش را به دست بوارق کرشمه حسن و غیرت سپرده و سوخته است.^۱ اما مولانا در دیوان کبیر دیوانه‌ای است کبیر، چالاک و جامه‌چاک، شوریده و بی‌قرار، خروشمند و فوار، فرخناک و کف بر لب، «آتشی در بیشه اندیشه‌ها»^۲ که سخنش جوشش خون است و شعرش رقص جنون. و بی‌هیچ پرده‌پوشی و صنعتگری و مشاطگی، طبیعت پر از شور و حماسه خویش را عاشقانه و دلیرانه بر آفتاب افکنده است و اگر چه گاه در مثنوی در عین مستی مراعات ادب می‌کند،^۳ و چون بلبلان بر روی گل نعره می‌زند مگر خلق را از بوی گل مشغول دارد،^۴ در دیوان کبیر همین مایه از پروا را هم در کار نمی‌کند و چنان بی‌باکانه افشای اسرار می‌کند که حلاج مصلوب هم وی را سزاوار دار می‌بیند.^۵

در سینه جوانمرد مولوی که شرابخانه عالم بود،^۶ از غایت مستی و

- (۱) برق غیرت که چنین می‌جهد از مکمن غیب تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم؟ (دیوان حافظ)
- (۲) ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها ای آتش افروخته در بیشه اندیشه‌ها (دیوان کبیر، غزل ۱)
- (۳) در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد و ز بود باشد عجب (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۹۴)
- (۴) بلبلانه نعره زن بر روی گل تا کنی مشغولشان از بوی گل (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۷۰۰)
- (۵) گر خویش منی یار امی بین که چه بی‌خویشم حلاج اشارت گو از خلق بدار آمد ز اسرار چه می‌پرسی چون شهره و اظهار وز تندی اسرارم حلاج زند دارم (دیوان کبیر، غزل ۱۴۵۹)
- (۶) شرابخانه عالم شده است سینه من هزار رحمت بر سینه جوانمردم (دیوان کبیر، غزل ۱۷۲۲)

حافظ، غمگین و
شرابخواه، مولانا،
بی‌غم و بی‌باده

فرحناکی نه باده می‌گنجید و نه غم، و به همین سبب وی را حاجتی نمی‌افتاد تا از نماد می‌سود بسیار جوید و یا دامن شعر و سخن را به الفاظ غم و باده بیالاید. در عوض، خاطر حزین حافظ^۷ که قرعه قسمت بر غم زده بود،^۸ غزلی نمی‌سرود که در آن از می‌استعانت نکند، و یا سخن از غم در میان نیاورد. چه سبب دارد که در تمام شصت هزار بیت مثنوی و دیوان کبیر چندان واژه غم و باده (به معنای حافظانه آن) نیامده است که در چهار هزار بیت دیوان حافظ؟ جز آن است که یکی همه سخن را از سر عاشقی و فراق می‌گوید و دیگری از سر معشوقی و وصال،^۹ و یکی را قبض و غم داده‌اند و دیگری را بسط و وجد و فرح؟

جام و می و خون دل هر یک به کسی دادند

در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
در سخن مولوی که خوشدلتر از می بود باده بیشتر تحقیر می‌شود تا تجلیل، و شراب ظهور از می مردار زمینی تمایز صریح می‌یابد.^{۱۰} اما نزد

(۷) کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد یک نکته در این معنا گفتیم و همین باشد

(۸) دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد

(حافظ)

(۹) «روزی حضرت مولانا ... فرمود که حکیم الهی خواجه سنایی و خدمت فریدالدین عطار ... اغلب سخن از فراق گفتند اما ما سخن همه از وصال گفتیم». (مناقب، ج ۱: ۲۲) و نیز «حضرت خداوندگار تبسم‌کنان فرمود که ایشان را (منصور و یا بایزید و ...) مقام عاشقی بود و عاشقان بلاکش باشند ... و ما را مقام معشوقی است». (همان: ۴۶۷).

(۱۰) باده غمگینان خوردند و ما می خوشدلتریم رو به محبوسان غم‌ده ساقیا فیون خویش

خون مابر غم حرام و خون غم بر ما حلال هر غمی کوگرد ما گردید شد در خون خویش

(دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷)

لذت تخصیص تو وقت خطاب آن کند که ناید از صد خم شراب

چونکه مستم کرده‌ی حیدم مزین شرع مستان را نبیند حید زدن

چون شوم هشیار آنگاهم بزن که نخواهم گشت خود هشیار من

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۲۰۱-۴۲۰۳)

حافظ همه جا قدر می بیند و بر صدر می نشیند.^{۱۱} مولوی فرح بن الفرح

→

ز آن می که اوسر که شود زو ترش رویی کی رود این می مجو، آن می بجو، کو جام غم؟ کو جام جم؟

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۸۲)

کو خمر تن کو خمر جان، کو آسمان کو ریسمان؟ تو مست جام ابتری، من مست حوض کوثرم

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۸۱)

کجا شراب طهور و کجا می انگور طهور آب حیات است و آن دگر مردار

(دیوان کبیر، غزل ۱۱۳۵)

جام پرکن ساقیا آتش بزن اندر غمان مست کن جان را که تا اندر رسد در کاروان

(دیوان کبیر، غزل ۱۹۶۶)

آن چنان مستی مباش ای بی خرد که بعقل آید پشیمانی خورد

بلک از آن مستان که چون می می خوردند عقلهای پخته حسرت می برند

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۱۰ - ۷۱۱)

بوی جان هر نفسی از لب من می تابد تا شکایت نکند جان که ز جانان دورم

گر نهی تولب خود بر لب من مست شوی آزمون کن که نه کمتر ز می انگورم

باده آمد که مرا بیهده بر یار دهد ساقی آمد به خرابی دل معمورم

» » »

(۱۱) بیا که کار جهان را چنانکه من دیدم گرامتحان بکنی می خوری و غم نخوری

» » »

غم دنیای دنی چند خوری باده بخور حیف باشد دل دانا که مشوش باشد

» » »

چه شود گر من و تو چند قلدح باده خوریم باده از خون رزان است نه از خون شماست

» » »

ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا دمی ز وسوسه عقل بی خبر دارد؟

» » »

نگویمت که همه سبال می پرستی کن سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش

» » »

شرابی تلخ می خواهم که مردافکن بود زورش که تا یکدم بیاسیم ز دنیا و شر و شورش

» » »

سحر ز هائف غییم رسید مزده بگوش که عهد شاه شجاع است می دلیر بنوش

شراب خانگی ترس محتسب خورده بر وی یار بنوشیم و بانگ نوشانوش

←

» » »

است،^{۱۲} اما حافظ شقایقی است همزاد داغ.^{۱۳} مولوی که ماضی و مستقبل را سوخته،^{۱۴} و فردای نسیه را گردن زده است،^{۱۵} و از ساعت و تلوین رسته است،^{۱۶} و ابن الوقت،^{۱۷} و بل میراوقات و احوال،^{۱۸} شده است و آتش در پشیمانی زده است،^{۱۹} کجا دل به پشیمانی می سپارد و آه از سر حسرت و

→

باده گلرنگ تلخ تیزخوش خوار سبک
نقلش از لعل نگار و نقلش از باقوت عام
چون نقش غم زدور ببینی شراب خواه
تشخیص کرده ایم و مداوا مقرر است

* * *

غم زمانه که هیچش کران نمی بینم
دواش جز به می ارغوان نمی بینم
(۱۲) مادرم بخت بد ست پدرم جود و کرم
فرح بن الفرّح بن الفرّح بن الفرّح -
صنمی دارم گر بوی خوشش فاش شود
جان پذیرد زخوشی گر بود از سنگ صنم
مُرد غم در فرحش که جبراه عزاک
آن چنان تیغ چگونه نزنند گردن غم
(۱۳) ای گل تو دوش داغ صبحی کشیده بی
ما آن شقایقیم که با داغ زاده ایم

* * *

(۱۴) هست هشیاری زیباد مامضی
ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندرزن به هر دو تابه کی
پر گره باشی از این دو همچونی
نسا گره بانی بود همراز نیست
همنشین آن لب و آواز نیست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۱ - ۲۲۰۳)

(۱۵) ساقیا چون مست گشتی خویش را بر من بزن
ذکر فردا نسیه باشد نسیه را گردن بزن
(دیران کبیر، غزل ۱۹۵۸)

(۱۶) جمله تلوینها ز ساعت خاسته است
رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شدی
چون نمائد محرم «بی چون» شدی

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۷۴ - ۲۰۷۵)

(۱۷) صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی
نقد را از نسیه خبیزد نیستی

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۳ - ۱۳۴)

(۱۸) صوفی ابن الوقت باشد در مثال
لیک صافی فارغ است از وقت و حال
حالاها موقوف عزم و رای او
زنده از نفخ مسیح آسای او
میر احوال است نه موقوف حال
بسته آن ماه باشد ماه و سال

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۲۰ - ۱۴۲۷)

(۱۹) فرخ آن ترکی که استیزه نهد
اسب و خود در خندق آتش جهد

←

حافظ در بند زمان و
مولانا فارغ از زمان

ندامت برمی آورد؟ و او که جانش در عروسی و عیدکردن و نوشوندگی و گذار مستمر است،^{۲۰} کجا اجازت می دهد که خاشاک ملال در دلش بیاید؟^{۲۱} اما همین خار حسرت و تیغ ملامت و ندامت، جان حافظ را می گزد و بال و پر این عقاب عرصه معنا را می بندد تا از دام زمان نگریزد.

جان بر لب است و حسرت در دل که لبانش

نگرفته هیچ کامی جان از بدن برآید

* * *

بی ناز نرگش سر سودایی از ملال

همچون بنفشه بر سر زانو نهاده ایم

* * *

کس به امید و وفا ترک دل و دین مکناد

که چنانم من از این کرده پشیمان که میرس

* * *

از بس که دست می گزم و آه می کشم آتش زدم چو گل به تن لخت لخت خویش

→

- | | |
|--|---|
| اول آتش در پشیمانی زنسد
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۱۳ - ۳۶۱۶) | گر پشیمانی بر او عیبی کند |
| وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
(دیوان کبیر شمس، غزل ۱۳۷۵) | ۲۰) باز آمدم چون عید نو نسا قفل زندان بشکنم |
| چو دوست نو عروسان تر و پر نگار بادا
(دیوان کبیر، غزل ۱۶۶) | چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش |
| تا زانو دیدن فرو میرد ملال
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۲۶۴) | ۲۱) هر زمان نو صورتی و نو جمال |
| نو به نو می رسد اشکال بکر
زو کند قشر صور زو تر گذر
غم نباید در ضمیر عارفان
پس ننگند اندر او الا که آب
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۹۵ - ۳۳۰۲) | هست خاشاک تو صورتهای فکر
آب چون انبه تر آید در گذر
چون به غایت تیز شد این جو روان
چون به غایت ممتلی بود و شباب |

و شگفت آن است که گر چه یک جاوی عاشقی و گله از یار را با هم
ناسازگار می داند و شکوه کنندگان را سزاوار هجران می شناسد:

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ

عشقبازان چنین مستحق هجرانند

در جای دیگر آشکارا از زلف سیاه معشوق و بی وفایی او گله می کند

و بدین قصه دراز دل خود را خونین و غمگین می دارد:

دارم از زلف سیاهش گله چندان که میرس

که چنان زوشده ام بی سرو سامان که میرس

کس به امید و وفاترک دل و دین مکناد

که چنانم من از این کرده پشیمان که میرس

گفتمش زلف به خون که شکستی گفتا

حافظ این قصه دراز است بقرآن که میرس

حافظ، ابهام پرداز و
مولانا، صریح و رک گو

هر چه حافظ طنّاز و ابهام پرداز است، مولوی صریح و رک گواست. قرن‌ها
است بر ناقدان سخن حافظ شکنجه‌ها رفته است تا معلوم کنند که آیا پیر
او، در قلم صنع خطا می دیده است یا نه؟ و هیچ کس در این قصه، جز
خود او مسئول نیست که خواسته است سخن را چنان ادا کند که کفر و
ایمان و لطف و عتاب در آن به هم آمیخته باشند. اما مولوی بی هیچ
پرده پوشی و به یقین تمام می گوید جهان بیرون عکس مدرکات ماست و
کژی و راستی و لطف و ملال دل ما در او می تابد. هر که با خدای جهان در
صلح است و مراد خود را در اراده او فنا کرده است، همه عالم در چشم
عقل او جنت خواهد نمود و خطایی در قلم صنع نخواهد دید تا آن را ببوشد.
کز آن جهان را کز خواهند دید و بس و عیب از ناظر است نه از منظور.

موی کز چون پرده گردون شود چون همه اجزات کُز شد چون شود؟^{۲۲}

* * *

باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او^{۲۳}

* * *

تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی^{۲۴}

* * *

لطف شیر و انگبین عکس دل است

هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است^{۲۵}

* * *

کلّ عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

چون کسی با عقل کل کفران فزود صورت کل پیش او هم سگ نمود

من که صلحم دائماً با این پذیر این جهان چون جنت استم در نظر^{۲۶}

* * *

هیچ برگی در نیفتد از درخت بی قضا و حکم آن سلطان بخت

چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بنده خواهنده شد

آنکهان خندد که او بیند رضا همچو حلّوای شکر او را قضا

بنده‌ای کش خوی و خلقت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود^{۲۷}

* * *

(۲۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۲۰

(۲۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۲

(۲۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۳۵

(۲۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۵

(۲۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۲۵۹ - ۳۲۶۳

(۲۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۸۹۹ و ۱۹۰۶ و ۱۹۱۳ و ۱۹۱۵

قوت نقاش باشد آنکجه او هم تواند زشت کردن هم نکو^{۲۸}

لکن هر دو در رسواکردن مدعیان کذاب و بی تمیز تصوف، بی پروا و پرده درند و از عجب خانقاهی و زهد ریایی و شکمبارگی صوفی نمایان در تاباند و بی شرمی و درازدستی و کوتاه آستینی و دکان داری و خودپسندی و لاف زنی و کرامات تراشی و شطح و طامات بافی و مریدپروری شان را برنمی تابند و از این آفت عرفان سوز و دین بر باد ده به خدا پناه می برند: ساقی بیار آبی از چشمه خرابات

تا خرجه ها بشویم از عجب خانقاهی

* * *

می صوفی افکن کجا می فروشند که در تابم از دست زهد ریایی

* * *

صوفی شهر بین که چون لقمه می خورد

پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

* * *

گر جلوه می نمایی و گر طعنه می زنی ما نیستیم معتقد شیخ خود پسند

* * *

مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او به جا آورد

* * *

یکی از عقل می لافد یکی طامات می بافد

بیا کین داوریه را بنزد داور اندازیم

* * *

حافظ و مولانا هر دو دشمن مدعیان دروغین تصوف

نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

* * *

خدا را کم نشین با خرقه پوشان رخ از رندان بی سامان می پوشان

در این خرقه بسی آلودگی هاست خوشا دل و قبای می فروشان

* * *

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

* * *

صوفی پیاله پیما حافظ قرابه پرکن ای کوته آستینان تاکی دراز دستی

مولوی:

من اگر با عقل و با امکانی همچو شیخان بر سر دکانمی^{۲۹}

* * *

ده مرو ده مرد را احمق کند عقل را بی نور و بی روتق کند

ده چه باشد شیخ واصل ناشده دست در تقلید و حجت در زده^{۳۰}

* * *

هم ز خود سالک شده واصل شده محفلی واکرده در دعوی کده

لاف شیخی در جهان انداخته خویشان را بایزیدی ساخته

خانه داماد پر آشوب و شر قوم دختر را نبوده زین خبر^{۳۱}

* * *

بی نوا از نان و خوان آسمان پیش او نداشت حق یک استخوان

(۲۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۳۹۹

(۳۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۵۱۷-۵۲۲

(۳۱) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۵۴۸-۲۵۵۰

او ندا کرده که خوان بنهادهام نایب حَقَم خلیفه زادهام^{۳۲}

* * *

حرف درویشان و نکته عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان^{۳۳}

* * *

کار مردان روشنی و گرمی است کاردوان حيله و بی‌شرمی است

حرف درویشان بدردد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون^{۳۴}

* * *

چند دزدی حرف مردان خدا تا فروشی و ستانی مرحبا

چونکه آید خیزخیز آن رحیل گم شود زان پس فنون قال و قیل^{۳۵}

* * *

صوفی گشته به پیش این لثام الخیاطه و اللواطه و السلام^{۳۶}

* * *

دیر یابد صوفی آز از روزگار

زان سبب صوفی بود بسیار خوار

جز مگر آن صوفی کز نور حق

سیر خورد، او فارغ است از ننگ و دق

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند

باقیان در دولت او می‌زیند^{۳۷}

(۳۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۶ - ۲۲۷۷

(۳۳) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۷۰۴

(۳۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۱۹ - ۳۲۰

(۳۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۸۲ - ۱۲۸۵

(۳۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۶۴

(۳۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۳۲ - ۵۳۴

حافظ و مولوی هر دو معتقد به مقتدا و پیر با اینهمه هیچ یک، سالک را از داشتن پیری ارشادگر، مستغنی نمی دانند، و دست ارادت و تسلیم سپردن به یک ولی را شرط توفیق در سلوک می شناسند:

حافظ:

قطع این مرحله بی همری خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

* * *

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم
که من به خویش نمودم صدا هتمام و نشد

* * *

رندان تشنه لب را آبی نمی دهد کس
گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه بی برون آی ای کوکب هدایت

* * *

تو دست گیر شوای خضر پی خجسته که من
پیاده می روم و همراهان سوارانند

* * *

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس
که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
من به سرمنزول عنقا نه به خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

* * *

پیر پیمانه کش ما که روانش خوش باد گفت پرهیزکن از صحبت پیمان شکنان

* * *

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

* * *

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است

عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

مولوی:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر	هست بس پر آفت و خوف و خطر
هر که تنها نادراً این ره برید	هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست	دست او جز قبضه الله نیست ^{۳۸}

* * *

اندرین ره ترک کن طاق و طرب	تا قلا وزت نجبند تو مجنب
هر که او بی سر، بجنبد دم بود	جنبشش چون جنبش کژدم بود ^{۳۹}

* * *

هر که تازد سوی کعبه بی دلیل	همچو این سرگشتگان گردد ذلیل
هر که در ره بی قلا و وزی رود	هر دو روزه راه صد ساله شود
هر که گیرد پیشه ای بی اوستا	ریش خندی شد بشهر و روستا ^{۴۰}

* * *

مگسل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن برفن و بر کام خویش
هین مَیرِ الا که با پرهای شیخ	تا بینی عون لشکرها ی شیخ ^{۴۱}

* * *

(۳۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۴۳ - ۲۹۷۴ - ۲۹۷۵

(۳۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۲۹ - ۱۴۳۰

(۴۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۵۸۷ - ۵۹۰

(۴۱) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۴۳ - ۵۴۴

تو رعیت باش چون سلطان نه‌ای
 خود مران چون مرد کشتیان نه‌ای
 چون نه‌ای کامل دکان تنها مگیر
 دست خوش می‌باش تا گردی خمیر^{۴۲}

* * *

انصتوا را گوش کن خاموش باش
 چون زبان حق نگشتی گوش باش
 سر نخواهی که رود تو پای باش
 در پناه قطب صاحب رای باش^{۴۳}

* * *

سایه رهبر به است از ذکر حق
 یک قناعت به که صد لوت و طبق
 من نجویم زین سپس راه اثیر
 پیر جویم پیر جویم پیر پیر^{۴۴}

* * *

گر ساعتی ببری زاندیشه‌ها چه باشد
 غوطی خوری چوماهی در بحر ما چه باشد؟
 ای اولیاء حق را از حق جدا شمرده
 گر ظن نیک داری بر اولیاء چه باشد؟
 جز وی ز کل بمانده، دستی ز تن بریده
 گرزین سپس نباشی از ما جدا چه باشد؟^{۴۵}

(۴۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۴۵۴ - ۳۴۵۵

(۴۳) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۸۴ - ۳۴۵۶

(۴۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۷۸۴ - ۴۱۲۴

(۴۵) دیوان کبیر، غزل ۸۴۴

می بینیم که در همین مقام هم، مولوی از حافظ سبق می برد، و در امر ارادت و سلوک، سالک را می خواند تا ادب مقام را نگاه دارد و گمان برابری با اولیاء را نبرد و به ظن نیک در آنان نظر کند و زلت آنان را از طاعت خویش برتر شمرد و در امتحان کردن شیخ گستاخی نورزد و دریا و آب قلیل را در ملاقات با نجاسات مشمول حکم واحد نداند و حوض وار با دریا پهلوی نزنند و کارپاکان را قیاس از خود نگیرد و مبادا که مساهلات و گاه کافر نمایهای آنان برنتابد و نهایات طریق را با بدایات آن قیاس کند.

مولانا، مرید را از امتحان کردن پیر بر حذر می دارد

صاحب دل را ندارد آن زیان کو خورد آن زهر قاتل را عیان
در تو نمرودی است آتش در مرو رفت خواهی اول ابراهیم شو
کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص از زر برد خاکستر شود^{۴۶}

* * *

گر ولی زهری خورد نوشی شود ور خورد طالب سیه هوشی شود^{۴۷}

* * *

حوض با دریا اگر پهلوی نزنند خویش را از بیخ هستی برکنند
این چنین بهتان منه بر اهل حق کاین خیال تست برگردان ورق
این نباشد ور بود این مرغ خاک بحر قلزم رازمرداری چه باک
نیست دون القلتین و حوض خرد کش تواند قطره ای از کاربرد^{۴۸}

* * *

گر خدا خواهد که پرده کس درد میلش اندر طعنه پاکان برد^{۴۹}

* * *

(۴۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۳ - ۱۶۰۹

(۴۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۰۳

(۴۸) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۰۷ - ۳۳۰۹

(۴۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۸۱۵

شیخ را کو پیشوا و رهبر است گرمیدی امتحان کرد او خراست^{۵۰}

عشق، نمک کلام آن دو پیشواست
از اینها که بگذریم، به عشق شورآفرین و آموزگار و درمانگر می‌رسیم که
نمک کلام این دو پیشتاز مضمار سخن است و براستی:

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی؟
چندین سخن نغز که گفتی؟ که شنودی؟

بر این جانب مسلم نیست که خرمن دل حافظ را برق عشقی سوخته
باشد و دست نوازشگر معشوقی تارهای لرزان دل وی را به نغمه
شورانگیز عشقی برانگیخته باشد. اما سخن مولانا جلال‌الدین که نقد
حال او است همه جا بوی عشق می‌دهد و از دل بریان وی حکایت
می‌کند.^{۵۱}

هر چه گوید مرد عاشق بوی عشق از دهانش می‌جهد در کوی عشق^{۵۲}

و او که وجود خود را در کلام به ودیعت نهاده و خود به افسانه بدل شده و
در غزل خویش پنهان گشته است، وقتی بر زبان خواننده می‌آید نفس و
دهان وی را نیز به عطر خویش معطر و مطرا می‌سازد:

ما چه خود را در سخن آغشته‌ایم کز حکایت ما حکایت گشته‌ایم

(۵۰) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۷۴

(۵۱) افلاکی از گفته مولانا روایت می‌کند که: سخن آدمی بوی آدمی است و از بوی نفس او نفس
او را می‌توان معلوم کردن مگر که مسام مشام به علت زکام مسدود گشته باشد.

(مناقب العارفین، طبع استانبول، ص ۴۵۸)

(۵۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۸۰

من عدم و افسانه گردم در حنین تا تقلب یابم اندر ساجدین^{۵۳}

* * *

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی ماندم از قصه تو قصه من بگوی
خود تو می خوانی نه من ای مقتدا من گه طورم تو موسی وین صدا^{۵۴}

عشقی که مولانا دلیرانه در آن پا نهاد، آتشی بود سوزان و مردافکن که نشانه هیچ لطف و خوشی در ناصیه آن پیدا نبود و از عاشق، جز قهرمانی و پاکبازی و فنا نمی طلبد و شرط پا نهادن در آن گذشتن از سربود، اما عشق حافظ، نوید برخوردار و تنعم و مزده بودن گوهر مقصود را به وی می داد و از بیرون آسان می نمود و وقتی حافظ در آن دریای جوشان پا نهاد، آن گاه دانست که چه موج خون فشان دارد.

تجربه های متفاوت
عشقی حافظ و مولوی

اینها دو تجربه عشقی بسیار متفاوت اند و از همین ابتدا آشکار می کنند که آن دو بزرگ از دو گونه عشق سخن می گویند که مخاطب یکی سره مردان بلاکش و مناسب دیگری کامجویان ذوق طلب است.

مولوی:

بس شکنجه کرد عشقش بر زمین

خود چرا دارد ز اول عشق کین؟

عشق از اول چرا خونی بود؟

تا گریزد آن که بیرونی بود^{۵۵}

* * *

(۵۳) مثنوی. دفتر سوم، ابیات ۱۱۴۷ - ۱۱۴۸

(۵۴) مثنوی. دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۶ - ۱۸۹۸

(۵۵) مثنوی. دفتر سوم، ابیات ۴۷۵۰ - ۴۷۵۱

عشقهایی کز پی رنگی بود

عشق نبود عاقبت ننگی بود^{۵۶}

* * *

همچو پروانه شرر را نور دید

احمقانه در قتاد از جان برید

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست

روشن اندر روشن اندر روشنی است

او به عکس شمع‌های آتشی است

می‌نماید آتش و جمله خوشی است^{۵۷}

و نیز:

ایدل اندر عاشقی تو نام نیکو ترک کن

کابتدای عشق رسوایی و بدنامی است آن

اندر و نهر عشقش جامه جان رحمت است

نام و نان جستن بعشق اندر دلا خامی است آن

عشق عامه خلق خود این خاصیت دارد دلا

خاصه این عشقی که زان مجلس سامی است آن^{۵۸}

حافظ:

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

(۵۶) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۵

(۵۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۱۹ - ۳۹۲۱

(۵۸) دیوان کبیر، غزل ۱۹۶۵

چو عاشق می شدم گفتم که بر دم گوهر مقصود

ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد

* * *

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول

واخر بسوخت جانم در کسب این فضایل

بلی عشق حافظی عجین با اندوه ملال است، موقوف هدایت است و آدمی و پری طفیل اویند و آسمان و زمین و نعیم جهان نزد او پست اند و از بلندی و قد است دست فرشته بدو نمی رسد و هوش، طفل دبستان او است و سرمایه عمر آدمی و نقش مقصود از کارگاه هستی است، خود بهترین سخنگوی خویشتن است و دردخیز و بی دواست و از عاشقان تحمل و بلاکشی می خواهد و بیکرانه و بی پایان است، و راهی بس پرخطر دارد و مایه بدنامی است. اما هیچ جا بر حافظ، در هیات یک شهسوار جبن سوز و دلیری آفرین ظاهر نمی شود و در هیچ بیت و غزلش عشق و شجاعت عجین و قرین نمی شوند و این ویژه مولانا است که در تجربه شیرین و درخشان عشقی خویش، از این کیمیای سخی کریم، جان دلیر و دیده سیر و زهره شیر بگیرد و چون اسماعیلیان بی حذر و بل چون اسماعیل آزاد از سر شود و سخت رو و خصم سوز و پرده در گردد و از آن سبکرو حان عاشق یعنی بلاجویان دشت کربلا که از جان و جا رهیدند و در زندان شکستند و در مخزن گشودند، به حرمت و ارادت و مودت یاد کند، و بر آنان آفرین بفرستد:

در زندان جهان را به شجاعت شکنیم

شحنه عشق چو ما با ما است ز کی پرهیزیم؟^{۵۹۴}

عشق مولوی صفتاته

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست

جمله شاهانند آنجا بندگان را بار نیست^{۶۰}

* * *

مرده بدم زدم شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا

زهره شیر است مرا زهره تابنده شدم^{۶۱}

* * *

عشق وصف ایزد است اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف

زاهد با ترس می تازد بپا

عاشقان پُرآنتر از برق و هوا

کی رسند این خائفان در گرد عشق؟

کاسمان را فرش سازد درد عشق

ترس مویی نیست اندر پیش عشق

جمله قربانانند اندر کیش عشق^{۶۲}

* * *

من چو اسماعیلیانم بی حذر

بل چو اسماعیل آزادم ز سر

فارغم از طمطراق و از ریا

قل تعالوا گفت جانم را بیا

(۶۰) دیوان کبیر، غزل ۳۹۶

(۶۱) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

(۶۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ - ۲۱۹۳

من نلافم ور بلافم همچو آب
 نیست در آتش گشیم اضطراب
 چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست؟
 چون نباشم سخت‌رو؟ پشت من اوست
 هر که از خورشید باشد پشت گرم
 سخت رو باشد نه بیم او را نه شرم
 همچو روی آفتاب بی‌حذر
 گشت رویش خصم‌سوز و پرده در^{۶۳}

* * *

کجایید ای شهیدان خدایی	بلاجویان دشت کربلایی؟
کجایید ای سبک‌روحان عاشق	پرنده‌تر ز مرغان هوایی؟
کجایید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را در گشایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی؟
کجایید ای در زندان شکسته	بداده و امداران را رهایی
کجایید ای در مخزن گشاده	کجایید ای نوای بی‌نوایی؟
کف دریاست صورتهای عالم	ز کف بگذر اگر اهل صفایی ^{۶۴}

نزد حافظ «میان عاشق و معشوق فرق بسیار است» و «ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی‌ست» و مرتبه عاشقی مرتبه احتیاج و نیاز است و مرتبه معشوقی، مرتبه استغناء و ناز و اشتیاق و «سخن در احتیاج ما و استغناء معشوق است». اما هیچ‌جا سخن از این نیست که عشق یک حقیقت است که دو جلوه دارد و یک سقف است که بر دو ستون بنا می‌شود: عاشق و

(۶۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۰۱ - ۴۱۴۰

(۶۴) دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷

معشوق. و این دو بر هم و با یکدیگر یک حقیقت را می‌تند. آن رایحه رایج که عشق نزد عاشق است و بس و معشوق، بی‌خبر و مستغنی از عاشق و بی‌نصیب از عشق می‌زید همچنان از اشعار حافظ استشمام می‌شود و این کجا و آن نکته ناب عطرآگین که مولانا از آن پرده برمی‌گیرد کجا که معشوقان را نیز از عشق حظّی و نصیبی است، و عشق عاشقانه داریم و عشق معشوقانه و عشق یک جا در جامه رنجوری و التهاب و نیاز روی می‌نماید و جای دیگر در جامه سرخ‌رویی و استغنا و ناز، یک جا پنهان است و دیگر جا آشکار و تا معشوق، عاشقی عاشق نشود، عاشق، عاشقی معشوق نخواهد شد:

نزد مولانا، عاشق و معشوق هر دو حظّی از عشق دارند، بر خلاف حافظ که فقط عاشق را حامل عشق می‌شناسد

چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند	عشق معشوقان خوش و قریه کند
عشق معشوقان نهان است و ستیر	عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر
بی‌مرادان بر مرادان می‌تند	و آن مرادان جذب ایشان می‌کنند ^{۶۵}

* * *

دلبران را دل اسیر بی‌دلان	جمله معشوقان شکار عاشقان ^{۶۶}
---------------------------	--

* * *

در دل معشوق جمله عاشق است	در دل عذرا همیشه وامق است ^{۶۷}
---------------------------	---

* * *

حاصل آنکه هر که او طالب بود	جان مطلوبش در او زاغب بود
لیک میل عاشقان لاغر کند	میل معشوقان خوش و خوش‌فر کند
عشق معشوقان دو رخ افروخته	عشق عاشق جان او را سوخته

(۶۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۳۹۳ - ۴۳۹۵ - ۴۴۴۴ - ۴۴۴۶

(۶۶) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹

(۶۷) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۹

کهربا عاشق به شکل بی نیاز کاه می کوشد در آن راه دراز
تشنه می نالد که ای آب گوار آب هم نالد که کو آن آب خوار^{۶۸}

* * *

عشق مستسقی است مستسقی طلب
در پی هم این و آن چون روز و شب
روز بر شب عاشق است و مضطر است
چون بینی شب بر او عاشق تر است^{۶۹}

* * *

ای عشق بی تناهی وی مظهر الهی
هم پشت و هم پناهی، کفوت لقب ندیدم
پولاد پاره هایم آهنرباست عشقت
اصل همه طلب تو، در خود طلب ندیدم^{۷۰}

دعای عاشقانه پارسایان مجذوب نیز چنین وضعی دارد، نه بنده، که
خداست که بنده را می خواند و آن گاه خود، دعای خود را
اجابت می کند و بلکه آن خواندن و دل بردن عین لیبک اوست. طلب
ابتدا از او آغاز می شود و سپس آتش عطش و درد طلب در جان طالب
می افتد.

معشوق ابتدا عاشق را
می خواند. و خدا ابتدا
بنده را صدا می زند

ای دهنده عقلها فریادرس
تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از توست و هم آن نیکویی
ما که ایم اول تویی آخر تویی

(۶۸) مثنوی، دفتر شوم، ابیات ۴۴۴۲ و ۴۴۴۵-۴۴۴۷-۴۴۹۸

(۶۹) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۶۷۵-۲۶۷۶

(۷۰) دیوان کبیر، غزل ۱۶۹۰

هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش

ما همه لاشیم با چندین تلاش^{۷۱}

* * *

هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو^{۷۲}

* * *

حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو جذب ما بود و گشاد آن پای تو

ترس و عشق تو کمند لطف ماست زیر هر یا رب تو لیک‌هاست

جان جاهل زین دعا جز دور نیست ز آنکه یارب گفتنش دستور نیست^{۷۳}

باری، عشق حافظی دردی است بی درمان و اندوهی است بی پایان
که عقل نه تنها از بیانش عاجز که در درمانش پای در گل است.

حافظ:

در دفتر طبیب خرد باب عشق نیست

ای دل به درد خو کن و نام دوا مپرس

* * *

عشق حافظی: دردی فکر بهبود خود ای دل ز در دیگر کن

بی درمان

درد عاشق نشود به به مداوای حکیم

* * *

(۷۱) مثنوی. دفتر ششم، ابیات ۱۴۳۸ - ۱۴۴۰

(۷۲) مثنوی. دفتر دوم، بیت ۶۹۲

(۷۳) مثنوی. دفتر سوم، ابیات ۱۹۶ - ۱۹۸

اشک خونین به طیبیان بنمودم گفتند

درد عشق است و جگر سوز دوا بی دارد

* * *

ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق

ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

* * *

قصه‌العشق لانقصام لها فصمت هی هنا لسان مقال

* * *

سخن عشق نه آنست که آید به زبان

ساقیامی ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

* * *

بسی شدیم و نشد عشق را کرانه پدید

تبارک الله از این ره که نیست پایانش

جمال کعبه مگر عذر رهروان خواهد

که جان زنده دلان سوخت در بیابانش

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق

گفتم ای خواجه عاقل هنری بهتر از این؟

* * *

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

* * *

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد

* * *

دوام عیش و تنعم نه شیوه عشق است
اگر معاشر مایی بنوش نیش غمی

* * *

هر که ترسد ز ملال انده عشقش نه حلال
سَرِ ما و قدمش یا لب ما و دهنتش

* * *

تا شدم حلقه بگوش در میخانه عشق
هر دم آید غمی از نو به مبارک بادم

* * *

چرا چون لاله خونین دل نباشم که با ما نرگس او سرگران کرد

عشق، آموزگار عقل و نه تنها عقل و علم را با عشق سودای برابری نیست یا در حق او توان
داوری نیست که عشق دستگیر و آموزگار عقل است و عقل هم طفل
دبستان عشق است و هم خار راه آن:

بشوی اوراق اگر هم درس مایی که علم عشق در دفتر نباشد

* * *

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

* * *

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

* * *

دل چو از پیر خرد نقل معانی می کرد
عشق می گفت به شرح آنچه براو مشکل بود

* * *

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست

حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

قیاس کردم و تدبیر، عقل در ره عشق

چو شب‌نمی است که بر بحر می‌کشد رقیمی

* * *

دل اندر زلف لیلی بندو کار عشق مجنون‌کن

که عاشق را زیان دارد مقالات خردمندی

* * *

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق

خواهی که زلف یارکشی ترک هوش کن

* * *

حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

* * *

ما درس سحر در ره میخانه نهادیم

محصول دعا در ره جانانه نهادیم

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد

تا روی در این منزل ویرانه نهادیم

* * *

مرا تا عشق تعلیم سخن کرد حدیثم نکته هر محفلی بود

عشق در خور بلاکشان
است

و راه عشق راهی پر خطر و پربلاست و تنها عاشقان بلاکش و به تنعم

خونا کرده و دست از جان شسته و روی از عافیت پوشیده و تن به ننگ و

بدنامی داده شیران این بیشه و مردان این می‌دانند:

در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر
عافیت را با نظر بازی فراق افتاده بود

* * *

صحبت عافیت گر چه خوش افتاد ای دل
جانب عشق عزیز است نگه می دارش

* * *

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

* * *

فراز و نشیب بیابان عشق دام بلاست
کجاست شیر دلی کز بلا نپرهیزد

* * *

طریق عشق، طریقی عجب خطرناک است
نعوذ بالله اگر ره به مأمنی نبری

* * *

طریق عشق پر آشوب و فتنه است ای دل
بیفتد آنکه در این راه با شتاب رود

* * *

در ره عشق که از سیل بلا نیست گذار
کرده ام خاطر خود را به تماشای تو خوش

* * *

در طریق عشق بازی امن و آسایش بلاست
ریش باد آن دل که باد رد تو خواهد مرهمی

* * *

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت

* * *

در عاشقی گریز نباشد ز سوز و ساز

استاده‌ام چو شمع، مترسان ز آتشم

* * *

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است

تا نگویی که چو عمرم به سر آمد رستم

و «صدای سخن عشق» خوشترین یادگار این گنبد دوار است و عشق موهبتی فطری است که موقوف کسب و اختیار نیست و سلطان عالم است و بلکه وجود آدمی و پری طفیل اوست و «نشان مرد خدا عاشقی است» و بنده عشق از هر دو جهان آزاد است و جان و سرباختن دو عالم و چار تکبیر بر همه هستی زدن شرط ورود در روشنسرای عشق است که:

اهل نظر دو عالم در یک نظر بیازند

عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد

و عشق و هوس، چون کفر و ایمان در یک دل با هم نمی‌نشینند و «گوی عشق را به چوگان هوس» نمی‌توان زد و در «عشق خانقاه و خرابات شرط نیست» و همه جا به یک پرتو روی محبوب روشن است و حیات جاودان در گرو عاشقی است و هر که زنده به عشق نیست، نمرده به فتوای حافظ باید بر او نماز کرد.

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

ثبت است بر جریده عالم دوام ما

گوی عشق نتوان زد به
چوگان هوس

نشان مرد خدا عاشقی
است

هر آنکسی که در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

و ناآزمودگان عشق، منافقان طریق سلوک اند:

ساقیا جام دما دم ده که در سیر طریق

هر که عاشق و ش نیامد در نفاق افتاده بود

و در یک کلام، تجلی حسن معشوق، آتشی از عشق برافروخته که نه تنها
آدمیان خردمند و متنعم، که فرشتگان پاک و قدسی نیز از شعله آن
بی نصیب افتاده و تنها دل غمدیدگان است که ابراهیم صفت در این آتش
بی دخان رفته و جامه خلّت پوشیده است.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه بی کرد رخ دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد

غزل رفیع حافظ در
عشق

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت

دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طربنامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

اما مولوی که طربناکانه گام در وادی آتشخیز عشق نهاده و نه سر، که سر

عشق نزد مولانا طیب
و سیل صفت است

خویش را بدان سپرده و جامه شوخگین جان را به آب عشق طهارت کرده
و دل بیمار را به درمان نزد جالینوس عشق برده و چون گریه‌ای در انبان و بل
چون پرکاهی در طوفان، و خاشاکی در گذر سیل، بی اختیار بدین سو و آن
سوی افتاده و شور عشق او را شیرین کرده و خانه دل را در نار عشق
سوخته، در عین مقهوری و سوختگی و شکارشدگی چنان سخنان شیرین
و پرتراوت و طرب‌آلود و رنگین و جوشان و گرم و دل‌شکاف می‌گوید و
چنان ساحرانه و ماهرانه از مواجید عشقی خویش پرده برمی‌دارد و بواطن
این حقه ناشکسته را فاش می‌کند که صد حافظ را درس می‌آموزد:

عشق قهار است و من مقهور عشق

چون شکر شیرین شدم از شور عشق

برگ کاهم پیش تو ای تندباد

من چه دانم که کجا خواهم فتاد

گریه در انبانم اندر دست عشق

یک دمی بالا و یک دم پست عشق

او همی گرداندم بر گرد سر

نه بجزیر آرام دارم نه زیر

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند

بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

همچو سنگ آسیا اندر مدار

روز و شب گردان و نالان بی‌قرار^{۷۴}

* * *

ای دل ما خاندان و منزلش

تا نسوزم کی خنک گردد دلش

کیست آنکس او بگوید لایجوز

خانه خود را همی سوزی بسوز

خوش بسوز این خانه را ای شیر مست خانه عاشق چنین اولیتر است ۷۵

* * *

جان من کوره است و با آتش خوش است

کوره را این بس که خانه آتش است ۷۶

* * *

ما اگر قلاش اگر دیوانه ایم مست آن ساقی و آن پیمانه ایم ۷۷

عشق، آفتاب و قمر مولانا است و او که غلام قمر و پشتگرم به آفتاب است،
از آفتاب کلامش پاره های قمر می چکد و از خمخانه دیوانش، قطره های
شکر می ریزد:

عشق، آفتاب و ماه چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم

مولانا است

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی

به نهان از او پرسم به شما جواب گویم ۷۸

* * *

من غلام قمرم، غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو

سخن رنج مگو، جز سخن گنج مگو

ور ازین بی خبری رنج مبر، هیچ مگو

(۷۵) مثنوی. دفتر ششم. ابیات ۶۱۷ - ۶۱۹

(۷۶) مثنوی. دفتر دوم. بیت ۱۳۷۶

(۷۷) مثنوی. دفتر دوم. بیت ۲۵۷۱

(۷۸) دیوان کبیر. عزل ۱۶۲۱

دوش دیوانه شدم، عشق مرا دید و بگفت
 آمدم، نعره مزین، جامه مدر، هیچ مگو
 گفتم ای عشق من از چیز دگر می ترسم
 گفت آن چیز دیگر نیست دگر، هیچ مگو
 من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت
 سربجنان که بلی، جز که به سر هیچ مگو^{۷۹}

* * *

هر که از خورشید باشد پشت گرم
 سخت رو باشد نه بیم او را نه شرم^{۸۰}

* * *

زهی عشق زهی عشق که مار است خدایا
 چه نغز است و چه خوبست و چه زیباست خدایا
 چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید
 چه پنهان و چه پنهان و چه پیدا است خدایا^{۸۱}

عشق مولانا، هم سخنگوی خویشتن است و هم آفتاب صفت، پرده از
 خویش برمی گیرد:
 عشق مولانا آفتاب
 صفت روشنگراست

گر چه تفسیر زبان روشنگر است
 لیک عشق بی زبان روشن تر است
 عقل در شرحش چو خر در گل بخت
 شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

۷۹) دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹

۸۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۳۹

۸۱) دیوان کبیر، غزل ۹۵

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلالت باید از وی رومتاب^{۸۲}

* * *

عشق را از کس می‌پرس، از عشق پرس

عشق ابر درفشان است ای پسر

ترجمانی منش محتاج نیست

عشق خود را ترجمان است ای پسر^{۸۳}

* * *

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد^{۸۴}

او هم با «ناموس راست نیست» و عدوی شرم و اندیشه است و چون سلطان هر جا در رسد شحنه بیچاره عقل به کنجی می‌خزد و در عرصه فراخ و آفاق روشنی که مجال اوست، خرد خفاش چشم را راه نیست و حصار شش سوی عالم که زندان عقل است، راه پرواز این عقاب را سد نمی‌کند، و اگر خاری در راه اوست، به حقیقت همین خرد عطارد پرورد بوالفضول جزوی کارافزا و تاجر صفت است.^{۸۵}

عشق، عدوی شرم و اندیشه و ناموس است

(۸۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۳ - ۱۱۶

(۸۳) دیوان کبیر، غزل ۱۰۹۷

(۸۴) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲

نی خرد کانرا عطارد آورید

(۸۵) خود خرد آن است که آواز حق چنید

جز پذیرای فن و محتاج نیست

عقل جزوی عقل استخراج نیست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۲۹۵۰ - ۳۳۱۰)

بسندگی کن تا ترا پیدا شود

کشف این نر عقل کارافزا شود

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۶)

عشق و ناموس ای برادر راست نیست
 بر در ناموس ای عاشق مایست
 هر چه غیر از شورش و دیوانگی است
 اندرین ره دوری و بیگانگی است
 ای عدو شرم و اندیشه بیا
 که دریدم پرده شرم و حیا
 عاشقم من بر فن دیوانگی
 سیرم از فرهنگ و از فرزانی^{۸۶}
 عقل چون شحنه است، چون سلطان رسید
 شحنه بیچاره در کنجی خزید^{۸۷}

* * *

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست
 عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها
 عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد
 عشق دیده زان سوی بازار او بازارها
 عاشقان درد کش را در درونه ذوقها
 عاقلان تیره دل را در درون افکارها
 عقل گوید پا منه کاندر فنا جز خار نیست
 عشق گوید عقل را کاندر تو است آن خارها^{۸۸}

* * *

عقل بند ره روان است ای پسر بند بشکن ره عیان است ای پسر

(۸۶) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۳-۶۱۴

(۸۷) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۱۰

(۸۸) دیوان کبیر، غزل ۱۳۲

عقل بندودل فریب و جان حجاب راه از این هر سه نهان است ای پسر^{۸۹}

عشق که دریای عدم و اضطراب اسرار خداست نه مولانا که همه جهان
زنده بدوست و جنبش افلاک به برکت اوست و بلکه هستی طفیل او و
همه چیز ماکول اوست و جوشش می و سوزش نی از اوست، هفتاد و دو
دیوانگی در اوست، و با همه عالم بیگانه و از همه کس مکتوم است و
علتش از همه علتها جداست و از عاشق ترک اختیار می طلبد، همه تلخیها
را شیرین و همه تعبها را طرب و بلکه طرب را هم او با طرب می کند و
بلاکشان صبور و آتش خواری را می طلبد که از شدت و لذت سوز، طرب
را از بلا باز شناسند و آب حیوان بگذارند و پی آذر گیرند، و بر مهر و قهر
معشوق یکسان عشق بورزند:

عشق، دیوانه و پر
اسرار و مکتوم و
شیرین و جهان
خوارست

دور گردونها ز دور عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
گر نبودی عشق هستی کی بدی کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟
عشق بحری آسمان بروی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی^{۹۰}

* * *

آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد^{۹۱}

* * *

هر چه جز عشق است شد ماکول عشق دو جهان چون دانه پیش نول عشق^{۹۲}

* * *

با دو عالم عشق را بیگانگی اندرو هفتاد و دو دیوانگی

(۸۹) دیوان کبیر، غزل ۱۰۹۷

(۹۰) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۸۵۳ - ۳۸۵۵

(۹۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰ - ۲۵

(۹۲) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۶

بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
 مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
 پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم^{۹۳}

* * *

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق‌اصطرب‌لاب‌اسرار خداست^{۹۴}

* * *

گویند عشق چیست؟ بگو ترک اختیار

هر کو ز اختیار نرست اختیار نیست^{۹۵}

* * *

تو ز عشق خود نپرسی که چه خوب و باصفایی

دو جهان بهم برآیند چو جمال خودنمایی

تو شراب و ماسبویی، تو چو آب و ما چو جویی

نه مکان ترا نه سویی و همه به سوی مایی

توبه می چه جوش دادی، به غسل چه نوش دادی؟

به خرد چه هوش دادی؟ که کند بلندرایی

طرب از تو با طرب شد، عجب از تو بوالعجب شد

کرم از تو نوش لب شد، که کریم و پر عطایی^{۹۶}

* * *

از محبت تلخ‌ها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود

از محبت نار نوری می شود از محبت دیو حوری می شود

(۹۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۱۹ - ۴۷۲۴

(۹۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۰

(۹۵) دیوان کبیر، غزل ۴۵۸

(۹۶) دیوان کبیر، غزل ۲۸۵۳

ابیات گرم مولانا در باب عشق از محبت خارها گل می شود از محبت سرکه ها مل می شود^{۹۷}

* * *

دیو اگر عاشق شود هم گوی برد جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد
اسلم الشیطان آنجا شد پدید که یزیدی شد ز فضلش بایزید^{۹۸}

* * *

عاشقان را منبلان دان، زخم خوار و زخم دوست
عاشقان عافیت را با چنین سودا چه کار؟
زخم شمشیر است اینجا، زخم زو بین هر طرف
جمع خاتونان نازک ساق رعنار چه کار؟^{۹۹}

* * *

ای جفای تو ز دولت خوب تر
و انتقام تو ز جان محبوب تر
نار تو این است نورت چون بود
ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو
وز لطافت کس نیابد غور تو
نالم و ترسم که او باور کند
وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد
بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

(۹۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹ - ۱۵۳۱

(۹۸) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۶۴۸ - ۳۶۲۹

(۹۹) دیوان کبیر، غزل ۱۰۷۵

این چه بلبل این نهنگ آتشی است

جمله ناخوشهاز عشق او را خوشی است^{۱۰۰}

* * *

پاره کرده وسوسه باشی دلا گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مذاق شکر است بی مرادی نی مراد دلبر است؟
هر ستاره اش خونبهای صد هلال خون عالم ریختن او را حلال
ما بها و خوبها را یافتیم جانب جان باختن بشتافتیم^{۱۰۱}

* * *

ما نه زان محتشمانیم که ساغر گیرند
و نه زان مفلسکان که بز لاغر گیرند
ما از آن سوختگانیم که از لذت سوز
آب حیوان بهلند و پی آذر گیرند
ناامیدان که فلک ساغر ایشان بشکست
چون بینند رخ ما طرب از سر گیرند^{۱۰۲}

* * *

تو مکن تهدید از کشتن که من
تشنه زارم به خون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مردنی است
مردن عشاق خود یک نوع نیست
آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پابندی است

(۱۰۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۶۶ - ۱۵۷۳

(۱۰۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۴۷ - ۱۷۵۰

(۱۰۲) دیوان کبیر، غزل ۷۸۵

گر بریزد خون من آن دوست رو
 پایکوبان جان برافشانم برو
 اقتلونی اقتلونی یا ثقات
 ان فی قتلی حیاتاً فی حیات^{۱۰۳}

* * *

گر بریزد خونم آن روح الامین
 جرعه جرعه خون خورم همچون زمین
 چون زمین و چون جنین خونخواره ام
 تا که عاشق گشته ام این کاره ام
 گریه اماسد مرا دست و شکم
 عشق آب از من نخواهد گشت کم^{۱۰۴}

* * *

عشق مولوی هم، دریای کران ناپدید و طائر فلک پیمایی است که در زیر
 قبه عالم نمی گنجد و آموزگار عاشق و ادب آموز جان است، و در مکتب او
 بینشها می توان آموخت که دانشها در حیرت و حسرت او می مانند.
 روح بخش و حیات آفرین و یوسفزا و دلیری ده و لایبالی وش و صیاد
 صفت است و مولانا را چون بحر در جوشش و چون زهره در تابش
 می دارد و دیوانه دیوانه و اماره اماره می کند:
 عشق را پانصد پیر است و هر پری
 از فراز عرش تا تحت الثری

عشق مولانا: یوسفزا
 و شجاعت بخش و
 صیاد صفت و
 لایبالی ست

شرح عشق ار من بگویم بر دوام

صد قیامت بگذرد و آن ناتمام^{۱۰۵}

* * *

در نگنجد عشق در گفت و شنید

عشق دریایی است قعرش ناپدید^{۱۰۶}

* * *

هزار گونه ادب جان و عشق آموزد

که آن ادب نتوان یافتن ز مکتبها

خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق

اگر چه واقف باشد ز جمله مذهبها^{۱۰۷}

* * *

عاشقان را شد مدرّس حسن دوست

دفتر و درس و سبقشان روی اوست

خامشند و نعره تکرارشان

می رود تا عرش و تخت یارشان

آن بخاری غصه دانش نداشت

چشم بر خورشید بینش می گماشت

هر که در خلوت به بینش یافت راه

او ز دانشها نجوید دستگاه

(۱۰۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۹ - ۲۱۹۱

(۱۰۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۷۳۱

(۱۰۷) دیوان کبیر، غزل ۲۳۲

با جمال جان چو شد هم کاسه‌یی

باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌یی^{۱۰۸}

* * *

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

تابش جان یافت دلم، واشد و بشکافت دلم

ابیات شیرین مولانا
در باب عشق

اطلس نوبافت دلم دشمن این ژنده شدم

زهره بدم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم

یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم^{۱۰۹}

* * *

لا ابالی عشق باشد نی خرد

عشق آن جوید کز آن سودی برد

ترک تاز و تن‌گداز و بی‌حیا

در بلا چون سنگ زیر آسیا

نی خدا را امتحانی می‌کنند

نی در سود و زیانی می‌زنند^{۱۱۰}

* * *

ایها العشاق آتش گشته چون استاره‌ایم

لاجرم رقصان همه شب گرد آن مه‌پاره‌ایم

(۱۰۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۲۷ - ۳۸۵۷

(۱۰۹) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

(۱۱۰) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۷ - ۱۹۷۴

عشق دیوانه است، ما دیوانه دیوانه‌ایم

نفس اماره است ما اماره اماره‌ایم^{۱۱۱}

* * *

بجوشید بجوشید که ما بحر شعاریم

بجز عشق، بجز عشق دگر کار نداریم

دراین خاک، دراین خاک دراین مزرعه پاک

بجز مهر، بجز عشق دگر تخم نکاریم^{۱۱۲}

بلی این عشق صد ناز و استکبار دارد و تا عاشق به خواری تن ننهد، بخارای
عشق بر او در نخواهد گشود:

تو به یک خواری گریزانی ز عشق

تو بجز نامی چه می‌دانی ز عشق

عشق را صد ناز و استکبار هست

عشق با صد ناز می‌آید به دست

عشق چون وفا می‌خورد

در حریف بی‌وفا می‌ننگرد^{۱۱۳}

و به قول حافظ:

درکوی عشق شوکت شاهی نمی‌خرند

اقرار بندگی کن و اظهار چاکری

۱۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۵۹۴

۱۱۲) دیوان کبیر، غزل ۱۴۷۴

۱۱۳) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۱۶۳ - ۱۱۶۵

و «ارادتی بنما تا سعادت بیبری». لیکن عاشقان عشق را شکار نمی‌کنند، بلکه خود شکار آن می‌شوند، و آن ذلت‌های عاشقانه و تن به سوختن سپردنهای پروانه صفتانه، جذب و دعوت شمع است که معشوق‌وار ایستاده است و صیادی می‌کند.

عاشقان، صید
عشق‌اند نه صیاد او

آنکه ارزد صید را عشق است و بس

لیک او کی گنج‌اند در دام کس

تو مگر آبی و صید او شوی

دام بگـذارِ بـه دام او روی

عشق می‌گوید به گوشم پست‌پست

صید بودن خوشتر از صیادی است

گول من کن خویش را و غره شو

آفتابی را رها کن ذره شو

بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش

دعوی شمعی مکن پروانه باش^{۱۱۴}

اوصافی از عشق که آوردیم همه کمابیش و به تفاوت اوصاف مشترک عشق شمس‌الدین حافظ و جلال‌الدین مولوی‌اند اما مولانا که مخمور و مبتهج از وصال بود، شگرفی‌های فزون‌تر در عشق می‌دید و در سخن می‌آورد، که در کلام حافظ از آنها نشانی و بیانی نیست، و عاشقی او رنگها و نشانهایی داشت که عشق حافظ از آن برخوردار ندارد.

نخست آنکه عشق مولوی بی‌هیچ تردید عشقی است الهی و قدسی و معشوق او همان معشوقی ازلی است که دل همه عالم از او خرم و سر همه بنی آدم در پیش او خم است. عشق او نه صوری و نه مجازی است و

تفاوت‌های حافظ و
مولوی اول، عشق
مولوی همه جا قدسی
والهیست

اگر چه او خود، عاشقی را از هر سر که باشد بدان سر رهبر می‌داند اما
عنایت ازلی، از ابتدا او را به همان سر رهبری کرد که سرای جانان نازنین
عارفان بود و گرد هیچ صورت پرستی بر دامن ضمیرش ننشست. اما در
باب حافظ، به قطع و تنجیز، چنین حکمی نمی‌توان کرد، و ابیاتش بر
اطوار ضمیر و احوال دل او گواهی نمی‌دهد. باده و معشوق حافظ، همه
جا رنگ آسمانی ندارد و مهرویان بستان خدا، که دام اولیاءند همه جا به
صیادی دل وی برنخاسته‌اند.

قطره‌یی از بادهای آسمان برکند جان را ز می وز ساقیان^{۱۱۵}

* * *

ما اگر قلاش و گر دیوانه‌ایم مست آن ساقی و آن پیمانه‌ایم^{۱۱۶}

* * *

لذت تخصیص تو وقت خطاب آن کند که ناید از صد خم شراب
چون که مستم کرده‌یی حدم مزن شرع مستان را نبیند حد زدن
چون شدم هشیار آنگاهم بزن که نخواهم گشت خود هشیار من^{۱۱۷}

* * *

عشقهای کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
ز آنکه عشق مردگان پاینده نیست ز آنکه مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

(۱۱۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۸۲۳

(۱۱۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۵۷۱

(۱۱۷) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۲۰۱-۴۲۰۳

عشق آن زنده گزین کو باقی است کز شراب جانفزایت ساقی است^{۱۱۸}

* * *

عشق بر مرده نباشد پایدار عشق را بر حی جان افزای دار^{۱۱۹}

* * *

ابیات مولانا در عشق الهی هر که را با مرده سودایی بود بر امید زنده سیمایی بود^{۱۲۰}

* * *

عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت

صد بدن پیشش نیرزد ترّه توت

عاشق عشق خدا و آن گاه میزد؟

جبرئیل مؤتمن و آن گاه دزد؟

عاشق آن لیلی کسور و کبود

ملک عالم پیش او یک ترّه بود

عشق جوشد بحر را مانند دیگ

عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف

عشق لرزاند زمین را از گزاف

با محمد بود عشق پاک جفت

بهر عشق او خدا لولاکی گفت^{۱۲۱}

گر نبودی بهر عشق پاک را

کی وجودی دادمی افلاک را

(۱۱۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵ - ۲۱۷ - ۲۱۹

(۱۱۹) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۷۲

(۱۲۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۵۴۵

(۱۲۱) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۷۱۶ - ۲۷۱۹ - ۲۷۳۵ - ۲۷۳۷

من بدان افراشتم چرخ سنی

تا علوّ عشق را فهمی کنی^{۱۲۲}

* * *

عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بهر او اولی بود^{۱۲۳}

* * *

هر چه جز عشق خدای احسن است

گرشکر خواری است آن جان‌کند ناست^{۱۲۴}

* * *

پرتو خورشید بر دیوار تافت

پرتو عاریتی دیوار یافت

بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم

و اطلب اصلی که تابد او مقیم^{۱۲۵}

* * *

جانهای بسته اندر آب و گل

چون رهند از آب و گلها شاد دل

در هوای عشق حق رقصان شوند

همچون قرص بدر بی نقصان شوند

(۱۲۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۷۳۹ - ۲۷۴۰

(۱۲۳) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۵۵۷

(۱۲۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۶۸۶

(۱۲۵) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۷۰۸ - ۷۰۹

جسمشان رقصان و جانها خود می‌پرس

و آنک گرد جان از آن‌ها خود می‌پرس^{۱۲۶}

* * *

ای قوم به حج رفته، کنجاید؟ کنجاید؟

معشوق همین جاست، بیایید، بیایید

معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار

در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟

گر صورت بی صورت معشوق ببینید

هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما یید^{۱۲۷}

* * *

زین قدحهای سورکم باش مست

تا نگردي بت تراش و بت پرست

از قدحهای صور بگذر مایست

باده در جام است لیک از جام نیست

سوی باده بخش بگشاپهن فم

چون رسد باده نیاید جام کم^{۱۲۸}

و نهایت تجربه و دریافت خویش را چنین می آورد:

همه را بیازمودم، ز تو خوشترم نیامد

چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد

(۱۲۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۴۵ - ۱۳۴۷

(۱۲۷) دیوان کبیر، غزل ۶۴۸

(۱۲۸) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۷۰۷ - ۳۷۰۹

سر خنب‌ها گشودم، ز هزار خم چشیدم
 چو شراب سرکش توبه لب و سرم نیامد
 چه عجب که درد دل من گل و یاسمن بخندد؟
 که سمن بری لطیفی چو تو در برم نیامد
 ز پیت مراد خود را دوسه روز ترک کردم
 چه مراد ماند ز آن پس که میسرم نیامد؟^{۱۲۹}

امادر سخن حافظ، طیننی از شادخواری و میگساری و دل سپردن به عشقهای
 خاکی و شاهدان زمینی است که تأویل آن جز با تکلف و تعسف میسر نیست:
 برو معالجه خود کن ای نصیحت‌گو
 شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد؟

* * *

فدای پیرهن چاک ماهرویان باد
 هزار جامه تقوا و خرقه پرهیز
 آثار شادخواری و
 عشق به شاهدان
 زمینی در ابیات حافظ

* * *

حالیا خانه برانداز دل و دین من است
 تادر آغوش که می‌خسبد و هم خانه کیست

* * *

به خنده گفت که حافظ خدای را می‌پسند
 که بوسه تو رخ ماه را بیالاید

* * *

در نمی‌گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست
 خرم آن کز نازنینان بخت برخوردار داشت

دوم. شخصیت نوینی که عشق به عاشق می دهد و دنیای تازه ای که برای او بنا می کند و رفعت و عروجی که نصیب روح وی می سازد، او را چنان می کند که همه چیزش، شادی و غمش، گریه و خنده اش، قبض و بسطش و فرخ و ملالش همه از جنس دیگر می شوند و علی رغم ظاهر کهن، باطنی تازه پیدا می کنند و از همین جاست که ادب عاشقان و دعای آنان هم، معنا و حقیقت دیگر می یابد و ادب عشق جمله بی ادبی می شود و جوشش عشق، عاشق را به رفتاری می افکند که «بی ادبتر نیست زوکس در جهان» و دعای اعتراض گونه با خودان، او را ترک می گوید تا رضای عاشقانه به جای آن بنشیند:

قبض و بسط عاشق
همه از جنس دیگرند

دل که او بسته غم و خندیدن است
تو مگو کو لایق آن دیدن است
باغ سبز عشق کو بی متهاست
جز غم و شادی در او بس میوه هاست
از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است ۱۳۰

* * *

این قیاس ناقصان بر کار رب
جوشش عشق است نز ترک ادب
نبض عاشق بی ادب بر می جهد
خویش را در کفّه شمه می نهد

بی ادب تر نیست کس زو در جهان

با ادبتر نیست کس زو در نهان^{۱۳۱}

* * *

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن

آنکه آموخت مرا همچو شرر خندیدن

گرچه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم

عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن^{۱۳۲}

سوم. رقیب ناپسندی و شرکت سوزی عشق از نکات نیکو و نغزی
است که مولانا از امام محمد غزالی وام کرده است.
شرکت سوز و رقیب ناپسند است

حبذا آن شرط و شادا آن جزا

آن جزای دلنواز جان فزا

عاشقان را شادمانی و غم اوست

دستمزد و اجرت خدمت هم اوست

غیر معشوق از تماشایی بود

عشق نبود هرزه سودایی بود

عشق آن شعله است کاو چون پرفروخت

هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

تیغ لا در قتل غیر حق براند

درنگر زان پس که بعد لا چه ماند

ماند الا الله و باقی جمله رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

(۱۳۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۷ - ۳۶۷۹

(۱۳۲) دیوان کبیر، غزل ۱۹۸۹

خود هم او بود آخرین و اولین

شرک جز از دیده احول مبین^{۱۳۳}

عشق ثمره
معرفت است

چهارم. کسی بگزاف عاشق نمی شود و عشق ثمره معرفت است و عشقهای نازاده از معرفت هوسهای زودگذر و گزافی بیش نیستند. درست است که عشق خود روشی برای شناختن است، و بستگیها و فروماندگیهای عقل را جبران می کند، اما خود، از شناختن برمی خیزد و تا کسی سرّ معشوقه را ندیده باشد، دلبرده او نخواهد گشت:

از محبت تلخها شیرین شود از محبت مسها زرین شود
این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه برچنین تختی نشست؟^{۱۳۴}

عشق گشاینده
مشکل قضا و قدر و
خودستان است

پنجم. آنکه مشکل جبر و اختیار و قدر و قضا را حل می کند و بلکه وسوسه همه اشکالات عقلی و بحثی را می سوزاند، عشق است. دست در مانگر عشق، نه فقط حوادث و حدثها را از لوح جان می سترد و زنگار آز و حرص و نخوت و ناموس را پاک می کند، که قیل و قالها و جنگ و جدالها را نیز فرومی نشاند و همه را به آب رضا و تسلیم فرو می شوید. نخستین چیزی که عشق از آدمی می ستاند، خودبینی و نخوت است. فربهی پندار خویشتن خواهی، مادر همه رذائل است و آتش عشق، درست در خرمن این پندار درمی گیرد و آن را که از ناموس و نخوت چیزی باقی است از عشق نصیبی نیست. ذهن پرسواد عالم نیز جز به الماس عشق، مرکب مناقشات را نمی سترد و از نقش پراکنده ورق ساده نمی سازد. فیلسوفان و متکلمان بر سر جبر و قدر، مجادله بسیار کرده اند. اما تا این

(۱۳۳) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۵ - ۵۹۱

(۱۳۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹ - ۱۵۳۲

غایت، هیچ یک دیگر رابر سر خاک هلاک نیفکنده است. در هر دوره که سر از خاک برکنی، خواهی دید که سپاهیان از هر دو سوی، به چالاکي در برابر هم ایستاده‌اند. و روزی نیست که یکی کشته شود و فردا دیگری به جای او نایستد. کار به «تکافؤ أدله» و برابری نیروها رسیده است و وقتی حجتی بر دفع خصم، نصیب یک طرف می‌شود حجتی در دفع آن حجت به دست طرف دیگر می‌افتد و آزمایش تا قیامت دائم است، مولانا بر آن است که عقل اگر کاری می‌کند، داغترکردن آتش این نزاع است نه خاموش کردن آن. آنکه گفتگو را می‌برد و به فریاد عاقلان می‌رسد عشق است:

همچنان بحث است تا حشر بشر

در میان جبری و اهل قدر

چونکه مقضی بد دوام آن روش

ابیات مولانا در باب
عشق و قضا و قدر

می‌دهدشان از دلایل پرورش

تا نگردد ملزم از اشکال خصم

تا بود محبوب از اقبال، خصم

گر فرو ماندی ز دفع خصم خویش

مذهب ایشان بر افتادی ز پیش

عشق بُرد بحث را ای جان و بس

کز گفتگو شود فریاد رس

پوزبند و سوسه عشق است و بس

ورنه کی وسواس رابسته است کس^{۱۳۵}

* * *

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

هر که را جامه ز عشقی چاک شد اوز حرص و عیب کلی پاک شد^{۱۳۶}

* * *

عشق مولانا، فناء آور توز عشق خود نپرسی که چه خوب و دلربایی؟
است

دو جهان بهم برآید چو جمال خود نمایی

دل خسته را تو جویی، ز حوادثش تو شویی

سخنی به درد گویی که هم او کند دوا بی^{۱۳۷}

عشق حافظی، درد خیز است لیکن از درمانگریش سخنی و خبری در میان نیست، اما در دفتر مولانا طیب عشق اعجاز مسیحائی می‌کند و با غرقه کردن فرعون ناموس در دریای فنا، آدمی را موسی وار بر کوه طور می‌نشاند تا شعاع آن خورشید که من تر از من و خودتر از خود است در او بتابد و او را هویتی تازه ببخشد:

در دو چشم من نشین ای آنکه از من من تری

تا قمر را وانمایم کز قمر روشنتری

اندر آ در باغ، تا ناموس گلشن بشکند

ز آنکه از صد باغ و گلشن بهتر و گلشنتری^{۱۳۸}

* * *

حمله موسای عشق به ای کلیم عشق، بر فرعون هستی حمله بر
فرعون تکتر

بر سراو تو عصای محو، موسی وار زن^{۱۳۹}

* * *

۱۳۶) مثنوی. دفتر اول. ابیات ۲۳ - ۲۴

۱۳۷) دیوان کبیر. غزل ۲۸۵۳

۱۳۸) دیوان کبیر. غزل ۲۷۹۸

۱۳۹) دیوان کبیر. غزل ۱۹۱۰

بُزِ ای عشق چو موسی سر فرعون تکبر

هله فرعون! به پیش آکه گرفتم در و بامت

بجز از عشق مجرد به هر آن نقش که رفتم

بنیریزی خوشی هاش به تلخی ندامت

چو در این حوض درافتی همه خویش بدوده

بمزن دستک و پایک تو چستی و شهامت

همه تسلیم و خمش کن نه امامی تو ز جمعی

نرسد هیچ کسی را بجز این عشق امامت^{۱۴۰}

عشق مولوی، اختیار
را به معشوق هدیه
می‌کند و لذا در گله را
می‌بندد

ششم. مولانا با همین مشعل نورخیز، تاریکیهای جبر و اختیار را نیز می‌سوزد و در حالیکه از خدا می‌طلبد تا او را از تردد و دو شاخه اختیار رهایی بخشد، این رهایی را جز در نسبت عاشقانه با خالق در جای دیگر طلب نمی‌کند. عاشقی که خرد بوالفضول را که به استقلال در برابر معشوق می‌ایستد، بر زمین زده، دیگر با او چون چرا نمی‌کند که جهان چرا پر از شرور و تبعیضات و مظالم است و نمی‌پرسد که چرا حظ مرا چندین اندک داده‌یی و نعمت منعمان را چنان وافر کرده‌یی. او جز این نمی‌خواهد که چنان باشد که معشوق می‌پسندد و ترک کام خود می‌گیرد تا کام دوست برآید بلکه کام خود و کام دوست نمی‌شناسد. همه کام دوست است و بس و بی‌مرادی اگر مراد دلبر است، همان مراد اوست. در عالم اختیار و جبر نیز، اختیار معشوق را، عین اختیار خود می‌بیند و فنا شدن در محبوب را رسیدن به مرتبه محبوب و لذا کاملتر شدن خویش می‌یابد و دیگر چه جای گله از یار که بر او پیشی می‌گیرد و اختیار خود را بر اختیار او مقدم می‌دارد؟ محبوبی که من‌تر از من است، هر چه بخواهد عین خواسته

محبّ است. به گفته هگل «عشق فرمان نمی دهد» و معشوق همه ناز است نه راز و همین است سرّ آنکه مولانا، آزادانه با معشوق درمی پیوندد و لفظ جبر که عشق برتر از اختیار را، جبر مذموم و انسان کش می شمارد، صبر را از او می ستاند:

من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار	زین کمین فریاد کرد از اختیار	
کای خداوند کریم و بردبار	ده امانم زین دو شاخه اختیار	
اولم این جزر و مدّ از تو رسید	ورنه ساکن بود این بحر ای مجید	
هم از آنجا کین تردّد دادیم	بی تردید کن مرا هم از کرم	ابیات مولانا در باب اختیار
ابتلایم می کنی آه الغیاث	ای ذکور از ابتلایت چون اناث	
تا به کی این ابتلا یا رب مکن	مذهبی امخشد و مذهب مکن ^{۱۴۱}	

* * *

روش زاهد و عابد همگی ترک مراد است

بنما، ترک چه گویم چو تویی جمله مرادم^{۱۴۲}

* * *

گویند عشق چیست؟ بگو: ترک اختیار

هر کوز اختیار نرسد اختیار نیست^{۱۴۳}

* * *

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد

و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد

این معیت با حق است و جبر نیست

این تجلّی مه است این ابر نیست

(۱۴۱) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۰۲ - ۲۱۳

(۱۴۲) دیوان کبیر، غزل ۱۷۷۶

(۱۴۳) دیوان کبیر، غزل ۴۵۵

ور بود این جبر جبر عامه نیست

جبر آن اماره خودکامه نیست^{۱۴۴}

* * *

ای برده اختیارم، تو اختیار مایی

من شاخ زغفرانم، تو لاله زار مایی

این جا، دویی ننگجد، این ما و تو چه باشد؟

این هر دو را یکی دان، چون در شمار مایی^{۱۴۵}

* * *

او به صنعت آذراست و من صنم آلتی کو سازدم من آن شوم

گر مرا ساغر کند ساغر شوم و مرا خنجر کند خنجر شوم

گر مرا چشمه کند آبی دهم و مرا آتش کند تابی دهم

گر مرا باران کند خرمن دهم و مرا آتش کند در تن جهم

* * *

گر به جهل آئیم آن زندان اوست و به علم آئیم آن ایوان اوست

و به خواب آئیم مستان ویم و به بیداری به دستان ویم

گر بگریم ابر پرزرق ویم و بخندیم آن زمان برق ویم

خدایی که برای عاشقان یک ناز است برای متکلمان یک راز است. یکی خود را بدان می فروشد و دیگری در گشودنش می کوشد. نازنین بودن معشوق، و رازواره و معماگونه نبودنش، مولانا را که اهل باخت است نه شناخت و سوخته جان است نه آداب دان، در برابر آفرینش سر بر زانو نمی نشاند و وی را چون حکیمان و متکلمان به کوفتگی ذهن و ملالت روان

(۱۴۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۳ - ۱۴۶۵

(۱۴۵) دیوان کبیر، غزل ۲۹۶۵

دچار نمی‌کند بلکه وی را شادکامانه و طربناکانه به گردش در
بهشت خلقت فرامی‌خواند، تا عطر دل‌انگیز گل‌بوته‌های عالم را بشنود و
سرمست نه سرگران شود، و براستی آنکه نور می‌خورد کدام تاریکی
برایش می‌ماند تا بر دلش قفل تعمیه و تعقید بزند؟

م‌عشوق مولانا،
نازست نه راز

چون ز راز و ناز او گوید زبان یا جمیل‌الستر خواند آسمان
ستر چه؟ در پشم و پنبه آذر است تاهمی پوشیش او پیداتراست^{۱۴۶}

موسی‌ا آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند^{۱۴۷}

من که صلحم دائماً با این پدر این جهان چو جنتستم در نظر^{۱۴۸}

من سر نخورم که سرگران است پاچه نخورم که استخوان است
بریان نخورم که هم زیان است من نور خورم که قوت جان است^{۱۴۹}

چون خوری یک بار از مأکول نور خاک ریزی بز سر نان تنور^{۱۵۰}

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود^{۱۵۱}

(۱۴۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۲ - ۴۷۳۳

(۱۴۷) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۶۴

(۱۴۸) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳

(۱۴۹) دیوان کبیر، غزل ۳۷۲

(۱۵۰) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۵۹

(۱۵۱) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۴۷۸

آن گم‌گشتگی حکیم فرسا و آن صداع دل‌گزا که سر خیام صفتان را در برابر
 راز چرخ به چرخش و پیچش می‌افکند، در مشرب عاشقان که بر در
 و دیوار عالم جز جمال دلبر محبوب چیزی نمی‌بیند، راه ندارد و به همین
 سبب ایات خیام‌مآب ذیل از حافظ، در آثار مولانا نظیری پیدا نمی‌کند.
 حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

خیام صفتی‌های
 حافظ در نزد مولوی
 دیده نمی‌شود

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمار را

* * *

چیست این چرخ بلند ساده بسیار نقش
 زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

و به عوض، چرخ مردم‌خوار، چنین عاجز و زبون عشق می‌آید و در دیده
 عاشق سیلاب ربوده در خور اعتنا نمی‌نماید:
 هر چه جز عشق است شد مأکول عشق

دو جهان یک لقمه اندر نول عشق^{۱۵۲}

* * *

گر نهی پرگار بر تن تا بدانی حدّ ما
 حدّ ما خود ای برادر لایق پرگار نیست
 خاک‌پاشی می‌کنی تو ای صنم در راه ما
 خاک‌پاشی دو عالم پیش مادر کار نیست^{۱۵۳}

* * *

(۱۵۲) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۶

(۱۵۳) دیوان کبیر، غزل ۳۹۶

دزدیده چون جان می روی اندر میان جان من
 سرو خرامان منی، ای روتق بستان من
 از لطف تو چون جان شدم وز خویشتن پنهان شدم
 ای هشتت تو پنهان شده در هستی پنهان من
 هفت آسمان را بر درم وز هفت دریا بگذرم
 گر دلبرانه بنگری در جان سرگردان من
 منزلگه ما خاک نی گر تن بریزد باک نی
 اندیشه ام افلاک نی، ای وصل تو کیوان من ۱۵۴

جهان خواری عاشقانه
 مولانا

* * *

من این ایوان ته تو را نمی دانم، نمی دانم
 من این نقاش جادو را نمی دانم، نمی دانم
 یکی شیری همی بینم، جهان پیشش گله آهو
 که من این شیر و آهورا نمی دانم، نمی دانم
 مرا سیلاب بر بوده، مرا جویای جو کرده
 که این سیلاب و این جورا نمی دانم، نمی دانم
 زمین چون زن فلک چوشو، خور دفرزند چون گریه
 من این زن را و این شور را نمی دانم، نمی دانم ۱۵۵

* * *

خانه خرابی گرفت زانکه قنق زفت بود
 هیچ نگنجد فلک در درو دهلیز من

راه قنق را گرفت غیرت و گفتش مرو

جمله افق را گرفت ابر شکرریز من^{۱۵۶}

هفتم. عشق در نزد مولانا از آنجا که از اوصاف ایزد است، نه با خوف جمع می شود، نه با سوی و جهت، حقیقتی است همه رو، بی پشت و بی سو و دلیری بخش و شجاعت آفرین.

رستم من از خوف و رجا، عشق از کجا شرم از کجا!

ای خاک بر شرم و حیا هنگام پیشانی است این^{۱۵۷}

* * *

عشق از اوصاف خدای بی نیاز

عاشقی بر غیر او باشد مجاز

عشق وصف ایزد است اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف

وصف حق کو وصف مشیت خاک کو

وصف حادث کو و وصف پاک کو؟^{۱۵۸}

* * *

عشق را با پنج و با شش کار نیست

مقصد او جز که جذب یار نیست^{۱۵۹}

* * *

(۱۵۶) دیوان کبیر، غزل ۲۰۶۵

(۱۵۷) دیوان کبیر، غزل ۱۷۹۲

(۱۵۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ - ۲۱۸۸

(۱۵۹) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
جمله قربانند اندر کیش عشق
زاهد با ترس می تازد بپا
عاشقان پُر آن تر از برق و هوا^{۱۶۰}

* * *

تو ز عشق خود نپرسی که چه خوب و دلربایی
دو جهان بهم برآید چو جمال خود نمایی
تو شراب و ماسبویی تو چو آب و ما چو جویی
نه مکان تو را نه سویی و همه بسوی مایی^{۱۶۱}

* * *

عشق پشت ندارد،
همه رو است
مر عشق را خود پشت کو؟ سرتابه سر روی است او
این پشت و رو این سو بود جز رو نباشد سوی او
او هست از صورت بری، کارش همه صورتگری
ای دل، ز صورت نگذری، زیرانه ای یکتوی او^{۱۶۲}

و آن عارف که نه متوجه الی الله بل عین وجه الله است، همان عاشق است
که چنان در عشق ذوب شده که همچون عشق وی را سوی و جهتی نمانده
و پشت او همه رو شده است.
آن یکی را روی او شد سوی دوست
و آن دگر را روی او خود روی دوست^{۱۶۳}

(۱۶۰) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ - ۲۱۸۵

(۱۶۱) دیوان کبیر، غزل ۲۸۵۳

(۱۶۲) دیوان کبیر، غزل ۲۱۳۰

(۱۶۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۴

هشتم. عشق وحدت بخش است و پراکندگیها و دشمنیها و چندگونگیها را می سترد و بر همه جامه وحدت و قرابت می پوشاند. نه تنها اجزاء عالم بیرون به سیمان جاذبه و عشق، به هم پیوسته اند و نه تنها رشته محبت، خصمان و معاندان را به صفا و صدق درکنار یکدیگر می نشاند، که اجزاء پراکنده روح نیز برای رهایی از تفرق، دارویی چاره سازتر از عشق ندارند و چنین است که عالم درون و بیرون یک جا و امدار و سپاسگزار عشق اند. پس:

آفرین بر عشق کلّ اوستاد	صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر	یک سبوشان کرد دست کوزه گر
از نزاع ترک و رومی و عرب	حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان امین معنوی	در نیاید برنخیزد این دوی
کور مرغانیم و بس ناساختیم	کان سلیمان را دمی نشناختیم
همچو جفغان دشمن بازان شدیم	لاجرم و امانده ویران شدیم ^{۱۶۴}

* * *

هوش را توزیع کردی بر جهات	می نیرزد تره‌یی آن ترهات ^{۱۶۵}
---------------------------	---

* * *

عقل تو قسمت شده بر صد مهم	بر هزاران آرزو و طمّ و رمّ
جمع بساید کرد اجزاء به عشق	تاشوی خوش چون سمرقند و دمشق ^{۱۶۶}

* * *

عشق بحری آسمان بروی کفی	چون زلیخا در هوای یوسفی
-------------------------	-------------------------

(۱۶۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۷۲۷ - ۳۷۴۷

(۱۶۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۰۸۴

(۱۶۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۲۸۸ - ۳۲۸۹

دور گردونها ز موج عشق دان گرنبودی عشق بفسردی جهان ۱۶۷
از نکات یاد شده در باب عشق، کمتر در دیوان حافظ نشانی و خبری
هست. با این همه اینجانب نه مدعی استقصای امّات اوصاف عشق در
حافظ و مولوی هستم، و نه مقایسه میان آن دو بزرگ را، به همین مختصر
که آمد، برآمده و پایان یافته می‌شمارم. نکته‌های بسیار دیگر
به دست آورده‌ام که می‌تواند مرجع مقایسات سودمند میان آن دو شهسوار
عرصه سخن گردد. لیکن اقدام به آن و اتمام آن را به وقتی دیگر حواله
می‌کنم و اینک به مقایسات لفظی و مضمونی میان ابیات حافظ و مولوی
عطف عنان می‌کنیم:

اقتباسات حافظ از مولوی:

ابیاتی که ذیلاً از حافظ می‌آوریم، در پاره‌ای صبغه تأثر از مولانا لفظاً یا معنأً
چندان قوی است که احتمال توارد را ضعیف می‌سازد و در پاره‌ای دیگر
تشابه مضمون، صرفاً مایه تداعی ابیات مولانا می‌گردد و لاغیر. بر این
مجموعه می‌توان فهرست غزلهایی را از دیوان حافظ و دیوان کبیر افزود که
هم وزن و هم قافیه‌اند. لکن ما از آوردن آنها خودداری می‌کنیم و خواننده
را به حافظ انجوی ارجاع می‌دهیم که در آنجا، اشاره به بعضی از این غزلها
را خواهد یافت:

اقتباسات حافظ از
مولوی

۱

چشم تو خواب می‌رود یا که تو ناز می‌کنی؟

نی به خدا که از دغل چشم فراز می‌کنی

عاشق بی گناه را بهر ثواب می کشی

بر سر گور کشتگان بانگ نماز می کنی (۱۶۸)

مولانا

آفرین بر دل نرم تو که از بهر ثواب

کشته غمزه خود را به نماز آمده‌یی

حافظ

۲

مرا عهدیست باشادی که شادی آن من باشد

اقتباسات حافظ از

مولوی

مراقولی است با جانان که جانان من باشد ۱۶۹

مولانا

مرا عهدی است با جانان که تاجان دریدن دارم

هوادران کویش را چون جان خویشان دارم

حافظ

۳

کیست که بنمایم راه خرابات را

تا بدهم مزد او حاصل طامات را

کاش دهندی بهشت عاریتم زاهدان

تا به گرو کردمی وجه خرابات را ۱۷۰

مولانا

(۱۶۸) دیوان کبیر، غزل ۲۴۷۲

(۱۶۹) دیوان کبیر، غزل ۵۷۸

(۱۷۰) منصوب است به مولانا

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
 شطح و طامات به بازار خرافات بریم
 سوی رندان قلندر به ره آورد سفر
 دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
 حافظ

۴

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
 بگشای لب که قند فراوانم آرزوست ۱۷۱
 مولانا

بنمای رخ که خلقی واله شد و حیران
 بگشای لب که فریاد از مرد و زن برآید
 حافظ

۵

گریکی شاخی شکستم من ز گلزاری چه شد
 ورز سرمستی کشیدم زلف دلداری چه شد
 ای فلک تا چند از این دستان و مکاری تو؟!
 گریکی دم خوش نشیند یار بایاری چه شد
 گرمیان عاشق و معشوق کاری رفت رفت
 تونه معشوقی نه عاشق مرترا باری، چه شد ۱۷۲
 مولانا

برق عشق از خرمن پشمینه پوشی سوخت سوخت

جور شاه کامران گریز گدایی رفت رفت

اقتباسات حافظ از

گر دلی از غمزه دلدار باری برد برد

مولوی

ور میان جان و جانان ماجرای رفت رفت

حافظ

۶

دیده تن دائماً تن بین بود دیده جان، جان پُر فن بین بود^{۱۷۳}

جان شو و از راه جان، جان را شناس یار بینش شو نه فرزند قیاس^{۱۷۴}

مولانا

دیدن روی ترا دیده جان بین باید

وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

حافظ

۷

هزار جان مقدس فدای روی تو باد

که در جهان چو تو خوبی کسی ندید و نژاد^{۱۷۵}

هزار جان مقدس فدای سلطانی که دست فقر بر او بر نبست پالانی^{۱۷۶}

مولانا

۱۷۳) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۵۴

۱۷۴) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۱۹۲

۱۷۵) دیوان کبیر، غزل ۹۵۷

۱۷۶) دیوان کبیر، غزل ۳۰۹۲

هزار جان مقدس بسوخت زین حسرت

که هر صباح و مسا شمع محفل دگری

حافظ

۸

الا یا ساقیا اوفر و لا تمنن لتستکثر

ادرکاساتنا و اسکرفان العیش للسكران

الا یا ساقی السکری انل کاساتنا تتری

تسلی القلب بالبشری تصفینا عن الشنآن

الا یا صاحب الدار ادر کاسا من النار

اقتباسات حافظ از

مولوی

فاوقدلی مصایحی و ناولنی مفاتیحی

الا یا ساقیاً انی لظمآن و مشتاق

ادر کاساً و لا تنکر فان القوم قد ذاقوا ۱۷۷

مولانا

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

حافظ

۹

تو مگو ما را بدان شه بار نیست باکریمان کارها دشوار نیست ۱۷۸

مولانا

سروش عالم غیم بشارتی خوش داد

که بر در کرمش کس دژم نخواهد ماند

حافظ

۱۰

این خانه که پیوسته دراو بانگ چغانه است

از خواجه پرسید که این خانه چه خانه است

این صورت بت چیست؟ اگر خانه کعبه است

وین نور خدا چیست؟ اگر دیر مغانه است^{۱۷۹}

مولانا

در خرابات مغان نور خدا می بینم

وین عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم

حافظ

۱۱

حرام است ای مسلمانان، از این خانه برون رفتن

می چون ارغوان هشتن، زبانگ ارغنون رفتن

ز شمع آموزای خواجه، میان گریه خندیدن

ز چشم آموزای زیرک، بهنگام سکون رفتن^{۱۸۰}

مولانا

میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس

زبان آتشینم هست امّادر نمی گیرد

حافظ

(۱۷۹) دیوان کبیر، غزل ۳۳۲

(۱۸۰) دیوان کبیر، غزل ۱۸۴۶

۱۲

اقتباسات حافظ از انبیاء عامی بدنندی، گرنه از انعام خاص برمس هستی ایشان کیمیای ریختی^{۱۸۱}
مولوی

فیض روح القدس از باز مدد فرماید
دگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد
حافظ

۱۳

شمس تبریز اگر روی به من بنمایی
من خود این قالب مردار به هم در شکتم
در میان من و معشوق همین است حجاب
وقت آنست که این پرده به یک سو فکنم^{۱۸۲}
مولانا

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
حافظ

۱۴

آن طرف که عشق می افزود درد بو حنیفه و شافعی درسی نکرد^{۱۸۳}

* * *

(۱۸۱) دیوان کبیر، غزل ۲۷۸۱

(۱۸۲) غزل منسوب به مولانا، گزیده غزلیات شمس، دکتر شفیع کدکنی

(۱۸۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۳

عشق جز دولت و عنایت نیست جز گشاد دل و هدایت نیست
عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی را در او روایت نیست^{۱۸۴}
مولانا

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید

از شافعی می‌رسید امثال این مسایل

حافظ

۱۵

عشقهایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت رنگی بود^{۱۸۵}
مولانا

صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت

عشقش بروی دل در معنی فراز کرد

حافظ

۱۶

لی حبیب حبه یشوی الحشا لویشایمشی علی عینی مشی^{۱۸۶}
اقتباسات حافظ از مولوی مولانا

بر خاک راه یار نهادیم روی خویش بر روی ما رواست اگر آشنا رود

حافظ

(۱۸۴) دیوان کبیر، غزل ۴۹۹

(۱۸۵) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۵

(۱۸۶) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۱

۱۷

یکدست جام باده و یکدست جعد یار

رقصی چنین میانه میدانم آرزو ست^{۱۸۷}

مولانا

رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد

خاصه رقصی که در آن دست نگاری گیرند

حافظ

۱۸

گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبذ غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	ز آن گنه بر خود زدن، او بر بخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه من	آفریدم در تو آن جُرم و محن؟
نه که تقدیر و قضای من بد آن	چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم	گفت منم پاس آنت داشتم
هر که آرد حرمت او حرمت برد	هر که آرد قند لوزینه خورد ^{۱۸۸}

مولانا

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

حافظ

(۱۸۷) دیوان کبیر، غزل ۲۴۱

(۱۸۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۸ - ۱۴۹۴

۱۹

دی لطفها بکرد خیال تو، گفتمش

کای باوفا و عهد، ز من باوفاتری^{۱۸۹}

مولانا

سحر تنهائیم در قصد جان بود خیالش لطفهای بیکران کرد
حافظ اقتباسات حافظ از مولوی

۲۰

مست می بیدار گردد از دبور

مست حق ناید به خود تا نفخ صور

سرزمستی برنگیرد تا به صبح روز حشر

هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست

حافظ

۲۱

بیا تا قدر یکدیگر بدانیم که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم

غرضها تیره دارد دوستی را غرضها را چرا از دل نرانیم؟^{۱۹۰}

مولانا

رفیقان قدر یکدیگر بدانید

چو معلوم است شرح از بر مخوانید

۱۸۹) دیوان کبیر، غزل ۲۹۹۱

۱۹۰) دیوان کبیر، غزل ۱۵۳۵

مقالات نصیحت گو همین است

که سنگ انداز هجران را کمین است

حافظ

ملاحظه دو غزل زیر، تشابه مضمونی آنها را آشکار می سازد و اگر غزل نخست برآستی از مولانا باشد،^{۱۹۱} می توان گمان قوی برد که غزل حافظ ملهم از آن باشد.

۲۲

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد
نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد
اگر به آب ریاضت برآوری غسلی
همه کدورت دل را صفا توانی کرد
ز منزل هوسات ار دو گام پیش نهی
نزول در حرم کبریا توانی کرد
درون بحر معانی لا، نه آن گهری
که قدر و قیمت خود را بها توانی کرد
به همت ار نشوی در مقام خاک مقیم
مقام خویش بر اوج علا توانی کرد
اگر به جیب تفکر فرو بری سر خویش
گذشته های قضا را ادا توانی کرد

(۱۹۱) این غزل فقط در یک نسخه از نسخ خطی (نسخه فذ) مورد استفاده استاد فروزان فر آمده و اگر انتقاد شادروان مجتبی مینوی را بر تصحیح فروزانفر از دیوان کبیر ببذیریم، در اسناد این غزل به مولانا باید احتیاط کنیم. (تک: مجله راهنمای کتاب، سال هفدهم)

ولیک این صفت رهروان چالاک است

تو نازنین جهانی، کجا توانی کرد

نه دست و پای اجل را فرو توانی بست

نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد^{۱۹۲}

مولانا

اقتباسات حافظ از
مولوی

به سرّ حام جم آنکه نظر توانی کرد

که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

مباش بی می و مطرب که زیر طاق سپهر

بدین ترانه غم از دل به در توانی کرد

گل مراد تو آنکه نقاب بگشاید

که خدمتش چو نسیم سحر توانی کرد

گدایی در میخانه طرفه اکسیری است

گر این عمل بکنی خاک زر توانی کرد

به عزم مرحله عشق پیش نه قدمی

که سودها کنی از این سفر توانی کرد

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون

کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد؟

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی

غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور

به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد

ولی تو تالاب معشوق و جام می خواهی

طمع مدار که کار دگر توانی کرد

حافظ

۲۳

ربود عقل و دلم را جمال آن عربی

درون غمزه مستش هزار بوالعجبی

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه

کنون چو مست و خرابم صلاهی بی ادبی

پس بر رفتم سرمست بر سر کویش

به خشم گفت چه گم کرده ای؟ چه می طلبی؟

شکسته بسته بگفتم یکی دو لفظ عرب

اتیت اطلب فی حَیْکُم مقام ابی

جواب داد کجا خفته یی؟ چه می جویی

به پیش عقل محمد پلاس بولهبی؟

ز عجز خوردم سوگندها و گرم شدم

به ذات پاک خدا و به جان پاک نبی

روان شد اشک ز چشم من و گواهی داد

کما یسیر میاه السقا من القرب

چه چاره دارم؟ غماز من هم از خانه است

رخم چون سکه زر، آب دیده ام سحبی

برادرم، پدرم، اصل و فصل من عشق است

که خویش عشق بماند، نه خویشی نسبی

اقتباسات حافظ از
مولوی

خمش! که مفخر آفاق، شمس تبریزی

بشست نام و نشان مرا به خوش لقبی ۱۹۳

مولانا

اگرچه عرض هنرپیش یاربی ادبی است

زبان خموش ولیکن دهان پراز عربی است

پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن

بسوخت دیده ز حیرت که این چه بلعجبی است

در این چمن گل بی خار کس نجید آری

چراغ مصطفوی باشرار بولهبی است

سبب میرس که چرخ از چه سفله پرور شد

که کام بخشی او را بهانه بی سببی است

به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط

مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبی است

جمال دختر رز نور چشم ماست مگر

که در نقاب زجاجی و پرده عنبی است

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه

کنون که مست و خرابم صلاح بی ادبی است

بیار می که چو حافظ مدامم استظهار

به گریه سحری و نیاز نیم شبی است

حافظ

گذشته از هم وزنی و هم قافیگی، الفاظ مشترک میان این دو غزل کم

نیست و از همه مهمتر بیت هفتم غزل حافظ است که عیناً همان بیت دوم

از غزل مولانا است جز اینکه در بیت حافظ به جای «صلاح» «صلا» آمده

است و شاید بنا به حدس یکی از شعرشناسان معاصر در بیت حافظ هم «صلای» به جای «صلاح» درست تر باشد.^{۱۹۴} بعلاوه بیت هشتم غزل مولانا، لفظاً و معنأً بیت زیر را از حافظ به یاد می آورد.

سر شکم آمد و عیم بگفت روی بروی

شکایت از که کنم خانگی است غمازم

۲۴

منم آن عاشق عشقت که جز این کار ندارم

که بر آن کس که نه عاشق بجز انکار ندارم^{۱۹۵}

مولانا

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند

وانکه این کار ندانست در انکار بماند

حافظ

۲۵

بر شاه خویرویان واجب وفا نباشد

ای زردروی عاشق، تو صبر کن، وفا کن^{۱۹۶}

مولانا

گفتم ز مهرورزان رسم وفا بیاموز

گفتا ز ماهرویان این کار کمتر آید

حافظ

(۱۹۴) نک: گزیده غزلیات شمس، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۵۶۵

(۱۹۵) دیوان کبیر، غزل ۱۶۱۰

(۱۹۶) دیوان کبیر، غزل ۲۰۳۹

مخفی نیست که هم مولانا و هم حافظ هر دو به این نظریه اشاعره اشارت می‌کنند که خلف وعد بر خدا عقلاً قبیح نیست و وفای به وعده هم بر او عقلاً واجب نیست.

اقتباسات حافظ از
مولوی

۲۶

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبرکن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مشتهای زیرکان
هست حلوا آرزوی کودکان^{۱۹۷}
مولانا

این همه قند و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند
حافظ

۲۷

حَبْدًا دریای عمر بی غمی که بود زو هفت دریا شبنمی^{۱۹۸}
مولانا

گریه حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق
کاندرین طوفان نماید هفت دریا شبنمی
حافظ

(۱۹۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۰-۱۶۰۱

(۱۹۸) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۸۹

۲۸

هم شب و هم ابر و هم موج عظیم

این سه تاریکی و از غرقاب بیم^{۱۹۹}

مولانا

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل

کجا دانند حال ماسبکباران ساحل‌ها

حافظ

از خداوند منان توفیق جهاد با نفس و شفقت بر خلق و صبر زیرکانه

در برابر آرزوهای کودکانه را طلب می‌کنیم.

وَالسَّلَامُ عَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

دوای و موانع مولوی و حافظ در شعر گفتن*

ما چو نائیم و نوا در ما ز تست ما چوکوهیم و صدا در ما ز تست^۱

* * *

هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش ما همه لاشیم با چندین تراش^۲

* * *

ای تقاضاگر درون همچون جنین چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ره نما توفیق ده یا تقاضا را بهل بر ما منه^۳

* * *

یک زمان بگذار ای همره ملال تا بگویم وصف خالی زان جمال

* سخنرانی در کنگره مولانا، دانشگاه سلجوق، قونیه، ترکیه، آذر ۱۳۶۸

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۵۹۹

(۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۴۰

(۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۹۰ - ۱۴۹۱

شعر گشتن مولانا
تقاضاگری درونی
داشت

در بیان ناید جمال حال او هر دو عالم چیست عکس خال او
چون که من از خال خویش دم زنم نطق می خواهد که بشکافد تنم^۴

* * *

لب ببندم هر دمی زین سان سخن توبه آرم هر زمان صد بار من
این سخن را بعد از این مدفون کنم آن کشنده می کشدمن چون کنم؟^۵
چنین بود که تقاضاگری درونی و فتنه گری بیرونی حضرت خداوندگار
مولانا جلال الدین را می راندد و می خواندند تا زنجیر از پای امواج مجنون
و متلاطم معانی بردارد و زبان را رخصت دهد تا در برابر محرمان، پرده از
رازهای دلنواز نهان بگیرد و طبق های دُر شاهوار نثار رازدانان کند و
شعله ای از التهاب و جنون ضمیر را بر آفتاب افکند و آتش در سوختگان
عالم زند و بلکه آن دم ساز قدسی که لب مولانا در لبهای وی نهان بود و در
او تلقین شعر می کرد، خود به جای او سخن می گفت و وی را رخصت
تکلف و تمرد نمی داد.

ای که میان جان من تلقین شعرم می کنی

گرتن زنم، خامش کنم، ترسم که فرمان بشکنم^۶

همین جنون و شوریدگی بود که پروای قافیه اندیشی را از وی می ربود و او
که به دیدار دلدار مفتون بود و قافیه دولت را در پیش داشت، هیچ گاه در پی
قافیه تراشی دل را پرتشویش نمی داشت و او که دهانی به بهنای فلک او
را بس نبود تا گوشه ای از طلعت فرشته سوز محبوب را باز نماید و او که
اصول عافیت و قافیت با هم در او ضایع شده و جنونی در وی دست به
جنون دیگر داده بود، لاجرم در قفس تنگ زبان درمی تنید و بر شیشه نازک

ضایع شدن اصول
عافیت و قافیت در
مولوی

(۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۰ - ۱۹۲

(۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۵۴

(۶) دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵

دل رحمت می آورد و سودازده و پریشان بانگی درمی افکند، تا غوغای
درون را قدری تسکین بخشد.

یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین	تنگ آید در فغان این حنین
این قدر هم گر نگویم ای سند	از ضعیفی شیشه دل بشکند
شیشه دل را چو نازک دیده‌ام	بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام
قصه محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه رفت اکنون زساز
زانکه پیلیم دیدهندستان به خواب	از خراج امید بر، ده شد خراب
کیف یاتی النظم لی و القافیه	بعد ما ضاعت اصول العافیه
ما جنون واحد لی فی الشجون	بل جنون فی جنون فی جنون
ذره‌ای از عقل و هوش اربا من است	این چه سود او پریشان گفتن است؟ ^۷

و وقتی می دید که دهان فلک آساهم او را کفایت نمی‌کند، آرزو می‌کرد که
ای کاش، خود هستی زبانی می‌داشت و از هست‌ها پرده برمی‌داشت.
می‌پرسید مگر این زبان حجاب حقیقت نیست و مگر این ظرف تنگ می‌تواند
معانی رفیع و فراخی چون عشق را در خود جای دهد و این مرغ که اشتري
را به میهمانی می‌خواند مگر می‌تواند به ویرانی لانه خویش تن ندهد؟

بندگی و سلطنت معلوم شد

زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

گله مولانا از تنگی
زبان

هر چه گویی ای دم هستی از آن
 پرده دیگر بر او بستی بدان
 آفت ادراک آن قال است و حال
 خون به خون شستن محال است و محال^۸

* * *

مرغ خانه اشتری را بی خرد
 رسم مهمانش به خانه می برد
 چون به خانه مرغ اشتر پانهاد
 خانه ویران گشت و سقف اندر افتاد^۹

مولوی خود معترف بود همین که بوی عشق شامه خرد را می نوازد، دست و
 پای زبان به لرزه می افتد و چون زبان عزم آن می کند که از راز و ناز او دم
 زند، آسمان غیرت می ورزد و بانگ یا «جمیل الستر» بر می دارد، و بر نطق
 گره می زند.

پازسی گوگرچه تازی خوشتر است عشق را خود صد زبانی دیگر است
 بوی آن دلبر چو پرآن می شود آن زبانها جمله حیران می شود^{۱۰}

* * *

چون زراز و ناز او گوید زبان یا جمیل الستر خواند آسمان^{۱۱}

زبونی شخته عقل در اما چه جای آسمان و فرشتگان، که همین که سلطان سترسوز عشق در
 برابر سلطان عشق رسد، شخته های ناتوان عقل و زبان به گوشه ای خواهند خزید، و مملکت

(۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۴ - ۴۷۲۷

(۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۸ - ۴۶۶۹

(۱۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۴۲ - ۳۸۴۳

(۱۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۳۲

بر او مقرر خواهد شد.

عقل چون شحنه است، چون سلطان رسید

شحنه بیچاره در کنجی خزید^{۱۲}

* * *

ستر چه در پشم و پنبه آذر است

تا همی پوشیش او پیداتر است

چون بکوشم تا سرش پنهان کنم

سر بر آرد چون علم کاینک منم

رغم انغم گیردم او هر دو گوش

کای مدمغ چونش می پوشی بپوش

چون بیفزاید می توفیق را

قوت می بشکنند ابریق را^{۱۳}

مولانا گاه پرده دری
می کرد

این وصف الحال راستین آن عاشق صادق (وبل عاشق منافق)^{۱۴} بود که گاه از

سر پری جوش می کرد و با هوش ربایی تمام، ابریق را نیز مخموری می داد

تا جامه چاک کند و تهاجم اسرار و چیرگی واردات بر او چندان بود، که نطق

را خیره می کرد و دریاوار کف بر لب می آورد و رازهایی می گفت که حلاج

هم او را مستحق دار می دانست:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد

وز تندی اسرارم حلاج زند دارم^{۱۵}

(۱۲) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۱۰

(۱۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۳ - ۴۷۳۵ - ۴۷۴۴

(۱۴) ای پادشاه صادقان چون من منافق دیده ای؟ با زندگانت زنده ام با مردگانت مرده ام

(دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۱)

(۱۵) دیوان کبیر، غزل ۱۴۵۹

اما این حال نادری بود که چون برق خاطفی بر او می‌گذشت، و همین که تب و طوفان عشق و بی‌خودی فرو می‌نشست و حیرانی زبان زایل می‌شد، به جمعیت خاطر باز می‌آمد و حجاب حیرت را می‌درید و شب سکر را در صبح صحو محو می‌کرد و آتش جنون را به آب خرد فرو می‌نشاند و چون سلطانی شگرف، در عین مستی رعایت ادب می‌کرد و با همه غرقگی در معنا، پای از ساحل صورت بر نمی‌گرفت.

ولی اغلب مراعات ادب می‌کرد

جمع صورت با چنین معنی ژرف نیست ممکن جز سلطان شگرف
در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد و ر بود باشد عجب^{۱۶}

بلی، مولانا هیچ‌گاه ناظم نبود، و قافیه و مفعله را به سیلاب فنا می‌سپرد، و چون از مغز و گوهر آکنده بود، پوست را به شاعران می‌فروخت، و خود که صورت ایمان را خواسته و دیده بود،^{۱۷} از مخاطبان نیز می‌خواست که گوش خود را چشم کنند و سخن وی را ببینند و به شنودن صوت آن خرسند نمایند و از وزن و عروض دلتنگی می‌نمود که بال آن عقاب عرصه معینا را بسته می‌داشت و وی را رخصت پرواز نمی‌داد.

آینه‌ام، آینه‌ام، مرد مقالات نیم

دیده شود حال من ار چشم شود گوش ما

مولانا، بی‌اعتنا به عروض و قافیه

قافیه و مغلطه را، گو همه سیلاب ببر

پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا

رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا^{۱۸}

(۱۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴.

(۱۷) گوشم شنید قصه ایمان و مست شد کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست

(دیوان کبیر، غزل ۴۴۱)

(۱۸) دیوان کبیر، غزل ۳۸

و آرزو می کرد که وی را مقامی میسر شود که در آن بی لفظ سخن بگوید و
بی گوش سخن بشنود.

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در اوبی حرف می روید کلام^{۱۹}
چون به ما بویی رسانیدی از این سرمبند این مشک را ای رب دین^{۲۰}

و با مخاطب خود، از سر مهر و رقت، نوید می داد که:

باقی این گفته آید بی زبان در دل آن کس که دارد نور جان
چیز دیگر ماند اما گفتنش با تو روح القدس گوید بی منش^{۲۱}

اما وقتی بر مسند ارشاد و تدریس می نشست و دست از آستین هدایت به
در می آورد و زبان را رخصت بیان می داد تا گفتنی ها را بگوید،
سلطان منشانه، از مخاطبان چاکری و ادب می خواست، و راز را جز با
رازدان در میان نمی نهاد، و قند را در پیش مگس نمی ریخت و ملولان و
محرمات را شایسته مخاطبه نمی شمرد:

این رسولان ضمیر راز گو مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان چاکری خواهند از اهل جهان
تا ادب هاشان به جا گه ناوری از رسالت شان چگونه برخوردار
گر هزاران طالبند و یک ملول از رسالت باز می ماند رسول
لیک با بی رغبتی ها ای ضمیر صدقه سلطان بیفشان و امگیر
اسب خود را ای رسول آسمان در ملولان منگر و اندر جهان^{۲۲}

* * *

(۱۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۹۲

(۲۰) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۰۷

(۲۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۹۸

(۲۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۱۲-۳۶۰۴

تا نگویی سر سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس^{۲۳}

سیلاب معنا که در جویبار ذهن دریاوش وی جاری بود، از فراز همه آسیاهای خرد و کلان می‌گذشت و از غیب می‌آمد و به غیب‌الغیب باز می‌گشت و خود می‌گفت و خود می‌شنید تا وقتی محرمی دور از گزند درآید و عطشناکانه جذب آب کند. آن گاه بود که چشمه ناطقه جوشش می‌کرد و آب را به سوی آسیای وی می‌گرداند:

گله مولانا از نامحرمان
و سخن‌ناشناسان

چون که جمع مستمع را خواب برد
سنگهای آسیا را آب برد
رفتن این آب فوق آسیاست
رفتش در آسیا بهر شماست
چون شما را حاجت طاحون نماند
آب را در جوی اصلی باز راند^{۲۴}

هیچ چیز چون مستمعان ملول و نامحرمان رازشناس بر زبان مولانا گره نمی‌افکند و پریرویان معانی را در حرم ضمیر وی مستور و محجوب نمی‌نهاد.

چون که نامحرم درآید از درم پرده در پنهان شوند اهل حرم
ور درآید محرمی دور از گزند برگشایند آن ستیران روی بند^{۲۵}

* * *

راز جز با رازدان انباز نیست راز اندر گوش منکر راز نیست^{۲۶}

(۲۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰

(۲۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۸۷-۳۰۸۹

(۲۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۳۸۱-۲۳۸۲

(۲۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۸

با اینهمه، در برابر محرمان نیز حد نگه می داشت و زبان را بیم می داد که
مبادا بیخودانه و شیفته وار افشای اسرار کند و اشتروار بر نردبان، خویشتن
را بنمایاند و از خویشتن نمایی خویش آگاه نباشد.

هان و هان هشدار برناری دمی	اولاً برجه طلب کن محرمی
من جو با سودائیانش محرمم	روز و شب اندر قفس در می دمم
سخت مست و بیخود و آشفته ای	دوش ای جان بر چه پهلوی خفته ای
عاشق و مستی و بگشاده زبان	الله اشتری بر ناودان ^{۲۷}

و خود را چون مستی می دید نشسته بر کنار بام که اندک جنبشی از سر
شعف، کار وی را به تلف خواهد رساند، و لذا ترک فصاحت می فرمود، و
به فرود آمدن از بام کلام فرمان می داد.

لب ببند ارچه فصاحت دست داد	دم مزن الله اعلم بالرشاد
بر کنار بامی ای مست مدام	پست بنشین یا فرود آ و السلام ^{۲۸}

و خود فرمان حریفان خوش نفسی را می برد که از درون، وی را به بستن
لب ترغیب می کردند و مستانه مراعات ادب را از وی می خواستند:
زین سخن های چو در شاهوار اندکی گر آرمت معذور دار
کز درونم صد خموش خوش نفس دست بر لب می زند یعنی که بس^{۲۹}

این پیر بی سر و دستار در هر وادی که گام می نهاد یک سینه سخن داشت و
همه جا از کوتاهی عمر و تنگی مجال گله می کرد و آن قدر اسرار دلش
می جوشید که دیوانگان، بر جنون او رحمت می آوردند و او را پند می دادند.

صاحب سینه ای
پراسرار

(۲۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۷ - ۴۷۳۱

(۲۸) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۴۵ - ۲۱۴۶

(۲۹) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۱

من بی دل و دستارم در خانه خمارم

یک سینه سخن دارم هین شرح دهم یانه؟^{۳۰}

* * *

آن چنان دیوانگی بگسست بند که همه دیوانگان پندم دهند^{۳۱}

* *

ای دریغا وقت خرمنگاه شد لیک روز از بخت ما بی گاه شد

وقت تنگ است و فراخی این کلام تنگ می آید بر او عمر دوام

نیزه بازی اندرین گوهای تنگ نیزه بازان را همی آرد به ننگ^{۳۲}

اما افشای اسرار غیب را رخصت نمی فرمود، مبادا پرده غفلت، تمام بدرد و دیگر محنت نیم جوش بماند و نظم معاش منهدم گردد. آخر او بر این بود که غفلت مردم از راز عالم گرداننده گردونه زندگی است و اگر آتشیهای شهوت و غضب خاموش شوند، گرمابه عالم نیز سرد خواهد شد و پارسایان از شست و شوی جامه جان عاجز خواهند ماند.

رازگشایی موجب
دریدن پرده غفلت
می شود

ماچو واقف گشته ایم از چون و چند مهر بر لب های ما بنهاده اند

تا نگردد رازهای غیب فاش تا نگردد منهدم عیش و معاش

تا ندرد پرده غفلت تمام تا نماند دیگر محنت نیم خام^{۳۳}

* * *

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان

زان جهان اندک ترشح می رسد تا نغرد زین جهان حرص و حسد

(۳۰) دیوان کبیر، غزل ۲۳۰۹

(۳۱) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۸۵

(۳۲) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۸۵ - ۱۴۸۶

(۳۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۵۲۶ - ۳۵۲۸

گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب^{۳۴}

* * *

شهوَت دنیا مثال گلخن است	که ازو حمّام تقوا روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست	زانکه در گرمابه است و در نقاست
اغیا مانند سرگین کشان	بهر آتش کردن گرمابه بان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترک این تون گوی و در گرمابه ران	ترک تون را عین آن گرمابه دان ^{۳۵}

تدبیر حکیمانه وی برای نهفتن و نگفتن اسرار این بود که چیزهایی دیگر بگوید و مخاطب را سرگرم دارد. می ترسید که اگر خاموش بنشیند و با خود دریچد و لب از لب نگشاید، تهاجم معانی وی را آسوده نگذارند و ناخواسته رازی از دهان وی بجهد و ناکسی را تیغی در کف نهد، از این رو بلبلا نه بانگ می زد تا ناظران را از بوی گل به روی گل مشغول دارد:

مولانا چیزهایی را
می گفت تا چیزهایی را
نگوید

ترسم از خامش کنم آن آفتاب	از سوی دیگر بدرآند حجاب
در خموشی گفت ما اظهر شود	که ز منع، آن میل افزون تر شود
حرف گفتن بستن آن روزن است	عین اظهار سخن پوشیدن است
بلبلانه نعره زن در روی گل	تا کنی مشغولشان از بوی گل ^{۳۶}

* * *

چه لب رامی گزی پنهان که خامش باش و کمتر گو

نه فعل و مکر تست این هم که برگفتار می گردم^{۳۷}

(۳۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۶۶ - ۲۰۶۹

(۳۵) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۳۸ - ۲۴۱

(۳۶) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۹۶ - ۷۰۰

(۳۷) دیوان کبیر، غزل ۱۴۲۲

گاه بود که، فتح باب معانی می کرد و برگ های توبرتوی غنچه های معارف یکی از پس دیگری می گشود و عطر دلاویز اسرار را چنان می پراکند که خود و مخاطب را بی خود می کرد. از ناگاه، به خود می آمد و عنان بازپس می کشید و هراسناکانه دامن سخن را درمی چید و روی در پرده سکوت می پوشید و بسط کلام را موافق مصلحت نمی دید، چرا که یا کز خوانان در کمین نشسته بودند و سخن را برخلاف می خواندند و طلعت جمیل حق را ممسوخ و معوج می خواستند و یا ناتوانان در میان آمده بودند و تحمل آن همه بار گران را نداشتند و کودکان به برق الماس سخن دلخوش بودند بی خبر از اینکه خونشان را خواهد ریخت:

شرح این را گفتمی من از مری	لیک ترسم تا نلفزد خاطری
نکته ها چون تیغ پولاد است تیز	گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا	کز بریدن تیغ را نبود حیا ^{۳۸}
گر بگویند زان بلغزد پای تو	ور نگویند هیچ از آن ای وای تو
زین سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کز خوانی نخواند برخلاف ^{۳۹}

* * *

کی توان با شیعه گفتن از عُمَر کی توان بربط زدن در پیش کر^{۴۰}

* * *

این تصوّر وین تخیل لعبت است

تا تو طفلی پس بدانت حاجت است

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال

فارغ از حسّ است و تصویر و خیال

(۳۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹۰-۶۹۲

(۳۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۹۳

(۴۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۲۰۱

نیست محرم تا بگویم بی نفاق

تن زدم والله اعلم بالوفاق^{۴۱}

تدبیر دیگر مولانا آن بود که نقد حال خود را در حدیث دیگران باز گوید، و از معشوق در پرده سخن در میان آورد، و فتنه و آشوب و خونریزی نجوید و از مفخر آفاق، شمس تبریزی نگوید و به رمز و تمثیل و اشارات بسنده و خرسند کند و از تصریح حذر ورزد.

بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن
این نفس جان دامنم بر تافته است	بوی پیراهان یوسف یافته است
از برای حق صحبت سالها	بازگو حالی از آن خوش حالها
تا زمین و آسمان خندان شود	عقل و روح و دیده صد چندان شود
گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار	خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران
فتنه و آشوب و خونریزی مجو	بیش از این از شمس تبریزی مگو ^{۴۲}

آیا وقتی در داستان طوطی و تاجر، شرح فراق طوطی را بیان می کرد، پرده از سوز دل خود بر نمی داشت که:

ای حریفان بت موزون خود	من قدح ها می خورم پر خون خود
یاد آرید ای مهان زین مرغ زار	یک صبحی در میان مرغزار
یاد یاران یار را میمون بود	خاصه کان لیلی و این مجنون برد
ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟	وعده های آن لب چون قند کو؟
گر فراق بنده از بد بندگی است	چون تو بابد بد کنی پس فرق چیست؟ ^{۴۳}

(۴۱) مثنوی. دفتر سوم، ابیات ۴۱۱۲-۴۱۱۴

(۴۲) مثنوی. دفتر اول، ابیات ۳۵-۱۲۵-۱۴۲

(۴۳) مثنوی. دفتر اول، ابیات ۱۵۵۸-۱۵۶۴

گاه داستان خود را در
ضمن داستان دیگران
می گفت

با اینهمه، گاهی پیلش یاد هندوستان می‌کرد و عهد می‌شکست و به
کمترین بهانه‌ای، به یاد آن محبوب مفقود می‌افتاد و پرده صبر را می‌درید و
نام حبیب را آشکارا می‌برد.

اما گاه، بی‌قراری خود
را آشکار می‌کرد

۴۳

مشرق خورشید برج قیرگون آفتاب ما ز مشرقها برون
باز گرد شمس می‌گردم، عجب! هم ز فرّ شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سببها مطلع هم از او حبل سببها منقطع
تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب
ور شوم نومید، نومیدی من عین صنع آفتاب است ای حسن
ما ز عشق شمس دین بی‌ناخنیم ورنه ما نه این کور را بینا کنیم^{۴۴}

و گاه بی‌دلی و ملالت بر او چیره می‌شد، و اشتر طبع از روش باز می‌ماند و
می‌خسبید و کلام ناتمام می‌ماند.

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار دل ندارم بی‌دلم معذور دار
ذره‌ها را کی تواند کس شمرد خاصه آن کو عشق عقل او بیرد
می‌شمارم برگهای باغ را می‌شمارم بانگ کبک و زاغ را
در شمار اندر نیاید لیک من می‌شمارم بهر رشد ممتحن^{۴۵}

گاه شب را از روز گاه چنان در سخن گفتن غرق می‌شد و ذوق نطق در او قوت می‌گرفت که
نمی‌شناخت

بی‌التفات به گذشت دقایق و ساعات شب، افاضه و افاده معارف می‌کرد تا
ناگهان می‌دید که سپیده سرزده است و هنوز ناطقه از جوشش نیفتاده است.

صبح شد ای صبح را پشت و پناه

عذر مخدومی حسام‌الدین بخواه

(۴۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۰۷-۱۱۲۲

(۴۵) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۰۵-۱۷۰۸

ای که هر صبحی که از مشرق بتافت

همچو چشمه مشرق در جوش یافت

تافت نور صبح و ما از نور تو

در صبحی با می منصور تو

داده تو چون چنین دارد مرا

باده که بود تا طرب آرد مرا ۴۶

اما همین ناطقه جوشان که مشفقانه برای آیندگان جو می کند تا بدیشان آبی
برساند.

هین بگو که ناطقه جو می کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بود ۴۷

وقتی رسید که دید زلال سخن تیره شده است و آب از چاه ضمیر،
خاک آلود می آید. به فراست دریافت که ابری آفتاب اندیشه را در کسوف
برده است و گندم لذت و تنعمی آدم بهشتی را از روضه الهام و اشراق برون
رانده است، و لقمه ای لقمان را از حکمت محروم نهاده و لطف دل را از او
ربوده است. شکورانه و صبورانه نشست، تا معلم بیان و خدای
رحمان تیرگی را بگرداند و صفا را از راه احسان دوباره به قدح سخن
بازگرداند:

ای دریغا لقمه ای دو خورده شد جوشش فکرت از آن افسرده شد

گندمی خورشید آدم را کسوف چون ذنب شعشع بدری را خسوف

اینست لطف دل که از یک مشت گل ماه او چون می شود پروین گسل

گاه می شد که در درون
احساس تیرگی می کرد
و بر لب قفل می نهاد

(۴۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۷ - ۱۸۱۰

(۴۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۳۷ - ۲۵۳۸

سخت خاک آلود می آید سخن	آب تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند	او که تیره کرد هم صافش کند
صبر آرد آرزو را، نه شتاب	صبر کن والله اعلم بالصواب ^{۴۸}

دفتر دوم پس از تیرگی
و سکوتی طولانی،
آغاز شد

و پس از این فتور و کلال و افسردگی و تأخیر بود، که مولانا دوباره وجد و ذوق پیشین را در خود بازیافت، و دانست که خونها شیر شده و نوبت آن در رسیده است که باز در نطق آید و دفتر دوم را آغاز کند و به شاهبازی که برای صید معانی بازگشته است، یعنی حسام الدین، هدیت نماید. این حسام الدین، مثالی از آن کشنده بیرونی بود که محرک و مبدأ مثنوی بود و مثنوی از وی هزاران شکر داشت:

ای ضیاء الحق حسام الدین تویی	که گذشت از مه بنورت مثنوی
همت عالی تو ای مرتجا	می کشد این را خدا داند کجا
گردن این مثنوی را بسته ای	می کشی آن سوی که دانسته ای
مثنوی پویان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید
مثنوی را چون تو مبدأ بوده ای	گر فزون گردد تواش افزوده ای
مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کفها برفراشت
همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاء الحق حسام الدین تویی
مثنوی اندر فروع و در اصول	جمله آن تست کردستی قبول
قصدم از الفاظ او راز تو است	قصدم از انشایش آواز تو است
پیش من آواز تو آواز خداست	عاشق از معشوق حاشا که جداست ^{۴۹}

* * *

ای حسام الدین ضیاء ذوالجلال	چون که می بینی چه می جویی مقال
-----------------------------	--------------------------------

(۴۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۹۹۰ - ۴۰۰۳

(۴۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱ - ۹ - ۷۵۴ - ۷۵۹

حسام الدین،
سبب ساز سرودن
مثنوی و جاذب جان
مولوی بود

این مگر باشد ز حبّ مشتبهی اسقنی خمراً و قل لی آنها^{۵۰}

و همین حسام الدین بود که مولوی از فرط اشتیاق، می خواست اصناف
ستایش ها را نثار وی کند اما از طعن و زخم حسودان بر او می هراسید و دم
در می کشید و سخن را فرومی خورد:

قصد کردند این گل پاره ها که بیوشانند خورشید ترا
در دل که لعل ها دلال تست باغ ها از خنده مالا مال تست
محرم مردیت را کو رستمی تاز صد خرمن یکی جو گفتمی^{۵۱}

* * *

گفتمی از لطف تو جزوی ز صد گر نبودی طمطراق چشم بد
لیک از چشم بد زهراب دم زخم های روح فرسا خورده ام^{۵۲}

نه حسام الدین که
مولانا هم از طعن
منکران آسوده نبود

نه تنها حسام الدین از چشم بد زهراب دم، آسوده نبود، که مولانا نیز از
طاعنان و حاسدان طعن ها و تشنیه ها شنیده و از خربطان خرخانه ها
آزردگی ها برده بود.

پیش از آنک این قصّه تا مخلص رسد

دود گندی آمد از اهل حسد

من نمی رنجم از این لیک این لگد

خاطر ساده دلی را پی کند

خربطی ناگاه از خرخانه یی

سر برون آورد چون طعّانه یی

(۵۰) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۷۷ - ۲۰۷۸

(۵۱) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۰۱۱ - ۲۰۱۳

(۵۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۸۹ - ۱۹۰

کین سخن پست است یعنی مثنوی

قصه پیغمبر است و پیروی

نیست ذکر بحث و اسرار بلند

که دوانند اولیا آن سو سمند^{۵۳}

و اگر جاذبه‌های کشندگان نهان و روشنی و گرمی مردان خدا، و بصیرت و یقین مولانا نبود، این طعن‌ها می‌توانست پای آن خداوند سخن را از رفتار بازدارد و کلام را در گلویش بشکند و آیندگان را از این گنج نادر محروم گذارد. لکن شاکریم که همت آن بزرگ بدان تخفیف‌ها سستی نگرفت و این لگدها را به چیزی نگرفت، و کاروان اندیشه‌اش از بانگ و علایای سگان از راه نایستاد، و بر ریش‌کندن آنان خنده زد و کارافزایان را به کار خود نهاد و خود به پیش راند.

ای سگ طاعن تو عوعو می‌کنی	طعن قرآن را برون شو می‌کنی
این نه آن شیراست کزوی جان بری	یا ز پنجه قهر او ایمان بری
هین تو کار خویش کن ای ارجمند	زود کایشان ریش خود برمی‌کنند
وقت تنگ و می‌رود آب فراخ	پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ
ما چو آن کرّه هم آب جو خوریم	سوی آن وسواس طاعن ننگریم
پیرو پیغمبرانی ره سپر	طعن خلقان همه بادی شمر
آن خداوندان که ره طی کرده‌اند	گوش فابانگ سگان کی کرده‌اند؟ ^{۵۴}

بی‌اعتنایی مولانا به
طعن طاعنان

مولانا خود می‌دانست که سخنانش را همگان بر نمی‌تابند و در دفتر ششم،

۵۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۲۷ - ۴۱۳۴

۵۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۸۲ - ۴۲۸۳ - ۴۲۹۹ - ۴۳۰۰ - ۴۳۱۸ - ۴۳۲۰

از سر آرزو می‌گفت که کاش دستوری رسد و اذن و رخصت دهند که اسرار
را گشاده‌تر و بی‌پرده‌تر عیان و بیان سازد.

بوک فی مابعد دستوری رسد رازهای گفتنی گفته شود
با بیانی که بود نزدیک‌تر زین کنایات دقیق مستتر^{۵۵}

لکن دفتر ششم به پایان رسید و آن «فی مابعد» در نرسید، و رازها در گنج
سینه وی نهفته ماند و وی در خاک خفت و آن سخنان که جوشش خون بود
و آب حیوان، به جوی اصلی بازگشت و آن شکرها که محصول صبرهای آن
روح بزرگ بود، در آن نی شکایت گر از جدایی‌ها، مدفون ماند.

خون چومی جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم

جامه خون آلوده بینی نافه خون پالایی

خون بین در نظم شعرم، شعر منگر بهر آنک

دیده و دل رابه عشقش هست خون پالایی^{۵۶}

* * *

سخنم خور فرشته است من اگر سخن نگویم

ملک گرسنه گوید که بگو خمش چرایی^{۵۷}

* * *

این شنیدی موبموت گوش باد

آب حیوان است خوردی نوش باد

آب حیوان خوان مخوان این را سخن

روح نو بین در تن حرف کهن^{۵۸}

(۵۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶-۷

(۵۶) دیوان کبیر، غزل ۲۸۰۷

(۵۷) دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۸

(۵۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۵۹۵-۲۵۹۶

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
 صبر کن از حرص و این حلوا مخور
 صبر باشد مشتهای زیرکان
 هست حلوا آرزوی کودکان^{۵۹}
 جانها در اصل خود عیسی دم‌اند
 یک دمی زخم است و دیگر مرهم‌اند
 گر حجاب از جانها برخاستی
 گفت هر جانی مسیح آساستی^{۶۰}

* * *

من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد الا بود
 من ز شیرینی نشینم رو ترش من ز پری سخن باشم خمش^{۶۱}

اینک او از فرط حکایت، حکایت شده است و به حقیقت نه مجاز، بدل به
 افغان و افسانه گشته و بر لب عابدان و یارب خوانان نشسته است و در میان
 ساجدان و مُسَبِّحان می‌گردد و با آنان می‌نالد:

ما چه خود را در سخن آغشته‌ایم کز حکایت ما حکایت گشته‌ایم
 من عدم و افسانه گردم در حنین تا تَقَلَّبِ یابم اندر ساجدین
 این حکایت نیست پیش مرد کار وصف حال است و حضور یار غار^{۶۲}

* * *

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی ماندم از قصه، تو قصه من بگوی
 بس فسانه عشق تو خواندم بجان تو مرا کافسانه گشتستم بخوان

(۵۹) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۰ - ۱۶۰۱

(۶۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۸ - ۱۶۰۱

(۶۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۵۹ - ۱۷۶۰

(۶۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۱۴۷ - ۱۱۴۹

خود تو می خوانی نه من ای مقتدا من گه طورم تو موسی وین صدا^{۶۳}

* * *

تا خموشم من ز گلزار تو ریحان می برم

چون بنالم عطر گیرد عالم از ریحان من

ای به جان من تو از افغان من نزدیکتر

یا فغانم از تو آید یا تویی افغان من^{۶۴}

به حافظ می‌رسیم که نه تنها لفظ و حرف و صوت را برهم نزده، و زبانش به حیرانی نیفتاده است که زیوربندی و صنعتگری سراپای کلام وی را در حله‌های فاخر تجنیس و ایهام فروپوشیده است. شعر وی، قصر مجللی را می‌ماند که آن را از همه سو با پرده‌ها و نقش‌های هوش‌ریا و چلچراغ‌های درخشان، آذین بسته‌اند. نورهای خیره‌کننده و نقوش بهتاور، بیننده را چنان به حیرت می‌افکند که جز تحسین و تجلیل طریقی نمی‌بیند، و بلکه در مقام تحسین هم زبانش به عجز و اضطراب می‌افتد و تصدیق می‌کند که هر گونه ستایشی بر بالای موزون شعر وی کوتاه می‌آید. اما عظمت شعر مولانا، عظمت دریایی است که بی‌دری می‌غرد و موج می‌زند و کف بر لب می‌آورد و با جوشش مستمر خویش بر ساحل نشستگان را نیز به جوشش و تموج وامی‌دارد، و موسیقایی تند و طرب‌انگیز درمی‌اندازد، که هیچ کس از همنوا شدن با آن و دل‌سپردن بدان، خویشتنداری نمی‌تواند کرد. در قیاس با این دو، شعر سعدی، دشت خرمی را می‌ماند که از میان مخمل سبزه‌هایش، جوه‌های باریک آب روان

مقایسه اجمالی مولانا
و حافظ و سعدی

(۶۳) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۶ - ۱۸۹۸

(۶۴) دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶

است، و به نرمی و مهربانی، ریگها را می‌شوید و سبزه‌ها را می‌نوازد و بی‌هیچ پروا و تکلف، داستان عشقهای صوری و بشری را با طراوت و حلاوت تمام در گوش زمزمه می‌کند و چون نسیمی لطیف بر صورت می‌زند و عطر دماغ‌پرور دستهای نوازشگر معشوق را با خود می‌آورد. از کلمات سعدی بوی عطر و از غزلهای مولوی بانگ رعد می‌شنوم. اما در سخن حافظ نور خیره‌کننده برق را می‌بینم.

حافظ خود به دلپذیری و شیرینی و لطف و خوشی و بلاغت و تری سخن خویش واقف بود و صدرنشینی در دیوان غزل، و چالاکی شاهین طبع و بیت‌الغزل معرفت گفتن را برای خود مسلم می‌دانست و گله از مشرب قسمت را که طبع چون آب و غزلهای روان به وی ارزانی داشته بی‌انصافی می‌شمرد و خاسدان را طعن می‌زد و وعظ می‌داد که به قسمت خداداد راضی باشید. و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض.

نه هرکون نقش‌نظمی زد کلامش دلپذیر افتد

تذر و طرفه می‌گیرم که چالاکست شاهینم

اگر باور نمی‌داری رواز صورت گرچین پرس

که مانی نسخه می‌خواهد ز نوک کلک مشکینم

* * *

حافظ از مشرب قسمت گله بی‌انصافی است

طبع چون آب و غزلهای روان ما را بس

* * *

حافظ ارسیم و زرت نیست، چه شد شاگردش

چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم

* * *

گر بدیوان غزل صدر نشینم نه عجب

سالها بندگی صاحب دیوان کردم

حافظ و مباحث به
بلاغت

حافظ از فقر مکن ناله که گر شعر این است

هیچ خوشدل نپسندد که تو محزون باشی

* * *

آب حیوانش ز منتقار بلاغت می چکد

زاغ کلک من به نام ایزد چه عالی مشرب است!

* * *

عروس طبع رازیورز فکر بکرمی بندم

بود کز دست ایامم بدست افتد نگاری خوش

* * *

تیر عاشق کش ندانم بر دل حافظ که زد

این قدر دانم که از شعر ترش خون می چکید

* * *

ندیدم خوش تر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری

* * *

شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است

آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش

* * *

کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب

تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند

و چون به گوش خود می شنید که عرشیان شعر وی را از بر می کنند، از سر

شگفتی می پرسید: چرا پادشاه، سراپای وی را در زر نمی گیرد:

صبحدم از عرش می آمد خروشی، عقل گفت
 قدسیان گوئی که شعر حافظ ازیر می کنند
 بدین شعر تر و شیرین ز شاهنشاه عجب دارم
 که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد؟

حافظ خود اذعان داشت که نظمش پریشان و بی نظم است، و این پریشانی
 را مقتضای فکر مشتاق می دانست.

نظم پریشان حافظ

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می نوشت
 طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

هم خود حافظ خوشخوان و همدم مرغان صبح بود، و هم رامشگران و
 خوانندگان، به آهنگ شعر وی می نازیدند و می رقصیدند:
 ز پرده ناله حافظ برون کی افتادی

اگر نه همدم مرغان صبح خوان بودی

* * *

سخن دانی و خوش خوانی نمی ورزند در شیراز
 بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم

* * *

به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند
 سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

حافظ تنها به یک مانع اشارت می کند که وی را از آفریدن شعرهای تر و
 طرب انگیز باز می داشته است و آن حزن خاطر است.

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد

یک نکته در این معنا گفتیم و همین باشد

و این حزن خاطر، نه غم عارفانه که به احتمال قوی، دلتنگی از فقر و بینوایی بوده است. غزل‌سرای حافظ

حافظ از فقر مکن ناله که گر شعر این است

هیچ خوشدل نپسندد که تو محزون باشی

از تلخی‌ها که بگذریم، شیرینی شعر وی معلول صبر تلخی است که بر خوردن حلوا کرده است.

این همه قند و شکر کز سخنم می‌ریزد

اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

و آنکه وی را در زدن گوی بیان توانایی بخشیده است، هماهنگی و ائتلاف سه عنصر دلگشا و نطق آفرین است یعنی عشق و شباب و رندی، که زنجیر را از پای دل و زبان برمی‌دارند و آدمی را برگشتن و در سفتن چیره و دلیر می‌سازند.

عشق و شباب و رندی مجموعه مراد است

چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد

بر اینها باید بیفزاییم، طبع تجلی‌پسند حافظ را که تاب مستوری نداشت، و بهانه می‌جست تا خویش را بنمایاند:

حافظ عروس طبع مرا جلوه آرزوست

آئینه‌یی ندارم از آن آه می‌کشم

اما آموزگار بزرگ حافظ در سخن گفتن، بی‌شک عشق بود که وی را نکته می‌آموخت و سخن دل‌نشینش را نقل محافل کرده بود:

مرا تا عشق تعلیم سخن کرد

حدیثم نکته هر محفلی بود

* * *

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در متقارش

* * *

دلشین شد سخنم تا تو قبولش کردی

آری آری سخن عشق نشانی دارد

* * *

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت

می دانیم که مولانا به شنیدن تق تقی از دکان طلاکوبان، به وجد

می آمد و غزل می سرود که:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی

زهی صورت، زهی معنی، زهی خوبی، زهی خوبی^{۶۵}

پاره ای از مناسبت های
غزل سرایی مولانا

یا در سوگ صلاح الدین، از سر تلخی فراق، معارفی را در هیأت سخنان

حزن آمیز و تسلی بخش القا می فرمود که:

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته

دل میان خون نشسته، عقل و جان بگریسته

ای دریغا، ای دریغا، ای دریغا، ای دریغ

بر چنان چشم عیان، چشم گمان بگریسته^{۶۶}

یا در جشن عروسی فرزند خویش، اظهار بشاشت می کرد که:

بادامبارک در جهان سور و عروسیهای ما

سور و عروسی را خدا بیریده بر بالای ما^{۶۷}

یا نامه های منظوم می نوشت و به دمشق می فرستاد تا دل شمس را نرم کند

و او را دوباره به قونیه باز آورد:

ایهاالنور فی الفواد تعال ...

لکن نمی دانیم مناسبت غزلهای حافظ چه بوده است، جز پاره ای مدایح

نامعلوم بودن مناسب
غزلسرایی حافظ

که در انتهای غزلها آمده (و در شعر مولانا نظیر ندارد) و نیز چهار قصیده

مدحیه در مدح قوام الدین محمد و شاه شجاع و شاه شیخ ابواسحاق و شاه

منصور، که پیدا است برای چه سروده است، ذکر می در میان نیست که حافظ

چگونه بر سر کلام می آمده و بند طبعش گشوده می شده است. یک غزل را

هم مورخان سوگنامه حافظ در مرگ فرزندش دانسته اند آنجا که می گوید:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد

باد غیرت بصدش خار پریشان دل کرد

قرة العین من آن میوه دل یادش باد

که خود آسان بشد و کار مرا مشکل کرد

آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد

و نیز می دانیم که مولانا چون نبی بی گره، از بند ماضی و مستقبل آزاد بود و
از قید ساعت و تلوین رسته بود. هیچ گاه به گذشته باز نمی گشت. همیشه
در عید بود و جامه جان را نو می کرد.

هم از این رو بود که نه پشیمانی می برد و نه بر گذشته حسرت
می خورد. همه غزلها وی گواهی می دهند که او هیچ گاه به پیرایش آنها
نپرداخته، و هر چه مقتضای طبع و حال بوده بر زبان آورده و اصحاب بر
کاغذ ریخته اند. حال های بعد، چندان به تیزی بر او درمی آمدند که احوال
گذشته را مجال و جواز بازگشت نمی دادند که:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند^{۶۸}

لکن هم جلال کلام حافظ شهادت می دهد و هم اختلاف نسخ غزلهای وی
که مستمراً در کار میناگری و گوهر تراشی بوده و بلور سخن خود را همواره
صیقل می زده و نورخیزتر می کرده است. حاجت تفصیل نیست که این دو
روح، دو گونه سخن پدید خواهند آورد.

حافظ هیچ گاه از بودن نامحرمان و از هجوم اسرار و معانی و تنگی
زبان و مفتونیت شوریدگی زا و دیدن خویشتن چون نبی بر لبان دمساز
معشوق سخن نگفته است. پیداست که سهم وی نه بیخودی که هشیاری
بوده است. و گاه گاه که سپاه حزن و فقر بر او می تاخته به شراب مداوا
می کرده است مگر تری و طرب به غزل بازگردد، و طراوت سخن زوال
نپذیرد.

مولانا آزاد از زمان، و
لذا از ندامت و
حسرت و بی اعتنا به
سروده های پیشین
خود

حافظ و رجوع به
گذشته

حافظ هشیار و
مولانای بی خود

چون نقش غم ز دور ببینی شراب خواه

تشخیص کرده‌ایم و مداوا مقرر است

اما غم را کجا جسارت آن بود که گرد حریم مولانا بگردد.

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش^{۶۹}

و هم از این رو همه سخنش بوی طرب و فرح می‌داد و غبار غم را از دل
می‌زدود. اگر حافظ بر شاخ نباتی صبر کرد و شیرین سخنی را پاداش
گرفت، مولانا بر مراد دل پانهاد و به همه مرادها و بل به مراد ازلی دست
یافت و حلّه روح را از رنگ تعلّقات پاک بشست و سپیدروی و سپیدجامه
در سلک قدسیان نشست. پس با او بخوانیم و از زبان وی با خود او بگوئیم
که:

همه را بیازمودم، ز تو خوشترم نیامد

چو فروشدم به دریا چو تو گوهرم نیامد

سرخنب‌ها گشودم ز هزار خم چشیدم

چون شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد

چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد

که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد

ز پیت مراد خود را دو سه روز ترک کردم

چه مراد ماند از آن پس که می‌سرم نیامد^{۷۰}

(۶۹) دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷

(۷۰) دیوان کبیر، غزل ۷۷۰

آفتاب دیروز و کیمیای امروز*

بر ارواح پاک همه انبیا و اولیا و برگزیدگان خداوند درود می فرستیم و از روح پاک امام بزرگوار امت - رضوان الله تعالی علیه - استمداد همت می کنیم.

هفته پیشین هفته تلخ و شکوهمندی بود. تلخ بود از این جهت که مردم ما انسانی بزرگ و روحی عارف و مجاهد را از دست دادند و در سوگ او نشستند و شکوهمند بود به خاطر تودیع پرشکوهی که مردم با آن بزرگوار کردند و حماسه شگرف مردمی که در این حادثه آفریدند. برای همه کسانی که به فضیلت عشق می ورزند و نسبت به صلابت و عشق و جهاد و شجاعت ارادت می ورزند، داشتن چنان مردی در میان خود موجب افتخار بود و رفتن او موجب اندوه.

در سوگ شکوه
امام

* ایراد شده در مسجد جامع امام صادق (ع)، به مناسبت رحلت امام خمینی رحمه الله علیه.

غیرت حق بود و با حق چاره نیست.

کو دلی کز عشق حق صد پاره نیست^۱

اِنَّالله وَاَنَا الیه راجعون.^۲ از خداوند طلب می‌کنیم که ثوابی از این مجلس به روح آن بزرگوار بفرستد و همه ما را در غم ایشان اجر و صبر عنایت کند. و این حادثه و امثال آن را موجب عبرت و گشوده شدن چشم و بیناتر شدن نسبت به حقیقت جهان قرار بدهد.

سخن امشب را در باب منزلت عرفانی - سیاسی ایشان اختصاص می‌دهیم و در این جانب از جوانب شخصیت ایشان بحث می‌کنیم. اذعان می‌کنیم که شخصیت‌های تاریخی معمولاً در زمان حیات خودشان کمتر شناخته می‌شوند؛ چون تا زمانی طولانی نگذرد و حادثه‌ای فرصت بسط پیدا نکند و مثل غنچه‌ای باز نشود و به گل ننشیند و از اجمال به تفصیل درنیاید و راز دل خود را آشکار نکند - کما هو حقّه - شناخته نخواهد شد. یکی از مورّخان^۳ معاصر می‌گفت که هیچ حادثه‌ای را تا صد سال از او نگذرد، نمی‌توان در تاریخ آورد و درباره آن بحث تاریخی کرد. منظور این نیست که گاهی در زمان وقوع حوادث، پاره‌ای از حاکمان جبار وقت، اجازه گفتن حقایق را نمی‌دهند، این هست؛ اما این امری عرضی است. مضمون دقیق آن گفتار این است که امور تاریخی - که هر چه عظیمتر باشند و این حکم در مورد آنها صادقتر است - چنان‌اند که یکجا تمام ماهیت و مفاد خود را آشکار نمی‌کنند و باید فرصت یابند تا مثل طوماری باز شوند و آیندگان این طومار را از ابتدا تا انتها بخوانند و به مضمون دقیق آن آگاهی یابند. از این لحاظ، آنچه ما امروز از نهضت بزرگی که در کشورمان رخ داده

حوادث تاریخی برای شناخته شدن حاجت به بسط تاریخی دارند

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۱۲

(۲) سوره مبارکه بقره، آیه ۱۵۶

(۳) مرحوم عباس اقبال آشتیانی

است و از شخصیت بزرگی که پشتوانه این نهضت بوده است، استنباط می‌کنیم، استنباط کسی است که از فاصله بسیار نزدیک چیزی را می‌بیند و از یک جانب بیشتر نمی‌تواند در او بنگرد و هنوز رخصت و فرصت تاریخی نیافته است تا فاصله‌های دیگر را هم آزمون کند و از جوانب دیگر بنگرد و انبان اندوخته‌های خود را غنی‌تر سازد. همه قضاوت‌های کنونی، قضاوت‌هایی مستعجل است و زمانی دراز باید بگذرد تا پخته‌تر و غنی‌تر شود و ما به استعجالی بودن این داورها آگاهی و اذعان داریم.

این جانب در گذشته در باب محییان دین سخنانی گفته و نوشته بودم. کسانی می‌پرسیدند، چرا در سلسله محییان نام شریف و جلیل امام خمینی را نیاورده‌ام. نوشتار اینجانب، اصولاً برای شناساندن و بزرگداشت منزلت مرحوم شهید مطهری در عصر حاضر بود و به مقتضای حال و برای تمهید مقدمه، از بزرگان دیگری که در این وادی گام زده‌اند به اختصار نام برده بودم: از میان گذشتگان از غزالی و مرحوم فیض کاشانی، و از میان نزدیکان به عصر ما و معاصرانمان از سید جمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، و دیگران، اما از رهبر انقلاب ذکری در آن نوشته نرفته بود. قدر ایشان البته بر هیچ منصفی مجهول نبود و دلیرها و دشمن‌شکنیها و احیاگرهای ایشان، نیاز به تکرار و تبلیغ نداشت. اما البته تحلیل دقیق معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه اندیشه‌ها و دستاوردهای ایشان کار آسانی نبود و نیست. اینکه می‌خواهم آن نقیصه را به نحوی ناقص و مستعجل مرتفع کنم و در این باب سخنی کوتاه بگویم و تکمیل آن را به فرصت‌های دیگر و محققان دیگر واگذارم.

اصناف احیای دینی محییان، احیای دین الهی می‌کنند و احیای دین به چند معنا و بر چند نوع است. در درجه اول، کسی که به عزم احیای دیانتی برمی‌خیزد، درد دین دارد و سعادت مردم را در حیات دین می‌داند، و گرنه کسی که دین را با سعادت و شقاوت مردم مرتبط نداند، به احیای آن هم نخواهد

پرداخت. لذا هم این گرایش روانی، یعنی دردمندی، و هم آن اعتقاد علمی، یعنی مرتبط دانستن حیات دین با حیات سعادت‌مند انسانی، از لوازم اولیه امر است و تا کسی به این دو متصف و ملتزم نباشد گام در این وادی نخواهد نهاد.

محییان، وقتی که به وضع دین در زمانه خود نظر می‌کنند، به عزم احیا برمی‌خیزند. خود دین از آن جهت که دین است و فرستاده خداوند و آورده رسول است نیازی به احیا ندارد، اما وقتی که به دست مردم می‌رسد و در میان مردم پخش می‌شود و رنگ زمان و مکان و جغرافیا و تاریخ را به خود می‌گیرد، موجودی از آب درمی‌آید که گاهی رنجور است و نیاز به احیا و پیرایش و آرایش دارد. و آن کس که از سر تحقیق نه از سر تقلید در اوضاع زمان خود می‌نگرد و وضع تلخ و ناهموار دین و دینداران را تشخیص می‌دهد، آنجاست که به عزم احیای دین برخاسته است.

احیای پیرایشی

احیای دین گاهی چهره پیرایشی به خود می‌گیرد و گاهی چهره آرایشی. گاهی هست که یک محیی احساس می‌کند، دینی که در میان مردم رایج است، به امور بیگانه و زواید دین‌کش آلوده و آمیخته شده است؛ به طوری که زیر فشار این زواید سنگین به نفس نفس افتاده است، حقیقت دین مخفی مانده و خاشاکهایی در میان آمده‌اند و آب زلال دین را گل آلود کرده‌اند یا تفسیرهایی ناصواب، معارف زیبای شریعت را چهره‌ای زشت داده‌اند. اینجاست که محیی به کار پیرایش می‌پردازد. با تشخیص اینکه چه چیزی زاید و بیگانه با دین است، به میان می‌آید و به عزم پیرایش و پالایش، دامن همت به کمر می‌زند و آن امور بیگانه را می‌شناساند و طرد می‌کند.

گاهی هست که پاره‌ای از دین متروک و مغفول می‌افتد. مردم به جمیع جوانب و معارف یک نظام اعتقادی و معرفتی به یک چشم نمی‌نگرند و از میان آن به دلایل اجتماعی و روانی و معرفتی، عناصری را

معنای احیای آرایشی

گزینش می‌کنند و عناصری را وامی‌نهند. دین‌ها هم از این قاعده مستثنا نیستند و لذا جوانبی از آنها متروک و مجهول می‌افتد؛ به طوری که گاه یک دین ناقص و معوج و مظلوم و ممسوخ در دست مردم می‌ماند. شخص محیی در اینجا به آرایش می‌پردازد، یعنی آنچه را که از آن دین است اما موقتاً بیرون مانده و بر او ستم رفته است، دادش را می‌ستاند و دوباره معرفی می‌کند و به دینداری دینداران می‌افزاید. این احیای آرایشی است و آن هم احیای پیرایشی و پالایشی، که در یکی دغدغه بازگرداندن خلوص آن است و دیگری دغدغه بازگرداندن تمامیت آن به آن. غزالی و محمد عبده و فیض کاشانی و شریعتی در این دو وادی گام می‌زدند و باغبانی شریعت می‌کردند. شاخهای تر می‌پروردند و شاخهای خشک را می‌بریدند.

گاهی هم هست که احیا به هیچ یک از این دلایل که گفتیم نیست. نه شخص احساس می‌کند که عنصری از عناصر دینی مظلوم و متروک افتاده است و نه احساس می‌کند که بیگانگان هجوم آورده‌اند و چهره زیبا و نورانی دیانت را تیره و زشت کرده‌اند، هیچ کدام؛ بلکه احساس می‌کند که در توانایی دیانت خلل افتاده است. به ظاهر هر چه باید در میان هست، نه چیزی بیرون مانده است و نه بیگانه‌ای به درون راه یافته است، اما این مجموعه از جوابگویی پاره‌ای از امور - به نظر می‌رسد که - درمانده است. این درماندگی ظاهری است که کسانی را به عزم احیا برمی‌انگیزد و آنها می‌کوشند تا توانایی متوقع دین را دوباره به آن برگردانند. در این جاست که کسانی به اجتهاد عمیق در فروع - و اگر تعمق بیشتر ورزند در اصول - می‌پردازند و تفکر و معرفت دینی را از درون تکامل می‌بخشند و به نوفهمی و بازسازی فهم دینی همت می‌گمارند و کسانی هم به راههای آسانتر می‌روند و وقتی که در توانایی دین موجود در دست مردم به تردید می‌افتند، از هر جایی عنصری را وام می‌کنند تا آن را سازگارانه یا

بازسازی و نوفهمی
دین، نوعی دیگر از
احیا

ناسازگارانه بر دین بیفزایند و ناتوانی مشهود دین را به زعم خود درمان و مبدل به توانایی کنند. این همان چیزی است که در میان ما به التقاط تعبیر شده است. یعنی چیزی را از جایی گرفتن و در بند سازگاری و ناسازگاری آن با مبانی مکتب نبودن و آن را به تعالیم و معارف دینی چسباندن و به آن التزام ورزیدن. این داستان همیشگی ادیان در میان مردم و در تاریخ دینی بوده است.

گاهی هم هست که دیانت نه به منزله یک نظام عقیدتی - معرفتی به رخوت می افتد، بلکه دینداران دچار رخوت می شوند. در این صورت محییان نه به عزم احیای دین که به عزم احیای دینداران، نه به عزم تصفیه و تقویت نظام دینی، بلکه به عزم تصفیه و تقویت روحیه اهل دین به پا می خیزند. قیام کسی مثل سید جمال الدین اسدآبادی از این جنس بود. گرچه، هیچ گاه نمی شود که کسی به عزم تقویت دینداران برخیزد و در اصل تفکر دینی سخنی نگوید و نظری نداشته باشد چون این دو لازم و ملزوم اند و هیچیک را بدون دیگری و مستقل از دیگری نمی توان در میان آورد. اما چنین است که گاهی تأکید بر یک جانب می رود و گاهی تأکید بر جانب دیگر. کسانی مثل شاگردان سید جمال تقریباً تمام تأکید را بر جانب نظام معرفتی - عقیدتی و تبیین و پیراستن دین از زواید گذاشته بودند؛ بعکس سید جمال - استادشان - که در عرصه سیاست جولان می کرد و کمتر به امور نظری می پرداخت.

دیانت به دلیل اینکه با ماورای طبیعت و با احکام ثابت سر و کاری دارد، همیشه استعداد برخورداری از آفتهای مخصوصی را دارد. این آفتهای مخصوص باید مورد توجه دینداران و بخصوص مصلحان و محییان قرار گیرد. نظامهای علمی و نظامهای فلسفی آفاتی دارند و نظامهای دینی آفاتی دیگر. اینها با هم متفاوتند.

در نظامهای دینی به دلیل اینکه اعتقاد به امور ثابتی می رود که از

احیای مسلمین به
جای احیای اسلام

طریق وحی به مردم رسیده است و نیز به دلیل آنکه اعتقاد می‌رود که ماورای طبیعتی وجود دارد و نیروهایی غیبی درکارند که از بن و از بالا نظام این عالم را تدبیر می‌کنند و پشتیبان وجودی این عالم‌اند، آفات ویژه‌ای جامعه دینی را تهدید می‌کند. در اجتماعات دینی این آفت می‌تواند به سرعت رشد کند که انسانها به سوی نوعی «دگماتیسم» ویرانگر بروند و باب تعقل را به طور کامل بر خود ببندد و به دستاویز اعتقاد به ثبات اندیشه‌ها و معارف دینی، تقدس را در تحجر جستجو کنند و نوفهمی و نوآوری را جسارت در برابر شارع بپندارند. همان آفتی که اخباریان را به شیعه، و حنبلیان را به اهل سنت هدیه کرد. شک نیست که دین مبانی ثابتی دارد؛ اما اگر این ثبات بد فهم شود و بدل به جمود گردد، در آن صورت نوعی رخوت و رکود فکری و خویشتنداری از ابتکار تفکر و پیشگیری درونی از بازکردن و گشودن دستهای عقل پیش می‌آید؛ به طوری که خردورزی یک رذیلت محسوب می‌شود و جاهلان متنسک و متهتک، بر عالمان دلیر پیشی خواهند گرفت و به تعبیر زیبای امیرپارسایان و مولای موحدان امام علی (ع) جاهلان، مکرم و عالمان، ملجم (لجام‌زده) می‌شوند و به قول مولانا جلال‌الدین رومی:

احمقان سرور شدستند و ز بیم عاقلان سرها کشیده در گلیم^۴

از آن طرف، اگر اعتقادی که تفکر دینی به نیروهای ماورای طبیعت دارد - که این هم اعتقاد حقی است - بد فهمیده شود و صبغه عوامانه‌ای به خود بگیرد، بسرعت خرافات در میان مردم رواج خواهد یافت و حقیر شمردن اندیشه علمی و نرفتن به دنبال تبیینهای صحیح برای حوادث و در همه چیز دست عوامل ماورای طبیعت را مستقیماً دیدن و طبیعت و ماورای

آسمانی دیدن همه امور، آفتی دیگر

طبیعت را در عرض هم نشانند و دنیا را مزاحم آخرت دیدن و عمل ناکرده چشم به نتیجه داشتن و به بهانه توکل زانوی اشتر را نابستن و همه جا چشم به آسمان داشتن و پیشرفتهای دنیوی دیگران را تحقیر کردن و بر ستم ستمگران به انتظار انتقام الهی صبرکردن و خود را در جهان بیکاره مطلق، یا نزدیک به بیکاره مطلق پنداشتن را به دنبال خواهد آورد. اینها آفاتی است که اگر مصلحان، هادیان، و رهبران فکری جوامع دینی در اندیشه آنها نباشند و حد اعتدال آنها را شناسانند و دینداران را از افراط و تفریط در آنها بازدارند و تحذیر نکنند، به سرعت در جوامع دینی خواهند روید و فاجعه خواهند آفرید. وقتی جامعه‌ای بدین آفات مبتلا شد و از دینی بودن به جای سود زیان برد و چون دهل در روز عید، جز چوب خوردن نصیبی نیافت، محییان و مصلحان نوع اخیر ظهور خواهند کرد تا دینداران را از خفتگی و آلودگی برخیزانند و جامعه را از بیماریهای بددینی بپزینند. این گونه سوء دینداری، مشکلات دیگری را هم پیش خواهد آورد که آنچه من در باب منزلت و شخصیت عرفانی - سیاسی رهبر فقید انقلاب می‌خواهم ذکر کنم، در این زمینه است و همچنان که گفتم بخشی است از مجموعه‌ای که باید با بحثهای دیگر - ان شاء الله - تکمیل شود. ایشان هم در احیای فکر دینی و هم در احیای جامعه دینی سهم شایسته‌ای دارند که هر دو باید شناخته شود. تألیفی از سید جمال و امام غزالی، شاید بتواند تصویری از شخصیت ایشان را فراهم آورد.

باری، ما از گذشته‌های دور در تفکر دینی خودمان مشکلاتی داشته‌ایم و آن مشکلات از ناحیه عارفان ما بوده است. یکی اینکه کوشیده‌اند از جمیع تعالیم اسلامی تعبیری عارفانه بدهند و دوم اینکه عرفان اکثر عارفان ما از جهاد تهی بوده است. اتفاقاً اینها دو نکته است که کاملاً مورد توجه امام امت هم بوده است. شما اگر پاره‌ای از تفسیرهایی را که عارفان ما بر قرآن نوشته‌اند بخوانید، به این نکته بوضوح خواهید رسید

محییان در پی رفع
آفات ویژه جوامع
دینی

عرفان تهی از جهاد، و
آفت‌زایی آن

که این بزرگان پیامبر را، و مردم عصر پیامبر را چنان وانموده‌اند که گویی پیغمبر (ص) شخص درویشی بوده که در خانقاهی در مکه می‌نشسته و برای درویشهای دیگر درس تصوّف می‌داده است. بزرگان عرفان ما چنین کرده‌اند و چنین تصویری از قرآن و از شخصیت پیامبر عرضه کرده‌اند. تصویری که به نظر آنان نهایت تقدیس شخصیت پیغمبر است. مبادا گمان کنید که خدای ناکرده می‌خواستند تحریف عمده‌ای در تعلیمات اسلامی پدید بیاورند. آنان بهترین و کاملترین فهم از معارف دین را به نظر خودشان عرضه می‌کردند.^۵ افتادن یوسف به چاه یا رفتن موسی نزد فرعون یا احکام انفال و غنایم یا زردبودن گاو در قصه بنی اسرائیل، همه بطونی عرفانی و باطنی داشت و معانی و تأویلات بعیده از آنها استخراج می‌شد. چنین نگاهی به دین، بی‌اعتنایی مطلق به دنیا و به فکر خود بودن را تقویت می‌کرد و بی‌اعتنایی توأم با ترحم را نسبت به مردم افتاده در چاه طبیعت به دنبال می‌آورد. اقبال لاهوری در احیای فکر دینی در اسلام، در ابتدای فصل پنجم می‌گوید که پیامبر اسلام به معراج رفت و بازگشت اما یکی از مشایخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگھی، می‌گفت اگر من بودم باز نمی‌گشتم. این سخن به صراحت و به کمال آن روحیه نامیمون تصوّفی را، که در غم خود بودن و فارغ از غم خلق بودن است، تصویر می‌کند. زندگی این جهان دون شأن عارفان بود و آمیختن با دیگران از سر ضرورت و اجبار بود و ذکر خدا آشکارا با بیع و تجارت و سیاست منافات پیدا می‌کرد و این کجا و هدایت قرآن کجا که می‌فرماید: «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ».^۶

عارفان ما پس از اینکه به مراحل اولی از تفکر و معرفت عرفانی

تأویلات ناروای
عرفانی از معارف دین

(۵) نک: تأویلات ملا عبدالرزاق و تفسیر کشف‌الاسرار رشیدالدین میبیدی و تفسیر عرائس

البیان شیخ روزبهان بقلی

(۶) سوره مبارکه نور، آیه ۳۷

زهد و عزلت صوفیانه

می‌رسیدند، چاره‌ای جز عزلت برای خود نمی‌دیدند. بهترین شیوه زندگی را این می‌دیدند که از زندگی کناره‌گیری کنند، یعنی تقریباً نوعی خودکشی عمدی، و به ظاهر مشروع. کناره‌گرفتن از تمام امور زندگی، با این پندار که رسیدن به کمالات انسانی در گرو دوری‌گزیدن از این نوع زندگی است که مردم در آن سهیم و غوطه‌ورند. لذا، شما می‌بینید که آنچه در عرفان ما از او هیچ سخن نمی‌رود یا بسیار کم سخن می‌رود، «شجاعت» است و آنچه درباره آن سخن بسیار می‌رود «زهد و عزلت» است.^۷ پرهیز از ثروت و قدرت و پیشه‌کردن عجز و فقر، در صدر این دنیا گریزها بود. عارفان ما یک نکته را بدرستی فهمیده بودند و آن اینکه کمتر کسی است که در برابر وسوسه ثروت خویشتنداری کند و تسلیم نشود. سخن از شهوت، غضب، و امیال باطنی نیست، از عوامل ابژکتیو بیرونی یعنی قدرت و ثروت است. «قصه اژدها و مارگیر» را که مولوی در مثنوی آورده است، همه‌مان شنیده‌ایم. این قصه برای بیان همین معناست: مارگیری، مار افسرده و یخ‌زده‌ای را گرفت؛ به خیال اینکه مرده است مار را به بغداد آورد و روی پل افکند و مردم را به تماشا خواند، برای اینکه پولی به دست بیاورد. رفته‌رفته آفتاب گرم عراق تابید و یخ‌های اژدهای افسرده آب شد و اژدها جان گرفت، جهید و در اولین قدم مارگیر را بلعید و سپس دیگران را. نتیجه‌ای که از این داستان گرفته می‌شود و نتیجه عامی است که عموم عارفان و صوفیان ما گرفته‌اند، این است که:

نفس اژدهاست، او کی مرده است

از غم و بی‌آلتی افسرده است

کرمک است آن اژدها از دست فقر

پشه‌ای گردد ز جاه و مال صقر

درس مهم تصوف:
پرهیز از قدرت و
ثروت برای
مصون‌ماندن از
آفاتشان

اژدها را دار در برف فراق

هین مکش او را به خورشید عراق

تا فسرده می بود آن اژدهات

لقمه اویسی چو او یابد نجات

هر خسی را این تمنا کی رسد

موسی باید که اژدها کشد^۸

این نتیجه صریح این داستان است که مال و جاه، یعنی ثروت و قدرت، آفتاب عراق اند که وقتی بر اژدهای افسرده نفس بتابند جان خواهد گرفت و در اولین قدم خود تو قربانی او خواهی بود و سپس نوبت دیگران خواهد رسید. پس چه کنیم تا چنین ذبحی و چنین هلاکتی نصیب نشود؟ از این آفتاب کناره بگیرید.

اژدها را دار در برف فراق هین مکش او را به خورشید عراق^۹

خود را به ثروت و قدرت عرضه مکنید. کم کسی است که بتواند در برابر وسوسه های قدرت و ثروت مفتون نشود، لذا بهترین کار این است که گرد آنها نگردد و به تعبیر روشنتر و صریحتر دنیا را به دنیاخواهان و دنیاداران بسپارد و برای سلامت نفس و سعادت آخرت از دنیا و دنیا داری کناره بگیرد و با آن وداع کند. این سخن بزرگان ما بود. یک نکته را این بزرگان بدرستی دریافته بودند؛ اما در علاج آن، روش و پویش ناصوابی را ارائه می کردند. یعنی لازمه سلوک عرفانی را دست شستن از ثروت و قدرت می دانستند و پارسایی را با عجز و فقر مناسبتر می یافتند تا با حشمت و

(۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۵۳-۱۰۶۵

(۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۵۷

سلطنت. و همین جاست که بنده می‌خواهم گرهی بزخم میان عرفان و سیاست. باز مولوی در جای دیگر مثنوی، در داستان مردی که از موسی می‌خواست زبان حیوانات را به او بیاموزد، به همین معنا اشاره می‌کند:

نیست قدرت هر کسی را سازوار عجز بهتر مایه پرهیزگار
فقر از این رو فخر آمد جاودان که به تقوا ماند دست نارسان
زان غنا و زان غنی مردود شد که ز قدرت صبرها پدرود شد
آدمی را عجز و فقر آمد امان از بلای نفس پر حرص و غمان^{۱۰}

سخن مولوی در باب
پرهیز از قدرت و
ثروت

آنچه اینان بدرستی دریافته بودند، همین بود که آدمیان در برابر وسوسه ثروت و قدرت کمتر مصون می‌مانند. همین طور است «انّ الانسان لیطغی، ان راه استغنی: آدمی که ببیند به استغنا رسیده است، سر به طغیان بر خواهد داشت.»^{۱۱} مال و جاه هر دو چنین می‌کنند. «تلك الدّار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فی الارض ولا فساداً والعاقبه للمتّقين: دار آخرت از آن کسانی است که در این جهان نه اهل استعلا هستند و نه اهل فساد، و آنان همان پارسایانند که عاقبت نیک و سرانجام خوب از آن آنان است.»^{۱۲} اما از این «است» درست یک «باید» نادرست بیرون می‌آوردند و آن «باید» نادرست این بود که باید از ثروت و قدرت کناره بگیرید. آتش را بگذارید شعله بکشد، اما شما نزدیکش نروید. ولی کجا چنین استنتاجی مقبول است؟ مگر نمی‌شود این امر را به نحو دیگری تدبیر کرد؟ آن که چون جهنمی آدمیان و آدمیت را می‌سوزاند، قدرت انبوه و ثروت انبوه است نه هر قدرتی و ثروتی:

نکته اینجاست. انسانها که به طور عادی زندگی می‌کنند در برابر

(۱۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۲۸۰ - ۳۲۸۳

(۱۱) سوره مبارکه علق، آیه ۶ و ۷

(۱۲) سوره مبارکه قصص، آیه ۸۳

آفت در قدرت و ثروت
انبوه است نه قدرت و
ثروت متعارف

و سوسه قدرتها و ثروتهای کوچک کم و بیش می توانند مقاومت ورزند و تا حدود زیادی به ارزشهای اخلاقی گردن بگذارند و مفتون نشوند، اما همین که ثروت بزرگ شد و برق زر و سیم درخشیدن گرفت، آنجاست که افراد می لغزند و خویشتنداری کمتری نشان می دهند. همچنین است قدرتهای بزرگ. شما کمتر کسی را می توانید پیدا کنید که اختیارات وسیع و قدرت عظیمی را در اختیار او بگذارند و باز همان کس بماند که پیش از آن بوده است، و کمتر کسی را می توانید بیابید - مگر نوادری از اولیای خدا - که ثروت عظیمی را در اختیار او بگذارند و او همان بماند که بوده است. یک قطره و دو قطره می چه کسی را به بدمستی خواهد افکند؟ و از آن طرف چه کسی است که خمخانه ای می را فرو بلعد و همچنان هشیار بماند؟ حال چاره امر چیست؟

آیا همان طور که عموم عارفان گفته اند، از تدبیر و سیاست مدن کناره بگیریم و قدرت را به اهل قدرت و ثروت را به اهل ثروت بسپاریم و خود شاکر خداوند باشیم که دامنمان را از لوث قدرت و ثروت منزّه نگه داشته است و بر دنیاپرستان تحقیر و تمسخر روا داریم که مفتون درهم و دینار و سلطنت و اقتدار شده اند؟ یا نه، راه دیگری هم می توان اندیشید؟ و آن این که طرحی بدهیم و بکوشیم تا نه قدرت انباشته و نه ثروت انباشته، هیچ کدام پیدا نشود. نگذاریم گردش پول و حرکات اجتماعی چنان باشد که اختیارات و قدرتهای وسیع در دست یک نفر، یا ثروتهای عظیم نزد آحادی از افراد پیدا شود. «کئی لا یكون دولةً بین الاغنیاء منکم»^{۱۳} آیا این خود مقتضای آن اندیشه عرفانی نیست؟ آیا سعی در ضبط و مهار قدرت و ثروت خود نوعی سلوک عرفانی نیست؟ آیا رها کردن دیگران در آتش و فقط جانب خود را پاک داشتن، شفقت بر خلق است؟ چرا از آن اندیشه صواب این

توزیع صحیح ثروت و
قدرت، خود سلوکی
عرفانی است

روش ناصواب را نتیجه بگیریم و بگوییم حالا که کمتر کسی می‌تواند در برابر وسوسه‌های ثروت و قدرت مقاومت کند، پس هم ثروت بماند و هم قدرت بماند اما در دست دیگران؟ چه عیب دارد اگر بگوییم نه ثروت انبوه بماند نه قدرت انبوه؟ که ثروتمندان رفته‌رفته به قدرتمندان، و قدرتمندان رفته‌رفته به ثروتمندان بدل خواهند شد. نه اینکه هیچ ثروتی و هیچ قدرتی نماند. بلکه آن قدرت تجمع یافته و وسوسه‌گر و آن ثروت تجمع یافته و وسوسه‌گر نماند. اگر آنها نمانند عموم انسانها از وسوسه ثروت و قدرت مصون خواهند ماند و باب سلامت و سعادت به روی عموم گشوده خواهد گشت. نه ظلم که فرزند قدرت بی‌مهار است و نه فقر که زاده ثروت بی‌شمار است، هیچکدام رخ نخواهند نمود. دیگر امر منحصر به این نمی‌ماند که کسانی در خلوت و در عزلت به انحاء مرارت و مشقت بر روح خود سنگ‌پا بکشند و زهد و تهذیب بورزند و خود را توانای پشت‌کردن و چشم بستن به ثروتها و قدرتها سازند و این فقط نصیب نوادری از افراد بشود و بقیه در دام قدرت و ثروت بمانند. قومی در حشمت بسوزند و قومی در حسرت. روش اجتماعی دستگیری از دیگران و طرح میسر ساختن سلوک عرفانی برای عموم است که از عرفان ما غایب است. حافظ می‌گفت:

ساقی بیار آبی از چشمه خرابات

تا خرقة‌ها بشویم از عجب خانقاهی

و سعدی هم می‌گفت:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه

بشکست عهد صحبت اهل طریق را

گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود

تا اختیار کردی از آن این فریق را

مواجهه روشمند
جمعی با مسأله قدرت
و ثروت

ثروت و قدرت دو
نهادند و محتاج به
توزیع صحیح

گفت آن گلیم خویش به درمی برد ز موج

وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

مسئله این است: کسانی در فکر نجات دادن غریق‌اند و کسانی تنها خود را غریق می‌بینند و در فکر بیرون کشیدن گلیم خود از موج‌اند. سرّ مطلب هم همین است که ذکر کردم. یعنی نداشتن یک تفکر اجتماعی، و ثروت و قدرت را یک نهاد اجتماعی ندیدن. گویی قدرت و ثروت چیزی است که خداوند در اختیار بعضی‌ها می‌گذارد و بعضی‌ها را از آن بی‌نصیب می‌گذارد. توزیع ثروت و قدرت در اختیار خداوند است و گویی مردمان سهمی و تصرفی در تنظیم توزیع آنها ندارند. اما همین که شما نگاه تازه‌ای به این امر بیفکنید، خواهید دید که هیچ مانعی نیست که ما، هم آن اندیشه‌ی والای عرفانی را داشته باشیم و هم این اندیشه‌ی اجتماعی نهادی دیدن ثروت و قدرت را داشته باشیم و این دو را نه تنها با هم عجین کنیم، بلکه یکی را دقیقاً مجرای اعمال دیگری بدانیم و دست بسته در برابر آن ننشینیم. اینجاست که اگر کسی این امر را دریافت، خواهد کوشید تا مقتضای این اندیشه‌ی عرفانی را برای همه‌ی مردم به ارمغان بیاورد. نگوید حالا که ما دانستیم نوعی آلودگی، نوعی میکرب در جامعه وجود دارد، خودمان را مصون بدانیم و دیگران را ملوث باقی بگذاریم.

مدّعی نیستم که تنها چیزی که امام امت را در راه حرکت دینی و نهضت اجتماعی خود به پیش می‌راند، این امر بود. در مورد نهضت ایشان باید تحلیل وسیع‌تری صورت گیرد. آنچه می‌گویم این است که وقتی عارفی به عزم یک حرکت اجتماعی برمی‌خیزد، کسی که این دنیا و طبیعت را چاهی می‌داند که آدمیان در او افتاده‌اند و عالم مادّه را خطّه‌ای و عرصه‌ای از وجود می‌داند که خداوند نظر عنایتی به آن نکرده است و آن را بی‌قابلیت‌ترین و غیر قابل‌اعتناترین و پست‌ترین عرصه‌های وجود

امام امت و اندیشه
اصلاح

می‌داند و همو با این اعتقاد و بینش به این عرصه پست می‌پردازد و عمر خود را مصروف تدبیر آن می‌کند، نمی‌تواند از داشتن یک چنین بینشی در ذهن خود بی‌نصیب باشد. قاعدتاً باید این معنا را حل کرده باشد تا قدم به عرصه مبارزات اجتماعی بگذارد و ثنوری او با عمل او سازگار افتد. دیگران هم که از راه و از مشی او درس می‌گیرند باید در این جهت فکر کنند و از این روزن در کار او و در حرکت او بنگرند.

گفتم، عارفان ما علی‌الغلب اهل این گونه حرکتها نبودند. به دلیل اینکه بنا بر ثنوری آنها پاره‌ای از انسانها که راه خودشان را یافته‌اند، باید سر خود بگیرند و به سوی قبله‌ای که شناخته‌اند، بشتابند و اندوه نخورند که چرا همگان از چاه طبیعت بیرون نیامده‌اند و بدانند که ستون جهان غفلت است و اگر همه بیدار شوند نظام جهان تباه و ویران خواهد شد. سلاطین باید بر سر سلطنت نزاع کنند و خون یکدیگر را بریزند و اغنیا مانند سرگین کشان، چرکهای گرمابه عالم را بکشند تا پارسایان با فراغت در درون گرمابه به تطهیر خویش مشغول باشند. غزالی دقیقاً چنین فکر می‌کرد؛ می‌گفت: مسئولیت تاریخ به عهده ما نیست و خداوند که این جهان و مردم را آفریده است، خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند و با کناررفتن کسی مثل من یا تو امور این عالم مختل نخواهد شد. این صریحاً فتوای او بود و دقیقاً هم بر این مبنا عمل کرد. بدون ذره‌ای نفاق ورزیدن می‌گفت که من می‌دانم و این روایت پیامبر را شنیده‌ام که یک روز امارت و حکومت بر مسلمین، معادل شصت سال عبادت است. اما آن را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان می‌گذارم. من که از خود اطمینان ندارم گام در این وادی نخواهم نهاد و اگر از من بپرسید که اگر تو کنار بروی، دیگری و دیگران هم کنار بروند، دنیا چه خواهد شد، به شما جواب خواهم داد که:

عارفان و ثنوری
غفلت

بیا که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی^{۱۴}

این دنیا ویران نخواهد شد و خداوند آن را اداره خواهد کرد و آن قدر ریاست طلب و سلطنت جو در این عالم هست که با پند ما هیچ گاه آتش حب مال و جاه خموشی نخواهد گرفت. زیرک آن است که در میان نزاع دیگران، به کار خود مشغول شود و از نصیب خود غافل نماند و آنان را در نزاع بگذارد.

اندیشه عارفان در باب
تدبیر جهان

به دریا در منافع بی شمار است و گرخواهی سلامت برکنار است^{۱۵}

شما خیالتان از سامان عالم و اداره امور دنیا راحت باشد و بلکه خداوند دنیا را با غضب و شهوت اهلش اداره خواهد کرد. اگر آتش این غضب و شهوت فروخسبد، این دنیا فرو خواهد خفت. این نظریه او بود.

اما همه سخن این است که مگر باید همیشه بر سر قدرت جنگید. چرا برای شکستن اسطوره قدرت و ثروت نمی جنگی؟ چرا فرض می کنی که ثروت و قدرت انبوه و بی مهار و بی شمار تقدیر ازلی و دگرگون ناشدنی حیات انسانی است؟ چرا به آن هجوم نمی بری تا راه را برای سلامت همگان هموار کنی؟ حقیقت این است که عارفان ما در کنار نظریه عرفانی خویش، یک نظریه نادرست اجتماعی هم داشته اند و آن اینکه نظم موجود و بالفعل جوامع خود را نظمی طبیعی و تغییرناپذیر می پنداشتند و می گفتند خدا خود می داند چرا دنیا را چنین آفریده است. ما هم نمی خواهیم در این جهان خدایی کنیم و جهان را عوض کنیم و فلک

صوفیان و طبیعی و
تقدیری دیدن نظم
جوامع

(۱۴) دیوان حافظ

(۱۵) گلستان سعدی

را سقف بشکافیم و طرح نو دراندازیم و لذا حداکثر در مملکت وجود خود حکم می‌راندند و خود را از وسوسه دور نگاه می‌داشتند. همین که آن تئوری اجتماعی عوض شود و آدمی به تغییر عالم دست ببرد، طرح تقدیر و مهار ثروت و قدرت بوضوح مطرح خواهد شد و نهضت اجتماعی ویژه‌ای را در پی خواهد آورد.

نیازی به گفتار نیست که امام قطعاً تفکر عرفانی داشته‌اند و قطعاً عارف بوده‌اند و بخوبی با اندیشه‌های عارفان آشنا بوده‌اند. بیشتر آثار ایشان، غیر از آثار فقهی و اصولی، در زمینه عرفان است.

فصوص‌الحکم محی‌الدین عربی از اهم کتب عرفانی است که در فرهنگ اسلامی نوشته شده است و مشکلترین آنهاست. ایشان بر آن کتاب تعلیقاتی دارند که به طبع رسیده است. حتی وقتی هم شنیدم که ایشان گفته‌اند «کسی را نمی‌شناسم که مانند من بر رموز و اسرار این کتاب واقف باشد». کتاب شرح دعای سحر، مصباح‌الهدایه، و معراج‌السالکین از دیگر آثار عرفانی ایشان است و شنیده‌ام که در دروس فلسفی شان هر جا به مطالب عرفانیتر می‌رسیدند، بر سر شوق می‌آمدند و گرم می‌شدند و بسط کلام می‌دادند و مستمعان و مخاطبان را سیراب می‌کردند.

ایشان به مولوی هم علاقه بسیار داشتند و گاهی به ابیات او استشهاد می‌کردند. اگر به خاطر داشته باشید، پس از شهادت مرحوم مطهری، در خطابه‌بی در رثای ایشان این بیت را خواندند:

آنکه مردن پیش جانش تهلکه است

نهی لاتلقوا بگيرد او به دست^{۱۶}

اخيراً، چند ماه پیش بنده و چند نفر از دوستان سفری به ترکیه داشتیم و

آثار عرفانی امام امت

زیارت مزار مولوی هم نصیب شد. یکی از خویشاوندان سببی امام هم در جمع ما بودند. ایشان بعداً برای من نقل کردند که من شرح سفر و زیارت مولوی را برای امام نقل کردم. امام فرمودند که: بله، وقتی من در ترکیه تبعید بودم، در شهر بورسا، پیشنهاد شد که به زیارت مزار مولوی برویم. منتها گفته شد که شرط این رفتن آن است که لباس روحانی را کنار بگذاریم و لباس شخصی بپوشیم و ایشان نپذیرفته بودند. امام این مطلب را نقل کرده بودند و بعد گفته بودند: «هنوز هم متأسفم و پشیمانم که چرا نرفتم و به آن شرط عمل نکردم.» و این نشان می‌دهد میزان وقوف و احترام ایشان را نسبت به منزلت عرفانی مولوی و من حیث المجموع نسبت به سلسله جلیل عارفان. یک بار هم از جناب آقای خامنه‌ای شنیدم که امام، با تحسین و تصویب از یکی از علما نقل می‌کردند که کتاب مثنوی را «تفسیر ملا جلال» می‌خوانده است و همچنان که همه می‌دانید در پیام به رهبر شوروی، وی را به خواندن آثار کسانی چون محی‌الدین ترغیب کردند. علی‌ای حال، این بیانات و سخنان دیگری که از ایشان شنیده‌ایم و تعلّم ایشان نزد مرحوم شاه‌آبادی و عمری را که در آموختن اندیشه‌های عارفان و سلوک بر وفق مسلک آنان داشته‌اند، در عارف بودن و عرفان شناسی ایشان تردیدی به جا نمی‌گذارد. اما ایشان یک تفاوت آشکار با گذشتگان داشته‌اند و آن اینکه گویی ایشان نشان داده‌اند که لازمه عارف بودن اهل عزلت بودن نیست و برای حلّ آن معما که عارفان در پیش پای ما نهاده‌اند به گونه دیگری هم می‌توان اندیشید و عمل کرد. برای حسن ختام، اولاً سخنانی را از ایشان در همین باب می‌خوانم و بعد دعای عارفانه‌ای را از ایشان ذکر می‌کنم و کلام را خاتمه می‌دهم.

امام امت و مخالفت با
تأویل صوفیانه قرآن

امام، ضمن یکی از سخنرانیهایشان، چنین فرموده بودند:

... اسلام غریب است، از اوّل غریب بوده و الان هم غریب

است. برای اینکه غریب آن است که نمی‌شناسند او را. در

یک جامعه‌ای هست او، اما نمی‌شناسند. همیشه یک ورق را گرفته‌اند و آن ورق دیگر را حذف کرده‌اند یا مخالفت با آن کرده‌اند. یک مدّت زیادی گرفتار عرفا بودیم. اسلام گرفتار عرفا بود. آنها خدمتشان خوب بود، اما گرفتاری برای این بود که همه چیز را برمی‌گردانند به آن طرف، هر چه دستشان هر آیه‌ای دستشان می‌آمد، می‌رفت آن طرف مثل تفسیر ملا عبدالرزاق، خوب، او مرد بسیار دانشمندی، مرد با فضیلتی است، اما همه قرآن را برگردانده آن طرف کآنه قرآن با این کارها کار ندارد. یک وقت هم گرفتار شدیم به دسته دیگری که همه معنویات را برمی‌گردانند به اینطرف اصلاً به معنویات کار ندارد. اسلام آمده برای اینکه اسلام هم طریقه‌اش مثل هیتلر که او آمد که دنیاگیری کند و کشورگشایی کند، اسلام هم آمده کشورگشایی کند.^{۱۷}

این از بیانات بسیار روشنگری است از ایشان که به نظر من کاملاً نشان می‌دهد که فکر ایشان به هیچ وجه در بست در اختیار فکر عرفانی پیشینیان نبوده است. علی‌رغم اینکه به آن اندیشه‌ها حرمت می‌نهادند، بر آن کتابها شرح می‌نوشتند، از آن عارفان دفاع می‌کردند، کسی چون حافظ را مطرح می‌کردند و از پاره‌ای تنگ‌نظریها و خشک‌مغزیهایی که نسبت به او شده گله و اظهار تأسف می‌کردند، اما در کنار همه اینها گویی به ما می‌آموختند که مطلب چنان نیست و تمام راه آن نیست که آن بزرگان رفته‌اند. در روزگار حاضر ما احتیاج داریم و باید بیندیشیم که اعمال و تطبیق راه عارفان می‌تواند به شیوه دیگری باشد چنان نیست که هر ارزشی که آنان پیش

نهاده‌اند، روش خوبی هم در کنارش نهاده‌اند، ما با حفظ ارزشها می‌توانیم در کالبد روشها روح تازه‌ای بدمیم، در یک کلام باید عارف این عصر بود، همچنان که باید فقیه این عصر بود. و آنانکه غم خلاق می‌خورند و شفقت بر خلق دارند، می‌توانند عارفانه زمام حکومت را در دست گیرند و سلوک عرفانی خویش را در مهارزدن بر قدرت و ثروت جستجو کنند و آتش جهنم را از همین جا خاموش کنند تا مؤمنان وقتی به بهشت می‌رسند بگویند: «جز ناها هی خامده». ^{۱۸} نکته‌های نیکویی هم در وصیتنامه سیاسی - الهی ایشان آمده است که با گفتار ما تناسب بسیار دارد و آوردنش در اینجا بجاست:

آنچه مردود است حکومت‌های شیطانی و دیکتاتوری و ستمگری است که برای سلطه‌جویی و انگیزه‌های منحرف و دنیایی که از آن تحذیر نموده‌اند، جمع‌آوری ثروت و مال و قدرت طلبی و طاغوت‌گرایی است و بالاخره دنیایی است که انسان را از حق تعالی غافل کند.

و نیز

اسلام نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند و نه با رژیم‌هایی مانند رژیم کمونیسم و مارکسیسم لنینیسم موافق است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک می‌باشند ... و یک دیکتاتوری و استبداد کوبنده دربرداشته ...

نکته‌هایی از وصیت
نامه امام راحل

در پایان، از انتهای کتاب معراج السالکین و صلوة العارفین ایشان این دعای عارفانه را می‌خوانم و همه کسانی که این کتاب را نخوانده‌اند، توصیه می‌کنم که آن را بخوانند. این کتاب را ایشان در اوج احوال سلوک عرفانیشان در حدود ۳۸ تا ۴۰ سالگی نوشته‌اند و برای اولین بار در جلد اول یادنامه شهید مطهری، با اجازه و اهدای خود ایشان به طبع رسیده و از مکتوبات بسیار لطیف ایشان است:

دعایی از امام امت

بارالها، پایان کار ما را به سعادت مقرون فرما و سرانجام رشته معرفت و خداخواهی را به دست ما بده و دست تطاول دیو رجیم و شیطان را از قلب ما کوتاه فرما. و جذوه‌ای از آتش محبت خود در دل ما افکن. تا جذبه‌ای حاصل آید و خرمن خودی و خودپرستی ما را به نور نار عشقت بسوزان، تا جز تو نبینیم و جز سرکوی تو بار قلوب را نیندازیم. محبوبا، اکنون که از تو دوریم و از جمال جمیلت مهجور، مگر آنکه دست کریمانه‌ات تصرفی کند و حجابهای ضخیم را از میان بردارد تا در بقیه عمر جبران ماسبق گردد. انک ولی التعم. ^{۱۹}

و السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی*

سلام بر همه پاکان و پیامبران و برگزیدگان خداوند و بر امام صادق صلوات الله علیه، که در آستانه سالروز شهادت ایشان هستیم، و بر امام بزرگوار امت و رهبر انقلاب اسلامی، که پیروزی بر شیاطین سیاه در این سرزمین سرخ را مدیون رهبرها و هم‌تها و ایثارهای آن بزرگوار هستیم، و سلام بر امت صبور و ستم‌کشیده و جهادگرم‌ان و درود ما به روان مجاهد دلیر، شهید چمران، که تمام عمر خود را در ایثار و علم‌آموزی و خدمت به خلق و نبرد با آدمی‌خواران سپری کرد و از دوستان نزدیک مرحوم دکتر شریعتی بود و درود بر روان دکتر شریعتی، که حیات و مماتش برای امت ما پربرکت بود و اینک به همان مناسبت به یمن خدمات بزرگ او در اینجا گرد آمده‌ایم و امید داریم که از این لحظات بهره‌ای وافی و وافر ببریم.

دوستان بزرگواری که در این دانشکده به خدمت مشغول‌اند و دانشجویان عزیزی که برهه‌هایی از عمر خود را در اینجا سپری کرده یا

می‌کنند لاجرم خاطرات بسیاری از مرحوم شریعتی دارند و در و دیوار این دانشکده گواهی به وجود او و حضور او حتی در همین عصر کنونی می‌دهد و ندای او و بانگ او که نخست از اینجا برخاست و آن‌گاه سراسر ایران را در طنین خود پیچید، هنوز در اینجا به گوش می‌رسد و هنوز از ما دعوت می‌کند که دربارهٔ او و پیام او و شخصیت او بیندیشیم و سخن بگوییم و بی‌مهری‌های عاجل روزگار را فراموش کنیم و او و افرادی نظیر او را آینه‌هایی برای عبرت و چراغهایی برای روشن کردن راه خویش بدانیم و دربارهٔ آنها اگر سخن می‌گوییم، مانند آن بزرگواران از سر تأمل و تدبیر سخن بگوییم و این‌گونه شخصیتها را دستاویز برخوردهای عاطفی قرار ندهیم.

سؤال این است: چرا ما باید امروزه دربارهٔ کسانی مثل دکتر شریعتی سخن بگوییم؟ چرا باید یاد آنها را زنده بداریم؟ و چرا احیای خاطرهٔ آنها برای ما یک ضرورت فرهنگی است؟ و چرا امروزه کسانی می‌کوشند تا پیام او را تجدید کنند و متفکران و خصوصاً نسل جوان را دوباره به یاد او بیندازند و اندیشه‌های او را به رخ بکشند و اهمیت آنها را القا و تلقین کنند؟ و چرا کسانی سعی در اخفای آثار او و محو نام او دارند؟ آیا ما به آنجا رسیده‌ایم که احساس استغنا از وجود چنین شخصیت‌هایی بکنیم؟ آیا ما چندان فراتر از فرهنگ و تاریخ خودمان رفته‌ایم که بتوانیم به این پاره‌های عزیز فرهنگ خود بی‌اعتنا بمانیم؟ آیا جسارت ما بدانجا رسیده است که از تاریخ خود چندان فاصله بگیریم که این پاره‌های تاریخ‌ساز را نبینیم؟ آیا پیام این بزرگان چنان ناشنیدنی و موهون و مدفون شده است که دیگر پرده هیچ‌گوشی را بر نمی‌انگیزد و هیچ دلی را بر نمی‌شورد؟ آیا ما هیچ‌گاه با خودمان اندیشیده‌ایم که اگر از این استغناها پیشه کنیم، آن‌گاه به جایی خواهیم رسید که دیگر غنایی برای ما باقی نخواهد ماند؟ چرا باید چنان کنیم که کسانی که از آن ما هستند از آن دیگران شوند؟ اگر در هر

چرا باید به شریعتی پرداخت

چیز سخاوت‌روا باشد، در میراث‌های فرهنگی سخاوت عین بخل بلکه بدتر از بخل است، چرا باید این میراث‌های عزیز فرهنگی را سخاوتمندانه و بلکه مسرفانه به دیگران بسپاریم و آن‌گاه با چنگ و دندان و پس از سالها زحمت و مرارت آنها را دوباره پس بگیریم؟ چرا این پیام‌های آشنا و بانگ‌های دلنواز که در صحنه فرهنگ ما برخاسته است و برای دیری در این سرزمین بهار آفریده است امروز چنان شده که حتی به اندازه خزانی از آنها ذکری نمی‌رود؟ بر این فراموشیها باید دریغ بخوریم و بر این سخاوتهای بدتر از بخل، باید نفرین بفرستیم و باید خود را در برابر این میراثها مسؤولتر از پیش بشناسیم.

وقتی سخن از مسئولیت در برابر آن موارث گرانبها می‌رود، غرض تجلیل و ستایشگری بی‌محابا و بی‌پروا نیست، غرض انباشتن انبان ذهن و ضمیر است از عبرتهای تاریخی و سرمایه‌های معرفتی، و غرض شناختن آنها و شناساندن آنهاست. بنابراین، اولین دلیلی که الزام می‌کند ما مجدداً طرح اندیشه شریعتی کنیم و خاطره او را زنده نگه داریم، این است که او از آن ماست، او خود ماست و ما که اینک اینجا نشسته‌ایم، در محضر او حاضریم و او هم در این محضر حاضر است و از این پس هرگاه که نسلی از این امت به خاطر فرهنگ و اندیشه دینی دلش می‌تپد و درد و رسالتی در خود احساس می‌کند، بر سر سفره امثال «شریعتی»‌ها نشسته است. بنابراین، با تجدید خاطره او ما به خودمان برمی‌گردیم، دوباره در خود نظر می‌کنیم و تاریخ و فرهنگ معاصر خود را از نو مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و می‌اندیشیم که ایم و کجا نشسته‌ایم، و به کدام سو روانیم و راهبران و قافله‌سالاران چه کسانی بوده‌اند و اینک هم از ما چگونه می‌توانند دستگیری کنند؟

اما دلیل دوم عبارت است از اینکه ما در روزگاری به سر می‌بریم که به شدت محتاج بررسی و شست‌وشوی اندیشه مذهبی هستیم. این از

شریعتی، پاره‌ای از تاریخ ماست و رجوع به او رجوع به هویت خویشتن است

ما به تحلیل بیش از تجلیل نیازمندیم

اختصاصات جوامع دینی است که همواره از درون به خود نظر می‌کنند و به دلیل غنایی که در پیام رسولان الهی می‌یابند و خود را به عمق و اوج آن غنا رسیده می‌دانند، کمتر پروای پرداختن و نگاه کردن به بیرون از خود و از بیرون به خود را دارند. این تنها جسارت کسانی از نوادر اندیشمندان حوزه فرهنگ دینی است که بتوانند از بیرون به جامعه دینی و معرفت دینی نظر کنند و نه در مقام یک عالم دین بلکه در مقام یک روشنفکر دینی، درباره آن سخن بگویند و این کاری بود که دکتر شریعتی کرد و با دلیری و دردمندی و هنرمندی تمام در این وادی گام نهاد و چه چشمها را که نگشود و چه گوشها را که باز نکرد و چه دلها را که به سوی خود نربود. لذا اگر ما اینک در عین حفظ نگاه تقدیس آمیز از درون، به امثال شریعتی می‌پردازیم، گواهی می‌دهد که خود مشتاق و عطشناکیم که از بیرون هم به معرفت دینی و جامعه دینی نظر کنیم و آن را آنچنان که بیرونیان می‌بینند و می‌شناسند و می‌سنجند، ببینیم و بررسی کنیم و حدیث خود را از زبان دیگران بشنویم و شخصیت خود را در آینه دیگران تماشا کنیم. این جسارت و این شجاعت درخور هر کس نیست و همچنان که گفتم فاصله گرفتن از خویشتن و از دور در خود نگریستن، ولی در غربت نماندن و دوباره این فاصله را پیمودن و به خود پیوستن و خویشتن را فراموش نکردن، کار نوادری است که خلع بدن می‌کنند و قدرت دور شدن از شخصیت خویشتن در عین نزدیکی به خویشتن را دارند و این کاری بود که شریعتی می‌خواست بکند و کرد. از همه اینها گذشته، دکتر شریعتی بدون اینکه بخواهیم درباره او غلو و مبالغه کنیم اندیشه‌های نیکوی بسیار دارد که همه آنها برای ما آموختنی است و ما امروز به آنها محتاجیم. پیشوایان فکری یک قوم، پیشوایان یک عصر نیستند، بلکه پیشوایی می‌کنند برای عصرها و نسلهای آینده، بلکه پیشوایان به همین دلیل است که گامها و فرسنگها، جلوتر را می‌بینند و آدمیان را برای آینده آماده می‌کنند و به این دلایل است که ما امروزه

دینداران از درون نظر به دین می‌کنند و روشنفکران دینی از بیرون

پرداختن به شریعتی گواه اشتیاق ماست به نگاه کردن از بیرون در دین

خودمان را ملزم می‌بینیم درباره کسی چون مرحوم شریعتی - که امسال دهمین سالگرد وفات اوست - جمع بیاییم و درباره آن بزرگ و اندیشه‌های او سخن بگوییم.

دکتر شریعتی پس از انقلاب یک نابختیاری داشت و آن نابختیاری این بود که کسانی خود را به او منتسب کردند و میراث‌خوار او وانمودند که به لحاظ فکر و مشی ذهنی و علمی، فرزندان و پیروان واقعی او نبودند. دکتر شریعتی فقط سخن بر لب نداشت، درد هم در دل داشت، عشق هم در جان داشت، سرمایه هم در ذهن و ضمیر داشت و بخوبی می‌دانست که بی‌مایه فطیر است و صرف تلفیق جملات زیبا و مهیج یا خطابه‌های غیر مقرون به ایمان هیچ گاه در هیچ دوره‌ای کاری از پیش نبرده است، چه رسد به دوره‌ای که شریعتی در آن می‌زیست که بیش از هر چیزی به اندیشه‌های صریح و قاطع و پرمحتوا محتاج بود. اما پاره‌ای از این مدعیان، نه آن سرمایه فکری را دارند و نه آن ایمان را. بی‌هیچ شایستگی، دکان معرفت‌نمایی باز کرده‌اند. بگذریم از اینکه کسانی هم عادت دارند که، از ضعفهای بزرگان پیروی کنند، اینها هم فرزندان معنوی آن بزرگان نیستند. بزرگان به دلیل قوت‌هایشان بزرگند نه به دلیل ضعف‌هایشان. اما وای به کسانی که به دلیل دیده کور یا نزدیک‌بینشان، قوت‌ها را نمی‌بینند و فقط ضعف‌ها را تقلید می‌کنند. این نابختیاری متأسفانه پرده‌ای شده است بر روی پیام واقعی آن بزرگوار. گرچه که بحمدالله امروز این پرده‌ها دریده شده است، و خرده خرده همچنان که با انقلاب پیش می‌رویم، بهتر از پیش نیکان را از بدان، مدعیان را از پیروان راستین حق بازشناسی می‌کنیم و برپایی و برگزاری چنین جلساتی خود از گواهان نیکویی است بر اینکه امت ما رضایت نمی‌دهد که آن پیام‌های بلند، در چنگ جمعی افراد کوتاه بین مسخ و ضایع شود. آن خوراک‌ها، خوراک‌های همیشگی است و همه آدمیان بر سر آن سفره برای تغذیه معنوی خوانده شده‌اند و هیچ دسته‌ای

قوت بزرگان شایسته
پیروی است نه
ضعف‌شان

و قومی و گروهی نمی‌تواند شخصیتی را که از مرزهای ملی گذشته و جهانی شده است به خود اختصاص دهد و از آن خود پندارد و همگان را دعوت کند که متاع آن بزرگ را از مغازه این کوچکها خریداری کنند.

حالا نوبت آن است که شریعتی را به لحاظ کارهایش و شخصیتش بهتر بشناسیم. همچنان که گفتم، ما در این جلسات شهوت ستایش نداریم، و بیهوده سخن بدین درازی نبود. و این همه مراسم به خاطر این نیست که چیزی را که همه از پیش می‌دانیم، دوباره بگوییم و دوباره بشنویم.

شریعتی، دردمندی
دردشناس بود

دکتر شریعتی در درجه اول انسانی دردمند و دردشناس بود، و این موهبتی است که به همه کس نداده‌اند. کسانی بسیار در جامعه ما بودند (هنوز هم هستند) که مدعی روشنفکری و عالم‌بودن، جامعه‌شناس بودن هستند و بوده‌اند، اما آنچه در آنها نیست و نبود و از آنها دیده نشد، دردمندی و دردشناسی بود. غوطه‌ور شدن در جزئیات حقیر زندگی، و زبون محیط‌ماندن و عجز را پیشه کردن و از نواقص و کاستیهای عظیم جامعه بی‌خبر بودن و خود را به گره‌گشاییهای کوچک مشغول داشتن، بیماری است که نه فقط انسانهای عامی، بلکه گاهی انسانهای بزرگ را مبتلا می‌سازد و شرط دردشناسی عبارت است از عدم اشتغال به این امور حقیر و روزمره. کسانی هستند که به غمهای حقیر غمناک می‌شوند و به شادیهای حقیر شاد می‌شوند. اما کسانی هستند که می‌توانند این کوچکیها و کودکیها را پشت سر بگذارند و از ارتفاع بالاتر در این عالم نظر کنند، و حوادثی را که به چشم دیگران نمی‌آید ببینند. لازمه یک روح دردشناس همین است و آن بزرگواری چنین بود. اما نه هر دردمند و دردشناسی، در مقام بیان «دلیر» هم هست. کسانی بودند که می‌دانستند و می‌فهمیدند، اما این دردها را در صندوق‌خانه دل خود پنهان نگه می‌داشتند. هم شناختن حق شجاعت می‌خواهد، هم اظهار آن. کسانی

هستند که برای اینکه ندانند و نفهمند، ذهن خود را با هزار توجیه لجن مال می‌کنند. اول سازشکاری را با خود آغاز می‌کنند تا به دنبال آن با خلق سازشکاری را آغاز کنند.

شریعتی تا آنجا که آثار او به ما نشان می‌دهد، در مقام شناختن گستاخ و دلیر بود. و از این جهت پرده‌ها و حجابهای وهم را به شجاعت تمام بر خود می‌درید و اجازه نمی‌داد که بی‌خبری‌ها بر او چیره شود و بی‌دردی‌ها جای دردشناسی را بگیرد و هیچ وقت پروای آن را نداشت که فلان شناختن چه توابع ناگواری برای او پیش خواهد آورد. هستند کسانی که دانشی را صرفاً به ملاحظهٔ نتایجی که دارد، از ابتدا فرومی‌گذارند. نفهمیدن را برمی‌گزینند، چون می‌ترسند مبدا را اگر فهمیدند مسئولیتی بر دوش آنها بیاید که بعداً جسارت و شجاعت برآوردن و ادای آن مسئولیت را نداشته باشند. اما هیچ صاحب رسالتی نمی‌تواند از شجاعت بی‌بهره باشد.

من چو اسماعیلیانم بی‌حذر

بل چو اسماعیل آزادم ز سر^۱

* * *

هر پیمبر سخت‌رو بُد در جهان
یک سواره کوفت بر جیش شهان
گوسپندان گر بروند از حساب^۲
ز انبیشان کی بترسد آن قصاب؟^۲

* * *

(۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۰۱

(۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۴۱ - ۴۱۴۵

چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست؟
 چون نباشم سخت‌رو پشت من اوست؟
 هر که از خورشید باشد پشت‌گرم
 سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم^۳

* * *

دلیری، فرزند بصیرت
 است
 این خورشید بصیرت و معرفت اگر در کسی طالع شد و اگر کسی مستظهر به او بود، تردید نکنید که در مقام عمل صاحب شجاعت خواهد بود. جسارت در عمل فرزند بصیرت در نظر است. و همه کسانی که از حیث نظر کوتاهی دارند، در مقام عمل هم دچار دودلی و تردیدند. آن کسانی که اهل یقین نیستند، اهل شجاعت هم نیستند. بعلاوه او هنرمند و هنرشناس هم بود و از این موهبت الهی بهره فراوان داشت. زیبا می‌اندیشید و زیبا می‌گفت و زیبا می‌نوشت و همین هنرمندی کلید مزید توفیق او در ابلاغ پیام بود. هنرمندی او به او حساسیتی بخشیده بود که درک پاره‌ای از مسائل و قرابت روحی با پاره‌ای از بزرگان تاریخ و روحهای زیبایی چون علی (ع) را برای او آسان کرده بود. و این نعمتی است که هنرناشناسان بی‌درد از آن به غایت محروم‌اند.

شریعتی، هنرمند هم
 بود

با اینهمه، ما برای امور اختیاری به انسانها ارزش می‌دهیم نه برای امور جبری و موهوبی. هستند کسانی که فاهمه قوی دارند، اما فهم قوی امر اختیاری نیست، موهبت الهی است. نوابغ بسیارند، اما نبوغ آنها امر اختیاری نیست، امر خدادادی است، لذا این نبوغها تحسین و تجلیل ما را برنمی‌انگیزند. فراوانند کسانی که حافظه آنها بسیار قوی است، این هم یک امر موهوبی و خدادادی است، و به هیچ وجه دلیلی برای تجلیل

نیست. ما اگر اینجا از شریعتی تجلیل می‌کنیم به خاطر امور اختیاری است که بر دست او جاری شده است نه به خاطر اوصاف طبیعی و موهوبی او، و این قاعده در مورد هر شخصیتی جاری است. خدا را به خاطر موهبتها و عطایایش باید ستود، نه آدمیانی را که مشمول آن موهبتها شده‌اند، مگر اینکه شاکر آن نعمتها باشند. آنچه ما و هر انسان منصف و باوجدان را به تعظیم و تحسین وامی‌دارد، عبارت است از آنچه آدمیان به اختیار کرده‌اند و نیکو کرده‌اند، می‌توانستند انجام ندهند ولی انجام دادند. هزاران مانع، هزاران دشمن در راه انجام آن عمل بود، مع الوصف دلیری ورزیدند و موانع را پشت سر گذاشتند و در مسیر هدف پاکشان گام نهادند و دشمنان را رویدند و همینهاست که برای آیندگان سرمشق واقع می‌شوند نه آنچه از قبیل نعیم و موهبتهای الهی است، که همیشه برای آنها باید منتظر انعامهای خاص خداوندی بود.

شریعتی در مقام هوشمندی آدم موهوبی بود، یعنی نعمت خداوند بر او فراوان بود و از این نظر با آدمیان دیگر تفاوت محسوس داشت. از نظر هنرمندی هم همین طور، اما آنچه اکنون برای ما بسیار پرارزش و اهمیت است، یکی دردشناسی و دیگری دلیری او در اظهار درد و سوّمی و سعت نظر و همّت بلند اوست و این هر سه برای ما سرمشق است. آن شاعر عرب می‌گفت:

اِذَا مَا كُنْتَ فِي امْرِ مَرُومٍ فَلَا تَقْنَعْ بِمَا دُونَ النُّجُومِ
فَطَعْمُ الْمَوْتِ فِي امْرِ حَقِيرٍ كَطَعْمِ الْمَوْتِ فِي امْرِ عَظِيمٍ
وقتی به دنبال هدفی هستی، به پایین‌تر از ستاره‌ها رضایت
مده چون طعم مرگ در امور حقیر، مانند طعم مرگ است در
امور خطیر.

و شریعتی از آن کسانی بود که به کمتر از ستاره خرسندی نشان نمی‌داد و

تجلیل شریعتی به
خاطر افعال اختیاری
اوست نه اوصاف
طبیعی او

اگر عزمی و هدفی داشت، برای همه تاریخ بود. این را از سر تحسین و تجلیل بیهوده و بی دلیل نمی گویم، همه نوشته های او این امر را نشان می دهند.

حال از مزایای صوری به جنبه های محتوایی رو آوریم. ما در زمانی واقع شده ایم که در میان دو گرایش بسیار مهم باید تکلیف خود را روشن کنیم. این دو گرایش را هم باید بشناسیم و هم آنها را با همدیگر جمع کنیم. تمام تاریخ روشنفکری دینی در سرزمین ما در ضمن این دو مقوله قابل تبیین است و آن دو مقوله خلوص و توانایی است. ما هم خلوص معرفت دینی را طالبیم، هم توانایی آن را، و هر کدام از اینها را که فدای دیگری کنیم، چیزی کسر آورده ایم. شما در همین حال حاضر و در وضع کنونی ما، در دوران پس از انقلاب نظر کنید، این معنا را بخوبی می بینید. اگر در میان جامعه ما دو جناح ظاهر شده اند که یکی از سنت دفاع می کند و دیگری دنبال نوآوریها می رود (تحت نامهای فقه سنتی و فقه پویا)، بدون اینکه بخواهیم ذره ای در دیانت این دو جناح تردید بورزیم، می توانیم وضعشان را چنین تحلیل کنیم که عده ای از اینان خائفند که مبدا معرفت مذهبی آلوده و آمیخته به اندیشه ها و ارزشهای بیگانه شود و از آن طرف کسان دیگری هستند که می خواهند ببینند که دیانت قامتی سرافراز در میان سایر مکاتب دارد و به نیرومندی تمام ایستاده است و می تواند حلال مشکلات امروز بشر باشد. ما این هر دو را با هم می طلیم و باید بطلیم. هیچ کس در این میان نمی خواهد فراتر از محدوده دین برود. رسالت، رسالت دینی است. اما آنچه در مقام عمل اشکال و ابهام می آفریند، جمع این دو گرایش بسیار ظریف و در عین حال مقدس است.

شما به شریعتی نظر کنید و به دورانی که او ظاهر شد، و به مقدماتی که در تکون اندیشه و شخصیت او مؤثر بود. شریعتی با مکاتب بیگانه آشنا بود و پاره ای از آنها را بخوبی آموخته و هضم کرده بود، چنین کسی

طرح دو مقوله مهم
نابی و توانایی معرفت
دینی

فقه سنتی و پویا هم از
توجه به آن دو مقوله
پدید آمده است

که ذهنی متوجه اندیشه‌های مغرب زمین و دلی در گرو ایمان دینی داشت، خود را در یک کشمکش عمیق درونی احساس می‌کرد، و همه آثار او این کشمکش را بخوبی نشان می‌دهند. از طرفی به هیچ وجه نمی‌خواست و نمی‌توانست دست از تعلق و ایمان دینی خود بردارد و این وفاداری را تا انتهای عمر نگه داشت و جان خود را بر سر این وفاداری نثار کرد، در این هیچ تردیدی نیست، همه گفته‌های او برای این بود که اندیشه دینی را به صورت یک مکتب نیرومند و سرفراز معرفی کند. از طرفی هم آنچه را از مغرب زمینیان آموخته بود نمی‌توانست ندیده بگیرد. نه او، که هیچ متفکر علم‌آشنایی نمی‌تواند بی‌پروا و بی‌محابا به اندیشه‌های بلندی که دیگران در جای دیگری به آن رسیده‌اند، بی‌اعتنا بماند. علم و فکر وقف هیچ عصری و هیچ نسلی نیست، همه آدمیان حق دارند فکر کنند و از سر انصاف سخن بگویند و همه آدمیان حق دارند که درباره آن سخنان بیندیشند و نقادی کنند و سره را از ناسره جدا کنند. حال کسی که از طرفی ذهنی دارد انباشته از سرمایه‌های فکری بشری و از طرفی دلی دارد عاشق و شیفته ایمان مذهبی در چه جایگاه لغزنده‌ای نشسته است. کسی که مجاهدتهای حسین و زینب و شب زنده‌داریهای علی، فداکاریهای پیامبر بزرگ اسلام، و حرکت و نهضت عظیمی را که به رهبری این پیامبر پدید آمد خوانده و تحلیل کرده و شناخته است، چگونه می‌تواند این شناخته‌ها و دانسته‌ها را رها کند و خود را از تعلق دینی آسوده سازد؟ عشق شدید شریعتی به حسین و زینب عشقی مصنوعی و تحمیلی نبود و هیچ گاه به این محبوبات همه عمر خود پشت نکرد. و از آن طرف، کسی که با ضعف اندیشه دینی در دیار خود، با پروتستانتسیم مذهبی در مغرب زمین، با خرافاتی که به نام دین در آن دیار پدید آمد، با آن تسلط بی‌منازع و ناصوابی که کلیسا بر سر مردم آنجا داشت، با آن مغفرت‌فروشیها، و اندیشه‌کشیها و نیز با آن اندیشه‌های بلند که مغرب

همه اهتمام شریعتی معطوف به توانا و سرافراز کردن مکتب دینی بود

شریعتی درد دین داشت

زمینیان به او دست یافتند و نیز با ولتر، با سارتر، با دکارت، و با امثال اینها آشنا شد، دیگر نمی‌تواند عقل خود را مفتون و مسحور آن اندیشه‌های بلند نیابد و بر آن نامردمیها و تاریکیها نفرین و نفرت نفرستد و از آن کاستیها و ضعفها رنج نبرد در پی چاره‌کاستی‌ها بر نیاید. شریعتی بیش از هر چیزی به گمان من در این رنج بود که از طرفی دین را می‌خواست و از طرفی می‌دید که دین در عصر او به وضعی افتاده است که دیگر به منزله یک مکتب آبرومند در جهان مطرح نیست. مکاتب دیگر گوی سبقت را از او برده‌اند و مدّعی‌اند که در حلّ مشکلات بشری از او تواناترند و او می‌خواست که آن دعوی را بیازماید و بکوشد مگر مکتب محبوب خود را دوباره توانا و گره‌گشا ببیند.

مسیحیت در مغرب زمین آن قدر میراثها از موی مریم و از صلیب عیسی در کلیساها نگهداری می‌کرد که به گفته اراسموس، اومانیت مشهور هلندی، از آن چوبها چند کشتی می‌شد بسازند. گویی مسیحیت در مغرب زمین تمام رسالتش تحقیر آدمی و تجلیل خرافات بود. دینی شده بود ضدّ علم و ضدّ انسانیت و اینها بهانه شد که مکتبی به نام اومانیسیم یعنی «انسان‌پرستی» و اگزیستانسیالیسم (باز هم یعنی انسان‌پرستی) در مغرب زمین متولد شد و بگوید که آدمی، آدمی است به شرط آن که پشت به خدا کند و جمع بین خدا و انسان جمع ضدین است: یا خدا، یا انسان. این مکاتب، واکنش مستقیم و عکس‌العمل صریح نسبت به تحقیرهایی بود که از ناحیه مذهب بر انسان در مغرب زمین می‌رفت و لذا آبرومندی این مکاتب در بی‌آبرو کردن دین بود. هر کدام از اینها با لگدی که به یک اندیشه کلیسایی می‌زدند برای خود کسب آبرو می‌کردند و رفته‌رفته مارکسیسم که میراث‌خوار اومانیسیم بود، به منزله یک مذهب برای روشنفکران در مغرب زمین روید که هم خلأ مذهبی و عطش فکری آنها را اشباع می‌کرد و به آنان اخلاق، حقوق و سیاست را می‌آموخت و هم

ناتوانی مسیحیت در مغرب زمین، موجب بروز اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم شد

مارکسیسم در جامعه یک مکتب توانا، دین روشنفکران عصر جدید شد

در مقام عمل راه مبارزه را به آنها می نمود، و آینده جهان و تاریخ را نشان می داد و تاریخ پیشین را تحلیل می کرد، یعنی همان چیزها که بشر قبلاً از مذهب می گرفت. مارکسیسم درست چهره یک مکتب مذهبی را به خود گرفته بود منهای خدا، و همه قوت خود را درست از ضعفهایی می گرفت که در مذهب سنتی بود، مذهبی که نه تحلیل درستی از انسان داشت، نه از تاریخ گذشته نه از آینده بشر، و تمام رسالتش این بود که به آدمیان تلقین کند که وجودشان پلید و شر است و اگر بتوانند از شر وجود خود رهایی پیدا کنند، بهتر است. در مقابل، اومانیسم به آدمی برترین ارزش را در هستی داد و همه چیز را در پای او به سجده افکند.

برای شریعتی مسئله اساسی این بود که چگونه می توان دین را که امروزه چنین خوار شده و رقبایی چون مارکسیسم، لیبرالیسم، اومانیسم پیدا کرده دوباره مطرح کرد به نحوی که از توانایی و سرافرازی کافی و وافی برخوردار باشد، سری باشد در میان سرها، رقیب نیرومندی باشد برای سایر مکاتب و تحلیلی داشته باشد برای تمام مقولات مهم و پرارزشی که امروزه بشریت بدانها می اندیشد و برای آنها تبیین و پاسخ جستجو می کند. اهل ایمان خفتگان بودند و خام ظلم و ظلمت سایه گستر بر تمام زخم صد نامردمی بر جان و تن پر ز اغیار و تهی از خویشتن^۴

این وصف واقعی عموم اهل ایمان و اهل اسلام بود. «ظلم و ظلمت سایه گستر بر تمام»، هم تحت ستم ستمگران بودند و هم غوطه ور در ظلمت فکری که محیط و مسیر خود را بخوبی نمی دیدند و به همین دلیل بود که شریعتی مهمترین اقدامش در این خلاصه می شد که اسلام را به منزله یک مکتب توانا در عصر حاضر و در جغرافیای دیگر مکاتب مطرح

شریعتی می خواست
دین را سرافرازتر از
رقبایش ببیند

کند.

اما و هزار اما، برای توانا کردن یک مکتب کارهای بسیار باید کرد که گاه مقبول اهل ایمان نمی افتد. اهل ایمان فقط به توانایی نمی اندیشند، به خلوص اندیشه دینی هم می اندیشند. این را می گویم تا ریشه طعن‌ها یا اتهام‌هایی را که بر شریعتی وارد می شود به دست داده باشم و خود داوری نهایی در این باب نمی کنم، اما شما را دعوت به تأمل در این امر می کنم. گفتم که ما عاشق دو چیزیم: خلوص و توانایی اندیشه دینی، هم می خواهیم که مکتب دینی ما حلال مشکلات باشد و این ادعا که برای بشریت در همه ادوار آمده است، در مقام تحقق به چشم دیده شود و هیچ مکتب دیگری از او پیش نیفتد. و هم می خواهیم دین در عین توانایی، خالص هم بماند. اینجاست که کسانی نگران می شوند که مبدا شیفتگی بیش از حد به ابراز و اثبات توانایی فکر دینی، دغدغه خلوص و نابی را کم کند و آدمی دست توسل به هر جایی دراز کند و از هر خونی به تن ناتوان مکتب ترزیق کند تا او را توانا و سرحال نگه دارد.

ریشه طعن‌ها و
اتهامات وارد بر
شریعتی

البته عین همین مشکل را در برابر خلوص‌گرایان هم داشته‌ایم و داریم. کم نبودند کسانی که از صدر مشروطیت به این طرف (از علمای دین و غیر آنها) که چون وسواس خلوص اندیشه دینی را داشتند از دیدن و شنیدن هر صوت و صورتی پرهیز می کردند به تصور اینکه آنها غذاهای زهرآگینی هستند که اگر به پیکر مکتب وارد شوند، آن را از سلامت خواهند انداخت و به مرگ خواهند کشاند. و این نشان می دهد که حفظ این دو گرایش، تا چه حد ظریف و حساس است. گاهی آدمی از ترس اینکه مبدا لقمه‌ای سمی بخورد و به مرگ افتد آن قدر چیز نمی خورد تا به حال مرگ می افتد و گاهی به خاطر اینکه توانا و فربه و نیرومند شود از هر جا، هر چه گیرش آمد می خورد تا نیرومند شود و از این راه به حرام‌خواری و مسمومیت می افتد. حفظ مرز دقیق بین این دو، هم تغذیه

دغدغه خلوص، گاه
توانایی را می ستاند و
دغدغه توانایی، گاه
خلوص را

درست و هم حفظ خلوص شخصیت، امری است که هم شناختنش و هم جسارت انجامش در خور و در توان هر کسی نیست: ما در حال حاضر کسانی را داریم که به نحو افراطی و گزاف چندان بر خلوص اندیشه مذهبی (آن هم خلوص مبهم و تعریف نشده و در حقیقت بر جمود بر فرم) تأکید می‌کنند که پیکر مکتب را به رنجوری و نزاری و لاغری می‌افکنند. یعنی همان سرنوشت سوئی که زهرخواری در پیش ارگانسیم می‌گذارد، اینها از بی‌غذایی در پیش آن می‌نهند. آن التقاط و این استغنا که یکی از ترس ضعف و دیگری از واهمه آلودگی برمی‌خیزد هر دو به یک مقصد منتهی می‌شوند و آن مرگ است و احیاگران که با مرگ می‌ستیزند باید برای هر دو علاجی بیندیشند.

این شبهه در ذهن کسانی بوده است که مبادا گرایش و تعهد بی‌محابا و بی‌پروا نسبت به توانا کردن پیکر یک مکتب آدمی را وادارد تا هر نوع تغذیه‌ای را برای آن پیکر مجاز بشمارد و نهایتاً مکتب را از هویت اصلی خویش بگرداند و گمان من این است که در جامعه معاصر ما این شبهه در حق مرحوم دکتر شریعتی رفته است. کسانی که به اندیشه‌های او مشتاقند و مایلند که در حق او سخن حق بگویند و از افراط و تفریط به دور مانند، حتماً از این جهت در آثار او نظر کنند و این معنا را بشناسند و بشکافند و برای دیگران بگویند. بدون تردید، هیچ متفکر دینی در هیچ دوره از ادوار فکری خود، از نوسان بین این دو گرایش که گفتم برکنار نیست. اصلاً اگر برکنار باشد (یعنی بی‌خبر باشد)، ما او را متفکر نمی‌شناسیم. این مطلبی است که اگر برای کسی مطرح نشد، علامت این است که هنوز مقلد است و محقق نشده است. شرط ورود در وادی تحقیق آن است که شخص از ابتدا این دو مقوله را شناخته باشد. یکی مقوله نابی و دومی مقوله توانایی. در جامعه ما مرحوم مطهری هم به منزله یک متفکر یا روشنفکر دینی مطرح است. عالمان دینی دیگر همه داشته‌ایم و داریم؛ اما همه آنها

شریعتی متهم به
قربانی کردن خلوص
در پای توانایی

جریان ساز نبوده اند، همه آنها رهبری نسل جوان نکرده اند، همه آنها نشان نداده اند که دغدغه توانایی مکتب را دارند. همه آنها اصلاً نشان نداده اند که آشنایی کافی و وافی با مکاتب دیگر و اندیشه های دیگر دارند. عالمان دینی نقش خود و حرمت خود را دارند و کار خود را می کنند و وظیفه خود را می گزارند. اما رهبران و روشنفکران که به منزله چراغهایی بر بلندی راه دیگران را روشن می کنند، باید از خصوصیات برخورداری باشند. اولین و مهمترین خصوصیت آنها این است که از مقام تقلید به مقام تحقیق رسیده باشند. که به قول مولوی:

مهمترین شرط
روشنفکری رفتن از
مقام تقلید به مقام
تحقیق است

از محقق تا مقلد فرقه است

کین چو داوود دست و آن دیگر صداست^۵

و علامت آن این است که از طرفی تعلق خاطر و عشق محض شان نسبت به تفکر دینی، آنان را از نظر در آرای دیگران و از شناختن و پذیرفتن منصفانه اقوال بیگانگان منع نکند و از طرف دیگر شیفتگی نسبت به اندیشه های دیگران موجب نشود تا غت و سمین را نشناسند و همه آن اندیشه ها را به منزله اندیشه خودی در پیکر مکتب معشوق و محبوب خود تزریق کنند. مرحوم مطهری از کسانی بود که همین درد و دغدغه را داشت. او هم درد مکتب داشت. برای این بنده کاملاً مشخص است که تمام همت مرحوم مطهری مصروف این می شد که مکتب اسلام را در عصر حاضر به منزله یک مکتب توانا عرضه کند. چنان کند که پیروان آن بدانند (آن هم نه به علم اجمالی، بلکه به تفصیلی) که این مکتبی که به او دل بسته اند و از او پیروی می کنند، همیشه می تواند کارساز و حلال مشکلات باشد. منتها

مطهری بیشتر به
توانایی حقوقی و
فلسفی مکتب
می‌اندیشید و شریعتی
بیشتر به توانایی آن در
حل مشکلات
اجتماعی

مرحوم مطهری به دلیل تعلق خاطر به فلسفه و کلام و تربیت ابتدایی در زمینه‌های فقهی و فلسفی می‌کوشید تا بیشتر توانایی فلسفی و حقوقی این مکتب را آشکار کند و در برابر آن، مرحوم شریعتی در پی نشان دادن توانایی مکتب در حل مشکلات اجتماعی امروز بشر بود. این نکته را هم بگوئیم و این حق را هم بگذاریم که پاره‌ای از کارها که بعداً امثال مطهری کردند، قطعاً الهام بخش‌شان مرحوم شریعتی بود. خود مرحوم مطهری هم بدین امر معترف بود. توجه‌های اخیری که شهید مطهری نسبت به فلسفه اخلاق و جامعه و تاریخ و انسان و فطرت و مسائلی از این قبیل می‌کرد تا حدودی برانگیخته نکاتی بود که امثال شریعتی در جامعه ما مطرح کردند و گفتند که مسئله امروز بشریت اینهاست.

در هر حال، آن دو بزرگوار بر آن بودند که بشریت سعادت پیدا نمی‌کند، مگر اینکه به این دین رویاورد. این شرط ایمان مذهبی است. و اگر کسی خلاف این بیندیشد قاعدتاً از حوزه دیانت هم بیرون است. متدینان بیهوده به دینی اعتقاد نمی‌ورزند، بلکه سعادت دنیا و عقبای خود را در آن می‌جویند. اعتقاد به کمال دین و سعادت آور بودن آن، یک اعتقاد بنیانی است که هر متدینی باید داشته باشد. ولی آیا این مقدار از ایمان کسی را متفکر دینی می‌کند؟ کسی را روشنفکر مذهبی می‌کند؟ به هیچ وجه! روشنفکر دینی همین مطلب را تفصیلاً می‌داند نه اجمالاً. کمال و گره‌گشایی دین را در کل جغرافیای معرفت بشری می‌بیند و اثبات می‌کند و می‌فهمد. کمالها و نقصهای دیگر را می‌بیند و آن‌گاه معنای دقیق کمال دین خود را می‌شناسد و می‌شناساند. این دانستن تفصیلی است که با دانستن اجمالی فاصله بسیار دارد، بیش از فاصله زمین تا آسمان.

شما به یقین بدانید که دینداری که به وادی اندیشه‌های نیرومند غولهای فکری تاریخ (قدیم و جدید) پا بگذارد، دو سرنوشت بیشتر ندارد: یا ارتباط و پیوند فکری نخستین و عشق شدیدش نسبت به مکتب

هر دو معتقد بودند که
دین کامل است و حلال
مشکلات بشر است

دینی راهنما و حافظ اوست و پس از سفری طولانی در وادیهای روشن و تاریک اندیشه‌های دیگران دوباره او را به مسیر و منطقه نخستین خود او باز می‌گرداند، یا اینکه در آن وادیها گم می‌شود و می‌ماند تا بمیرد. شما اگر می‌بینید که شریعتی پس از سفرهای دراز در وادیهایی که در هر گامشان غولی نشسته بود و در هر فرسخ گرگی کمین کرده بود، دوباره به این دیار برگشت و عشق خود را فراموش نکرد و تا آخر عمر از رسالت دینی خود دم زد و نسل جوان این مملکت را آمادگی تمام برای شنیدن پیام رهبر انقلاب بخشید، بدانید که سببی نداشت جز اینکه شعله‌های ایمان و عشق مذهبی در دل او فروزان بود و مگر می‌شود کسی عشق به دین، به مکتب، به رهبر مکتب، به پیامبر، به اوصیا، و پیشوایان دین نورزد و آن گونه آشنایان سخن بگوید، به طوری که سردترین و منجمدترین دلها را گرم کند و برانگیزد؟ شما باور نکنید که کسی با خود شوخی بکند ولی دیگران سخن او را جدی بگیرند. این امر از محالات است. مگر می‌شود که آدمی از سر سردی سخن بگوید اما در دیگران آتش بزند؟ این آتش بیرون رقیقه‌ای از آتش گرمی است که در ضمیر اوست.

شریعتی، دین را
عاشقانه دوست
می‌داشت

شریعتی نمی‌توانست پس از آگاهی از مکاتب دیگر بر وضع سابق خود باقی بماند و از این طبیعت چيست؟ آنچه برای او بیش از هر چیز مطرح شده بود، این سؤال بود: چرا من به این مکتب ایمان می‌ورزم؟ چرا پشت به مکاتب دیگر می‌کنم؟ چرا راه‌حلهایی را که این مکتب ارائه می‌دهد برتر از راه‌حلهای دیگر می‌دانم؟ آدمی اگر نخواهد توجیه‌گری بکند، چاره‌ای ندارد جز این که به این سؤالا پاسخ بگوید و تمام عمر شریعتی در پاسخ به این پرسشها گذشت. او آتش این طلب را درخود هرگز خاموش نکرد و تا انتهای عمر یک طالب پرسشگر باقی ماند. به قول مولانا:

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی؟

و گر به یار رسیدی چرا طرب نکنی؟

به کاهلی بنشیننی که این عجب کاری است.

عجب تویی که هوای چنان عجب نکنی!^۶

تعجب این است که انسان آگاه کاهلی کند و دنبال پاسخ این سؤال نرود. تعجب این است که شعله این طلب برافروخته شود ولی آدمی به عمد آن را خاموش کند.

شریعتی، آفریننده
حساسیت دینی و
طراح سؤالات نوین
بود

این جرمی و اتهامی بر امثال شریعتی نیست که آتش سؤال و شک در خرمن سکون و فراغت خلائق افکندند و آنان را به فکرکردن مجدد در مکتبشان فراخواندند و از تعبّد و انقیاد و تسلیم سنتی بیرون آوردند و به آنان گفتند که به آنچه تاکنون ایمان آورده‌اید دوباره از سر علم ایمان بیاورید «یا ایها الذین آمنوا آمِنُوا...»^۷. ایمان کور هیچ گاه سازنده هیچ تمدنی نبوده است و این عشقها و ایمانها اگر با علم و آگاهی توأم نشود دوام و بقای آنها تضمین شده نخواهد بود.

ترک حسّاسیتها و کشتن آنها و به فراموشی سپردن خواننده‌ها و شنیده‌ها حسنی و هنری و کمالی برای آدمی نیست. آدمی هر چه بالاتر می‌رود و کمال بیشتر می‌یابد، نازکتر و ظریفتر و حسّاستر می‌شود و لذا سخن و اندیشه‌ای که دیگران را بر نمی‌انگیزد برای او محرّک و جاذب می‌افتد. روشنفکران دینی از چنین حسّاسیتی برخوردارند و به همین جهت است که نمی‌توانند به معرفت بی‌اعتنا باشند یا با خود دروغ بگویند و نفهمیده‌های خود را چون فهمیده پندارند، یا خواب دیگران را برنشورند و طالب ترک تقلید و تسلیم نشوند. لحظات نادری در زندگی پاره‌ای از افراد پیش می‌آید که ناگهان پرده فریب از برابر چشمانشان به کنار می‌رود،

(۶) دیوان کبیر، غزل ۳۰۶۱

(۷) سوره مبارکه نساء، آیه ۱۳۶

و صفا و خلوص و صداقت و صراحتی در ضمیر خود احساس می‌کنند، برای لحظاتی کوتاه هم که شده فقط راستها را با خودشان می‌گویند، دروغها و آن «من»ها و «خود»های کاذبی که آنها را مسخ کرده کنار می‌گذارند، و آنجاست که به حقیقت لذت و طعم شیرین صراحت و صداقت و شجاعت را می‌چشند.

شیخ بهائی در کتاب کشکول همین معنا را گفته است: گاهی می‌شود که نسیمها و نفحات رحمانی می‌وزد و دل آدمی را خرمی می‌بخشد و پرده‌های غفلت را می‌برد. در آن حال آدمی سراپا شعف و لذت می‌شود، ولی کمی بعد همان حالات چرکین و آلوده پیشین بازمی‌گردد و آدمی در زندگی قبلی خود غوطه‌ور می‌شود، زبان حال انسان در آن موقع این است: تیری زدی و زخم دل آسوده شد از آن

هان ای طیب زنده‌دلان مرهم دگر

سخن شیخ بهائی در
باب باز شدن ناگهانی
چشم دل

بلی، تیرها به دل متفکران حساس می‌خورد و ضمیر آنان را مجروح می‌کند، اما حسن این بزرگان این است که این جراحات را همیشه تازه نگه می‌دارند.

سخن در تفصیلی بودن اعتقاد و شناخت دینی بود، می‌گفتم که مرحوم شریعتی و مرحوم مطهری هر دو به این آگاهی تفصیلی رسیده بودند. لکن آنچه جامعه امروز ما احساس می‌کند (من فقط این احساس را بیان می‌کنم و همچنان که گفتم، داوری را به خود شما وامی‌گذارم) این است که شاید تأکید مطهری بر خلوص، بیش از تأکید شریعتی بر توانایی بوده و شاید تأکید شریعتی بر توانایی، بیش از تأکید مطهری بر خلوص بوده است. لیکن آنچه بنده عرض می‌کنم این است که ما هر دوی اینها را لازم داریم. امر احیا و بازفهمی شریعت (که از آن سخن خواهم گفت) بدون هر یک از آنها ناقص و ابتر خواهد ماند.

جامعه ما شریعتی را
توانایی‌گرا و مطهری
را خلوص‌گراتر
می‌داند

از خلوص و از توانایی عبور کنیم که هنوز کار یک متفکر دینی تمام نشده است، کار اصلی او بازسازی مکتب است. اقبال لاهوری از کسانی است که تأثیر بسیار زیادی بر مرحوم شریعتی داشته است. می دانید، یکی از شخصیت‌های بسیار محبوب دکتر شریعتی، اقبال لاهوری بود. اقبال لاهوری کتابی دارد که به فارسی هم ترجمه شده، به نام احیاء فکر دینی در اسلام. این کتاب که از کتابهای بسیار خواندنی است و من به همه شما توصیه می‌کنم آن را بخوانید، نام اصلی اش به انگلیسی این است: Reconstruction of Religious Thought in Islam (بازسازی تفکر دینی در اسلام)

در مورد این بازسازی می‌خواهم قدری برای شما سخن بگویم، چون در این صحنه است که شما کار امثال شریعتی و هر روشنفکر دینی را بهتر می‌توانید بشناسید. برویم سراغ خود اقبال. اقبال که سخن از بازسازی تفکر دینی می‌گفت منظورش چه بود؟ مگر تفکر دینی چیست که محتاج بازسازی است؟ ما که می‌خواهیم آن را از نو بسازیم چه می‌خواهیم بکنیم؟ مفهوم بازسازی و نو سازی اگر در اندیشه‌های بشری روا یا معنادار باشد در اندیشه‌های الهی و مکاتب دینی چگونه است؟

شریعتی درست کارش همین بازسازی اندیشه دینی بود، من در این هیچ شکی ندارم و آن را هم از امثال اقبال لاهوری الهام گرفته بود و حالا خوب است ببینیم که ماجرا از چه قرار است.

احیای فکر دینی در میان مسلمین سابقه دارد و از اقبال لاهوری آغاز نمی‌شود. همه بخوبی می‌دانید که نامبردارترین کتاب ابوحامد محمد غزالی کتابی است، به نام احیاء علوم الدین، تألیف شده در اواخر قرن پنجم هجری. همان کتابی که بعداً به دست یک متفکر و فقیه و محدث شیعی به نام ملا محسن فیض کاشانی در قرن یازدهم بازنویسی شد، به نام المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء. هفتاد درصد المحجة البيضاء همان

بازسازی مکتب، کار دیگر روشنفکر دینی

سابقه بازسازی در تاریخ فکر دینی

غزالی و احیاء
علوم الدین و فیض و
المحجة البيضاء

احیاء علوم الدین غزالی است و آن سی درصد تفاوت، محصول کم و زیاد بعضی ابواب یا بعضی روایات و اقوال است. کتاب احیاء علوم الدین که نهصد سال از تألیفش می‌گذرد از کتابهای بسیار مؤثر در حوزه فرهنگ اسلامی و از کتابهای بسیار خواندنی است، خصوصاً المحجة البيضاء که به اقوال و روایات شیعی هم مزین شده است و بهره‌ او چندین برابر شده است.

کتاب احیاء علوم الدین را که باز می‌کنید در همان ابتدا و در مقدمه، غزالی به شما می‌گوید که این کتاب را برای چه نوشته است. غزالی در دوره روتق و شکوفایی فرهنگ اسلامی می‌زیست و ما که نهصد سال از غزالی فاصله گرفته‌ایم و به گذشته فرهنگی خود نظر می‌کنیم، اینک بهتر از غزالی عصر او را درک می‌کنیم، چون او در عصر خود بود، و عصرهای بعد از خود را نمی‌دید و مقایسه میان آنها برای او میسر نبود، ولی ما که فی الجمله می‌دانیم که بر فرهنگ و تمدن اسلامی چه رفته است، الان بهتر می‌توانیم قضاوت کنیم که دورانی که غزالی و امثال او در آن می‌زیستند من حیث المجموع چگونه دورانی بوده است. آن دوره قطعاً یکی از بهترین ادوار تمدن اسلامی بوده است.

قرن چهارم و پنجم به اتفاق مورخان چنین قرونی است، ما بعد از آن، دیگر این قدر روتق و شکوفایی آن همه دانشمندان چه در علوم تجربی، چه در علوم دینی به آن وسعت و به آن کمیت نداشته‌ایم. مع الوصف غزالی معتقد بود که علوم دینی در آن زمان در افول و بلکه در حال احتضار است و کسی باید آنها را احیا کند. او البته می‌دید که ظواهر شریعت زنده‌اند، می‌دید که مساجد پر می‌شود، نمازهای تراویح ماه رمضان برقرار است، محتسب وجود دارد، شرابخوارها را می‌گیرند، خلیفه عباسی به سمت خلیفه پیامبر خلافت می‌کند، پادشاهان حوزه خلافت او در خطبه‌های نماز جمعه اسم او را می‌برند. آن همه فقیه، آن همه متکلم، آن همه محدث، آن

غزالی از غلبه فقه بر علوم دینی گله‌مند بود

همه مدارس فقهی، آن همه کتاب، آن همه بحثهای دینی، اینها همه را می‌دید اما می‌گفت که در این ظواهر، بواطن له شده‌اند و از بین رفته‌اند، و حقیقت شریعت، آنچه او آن را فقه آخرت می‌نامید، بطور کلی مغفول مانده است. می‌گفت (در مقدمه احیاء علوم الدین) بر آدمیان چنین وانمود کرده‌اند که دیانت آمده است تا عده‌ای قاضی بشوند و عده‌ای واعظ بشوند و عده‌ای مفتی بشوند و فتوی بدهند. حلال و حرام را بگویند، یا فصل خصومات کنند، یا به طنازی و دلربایی بر منبر سر مردم را گرم کنند. همین و بس.

در این جغرافیاست که دیانت از نو باید تعریف شود و آنچه بحقیقت، علوم دینی است باید بازآموزی و احیا شود. خصوصاً در کتاب اول احیاء علوم الدین چند اصطلاح دینی است که غزالی بر تبیین معنای صحیح آنها تأکید بسیار ورزیده است (و عین آنها را مرحوم فیض کاشانی هم آورده است) اصطلاحات «توحید» و «فقه» و «ذکر» از آن جمله است، می‌گوید تمام اینها معنایشان عوض شده است. مسلمین صدر اول از آنها چیز دیگری می‌فهمیده‌اند. تفقه در دین یعنی رفتن و تمام جوانب و زوایا و اضلاع و ابعاد دین را شناختن، نه فقط احکام فرعی، نه فقط احکام حلال و حرام. تفقه یعنی اسلام‌شناسی به معنای وسیع آن، که علم به احکام هم جزء کوچکی از آن است نه همه آن، و قس علی هذا.

درد فیض عیناً درد غزالی بود

به فیض که می‌رسیم می‌بینیم مقدمه‌ای را که غزالی بر این کتاب نهاده است، تقریباً بالتام حفظ کرده است و نوشته «من هم عیناً به همان دلایل خواستم کتاب احیاء علوم غزالی را احیا بکنم.» یعنی همان بیماریهایی که در قرن پنجم غزالی جامعه مسلمین را مبتلا به آنها می‌دید، من هم در قرن یازدهم و در حوزه فرهنگ شیعی، عیناً همان‌ها را حاضر می‌بینم، لذا لازم می‌بینم که دوباره علوم دین را احیا کنم. پس ما نهضت احیا در میان خودمان داشته‌ایم. مضمون این احیاها چه بوده است؟ احیایی که امثال

غزالی و فیض کاشانی به آن می‌پرداختند عمدتاً نوعی توجه به جوانب مغفول بود. می‌دیدند که پاره‌هایی از مکتب مورد توجه اکید و افراطی قرار گرفته و پاره‌هایی دیگر کاملاً مسکوت و متروک مانده است و این رویهمرفته تصویر ناهمواری از کل مکتب به وجود آورده است؛ درست مثل کاریکاتوری که بینی کسی را خیلی بزرگ کند به اندازه پای او، و پای او را کوچک کند به اندازه بینی او، چنین موجودی خیلی سهمگین و ناموزون از آب درمی‌آید.

غزالی و فیض دردشان این کاریکاتوری شدن مکتب بود، یعنی احساس می‌کردند جوانبی از آن رشد سرطانی ناموزون یافته است و جوانب دیگر آن غذا نخورده و در حال احتضار است. اینان سعی کردند که سهم آنها را بدهند و حق آنها را هم ادا کنند تا این پیکر، موزونیت نخستین خود را به دست بیاورد.

ما در حدود قرن سیزدهم هجری در حوزه فرهنگ اهل تسنن هم نهضت‌های احیا داشته‌ایم. محمد عبده، از شاگردان مرحوم سیّد جمال استدآبادی، از این محییان بود. وی که از ثقل و صعوبتی که به مکتب اسلام راه پیدا کرده بود بسیار آزرده بود، می‌دید که اندیشه‌های بیگانه و گزاف چندان وارد فکر اسلامی شده که وقتی کسی می‌خواهد روبرو به این مکتب بیاورد، خود را با آرای ناپذیرفتنی و تحمل ناکردنی بسیار روبرو می‌بیند و می‌رمد.

نهضت سلفیه همین بود، بازگشت به اسلام نخستین و ساده کردن ورق شریعت از نقوش پراکنده. سلفیان می‌گفتند که شریعت «سهله سمحه» ای که پیامبر آورده است، هیچ شباهتی با آن چیزی که ما امروز به نام اسلام داریم ندارد. آن را باید بپیراییم. احیای امثال عبده، احیای پیرایشی بود، در مقابل احیای امثال غزالی و فیض که احیای آرایشی بود، یعنی چهره دین را می‌آراستند بخصوص به مسائل اخلاقی و تهذیب باطن و علم معامله و مکاشفه و اسرار عبادت ... ولی وقتی که به اقبال لاهوری

نهضت سلفیه هم
نهضتی احیاگرانه بود

می‌رسیم (که البته خوب به غزالی و مولوی توجه داشته) می‌بینیم که او دم از مفهوم دیگری می‌زند که آن، همچنان که گفتم، عبارت است از مفهوم «بازسازی». می‌گوید: ما باید تفکر دینی را بازسازی کنیم. این همان چیزی است که محصول مستقیم آگاهی از مکاتب بیرونی است که پیشتر به آن اشاره کردم.

تفاوت نگاه از درون با
نگاه از بیرون در دین

اصولاً، نگاه از بیرون آثاری دارد که نگاه از درون ندارد. فرض کنید که شما از اول تا آخر عمرتان در یک ساختمان زندگی کنید و اصلاً بیرون از آن نروید، از درون ساختمان البته شما اطلاعات زیادی به دست می‌آورید، تمام اتاقها و راهروها را می‌شناسید، حتی ممکن است دانه دانه آجرهای آنجا را، چراغها، سقفها، کفها، ارتفاعات، ابعاد را و ارسی کنید و بشمارید و اندازه بگیرید ولی با اینهمه، یک چیز را شما بخوبی نمی‌دانید و آن عبارت است از هندسه این بنا و هیأت و موقعیت آن در میان سایر بناها. اطلاعات شما تماماً از درون است اگر یک دفعه به شما اجازه می‌دادند و می‌رفتید بالای بام. آن گاه هم آن منزلی که تا آن موقع در آن زندگی می‌کردید می‌دیدید و هم منازل و خیابانهای اطراف را، و اگر از آن شهر بیرون می‌رفتید و شهرها و روستاهای دیگر را می‌دیدید، قطعاً اطلاعات تازه‌ای نسبت به همان منزل و مسکنی که در او می‌زیستید پیدا می‌کردید. این اطلاع تازه از بیرون است نه درون و البته به هیچ وجه منافعی با اولی نیست بلکه مکمل او هم هست.

یکی از آن اندیشه‌های تازه که نگاه از بیرون برای آدمی پیش می‌آورد عبارت است از فکر بازسازی. یعنی شما به این فکر می‌افتید که خوب، با همین مصالح می‌توان ساختمانی دیگر ساخت، این فقط وقتی است که شما ببینید که با همین مصالح ده جور ساختمان دیگر ساخته‌اند. وقتی که شما فقط با یک شعر، یا اشعار یک شاعر در این دنیا آشنا هستید، چقدر آن شعرها را می‌شناسید؟ بروید شعر دیگران را بخوانید، تا ببینید همان

بازسازی مکتب فرزند
نگاه کردن به آن از
بیرون است

شعرهای قبلی هم طوری دیگر جلوه می‌کنند دلیلش این است که شما می‌بینید شاعران دیگر با همین مصالح شعرهای دیگر گفته‌اند. مصالح همه شاعران ایرانی همین زبان فارسی است. خواجوی کرمانی هم به همین زبان شعر گفته، حافظ هم، سعدی هم، فردوسی، و وحشی بافقی هم. هیچکدام از اینها لغت تازه‌ای اختراع نکرده‌اند، وزن شعر تازه هم اختراع نکرده‌اند، اوزان همان است، بحور همان است، کلمات همان است، اما شعرها زمین تا آسمان فرق می‌کند، این آن چیزی است که ما به آن می‌گوییم «هندسه بنا»، که در عالم معرفت نام «هندسه معرفت» می‌گیرد. این فی‌الواقع یکی از مصادیق آن حکم کلی است که: «تعرف الاشياء باضدادها (و باغیارها و اشباهها).»

حق همین است، آدمی تا درون یک مجموعه هست هندسه آن مجموعه را نمی‌بیند. کسانی که روی بام ایستاده‌اند هندسه آن را در قیاس با سایر بناها درمی‌یابند، آنها می‌بینند آنکه می‌آید دشمن است یا دوست و خبر می‌دهند فکری برای دشمن بکنید یا جایی برای دوست باز کنید. کسی که اصلاً روی بام نرفته چه خبر از بیزون دارد؟ درویشان چون کورانی هستند که به دیده بانان نیاز قطعی دارند.

حلقه کوران به چه کار اندرید؟ دیده بان را در میانه آورید^۸

ما دیده بان لازم داریم. دیده بانی و پاسداری از شریعت، یک معنایش همین است. پاسداری از شریعت، فقط پاسداری از درون نیست، پاسداری از بیرون هم هست.

مسئله امثال غزالی و فیض مسئله «هندسه معرفت» نبود، آنان از درون به تعمیر این بنا می‌پرداختند و آن هم البته تعمیر مقدسی است. آنان

هندسه یک مجموعه را از درون آن نمی‌توان دید

مسأله غزالی و فیض،
بازسازی مکتب نبود،
بلکه توجه دادن به
عناصر مغفول و
متروک آن بود

می دیدند بعضی اتاقها در این خانه مقفل مانده اند، هیچ کس سراغ آنها نمی رود. می گفتند اینها هم جزو این خانه است، به اینجاها هم برسید، از این فضا هم استفاده بکنید. چرا اینجا را متروک نهاده اید؟ قفلها را برداشتند و دیگران را به درون آن اتاقهای ناگشوده دعوت کردند. ولی ما در عصر حاضر، از حدود یک قرن و نیم پیش به این طرف، اصلاً با مسئله تازه‌ای روبرو شده ایم: مجموع این بنا در خطر است، کسانی که روی بام ایستاده اند خبر می دهند که هندسه این بنا از ناحیه دشمنان در معرض تهدید است، یا جا برای دوستان تنگ است. برای مقابله با دشمنان یا معارفه با میهمانان آماده شوید. یعنی برای افکار موافق و مخالف تازه فکری بکنید. این را ما می‌گوییم «بازسازی»، که کار بسیار مهم و حساسی است و شرط استواری کار هر متفکر دینی در عصر حاضر این است که واقعاً ماهیت این مسئله را درک کرده باشد. دکتر شریعتی که نهایت احترام را برای اقبال می‌نهاد به همین سبب بود، و من تردید ندارم که احترام او احترام عاطفی نبود. از فکر او لذت می‌برد و بدان متنعم بود و هوشیاری و بیداری و چشم باز او نسبت به مسائل جهان جدید و دغدغه بازسازی اندیشه دینی را می‌پسندید.

شریعتی بازسازی را از
اقبال آموخت

این بازسازی اندیشه دینی چیزی بود که شریعتی از اقبال برگرفت. من همین جا نکته‌ای را مایلم ذکر کنم تا بعد دنباله کلامم را بگیرم، و آن این است که شما ببینید در عالم افکار قضایا چگونه است. من این را برای دوستانی می‌گویم که در این محضر حاضرند و ان شاء الله در آینده عزم دستگیری از خلق و هدایت مردم را دارند و رسالتی فکری برای خود احساس می‌کنند، که مبادا در مقام دستگیریه‌ها و راهنماییهای فکری یأس در دلشان رخنه کند و از نتیجه بخشی کار خود نومید شوند. عالم افکار عالم عجیبی است، انعکاسهایی که ارواح و افکار در یکدیگر دارند، گاهی خیلی نامرئی می‌ماند، ولی شما مطمئن باشید که فکر تأثیر خودش را به جا

سخن نیکو، ماندنی و
کارگر است

می‌گذارد. انتظار نداشته باشید چیزی که گفتید فی‌المجلس یا در دوران
عمر خودتان اثر و ثمرش را ببینید، اصلاً این گونه فکر نکنید. سخن
ژرف و سنجیده کار خودش را خواهد کرد، بذری است که زمین خودش
را پیدا خواهد کرد، و در آنجا بارور خواهد شد ولو آنکه شما نبینید که
بذر کجا می‌افتد و کجا میوه می‌دهد. مولوی کسی بود در قرن هفتم،
حرفهای خودش را می‌زد و کجا می‌دانست که شش قرن بعد اقبال نامی
می‌آید و آینه‌ای می‌شود در برابر وی، و اندیشه‌های او را برای قرن
سیزدهم و چهاردهم بازمی‌گوید و تحریر و تجدید می‌کند؟ به قول خود
مولوی:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن‌آری بود لیک گفت سالفان یاری بود^۹

مستفکران، از راههای
دور و نزدیک، در
یکدیگر می‌تابند

ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد، شما این جوی را می‌کنید،
نمی‌دانید آبی را که در این جوی روان می‌کنید بعدها چه سرزمینهایی را
طراوت خواهد بخشید، چه گلستانها یا چه غوغاها خواهد آفرید و شما
مسئول تاریخ نیستید و نمی‌توانید ده قرن آینده را گمان بزنید. شما الان
کارتان جوی‌کندن است و روان کردن آب و برداشتن سنگ از پیش چشمه
و بقیه‌اش به دست شما نیست.

اقبال آمد و آینه مولوی شد، همان مولوی که خودش می‌گفت من
آینه علی (ع) هستم:

از تو بر من تافت پنهان چون کنی بی‌زیان چون ماه پرتو می‌زنی
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگویم آنچه بر من تافته است

علی در مولوی و
مولوی در اقبال و
اقبال در شریعتی تایید

ماه بی‌گفتن چو باشد راهنما چون بگوید شد ضیا اندر ضیا^{۱۰}

به امیرالمؤمنین خطاب می‌کند من آینه‌ام در برابر تو، یا خودت بگو یا من آینه‌آسا، انعکاساتی را که از تو دریافته‌ام خواهم گفت.

خورشید علی در آینه مولوی تایید، مولوی در اقبال تایید، اقبال در شریعتی تایید و شریعتی حسنه‌ای از حسنات اقبال لاهوری شد در سرزمین ما. پیام اقبال لاهوری در سرزمین خود او آن طور دریافت نشد که در سرزمین ما دریافت گشت. اقبال در سرزمین خودش مزار مجلل و آراسته‌ای دارد، به زیارت او می‌روند، اما آنجایی که بذر سخن او شکوفاتر شد و قدر پیام او را بهتر دانستند و گوشه‌های شنوای بیشتری برای بانگ مبارک او پیدا شد سرزمین ایران اسلامی بود، آن هم به دستیاری شاگرد بزرگواری مثل دکتر شریعتی که شاگرد مستقیم او نبود، اما مخاطب راستین او بود. سلام بر اقبال لاهوری، که از مهندسان اندیشه اسلامی نوین بود و شریعتی، که از شاگردان و از تربیت‌شدگان او بود.

برگردیم به سخن خویش. آیا بازسازی یک امر خاتمه‌یابنده است؟ به هیچ وجه. وقتی بازسازی آغاز شد یک کار بی‌پایان آغاز شده است، چرا که در رسیدن اندیشه‌های موافق و مخالف تازه، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد.

این بازسازی چیزی است بیش از استنباط احکام، محصول معرفت به هندسه مکتب و روابط اجزای درونی آن، و تحول تاریخی آن و نسبت آن با سایر مکاتب و معارف است. دادن تعریف تازه‌ای است از مکتب در

بازسازی، کاری
بی‌پایان است

جغرافیای سایر مکاتب، و فهم آن است در تلاطم با فهمها و معرفتهای دیگر. آدمی با داشتن معلومات تازه و سؤالات تازه و انتظارات تازه، امور کهن را به شکل تازه می‌فهمد و همین فهم تازه است که اساس بازسازی است. معلومات تازه و سؤالات تازه و انتظارات تازه هم از بیرون شریعت می‌آیند نه از درون آن. هر یک از اینها، جزء تازه مغفولی را از شریعت بیرون می‌کشد و رو می‌کند و پس از کشف کثیری از اجزای تازه، هندسه شریعت که با اجزای نوین بنا می‌شود البته تفاوت خواهد کرد و تصویر آدمی از «پیل دمان شریعت» - در تمثیل مولوی - عوض خواهد شد، چرا که بیشتر از او می‌داند و این بیشتر دانستن، بهتر دانستن را هم از پی خواهد آورد. مسلماً فهم یک فیلسوف آشنا به حکمت متعالیه با فهم یک عامی، از نهج البلاغه فرق دارد. اولی به چشمی مجهز است که دومی نیست. چشم اولی، همان معلومات اوست و چنین است که می‌گوییم آدمی مجموعه شریعت را می‌تواند همواره با چشمهای تازه بنگرد و فهمهای تازه از آن بیابد و این فهمها را نهایی نیست. هر چه آشنایی به مکاتب و معارف دیگر بیشتر باشد، برخورداری آدمی از فهمهای تازه بیشتر خواهد بود تا جایی که درک او از درک ساده و عرفی چندان فاصله می‌گیرد که گاهی همزبانی با ناپختگان برای او دشوار می‌گردد.

مجموعه شریعت را می‌توان همواره با چشمهای تازه نگریست

گفتم که بازسازی جز بازفهمی چیز دیگری نیست و این بازفهمی در گرو داشتن سؤالات تازه است. و نیز گفتم که ما بزرگی بزرگان را از روی اعمال اختیاریشان می‌شناسیم و ارج می‌گذاریم، حالا می‌خواهم معیار دومی برای درک عظمت بزرگان عرضه کنم.

بازسازی یعنی بازفهمی و این هم در گرو داشتن سؤالات تازه است

معیار دوم برای شناختن قدر و موقعیت یک متفکر عبارت است از سؤالهایی که وی در جامعه پخش و القا می‌کند. ما عادت بدی کرده‌ایم که باید آن را تغییر دهیم و آن عادت این است که ما متفکران را از روی جوابهایی که به سؤالات مطرح شده می‌دهند می‌سنجیم، در

حالی که برعکس، متفکران را باید از روی سؤالاتی که مطرح می‌کنند بسنجیم.

جوابها نه اینکه مهم نباشند؛ ولی مهمتر از پاسخ، طرح سؤال است. امروزه پاره‌ای از کسانی که در جامعه ما به امثال مرحوم دکتر شریعتی انتقاد می‌کنند، به پاسخهایی است که او به سؤالات داده است و نمی‌اندیشند که اگر سؤالی نبود، پاسخی هم نبود. مهم این است که کسی توجه ما را معطوف کرده باشد به اینکه اگر می‌خواهی نیروی خودت را مصرف کنی در این جا مصرف کن نه در جای دیگر. می‌خواهی بیل بزنی؟ چرا می‌روی در بیابان می‌زنی! این جا باغچه است، مورد احتیاج هم هست اینجا را بزن. چرا به این نمی‌اندیشیم؟

اگر نیروی فکری صرف سؤالات بیهوده و بی‌حاصل شود به جوابهای درست هم که برسیم، سودی ندارد. سؤال اگر سؤال خوبی بود کارمان سودمند است ولو جواب باطل به آن بدهیم. چرا؟ برای اینکه قافله معرفت روان شده است. برای اینکه حرکت ایجاد شده و آتش کنجکاوی افروخته شده است لازم نیست همه جوانبش به دست ما سامان بگیرد.

بخشهای دیگرش را دیگران عهده‌دار می‌شوند. عمده این است که محور داده شده باشد و متفکران حول آن محور اندیشه کنند. چه بسیار از سؤالات نیکو که در جامعه ما توسط امثال شریعتی روان شد و جا دارد که همه ما درباره آنها فکر کنیم. شما نگاه کنید، مرحوم دکتر شریعتی فی‌المثل چیزی را به نام فلسفه تاریخ در جامعه دینی ما مطرح کرده، این از اموری بود که نزد علمای دین بکلی مغفول بود. سؤال این بود: چه تبیین و تحلیلی از تاریخ بشریت داریم (و البته پاسخی هم خودش فراهم کرد که خالی از خلل نیست). بعد از ایشان مرحوم شهید مطهری مسأله را گرفت،

در عالم فکر، سؤالات
از جوابها مهمترند

شریعتی، طراح
سؤالات مهم و تازه
بسیار در جامعه ما بود

سؤال از امکان
بازسازی اندیشه
دینی، از سؤالات مهم
شریعتی بود

یعنی متوجه شد که بلی، این سؤال جدی است باید به استخراج پاسخ آن از مکتب پردازیم ولی پاسخها، نه پاسخ شریعتی و نه پاسخ مطهری، هیچ کدام آخرین پاسخ نیست و کار باید همچنان ادامه یابد.

از مهمترین سؤالاتی که امثال شریعتی مطرح کردند سؤال از امکان بازسازی اندیشه دینی بود. این سؤالی است که شاید به صراحت در آثار شریعتی نیامده باشد اما لب کار و هنر او همین است. یکجا بحث از پروتستانتیسم مذهبی کرده است، یکجا بحث از نقش روشنفکر دینی کرده، بحث از اجتهاد در دین کرده است، بحث از هندسه اندیشه دینی کرده است، بحث از هابیل و قایل کرده است، فلسفه دینی برای تاریخ داده است، اینها همه در دل بازسازی جای می گیرد.

حکیمان گذشته ما به هیچ روی دین شناسی اجتماعی نمی کردند. اصولاً دین شناسی کمتر مورد توجه بود و شریعتی را از این حیث باید تحسین کرد که نگاهها را به این نقطه معطوف نمود.

می رسیم به اینکه عشق به توانا کردن و عشق به بازسازی، هر دو این استعداد را دارند که آدمی را به اتهام خاصی متهم کنند (که شریعتی هم بدان متهم است). من فقط دلایل معرفتی بروز این اتهامات را می گویم و به بدیتهای و غرض ورزیها (که قطعاً در کار بوده است) کاری ندارم.

شما شاید شنیده باشید در فلسفه علم مکتبی هست به نام مکتب اینسترومنتالیسم^{۱۱}. این مکتب بر آن است که تئوریهای علمی چیزی نیستند جز وسیله های مفیدی برای محاسبه و برای عمل. ابزارند و واقع نما نیستند، این مکتب در برابر رئالیسم^{۱۲} مطرح می شود که مکتبی است که معتقد است تئوریهای علمی توصیف واقعیت می کنند. اگر می گویند اتمی

11) Instrumentalism

12) Realism

هست، الکترونی هست و غیره، منظورشان این است که واقعاً اتمی هست، الکترونی هست، در برابر اینسترومنتالیست‌ها که معتقدند اتم، الکترون، و ... افسانه‌های مفیدند، هم افسانه‌اند و هم مفیدند، به درد علم می‌خورند، اما نه برای تبیین واقعیت. درست شبیه قصه‌ای که شما برای بچه‌تان می‌گویید تا خوابش ببرد. این قصه خواه راست، خواه دروغ، وسیله‌ای است که بچه را به خواب ببرد. شما در بند این نیستید که قصه راست باشد. اگر دیدید خوابش نمی‌برد، قصه‌تان را عوض می‌کنید و قصه دیگر می‌گویید که خوابش ببرد. برخی از فیزیکدانان جدید جداً معتقدند که تئوری‌های علمی، مخصوصاً تئوری‌های مربوط به فیزیک اتم و ذرات خرد درون اتم، ابزارند برای محاسبه، و نه به منزله توصیفاتی از واقع. حال عده‌ای معتقدند که در عالم دین هم ما چیزی به نام اینسترومنتالیسم داریم، یعنی کسانی اندیشه‌های دینی را برمی‌گیرند، به منزله ابزارهایی برای تصرف در جامعه و برای پیش بردن کار خودشان و به منزله مرکب‌هایی برای راندن و توفیق در عمل، همین و بس. هیچ توجهی به حقانیت و بطلان مکتب دینی ندارند. دین به آن مقدار برای آنها مهم است که در عمل توفیق آنها را تضمین کند. اینان به دین به منزله مجموعه‌ای از عقاید حق نگاه نمی‌کنند، به منزله مجموعه‌ای از عقاید مؤثر نظر می‌کنند. کافی است در عرصه تفکر دینی دغدغه شما اول بازسازی و دوم توانا کردن مکتب باشد، تا این شبهه را ایجاد کند که شما در پی مفید و مؤثر کردن ابزار دین هستید و وسواس حق و باطل را ندارید، لذا همان طور شما در دین اینسترومنتالیستید که عده‌ای در علم اینسترومنتالیستند.

دکتر شریعتی در جامعه ما مطعون به چنین اتهامی است. چرا مطعون است؟ دلیلش را برایتان گفتم. حالا می‌خواهم تحلیل بکنم که آیا چنین اتهامی حق است یا نه؟ تکرار می‌کنم من مسأله را در بهترین صورت مطرح می‌کنم، نمی‌گویم که کسانی عالماً عامداً چنین وصله‌ای به او چسبانده‌اند.

ابزار انگاری در دین و
متهم شدن شریعتی به
آن

سرّ متهم شدن
شریعتی به آن اتهام

سخن از بدخواهان و بداندیشان نمی‌گویم، آنها اصلاً محل بحث ما نیستند. بله، کسانی بودند بی‌تقوا و بی‌پروا که در عالم دشمنی از هر وسیله‌ای که می‌توانستند استفاده می‌کردند که آن بزرگوار را بکوبند. چیزهایی که امروز دیگر بحمدالله فاش و رسوا شده است و نیازی به ذکر آنها نیست.

خوب، آیا به صرف اینکه کسی دست به بازسازی اندیشه برد و درد توانا کردن مذهب را داشت، می‌شود چنین اتهامی را درباره او پذیرفت؟ روشن است که نه! ولی خوب آنهایی هم که ذهنشان دچار شبهه‌ای شده، خواستار جواب تفصیلی‌اند. ببینید یکی از مهمترین دلایل آن طعن و تهمت این است که می‌بینند مکتبی که دیری است در خواب بوده و اثری و معجزه‌ای از او دیده نمی‌شد، ناگهان دارد معجزه می‌کند. ممکن است حتی خود پیروان آن مکتب بگویند، این چیزی که ما تا حالا داشتیم، چطور این تأثیرات را نداشت؟ از امروز چرا این اثر را پیدا کرده است؟ پس معلوم است که این آثار مال خودش نیست و دیگری آنها را در او تزریق کرده است.

به نظر من این یک امر بسیار طبیعی است. شریعتی مگر دین مخدّر را به دین محرّک بدل نکرد؟ مگر نمی‌گفت خون امام حسین (ع) را تبدیل به تریاک کرده‌اند؟ این خونی که باید دربرانگیختن مردم مؤثر باشد، چرا بیشترین اثر را در تخدیر و در ساکت کردن مردم پیدا کرده است؟ چرا خون حسین (ع) چند قرن است که مردم را به جای قیام دعوت به قعود می‌کند؟ شریعتی همین خون حسین را تبدیل کرد به شمشیر، و گفت مکتبی که ابوذر دارد، چرا پیروانش این قدر ستمکشند و در برابر ستم برنمی‌خیزند؟ چرا این همه سلاح هست و کسی بر دوش نمی‌گیرد؟ و اسم کار خود را گذاشته بود «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی». می‌گفت عناصر فرهنگی داخل مکتب را باید استخراج و تصفیه کرد. اوّل

دینی فرومانده و
مخدّر را مبارز و
ستیزه‌جو کردن، چنان
اتهامی را به دنبال
می‌آورد

استخراج، یعنی اینکه بدانیم هست و بیرون کشیدنی است. دوم اینکه از پیرایه‌ها که بر او بسته‌اند، خالصش کنیم. چون خالصش را وقتی در میان بیاوریم تأثیر خواهد داشت. حال آیا شما تصور نمی‌کنید که وقتی کسی با کمال مکتب‌شناسی و هنرمندی این کار را انجام دهد، در حق او شبهه ابزار انگاری برود؟ خواهند گفت این خون که تا حالا بود، پس چرا این قدر اثر نداشت؟ این ابوذر که تا حالا بود، چرا اسمش را نمی‌بردیم؟ چرا این قدر انگیزش در کسی ایجاد نمی‌کرد؟ خصوصاً روشنفکران غیر متعهد و غیر اسلامی، این طعن را به شریعتی می‌زدند و او را به منزله کسی می‌نگریستند که می‌خواهد مرده‌ای را تزئین کند و به نام زنده بفروشد. آنان، شریعتی را آرایشگر صورت شریعت (به زعم خودشان) می‌شمردند و به همین سبب وی را از جرگه روشنفکری (که به نظر آنان لازمه‌اش بی‌دینی بود) بیرون می‌دانستند.

بلی، هر نوآوری چنین وسوسه‌ای را در دل برمی‌انگیزد. اما باید عالمانه و حکیمانه با این وسوسه روبرو شد. همین طور است یک آدم خلّاق که وقتی که به میدان آمد همان ابزارهای کهن آثار نواز او می‌گیرند. کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص از زر برد خاکستر شود^{۱۳}

کاملی گر خاک گیرد زر شود

خاک را به دست آدم هنرمند دهید، طلا می‌کند چه جای اینکه خود طلا را به دستش بدهید (طلای غبار گرفته و مغشوش را) خالصش می‌کند، و به شما می‌دهد. چرا باید تصوّر کرد که وی به تزویر امر مطلقاً را طلا نشان می‌دهد؟ چرا نباید تصور کرد که طلای ناب نخستین را که زیر غشّها و غبارها مدفون و مجهول بود، وی طلاشناسانه و زیرکانه صیقلی کرده و در اختیار ما نهاده است. آن طعن و تهمت اینسترومنتالیسم فقط معلول ضعف

بینش کسانی است که خود نتوانستند طلای ناب را در آن صورت ناب و خالصش ببینند و بشناسند، و نشستند تا دیگران این صیقلی کردن را انجام دادند. آن گاه در برابر این صیقلی کردن به جای اینکه سپاسگزار باشند فقط عیبجویی کردند.

«و تجعلون رزقکم انکم تکذبون»^{۱۴} این تعبیری است که قرآن در برابر مکذبان قرآن دارد. می‌گوید شما بهره‌تان از قرآن فقط تکذیب قرآن است. هر کس بهره‌ای می‌برد از قرآن، یکی هم تنها نصیبتش این است که بنشیند و بگوید این حرفها دروغ است، این هم یک جور حظ است. ولی این در واقع بی‌حظی و بی‌بهرگی است. حال در برابر پاره‌ای از نوآوریهای فرهنگی این بزرگان، عده‌ای تنها حظشان این بود که بنشینند و در آنها طعن بزنند و عیب بجویند. استخراج و تصفیه‌ای را که کار مهندسانه و هنرمندانه‌ای است بخوبی دریابند و گمان کنند که استفاده ناصوابی از آن مخازن شده است. در حالی که اصل سخن این بزرگان این بود که این مخزنها حاوی سرمایه‌هایی است که بسیار بیش از اینها از آنها می‌توان بهره جست.

آن تهمت‌ها، معلول بی‌خبری یا غرض‌ورزی است

بیاییم یک تقسیم‌بندی اجمالی بکنیم. ما از صدر مشروطه تا امروزه همواره با این مسأله روبرو بوده‌ایم که دین را با مکاتب نوین چگونه می‌توان آشتی داد؟ یا چگونه می‌توان آن را در کنار آنها تعریف مجدد کرد؟ یا چگونه می‌توان سازگاری آن را با اندیشه‌های حق جدید نشان داد؟ کسانی پرداختند به تبیین سازگاری آن با علم طبیعی جدید (بازرگان)، کسانی با فلسفه (مطهری)، و کسانی با جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی جدید. شریعتی از این دسته آخر است و این مرحله‌ای است که ما هنوز هم در آن به سر می‌بریم و علوم انسانی و نسبتشان با شریعت از غامضترین

شریعتی و انسانشناسی
نوین

مسائلی است که باید درباره آن فکر کنیم. هر شناختی از انسان بدهیم (سربسته می‌گویم) مستقیماً بر شناخت ما از شریعت تأثیر می‌گذارد. آخر رسولان برای بشر آمده‌اند و مخاطب آنان بشر است و به زبان بشر با وی سخن می‌گویند و طالب کمال او هستند. پس انسان‌شناسی حتی رسالت رسول را هم معنا می‌کند. حالا باید دید انسان را در کجا باید شناخت و چه فنی متکفل بیان و تعریف اوست. لاجرم علوم انسانی و فلسفه. به همین سبب فنونی که مدّعی انسان‌شناسی‌اند، چنان حساس و مسأله‌آفرین می‌شوند و سؤالاتی را برمی‌انگیزند که آدمی را به بازسازی و نوفهمی شریعت می‌کشاند و او را در برابر چنان اتهاماتی قرار می‌دهند.

به پایان سخن نزدیک می‌شویم. مایلیم یک مطلب دیگر را هم بر بحثهای گذشته‌ام بیفزایم که خالی از ضرورت نیست. از نظر کردن از درون در دین و نظر کردن از بیرون در دین سخن گفتم. بر این مطلب می‌خواهم بیفزایم که هر نظر کردن از بیرون، چنان است که به ظاهر تقدّس زداست. ما در عرصه ایمان دینی چیزی داریم به نام قدسیّت که آن را به شخصیت‌های دینی و به اندیشه‌های دینی نسبت می‌دهیم، نوعی پاکی در آنها می‌شناسیم و علوّ و ارتفاعی برای آنها قائلیم که دوست نداریم کسی آنها را دستمالی بکند. مایلیم که همیشه از آنها با تعظیم نام ببرند و نسبت به آنها اظهار کوچکی کنند و هیچ‌گاه ترازووار در پی سنجیدن آنها نباشد که اگر، ترازو بخواهد کوه را بکشد خود را خواهد شکست!

دلیل دیگری بی‌مهری
نسبت به شریعتی
رویگردان‌دشکافانه و
مورخانه او به دین بود

از باب تمثیل، اگر شما دوست عالم و پاک و محترمی داشته باشید، رابطه دوستانه‌تان با او توأم با تعظیم و احترام خواهد بود نه رابطه طبییانه یا روانکاوانه، یا کالبد شکافانه! در کالبد شکافی، آنچه دیده نمی‌شود، حرمت و تقدیس و احترام است. هیچ‌کسی در حق دوست خود شناخت را آن قدر پیش نمی‌برد که سر دوستش را ببرد و بگذارد روی میز تشریح و

بگویند این هم بالاخره یک مرحله از دوست شناسی است!

یکی از صعوباتی که ما در عالم دین شناسی داریم، درست همین است. یعنی دین شناسان، متهم به بی مهری و بی حرمتی نسبت به دین می شوند به دلیل اینکه در مقام شناخت، تشریح تقدس زدا می کنند. با این بیان می خواهم یکی دیگر از ریشه های بی مهریهایی که نسبت به شریعتی شده است اینجا بگویم و با گفتن، آن را بزدایم. چنان که گفته اند: «عند العلم بالاسباب يرتفع الاعجاب: آدم وقتی دلیل چیزی را دانست دیگر تعجبش از بین خواهد رفت.»

دکتر شریعتی نسبت به دین هیچ کم حرمت نمی نهاد. آدم بی دینی هم نبود، و چنانکه گفتم تا آخر عمر به اسلام وفادار ماند. منتها شریعتی کارش نسبت به دین کار یک طیب تشریحگر بود و هر کسی که این کار را بکند طعنش می زنند که تو با آن چیزی که داری تشریح می کنی دوست نیستی. این به ظاهر نهایت دشمنی ورزیدن است که آدم جسد کسی را به اسم شناختن پاره پاره کند! دیگر چه فرقی می ماند میان دوستی و دشمنی؟ بلی، شما اگر مکاتب فلسفی را تشریح کنید به دشمنی متهم نمی شوید، به فیلسوف نبودن هم متهم نمی شوید، به هیچ کدام. اما نه اینکه دین اصولاً از ابتدا با قداست و حرمت می آید (و باید هم بیاید و قدسی است) اگر کسی بر این جنبه تأکید نکند و بیشتر به تشریح آن بپردازد، این شبهه در حق او می رود که گویی نسبت به آن بی حرمت است و لذا اهل دین با او بی مهری می کنند و یک فرق بین عالمان دینی و روشنفکران دینی همین جا آشکار می شود.

عالمان دینی آنهایی هستند که به دلیل نگرش از درون وقتی از دین سخن می گویند، قداست دین حتی در چشمهای ظاهربین، خدشه نمی یابد، اما روشنفکران دینی گویی در مقام تشریح پیکر دین قداست آن را مخدوش می کنند. اما این برداشت فقط از آن کسی است که آن دو مقام

یکی از تفاوت های عالم
دینی و روشنفکر دینی

از شناخت را از هم تفکیک نکرده باشد. شما همین که ریشه مطلب را دانستید متوجه می شوید که به هیچ وجه تشریح با دشمنی ملازمه ندارد و من با تأکید می گویم که ما به این هر دو شناخت نیازمندیم، هم به شناخت طبیعانه تشریحگرانه و هم به شناخت دوستانه حرمت آمیز تقدیس گرانه. هیچ کدام جای دیگری را نمی گیرد، مخصوصاً وقتی که بازسازی مطرح باشد. مورخ بودن شریعتی هم مزید بر علت شده بود. علم تاریخ، به طور کلی علم تقدس زدایی است. و اگر کسانی اهل تاریخند و هنوز این حال برایشان پیدا نشده منتظر بمانند تا مورخ بشوند! این خصوصیت دقیقاً به همین دلیل است که مورخان شخصیتی را از قداست و مهابتهای سر بسته اولیه اش بیرون می آورند و او را در میان بقیه انسانها و در میان سایر علل و عوامل تاریخی می گذارند و می گویند این شخصیت که شما فکر می کردید آن همه سرمایه های شخصی دارد و شما به خاطر آنها تقدیس و تجلیلش می کردید، ببینید که خودش وامدار دیگران است. فلان تکه اش را از فلان جا آورده و فلان تکه اش را از فلان جا آورده و ... و ناگهان شما می بینید که آن مرکب پر از اجزا و ابعاد، از هم وارفت و هر تکه آن مدیون و وامدار کسی شد. تحلیل، دشمن تجلیل است.

مورخ بودن شریعتی،
آن بی مهری را تقویت
می کرد

تاریخ، دانشی
تقدس زدا

در هر تحلیل تاریخی، آن عظمت و حرمت سر بسته و اسرار آمیز اولیه ای که انسان برای کسی قائل است فرومی ریزد، و حرمتی و عظمتی از نوع دیگر (اگر عظمتی بماند) جای آن را می گیرد.

حالا شما ببینید که کار یک روشنفکر دینی چقدر مشکل است. کسی مثل شریعتی از طرفی می خواست علی (ع) را در مسند امامتش و در علو و عظمتش حفظ کند (که عالی و عظیم بود)، و از طرف دیگر می خواست او را یک آدم خاکی نشان دهد (که بود). بگویند علی کسی بود که مانند ما می زیست. همین رنجهای دردها، و همین شناختها و حساسیتهای داشت (می ترسید که در کمک به عثمان افراط کرده و گناهکار باشد. هیجان زده

می شد و خطبه شقشقیه می خواند و وقتی کسی نامه ای به او تقدیم می کرد او را از هیجان می انداخت و سخنش پایان می گرفت. از مردم می خواست تا با مشورت او را یاری کنند و در این کار تصنع نمی کرد و واقعاً از مردم کمک می خواست و ...) و از طرف دیگر بگوید [به تعبیر خود علی (ع)]: ارواحهم معلقة بالملاء الاعلی. روی زمین که راه می رفت روحش در آسمانها می گشت. «ان معی لبصیرتی» بصیرتش هیچ گاه به او دروغ نمی گفت و به راههای آسمان اعلم از راههای زمین بود. «ولو كشف الغطا ما ازددت یقینا» می گفت و یقینی فوق کمال داشت ... مشکلترین کاری که یک متفکر دینی دارد همین است: گره زدن آسمان به زمین. و این البته برای او انواع طعنها و بی مهریها را فراهم خواهد آورد. اگر کسی در این امر توفیق یافت، عظیمترین توفیق را در عالم هدایت دینی پیدا کرده است. این کار فقط از کسی برمی آید که تاریخدان باشد، مذهب شناس هم باشد از بیرون به دین نگاه کند و ایمان دینی هم داشته باشد. اگر این ایمان نباشد، طوفان تاریخ! چنان می وزد که هر الوهیت و معنویت را بر فنا خواهد کرد. همان کاری که تاریخ نگاری مارکسیسم کرده است. هیچ قداستی برای هیچ فردی از ابنای بشر در طول تاریخ باقی نگذاشته است و به یک چوب همه کس و همه چیز را رانده است و همه را بر مسند واحد نشانده است. فقط تعلق خاطر دینی و اعتقاد مذهبی است که قداستها را حفظ می کند و در عین حال شخصیتهای مقدس را برای رهبری توده، خاکی و زمینی می کند. اینهاست آن خصوصیات که هم ظرافت کار یک روشنفکر دینی را نشان می دهد و هم صعوبت آن را، و هم روشن می کند چرا این متفکران چنین متهم می شوند و قدر کارشان شناخته نمی شود. درون بینان و تقدیس گران با آنان دشمن می شوند چه رسد به جاهلان و مغرضان و نفع طلبان و دنیاداران و عوام فریبان و راهزنان.

خوب، ما از شریعتی چه درسی می گیریم، اولین درسی که

گره زدن آسمان به
زمین کار دشوار
روشنفکر دینی

می‌گیریم، درست جسارت است. آدمی اگر شجاع نباشد، آدم واقعی نیست شجاعت از جوهریات انسان است اگر عرفان را می‌خواهیم عرفانی باید باشد توأم با شجاعت. مولوی گفت:

درسهایی که از
شریعتی می‌گیریم:
شجاعت و توانگری و
عاشقی

زاهد با ترس می‌تازد به پا عاشقان پرانتر از برق و هوا
ترس‌مویی نیست اندر پیش عشق جمله قربان‌اند اندر کیش عشق ۱۵

زاهد با ترس نمی‌خواهیم، عارف بی‌ترس می‌خواهیم و این چه نکته مهمی است. کسی که عبادت شبش به شجاعت روزش کمک کند. پارسای شب باشد و شیر روز. علی‌وار زیستن یکی از مهمترین ابعادش همین است. عقل بی‌عشق و عشق بی‌عقل، هیچ کدام تمام نیست. و عشق اگر آمد شجاعت را هم به دنبال خواهد آورد. همه عاشقان شجاعند.

عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید

ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

دوم اینکه برای توانایی و توفیق عملی سرمایه نظری باید داشت. گروهی تصور کرده‌اند که آدمی اگر چند تا کلمه خوب و قشنگ بلد باشد، کاری در این عالم می‌تواند بکند. دنیا این قدرها بی‌حساب نیست. آن بزرگان اگر حرفهای زیبا می‌زدند، برای این بود که معانی زیبا در دل آنها بود. بی‌معنا و بی‌مبنا نمی‌توان مؤثر بود. باید زحمت کشید. خود آن بزرگواران هم کار خودشان را کافی نمی‌دانستند چه برسد به ما که بخواهیم مقلدانه ادای آنان را دریاوریم و داعیه رهبری کسانی را داشته باشیم. بی‌مایه فطیر است و بی‌سرمایه سود نمی‌توان برد. مگر اینکه کسی قائل به قماربازی در عالم فکر باشد. بلی، شریعتی یکی از مهمترین رمزهای پیرویش این بود که

مرکب سخن رام او بود. ولی سخن برای رساندن پیامی است و وقتی پیامی نبود مرکب به چه کار می آید؟

و از همه اینها بالاتر، توجه به محتوای اندیشه این بزرگان و موقعیت تاریخی آنان است. شریعتی اینک رفته است «تلك امّة قد خلت لها ما كسبت و لكُم ما كسبتم و لا تسئلون عمّا كانوا يعملون»^{۱۶} آنها کار خود را کردند و رفتند و ما مانده ایم و باید کار خودمان را بکنیم و مسئول کرده های دیگران نیستیم. اینک برای ما چه شریعتی، چه دیگران، چه مخالفان او چه موافقان او همه آینه های عبرتند. همه روزنه هایی هستند برای کسب معرفت و بصیرت. آنچه به کار ما می آید برگرفتن چراغ است از میراث گذشتگان، نه ابزاری برای دشنام یا تحسین یا تکفیر یا تقبیح. هر چه از این قبیل باشد، استفاده شیطانی است از آن اندیشه ها و از آن شخصیتها.

شریعتی چراغ بود نه
بُت

شریعتی یک راه بود نه یک منزل، چراغ بود نه بت، فریادی بود بر گوشهای سنگین و پتکی بود بر وجدانهای خاموش، دردی بود مجسم و مجسمه ای بود از درد و متحرکی بود در صراط تکامل. به آنچه خود یافته بود، وفادار و ملتزم بود. و برای آرمان دینی اش، واهمه و ملاحظه نمی شناخت. باید بر آنها که از سرب بی دردی از او بت ساخته اند و در پرستش او، خود را از فکر نقد و تأمل آسوده کرده اند، بانگ زد که اگر او کاری کرد، همان بود که تقلید عابدانه از دیگران نکرد. شما هم اگر به راه او می روید تقلید عابدانه را پیشه نکنید. اگر خود را مرد میدان احیا می یابید، بسم الله، دلیرانه در آن گام نهید و «لاتخافوا فی الله لومة لائم» و اگر نه، سر خود گیرید و آرا و کلمات بزرگان را دستمایه بلهوسیهای خود مسازید. از حسن اصفاء و تحمل یکایک شما سپاسگزارم و همه را به خدا می سپارم. والسلام علیکم.

پرسش و پاسخ

با تشکر از خواهران و برادرانی که تحمل کردند و با ماندنشان نشان دادند که باز هم عطشناک‌اند و توضیح بیشتر می‌طلبند. سؤالات بسیار متنوعی به دست من رسیده و البته همه آنها خوب است، اما فرصتی نیست که من به همه آنها پاسخ بدهم. خوشبختانه در این مقدار از سؤالات که من تا الان خواندم و شاید اکثر آنها باشد، این نکته کاملاً به چشم می‌خورد که اگر درباره شریعتی باید سخن گفت، ما دیگر در وضع و موقعی نیستیم که سخنان عاطفی و بی‌محتوا بگوییم. باید از آن مرحله عبور کرده باشیم و به مرحله طرح سؤالات جدی‌تر و علمی‌تر رسیده باشیم، وقتی که کار به اینجا رسید شریعتی هم مثل هر متفکر دیگری مورد نقادی قرار خواهد گرفت، ضعف او شناخته خواهد شد، قوت او هم شناخته خواهد شد، از قوت‌هایش درس می‌گیریم، از ضعف‌هایش هم درس می‌گیریم و این را مخصوص به او نمی‌دانیم. هر متفکری همین طور باید مورد بررسی قرار بگیرد. شریعتی باشد یا مطهری، بوعلی باشد یا سهروردی، نیوتون باشد یا لایب نیتس.

افکار شریعتی را هم
باید عالمانه نقادی
کرد

سؤالاتی که مطرح شده یک تعدادش مرتبط است به برخوردهایی که در جامعه ما نسبت به دکتر شده است. چندین نفر این سؤال را مطرح کرده‌اند: چرا آثار دکتر تجدید چاپ نمی‌شود؟ چرا بعضی از روحانیون ما مثل مرحوم علامه طباطبائی یا آیت‌الله مشکینی (من شخصاً اطلاع ندارم که ایشان در این باره چه گفته‌اند) برخوردهایی غیر قابل انتظار داشته‌اند، چرا چرا؟

در جواب باید بگویم که این یکی از عوارض و لوازم زندگی اجتماعی است که دیگران با آدمی درافتند و موافقان و مخالفانی پیدا شوند. یعنی خود شریعتی هم قاعدتاً وقتی به صحنه اجتماع آمد و سخنانش را مثل تیرهایی در فضای اجتماع رها کرد لابد این مطلب را بر

خود روشن کرده بود و انتظار نداشت که همه او را تحسین یا تأیید کنند، آن هم علمای بزرگ دینی. اتفاقاً یک جا مرحوم دکتر شریعتی تصریحاً همین معنا را بیان کرده است که اگر انسان انتظار چیزهایی را داشته باشد، از دیدن آنها از جا در نمی‌رود، آدمی که توقع چیزی را ندارد، با دیدن آن از جا در می‌رود و پرخاش می‌کند، عصبانی می‌شود، خودش را گم می‌کند و... اما کسی که می‌داند که چه خواهد شد، و خودش را آماده آن پیشامدها کرده نه دستپاچه می‌شود، نه خودش را گم می‌کند نه سرش را به دیوار می‌کوبد، هیچ کدام.

دانستن علت، موجب
رفع تعجب می‌شود

جامعه و جهان ما جهان پاک و موزون و یکدستی نیست، مردم به فرمان ما فکر نمی‌کنند، به فرمان ما عمل نمی‌کنند و به قول هربرت مارکوزه، تاریخ یک شرکت بیمه نیست. برای هیچ کس تضمین نکرده‌اند که اگر فلان کار را کردی، فلان نتیجه را خواهی گرفت. همه جور نتیجه‌ای ممکن است اتفاق بیفتد، از نیک، بد، ناگوار، گوارا و اصلاً اگر خلاف این بود عجیب می‌بود. شما فکر کنید اگر شریعتی آمده بود و چیزهایی گفته بود، و احدی لب به اعتراض نمی‌گشود و در برابر او هیچ چیز نمی‌گفت، این به نظر شما عادی بود؟ بر این بیفزایم که سخنان کسانی چون مرحوم علامه طباطبائی، قطعاً داعی دینی داشته است و در خصوص ایشان، نمی‌توان گمان کرد که خدای ناکرده انگیزه دیگری در کار بوده است. خوب ما دیگر چه می‌خواهیم؟ متفکری سخنی گفته به انگیزه‌ای دینی، و متفکر دیگری هم نظری علمی درباره آرای او داده باز هم به انگیزه دینی، اینکه خوب است و خدا کند همه برخوردها همین طور باشد. بلی شریعتی انتظار نمی‌برد که بعضی از کسانی که قاعدتاً می‌بایست در جبهه دوستان او باشند، رفتار دشمنانه و خصمانه با او در پیش گیرند. من این را قبول دارم که پاره‌ای از روحانیون ما با شریعتی بی‌مهری و جفا کردند و احتمالاً بعضی از عکس‌العملهای مرحوم شریعتی هم نسبت به روحانیت

شریعتی می‌دانست که
همه نمی‌توانند با وی
موافق باشند

به دلیل همان رفتارهای خصمانه بود. یکی از همان کسان، کسی بود که اینک هم با انقلاب بر سر مهر نیست و گویا در مجلسی خصوصی گفته بود که به شریعتی نگفته بی دین بلکه گفته بی ولایت و سنی، تا تأثیرش در عوام بیشتر باشد. شما در آثار شریعتی می بینید که در جاهایی با تجلیل بسیار از روحانیت نام می برد و توضیحات پر معنا و زیبایی می دهد. یک جا می گوید آنان هیچ گاه پای هیچ سند استعماری امضای خودشان را نگذاشتند. در یک جای دیگر می گوید نزاع ما با روحانیت نزاع داخلی است، اجماعی است آن بچه ای که دعوای خانه خود را ببرد توی کوچه. در جاهایی هم (به دلیل آزرده گی خاطر) چیزهایی گفته که امروزه ما هم نمی پسندیم و آن تعبیرات شاید تندتر از آن است که باید باشد. منتها در حال حاضر مخالفت با شریعتی صبغه های دیگری هم دارد که همه آنها را باید شناخت. البته ما درباره افراد نمی توانیم در اینجا داوری کنیم، برای اینکه افرادی که اینک ابراز مخالفت با دکتر شریعتی می کنند زیادند و احتمالاً به عدد این افراد، دلیل وجود دارد که چرا مایل نیستند اندیشه های دکتر شریعتی ترویج شود.

به طور کلی در جامعه ما هنوز این معنا جا نیفتاده است که چیزی به نام دین شناسی علمی داریم که لطمه ای هم به اصل دین و ایمان نمی زند. و به تعبیر دیگر، دین شناسی از بیرون، نه دین شناسی از درون، هنوز چنان که باید مورد تصدیق قرار نگرفته و رسمیت نیافته است؛ مخصوصاً در میان توده های عامی و ساده. برای کسانی که کارشان بررسی های علمی و تحقیقی است این معنا چندان ایجاد اشکال و شبهه نمی کند، اما کسی که می خواهد در مسجد بنشیند، چند تا حدیث گوش بدهد. درس زندگی بگیرد، اخلاق یاد بگیرد، فردا در بازار گران نفروشد، دروغ نگوید، کلاه برداری نکند، برای او بحث از دین شناسی تحقیقی و علمی نمی شود کرد و ای بسا که مضر هم باشد، یعنی ممکن است برداشت ناصوابی شود

بسی مهربی پاره ای از
روحانیون با شریعتی

دین شناسی از بیرون
هنوز برای ما مقوله ای
ناآشناست

و گمان برود که وقتی دین را گذاشتید روی میز تشریح لاجرم باید از دین بیایید بیرون و از بیرون نگاهش کنید و اهل چون و چرا شوید و آن تسلیم و تعبدی را که قبلاً داشتید بگذارید کنار، و اینها برای یک ذهن ناآزموده کلی خطر دارد و تا شما بیایید خطر و زهرش را بگیرید کار از کار گذشته است. به این لحاظ است که احتمالاً پاره‌ای از روحانیون مصلحت نمی‌بینند که پاره‌ای از اندیشه‌های امثال دکتر شریعتی در سطح جامعه ترویج بشود. همان طور که گفتم در او نوعی تقدس‌زدایی می‌بینند و تلقین چون و چرا کردن در مذهب، و خوشتن را در مقام یک دین‌شناس نهادن و از موضع بالا به دین نگاه کردن و حرمت و قداست پیشین را پشت سرافکندن و به چشم یک ناظر بی‌طرف در دین نظر کردن، آخر در عالم دین بی‌طرفی مطلوب نیست، جانبداری مطلوب است. بی‌طرفی یعنی چنان دین را بررسی کنیم که گویی حق و باطلش برای ما مطرح نیست، این چیزی است که چندان به دل عوام نمی‌نشیند. ولی این را هم باید گفت که اگر آن را در سطح عوام نپسندیم (آن هم بعضش را نه همه‌اش را) به هیچ وجه مقتضی این نیست که در سطح خواص که جای طرح این اندیشه‌هاست آن را جایز نشماریم، و اجازه ندهیم که آن آرا و آثار آنجا پخش شود.

پاره‌ای از روحانیون در کار شریعتی نوعی تقدس‌زدایی می‌بینند و به همین سبب، نشر آثار او را جایز نمی‌شمارند

بنابراین، بعضی از تنگ‌نظریها واقعاً پذیرفته نیست و جداً باید مرتفع شود. منتها در این مرتفع‌شدنها همیشه دستورهایی که از بالا می‌آید مؤثر نیست، زمینه باید آماده شود. این زمینه‌ها وقتی که آماده شد، آن وقت بذرها خواهد روید. امثال دکتر شریعتی در جامعه ما همچنان که گفتم کارشان به یک سوء‌ظنهایی آمیخته شده است. کسانی آمدند و به نام این بزرگان حرفهایی زدند و کارهایی کردند که کل کار این بزرگان را مشکوک ساختند و تا این چیزها از حافظه یک ملت پاک بشود، طول می‌کشد.

بهترین راه معرفی شریعتی، معرفی علمی اوست

در هر حال بهترین راه برای معرفی دکتر شریعتی، معرفی علمی

بدون احساس اوست. هر قدر ما غصه بخوریم که یکی گفته او بد است یکی گفته مارکسیست است، یکی تکفیر کرده، یکی گفته غربزده است، هیچ دردی دوا نخواهد شد. آنچه در مورد شریعتی باید انجام گیرد این است که اندیشه او را کما هو حقّه طراحى و جراحى و معرّفى کنند. از او بت نسازند و درست او را نپذیرند و درست او را طرد نکنند. کاری که با همه متفکران باید کرد از شریعتی گرفته تا اقبال تا مطهری و طباطبائی و دیگران، و از همه بدتر به شیوه دگماتیسم نقابدار رویاوارند و با منسوب کردن او به جایی و مکتبی، طراوت را از اندیشه او نستانند. شریعتی آدمی بود در صراط تکامل، اول که شروع کرد به نوشتن کتاب مکتب واسطه و ترجمه سلمان پارسی نوشته ماسینیون، تا آخرین کارهای او در حسینیه ارشاد و بعد از حسینیه ارشاد نوشته‌های مخفی او یا سخنرانیهایش در جلسات خصوصی (که بعداً چاپ شد)، شما می‌دانید اینها در یک سطح نبود و نماند. شریعتی خود، خرده خرده تکامل پیدا می‌کرد و دائماً اندیشه‌های خود را شست و شو و نقّادی می‌کرد. بنابراین، هیچ سخن او را نباید سخن نهایی پنداشت. تقدّس و تحجّرورزیدن نسبت به آنها را باید گذاشت کنار. عظمت خودشان در این بود که یک جا نمی‌ایستادند، عوض می‌شدند، به جلوتر می‌رفتند، به گذشته خودشان به دیده نقّادی نگاه می‌کردند و اگر تقلیدی از آنها باید کرد، در همین جاست. نباید که سخنان آنها را در یک سطح انگاشت، یا سخن نهایی پنداشت. ای بسا که بعضی از اقوال بعدی ناسخ اقوال قبلی باشد.

عمر کوتاه شریعتی،
ناکامی دیگر او بود

مرحوم شریعتی یکی دیگر از نابختاریهایش در این جهان عمر کوتاهش بود. من شک ندارم که اگر وی عمر درازی می‌یافت و آزارهای ساواک موجب نمی‌شد که به سکنه قلبی از این جهان درگذرد، حتماً تکامل و پختگی بیشتری در او پیدا می‌شد و من یقین دارم که خصوصاً به فلسفه و فنون معقول بیشتر می‌پرداخت و از این جهت ذهن خود را

صیقلی تر می‌کرد. مرحوم شریعتی به پسر خود وصیت کرده بود که برو فلسفه بخوان. یعنی اهمیت و قدر فلسفه را می‌شناخت گرچه خودش در این زمینه‌ها تحصیلات منظم و مرتبی نداشت و در بعضی از سخنانش که سستیها و کاستیهایی دیده می‌شود، یکی از دلایلی همین عدم توجه کافی اوست به تفکر فلسفی. تفکر جامعه‌شناختی و تاریخی شریعتی بسیار قوی، خوب، عالمانه و همه‌جانبه است. حافظه قوی و عطشناک او برای کسب معلومات، و تجربه عملی و مبارزاتی او، و سری که در مکاتب مختلف کشیده بود سرمایه او را بسیار غنی کرده بود، اما این غنا در جهت فلسفی به این اندازه و در این سطح در افکار او دیده نمی‌شد. خوب برای متفکری که بالاخره سر و کارش با جراحی و نقادی است، داشتن حربه فلسفی لازم است.

غناي شریعتی در تاریخ و جامعه‌شناسی بیش از غناي فلسفی او بود

مرحوم شریعتی در بعضی از نوشته‌هایش گاهی تعبیرات تندی نسبت به فیلسوفان دارد که فیلسوفان مثلاً هیچ‌کاره بودند، پیروزهای تاریخ بودند. این تعبیرات در مورد فیلسوفانی که اساس فلسفه‌شان بر تاریخ‌پرستی و قدرت‌پرستی است کاملاً صادق است ولی نه درباره همه فیلسوفان و اتفاقاً بعضی از آن فیلسوف‌مآبان که به دلیل قدرت‌پرستی و تاریخ‌پرستی، در زمان طاغوت دم برنمی‌آوردند و امروزه طرفدار ولایت شده‌اند و حتی افلاطون را هم طرفدار ولایت فقیه می‌شمرند! مخالف شریعتی هم شده‌اند. ولی به هر حال فلسفه ابزار تفکر و نقادی است و هیچ متفکری گریزی از آن ندارد. لذا این جنبه هم اگر در آن بزرگوار تأمین و تکمیل می‌شد باز هم به پخته‌کردن فکر او کمک می‌کرد.

همچنین مرحوم شریعتی مدتها یک تنه فکر می‌کرد، یک تنه سخن می‌گفت، مستمعان و مخاطبان زیاد داشت، گاهی فکرهای خود را در هنگام سخنرانی می‌پروراند و القا و ادا می‌کرد، خیلی وقتها اصلاً فرصت نداشت که درباره آرای خود دوباره فکر بکند یا سخنرانیهای خود را حتی

شریعتی، تنها بود و یک تنه اندیشه و ستیزه می‌کرد

تصحیح بکند. آن قدر نیاز شدید بود که همانها را به سرعت به چاپ می سپردند تا به دست دیگران برسد. به همین دلیل هم در میان سخنان مرحوم شریعتی تکرار هست و گاهی ممکن است تعارضها و ناسازگاریهایی باشد. همه اینها می توانست بهتر از این باشد، می توانست پخته تر باشد، می توانست تهی از تعارضها باشد، اما وضع طوری بود که مجال این پیرایشها را نمی داد. شریعتی بارها در سخنرانیهایش این را تکرار می کرد که وقت کم است مجال تنگ است، ما حرفهایی داریم که باید بزنیم، و باید با شتاب بگوییم. شاید خیلی از شما ستان اجازه ندهد که اوضاعی را که او در آن سخن می گفت در ذهنتان احضار کنید. شما نمی دانید که هر کلمه او چه قطره آب گوارایی بود که به کام تشنگان می ریخت چه در داخل کشور چه در خارج کشور. شما نمی دانید که سطر سطر نوشته های او چه آب حیاتی بود برای این جوانانی که مخصوصاً در خارج کشور در چنگال ایدئولوژی های رقیب گرفتار آمده بودند و سخنی در برابر آنها برای گفتن نداشتند. در داخل کشور هم همین طور. نهضتی شده بود، امام در ۱۵ خرداد ۴۲ قیام کرده بودند. سفره ای گسترده شده بود، توقعاتی برانگیخته شده بود. از آن طرف، رژیم با همه تواناییهای خودش به مقابله آمده بود. روشنفکران را، هنر را، فکر را، ادب را، شعر را، دانشگاه را، همه چیز را، خارج را، داخل را، پرفسورهای خارجی را، دانشمندان داخلی را در خدمت گرفته بود. پول نفت را هم ریخته بود در بازار و رونقی ظاهری پدید آورده بود. همه را به کمک طلبیده بود و تمام اینها بدون اینکه ظاهراً دین را بکوبند، پس چکار می کردند؟ رقیبی عرضه می کردند که بگویند با داشتن این رقیب اصلاً احتیاجی نیست به دین فکر کنیم، می خواهد حق باشد می خواهد نباشد. یکی از مورخان گفته بود داروین کاری کرد با خداشناسی که هیچ ملحدی نکرد. ملحدان می آمدند و خدا را انکار می کردند. اما او خدا را مسکوت نهاد. در انکار خدا، خدا

شریعتی در دورانی
می زیست که دین را از
صحنه رقابت خارج
کرده بودند

مطرح هست، ولی در مسکوت نهادن دیگر نام خدا هم برده نمی‌شود. این مطلب مهمی است: گاهی در عرصه مناقشه و دشمنی، دشمن بسیار هوشمندانه عمل می‌کند، یعنی مکتب شما را انکار نمی‌کند. رودرروی شما نمی‌ایستد که بگوید اینکه تو می‌گویی باطل است، چون این عین مطرح کردن آن مکتب است. عقاید و نظریه رقیبی را از کنار مطرح می‌کند و چنان نیرومند و درخشان، که چشمها در او خیره بماند و همه نفی و اثباتها و بحثها برود روی آن نظریه، و مکتب شما اصلاً مورد بررسی واقع نشود و نوبت به او نرسد در زمان طاغوت واقعاً قضیه از این قرار بود. یعنی آنچه رژیم سابق می‌کرد دو کار بود، یکی ترویج هرهری مذهبی تا جوانها به ایدئولوژی داشتن و مکتب داشتن اصلاً واقعی نگذارند و از کنارش به طور کامل بی‌اعتنا رد شوند، و این برای عموم بود. برای آن عده هم که عاشق کتاب بودند آدامسی تهیه کرده بود، آن آدامس همان مکتبهای رقیب بود که سعی می‌کردند آنها را چنان به نیرومندی مطرح کنند که مکتب دینی اصلاً مطرح نشود. در یک چنین موقعیتی بود که شریعتی سخن می‌گفت. این را خوب توجه کنید. لذا آن قدر هیجانی، آن قدر دردمند، آن قدر هراسان و آن قدر مستعجل بود. از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمودند که وقتی نماز می‌خوانی، صل صلوٰه مودع! چنان نماز بخوان که گویی آخرین نماز توست. هر کاری می‌توانی در یک نماز بکن هر چه دلت می‌خواهد از خدا بخواه، هر اخلاصی می‌خواهی بورز. شریعتی هر سخنرانی که می‌کرد همین طور بود، احتمال می‌داد آخرین سخنرانی او باشد لذا می‌کوشید هر چه حرف دارد همان جا بزند و افکارش را یکجا به دست مخاطبان واقعی‌اش بسپارد. مبادا فردا دیگر آن فرصت به دستش نیفتد و همین طور هم شد بالاخره ناگهان در حسینیه ارشاد را بستند. سخنرانیهای عمومی و خصوصی او را ممنوع کردند. جلوی کتابهایش را گرفتند. قلمش را شکستند و خودش را و پدرش را

شریعتی، تنها نگران
نا تمام ماندن کارهایش
بود

به زندان بردند. چنین کسی خیلی فرق دارد با یک آدم آکادمیک که پشت میز راحت بنشیند و سر ساعت هم خانمش یک شربت به لیمو به او بدهد بخورد تا حالش جا بیاید و دو سه سطری قلمی کند. وضع برای او این طورها نبود. همواره در هجرت، در شتاب، در هیجان و در هراس بود. و مع الوصف آن همه نکات نغز و ناب و نفیس و هنرمندانه عرضه کرده است.

نگوید فلانی کتاب نوشته، شریعتی هم کتاب نوشته. وضع فلانی با شریعتی قابل قیاس نیست. نمی‌خواهم بگویم به این دلیل شما از کاستیهای او چشم پوشید. لکن می‌خواهم بگویم در قضاوتهایتان و در نمره دادن‌هایتان این معنا را رعایت کنید که در آن شرایط، سخن گفتن و کتاب نوشتن و فکرکردن به طور کامل غیر عادی بود، واقعاً فوق‌العاده بود و او در یک چنین شرایطی کار می‌کرد و قلم می‌زد. طبیعی است در این گفته‌ها و نوشته‌ها چیزهایی پیش آید که گوینده توجه کافی روی آنها نداشته است به دلیل اینکه کسی که خودش در صراط تکامل بوده و سخنانش در عرض چندین سال پخش شده است عجیب نیست اگر آن سخنان با همدیگر ناسازگارهایی پیدا کند. بشر همین است. یکی از دلایل الهی بودن قرآن این است که «لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیهِ اختلافاً کثیراً»^{۱۷}. اگر این قرآن از جانب کس دیگری غیر خدا بود، اختلاف زیادی در آن پیدا می‌شد. قرآن ظرف بیست و سه سال تدریجاً بر پیامبر نازل شد. خداوند به همین احتجاج می‌کند، می‌گوید چیزی که این طور تدریجاً تحقق می‌یابد اگر در آن اختلاف و تناقضی پیدا نشود، علامت این است که زمام امر آن به دست کسی است که فوق بشر است. مفهوم مخالفش این است که اگر از جانب بشر باشد، تعارضها ناگزیر پیش خواهد آمد، چه

شریعتی در فضایی
غیر عادی و فشاری
فوق‌العاده طاقت‌فرسا
قلم و قدم می‌زد، به
همین سبب وجود
تعارض در اقوالش
عجیب نیست

برسد به بشری که در موقعیت شتاب و هراس کار می‌کند. بعلاوه ما باید بپذیریم که سخن شریعتی در جامعه از جهاتی نو بود. این نبودن همیشه برای افراد هراس‌انگیز است، ورود از یک دنیا به دنیای دیگر (مثل زایمان) همیشه با فریاد و گریه همراه است. واقعاً اگر کسی احساس بکند که دارند می‌زیانندش و از دنیایی به دنیای دیگر می‌برندش دادو قال راه می‌اندازد، منتها این را بعضیها ناشیانه ظهور می‌دهند، بعضیها هم عالمانه. و در هر حال فریاد و فغان اجتناب‌ناپذیر است. حال ماییم و این همه واکنشها. بدون اینکه بخواهیم خودمان وارد دعوا شویم، بهتر است از نظاره دعوا درس بگیریم.

شریعتی و مطهری

اما سؤال بعد که چرا مرحوم مطهری با مرحوم دکتر شریعتی اختلاف داشت یا طوری که در سؤال نوشته شده: چرا موضعگیری غیر منصفانه‌ای نسبت به ایشان روا داشت، در کتاب نهضت‌های صد ساله و نقد اسلام‌شناسی؟

عرض می‌شود که باید قدری زمان بگذرد تا پاسخ این سؤال روشن بشود، بعلاوه جنبه‌های خصوصیتی هم شاید بوده که در اینجا قابل ذکر نیست. اما آنچه می‌توان گفت این است:

اولاً اختلاف نظر میان دو متفکر یک امر خیلی طبیعی است و از این جهت هیچ نباید رنجید که چرا مرحوم مطهری نسبت به بعضی اندیشه‌های شریعتی نقد و نظر داشته است و یا بالعکس. در عین اینکه مرحوم شریعتی در پاره‌ای از این موارد، الهام‌بخش امثال مرحوم مطهری بود و به آنها نشان داد که مسائل مهم دیگری وجود دارد، که باید درباره آنها فکر کنند و پاسخ مکتبی برای آنها فراهم کنند. حالا در جواب مسائل اگر اختلاف پیدا شد مطلب دیگری است. اما اختلاف اصلی شریعتی و مطهری در اینجا است که می‌گوییم: مرحوم دکتر شریعتی فکر علمی - تجربی داشت که آقای مطهری کمتر داشت و مرحوم مطهری فکر فلسفی

داشت که شریعتی کمتر داشت، این دو نحوه از تفکر خیلی با هم فرق دارند و شما هر چه علم را و فلسفه را بهتر بشناسید، به مغز و مفاد این سخنی که عرض می‌کنم بهتر می‌رسید. وقتی می‌گوییم آن دو نگرش فرق دارند به این معنا نیست که منافات دارند ولی فرق دارند و دو صفت و دو لقب تو خالی هم نیستند. علم و فلسفه ناظر به دو منظورند و راکب بر دو مرکب (روش) اند. فکر فلسفی به دنبال یافتن قضایای ضروری و دائمی و کلی است ولی فکر علمی چنین نیست و در عوض به دنبال به چنگ آوردن قضایای تجربه‌پذیر و گزینشی و کمیت‌بردار و حساس به نوسانات عالم طبیعت و جامعه است.

من خود یادم هست که با مرحوم مطهری قبل از انقلاب راجع به یکی از همین قوانین جامعه‌شناسی سخن می‌گفتم، ایشان گفت: «فلان جای این قانون استثنا دارد و به همین دلیل یک قانون فلسفی نیست.» بلی، این درست است، قانونهای جامعه‌شناسی خیلی جاها استثنا برمی‌دارد، اگر گفته شود در نود درصد موارد فلان مطلب فلان طور است، ممکن است یک تفکر فلسفی آن را نپسندد، بگوید ما قانونی می‌خواهیم برای جمیع موارد و بنحو قطعی و همیشگی. ولی شخص عالم می‌تواند درست در برابر او بگوید آن چیزی که شما در صد در صد موارد می‌طلبید، آن هم بنحو قطعی و جاودانی، هیچ گاه به چنگال علم نمی‌افتد. حتی قانونهای غیر آماری علم هم به واقع آماری و محتمل‌اند. و اصلاً دنبال قضایای صد در صد ثابت شده رفتن از ارکان مکتب پوزیتیویسم است که برافتاده است و دیگر طرفداری ندارد. به دلیل اینکه معلوم شده در علم جای چنان هوسهایی نیست. و همچنین مطالبی که درباره تاریخ و هویت جامعه و امثال اینها مرحوم مطهری مطرح کرد، همه‌اش از قبیل نگرشهای فلسفی و غیر علمی است و با نگرش امثال شریعتی تفاوت دارد. بحث مرحوم مطهری از طبیعت تاریخ و غرایز جامعه اصلاً به زبان علم نیست. من یکی

ذهن شریعتی علمی
اندیش‌تر و ذهن
مطهری فلسفی
اندیش‌تر بود

از ریشه‌های اصلی اختلاف را در اینجا می‌دانم و چون مغفول واقع شده بر آن تأکید کردم که شما هم بعداً از این دریچه به مسأله نگاه کنید. من درباره علم و فلسفه و فرقشان زیاد سخن گفته‌ام، اینجا نمی‌خواهم آنها را تکرار کنم ولی می‌خواهم بگویم که مسأله، مسأله کوچکی نیست و این را هم اضافه کنم که برای جامعه‌سازی و برای نشان دادن نقصانها در مقام عمل و رفع آنها بدون شک ما نیازمند به نگرش علمی هستیم، نگرش فلسفی کافی نیست.

شریعتی موّرخ‌تر از
مطهری بود

عامل دیگری که باز به نظر من موجب بروز اختلاف میان این دو بزرگ شده است و برای ما عبرت‌آموز است، این است که مرحوم دکتر شریعتی وسعت معلوماتی در تاریخ داشت که مرحوم مطهری از آن برخوردار نبود. البته مطهری در تاریخ کار می‌کرد (خصوصاً در تاریخ اسلام) اما، بطور کلی در تاریخ ایران و در تاریخ جهان تخصص شریعتی و اطلاعاتش بیشتر بود. این اختلاف اطلاعات تاریخی هم در داوریه‌های شخص خیلی تأثیر می‌گذارد.

یادتان نرود که دانش تاریخ دانش خیلی مهمی است، از دانشهایی است که متأسفانه در حوزه‌های علمیّه ما به او جفا شده است و سهم و حقتش آن طوری که باید ادا نشده است. هنوز هم عده‌ای فکر می‌کنند که تاریخ دانش مهمی نیست. آدم وقتی همه کارهایش را کرد و از همه چیز خسته شد، برای رفع ملالت پاهایش را دراز می‌کند و کتاب تاریخ می‌خواند. ما از این بابت خیلی ضرر کردیم و این باید بنحوی جبران شود. تاریخ‌دانی یکی از آن جهاتی است که شریعتی را تقریباً در میان عموم روشنفکران دینی در فرهنگ ما متمایز کرده است. هیچ کس را تا آنجا که من اطلاع دارم نمی‌شناسم که در این حد و به اندازه او و به نحو تخصصی در این زمینه وقوف داشته و کار کرده باشد. علم تاریخ، انسان‌شناسی واقعی و علمی را می‌آموزد. انسان فلسفه دیگر است و انسانی که در تاریخ

علم تاریخ، مدرسه
انسانشناسی است

شناخته می‌شود دیگر، و بسیار بسیار آموزنده است که آدمی انسان‌شناسی خود را از تاریخ برگیرد. تاریخ دانستن تحمل می‌آورد، تسامح می‌آورد، توفیق سیاسی می‌آورد، قدرت نوآوری به شخص می‌دهد، سعه صدر می‌دهد، جهان را فراختر می‌کند و ... به همین دلیل طبیعی است که اختلاف برداشت بین آن دو متفکر پیش آید. با این توضیحات دیگر هیچ دلیلی ندارد که کسی فکر کند بین آن دو بزرگوار خدای ناکرده تضاد مطامعی و منافی در کار بوده که آنها را به جان هم انداخته، چرا؟ برای اینکه، دلایل معرفتی وجود دارد. ما آنان را در درجه اول متفکر می‌دانیم (به سایر خصوصیات کاری نداریم)، شما این شخصیت را بشناسید، آن شخصیت را هم بشناسید و ببینید که سرچشمه‌های فکری و سرمایه‌های ذهنی‌شان چیست؟ به عاقبت کارشان وقوف خواهید یافت.

تفاوت شریعتی و
مطهری، تفاوت دو
متفکر بود

تفاوت دیگر میان آن دو بزرگ، عمق معلومات دینی است. از این نظر البته مرحوم مطهری بر شریعتی تفوق داشت. شریعتی بر زبان عربی مسلط بود و معلومات دینی خوبی داشت و از منابع اصیل اسلامی (و خصوصاً تاریخی) و از سرچشمه‌های اصلی می‌توانست استفاده کند، ولی بهر حال سرمایه اصلی او جامعه‌شناسی و مکاتب جدید بود. البته به دلیل پرورش یافتن در خانواده‌ای که عشق به دین می‌ورزید، پدری که اطلاعات دینی وافی و وافر داشت، و بارآمدن در محیطی که از در و دیوارش دین و مکتب می‌بارید، طبعاً آگاهیهای خوبی نسبت به دین پیدا کرده بود. اما این آگاهیها هیچ وقت به عمق آگاهیهای کسی مثل مرحوم مطهری نمی‌رسید که عمری را در حوزه سر کرده بود، فقه خوانده بود، فلسفه و اصول خوانده بود، با قرآن و حدیث زندگی می‌کرد و تسلطی بر معارف و فرهنگ اسلامی داشت. یکی از چیزهایی که شریعتی اگر عمر درازتری می‌یافت، باید بهتر تأمین می‌کرد همین جنبه بود. وی وقتی از فرنگ آمد و پایش را در ایران و حوزه اسلام گذاشت این امکان برای او بیشتر پیدا شد که دوباره

مطهری فقیه‌تر و
متکلم‌تر از شریعتی
بود

برود سراغ مطالعات اسلامی - کتابهای اسلامی بیشتر بخواند، با علما رفت و آمد بیشتر داشته باشد و سرمایه خود را افزونتر کند. منتها متأسفانه به دلیل به وجود آمدن یک جو ناسالم، این برخورد با عالمان خوب صورت نگرفت. مرحوم شریعتی طرد شد. کسانی با شریعتی رفت و آمد می کردند که در حد خود او یا پایینتر از او بودند. چنان نبود که نسبت به او ریزش معلومات داشته باشند. او هم به دلیل ورود در صحنه داغ و طوفانی مبارزات، دیگر فرصت مطالعات عمقی کافی نداشت. به این لحاظ کاستیهایی در کار او بروز کرد که اگر می ماند جای آن بود که آنها را تدارک و تکمیل کند.

اما آن کتاب، مطهری، افشاگر توطئه، که حواشی مرحوم مطهری بر کتاب شریعتی را چاپ کرده است، با هر معیار و استاندارد بسنجید یکی از کارهای خیلی زشت و قبیحی است که در دوره ما صورت گرفته است. همه ما یک جامه رو داریم، یک جامه زیر داریم، شما چه زن، چه مرد از منزل که می آید بیرون یک لباس می پوشید، شب که به منزل برمی گردید لباسهایتان را عوض می کنید و لباس سبکتر می پوشید. اشکال کار این است که متفکری را گرفته اند و با همان لباسهای زیر از خانه بیرون کشیده اند.

مرحوم مطهری افکاری داشت برای عموم، اینها را در کتابهایش یا سخنرانیهای عمومی آورده که ضبط کرده اند و حالا تحریر و طبع می کنند، تا اینجا هیچ اشکالی نیست. نیز، مرحوم مطهری مثل هر انسانی دیگری با خودش حق داشته فکریایی بکند. حق داشته بطور خصوصی روی کتابهایش چیزهایی بنویسد، تا اینجا هم هیچ اشکالی نیست (اینها همان لباسهای زیر است). اشکال این است که چیزهای خصوصی کسی را بدون اجازه او بردارند و چاپ کنند، این غلط است، آنها از اصل برای عموم نبوده است. اگر برای عموم بود، خودش کار دیگری می کرد، و ما هم حالا

ب مطهری افشاگر
شه ننگی مطبوعاتی
ن

قضایوت دیگری می‌کردیم. چه بسا امثال همین حرفها در دل شریعتی هم بوده، یا شاید اگر کسی برود و بگردد در حاشیه کتابهای او هم نظایر آنها را پیدا بکند. این هم بد است که آنها را بردارند و چاپ کنند. اینهایی که این کارها را می‌کنند، در واقع این متفکران را برای منظوره‌های خاص خودشان مصرف می‌کنند، یعنی به معنای واقعی‌اش، اینسترومنتالیست هستند. آن کار، کار زشتی است و از لکه‌های ننگ مطبوعاتی است در روزگار ما و به نظر من خدمتی که به اسلام نیست هیچ، بی‌حرمتی کردن به تفکر و متفکر است. بعلاوه که سخنان مرحوم مطهری هم در آن حواشی عاطفی و احساسی است و خالی از استدلال. نویسنده آن کتاب هم، چنانکه از مفاد بعضی پانوشتها برمی‌آید، با دسته‌ای مهر می‌ورزد که دیری است که عشق فاشیسم و ولایت هیتلری را در سر می‌پروراند و کارشان لکه‌دار کردن شخصیتها و پراکندن نفرت ضد یهودی و سوراخ کردن کلمات و بیرون کشیدن فلسفه و فکر از اعماق الفاظ است! (همان کارها که فیلسوفان فاشیست می‌کردند و به دیگران می‌آموختند). مطرح کردن خود به هر قیمتی، و ستایش و پرستش قدرت و نان به نرخ روز خوردن، و حسادت نسبت به افراد محبوب و وزیدن و با تفکر دشمنی کردن و به بهانه کوبیدن عقل فضولی و جزوی و با اتهام غرب‌زدگی هر سخن و اندیشه‌ای را مورد طعن و حمله قرار دادن و بی‌عملی را تلقین و تزریق کردن و تاریخ پرستی را سرمشق و سرلوحه کار خود قرار دادن و عجز در برابر خدای تاریخ پیشه کردن و منطق را بازنشسته دانستن و برهان را مسخره کردن و در علم طعن زدن و اگزیستانسیالیسم الحادی را نشر کردن و آدمی را حیران و سرگشته و مضطرب و بی‌پناه و بی‌خدا و انمود کردن و او را اسیر و ذلیل «حوالت تاریخی» انگاشتن، و عاجزانه و ذلیلانه چشم بر آستانه خدای تاریخ دوختن و از او انتظار معجزه و کرامت داشتن، و با همه قدرتها و حکومتها جوشیدن و ... جزو ارکان پیشه و اندیشه آنهاست. به نظر شما از

نویسنده آن کتاب
مرید کسانی است که
اهل ولایت هیتلری‌اند

این مسخره‌تر می‌شود که کسی بگوید کلمه «رشد» فراماسونی است «مدرسه رشديه» فراماسونی بود، «حسینیۀ ارشاد» هم، «وزارت ارشاد» هم ... مراجعه کنید تا ببینید عین این احتجاج مشعشع را در آن کتاب. آیا اینها خدمت به اسلام است، خدمت به تفکر است:

خواجه پندارد که طاعت می‌کند بی خبر از معصیت جان می‌کند^{۱۸}

سؤال بعد، درباره بازسازی مکتب است. پرسیده‌اند اگر بازسازی مستمر باشد، دیگر مذهبی باقی می‌ماند؟ بلی که می‌ماند. بازسازی غیر از اختراع است. نمی‌خواهیم مذهبی را خودمان اختراع کنیم، می‌خواهیم آن را دوباره بسازیم یعنی دوباره بفهمیم. بازسازی یعنی بازفهمی. فهم آدمی در سیلان است، درک ما از طبیعت تکامل می‌یابد، فلسفه ما تکامل می‌یابد، چرا درک ما از دین تکامل نیابد؟ اصلاً جویبارهای مختلف معرفت با هم پیوند دارند. وقتی در یکی تحول راه یافت اثرش را در بقیه خواهد نهاد. یعنی شما بقیه را هم از آن پس جور دیگر می‌فهمید. اختلاف درکها در دین ما اصالت و حجیت دارد. ایمان کسی گاه برای دیگری کفر بوده است «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»^{۱۹}. این تکامل درک، بی سبب روی نمی‌دهد. یکی از اسبابش ظهور افکار و مکاتب دیگر است که آدمی را به تأمل مجدد در مکتب خود وامی‌دارد. همین پاسخ دادن به معارضه و کلنجار^{۲۰} با مکاتب دیگر، مکتب را رفته رفته فربه‌تر و شکوفاتر می‌سازد. امروزه از منابع اسلامی آن قدر چیزها می‌توان بیرون کشید که به فکر گذشتگان نمی‌رسید: درباره تئوری اخلاقی اسلام، درباره مبانی جزا درباره جامعه و تاریخ و انسان و ... که همه اینها را وقتی کنار هم بگذارید

بازسازی مکتب،
تراج مکتبی تازه
ست، بلکه بازفهمی
است

(۱۸) مثنوی، دفتر اول، پاورقی مربوط به بیت ۳۳۹۳

(۱۹) سفینه البحار. ماده مسلمان

بازسازی یعنی تعیین
وضع مکتب در
جغرافیای جدید
معرفت

می بینید که من حیث المجموع، اسلام گویی بازسازی شده و چهره دیگری یافته است. مثل بازسازی فیل تاریکخانه از روی اندامهای گونه گون آن.

بنابراین، بازسازی اندیشه مذهبی یعنی با نگاه به سایر اموری که در اطراف ما می گذرد مکتب خودمان را از نو چنان تعریف کنیم که این تعریف، ناظر به پاسخ سؤالات نو و تعیین کننده وضع او در جغرافیای جدید معرفت باشد. شبیه آن می ماند که کسی بیاید کنار خانه شما، یک ساختمان بلند و سفید بسازد. از فردا که شما بخواهید نشانی خانه تان را بدهید، می گوید آن خانه ای که در کنار آن ساختمان سفید خیلی بلند است. تعریف تازه یعنی همین، شاخ و دم ندارد. حالا شما اگر بخواهید اسلام را در برابر اگزیستانسیالیسم که قائل به حریت مطلقه آدمی است تعریف کنید اولاً مجبورید مدعای آن مکتب را خوب بدانید و اگر سخن حقی دارد بپذیرید و ثانیاً نشان دهید که اسلام با آن حق معارضه ندارد و اگر معارضه ای دارد دقیقاً کجاست و دلیلش چیست و سخن خود اسلام در آن باره کدام است. فردا یک چیز دیگر، پس فردا یک چیز دیگر و امر مستمری هم هست. چون آدمها به فرمان ما فکر نمی کنند، و به فرمان ما هم کشف نمی کنند دائماً از این دست مکاتب و مکشوفات می روید. این ساختمانها بنا می شود و شما همیشه باید از موقعیت جغرافیایی خودتان تعریف تازه ای بدهید. این تعریف تازه معنایش این نیست که شما خانه تان را عوض کنید، هیچ. در همان خانه اید، یعنی همان مکتب را دارید، دست از تعلق به او هم نکشیده اید، منتها چیزهای تازه درباره او می فهمید و به فکرهای تازه می افتید. هم از تعارض و هم از تعاون مکاتب دیگر بهره می جوید و زندگی تازه ای را در میان همسایگان آغاز می کنید.

مهم این است که نگوییم گذشتگان همه فکرها را کرده اند و همه چیز را برای ما به جای نهاده اند و دین هم کامل است، پس دست از پا خطا نکنیم و مصرف کننده کامل باشیم. استخراج و تصفیه دو کار مهم است که

مصرف کنندۀ کامل
نباید بود، به استخراج
و تصفیه و بازسازی
باید دست گشود

مستمرأ باید انجام شود. اجتهاد و بازنگری نه در فروع که در همه معارف
رواست و اصلاً بدون اجتهاد عمیق در اصول، اجتهاد در فروع بُردی
نخواهد داشت. بنگرید به نزاع فقه پویا و سنتی. آیا این فریاد، اجتهادی در
اصول را نمی طلبد؟ به هر یک از هر دو طرف که رأی بدهیم رأیی داده ایم
اصولی. اجتهاد در اصول، همان بازسازی و بازشناسی و نوفهمی است. در
این بازسازی کارهای زیادی رخ می دهد. هم عناصر مغفول مورد توجه
جدید قرار می گیرد هم پاره ای از هندسه این مجموعه عوض می شود، هم
از امور کهن درک تازه ای پیدا می شود. هم سؤالات تازه ای به مکتب داده
می شود، هم جوابهای تازه از بطن آن بیرون کشیده می شود و هم نحوه
همزیستی با دیگر مکاتب، تبیین می گردد ... سؤالات زیاد دیگری هم
اینجا رسیده که من البته از اینها استفاده خواهم کرد، ولی اینجا دیگر
متأسفانه فرصتی برای مطرح کردن آنها نیست. همه شما را به خدا
می سپارم و برای همه تان آرزوی توفیق و تعالی دارم و امیدوارم که صداقت
و صراحت و شجاعت مرحوم شریعتی همیشه نصب العین تان باشد.

از خود بیگانگی و بازگشت به خویشتن*

بسم الله الرحمن الرحيم - دوستان، برادران و خواهران گرامی که به شوق شنیدن پیام مرحوم دکتر شریعتی در اینجا حاضر شده‌اند، نفس حضور و تجمع‌شان دلیل آن است که پیام وی هنوز زنده و جوشان است. روزی را به خاطر می‌آورم که مرحوم دکتر شریعتی در همین تالار سخن می‌گفت و مطابق معمول بیش از یک ساعت دیرتر از موعد در این محضر حضور یافت، اما از جمعیت به هیچ روی کاسته نشد، همه ماندند تا او آمد و سخن خود را گفت و رفت. این در حیات او بود. اینک می‌بینیم که پس از ممات او هم این اشتیاق زنده و جاری است. این همه شوق که در دل‌های مشتاقان موج می‌زند حکایت از محرک قویدستی می‌کند که دل‌ها را چنین به التهاب افکنده است. همین جا از خداوند بخواهیم که پاداشی بزرگ به روح آن بزرگ عنایت کند و آگاهان و روشن‌اندیشان و متصدیان امور را بر

* سخنرانی در دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران؛ به مناسبت سیزدهمین سال رحلت دکتر

آن دارد که این گونه چهره‌های عزیز را عزیزتر بدارند و حال که همه بر سر سفره او نشسته‌ایم مبادا تنگ چشمانه، دستی را از برداشتن لقمه‌ای بازدارند.

گله می‌کنیم از کسانی که دعوت شده‌اند، بالاخص از اساتید این دانشکده که در این جمع نشانی از آنها نمی‌بینیم. جای خوشوقتی است که جای آن غایبان را حاضران مشتاق پر کرده‌اند.

صدهزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست

عیدلیسان راجه پیش آمده‌زاران راجه شد

گوی توفیق و کرامت در میان افکنده‌اند

کس به میدان رونمی آرد سواران راجه شد

این سؤال را که از زبان حافظ نقل کردیم جوابش را هم از او می‌گویم.

ای مدعی برو که مرا با تو کار نیست

احباب حاضرند به اعداء چه حاجت است

همچنانکه اعلام شده و دوستان استحضار و انتظار دارند، موضوع سخن «از خود بیگانگی و بازگشت به خویش» است.

مرحوم شریعتی می‌گفت، اولین کسی که مسئله «الیناسیون» را در

ایران مطرح کرد خود اوست. امروز برای قشر دانشگاهی بصیر ما، معنی طرح موضوع سخن و سابقه آن

«الیناسیون» یعنی از خود دورافتادن، مسخ شدن، جن زده شدن، گرفتار

بیگانه شدن، و شخصیت خود را در باختن معنای آشنایی است. اما شاید

در آن روزگار و بیش از بیست و پنج سال پیش که وی این مباحث را مطرح

می‌کرد مسائل کاملاً نو و بکر و مستحدثی بود. مسئله «الیناسیون» البته از

ابتکارات مرحوم دکتر شریعتی نیست. اندیشه سابقه‌داری است که

فیلسوفان مغرب زمین مطرح کرده‌اند و رد پای آن را در میان افکار

متفکران خودی و مشرق زمینی هم به وضوح می‌توان مشاهده کرد. «الیناسیون» در دو سطح مطرح می‌شود: فرد و جمع، و مرحوم دکتر شریعتی هم در همین دو سطح آن را مطرح کرده است.

ترجمه‌ای که در فارسی از این لفظ شده است «از خود بیگانگی» است که مشهورترین ترجمه‌هاست، گرچه شاید درست‌ترین آنها نباشد. خود مرحوم شریعتی «جن‌زدگی» یا «حلول دیگری در آدمی» را ترجمه رساتر و روشتری می‌دانست و انواعی برای این «جن‌زدگی» برمی‌شمرد. الیناسیون نزد فویرباخ «گرفتار بیگانه شدن» و «بیگانه زده شدن» شاید ترجمه تحت‌اللفظی و درست‌تر این کلمه باشد. در فلسفه مغرب زمین هگل، فویرباخ، و مارکس از «الیناسیون» به وسعت سخن گفته‌اند. مخصوصاً نزد فویرباخ این مسأله اهمیت بیشتری یافته است و بر معنای مهمی تطبیق شده است. فویرباخ معتقد بود که انسان خالق خداوند است اما خود او می‌پندارد که مخلوق خداوند است. این اندیشه‌ای ضد دینی بود که بعدها الهام‌بخش مارکس و پیروان او واقع شد و به قول انگلس، همه‌شان برای مدتی فویرباخی بودند. فویرباخ می‌گفت: انسان، خداوند را بر صورت خود ساخته است، بعکس آنکه تورات می‌گوید که خدا آدم را بر صورت خود ساخته است. آدمی آفریننده خداست، اما دچار این وهم شده است که آفریده خداست. او خالق است که خود را مخلوق پنداشته است و این عین «الیناسیون» است. یعنی عوضی گرفتن خود و تصویر معکوسی از شخصیت خود داشتن. کسی که سراپا خالق است، اگر خود را سراپا مخلوق بپندارد و آن‌گاه در برابر آن خالق موهوم به سجده بیفتد و او را عبادت کند دچار بدترین، رسواترین، و شکننده‌ترین مسخها شده است و به معنای تام و تمام کلمه از خود دور افتاده است. این معنای مشخص «الیناسیون» فویرباخی است. مارکس بعداً با پذیرفتن این نوع مسخ، مسخ کارگر در نظام سرمایه‌داری را بر آن افزود. در نظر وی کارگر که محصول

الیناسیون نزد مارکس

کارش از آن دیگری است با غوطه‌ور شدن در کار خویش به واقع از خویش دور می‌افتد. این چهره انسانی مکتب مارکس است و این نظر از آن دوره‌ای است که مارکس هنوز تحلیل اقتصادی - اجتماعی از نظام سرمایه‌داری نداده بود و عیب آن را در انسان‌زدایی‌اش می‌دانست. هنوز جبر اقتصادی دست و پای او را در زنجیر نهاده بود. قصه «از خودبیگانگی هگلی» هم مفصل است و در آن روان مطلق با این جهانی شدن از خود دور می‌افتد و محجوب می‌شود تا دوباره پس از طی تاریخ بلند آدمیان به خود برسد و خود را باز یابد. او که گوهرش آزادی است، با درآمدن در قالب صور و تعینات محبوس می‌شود و دیالکتیک اسارت - آزادی نهایتاً وی را به آزادی برتری می‌رساند. معنای دقیق الیناسیون را از آراء و مصادیق یاد شده باید فهمید.

هگل و از
خودبیگانگی

از خودبیگانگی معنایش این نیست که انسان چیزی باشد که نیست. این تناقض است. مگر می‌شود آدمی در همان حال که چیزی است آن چیز نباشد؟ این معنای درستی از الیناسیون نیست. همچنین الیناسیون به معنای این نیست که آدمی چیزی نباشد که می‌تواند باشد. یعنی موجودی که بالفعل شخصیتی دارد و بالقوه می‌تواند شخصیت دیگری داشته باشد، او را نمی‌توان «الینه»، از خود بیگانه و از خود دور افتاده دانست. اگر این معنا از الیناسیون را در نظر بگیریم همه آدمیان و همه کودکان از خود بیگانه‌اند، همه ما اکنون بالفعل شخصیت و اوصافی داریم و می‌توانیم شخصیت و اوصاف دیگری داشته باشیم. این هم معنای الیناسیون نیست. معنای الیناسیون این هم نیست که آدمی چیزی باشد که تاکنون نبوده است. مگر شخصیت کسی در گذشته‌اش خلاصه می‌شود؟ اگر کسی از شخصیت پیشین خود توبه کرد، پا بر گذشته خود نهاد و به هر دلیل راه پیشین خود را عوض کرد او را نمی‌توان از خود بیگانه نامید. اگر اینها معنای از خودبیگانگی نیست پس چیست؟ گاهی در نظر می‌آید که شاید

معانی مختلف از
خودبیگانگی

معنای ارزشی داشته باشد. اگر موجودی آن چیزی نباشد که باید باشد آیا او از خود بیگانه است؟ این هم درست نیست. چون در این صورت همه ابنای بشر جز انسانهای کامل (که بسیار نادرند) همه از خود بیگانه‌اند.

هیچ کدام از اینها معنای دقیق از خودبیگانگی نیست. معنای از خودبیگانگی این هم نیست که آدمی دو خود داشته باشد. حلول غیر در آدمی را گاه مترادف با الیناسیون می‌آورند که خالی از مسامحه و مجاز نیست. دو خود داشتن یک خود از محالات است. همچنان که معنای الیناسیون «بی‌خویشنی» هم نیست. این هم نشدنی است که کسی باشد و در عین حال کسی نباشد. این تعبیرات همه مجازاً روا هستند نه حقیقتاً.

معنی دقیق و درست
از خود بیگانگی

معنای دقیق از خودبیگانگی در عرصه فردی این است که کسی تصویری از خود داشته باشد که آن تصویر بر او منطبق نباشد، لذا از خودبیگانگی در موجوداتی که از خود تصویری ندارند رخ نمی‌دهد و رخ‌دادنی نیست. سنگ نمی‌تواند از خود بیگانه شود. آب، نور، و جمادات نمی‌توانند از خود بیگانه شوند. فقط آدمیانند که می‌توانند شخصیتی واقعی داشته باشند، اما تصویری که از این شخصیت دارند، خلاف آن واقع باشد. گاه صد در صد خلاف او و گاه کمتر، و به همین دلیل هم از خودبیگانگی ذومراتب است، کسی تماماً از خود بیگانه است و کسی کمتر از او و کسی کمتر از او ... این معنای از خودبیگانگی مستلزم هیچ یک از محالات یاد شده نیست. دیوانگان و جن‌زدگان مصادیق روشن عوضی‌گرفتن خودند. در پنداری از خود غوطه‌ورند که تماماً با «خود» شان فرق دارد. اما دیوانگی مراتب دارد و «جنون، فنون» است و از خود بیگانگان انواع و درجات دارند.

مولوی هم از غلبه پریان سخن می‌گوید که عین از خودبیگانگی است: چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی

اوی او رفته پری خود او شده ترک بی الهام تازی گو شده^۱

در کلمات مرحوم دکتر شریعتی و کسان بسیاری غیر از او گاهی از خود بیگانگی بر غفلت و خودفراموشی هم اطلاق شده است. این قول شایعی است، ولی من شما را دعوت می‌کنم که بین این معنا و معنای قبل تمیز بگذارید. این دو لزوماً یکی نیستند، ولی البته نزاعی هم در اصطلاح نمی‌توان کرد. کسی می‌تواند این لفظ را به هر دو معنا به کار ببرد. فی‌المثل کسی که در کار خود چنان غوطه‌ور می‌شود که همه دنیا را و خود را فراموش می‌کند، حساسیتهای پیشین خود را درمی‌بازد، حتی معشوق خود را نمی‌شناسد و همه چیز را در نسبت با شغل خود می‌فهمد و قدر می‌نهد، او را گاهی «الینه» کار می‌نامند. کسی که چنان در هدف خود غرق است که حتی به انتخاب نوع وسایل نمی‌اندیشد، او را «الینه» هدف می‌شمارند. این گونه اطلاقات که در نوشته‌های سارتر هم آمده است، غیر از خود را عوضی گرفتن است که معنای دقیق کلمه «الیناسیون» است.

مرحوم دکتر شریعتی پا را فراتر نهاده و «عشق» را هم از مقوله الیناسیون دانسته است، چون عاشق اگر حقیقتاً خودباخته معشوق باشد، از خودش چیزی نمی‌ماند و معشوق به جای او می‌نشیند. سعدی می‌گفت که:

عاشقی، همه جا از
مقوله الیناسیون
نیست

تا خبر دارم از او بی‌خبر از خویشتم

با وجودش ز من آواز نیاید که منم

پیرهن می‌بدرم دم به دم از غایت شوق

که وجودم همه او گشت و من این پیرهنم

و حافظ هم بر اثر او:

چنان پر شد فضای سینه از دوست که فکر خویش گم شد از ضمیرم

نمی‌خواهم در این مقام، تطویل کلام بدهم ولی عرض می‌کنم که در باب عاشقی، سخن بیش از این می‌توان و می‌باید گفت و اگر در مورد پاره‌ای از عشقهای هوسناکانه جسمانی بتوان تعبیر از خودبیگانگی را بحق به کار برد اما هم در عشقهای پاک جسمانی و هم در عشقهای رفیع معنوی، تعبیر از خودبیگانگی شاید تعبیر بجا و مناسبی نباشد. با بیگانه نشستن، بیگانه شدن از خود را می‌آورد نه با دوست نشستن و از خودبیگانگی، یعنی از نزد خود به نزد بیگانه رفتن نه پیش دوست رفتن که برتر از ما و خودتر از خود ماست. اگر معشوق خودتر از عاشق باشد و به جای او بنشیند عاشق، خود را که در نمی‌بازد هیچ، بلکه به مرتبه بالاتری از خود می‌رسد. راز اینکه در ادیان محبت به خداوند را ترغیب کرده‌اند همین است. آدمی با دوست داشتن خداوند و عاشق او شدن (و به تعبیر مسامحه‌آمیز: خود را در او گم کردن یا فانی کردن) بواقع خود را گم نمی‌کند، بلکه خود را پیدا می‌کند، برای اینکه خدا خودتر از ماست نسبت به ما. در کنار او بودن در کنار بیگانه بودن نیست، در کنار خودی بودن است و در فکر او بودن در واقع در فکر خود بودن است و کلام جلال‌الدین مولوی در این باب فصل الخطاب است که فرمود:

درد و چشم من نشین ای آنکه از «من» من تری

تا قمر را و انما ایم کز قمر روشن تری

اندر آذر باغ تانا موس گلشن بشکند

زانکه از صد باغ و گلشن خوشتر و گلشن تری^۲

معشوق اگر من تر از
من باشد، از خود
بیگانگی نمی‌آورد

در عرصه فردی بیش از این سخن نمی‌گویم و وارد بحث از الیناسیون جمعی می‌شوم که مرحوم دکتر شریعتی آن را الیناسیون خطرناک‌تری شمرده است، و آن عبارت است از: الیناسیون فرهنگی. در این نوع از خودبیگانگی، یک قوم خود را یعنی فرهنگ خود را درمی‌بازند، چرا که هویت یک قوم در گرو فرهنگ آنان است. الیناسیون فرهنگی همان دردی است که بازگشت به خویش درمان آن شمرده می‌شود.

الیناسیون جمعی

صلای بازگشت به خویش را کثیری از متفکران، مصلحان، روشنفکران، و مبارزان کشورهای جهان سوم در داده بودند و مرحوم دکتر شریعتی هم که در مکتب آنان پرورده شده بود، در دیار ما این ندا را برای درمان درد از خودبیگانگی فرهنگی درافکند. اینجاست که شایسته همه گونه مذاقه است که ببینیم اولاً اصل قصه چیست و الیناسیون فرهنگی دقیقاً به چه معناست و ثانیاً آن دارو به درمان این درد قادر هست یا نه و ثالثاً خواسته شریعتی از درمان کردن این درد چه بوده است و تصویرش از جامعه سالم چیست؟ اینها نکاتی است که در بقیه فرصتی که هست به تبیین‌شان خواهم پرداخت.

نکته‌ای که عموم این مبارزان و مصلحان جهان سوم تشخیص داده بودند این بود که گویی مردم آنها خود را در برابر فرهنگ دیگری باخته‌اند و مرعوب شده‌اند. گویی خود هیچ نیستند و هیچ نبوده‌اند. نه تاریخ دارند نه نسب، نه هنر، نه جهان‌بینی، نه زبان. و باختن خود مقدمه باختن اراده است. قوم خودباخته نه از خود فکر دارد نه اراده، لذا نظراً و عملاً تسلیم قوم برتر می‌شود و این عین بردگی و تن به استعمار سپردن است. اگر مفهوم مرعوبیت را در میان نیاوریم و فقط از اقتباس از فرهنگ دیگر سخن بگویم در آنجاست که سؤالات مشکلی می‌روید و اشکالات مهمی پیدا می‌شود. همچنین وقتی از بازگشت به خویش سخن می‌گوییم، اگر معین نکنیم غرض کدام «خود» است، در آنجا هم سؤالات معضلی

مرعوبیت و خودباختگی

می‌رویند چون از یک طرف وظیفه روشنفکر این است که مردم را به بهره‌جستن از دستاوردهای نوین بشری در عرصه عمل و نظر ارجاع دهد و آفتاب حق را که در غرقه نیکبختی از نیکبختان دمیده است، محترم بدارد و از طرف دیگر نمی‌تواند مردمی را که هیچ‌اند و هیچ ندارند، به خرید و فروش، به اقتباس و دادوستد دعوت کند. اول باید برای آنها شخصیتی کسب و تحصیل کند و بعد این شخصیت را به ورود در میدان مبادلات جهانی و فرهنگی ترغیب کند. پارادوکس در اینجا است که باید از یک سو به گذشته‌ها بازگردد و بر آنها تکیه کند و از سوی دیگر به جلو بدود و در گذشته نماند.

تضاد ظاهری میان
اقتباس از غیر و
بازگشت به خویش

حال وقتی مفهوم مرعوبیت در میان نیست، اگر کسی پرسد چه اشکالی دارد فرهنگ دیگری را (کلاً یا بعضاً) برگرفتن؟ برای چه اصلاً شما دیگری را دیگری یا بیگانه می‌نامید، مگر همه ما ابنای بشر نیستیم، همه ما مگر اهل یک خانواده آدمیت نیستیم؟ فرض کنید که پاره‌ای از این فرهنگ بزرگ بشری، نزد ما نرویده باشد و به عوض در مغرب زمین یا در هند و آفریقا رویده باشد، چرا باید آن را فرهنگ بیگانه محسوب کرد و قسمت خود را فرهنگ خودی؟ چرا باید به میراث خود احترام بگذاریم و به میراث دیگران حرمت نگذاریم؟ اگر همه بشریت را یک خانواده بدانیم، تفکیک بین فرهنگها و دشمنی افکندن میان آنها و نهی از رفتن به میان فرهنگهای دیگر و دل‌سپردن به آنها و ترغیب به نشستن در خانه خود و پا به کوچه و خیابان نهادن به کدام حجّت و پشتوانه عقلی مقبول است؟ چرا باید رو آوردن به فرهنگهای دیگر، موجب از خود دورافتادن باشد؟ بعکس ما اگر به پاره‌ای دیگر از این خانواده بزرگ بشر رویاوریم از خودمان که دور نیفتاده‌ایم هیچ، به خودمان نزدیکتر هم شده‌ایم و خودمان را بهتر شناخته‌ایم. این یک سؤال.

سؤال دوم که دیگران هم به کرات مطرح کرده‌اند، این است که

سؤال از معنای
محصل بازگشت به
خویش

بازگشت به خویش معنای محصلش چیست. ما که الان اینجا نشستیم، گذشته بسیار پرنشیب و فرازی داشته‌ایم. در تاریخ گذشته ما هم دین بوده است، هم بی‌دینی، هم اسلام بوده هم زرتشتیگری، هم داد بوده و هم بیداد، هم سلطنت بوده هم نظام فئودالی. ما به کدام گذشته باید مراجعه کنیم؟ آیا به نحو دربست و مطلق دعوت به بازگشت به خویش‌نکردن درست است؟ کسانی از سوسیالیست‌ها و اعضای گروه‌های چپ در همان زمان که مرحوم شریعتی طرح بازگشت به خویش را مطرح کرده بود، می‌گفتند که این سرپوشی است برای بازگشتن به دوران فئودالی (و آنان دینداری و فئودالسیم را البته با هم دوست می‌دانستند). می‌گفتند به جای اینکه بیایند و به طور پوست‌کنده مردم را دعوت کنند به بازگشت به دوران فئودالی (یعنی یک حرکت ضدتکاملی)، عنوان محترمتری را در میان آورده‌اند و آنها را به بازگشت به خویش دعوت می‌کنند. آخر کدام خویش‌ن؟ آیا خویش‌ننی وجود داشته است که متلبس به هیچ کدام از این لوابس نشده باشد، نه به سلطنت کاری داشته، نه به نظام ارباب و رعیتی، نه به ستمکشی‌های زنان، نه به خردشدن استخوان بردگان، نه به جهالت‌ها و علم‌کشی‌های کهن، نه به بیدادها ... از لابلای همه اینها عبور کرده و در عین حال خالص و سالم هم مانده باشد؟ من سعی می‌کنم پاسخ این سؤالات را به اختصار و از زبان خود مرحوم شریعتی بیاورم.

مقدمتاً عرض کنم که ندای بازگشت به خویش همچنان که گفتم در جامعه ما ابتدا از دهان دکتر شریعتی بیرون آمد. نه متفکران دینی ما چنین ندایی را سر دادند، نه متفکران غیر دینی ما. گروه‌های چپ و امثالهم که تکلیفشان معلوم است، هیچ وقت چنین سخنی را نگفتند و بلکه با آن مخالفت صریح کردند. متفکران دینی هم که آثارشان به جا مانده است، اگر به آنها مراجعه کنید خواهید دید چنین سخنی را نگفته‌اند. حتی در میان متفکران مسلمان دیگر کشورهای مسلمان هم این ندا دیده نمی‌شود.

تعبیر بازگشت به
خویش در آثار علمای
دینی یافت نمی‌شود

شما را برحذر می‌دارم از اینکه قول اقبال را در باب خودی یا نهضت سلفی مرحوم عبده و اصحاب او را به این معنا حمل کنید. آنها هیچ وقت چنین مقصودی را که امثال دکتر شریعتی یا مبارزان و مصلحانی مثل فانون، امه سزر، نیرره، سکوتوره، و دیگران در کشورهای افریقایی داشتند، نداشتند. نهضت سلفی در مصر به پیشوایی مرحوم محمد عبده به معنای بازگشت به اسلام نخستین بود، نه بازگشت به خویش. عبده معتقد بود که اسلام در عصر او آمیخته به خرافات و زوایدی شده است که دفاع از اسلام را ناممکن و عمل بدان را دشوار کرده است. آن شریعت سهله سمحه، ساده، دلپذیر، انسانی و گره‌گشایی که پیامبر (ص) آورد، اینک زیر خروارها زواید مدفون شده است. باید به سرچشمه بازگشت، یعنی به سلف صالح و فهم آنان از اسلام. و حجابهایی را که در عصرهای بعد بر اسلام افکنده‌اند، باید درید. این معنای سلفیگری نزد عبده بود. «خودی» نزد اقبال لاهوری هم معنای بازگشت به خویش را نداشت. نمی‌گویم اقبال با این معنا مخالف بود، سخن از مخالفت نیست. سخن از این است که آیا چنین صدایی از دهان او بیرون آمده است یا نه؟ جواب این است که نه. مخصوصاً در اسرار خودی تأکید اقبال بر هویت داشتن یک قوم است، اما اینکه این هویت چگونه پیدا شود هیچ وقت اقبال طریق آن را بازگشتن به خویش نمی‌شمارد.

اقبال لاهوری و رموز
خودی

«خودی» داشتن شرط مقاومت در برابر بیگانه است، این سخن محکم اقبال است. اما چگونه می‌توان این «خودی» را پیدا کرد؟ او معتقد است که طریقش صلابت کافی یافتن در اندیشه اسلامی است. وی قصه دختر حاتم طائی را نقل می‌کند که برهنه و اسیر، پس از یکی از جنگها، نزد پیامبر اسلام حاضر شد. پیامبر علیه السلام ردای خود را بر او افکندند تا پوشیده بماند. اقبال اندوه‌مندانه می‌نالد که:

ما از آن خاتون طی عربیان‌تریم بیشتر اقوام جهان بی‌جادریم

و درد عریانی ملل مسلمان را با ردای اسلام می‌خواهد دوا کند.

باری پاسخ دکتر شریعتی به سؤال اول این است که اخذ و اقتباس از

بیگانگان و دستاوردهای نیکوی آنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه آن

مرعوبیت و از خودباختگی است که اشکال دارد و این خودباختگی هم

آثاری دارد. چنین نیست که کسی سر تا پا فرنگی بشود و ادعا کند که

مرعوب هم نشده است. دکتر شریعتی این خودباختگی را تفسیر بسیار

گویایی کرده است. من برای اینکه بدرستی بدانم وقتی او می‌گوید ما

خودمان را درمی‌بازیم، یعنی چه؟ نوشته‌های او را بدقت کاویدم. چون تا

کسی آثار این خودباختگی را بخوبی معین نکند، معلوم می‌شود که هم

خودش معنای آن را درست نمی‌داند و هم این مفهوم در حد یک مفهوم

ماورایی و لغزنده باقی خواهد ماند و هیچ‌گاه نمی‌توان بدرستی مشخص

کرد که چه کسی خود را باخته و چه کسی نباخته است. باید نشان داد که

شخص خودباخته در عمل چه می‌کند و از این طریق به کشف شخصیت

گم‌شده او نایل آمد. یک شاخصه بسیار مهم که مرحوم دکتر شریعتی بیان

کرده است این است که شخص خودباخته از دردهایی فریاد می‌کشد که او

را به درد نمی‌آورد. دیگری مریض است، اما او فریاد می‌کند. اگر از او

پرسند کجای تو درد می‌کند، جوابی ندارد، همین قدر می‌گوید برای

اینکه فلانی از فرط درد داد می‌کشد. چنین کسی خنده‌اش، گریه‌اش،

مهرش، قهرش، حرکتش، سکونش، و همه چیزش کاذب است. از آن او

نیست. مثل آن کسی که از دور می‌دید، کسانی سخنانی می‌گویند و

می‌خندند و او هم می‌خندید. از او پرسیدند تو چرا می‌خندی، تو که

سخن آنان را نمی‌شنوی؟ گفت من به آنان اعتماد دارم و می‌دانم بی‌جهت

نمی‌خندند! اگر از چنین کسی بپرسی چرا با فلانی دوست هستی

نمی‌داند. چون فلانی دوستی می‌کند، او هم دوست است. چرا دشمنی

می‌ورزی، چون فلانی دشمنی می‌کند من دشمنی می‌کنم. چرا به این امر

شریعتی اقتباس را
نفی نمی‌کند

خودباختگی در نظر
شریعتی، یعنی
فکرکردن با مغز
دیگران

حساسیت نشان می‌دهی، چه تعلقی به تو دارد؟ با سرنوشت تو چه نسبتی دارد؟ هیچ اینها را نمی‌دانم، چون دیگری حساسیت نشان می‌دهد، من هم حساسیت نشان می‌دهم. شریعتی می‌گفت روشنفکران ما که به دین حمله کردند، دچار بدترین الیناسیون بودند. آنان از دردی فریاد کشیدند که درد خودشان نبود، درد روشنفکران مغرب زمین بود. و روش خود شریعتی نشان داد تا کجا در این تشخیص بر صواب بوده است.

باری وقتی که افرادی یا اقوامی دارای این اوصاف عملی مشخص شدند که بسیار قابل تشخیص است، براحتی می‌توان گفت که از خود دور افتاده‌اند. به این معناست که مرحوم دکتر شریعتی می‌گوید ما در سایه بازگشت به خویش می‌خواهیم با مغز خود فکر کنیم، می‌خواهیم با پای خود راه برویم، نه با پای دیگران. یعنی مرعوبانه و کاذبانه نمی‌خواهیم راه برویم و این فرسنگها فاصله دارد با فهمیدن آرای دیگران و سنجیدن آنها و برگرفتن حق‌ها و دور ریختن باطل‌ها. این دومی عین اصالت و هویت‌داری است نه هویت‌باختگی و به تعبیر مرحوم اقبال لاهوری می‌خواهیم با پر و بال خود بپریم نه با پر و بال دیگران.

همچو آینه مشو محو جمال دگران

از دل و دیده فرو شوی خیال دگران

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز

که پریدن نتوان با پر و بال دگران

این از خودبیگانگی است. آینه مثال بسیار روشن و واضح از خودبیگانگی است. آینه از خودش نه صورتی دارد نه جمالی، همه چیزش از دیگری است، محو جمال دیگری است. اگر دیگری زشت است، آینه هم زشت است، اگر دیگری زیباست، آینه هم زیباست. او بواقع از زشتی و زیبایی بی‌خبر است.

اگر بخواهیم در یک کلمه این مفهوم از خودیگانگی قومی و فرهنگی را که مرحوم دکتر شریعتی توضیح داده است، خلاصه کنیم، باید بگوییم «تقلید»، آن هم تقلید بی حجت و کورکورانه از دیگران. حالا شما ببینید که این معنا چقدر فرق دارد با برگرفتن دستاوردهای نیکوی دیگران. چه کسی گفته است که دستاوردهای دیگران را نگیرید و نفهمید؟ هر چه می‌کنید تقلید نکنید. یعنی اگر می‌گیرید، بدانید چرا می‌گیرید، اگر هم وامی‌نهد، بدانید چرا وامی‌نهد. غربزدگی به معنای درستش (نه به آن معنای منحط جبری تاریخی‌گرانه‌اش که بعضیها گفته‌اند و معتقدند که تاریخ ما جبراً ماده شد برای صورت تاریخ غربی، لذا همه ما عاجزانه تسلیم آن شدیم و به غربزدگی یک معنی تاریخ‌پرستانه داده‌اند و آن را فحشی کرده‌اند برای کوبیدن هر گونه اندیشه نو) جز این چیزی نیست. یعنی تقلید بلا حجت، همین. به سوی اقوام دیگر رفتن، اقتباس از دیگران کردن، با آنها وارد دیالوگ، مبادله و دادوستد شدن، همه اینها وقتی آگاهانه و از سرحجت باشد، مطلقاً نام از خودیگانگی بر آن نمی‌توان نهاد. و از آن طرف بهترین چیزها را از دیگران وام‌کردن و ندانستن که چرا آورده‌ایم اسمش می‌شود از خودیگانگی. پس نفی از خودیگانگی فرهنگی، درحقیقت، نفی تقلید فرهنگی است، همین و بس.

از خودیگانگی
فرهنگی یعنی تقلید
کورکورانه و بی‌محبت

معنی درست،
غربزدگی در قیاس با
معنای منحط و باطل
آن

پس تقلید فرهنگی موقوف. حال می‌رسیم به سؤال دوم. خوب اگر ما نفی تقلید می‌کنیم، اگر تقلید بد است، (که بد است)، تقلید از گذشته هم بد است. تکرار کردن گذشته چه حسنی دارد؟ تقلید، تقلید است و همیشه و همه جا بد است.

خود شریعتی به این مشکل واقف بود و خودش می‌پرسید: کدام خویش؟ خویش اساطیری تاریخی؟ خویش بومی؟ خویش قومی؟ خویش مذهبی؟ کدام مذهب؟ اسلام؟ مهری؟ مانوی؟ مزدکی؟

بازگشت به کدام
خویش؟

زرتشتی؟ کدام اسلام؟ سنی؟ شیعی؟ کدام شیعی؟ علوی؟ صفوی؟ این سؤالاتی است که خودش مطرح کرده است و بواقع سؤالات فربهی است.

ما وارثان مواریث بسیار بزرگ و گرانمایی هستیم، از بعضی از مواریث خودمان شرمند ایم، به بعضی از آنها هم مفتخریم. هر دو تا هم مال ماست. مال گذشته ماست و به یک معنا هویت بخش ماست. ما فرزند تاریخ گذشته خودمان هستیم. از این گذشته نمی توانیم فرار کنیم و تمام حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده (بدانیم یا ندانیم) در هویت شخصیت امروزی ما مؤثر بوده است. و در عین حال این گذشته در بست و تماماً قابل دفاع و افتخار نیست و برای ابد ما نمی توانیم بر آنها تکیه بزنیم. هیچ روشنفکری نمی تواند مردم خود را به انفعال، به دست بسته بودن، به جبر و عجز، چه در برابر گذشته و چه در برابر آینده، دعوت کند.

برای پاسخ به آن سؤالات معضل و آن شبهات مردافکن، شریعتی ابتدا از توضیحات مبهمی چون «بازگشت به خویشن انسانی و فرهنگی و اعتقادی خویش» استفاده کرد و گفت منظورش طرح عامیانه و مقلدانه سنتهای محلی و آداب و رسوم عامیانه و نشخوار مجدد آنچه از هضم رابع زمان گذشته نیست. اما در نهایت شعار پخته تری را در آثار خود مطرح کرد که به نظر من از اهم دستاوردهای اوست و نهایت اهمیت را برای عمل و نظر ما در حال و آینده دارد و در آن لب اندیشه بازگشت به خویش و معنای صحیح و قابل دفاع آن گنجیده است. آن شعار پخته تر چیست؟ استخراج و تصفیه منابع فرهنگی. یعنی بازگشت نقادانه به گذشته خویش. استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، نه تکرار کردن گذشته است، نه در برابر گذشته منفعلانه ایستادن، بلکه فعالانه و نقادانه ایستادن. و این نقادانه و فعالانه ایستادن، حسن بزرگی که دارد این است (و این هم به وضوح در کلام خود شریعتی آمده است) که حتی گذشته متعفن را

بازگشت نقادانه به
خویشن و استخراج
و تصفیه منابع
فرهنگی

می توان برداشت و بر آن عطر و طراوت افشاند. یعنی آنچه را پژمرده یا از بین رفته و حتی زهراگین شده است، بر اثر این برخورد نقادانه فعالانه و در یک کارخانه شیمیایی روشنفکرانه به یک شیء تغذیه کننده، تبدیل می کنیم. شریعتی این کار را نوعی مهندسی می خواند که بر اثر آن ماده ای خام و متعفن به نیرویی سازنده و روشنگر و خلاق بدل می شود.

شریعتی کاری جز این نداشت و کار روشنفکر را هم چیزی جز این نمی دانست. کار او کشف تاریخ گذشته و بازسازی آن بود، برای بیدار کردن این قوم و هویت بخشیدن به آنان. و این کار کوچکی نبود.

مرحوم دکتر شریعتی ابوذر را از تاریخ فرهنگ اسلامی کشف کرد و بیرون کشید. من شما را دعوت می کنم بروید و به تمام کشورهای عربی مسلمان سر بزنید، ببینید یک نفر از آنها چنین تصویری از ابوذر که ما داریم، دارد یا ندارد؟ شیعه و غیرشیعه شان. تصویری از ابوذر که در جامعه ما توسط مرحوم دکتر شریعتی طرح شد و بخوبی مورد استقبال قرار گرفت و در اذهان رسوخ یافت، تصویری بود صد در صد از آن او و اکتشاف او و کاری مناسب با رسالت او، یعنی استخراج و تصفیه عناصر و منابع فرهنگی. این کاری است بسیار اساسی که ظرافت و هنرمندی و تیزبینی عمیق می خواهد، بعلاوه آگاهی کافی به تاریخ و بیرون آوردن نکته های ناب و مؤثر از آن.

ابوذر، کشف تاریخی
شریعتی بود

کاری که مرحوم شریعتی در باب فاطمه، دختر پیغمبر اکرم (ص) کرد در باب امام حسین و امام علی و زینب (ع) کرد، همه اش از این قبیل بود. اینها عناصر فرهنگی مظلومی بودند که وی داد آنها را ستاند و جامعه ای را که مقلدانه بدانها وابسته بود، آگاهی بخشید. تا اینجا جواب دو سؤال مطرح شده را آوردیم. می رسیم به سؤال سوم.

شریعتی برای چه می خواست که منابع فرهنگی را استخراج و تصفیه کند؟ جواب این سؤال وقتی روشنتر می شود که به یاد آوریم که

استخراج و تصفیه
منابع فرهنگی برای
چه؟

شعار بازگشت به خویش، شعار کثیری از روشنفکران غیرمسلمان هم بوده است، روشنفکرانی که حتی مخالف دین بودند و آن را یک سنت ارتجاعی می دانستند و معتقد بودند که احیای دین خدمتی به وضع حاضرشان نخواهد کرد. خود مرحوم شریعتی می گوید من با قانون درباره همین مسأله بحث می کردم و می گفتم وضع دین در جامعه ما با وضع دین در جامعه شما فرق بسیار دارد. دین به کار ما می آید، ولی به کار شما نه. (نسبت نقادانه با گذشته داشتن، همین جا در کار روشنفکران دیار دیگر هم به چشم می آید.) در عین حال همه در دعوت به بازگشت به خویش مشترک بودند. آنها بازگشتن به خویش را برای چه می خواستند؟ شریعتی برای چه می خواست؟ به گمان من دغدغه و مراد هیچ کدام آنها، ساختن جامعه ای سنتی یا ساختن جامعه ای دینی نبود. در مورد بیرونیان که روشن است. آنها که اصلاً درد دین نداشتند و دین جامعه خود را ارتجاعی و منحط می دانستند، پس چه می خواستند؟ جامعه ای با شخصیت غیرمرعوب و غیرمقلد و در خور عصر. مرحوم شریعتی هم درست همین هدف را در جامعه ما داشت. دین برای مرحوم شریعتی یک منبع فرهنگی بود در میان منابع فرهنگی دیگر، و برای او هیچ تفاوتی نداشت که کدام یک از این منابع را استخراج و تصفیه کند. مادام که به این کار بیایند که ما با مغز خود فکر کنیم و پا به وادی تحقیق و اصالت بگذاریم، ولی البته تشخیص او این بود که دین کارسازترین آن منابع است. آثار تردید را در بعضی چهره ها می بینم، لذا هشدار می دهم که مبدا مثل بعضی از شتابزده ها فکر کنید که این کار معنایش ابزارانگاری در دین است، یعنی او از دین مانند یک ابزار استفاده می کرد. عقیده به دین و در عین حال منبع فرهنگی بیدارگر و قابل تصفیه دانستن آن، هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند. خود دکتر شریعتی می گفت که بازگشت به خویش یا

دین، کارسازترین
منبع فرهنگی

بازگشت به سنت یا دین برای یک روشنفکر غیردینی به منزله یک مسأله فرهنگی مطرح است و برای یک روشنفکر دینی به منزله یک مسأله عقیدتی و فرهنگی. و اصلاً اگر فهمی از دین، چنانکه خواهم گفت، نتواند ریشه خودباختگی را بزند، بلکه ذلت و مسکنت و مرعوبیت بیاورد، آن فهم نادرست است. این بود مراد و درد و دغدغه شریعتی.

وی معتقد بود که در یک جامعه مقلد مرعوب دین تقلیدیشان هم به درد نخواهد خورد. بنابراین، اولاً باید هویتی به این جامعه داد و از بند تقلید و اسارت آزادش کرد تا نوبت دینداریش در رسد و در راه کسب هویت هم باید دینی را برگیرد که اسارت‌آور نباشد.

شریعتی به گمان من تشخیص مهمش در جامعه ما این بود که اگر این جامعه از تقلید مهوع بیرون نیاید، چه با دین باشد و چه بی دین هیچ کدام تفاوتی با هم ندارند، دین آدم مقلد هم دین فاسدی است، بی دینی اش نیز فاسد است. چون هم دینداریش را به تقلید برگرفته و هم بی دینی اش را، و هر دو را براحتی درخواهد باخت و هیچ کدام شایسته اعتماد و اعتقاد نیستند. آخر ما باید موجود باشخصیتی باشیم تا دینداری مان ارزش داشته باشد، چه فرقی می‌کند که وجود بی شخصیت، دم از کفر بزند یا از ایمان. دین حق را باید انتخاب کرد و این انتخاب را شخص مستقل، می‌تواند انجام دهد نه آنکه «هیچکس» است و مرعوب. و البته برای خروج از مرعوبیت، به تشخیص شریعتی بهترین دارو، اسلام بود. اسلام تصفیه شده و پاکیزه و پیراسته. یعنی برای دینداری باید مرعوب نبود و برای مرعوب نبودن باید دیندار بود. این پیام مهم شریعتی بود که کسان بسیاری به درکش نائل نیامدند.

جامعه مقلد، دینداری
و بی دینش اش هر دو
مطروند

پیام مهم شریعتی

حال، پیام بازگشت به خویش، آیا یک پیام دینی بود؟ همان طور که گفتم، متفکران دینی ما هیچ وقت از چنین شعاری استفاده نکردند. آیا معنایش این است که یک روشنفکر دینی از آن نظر که دیندار است،

آیا دعوت به بازگشت
به خویشتن، دعوتی
دینی است؟

نمی‌تواند این شعار را مطرح کند؟ به گمان من پاسخ مسأله بسیار روشن است. تشخیص جامعه‌شناسانه امثال دکتر شریعتی آنها را به این راه می‌برد که حق‌بودن دین کافی نیست، بلکه ظرفی که دین را در او می‌ریزیم هم مهم است و آن ظرف عبارت است از انسانها و جوامعی که اسیر تقلید نباشند، لذا دعوت به دین مسبوق است به شخصیت یافتن و هویت یافتن یک قوم، و این امری است که کسی که دغدغه فکر دینی دارد باید به آن بپردازد. اگر شما می‌بینید که پاره‌ای از اهل دیانت فقط دنبال این هستند که اندیشه‌های دینی را ترویج بکنند، فکر نکنید که مقتضای دینداری همین است، مقتضای بی‌خبری این است. دین را به احرار باید آموخت نه به بردگان. حریت (حتی اگر با دین عجین نباشد) مطلوب دین است. امام حسین فرمود: «اگر دین ندارید، آزاده باشید.» (نه اینکه لااقل آزاده باشید.) قومی که هنوز از چنبره تقلید بیرون نیامده است اندیشه‌های دینی را هم کج و معوج خواهد فهمید. درد شریعتی همین بود. می‌گفت مگر قصه امام حسین (ع) در میان ما عمر هزار ساله ندارد و حرکتی بر نمی‌انگیزد؟ باید دید سرّ مسأله چیست؟ شما حساب ظرف را نکرده، مظروف را در آن سرازیر می‌کنید. حتی ظرف و مظروف هم مثال نابجایی است. عنصر دین با دیگر عناصر فرهنگی ترکیب می‌شود و معجون ویژه‌ای پدید می‌آورد. تا عناصر دیگر منقح و پیراسته نشوند، دین هم جان سالم به در نمی‌برد. فرهنگ یک قوم تألیفی است از جمیع اجزای آن و همه اجزا باید بسامان شوند. لذا آن کس هم که دغدغه دین دارد، باید دغدغه اجزای دیگر را هم داشته باشد. و بدین معنا همه نافیان تقلید، رهگشایان دین حق‌اند.

اول ای جان دفع شرّ موش کن وانگهان در جمع گندم جوش کن^۳

دینداری احرار
مطلوب است نه
بردگان

اول باید حساب کرد که موشی به این انبار رخنه نکرده باشد، دزدی نکند، بعداً باید زحمت کشید و انبار را پر از گندم کرد. این یک دغدغه کاملاً دینی است، گرچه به ظاهر دینی ننماید.

و نکته آخر اینکه آیا آن شعار (نفی تقلید و بیگانه زدگی) در فهم دین هم اثر می‌گذارد یا نه؟ به گمان بنده بلی و این امر مورد توجه آگاهانه شریعتی هم بوده است و به یک معنا به بحث از انتظار ما از دین برمی‌گردد. ما دین را برای چه می‌خواهیم؟ آیا می‌توان دینی را خواست که به ذلت و اسارت پیروان خود بی‌اعتنا باشد و حتی اسارت و ذلت را تجویز کند؟ شریعتی حرفش این بود که اگر فهمی از دین ما را به استقلال نرساند آن فهم از دین باطل است. این مطلب عرض عریضی دارد و بسیار قابل تأمل است. در حقیقت این بحث ما را به آنجا می‌رساند که اگر فهمی که ما تاکنون از دین داشته‌ایم، نتوانسته باشد ما را در برابر توفان استعمار سالم نگه دارد، نتوانسته باشد ما را از تقلید بازدارد. نتوانسته باشد چنان ما را پر و سیراب کند که دست‌گذاری به جانب دیگران دراز نکنیم، باید در این فهم از دین تردید کنیم. معلوم است که ما آن را بد فهمیده‌ایم. اگر شناخت از امام علی و امام حسین جز گردن کج کردن چیز دیگری یاد ما ندهد، آن شناخت باطل است. شریعتی می‌گفت شیعه در عراق که جز دور ضریح گردیدن و تلکه کردن از زوار چیزی نمی‌داند، کجا می‌تواند مدعی شود که این فهم و عملش استقلال و سرفرازی دنیوی برای او خواهد آورد؟ پس یک شرط مهم تصحیح فهم دینی این است که آن فهم بتواند ما را سرپای خود نگه دارد، و سرفرازی ببخشد. دینداری زبونه و جبونه دینداری نیست ولو با اصناف تکلفات حاصل شده باشد و پشتوانه‌های بظاهر عقلی و فلسفی هم برای خود دست و پا کرده باشد. این اصل مهمی است. در قرآن خوانده‌ایم که «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً: خداوند هیچ گاه کفار را دست تسلط بر مسلمین

نسبت نفی تقلید با
فهم دین

فهمی از دین که
سرافرازی نیاورد،
فهمی دورافکنندنی
است

نمی‌بخشد.»^۴ ما این را خوانده‌ایم و به عرصه زورآوری و قدرت نظامی یا حقوق متعلق دانسته‌ایم. اما در عرصه فهم دینی هم صادق است. اگر شریعت بنحوی فهمیده بشود و ملت دیندار، خوی و خصلتی و شیوه‌ای از زندگی پیدا کند که راه ورود بیگانگان و سواری گرفتن آنها را تسهیل کند، باید در آن فهم دینی و آن حساسیت دینی تردید کرد. لذا، پیام نهایی بازگشت به خویش و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، تصحیح فهم دینی است. از این طریق که ببینیم، این گونه فهمیدن دین آیا به استقلال هویت فرهنگی ما کمک می‌کند یا نه؟ در این مسیر مرحوم دکتر شریعتی بیش از اینکه پیرو فیلسوفان و عارفان باشد، پیرو کسانی مثل اقبال لاهوری و سید جمال‌الدین اسدآبادی بود، و حالا می‌توان دانست که چرا شریعتی فهم فیلسوفان و عارفان از دین را آن طور که باید ارج نمی‌نهاد، برای اینکه آنها فهمهایی است فارغ از استقلال فرهنگی و شخصیت قومی. آنان اصلاً کاری به این ندارند که مردم با آن گونه فهمیدن دین می‌توانند در برابر وزش توفانهای مخالف در جهان، در برابر ستم ستمگران، و استعمار استعمارگران، و شخصیت‌ستانی هویت‌ستانان ایستادگی کنند یا نمی‌توانند؟ و لذا شریعتی معتقد بود آن فهمها یک لنگی دارد و به همین دلیل هم وی ابوذر را بیشتر از بوعلی می‌پسندید. سرّش این بود، او می‌خواست دینی که در میان توده روان است حساسیتی و صلابتی به آنها ببخشد که بر اثر این صلابت بتوانند در برابر توفان تقلید ایستادگی کنند. آیا ابوذر این روح را در جامعه بیشتر می‌دید یا بوعلی؟ به گمان من جواب سؤال را در مفهوم بازگشت به خویش و رهایی از تقلید و الیناسیون می‌توان پیدا کرد. سخن من تمام است.

دعا می‌کنیم که خداوند راهی را که آن بزرگوار به سوی سرفرازی و

پیام نهایی بازگشت به
خویش تصحیح فهم
دینی است

سرّ رجحان ابوذر بر
ابوعلی نزد شریعتی

استخراج و تصفیه منابع فرهنگی گشود همچنان گشاده بدارد و از این مجلس، مغفرتی به روح او نثار کند و دست نوازش خود را از سر این امت بر ندارد.

والسلام علیکم

فهرستها

الف - نام اشخاص

ب - نام کتاب

فهرست اعلام الف - نام اشخاص

الف

ابراهیم ۲۷۸
ابراهیم ادهم ۸۴
ابراهیم خواص ۹۷
ابن جوزی ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۱۵۶
ابن جوزی حنبلی ۶
ابن عربی محی الدین عربی ۷۱، ۳۷۶، ۳۷۷
ابن الکریمی ۹۳
ابن مبارک ۴۶
ابن ملجم ۲۸
ابو اءور ۲۹
ابوبکر صدیق ۸۴
ابوتراب نخشبی ۱۳۰
ابوحزمه خراسانی ۹۹
ابوحنیفه ۱۹، ۱۱۶
ابوداود طائی ۳۴
ابوذر ۴۵۶، ۴۶۱
ابوسعید خراز ۹۹
ابوسلیمان ۱۳۰
ابوعثمان حیری ۹۲، ۹۳
ابوعلی رودباری ۱۲۸
ابولؤلؤ ۲۸
ابوموسی ۲۹
ابویوسف ۱۹
احنف ابن قیس ۹۳
اراسموس ۳۹۲
ارسطو ۱۳۷
اسدآبادی (سیدجمال الدین)
۳۶۱، ۳۶۴، ۴۰۴، ۴۶۱
اسماعیل ۲۶۸، ۳۸۷

امه سزر ۴۵۱

انگلیس ۴۴۳

ب

بازرگان ۴۱۶

بایزید ۹۴

بحرانی (شیخ یوسف)

بصری (حسن) ۲۲، ۳۵، ۷۲، ۱۳۰

بغدادی (ابن بطلان) ۸

بغدادی (جنید) ۹۳، ۱۳۰

بغدادی (محمد بن عبدالله) ۱۳۲

بوعلی ۵۳، ۴۲۳، ۴۶۱

بهلول ۳۵

پ

پیامبر (ص) ۳۰، ۴۷، ۱۱۷، ۱۱۴، ۱۶۹، ۱۸۷، ۳۶۷

۳۷۴، ۳۹۱، ۴۳۱، ۴۵۱، ۴۵۶

ج

جالینوس ۲۷۹

چمران (شهید) ۳۸۱

ح

حاتم طائی ۴۵۱

حافظ ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶

۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۷

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹

۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۹

۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷

حجاج ۳۵

حسام الدین ۳۴۴، ۳۴۵

حسین (ع) (امام) ۲۸، ۴۱۴، ۴۹۵، ۴۶۰

حطیط زیات ۳۵

حلاج (حسین بن منصور) ۷۲، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۳۳

حمزه ۲۸

خ

خامنه ای (سید علی) ۳۷۷
 خمینی (امام) ۳۶۱، ۳۷۷، ۴۲۹
 خواجهی کرمانی ۴۰۶
 خیام ۳۰۷

د

داروین ۴۲۹
 داود (ع) ۹۷، ۱۲۰، ۱۹۴
 دکارت ۳۹۲

ر

رسول الله ۱۱، ۳۸، ۳۲۶

ز

زلیخا ۳۱۱
 زهیر ۸۴
 زینب (س) ۴۵۶

س

سارتر ۳۹۲
 سعدی ۱۳۱، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۷۲، ۴۰۶، ۴۴۶
 سفیان ثوری ۳۵، ۷۱، ۷۲، ۸۴
 سکوتوره ۴۵۱
 سلمان پارسی ۴۲۷
 سلیمان الخواص ۸۴
 سمنون عاشق ۱۳۲
 سهروردی ۴۲۳
 سهل ابن عبدالله ۸۶

ش

شافعی ۳۱۸
 شاه آبادی ۳۷۷
 شریعتی ۳۶۳، ۳۸۱، ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶
 ۴۵۹
 شمس تبریزی ۱۴۰، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۴۲
 شیخ بهایی ۴۰۰

ص

صادق (ع) (امام) ۳۳، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۹۶، ۹۷، ۳۸۱
 صلاح الدین ۳۵۴

ط

طباطبایی (علامه) ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۷

ع

عایشه ۲۹
 عبدالرزاق (ملا) ۳۷۸
 عبدالله بن زبیر ۸۴
 عبده (شیخ محمد) ۳۶۳، ۴۰۴، ۴۵۱ عتبه غلام ۸۶
 عثمان ۲۴۲

عراقی (زین الدین) ۱۲۰
 علی (ع) (امام) ۴، ۲۹، ۹۰، ۱۱۸، ۲۰۹، ۲۴۲
 ۳۵۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۵۶، ۴۶۰

علی بن ابراهیم ۷۰
 عمر ۲۸

عمرو عاص ۲۹
 عیسی (ع) ۳۹۲

غ

غفاری (علی اکبر) ۴

ف

فاطمه (س) ۴۵۶
 فانون ۴۵۱ - ۴۵۷
 فردوسی ۴۰۶
 فرعون ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۶۷
 فوثر باخ ۴۴۳

ق

قایل ۴۱۲

ک

کاشانی (ملا محسن فیض) ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۶

گ

گنگهی (عبد القوس) ۳۶۷

ی

یاسر (عمار)

یحیی بن زیاد حارثی ۹۳

یزید ۲۹

ل

لاهوری (اقبال) ۳۶۱، ۳۶۷، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸

۴۰۹، ۴۲۷، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۶۱

لایب نیتس ۴۲۳

م

مارکس ۴۴۳

مارکوزه (هربرت) ۴۲۴

ماسینیون ۴۲۷

مالک بن دینار ۹۳

محمد بن عمرو القرنی ۸۴

مریم ۳۹۲

مسیح (ع) ۸۴، ۸۹، ۹۱، ۲۱۱

مشکینی (آیت الله) ۴۲۳

مطهری (شهید مرتضی) ۳۶۱، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۹۵، ۳۹۶

۳۹۷، ۴۰۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۳۲

۴۳۷

معاویه ۲۹

ملا جلال ۳۷۷

موسی (ع) ۱۲۹، ۲۴۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۴۹، ۳۶۷، ۳۷۰

مولوی ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۵۸، ۱۶۰

۱۶۲-۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۴-۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۱

۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶

۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۵۸، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۶۳-۲۶۴

۲۶۵، ۲۷۰، ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۹

۲۹۹، ۳۰۱-۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۲۲

۳۲۵-۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۴۵-۳۴۶

۳۴۹-۳۵۰، ۳۵۴-۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۰

۳۷۶-۳۷۷، ۳۹۶، ۳۹۸

ن

نیرره ۴۵۱

نیوتون ۴۲۳

و

وابصة بن معبد اسدی ۴۷

ولتر ۳۹۲

ه

هابیل ۴۱۲

هارون الرشید ۳۵

هگل ۳۰۴، ۴۴۳

ب - نام کتاب

ق	الف
قواعد العقاید ۱۲، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷	احیاء علوم دین ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۲۵، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۲، ۶۰، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۸۰، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۱، ۱۷۳، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳
ک	احیاء فکر دینی در اسلام ۴۰۱
کافی ۷۰	اشارات ۵۳
کشکول ۴۰۰	الاصفی ۴
کیمیای سعادت ۱، ۲۰۹	اصول المعارف ۴
ل	افشاگر توطئه ۴۳۶
لولوة البحرین ۴	التهاب نیران الاحزان ۱۱
م	البسيط ۱۴
مثنوی ۲، ۲۸، ۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۴۴، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۷	ت
المحجّة البيضاء ۴، ۵، ۶، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۷۱، ۸۶، ۹۲، ۹۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۴۰۱، ۴۰۲	تلبیس ابلیس ۱۶، ۲۵
المستصفی من علم الاصول ۱۴	ج
المستظهری ۶۸	جامع السعادات ۳۶۸
مصباح الهدایه ۳۷۶	ح
معتمد الشیعة فی احکام الشریعة ۴	حقایق ۵
معراج السالکین ۳۷۶، ۳۸۰	د
المغنی عن حمل الاسفار فی تخريج ما فی الاحیاء	دیوان حافظ ۳۱۲
من الاخبار ۱۲۱	دیوان کبیر شمس ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۱۲
مفاتیح الشرایع ۴	س
مکتب واسطه ۴۲۷	سرّ العالمین ۵، ۱۰
المنقذ من الضلال ۵۹	سفینه البحار ۱۶
منهاج النجاة ۱۰، ۱۱۷	ش
میزان العمل ۶۳	الشافی ۴
ن	شرح دعای سحر ۳۷۶
النوادر ۴	شفا ۵۳
نهج البلاغه ۴، ۴۱۰	ص
و	الضافی والاصفی ۴
الوافی ۴	صلوة العارفين ۳۸۰
الوجیز ۱۴	ع
الوسیط ۱۴	علم اليقين ۴، ۱۰
	ف
	فصوص الحکم ۳۷۶