



جامه تهذيب بر تن احياء

تطبيق ناقدانه المحجة البيضاء و احياء علوم الدين

نوشته: عبدالکریم سروش

کتاب احياء علوم الدين، بزرگترین، ارجمندترین و نامبردارترین 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 ترك 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 تهذيب، زر کرد. هم بر فقه و کلام، حلّه عرفان پوشاند و هم بر شریعت، نمک طریقت افشاند، هم از علم 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 احياء کند و آنها را به صراط صواب نخستین باز آورد، و آب زلال شریعت را از خاشاک بدعتها و کژ خوانیها و دغلیها بپیراید و داد باطن شریعت را از ظاهر آن بستاند، و علم سلوک

باطن و تفقد 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 و زهدی که در سخن ابوحامد موج می زد و خبر از شفقت و تیقن و تجربه ژرف روحی او می داد، 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 در آورد. (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 غذا داد و بر آن جامه‌یی از تهذیب پوشاند و اینک مصباحی شده است که «یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار». نور علی نور. یهدی الله لنوره من یشاء».

غزالی احیاء علوم دین را بدان سبب نوشت که می دید از وارثان راستین پیامبران کسی نمانده است و بر اکثر عالمان دین، شیطان غلبه کرده است. و این شیطان زدگان، چنان به مردم وانموده‌اند که گویی علم چیزی نیست جز فتاوی قضایی و جدل و مناظره برای کوفتن خصم و سخنان زیور شده و میان تهی و اعطان برای صید دل عوام. اما علمی که صالحان سلف بدان می پرداختند و خداوند آن را فقه و حکمت و علم و ضیاء و نور و هدایت و رشد خوانده پاک متروک و مهجور افتاده است: «لاعلم الا فتوی حکومت تستعین به القضاة علی فصل الخصام عند تهاوش الطغام، او جدل يتدرع به طالب المباهاة الى الغلبة والإفحام او سجع مزخرف يتوسل به الواعظ الى استدراج العوام، اذلم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام و شبكة للحطام. فاما علم طريق الآخرة و ما درج علیه السلف الصالح مماسماة الله سبحانه فی کتابه فقها و حکمة و علماً و ضیاء و نوراً و هدایة و رشداً فقد اصبح من بین الخلق مطویاً و صار نسیاً منسیاً».^۲

درست به همین سبب و به داعی همین درد و از سر هم‌زبانی و همدلی با

ابوحامد بود که شش قرن پس از وی، ملامحسن فیض، بر آن شد تا احیاء علوم الدین را بار دیگر احیاء و یا تهذیب کند و با آراء کلامی و روایات مأثور شیعی بیامیزد، و از اعتقادات معارض بپیراید. و آن را در جامه‌ی نو، در خور جامعه‌ی شیعی سازد و بر آن نام المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء بگذارد و به شیعیان عرضه کند: «و لهذا السبب بعینه مع ما ذكرت من الامور اشتغلت بتهذیب کتابه و احیاء احیائه... و سمّیت بالمحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء و ان شئت قلت فی احیاء الاحیاء».^۳

محمد بن مرتضی مشهور به ملامحسن فیض کاشانی، متولد به سال ۱۰۰۷ و متوفی به سال ۱۰۹۱ هجری قمری از کبار فقیهان و محدثان و مفسران امامیه در قرن یازدهم است. وی مانند سلف محبوب خویش غزالی، به کثرت تألیف و حسن سلیقه نامبردار است. عدد مؤلفات وی را تا ۸۹ ذکر کرده‌اند (۴). از آن میان کتابهای الوافی و الشافی و النوادر در حدیث و کتابهای معتصم الشیعة فی احکام الشریعة و مفاتیح الشرایع در فقه و علم الیقین و اصول المعارف در کلام و فلسفه و الصافی و الاصفی در تفسیر و المحجة البيضاء در اخلاق و سلوک، اهمّ و اعظم کتب وی اند. پس از کتاب وافی، که جامع احادیث کتب اربعه شیعه، با حذف مکررات و افزودن پاره‌ی 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^۵، تعبیر المحجة البيضاء (راه درخشان) به احتمال قوی از نهج البلاغة امام علی گرفته شده است آنجا که می‌فرماید: رحم الله امرء سمع حکماً فوعی و دعی الی رشاد فدنّی و اخذ بحجزة هادٍ فنجی. راقب ربّه و خالف ذنبه. جعل الصبر مطیة نجاته و التقوی عدّة وفاته. لزم الطریقة الغراء و ركب المحجة البيضاء^۶. این کتاب، با تصحیح و تعلیقات علی اکبر غفّاری، در ۸ جلد و در بیش از ۳۰۰۰ صفحه به قطع وزیری، (کمی بیش از حجم احیاء علوم الدین) و با مقابله سه نسخه خطی نفیس، به سال ۱۳۳۹ شمسی در تهران به طبع حروفی رسیده است.

غزالی پس از تألیف احیاء علوم الدین، خلاصه محتوا و مضمون آن را در کتاب فارسی کیمیای سعادت به ودیعت نهاد، فیض کاشانی هم‌گویی به اقتضای

وی، تلخیصی از المحجّه فراهم آورد و آن را حقایق نام کرد. این کتاب و ترجمه فارسی آن هم به طبع رسیده است.

تردید نیست که کارگرتین سببی که فیض را به سوی احیاء و تهذیب احیاء العلوم رانده، همانا معارف و تحقیقات گرانها و گره‌گشای این مجموعه عظیم بود. وی که از عصر و ایام خویش گله می‌کرد که «عمّت فیها الجهالة و فشت الضلالة»^۷، و او که خود در علم دین و هنر نویسندگی دستی قوی داشت، به خوبی قدر کتابی چون احیاء را می‌شناخت و تأثیر آن را در درمان دردهای زمان خویش ارج می‌نهاد. لذا تا آنجا که می‌توانست 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 فی غاية الجودة والاحکام ونهاية المتانة والابرام»^۸. به طوری که اکنون، دست کم سه چهارم المحجّة البیضاء 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.

توضیح کوتاه فیض در پیشگفتار المحجّة البیضاء، گواهی می‌دهد که اختلاف وی با ابوحامد در دو اعتقاد گوه‌ری است، و هر خلاف دیگری هست از آن دو نشأت می‌گیرد. بنابراین پیشگفتار، گرچه ابوحامد در سالهای پایانی عمر به تشیع گروید (به شهادت کتاب سرّ العالمین، که به شهادت ابن جوزی حنبلی، از آن غزالی است)^۹. اما هنگام نوشتن احیاء در طریق اهل سنت و جماعت بود. این موجب شد تاجویی از عقاید اشعری و احکام فقهی غیر شیعی در کتاب وی جریان یابد، و فیض را به تهذیب آنها وادارد. اعتقاد و حسن ظنّ 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 وحشی و حکایات غریب منقول از صوفیان را هم از محجّة بیرون می‌نهد و در مواضعی، بر ابوحامد طعنهای عنیف می‌زند که چرا چنین به عقل خدادادی خویش پشت کرده و به منقولات خردناپسند صوفیانه گردن قبول نهاده است. و چنین است که احیاء العلوم، دو جامه تسنّن و تصوّف را که به دست غزالی بر تن کرده بود درمی‌آورد تا از دست فیض، طیلسانی از

تشیع عارفانه دربرکند.

شیعی بودن و اخباریگری معتدل فیض نه تنها وی را در فقه و کلام، که در اصولیگری هم مقابل ابوحامد می‌نشانند، و بی اعتقادی وی به تصوّف نه فقط در طرد قصّه‌های گزاف، که در نقد آراء غزالی در باب فقه و اخلاق هم روی می‌نماید. نقشف و سختگیریهای زاهدانه غزالی و صحنه نهادن وی بر پاره‌یی از آداب و ریاضات بدن سوز و توان فرسای صوفیان، و اعراض وی از طیّبات و تمتّعات دنیوی، و آخرت گرایی افراطی وی، و نیز تحقیری که در حق فقه‌روا می‌دارد و آن را علمی دنیوی می‌شمارد و منزلت نازلی که به فقیهان می‌دهد، و تعطیل خصومات دنیا پیشگان را موجب تعطیل حرفه فقیهان می‌شمارد، هیچکدام مورد قبول فیض نیست. وی هم فقه را از 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.

علی‌هذا پیرایش و آرایش فیض در محبّه به چهار موضع عمده تعلق می‌یابد:

۱. فقه و فقه‌شناسی ۲. تصوّف و اخلاق صوفیانه ۳. عقاید کلامی و فلسفی (معقول) ۴. روایات.

احیاء علوم الدین بر قیاس کتب فقهی مشتمل بر چهار بخش و هر بخش مشتمل بر ده کتاب (یا ده باب) است. ولذا مجموعاً، متضمّن چهل کتاب است. غزالی خود در مقدمه احیاء 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 متعلّق 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) و 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. ولذا کتاب احیاء العلوم مشتمل بر چهار بخش ذیل است: عبادات، عادات، مهلکات و منجیات. پیروی از مشی

فقیهان نیز در رغبت طالبان آشنا و مشتاق به فقه می افزاید و صورت کتاب را در دیده آنان می آراید؛ گو اینکه بسی نکات در این کتاب هست که "واكثر ذلك مما اهمل في فنّ الفقهيّات".^{۱۰} همچنانکه ابن بطلان بغدادی کتابی پرداخته و به قیاس کتب تقویم النجوم، آن را تقویم الصحّة نام نهاده و در آن، جداول و نقوشی آورده تا در جذب مستمعان کارگر افتد.

ربع عبادات مشتمل برده کتاب ذیل است:

کتاب العلم. کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار الطّهارة، کتاب اسرار الصّلاة، کتاب اسرار الزّکاة، کتاب اسرار الصیام، کتاب اسرار الحجّ، کتاب آداب تلاوة القرآن، کتاب الاذکار و الدّعوات، کتاب ترتیب الاوراد فی الاوقات.

وربع عادات بر این ده کتاب:

کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب احکام الکسب، کتاب الحلال و الحرام، 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 محبّة: کسر الشهوتین آمده است) شهوة البطن و شهوة الفرج. کتاب آفات اللسان، کتاب آفات الغضب و الحقد و الحسد (در محبّة ذم الغضب آمده است). کتاب ذمّ الدنيا. کتاب ذمّ المال و البخل. کتاب ذمّ الجاه و الريا. کتاب ذمّ الکبر و العجب. کتاب ذمّ الغرور.

وربع منجیات:

کتاب التوبة. کتاب الصبر و الشکر. کتاب الخوف و الرجاء. کتاب الفقر و الزهد. کتاب التوحید و التوکل. کتاب المحبة و الانس و الشوق و الرضا کتاب النّية و الصدق و الاخلاص. کتاب المراقبة و المحاسبة. کتاب التفکر. کتاب الموت و مابعده.

این بخشها کماً مساوی نیستند. ربع عبادات کوچکترین و ربع منجیات بزرگترین آنها است. و ربع منجیات يك برابر و نیم ربع عبادات است. فیض هیچ تغییری در ترتیب این کتابها نداده است جز اینکه در ربع عادات، به جای کتاب آداب السَّماع والوجد، کتاب طولانی و پر حجم “آداب الشیعة و اخلاق الامامة” را نشانده است. آن هم به دلیل اینکه «ان السَّماع والوجد لیسا من مذهب اهل البيت علیهم السَّلام». ^{۱۱} همچنین، گرچه نام کتاب قواعد العقاید (کتاب دوم از ربع عبادات) را برجای 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 در 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. ^{۱۲} و هم در این کتاب است که فیض از مقاله رابعه کتاب سر العالمین و کشف الدارین ابوحامد عباراتی را در باب واقعه غدیر خم و تأیید اعتقادات شیعیان شاهد می آورد. ^{۱۳} همچنین است کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر که بسیار لاغر شده و اندکی از آن باقیمانده است. از اینها که بگذریم، سبک فیض در بازنویسی بقیه کتابهای احیاء العلوم چنین است که گاهی نکته مهمی را که با آن موافق نبوده، ابتدا از ابوحامد آورده و آنگاه خود با ذکر اقول به ردّ 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 برده 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 بندرت. از آن طرف، افزودن روایاتی از منابع امامیه، امری است که در جمیع کتابهای چهل گانه بدان اهتمام تمام داشته است. در همه کتابها، به خصوص 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 که ابوحامد آورده با تصویب آورده است.

در يك مقایسه اجمالی و بزرگ نگر، می بینیم که در کتاب آداب الکسب و المعاش تغییر بسیار داده و بر انتهای کتاب الحلال والحرام فصلی در مسائل متفرقه بر مذاق اهل البیت، به جای مسائل متفرقه ابوحامد 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 الرؤیة 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 باسفیان ثوری را افزوده است. اما کتاب مراقبه و محاسبه و کتاب التفکر احیاء را با اندک تفاوتی به نحو کامل در المحجّه باقی نهاده است، همچنین است کتابهای عزلت و کسر الشهوتین و آفات اللسان و آفة الغضب و ذم الدنيا و ذم المال، و ذم الجاه و الرّیا، و ذم الکبر والعجب، و ذم الغرور و کتاب آداب تلاوة القرآن و کتاب التوبة. والصبر والشکر. والخوف و الرّجا و عجایب القلب. و المحبة والانس. و کتاب النية و الصدق. که تقریباً به صورت اصل خویش باقی مانده اند، و جز پاره‌یی 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 مهمّ فیض کاشانی با ابوحامد مطرح می شود و اعتدال سلوک فیض در برابر زهد و تقشف مشقت زا و دل شکاف ابوحامد چهره می نماید. در کتاب حلال و حرام و نیز کتاب امر به معروف و نهی از منکر پاره‌یی از اندیشه‌های سیاسی آن دو بزرگ در برابر هم صف می کشند و خودنمایی می کنند. به طوری که از نوشته‌های ابوحامد در کتاب امر به معروف کمتر از يك عشر باقی می ماند و اصل کتاب نیز به

حجمی نزدیک به يك چهارم كتاب اصلی در احياء می رسد. كتابهای اسرار طهارت و صلوٰه و زكوة و حج و صيام و احكام الكسب آکنده از احكام فقهی شیعی است و كتاب العلم و قواعد العقاید عرصه ظهور اختلافات اصولی و اعتقادی فیض و ابوحامد است. به طور کلی هر جارا ئحه اشعریّت به مشام می رسیده و یا فضیلتی از برای خلفا نقل شده و یا در تحسین تصوّف و یا بر مذاق متصوّفان سخنی رفته و یا حکایت ناموثق یا خرد ناپسندی از آنان آمده و یا حکمی فقهی بر وفاق مذاهب اهل سنت ایراد گشته و یا اعتقادی معارض با اعتقادات امامیه در باب مبداء و معاد ذکر شده، فیض به مقابله برخاسته است. این مقابله گاه آشکار و گاه نهان و بی سروصدا صورت گرفته است. با این همه همچنان که گفتیم بیش از سه چهارم كتاب محجّه همان است که در احياء العلوم آمده است. و همین نشان می دهد که فیض و ابوحامد 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 تقوی است، می رسند، همدستان و همزبان می شود و پوسته شریعت که به کنار می رود و مغز حقیقت که عیان می شود، دوستانه همنشینی می کنند و محترمانه محرم یکدیگر می گردند و آشکار می شود که:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنا رفت آرام اوفتاد
آفرین بر عشق کلّ اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد

اینك جای آن است که تصویر را بزرگتر کنیم و تفاوت های دو كتاب احياء و محجّه را به تفصیل باز گوئیم.

اول؛ فقه و فقه شناسی

الف. فروع فقهی

در باب اختلافات فقهی فیض و ابوحامد نیازی به دراز نوشتن نیست. چرا که ذکر تفاوت احكام طهارت و صلات و صيام نزد شیعه و اهل سنت اختصاصی به كتابهای محجّه و احياء ندارد. كتب فقهاء فریقین مالا مال از احكام 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 اجزاء گوهرین احیاء و محجّه نیستند تا از طرح آنها طرفی ببندیم و چنانکه می دانیم از دو مؤلف بزرگ این دو کتاب خصوصاً غزالی گوهر شریعت را در جای دیگر جست و جوی کرده است، و نسبت به فقه چندان بر سر مهر نبوده است تا درباره آن سخن را به درازا کشد. فیض هم هیچگاه پنهان نکرده است که احکام فقهی کتاب المحجّة البیضاء را بر وفق فقه شیعه و استنباطات خود می نویسد و آراء غزالی را در این حوزه کاملاً به کنار می نهد. فی المثل در اوائل کتاب الطّهارة، همین که غزالی سخن را در باب طهارت از خبث آغاز می کند و به افتاء فقهی دست می گشاید فیض به صراحت می نویسد «اقول ولندع الآن ما أفتاه ابو حامد علی مذاهب العامة واصحاب الرأی الا مالا بأس به منه و لتتکلم علی طریقه اهل البيت علیهم السلام و شیعتهم»^{۱۴} (فتاوی ابو حامد را که بر مذاهب عامّه و اقوال اصحاب رأی مبتنی است، جز آنها را که بی اشکال است، بگذاریم و از شیوه اهل البيت و پیروانشان سخن گوئیم). تعبّد 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 می بخشند و تأثیری است که این فقه شناسی در پاره‌یی از فروع و فتاوی فقهی آنان دارد.

غزالی خود فقیهی شافعی و زبردست و اصولدانی بارع است. کتابهای الوسیط والوجیز و البسیط در فقه و کتاب المستصفی من علم الاصول در علم اصول، گواه احاطه و بصیرت او در فقه و اصول اند. 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 می تواند می کوشد تا اجتهاد را از تصرفات جسارت آمیز اصولیان (به زعم خویش) پاک نگاه دارد.

اباحیث و ملامتیگری که گاهی در جامه بی اعتنائی به احکام فقهی و سرپیچی از عمل به او امر الهی ظاهر می شود مورد انکار و تقبیح آن دو بزرگ است. غزالی، و به تبع و تصویب وی ملا محسن فیض کاشانی، در کتاب دَم الغرور می آورد که از طوائف فریب خورده و گرفتار غرور، صوفیان اند که از میانشان فرقه‌یی «به ورطه

اباحت افتاده‌اند و بساط شرع را در نور دیده‌اند 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 شیفته عشق الهی و واصل به معرفت اوست...»^{۱۵}

همچنین غزالی در نقد روش ملامتیه، در کتاب ذم الجاه و الریا از احیاء العلوم (و به تبع وی ملامحسن فیض کاشانی در محجة البیضاء) می‌آورد: «اما علاج عملی برای بیرون رفتن از دل مردم این است که افعال نکوهیده‌ی 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 خلق اند 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...»^{۱۶}

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 محجة البیضاء همین باب را با نشان دادن آراء فقیهان شیعه به جای آراء فقیهان عامه، می‌آورد.^{۱۷}

آشکار است که سخن بر سر عمل کردن یا نکردن به احکام فقهی و حقیر شمردن آنها نیست. تصلب 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 پاره‌ی آسانگیریهای فقهی که موجب خرده‌گیری‌هایی هم شده است، نزد هر دو به يك اندازه و مجاز است. فی المثل، غزالی در کتاب ذم الجاه و الریا، عمل پاره‌ی

از پارسایان را با تصویب و تسامح نقل می کند که برای رهایی از حبّ جاه و افتادن از چشم مردم، در جامی به رنگ شراب، شربت حلال می نوشیدند و آنگاه می افزود «جواز این عمل از نظر فقهی مسلم نیست. اما صاحب‌دلان گاهی خود را به روشی معالجه می کنند که مقبول فقیهان نیست و سپس تقصیر صوری خود را جبران می نمایند؛ همچنانکه یکی از زهاد که معروف به زهد بود و محبوب خلائق شده بود، روزی به حمامی رفت و جامه کس دیگری را پوشید و از حمام بیرون رفت و آنقدر در راه ایستاد تا او را شناختند و گرفتند و زدند و جامه را از او باز پس گرفتند و گفتند. که تودزدی و از آن پس او را ترك گفتند». و فیض کاشانی هم عین همین عبارات را بی هیچ نقد و اعتراضی در المحجّة می نگارد و بر آن مهر تأیید می زند.^{۱۸} نیز آن دو بزرگ در باب ترك حيله‌های فقهی و وسوسه‌های عملی، و گرفتار نیامدن به غرورهای فقیهانه و غفلت از طبّ روحانی و فقه اکبر، همداستان و هم دردند.

فقیهانی که تفقه در دین را منحصر به دانستن فقه پنداشته‌اند و به علم فتوا در باب معاملات دنیوی بسنده کرده‌اند و گمان برده‌اند که مراد خداوند از تفقه درآید «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم» آموختن فقه رایج است و با تعلیم آن، انذار مطلوب حاصل می گردد، و به همین سبب عملاً از تهذیب نفس و سلوك اخلاقی غافل مانده‌اند و نظراً نیز علم فقه را برتر از دیگر علوم دینی نشانده‌اند و به آموختنشان رغبت نمی ورزند؛ و خصوصاً آن دسته از فقیهان که فقط بر خلاقیات علم فقه نظر دوخته‌اند و جز مجادله و سرکوب کردن مخالفان و مباحثات به پیروزی بردشمنان، به چیزی ارج نمی نهند و شب و روز می گردند تا تناقضهای میان مذاهب مختلف فقهی را کشف کنند و هر يك را به تخریب دیگری بگمارند و از تفقد زشتیها و کاستیهای اقران و امثال خود، مبهتج می شوند، سخت مورد طعن و تقبیح غزالی و فیض قرار می گیرند و در زمره غرور زدگان و محجوبان درمی آیند. به خصوص طائفه دوم که از طرف غزالی «سباع الانس» نام می گیرند چرا که همشان مصروف نزاع و طبعشان مقتضی ایذاء است.^{۱۹} اینان هر چه را که به کار غلبه بر خصم و مفاخرت بر اقران نیاید، از قبیل

علم سلوك به سوى خداوند و دانستن راههای زدودن رذایل و کسب فضایل، در زمره ذوقیات و خطابیّات و اعطانه می گذارند و بدان نام تحقیق نمی دهند. و به عوض کشف تفصیل شیوه های عربده جویی و جنگاوری و مبارزه طلبی و خصم کوبی را فنون تحقیقی می انگارند. به گفته ابو حامد، همه این فقیهان به واجب کفایی مشغول شده اند و از واجب عینی که اصلاح خویش است غافل و عاجز مانده اند. مانند مردی که به بواسیر و برسام مبتلا است، اما به دنبال آن می رود که داروی درد استحاضه را بداند بدین گمان باطل که شاید روزی زنی از اوچنان دارویی را بخواهد! «همچنین است فقه آموز 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 و ظهار و جراحات و دیات و دعاوی و بیّات و کتاب حیض پرداخته است. با اینکه خود او در عمرش يك بار هم بدانها محتاج نخواهد شد. و اگر کس دیگری هم محتاج شود، مفتیان بسیار خواهند بود که وی را پاسخ دهند.»^{۲۰}

دسته دیگر از فقیهان که در کتاب ذم الغرور مشمول نقد و طعن غزالی قرار می گیرند، فقیهان حیلّت آموزند که گمان می برند اگر با تأویل الفاظ مبهم و اتخاذ شیوه های مکارانه و استفاده از حیلّه های حقوقی، بتوان کسی را در محاکم قضایی مجاب کرد، رضایت خداوند را هم می توان تحصیل نمود. اینان چنین می آموزند 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 می زند که مگر حکم میان بنده و خدا تابع احکام محاکم قضایی است؟ گاهی شوهر چندان بد رفتاری می کند و بر زن تنگ می گیرد که زن ناچار می شود برای رهایی و طلاق، مهر خود را به او ببخشد. و حال، آیا این مرضی خداوندی است که می فرماید: «فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئاً مریئاً؟» و یا فقیهی برای آنکه از دادن زکات بگریزد، در انتهای سال، همه اموال خود را به همسرش می بخشد و از همسرش می خواهد که همه آن اموال را به وی باز بخشد. 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 سرزکات از این بیشتر نمی‌شود. زکات دادن برای آن است که دل را از رذیلت بخل پاک کنند و با چنین مکاریها که جز تعظیم به رذایل چیزی نیست کدام طهارت حاصل می‌شود؟ پس از این فریادهای دردمندانه، ابوحامد در انتهای این بحث می‌نویسد که «اگر بخواهم این نحوه از غرورهای فقیهان را به شرح بنگارم، مجلدات بسیار را پر خواهد کرد».^{۲۱}

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، 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: «ذلك من فقهه» «این از کمال فقه‌دانی او است». ابوحامد می‌افزاید ابوحنیفه دروغ نمی‌گفت. فقه‌دانی ابویوسف او را بدین گونه حيله‌ها آشنا کرده بود. اما این فقهی است که به درد دنیا می‌خورد و «مضرته فی الآخرة اعظم من کلّ جنایة». و مثل هذا العلم هو الضار. (زیان چنین فقهی در آخرت، از هر جنایتی بیشتر است. و این گونه علم‌هاست که غیر نافع است).^{۲۲}

در باب وسواسهای عملی هم، ابوحامد (و به تبع وی فیض) گرچه تقصیر کامل را بر عهده فقیهان نمی‌نهد اما باز هم در تعلیل آن، بینش و گرایش را مسئول می‌شمارد که از دقت ورزیدن در دقائق ریا و ظلم عاجز و غافل می‌ماند و ابامی‌ورزد و به عوض در استنباط احتمالات غریب در باب طهارت و نجاست سعی بلیغ می‌کند. در کتاب اسرار الطهارة می‌نویسد: «بی بصیرتان... در طهارت ظاهری نهایت دقت و نیرو را بذل می‌کنند و از سروسواس و کم‌خردی جمیع دقت خود را در استنجاء و شستن جامه و تطهیر ظاهر و جست و جوی آب جاری کثیر صرف می‌نمایند. به گمان واهی اینکه اعلا درجه طهارت مطلوب همین است و نمی‌دانند که پیشینیان و مسلمانان صدر اول جمیع هم خود را مصروف تطهیر دل می‌کردند و در امور ظاهر آسانگیر بودند. دست خود را از چربی نمی‌شستند 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 جو و گندمی را که لگدکوب چارپایان بود و بر آن بول کرده بودند، می خوردند و از عرق شتر و اسب، با آن همه غوطه وری در نجاسات، پرهیز نمی کردند 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 می نامند و آن را مبنا و اساس دین می شمارند و همچون مشاطه که عروس را می آراید، ظاهر خود را آرایش می کنند، در حالی که باطنشان ویران و آکنده از نجاسات کبر و عجب و جهل و ریاء و نفاق است، اما اینان آن را زشت نمی شمارند و از آن در شگفت نمی شوند»^{۲۳}

همچنین در باب سوم از کتاب العلم، در مقام بیان علت اشتباه علوم مذموم با علوم شرعی، ابوحامد پنج لفظ را ذکر می کند که در فرهنگ مسلمین معانی تازه‌یی یافته‌اند و دیگر مطابق مراد سلف صالح به کار نمی برند. این پنج لفظ عبارت‌اند از: فقه، علم، توحید، تذکیر و حکمت.

می گوید امروزه فقه را از معنای گسترده‌اش بدر آورده‌اند و آن را در خانه‌یی تنگ افکنده‌اند که همان معرفت به فروع غریبه و علل دقیقشان و برگشتن درباره آنها باشد. و هر که اینها را بهتر بداند و در آنها غور و تعمق بیشتر کند فقیه‌تر شمرده می شود. در حالی که در عصر نخستین اسلام، واژه فقه را بر 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 می کردند. و آیه «لیتفقها فی الدین و لینیذرو اقومهم» گواه آن است نه فروع طلاق و لعان و اجاره و ارث که صرف غوطه‌ور 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 خویشانداری از افتادن در اعراض و نوامیس و اموال مردم و خیرخواهی برای مسلمین، صفت پیشه‌او باشد. و چنانکه دیده می شود وی هیچ‌جا، 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 جامعه تازه‌یی از معنا پوشانده، و دل خلقی را با آن ربوده است.^{۲۴} تا اینجا میان فیض و ابوحامد خلاقی نیست. اگر اختلافی هست در حدّ و سقف آسانگریهای فقهی (و به قول ابن جوزی: فقه فروشیها) است که فرزند فقه‌شناسی آن دو بزرگ است. دیدیم که وقتی رذیلتی چون حبّ جاه که مادر همه رذایل است، سایه سیاه خود را می‌گسترده تا نفس ظلم و جهول آدمی را در کام ظلمت فرو برد، فیض، با همه پروا و پارسایی و احتیاط ورزی، تجویز می‌کند که آدمی شربتی حلال را در جام شراب بنوشد و یا جامعه دیگری را به عمد بر خود بیوشد 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 نمی‌کند. و نه تنها فیض که پاره‌یی از فقیهان اهل سنت نیز وی را در این کار طعن می‌زنند و نظرش را صائب نمی‌انگارند. فیض کاشانی گاه با اعتراض آشکار، و گاه با حذف ناآشکار پاره‌یی از مطالب، ناخشنودی خود را از «فقه‌فروشی»های ابوحامد ابراز می‌کند.

در کتاب ریاضة النفس، ابوحامد تحت عنوان بیان تفصیل الطريق الی تهذیب الاخلاق، روش و ضابطه کلی تهذیب نفس و درمان رذیلت‌های اخلاقی را به دست می‌دهد و در قیاس با طبّ جسمانی و اقتباس از آن، می‌گوید مرض، خروج از اعتدال است و برای بازگرداندن اعتدال می‌باید هر مرضی را با ضدّ آن درمان نمود. مرضهای حاصل از حرارت را به برودت و مرضهای ناشی از برودت را به حرارت. همچنین است در طبّ روحانی کبر را با تواضع و بخل را با سخاوت پیشگی و طمع را با خویش‌تنداری 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 دروی 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 اوزیان آور می یابد 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 می بیند که مردی است نکاح دوست اما وسعش بدان نمی رسد، او را به روزه امر کند، شبی به افطار با آب بی نان و شبی به افطار با نان بی آب، و او را از خوردن گوشت و خورش باز دارد. مرید تند خو و کم حلم را به مصاحبت با تند خوتر از خود مبتلا کند تا تحملش افزون شود. همچنانکه کسی برای آنکه خشم خود را پایمال کند و به شکیبائی 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 برپا 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 بر دیگران انفاق نکرد تا به عجب انفاق و یا ریای آن گرفتار نیاید.^{۲۵}

از آنچه آوردیم فیض تنها تا آنجا با ابوحامد موافقت کرده است که می گوید همه بیماران را به يك روش و يك دارو نباید معالجه کرد. و آنچه پس از آن در تفصیل معالجات آمده است از گرفتن زیادتی مال و امر به تكدی و ذلیل کردن نفس و مصاحبت با تند خویان و حکایات و ریاضت پاره‌یی از مشایخ و زهاد، همه را حذف کرده است و فصل را با این توضیح به پایان برده است: «پس از این ابوحامد 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 السلام منافات دارد از آن درگذشتیم».^{۲۶}

پاره‌یی 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 العلوم را می آورد و سپس منکرانه می پرسد «آیا جائز است که کسی مسلمانی را بی سبب دشنام دهد؟ آیا جائز است که کسی برای

این کار اجیر شود؟ آیا هنگام تلاطم دریا، جائز است کسی سوار کشتی شود، با آنکه می دانیم در چنین احوالی فریضه حج هم ساقط می گردد؟ آیا جائز است کسی که می تواند کاسبی کند گدایی کند؟ حقا که غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است.^{۲۷} و این است آن «فقه فروشی» که می گفتیم فیض هم بدان رضا نمی دهد. و همین گونه مطالب است که ابن جوزی را و او می دارد تا در جای دیگر کتابش، احیاء را کتابی بداند «آکنده از احادیث باطل و خارج از قانون فقه».^{۲۸} با این همه، مدارا و مماشات فیض با ابوحامد کم نیست. و از ابن جوزی نسبت به وی مهربانتر و همسخنتر است. گرچه فیض سماع و وجد را طریقه اهل بیت نمی داند و کتاب آداب السماع والوجد را از المحجة البيضاء حذف می کند و به جای آن کتاب بلند «آداب الشیعه و اخلاق الامامة» را می نشاند، مع الوصف باللب فتاوی فقهی ابوحامد در باب سماع و غنا موافقت گوهری دارد و این موافقت را در کتاب «آفات اللسان» از ربیع مهلکات، ابراز می کند.

آفت نهم از آفات بیستگانه زبان، چنانکه در «آفات اللسان» آمده، آفت غناء و شعر است. فیض کاشانی محصل رأی ابوحامد در باب سماع را در این جامی آورد که: «سماع گاهی حرام، گاهی مباح، گاهی مستحب و گاهی مکروه است، برای بیشتر جوانان حرام است چرا که شهوات خفته ضمیرشان را بیدار می کند و دلشان را به سوی فساد می راند. مکروه است برای کسی که از آن درس فساد نمی آموزد اما به لهُو با آن خو می کند. مباح است برای آنکه از آن جز لذت صدای دلنواز نصیب دیگری نمی برد و مستحب است برای صاحب دلی که شیفته عشق الهی است و سماع و غنا اگر کاری با او می کند همانا شوراندن آن عشق صافی و شیرین است. آنگاه با ذکر پاره‌یی از روایات وارده از طریق شیعه، نتیجه می گیرد که حرمت غنا و متعلقات آن مربوط به غنای رایج و متعارف در عهد بنی امیه و بنی عباس است که مردان با زنان می آمیختند و با آنان سخنان لغو و باطل می گفتند و زنان با عود و قزلب و آلات لهُو می نواختند. و غیر از این هر چه هست یا مستحب است مانند ترجیع قرآن و دیگر معانی و الفاظ و اصواتی که آدمی را به یاد خداوند و جهان آخرت بیندازد و یا، چنانکه ابوحامد گفته، مباح و مکروه است؛ و شاید هم بر حسب 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 المروّات ما یلیق بمن دونهم».^{۲۹}

اینک که بحث از اختلاف فتاویٰ فقہی فیض و ابوحامد را به پایان می بریم، از ذکر دو فتوای مهم که هر دو صبغہ سیاسی اکید دارند نمی توانیم درگذریم: یکی در باب لعن یزید و دیگری در باب درشت سخن گفتن در روی حاکمان ستم پیشه و ستیزه کردن با آنان. در کتاب آفات اللّسان، آفت هشتم سخن از آفت لعن می گوید و مطالب آن نماینده روح محتاط و پر حذر ابوحامد غزالی است. وی گرچه روا می بیند که در گذشتگان بر کفر را لعن کنیم. و نیز روا می دارد که طبقات فاسق و کافر را به طور کلی (و به نام خاصّ افراد) لعن کنیم و از خدا بخواهیم که فی المثل یهود یا زناکاران و ربا خواران را لعن کند، امّا لعن افراد و اعلام را پر خطر می داند چرا که بسا ظالمان و کافران که ممکن است عاقبت برایمان بمیرند؛ و لذا در زمان حیاتشان بر آنان لعن فرستادن، و دوام کفر و بُعد 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 می داند به لعن کسی جواز داده باشد و یا آدمی بدین صورت کسی را لعن کند که بگوید: اگر کافر مرده، لعنت برو باد و اگر مسلمان مرده لعنت برو مباد. علی هذا لعن نکردن، اصولاً بی خطرتر است در حالی که در لعن کردن، احتمال خطرها و زیانهای محتمل بسیار است و شاید همین سخنان ابوحامد، بزرگانی چون مولوی و حافظ را الهام داده که گفته اند:

هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان مردنش باشد امید
(مولوی)

عیب رندان مکن ای خواجه کزین کهنه رباط

کس ندانست که رحلت به چسان خواهد بود
(حافظ)

باری پس از این مقدّمات، ابوحامد می پرسد آیا لعن یزید که قاتل و یا فرمان دهنده به قتل حسین بن علی (علیه السلام) است، رواست؟ و پاسخ می دهد که

چون از نظر تاریخی 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 ابولؤلؤة. لذا همین قدر جایز است که بگویند قاتل حسین هر کس بوده، اگر پیش از توبه مرده، لعنت بر او باد. چرا که می دانیم 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 نمی توان به نحو مطلق مستحق لعن شمرد. همه این ملاحظات گواهی می دهند که سلامت در سکوت است و احتیاط حکم می کند که آدمی تا می تواند از لعن کردن دهان را بسته نگاه دارد که پیامبر توصیه فرمود: اوصيك ان لاتكون لعانا: تو را سفارش می کنم که لعنت پیشه نباشی.^{۳۰}

فیض کاشانی در اینجا به پاسخ ابوحامد بر می خیزد و می گوید از مجموع روایات و ادعیه وارده در جوامع شیعی چنین مستفاد می شود که لعنت کردن پیشروان و رهبران کفر و ضلال مقتضای دینداری و موجب تقرب به درگاه خداوند است. و حتی اگر قول ابوحامد 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 بن عاص و ابوموسی و ابوعور سلمی را می توان لعن کرد چرا که امام علی علیه السلام در قنوت نمازهای واجب خویش اینان را به نام لعن می کرد و به اعتقاد امامیه هر چه از علی و ائمه دیگر شیعه در این باب برسد، گویی از پیامبر رسیده است. و توصیه پیامبر علیه السلام 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. آنگاه پس از این تذکارات، فیض همچون عباد الرحمن و به مقتضای آیه شریفه سورة فرقان: «اذا مروا باللغو مروا کراما»، از سخن ابوحامد در باب لعن یزید کریمانه در می گذرد و با وی در نمی پیچد و رنجیده و خشم فرو خورده می نویسد: «اما ما ذکره ابوحامد فی هذا الباب من الکلام فی لعن یزید - لعنه الله - فینبغي أن یطوى ولا یروی» [بهتر آن است که سخن ابوحامد در باب لعن یزید ملعون را در میان نیاوریم و از آن درگذریم].^{۳۱}

در همین کتاب آفات اللسان سخن ابو حامد در باب غیبت هم مقبول فیض نمی افتد و نمی پذیرد که ذکر هرگونه کاستی یا رذیلتی از جنس غیبت حرام باشد. و روایت عایشه را هم درست نمی داند که گفت درباره زنی به پیامبر علیه السلام گفتم وی زنی است دراز دامن. پیامبر فرمود هرچه در دهان داری بیرون بیفکن. تکه بی گوشت را از دهان بیرون افکنند [به نشانه آنکه با غیبت خود، پاره بی از گوشت تن او را بریده و جویده بودم]. فیض می نویسد این گونه اخبار هیچ حکم شرعی را اثبات نمی کند. به علاوه پاره بی از رؤسا و ائمه ضلال چندان نقص و عیب داشته اند که به جعل چنین احادیثی محتاج بوده اند. مبادا که با گفتن این و آن، زشتیهای عالمگیر شود و مردم از آنان بگریزند. بلی عیجوبی و پرده دری و افشاء سیاه کاریهای دیگران خطا و خطرناک است اما بر افشاء مکاید در بستن و رذیلت پیشگان را در امن مطلق نهادن و مردم را از آنان بر حذر نداشتن خطای دیگر است.^{۳۲}

فتوای دوم در ستیزه کردن با ستمکاران است که از جنس امر به معروف و نهی از منکر است. چنانکه پیشتر آوردیم، حجم کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، که کتاب نهم از ربع عادات احیاء العلوم است، در المحجة به کمتر از يك چهارم تقلیل یافته و در همین يك چهارم هم، بسیاری از سخنان ابو حامد 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 العلوم، و اجتماعیتترین و سیاسیتترین آنها است. سخن ابو حامد در باب امر و نهی حاکمان، و جواز یا عدم جواز آن و نحوه مطلوب و مذموم آن و به خصوص جواز دست بردن به سلاح، و یا لزوم اذن گرفتن از والی در امر به معروف، مستقیماً و آشکارا به بحث از مطالبی می کشد که امروزه تحت عنوان آزادی و مبارزه سیاسی و امثال آن، در فلسفه سیاست مورد بحث قرار می گیرد. همچنین بحث مبسوط غزالی از ارکان و شروط امر به معروف، که شامل بحث از احتساب و محتسب و آداب و شروط آنها می گردد، (باب دوم) و نیز تفصیل غزالی در باب اصناف منکرات و قبایح و کارهای نامشروع که در مساجد و بازار و کوچه و حمام و مجالس ضیافت روی می دهد، 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 گوشه‌گزیده‌یی چون غزالی را آشکار می‌کند و نیز تفقه و اجتهاد شخصی وی را در پاره‌یی از امور دشوار باز می‌نماید. فیض هیچ يك از اینها را در المحجة نیاورده است آن هم بدین عذر که «بنابر رأی ما، کسی که معروف را از منکر نمی‌شناسد روانیست که احتساب پیشه کند، و عالم نیرومند مطاع جامع الشرایطی اگر پیدا شود، احتساب بر او واجب است و چنین کسی خود می‌داند که معروف و منکر چیست و نیازی به توضیح ما ندارد. به علاوه جمیع سخنان ابوحامد در این باب اصل درستی ندارد و برخیشان بر اصول فاسده وی مبتنی است.»^{۳۳}

در همین باب سوم است که ابوحامد، از مؤمنان می‌خواهد تا نگذارند که وعاظ در مساجد بدعت پراکنی 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 می‌آراید و اشعار بسیار در کلمات خود می‌آورد و به دست و چشم و ابرو اشارات و حرکات معنی‌دار می‌کند، از حضور در مساجد که زنان بدانجا می‌آیند منع کنند. همچنین قصّابان 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 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 لغزاننده‌یی است، نیز منکری است که باید برداشته شود. در ضیافتها آویختن پرده‌های منقوش، بکار بردن گلابدانهای سیمین، گوش دادن به تار و آواز مطربه‌ها، تجمع زنان بر بام و نگریستن 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 ابریشم پوش و انگشتی طلا به دست، نیز جائز 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 بناء 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 دیوان شاهان و مدارس فقیهان و خانقاه‌های صوفیان و دکانهای بازاریان، از منکری و محرّمی تهی است؟»^{۳۴}

باب چهارم از کتاب امر به معروف، اختصاص به امر و نهی سلاطین و امرا دارد و در این جا آراء سیاسی و فقهی ابوحامد و فیض، تقابل آشکار می‌یابند. غزالی برای امر به معروف درجاتی قائل می‌شود. درجهٔ اول شناساندن معروف و منکر. درجهٔ دوم پند دادن و اخطار کردن. درجهٔ سوم سخن درشت گفتن (تخشین القول) و درجهٔ چهارم توسّل به قهر و ضرب و عقوبت. وی بر آن است که با سلاطین از درجهٔ دوم فراتر نمی‌توان رفت. اما توسّل به قهر، چون موجب آشوب و شرّ می‌شود و زیانش از سودش بیشتر است، جائز نیست. لکن درشت سخن گفتن با ظالمان، در صورتی که عواقبش گریبان دیگران را نگیرد و تنها شخص گوینده را در خطر قرار دهد، جائز و بلکه مستحبّ است. و شیوۀ پاکان استقبال از این گونه خطرهای زجر و زحمات بوده است؛ چرا که می‌دانستند که در صورت کشته شدن، در زمرهٔ شهیدان خواهند بود.^{۳۵}

فیض در اینجا، با استناد به روایاتی که پیشتر (در باب دوم) آورده است، سخن ابوحامد را نادرست می‌شمارد و می‌گوید «دانستی که قرآن و اخبار اهل بیت چنین کاری را روا نمی‌شمارند و ائمّه شیعه علیهم السلام، مؤمنان را نهی کرده‌اند که خود را به ذلت افکنند و به کارهای بیش از توان خود همت گمارند.»^{۳۶} پاره‌یی از آن روایات چنین‌اند: از امام صادق است که: «هر کس با سلطانی ستمگر در افتد و گرفتار رنجی شود پاداشی ندارد و خداوند به او صبر عطا نخواهد کرد.» و نیز از اوست که: «روانیست که مؤمنان خود را به ذلت افکنند. پرسیدند به ذلت افکندن چگونه است؟ گفت: پا نهادن به کاری که برتر از توان آدمی است.» و چون از او پرسیدند که پس حدیث نبوی که می‌گوید برترین جهاد کلمۀ عدل است در روی پیشوایی ستمگر به چه معناست فرمود آن برای کسی است که معروف و منکر را

می شناسد و می داند که سلطان از او می پذیرد. ^{۳۷}

فیض همچنین، حکایات بسیاری را که ابوحامد از علماء 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 جاه طلبی و محبوبیت جویی دیده است. به علاوه که شبهه تمرد فرمان الهی و خود را بیهوده به هلاک افکندن نیز در آنها می رفته است. ^{۳۸} ابوحامد می آورد که از ابو داود طائی پرسیدند اگر کسی امرای روزگار را امر به معروف و نهی از منکر کند بر او چه خواهد رفت؟ گفت می ترسم تازیانه اش بزنند. گفتند اگر تازیانه را تحمّل کند؟ گفت می ترسم با شمشیر جوابش را بدهند. گفتند اگر از شمشیر هم باک نداشته باشد؟ گفت می ترسم گرفتار آن درد پنهان شود یعنی عجب. فیض می افزاید، از این بالاتر، من می ترسم گرفتار آتش جهنم شود چرا که با نهی خداوند مخالفت ورزیده است که می گوید «ولاتلقوا بایدیکم الی التهلكة». ^{۳۹} فیض بعداً همین استدلال را (که آدمی نباید خود را به ذلت افکند)، در کتاب ریاضة النفس آورده و از آوردن پاره‌یی از حکایات منقوله از صوفیان خوددلری کرده و آنها را نه دال 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 مجتاران زمان، از قبیل حسن بصری و حطیط زیّات با حجاج (که منتهی به قتل حطیط شد) و سفیان ثوری و بهلول با هارون الرّشید، کتاب الامر بالمعروف و نهی از منکر و عبارات به پایان می برد: «روش و عادت عالمان در امر به معروف و نهی از منکر و بی اعتنایی شان به شوکت سلاطین چنین بود. چرا که متکی به فضل خداوند بودند که از شرّ سلاطین محفوظشان دارد و اگر شهادت نصیبشان می شد، هم به حکم الهی خشنود بودند. و چون فقط برای خدا سخن می گفتند، سخنانشان در دل‌های سخت، کارگر می افتاد و آنها را نرم می کرد. لکن امروزه، طمع‌های گوناگون دهان علما را لجام زده است و لذا سکوت پیشه کرده‌اند. و اگر هم چیزی بگویند چون قول و فعلشان ناهماهنگ است، توفیقی نمی یابند. 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 حب مال و جاه است. و هر که دوستی دنیا بر او ظفر یابد، اراذل را نیز نمی تواند امر به معروف کند چه جای اکابر». ۴۰

ناگفته نگذاریم که سخن درشتی که غزالی در این کتاب با شیعیان (روافض) گفته است در هیچ کتاب دیگری از کتب احیاء العلوم مانندش دیده نمی شود. وی در باب شروط محتسب، شرط اول را تکلیف، و شرط دوم را ایمان می داند. اما عدالت را که برخی شرط سوم دانسته اند نمی پذیرد و بر آن است که احتساب بر فاسق هم واجب است. همچنانکه 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 می شمارد و می افزاید «عجب آن است که روافض بر این شرط چیز دیگری هم افزوده اند و آن اینکه تا امام معصوم که امام حق است خروج نکند، امر به معروف جایز نیست. اینان پستتر از آنند که با ایشان گفت و گو شود و جوابشان این است که وقتی برای مطالبه حقوق جانی و مالی خود به دیوان قضا مراجعه می کنند 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 می کنید نیز کاری نیکو انجام می دهید؛ اما اکنون زمان نهی از ستم و طلب حق نیست چرا که امام حق هنوز خروج نکرده است». و شاید همین سخنان درشت و دل آزار بوده است که فیض را به جرح و نقد جمیع کتاب امر به معروف، الاقلیلی از آن، واداشته است والله العالم.

ب - فقه شناسی

تعبّد ابو حامد به فقه را آزمودیم. اینک به فقه شناسی وی می رسیم؛ یعنی منزلتی که وی به فقه در میان دیگر معارف دینی و به فقیهان در میان دیگر عالمان می دهد. در اینجا است که اختلاف فیض و ابو حامد عمیق تر می گردد.

عنوان باب دوم از کتاب العلم، اولین کتاب از اولین ربیع احیاء العلوم این است: «فی العلم المحمود و المذموم و اقسامهما و احکامهما و فیه بیان ماهر فرض

عین و ماهو فرض کفایه. و بیان آن موقع الکلام و الفقه من علم الدین الی ای حدّ هو، و تفصیل علم الآخره: در بیان اقسام و احکام علوم محموده و مذمومه، و بیان علمی 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. همین عنوان گواهی روشن می دهد که ابوحامد در این باب، روی به سوی چه مقصدی 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، برحسب رشد تدریجی جوان نوبالغ، و به حکم شرایط زیست وی، تدریجاً بروی واجب عینی می شوند. همچنین است دانستن اکثر مطالبی که در ربع مهلکات کتاب احیاء آمده است که به نظر غزالی جزو واجبات عینی است، گویانکه بیشتر مردم بدانها اعتنایی ندارند. سپس برای آنکه معلوم کند علمی 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 مدرسه انبیاء آموخته می شوند و همه محمودند مگر اینکه به خطا با علوم مذمومه بیامیزند، و در زمره مذمومها در آیند. این علوم خود بر چهار نوع اند: اصول، فروع، مقدمات و متممات. اصول عبارتند از کتاب خداوند و سنت رسول، و مجموع آنچه از اجماع امت و آثار صحابه به دست ما رسیده است. فروع محصول توسعه‌ی است که به مدد قیاسات عقلی و فقهی و سایر موازین استنباط و دلالت، در فهم اصول پیش می آید. و این فروع یا به مصالح دنیا راجع می شوند و یا به مصالح آخرت. فروع دسته نخست، همانها هستند که کتب فقهی را پرمی کنند و فقیهان، که عالمان دنیوی هستند بدانها مشغول اند و فروع دسته دوم که به مصالح آخرت راجع می شوند یا احوال قلب را باز می نمایند و یا اعمال جوارح را. و بیان این هر دو قسم سراسر کتاب احیاء العلوم را فرا می گیرد. مقدمات مانند علم نحو و لغت و متممات مانند

علم تجوید و قراءات و علم اصول فقہ و علم رجال . اینها همه علوم شرعی و محمود و واجب کفایی اند .^{۴۱}

این نخستین بار است که غزالی در احیاء العلوم، فقہ را علمی دنیوی می خواند و فقیهان را در میان "علماء الدنيا" می نشاند . اما آخرین بار نیست . و در مواضع دیگر، ہر جا مناسبتی پیش آمده، بر این نکته مہم تنبیہ کردہ است . در کتاب ذم الدنيا، و در مقام بیان حقیقت دنیا و شغلہای دنیوی، اہم حاجات آدمی را سہ حاجت می داند: خوراک و پوشاک و خانہ . و اصول پیشہ ہا و صناعتی کہ آدمی را در رفع آن حاجات مدد می دهند پنج صنعت ذکر می کند: کشاورزی، دامداری، شکار، دوزندگی و بنائی . پیشہ ورانی کہ بدین شغلہا اشتغال می ورزند بہ آلاتی محتاج می شوند کہ پدید آمدن شغلہای تازہ را ایجاب می کند: درودگری، آہنگری و چرم گیری . از سوی دیگر، آدمی کہ جانوری است اجتماعی، ابتدا با ہمسر و فرزندان و سپس با ہمگنان خویش، حیاتی جمعی را بنا می نهد و شہر می سازد، و چون ہر فرد از عہدہ رفع جمیع حاجات ضروری خویش بر نمی آید، تقسیم کار لازم می آید . کشمکش کہ میان ہمسران در درون خانہ، و در میان پیشہ وران و شہروندان در بیرون خانہ پدید می آید، شغلہای تازہ تری را لازم می آورد . همچنین است بیماری و مرگ و پیری و امثال آنہا، کہ ہر کدام بہ نوبہ خود مشکلاتی را می زایند کہ حلشان واجب است . از این رو از طرفی فی المثل شغل مہندسی و مساحی متولد می شود تا کشاورزان را در رفع خصوصتہای ارضی و آبی یاری دہد، و از طرفی محتسبان و عسسان و داروغہ گان پدید می آیند تا دست راہزنان و متجاوزان را ببندند و از سویی فقہ و فقیهان ظاہر می شوند تا قانون شایستہ رفتار اجتماعی آدمیان را بہ دست دہند .

از شغلہا و نیازہای یاد شدہ، شغلہا و نیازہای دیگری می شکافد: سگہ زدن، انبار کردن، اجارہ کردن، جدا شدن شہر از دہ، دزدی، گدایی و . . . کہ ہمہ محصول حیات جمعی و ہمہ قائم بہ غفلت آدمیانند . و اگر این غفلت نباشد، زندگی این جہانی ناممکن می گردد .^{۴۲}

و نیز در کتاب المراقبۃ والمحاسبۃ، کہ ہشتمین کتاب از ربیع منجیات، و

جانسوزترین و بیدار کننده‌ترین آنها است، بحثی مشبع در باب حقیقت مراقبه و درجات آن می‌آورد و طالبان و سالکان را از عالمان دنیا درست بر حذر 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 در خصوصتمهایی که زاده شهوات است داور می‌کنند. 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. درحالی که فقه دنیا اگر حسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت آور بپیراید تا به فقه دین بپردازد. و فقه دنیا به واسطه این فقه دیگر است که در زمره علوم دینی محسوب می‌شود».^{۴۳}

ابوحامد خود می‌دانست که دنیوی دانستن علم فقه سخن هضم ناپذیری 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 بجای نمی‌گذارد، از این رو می‌کوشید تا آن را به قدر مقدور قوت برهانی بخشد و سر نیاز امت و امامت را به فقهت آشکار سازد. برهان وی این بود: خداوند آدمیان را بدین دنیا درآورده است تا توشه‌یی 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 لا نقطعت 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 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 نمی‌یابد؛ 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 بی‌پاسبان بماند ضایع خواهد شد. سلطنت و سیاست و ضبط قانونی جز با سلطان راست نمی‌آید و

فقه است که متکفل بیان نحوه قانونی داوریه‌ها است. و همچنانکه سیاست کردن خلق جز و علوم اولی و مستقیم دین نیست، بلکه به تحقق امری کمک می‌کند که دین بدان قائم است، شناختن روشها و قوانین آن سیاست هم تعلق مستقیم به دین ندارد. پیدا است که حج نمی‌توان گزارد مگر اینکه نگاهبانانی باشند که کاروان حجّاج را از راهزنان عرب حراست کنند. اما حج گزاردن يك امر است و راه پیمودن به سوی خانه کعبه امر دوم؛ و حراست کردن از کاروان - که حج گزاردن بدان محتاج است - امر سوم؛ و دانستن آداب و قوانین و فنون حراست امر چهارم؛ و فن فقه از قبیل دانستن فنون و شیوه‌های سیاست و حراست است».^{۴۴}

سؤالی که در برابر این تصویر از منزلت فقه در ذهن می‌جوشد و ابوحامد 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 می‌آیند و چرا باید در زمره فنون و معارف دنیوی قرار گیرند. پاسخ ابوحامد این است که اسلام آوردن، و نماز گزاردن و زکات پرداختن و مبالغات حلال و حرام کردن به نظر می‌رسد که دینیترین و معنویت‌ترین اعمالی باشند که فقیه درباره آنها سخن می‌گوید. اگر آشکار کنیم که نگاه فقیه به کدام ضلع از اضلاع این اعمال دوخته است، و مطلوب وی از اسلام آوردن و نماز گزاردن 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 نمی‌دورند. اسلام آوردن، در چشم فقیه، کار زبان است نه کار دل. چرا که دل «از ولایت فقیه خارج است».^{۴۵} همین که کسی اظهار اسلام کند، ولو به دل کافر باشد، فقیه وی را مسلمان و طاهر می‌شمارد و احکام مسلمانان بروی 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 داورى 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 می گردد و بیش از این نه. همچنین است نماز. قصهٔ اخلاص و خشوع و حضور قلب را فقیهان نمی سرایند. برای آنان کافی است کسی درست وضو بسازد و در جامه‌یی 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 لطمه‌یی به صحت صلات او نمی زند. همچنین اگر فقیهی چون ابو یوسف، به حیل‌های فقهی از دادن زکات بگریزد، ملامت فقیهانه‌یی دامن وی را نمی گیرد. آخر آن حیل 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 ممکن است آدمی را به حرام افکنند (ورع پارسایان) و چهارم اعراض از غیر خدا و اقبال کامل به او (ورع صدّیقان)؛ و سرو کار فقه فقط با درجهٔ اول آن است و بقیهٔ درجات ورع از حیطة تصرف و داوری وی بیرون می‌مانند.^{۴۶} (شرح بیشتر درجات ورع در ربع دوم احیاء العلوم، در کتاب الحلال و الحرام آمده است).

بدین معنا است که علم فقه، از نظر ابو حامد علمی دنیوی می‌شود و در کنار علومِ چون طب و نجوم می‌نشیند با این تفاوت که فقه اولاً علمی شرعی است و ثانیاً همهٔ سالکان طریق آخرت بدان محتاج‌اند، برخلاف طب که فقط به کار بیماران می‌آید و ثالثاً علمی است مجاور علم طریق آخرت و متمم و مکمل آن. آنچه ابو حامد را بر می‌انگیخت تا چنین سردوبی مهرانه از فقه سخن بگوید نه قلت بضاعت او در فقه بود و نه ناسپاسی او نسبت به شریعت. به عکس، تضرع وی در فقه او را بدین جا رسانده بود که آنچه از فقه مراد و مطلوب است به کمتر از آنکه معمول و رایج است بر می‌آید، و از آن بالاتر، این بود که می‌دید و درد می‌برد که مدارس دینی جز فقهی پروری و متکلم پروری کاری نمی‌کنند و می‌پرسید 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 صنعت ایستاده‌اند و یکی هم به جانب این دانش

مظلوم و مهجور عطف عنان نمی کند؟

رواج تفقه، در نگاه ابوحامد، 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 نیست؟ و می گفت علم به احکام و احوال صبر و شکر و رضا و زهد و قناعت و سخا و حسن خلق و صدق و اخلاص و اضداد شان که بخل و بطر و غصب و ریا و کبر و مداهنه و عجب و مکر و خیانت و طول امل و قسوت و امثال آن باشد، به فتوای علماء آخرت، واجب عینی است ولی امروزه «اگر شرح یکی از این معانی مثل اخلاص یا توکل یا پرهیز از ریا را از فقیهی بررسی در جوابش درمی ماند در حالی که دانستنش بر او واجب عینی است. و اهمالش موجب هلاک اخروی او خواهد شد. اما اگر از لعان وظهار و سبق و رمایه بررسی، چندین دفتر از فروع باریک بر تو خواهد خواند که اگر روزگاران بگذرد کسی بدانهها محتاج نخواهد شد و اگر هم نیازی پیدا شود، کسانی که رفع نیاز کنند، هم پیدا می شوند».^{۴۷}

خشیت و زهد که سرمایه حیات سعادت‌مندان اخروی است مگر از کتب فقه به دست می آید و مگر شافعی «خوف و زهد را از کتاب سلم و اجاره و دیگر کتب فقه استخراج کرده بود»^{۴۸}؟ به خصوص آنچه ابوحامد را می آزد رواج علم خلاقیات و جدلیات بود که فقیهان را به غور و فحوص در موارد اختلاف آراء فقهاء مذاهب مختلف و بیان علل آنها و امی داشت و آنان در این راه مجالس مناظره برپا می کردند و در کوفتن خصم و اظهار فضل خویش، اهتمام بلیغ مبذول می داشتند و بر بی خبران و بی تمیزان چنین می نمایاندند که گویی یگانه راه وصول به حقیقت و دفاع از دین و پیروی از شریعت همین است؛ و بدین روی انبانی از رذایل و مفاصد را با خود حمل می کردند و بدان نام تفقه و تشرع می دادند. فریاد ابوحامد بلند بود که «مبادا گرد این امور بگردی. چنانکه از زهر قاتل می گیزی از آنها بگریز. این درد بی درمانی است که همه فقیهان را به مفاخرت و مباهاات گرفتار کرده است».^{۴۹} و پند می داد که تا از واجب عینی نپرداخته‌یی به واجب کفایی نپرداز؛ و اگر از واجبات کفایی می خواهی به فقه پردازی، اقل آن را در کتاب مختصر المزنٰی وحد اوسط را در کتاب الوسیط

من المذهب و مفصل آن را در البسيط بجو و گرد خلافيات 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 و بیشی جسته است. اما پس از آن به ارشاد و الهام الهی به عیب خود واقف شده و به تربیت نفس خویش همت گماشته است.»^{۵۰}

در مطاوی کلمات ابوحامد نکته دیگری هم در باب علم فقه هست که از آن نمی توان گذشت، و آن اینکه وی، طب را علمی می داند که بیمار، حتی در تنهایی بدان محتاج است. یعنی حتی اگر خداوند جز يك 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 آفریده اند که نمی تواند تنها زندگی کند. . . .»^{۵۱} و ابوحامد که در مقدمه کتاب احیاء از «طب قلوب و ارواح» سخن می گوید پیدا است 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 می نشاند. و چنین است که علم فقه در کنار دیگر علوم شرعی، چنان منزلتی 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 رنجانند، (حز از القلوب) دنباله منطقی همین 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 نامه‌یی 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. ابوحامد 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.»^{۵۲} و نیز در کتاب الحلال والحرام، 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 واقع 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»^{۵۳} اشاره ابوحامد به دو حدیث از پیامبر علیه السلام است که در کتاب العلم آورده است. یکی آنکه ایشان فرمود: الاثم حرّاز القلوب «گناه آن است که دل را بخلد» و دیگری آنکه به وابصة بن معبد اسدی فرمود: استفت قلبك وإن افْتُوكَ وإن افْتُوكَ وإن افْتُوكَ: «از دلت بپرس ولو فتوی دهندگان تو را فتوا دهند و فتوا دهند و فتوا دهند».^{۵۴} و همین سخن الهام بخش مولانا بود که گفت

آنکه گفت استفت قلبك مصطفى آن کسی داند که پر بود از وفا
هر که را در جان خدا بفهد محك هر یقین را باز داند او ز شك

رای ابوحامد را در باب فقه به شرح دیدیم حال ببینیم محسن فیض کاشانی که خود فقیهی صاحب نظر است، در باب فقه شناسی ابوحامد چه می اندیشد. فیض با ابوحامد همدرد و همزبان است که چرا علم فقه چندین فربهی یافته و علوم دیگر را به هلاکت افکنده است و نیز باوی همداستان است که فقه از عرصه فراخ معنای زلال و ژرف نخستینش به درآمده و با معنایی تنک و رنجور همنشین شده است. اقبال علماء به فقه و جدلیات، را نمی پسندد و خارج بودن دل از ولایت فقیه را می پذیرد و حتی در تقویت کلام ابوحامد، توضیح می دهد که شرط بودن نیت در صحت نماز که در فقه از آن سخن می رود، فقیه را از بحث ظاهر به باطن نمی کشاند چرا که نیت امری غیر اختیاری است و لذا متعلق تکلیف واقع نمی شود و اگر تکلیفی هست در باب اخلاص و ریا و امثال آنها است که عوارض نیت اند و فقیه درباره آنها سخنی ندارد و علماء آخرت که طیبیان دل اند بدانها می پردازند.^{۵۵} با همه این احوال، وی لب رأی ابوحامد در باب فقه را نمی پسندد و آن را بر نهج صواب و «علی ماینی» نمی داند و فقه را علمی شریف و الهی و مستفاد از وحی و مقتبس از مشکات نبوت می شمارد که مایه ترقی و تقرب عابدان به مقامات رفیع معنوی است. چرا که نشان دادن خوهای نیکو در مزرعه نفس، به سر پنجه مبارك اعمال مشروع و نیکوی بدن میسر است. و دست

یافتن به علوم مکاشفه (یعنی معرفت حقیقی به ذات و صفای باری و افعال و حکمت وی در آفریدن دنیا و آخرت، و معرفت به معنای حقیقی 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 لقاء الله و دیدن روی خداوند و نزول در جوار وی و معنی سعادت یافتن در جوار ساکنان ملائعالی و . . .) جز با تهذیب خلق و تصفیة باطن و تنویر دل به نور شرع و ضیاء خود صورت تحقق نمی پذیرد و لذا همه در گرو آن است که آدمی بداند کدام عمل طاعت است و قرب می آورد و کدام علم معصیت است و دوری 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 در زمره علوم آخرت نباشد؟ مشکل ابوحامد در جای دیگر است. گویی وی میان خلافت حقّه پیامبر که شرطش غمخواری و پاسداری دل رعایا است، و سلطنت ستمگرانه و خودکامه ستم پیشگان که جز بر جسم محکومان فرمان نمی رانند، فرقی نمی نهد و لذا فقه را که پاسبان دلها است با حقوق عرفی که سامان دهنده معیشت مادی است یکی می شمارد. علاوه بر این، وقتی فقه عامّه در میان است چه جای سخن گفتن از علم دنیا و علم آخرت است. آن فقه، از بُن علم نیست تا نوبت به تعیین جغرافیای آن رسد.^{۵۶}

اینها مشروح استدلال و داوری فیض است. نخست در باب آخرین سخن وی داوری کنیم. از قضا ابوحامد 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 يك را از جهت محمود و مذموم بودن باز نماید. به طبیعیّات که می رسد می نویسد "بعضها مخالف للشرع والدين الحق فهو جهل و ليس بعلم حتی نورد فی اقسام العلوم" (بعض مطالب طبیعیات با شرع و دین حق ناسازگار است لذا عین جهل است و علم نیست تا آن را در اقسام علوم در آوریم).^{۵۷} کاستی این گونه داوریها در این است که با داوری نکردن مساوی است. وقتی علم بودن

علمی منوط به حق بودن آن، از نظرگاه تقسیم کننده، گردد به تعداد تقسیم کنندگان علم و غیر علم خواهیم داشت و به تعداد آنان، هر علم لقبی خواهد گرفت. تقسیم بندی‌هایی 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 این جا 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 نباشند، علم به معنای دوم که هستند. 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 گزاره‌یی آن را از گزاره بودن هم قاصر دانست.

می‌رسیم به سخن مهم فیض در باب منزلت فقه، که آموزگار علم "مقربّات و مبعّدات" است. برهان وی این بود که فقه طاعت و معصیت را می‌شناساند و این شناخت، شرط عمل به واجبات و اجتناب از محرمات است که آن شرط صفای دل و آن هم شرط تقرب به خداوند و فتح ابواب ملکوت است. ولذا می‌باید در عداد علوم اخروی درآید و از مقدمات واجب سلوک و تخلّق به اخلاق الله شمرده شود. به یاد داریم که غزالی نیز مقدّم 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، و یا در فرض رسیدن، کجا می‌توانند خالصاً دل به عبادت ربّ الارباب بسپارند و از ماسوای او بپزدازند. کار فقیه تا آنجا است که به سلطان بیاموزد تا دست راهزنان را ببندد و غبار فتنه و آشوب را بنشاند، و خصوصت متخاصمان را فیصله دهد و شهر را از غوغائیان و مفسدان و ملحدان بپیراید. تا عابدان و پارسایان و سالکان طریق آخرت، فارغ از ماجرای بیرون، به دفع دشمن درون روی کنند، و رها شده از پیکار خلق، گریبان خود را از چنگال شیطان نفس بدر آورند و سلم درون را برسلم بیرون بیفزایند و خصم باطن را همچون خصم ظاهر زندانی کنند.

پس فقیهان، کوچکترین شرط از شروط سلوک طریق 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 هم خانه هستند که سیر و سیرت کاروان را دگرگون می کنند و فقیه نه از آنها خبر می گیرد نه بدانها می پردازد. نشاندن غبار برای بهتر دیدن است به شرط آنکه دیده‌ی و دیده‌گشاینده‌ی در میان باشد. غبار رویی نه دیده‌ی می آفریند نه دیده‌ی بسته را می گشاید. از این رو، نماز و زکات فقه پسند هم در نگاه غزالی، جز اینکه آدمیان را آرام و خدا ترس کند تا کمتر به تعدی دست بگشایند و بیشتر مضبوط به ضوابط شرع گردند، تأثیری ندارد. جامع‌ی آرام، آدمیانی آرام و متأدب به آداب فقهی می خواهد تا حرام نفروشد و مظلومه نستانند و طعن نزنند و آتش نزاع نیفروزند و حقوق یکدیگر را حرمت بنهند و دست به همسریکدیگر نگشایند و غارت نکنند و بر ضعیفان و اجیران ستم نیاورند و این تأدب، در گرو آن است که آن آداب را شریف و عزیز بشمارند و آن تشریف و احترام در گرو آن است که خدای را که بانی و واضع آنها است، 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 عمده در فقه تجلی می کند دین عوام است، و در درجه اول سعادت و آرامش حیات دنیوی آنان را تأمین می کند. این گونه آرامش و روانی امور زندگی در ادیان دیگر با فقه‌های دیگر، و در جوامع غیر دینی با قوانینی بشری نصیب آدمیان می گردد. حیات غفلت آلود آدمیانی که اسیر خور و خواب و شهوت اند، در پناه چنان فقه و قانونی، اندکی منظوم‌تر و دلپذیرتر می گردد و این به هشیاران و از غفلت رستگان و رستگاری جویان فرصت و رخصت می دهد تا پیراستن و آراستن خویش را وجهه همت سازند و دل فارغ دارند که جهان چندان بهتر از این که هست نمی شود، و مسؤولیت همه تاریخ و مردم با کسی نیست، و خداوند جهان را با آتش غضب و شهوت اهلس اداره و تدبیر می کند، و خصومت و تعدی و گردنکشی و فساد، هیچگاه آدمیان را ترك نمی گوید و دنیا طلبان چندان فراوانند و برای رونق معاش چنان به واجبات کفایی (از قبیل

تدریس و وعظ و تفقه و . . .) رومی آورند که موجبی برای مفتی شدن و متکلم شدن پارسایان باقی نمی گذارند^{۵۸} و لذا سالک باید سر خود گیرد و به واجبات عینی پردازد. و 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 حفظ عوام و خواص را از دین تفاوت و بل تقابل می بخشد، (و به رأی بوعلی در شفا و نجات و اشارات بی شبهات نیست) کجا و رأی فیض کجا که عمل به احکام فقهی را در حصول صفای باطن و روشنی درون مباشرة 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؟ روزهی آکنده به غیبتها و دروغها و طعنها و بولفضولیه و نگاههای حرام و یا روزهی 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 اداء پارهیی 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 (و یا رباخواری مشروع نما)، با پارهیی از حیلہ های رایج که فیض هم بر آنها صحه می نهد^{۵۹} آیا سعادت اخروی می آورد؟ ذواق و مطلاق 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 چطور؟ آیا به راستی فیض کاشانی انسانی را رستگار می داند که به عموم رخصتهای فقهی عمل کند، ذرهیی بر خود سخت نگیرد، ردیلتی از ردایل را از درون پاک نکند، از مکروهی نپرهیزد، به حیلہ های فقیهانه از اداء 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 شکمباره و فزونخواه و بخیل و دراز آرزو و خود بین و مست از غفلت و بطر باشد، و به توبه و زهد و قناعت و صدق و اخلاص گوشه چشمی باز نکند و لحظه‌یی در عمر خویش، خوفی از سوء عاقبت و شرمی از خالق دلش را نلرزاند؟ و آیا نماز و روزه و حج فقه‌پسند، آدمی را از آن درندگیها و بهیمیتهای باز می‌دارد؟ و آیا تربیت انسانهای صبور و شکور و صادق و مخلص و پاکدل و عفیف و مشفق و خویش‌نمدار و فروتن و . . . کار فقه است؟ و هیچ‌گاه کسی که به واجبات و محرمات و رخصتهای فقهی حرمت می‌نهد از چنان فضایی برخوردار می‌گردد؟ و به راستی حیات طیبۀ اخروی در انتظار کدام يك از آن دوگونه انسان است؟ و آیا سخن ابوحامد درست‌تر نمی‌نماید که حیات دنیوی محتاج ضوابطی است تا آن را تحمّل پذیرتر و سامان دارتر و زیستنی تر کند؟ و فقه عهده‌دار این تنظیم و ترتیب است و بس؟ از این بالاتر، حتی ابوحامد هم، فقه را برتر از آن نشانده است که جای او است، 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 می‌داد و طبیعت در برابر سلطه‌گری و طبیعت‌گشایی آدمیان، خنده می‌زد و پایداری 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 درمان یادر خواهند شد. و آن فراغت مطبوع و مطلوب که ابوحامد می‌خواست در سایه آن احکام، به چنگ خواهد افتاد. هنوز روش علمی حل مسائل و مدیریت علمی جامعه، اندیشه‌یی 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 تیرہ سیاسی جهانی را فقه فرو نمی‌نشانند و غول عظیم مشکلات بشر امروز را فقه مہار نمی‌کند؟ آنچه در خور و در اختیار فقه است آن است کہ حصارهای واپسین و مرزهای نہایی میدان کوشش آدمیان را تعیین و تحدید کند کہ پارا از کجا فراتر نگذارند. و غیر آن باید بہ دست علم سپردہ شود.

گشودن گرہ تراکم خود روہا در معبرہا، خاموشی برق و کمبود الکتریستہ و انرژی، آلودگی ہوا، هجوم امواج فرہنگساز رادیوہای جهانی، بیماریہای طیب ساختہ، تعلیم و تربیت ہمگانی، مہاجرت گزاف روستائیان بہ شہرہا، تجمع ثروتہای گزاف، اعتیاد جوانان بہ مخدّرات، کہ فراغت انسان امروز (و دست کم فراغت انسان ایران امروز) را می‌ستانند و چشم وی را از درون بہ بیرون برمی‌گردانند، مگر در توان فقه است؟ مگر ہمہ دشواریہای جهان و حیات، دشواریہای حقوقی است کہ حلّش را از فقه متوقع باشیم؟ کدام تلقی از فقه موجب چنین توقّعی شدہ است؟ فقه بیش از این نمی‌گوید کہ مشکل ترفیک را ہرگونہ حل می‌کنید چنان حل کنید کہ فی المثل، مالکیت مشروع کسی را لگد مال نکند. و یا گرہ مہاجرت روستائیان را ہرگونہ می‌گشاید چنان بگشاید کہ فی المثل موجب اضرار نگردد و ہکذا. ہمین وبس. بیش از این در شأن فقه و در خور فقیہ نیست؛ و معنی تعیین و تحدید حصارنہایی کوششہای بشری (در جامعہ اسلامی) ہم ہمین است. جهان امروز در حل مشکلات خویش، بہ راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت آفرینان، بسی بیش از فقیہان و حقوقدانان نیاز دارد. و این نیاز گرچہ ہمیشہ بودہ و ہست، امروزہ برجستہ تر و جدّیتر شدہ است. از سخن ابوحامد چنین استشمام می‌شود کہ گویی ہمہ دشواریہای حیات جمعی زادۀ فزون خواہی و حق کشی و زبانیہ کشی آتش شہوت و خشم انسانہا است. و آب قناعت و زہد اگر بر آتش غضب و طمع فرو ریزد، و دود غلیظ خصومات فرو نشیند، مشکلی نخواہد ماند تا بہ فقیہان نیاز افتد. بلی شاید مشکلی در خور فقیہان باقی نہاند، اما چنان نیست کہ هیچ مشکلی نہاند، و نیز چنان نیست کہ فراغت مطلوب ابوحامد برای پارسایان بہ آسانی حاصل آید.

گمان مبر کہ بہ پایان رسید کار مغان ہزار بادہ نا خوردہ در رگ تآک است

توفیقی که انسان امروز در فتح ظفرمندانه طبیعت یافته است، و چشمی که به برکت علم میمون تجربی، به اسرار عالم گشوده است، و صنع مصنوعات حیرت آفرینی که گوهر و رویه حیات را دگرگون کرده است، زندگی جمعی را بدل به يك چیستان نما کرده است که پانهادن در آن همان ووداع گفتن با فراغت همان. نفتی که تکنولوژی بر آتش خشم و شهوت آدمیان می افشاند، دوزخی آفریده است که مهارش دوزخیانان دیگر 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 زروسیم اندکی، گره زندگی خویش را می گشود، و جز در کشمکشها و سرکشوها، چهره عبوس معضلات را زیارت نمی کرد، اما امروزه، زندگی خود يك 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 معنی دقیق حل عالمانه و بصیرانه مشکلات و تدبیر انسان نوازانه و کمال بخش معیشت جمعی است.

بلی چنانکه فیض می گوید حکومت و خلافت حقه، پاس دل را می دارد و سلطنت جابره جز بر جسم فرمان نمی راند اما پاس دل را داشتن در گرو اقبال به تهذیب باطن و تمهید نوعی معیشت بیرونی است که سلم و خرّمی 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، فرمان اند 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 ظاهری 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 مشك بیرون و عفونت اندرون.

انصاف باید داد که فقه شناسی ابوحامد که زاده جامعه شناسی 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 ابوحامد، در مواضع چندی آشکار کرده است که در تفحص گوهر حیات دنیوی و مقومات آن، روزها را با سوزها همراه کرده و به 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:

این فقیهان که به ظاهر همه اخوان هم‌اند	گر به باطن‌نگری دشمن ایمان هم‌اند
جگر خویش و دل هم ز حسد می‌خایند	پوستین بره پوشیده و گرگان هم‌اند
تا که باشند در اقلیم ریاست کامل	در شکست هم و جوینده نقصان هم‌اند
واعظان گرچه بلیغ‌اند و سخندان لیکن	گفتن و کردن این قوم کجا آن هم‌اند؟
آه ازین صومعه‌داران تهی از اخلاص	کز حسد رهن اخلاص مریدان هم‌اند

دوم. تصوف

الف. نقد جهل و غرور صوفیانه

بی‌هیچ تردید، غزالی يك صوفی دانا است. وی پس از آنکه مذاهب فیلسوفان و باطنیان را می‌آزماید، به تصوف روی می‌آورد 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 می‌کند و چون می‌بیند که کار به علم تنها بر نمی‌آید ده سال تمام به خلوت و ریاضت و مجاهدت با نفس و تہذیب درون می‌پردازد و «حقایقی در این دوران بر او مکشوف می‌گردد که به شماره در نمی‌آید». و به یقین درمی‌یابد که «صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خداوند و سیرتشان نیکوترین سیرتها و راهشان درست‌ترین راهها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاقهاست. . . همه حرکات و سکنات ظاهر و باطنشان مقتبس از نور چراغدان نبوت است. . .».^{۶۰}

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».^{۶۱} پیداست غزالی که پس از شنآوری در دریای پرتلاطم علم پای در دشت فراخ تصوّف می نهد به هیچ روی برنمی تابد که کسی تصوّف را چنان تعریف کند که با دانش اندوزی ناسازگار افتد. و چون این شبهه در زمان وی (و پس از وی) اذهان پاره‌یی ساده لوحان و بطالت پیشگان را مشوب می کرده است، ابو حامد در احیاء العلوم به نقد و دفع آن همت گمارد. وی يك جاد در كتاب العزلة، تفاوت عالمان و صوفیان را چنین ذکر می کند 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 نکته‌یی را بپرسند صد پاسخ متفاوت خواهند شنید. . . ولی وقتی نور علم بتابد همه جا را فرا می گیرد و حجابها را می برد و اختلافات را محو می کند».^{۶۲} یعنی تا علم در نیاید، و تا اقوال شخصی صوفیان در ترازوی داوری عالمان ننشیند، 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 پر خطر و آفت بار می شمارد و در عین اینکه مقصدشان را می ستاید به مقصد رسیدنشان را نادر و نامحتمل می یابد و با قبول همه نزدیکی میان شیوه‌های پیامبرانه و صوفیانه در کسب الهام و معرفت، سالکان را به تقدیم تعلّم بر تصوّف ترغیب می کند. در کتاب عجایب القلب، که اولین کتاب از ربیع مهلکات احیاء العلوم است، فصلی را تحت عنوان «بیان الفرق بین الالهام و التعلّم و الفرق بین طریق الصوفیة فی استکشاف الحق و طریق النظّار» می گشاید و در آن تفاوت شیوه‌های صوفیان و عالمان (نظّار) را در طلب حقیقت ناقدانه و داورانه باز می نماید الهام و وحی، مخصوص اصفیاء و اولیاء و انبیاء است که بی هیچ مقدمه و حیل و تعلّم و اجتهادی، چشم آنان را به حقیقت می گشاید و دلشان را مالا مال از دانش و یقین می کند اما اجتهاد و استدلال، شیوه عالمان است که ذره ذره و قطره قطره علم را نصیبشان می سازد. «چون این را دانستی، حال بدان که میل اهل تصوّف به علوم الهامی است نه علوم تعلیمی و به همین سبب به تحصیل کتب و بحث علم

جست و جو از اقوال و ادله رغبتی نمی ورزند و بلکه به مقدم داشتن مجاهده و محو صفات نکوهیده و قطع تعلقات و روی آوردن تمام به خداوند قائلند و می گویند اگر دل پاک شود خداوند دل بنده اش را تولی خواهد کرد و آن را به نور علم روشن خواهد نمود. . . لذا کار بنده همین است که با تصفیہ دل و احضار همت و اراده صادق و عطش تمام و انتظار مدام، خود را مستعد سازد تا خداوند باب رحمت را بر او بگشاید». ۶۳

اینان بر آنند که آدمی ابتدا باید دل را از تعلق 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 آنگاه باید تنها در زاویه بی 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 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 روی بوزد و دل خزان زده اش را خرمی و حیات بهاری ببخشد. اگر سالك، صفای همت و صدق ارادت پیش آورد و دل به علائق 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 بریک نهج می تابد و گاه گونه گون و رنگ رنگ می شود. منازل اولیای الهی و فنون تصرف دست حق در دل و جانیشان کران و شمار ندارد.

صاحب نظران و تیزبینان، گرچه وجود این طریق و امکان آن را انکار نمی کنند و معتقدند که نادرأ به مقصد می رسد لکن بر آنند که راهیست دشوار و درختی است که دیر میوه می دهد و جمع شدن جمیع شرایط ثمر بخشی آن بسیار بعید است. . . در اثناء 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 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 دست برد و چشم براه کشفها و فتحهای معنوی بنشیند».^{۶۴}

ابو حامد 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 شك نیست که مقصودش آن است که حقیقت تنها از راه تعلیم عرفی و عادی به چنگ نمی افتد و راههای دیگر برای آن هست نه آنکه تنها راهش سلوك صوفیانه است و فی المثل بازایه نشینی می توان فقیه یا ریاضیدان گردید.

ناگفته نگذاریم که در خلوت تاریک نشستن ودل 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 را به آب ذکر و آتش مجاهدت، طهارت کرد. وی در کتاب میزان العمل به این امر تصریح کرده است.^{۶۵} غزالی سخت از صوفی نمایان در رنج بود و وقتی می دید که صوفیان هم روزگارش انسی با خدا ندارند و در خلوت ذکر نمی گویند و با نفس مجاهدتی نمی ورزند و از تصوف جز بطلالت 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 برتن می کنند و به سفرهای بسیار می روند و از جوش مشتریان بر اطراف خویش به وجد می آیند و به راستی گمان می برند که کسی هستند و چیزی شده اند، گویی هر گردی گردو است و هر آماس فربهی است «فیظنون بانفسهم خیراً و يحسبون أنهم يحسنون صنعا و يعتقدون ان كلَّ سوداء ثمرة»، فریاد برمی آورد که دریغا «همه اموردینی سست و تباه شده اند مگر تصوف که پاک نابود شده است»^{۶۶}. و چنان صوفی نمایانی را از بُن صوفی نمی شمرد چرا که اگر صوفی فاسق ممکن و

مقبول باشد صوفی کافرو فقیه یهودی هم متصور 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 شکم خواره ریاکار که به نام تصوف تکدی می کنند و تزویر می فروشند! سفرهاشان هم گرچه از نظر پاره‌یی از فقیهان خالی از اشکال نیست، اما به شرط آنکه فریب کاری نکنند و گزندشان به کسی نرسد، در نظر ابوحامد آن سفرها مجاز است.^{۶۷}

حال اگر صوفی فاسق، تناقض آمیز و نامعقول است، «صوفی عالم» چگونه؟ 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 مسأله 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 کجای تیره بوده است و شبهه تناقض آمیز بودن «صوفی عالم» چه رسوخ و مقبولیتی داشته است. ابوحامد در کتاب الحلال و الحرام، از ربع عادات، ضمن «مسائل متفرقه»، این مسأله را می آورد که اگر مالی را بر صوفیه وصیت کنند چه کسی حق دارد در آن تصرف کند. وی در پاسخ، پنج صفت ظاهری را برای صوفیان نام می برد: صلاح، فقر، زنی صوفیه، ساکن خانقاهها بودن و حرفه و پیشه خاصّ نداشته‌ن. که بودن بعضی نبودن بعض دیگر را جبران می کند. و با توضیحاتی می کوشد تا معین کند چه کسانی می توانند از آن مال استفاده کنند. فی المثل می گوید صوفی تاجر یا صوفی کارگر، اصطلاحاتی تناقض آمیزند. اما صوفی همسر داری که گاه به منزل می رود و گاه در خانقاه به سر می برد از زمره صوفیان بیرون نمی رود و در مسأله بعد، می پرسد اگر مالی را بر خانقاهها وقف کنند آیا فقیهی که زنی و اخلاق صوفیان را دارد، می تواند بر صوفیان وارد شود و از غذای وقف شده بر خانقاه بخورد؟ و پاسخ مثبت می دهد چرا که «فقیه بودنش با صوفی بودنش منافات ندارد و آن کس که تصوف را می شناسد می داند که جهل، شرط صوفی بودن نیست و به خرافات پاره‌یی از احمقان اعتنا نمی کند که می گویند علم حجاب است. حق این است که جهل

حجاب است. . . .^{۶۸} تاکید ابوحامد بر اینکه «جهل شرط صوفی بودن نیست» سخت عبرت آموز و چشم گشاست و به حقیقت توضیح اوست در باب شخصیت خویش، که عالمی صوفی بود، و شیوه صوفیان راستین را پسندیده و برگزیده بود و دفاعی است از راهی که می رفت و منزل واپسینی که در آن بار اقامت افکنده بود. ابوحامد همچنانکه در نقد صوفیگری، جهل را از آن می زداید و تصوفی عالمانه را می پسندد، در نقد صوفیان نیز بی پروا و دلیر و موشکاف است و صوفی نمایان را رسوا می کند: وی در کتاب ذم الغرور، از ربیع مهلکات، طوائف بسیاری از صوفیان غرور زده و محجوب و مزور را به صفت باز می شناساند: دسته‌بی مغرور به زی و هیأت و سخنان صوفیان اند و سماع و رقص می کنند و بر سجاده‌ها می نشینند و سر را به پائین می افکنند و نفس‌های بلند می کشند و آهسته سخن می گویند و دسته دیگر مرقعات گرانبها و جامه‌های نرم و لطیف می پوشند و بر سجاده‌های رنگین می نشینند و از تصوف، به رنگ و جامه بسنده کرده‌اند و دسته دیگر دعوی مشاهده حق دارند و خویشان را همواره ملازم باب قرب می دانند و قوم دیگر به ورطه اباحه افتاده‌اند و بساط شرع را در نور دیده‌اند و حلال و حرام را یکسان کرده‌اند؛ و قوم دیگر از این حد هم گذشته‌اند و از عمل دوری گزیده‌اند و حلال را طلاق داده‌اند و به تفقد احوال قلب مشغول شده‌اند و ادعای رسیدن به مقامات زهد و توکل و رضا و حب می کنند و فرقه دیگر چندان در طلب قوت حلال خالص دویده‌اند و بر همین يك مهم همّت گماشته‌اند که از تفقد قلب و جوارح باز مانده‌اند؛ و دسته دیگر متکبران اظهار تواضع و ریا کارانه خدمت صوفیان می کنند؛ 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 رائحه معرفتی فرحناک و مُعجب و مغرور شده‌اند؛ و دسته دیگر که از اینها هم در گذشته‌اند و به نیم قریب رسیده‌اند پنداشته‌اند که به وادی نهایی قرب وارد شده‌اند و کوس انالحق می زنند و دعاوی ناروا می کنند.^{۶۹} اینها همه اوصاف صوفیان روزگار ابوحامد است، صوفیانی که بودندشان، بر نبودن تصوف گواهی صادق بود. و به قول مولانا:

ای بسا زرقاں گول بی وقوف	از ره مردان ندیده غیر صوف
ای بسا شوخان ز اندک احترام	از شہان ناموخته جز گفت و لاف
حریف درویشان بسی آموختند	منبر و محفل بدان افروختند
یا به جز آن حرفشان روزی نبود	یا در آخر رحمت آمد رهنمود
لاف شیخی در جهان انداخته	خویشتن را بایزیدی ساخته
بی نوا از نان و خوان آسمان	سوی اونداخت حق یک استخوان
او ندا داده که خوان بنہادہام	نایب حقم خلیفہ زادہام
خانہ داماد پر آشوب و شر	قوم دختر رانہودہ زان خبر

ہمچنین است شطح و طامات گفتن و اعظان بہ تبع صوفیان، کہ آن ہم دل ابوحامد را می آزارد و معتقد است کہ «این گونه سخن گفتن زیان عظیمی بہ عوام وارد آورده و بعضی را واداشته است کہ فی المثل فلاحت خود را ترک گویند و بہ اظهار چنین دعویہایی پردازند». غرض وی از شطح دعاوی عریض و طویل صوفیان است در عشق ورزی با خداوند و وصال با وی، و رسیدن بہ اتحاد و برخاستن حجاب و سخن گفتن رویاروی با خداوند، همچون سخن حسین حلاج کہ می گفت انا الحق و یا سخن منقول از ابویزد بسطامی کہ می گفت سبحانی سبحانی. ابوحامد چندان از این سخنان خشمگین است کہ بہ قتل چنین شطح گویانی فتوا می دہد و کشتن یک تن از آنان را برابر با زندہ کردن دہ تن می شمارد. و در صحت اسناد سخن منقول از بایزد بہ وی تردید می کند و بہ فرض صحت، آن را باز خواندن و واگفتن کلام خداوند می داند. همچون خواندن این آیه: «أَنْتَ اَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي». (نوع دیگر از شطح، کلمات و جملات آراستہ و زیبائی است کہ معنای درست و محصلی ندارد و تنها کارش مشوش کردن دلہا و متحیر کردن اذہان است و رخصت می دہد تا ہر کس آنہا را بہ حسب ہوا و طبع خود معنی می کند). طامات صوفیان، علاوہ بر آراستن ظاہر و آمیختن کلام بہ دعاوی عاشقانہ دل ربا، متضمن گرداندن الفاظ شرع از ظواہر و روی کردن بہ تأویلات بعیدہ نیز ہست. فی المثل آیه «اذہب الی فرعون انہ طغی» را می خوانند و

به دل اشاره می کنند که این است همان فرعون طاغی که باید به جنگ اورفت. و یا "ألق عصاك" را می خواند و می گوید جز خدا هر چه تکیه گاه تست فرو افکن. 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 ابوحامد در کتاب المستظهری به شرح ورد مستوفای آن پرداخته و آن را در احیاء العلوم معادل باوضع و جعل حدیث دانسته است.^{۷۰}

اما فیض. وی در نکوهیدن صوفیان و تصوف بسی غیورتر و پیش تازتر از ابوحامد است. هر جا ابوحامد ذمی بر صوفیان آورده، او هم آنها را نقل کرده است، اما هر سخنی را که برستایش آنان دلالت کند تاوانسته از قلم انداخته است و یا بی پاسخ نهاده است. آنچه در ضمن "مسائل متفرقه" از کتاب الحلال والحرام احیاء العلوم آمده (و ما آوردیم)، از اصل نیاورده است و بسیاری از حکایات منقول از صوفیان را نیز شایسته نقل ندیده است و آنجا که ابوحامد 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...»^{۷۱} و در کتاب عجایب القلب که ابوحامد از الهام و تعلم سخن می گوید و «بیان الفرق بین الالهام و التعلم و الفرق بین طریق الصوفیة فی استکشاف الحق و طریق النظار» را عنوان می کند، فیض حتی از آوردن واژه صوفیه در این عنوان دریغ می ورزد و به جای آن «المجاهدین» می نهد و در متن نیز کلمه «اهل المجاهدة» را به جای صوفیه می آورد و وقتی ابوحامد در کتاب «کسر الشبهات» روایتی را از امام صادق علیه السلام در عقوبت نفس می آورد که «هرگاه امر مطبوعی برای من پیش آید و میل مرا بجنباند، به نفس خود نظر می کنم، اگر آشکارا بگویم که بدان رغبت دارد، آن را به او می دهم و این از منع کردنش بهتر است، و اگر میل خود را پنهان دارد و اظهار بی رغبتی کند، او را با محروم کردن عقوبت می کنم و چیزی به او نمی دهم». فیض بی درنگ می افزاید که «این کلام به کلام مولای ما امام صادق شباهتی ندارد و به اقوال صوفیان شبیه تر است».^{۷۲} و همین اشاره را در نکوهش ورد آن سخن کافی می یابد.

و نیز در پایان کتاب المحبة والشوق والرضا والانس از ربیع منجیات، که ابوحامد حکایات و مکاشفات و کلماتی از محبان و عاشقان و شیفتگان محبت الهی آورده، فیض همه آنها را حذف کرده است بدین دلیل که پاره‌یی از آن محبان نه خودشان قابل اعتمادند و نه حکایات منقوله از آنان، و پاره‌یی از آن اقوال و حکایات با یکدیگر ناسازگارند و چه فایده‌یی است در شنیدن اقوالی که «از قبیل شطح و طامات اند و بر سیل کبر و تفاخر و مباهات صادر شده‌اند»^{۷۳} و در کتاب فقر و زهد که ابوحامد سخنان صوفیانه بسیار آورده، فیض همه آن سخنان را حذف کرده و نوشته است: «ابوحامد در این جا 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 امام صادق و سفیان ثوری از اعظم صوفیه عصر ایشان رخ داده^{۷۴} و فیض در پایان کتاب فقر و زهد المحبة البیضاء آورده است. باری بی اعتمادی و بی اعتقادی فیض به جماعت صوفیان از سرپای کتاب المحجة فرو می‌بارد و آشکارتر از آن است که به نقل مواردی بیش از آنچه آمد، حاجت باشد. ما در بخش اخلاق صوفیان، نمونه‌هایی از حکایات و اقوال صوفیانه را که در احیاء العلوم آمده و فیض در محجة البیضاء 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 می‌دارد، یکی بی مهری و بی ولایتی ایشان نسبت به پاکان و نیکان سلاله محمد (ص) و اهل بیت طاهر او است و دیگری لافهای گزافی است که در اقوالشان موج می‌زند و بوی کبر و رعونتش شامه خردرامی آزارد. وی در این امر، حتی محیی الدین عربی را هم، که خود به وفور علم و دقت نظر و سیر در سرزمین حقایق می‌ستایدش، معاف و مصون نمی‌دارد و او را به دلیل دعاوی خودستایانه و نیز استغنائی که از شناخت امام زمان خویش پیشه کرده، می‌نکوهد و می‌گوید «او که شیخ اکبر صوفیان و از ائمه و

رؤساء 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 استغناء ذمّ بلیغ می کند که همین باعث شد که خداوند وی را مخدول کند و به دست شیاطین بسپارد تا در سرزمین علوم حیران بماند و در هیچ يك 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 دعاوی عریض و طویل که در معرفت خدا و مشاهده معبود و طواف عرش و فنای در بحر توحید دارد، چندان شطح و طامّات و رعونات ظاهر می کند و چنان بی ادبانه با خداوند سخن می گوید که دل هیچ مسلمانی بدان رضا نمی دهد.^{۷۵} فیض حتی گاهی از بردن نام بزرگان صوفیه کراهت دارد و اگر سخنان را می پسندد و می آورد نامشان را از قلم می اندازد. چنین است وقتی غزالی در کتاب الصبر والشکر از حسین بن منصور حلاج نقل می کند که هنگام بدار کشیدنش از او پرسیدند تصوف چیست او پاسخ داد: نفس توست که اگر او رامشغول نکنی او تو را مشغول خواهد کرد. این سخن را فیض می آورد اما به نام گوینده آن اشارتی نمی کند.^{۷۶} خصوصاً حساسیت فیض به حسن بصری و سفیان ثوری بسیار است و تا می تواند بر نام آنان قلم می کشد. وی در باب حسن بصری روایتی نقل می کند که امام علی علیه السلام درباره او فرمود: او سامری این امت است.^{۷۷}

ب. اخلاق صوفیانه

حسن ظنّ ابوحامد به صوفیان و تأدب به طریقه ایشان، احیاء العلوم را از حکایات و اقوال و آراء آنان در باب فقر و زهد و صبر و توکل و حبّ و رضا و سماع و وجد و ریاضت نفس و کوفتن شهوات آکند و بر سخت گیریها و دنیاگریزیها و نفس کشی هاشان صحنه نهاد. چندانکه ابن جوزی را واداشت تا ابوحامد را به "ارزان فروختن فقه به تصوف" متهم کند و فیض کاشانی را بر آشفت تا "عقل و کیاست وی را فاسد" بخواند و پاره‌یی از منقولات وی را از جنس "ترّهات" بشمارد. بی تردید، وسواس عظیم ابوحامد در تطهیر ضمیر از غیر خدا، و خوف بی کرانش از سوء عاقبت

و شوق اکیدش به عمارت کردن خانه دل و کسب رضای معبود، و صدق و صفا و همت بلیغ او در این طریق، خرد را خاضع می کند و زبان را به ستایش می گشاید. اما همین شوق و حذر و وسواس بود که موجب شد تا وی عمری را در تشویش و تلخ کامی 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 وی بستاند، و او را به اظهار آرای غریب وحشی و خردناپسند وا دارد.

از ریاضت نفس آغاز کنیم: ابوحامد در بیان «شروط الارادة و مقدمات المجاهدة»، می نویسد همین که آدمی به دل باور کرد که زندگانی دومی در انتظار اوست، نعمتها و لذت‌های دنیوی را خوار خواهد شمرد و به جدّ، برزیگری حیات دیگر را پیشه خواهد کرد. جنبیدن رغبت و اراده، شرط نخست است. علاوه بر آن شروطی دیگر هست که سالک، پیش از سلوك طریق آخرت باید بدانها وفا کند. و پس از طیّ این مقدمات، باید کسی را بجوید تا به وی تکیه کند و حصنی را بیابد که در آن پناه گیرد و فرائض و آدابی هست که باید بدانها التزام ورزد. شروط نخستین، همه بدین برمی گردند که طالب سالک، حجابهای میان خود و خدا را بدرد، و این حاصل نمی شود 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 نام آوری و انجام اعمال مردم ناپسند، خود را از آفات منصب و شهرت برهاند، و به هیچ مذهب و مشربی تعصّب 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 تعصّبی، بندی است بر پای سلوك؛ و مرید نمی باید به هیچ مذهب خاصی گردن بنهد و تعلق بورزد و در مرتبه آخر، با توبه کردن و مظلّمه پرداختن و مدعیان را خشنود کردن، از پرده گناهان نیز بدر آید. پس از وفای بدین شروط است که شایستگی اقتداء به امامی را پیدا می کند که به اودست ارادت دهد و همچون کوری که بر کناره رودی دست به روشن دیده‌ای می دهد او هم خود را

سراپا تسلیم شیخی کند و از خرد و درشت بر او خرده نگیرد و بداند که مرید از خطای شیخ بیشتر سود می برد تا از صواب خویش.

سخن ابو حامد هنوز به نیمه نرسیده است که فیض در دو نقطه مهم با وی درمی 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 ابو حامد آورده است اما نزد ما، تمسک به اهل بیت، شرط هدایت است و تعصب ورزیدن نسبت به آنان، بریقین سالک می افزاید و دیگر آنکه چه جای دست تسلیم و ارادت دادن به شیخی جائز الخطا است 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.

ابو حامد 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 می رهند و دل را تهی و صافی می سازد. از این جا 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 برکندن 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 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 ساده 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 درگذرد و حقیقت معنای ذکر را در دل راسخ و ملازم بباید. 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 و ا می دارد. و چنین است که مرید مجاهد، در پرتو ریاضت نفس و تربیت شیخ، از مهالك می جهد و به وادی نور و یقین پا می نهد.

سخن به اینجا که می رسد طاقت فیض به سرآمده است و بر ابوحامد می شورد که بدعت زشت در دین می گذاری و شریعت نوین می آوری و دروادی 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: «انّ هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله؟» 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 مهالك و مفاصدی بنهیم که هزار يك از آن به سلامت نمی رهند؟

چه کسی گفته است که مال و جاه را باید، پاك به دور افکند؟ پس این همه ترغیب که به طلب حلال کرده اند چراست؟ و اینکه گفته اند به اندازه مخرج يك سال باید ذخیره کرد به چه معنا است؟ 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. ترك تعصّب دیگر چرا؟ مگر در روایت نیامده است که «انّ افضل القربات الحبّ فی الله والبعض فی الله؟» اما در خلوت نشستن و با خود در پیچیدن آن هم روانیست. چرا که محدثان آورده اند که: «ان الشیطان اجرأ ما یكون علی الانسان واشدّ ما یهمّ به اذا کان وحده: وقتی آدمی تنها است، شیطان بیش از هر وقت دیگر با او گستاخ است و به اغوایش همت می گمارد». از همه اوراد بريك کلمه اقتصار ورزیدن هم صحیح نمی نماید. این همه روایت که در فضل تلاوت قرآن و دعا کردن آمده، و رفتن به نمازهای جمعه و جماعت و زیادت اخوان و شرکت در اجتماعات، که به تأکید از مسلمین خواسته شده است، و روایت متفق علیه عامّه و خاصّه «لارهبانیة فی الاسلام» و یا «انّ رهبانیة امتی الجلوس فی المساجد» همه بر خلاف آن گواهی می دهند و آشکار می کنند که آن بدعت گزاران هم جاهل اند و هم در محضر خداوند رعایت ادب نمی کنند. جاهل اند چرا که حکمت اوامر و نواهی خداوند را در

نیافته‌اند و بی ادب‌اند چرا که از در معارضه با خداوند و رسولش درآمده‌اند 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 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 جائز الخطا، به مقصد نمی‌رسد. و اولی ناشدنی و دوّمی نارواست. امام صادق فرمود: مبادا کسی را بی حجت بر خود بگماری و هر چه می‌گویدی تصدیق کنی: «أَيَاكَ أَنْ تَنْصِبَ رَجُلًا دُونَ الْحَجَّةِ فَتَصَدِّقَهُ فِي كُلِّ مَاقَالٍ».

ویران کردن و شکستن و سقف شکافتن که پایان می‌گیرد و عتاب عینف 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 پانهادن بر بساط حکیمان الهی و علماء 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 راست گفتار و پاکیزه اخلاق و بیزار از مکر و خیانت و دور از ریا و نفاق و عامل بقرائض و نوافل شرع. چنین کسی از فرائض باید آغاز کند و سپس به نوافل و بعد به 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 پردازد 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 وارد از طریق ائمه هدی و سه دیگر ملازمت تقوی است. که خداوند فرمود: «أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا». و فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لِنَهْدِيَهُمْ سَبِيلَنَا».^{۷۸}

آیا نمی‌توان گفت که فیض با فرو نهادن شرط متابعت شیخ، امر ارشاد و سلوک را سهل گرفته است؟ بلی «به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید» ناشنودنی

است. اما بی مهری خضر هم قطع مراحل کردن دور از حزم است. و تازه، دست ارادت دادن و سر تسلیم نهادن و پشت طاعت خم کردن، همه حفظ مرید نیست. بسا رذایل و آفات که در صحبت نیک مردی آزموده و آفاق و انفس دیده و طعم قرب چشیده، به یک جذبه 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 مفساد گشوده اند، اما در تدبیر و علاج نیم آفت از آفات نفس خویش در مانده اند تا صاحب دلی با اشارتی از دور یا نزدیک، همه آن گره ها را به سر پنجه عنایت و اقبال خویش گشوده است که:

هر که تنها نادرا این ره برید هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غائبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست

آدمی اگر به خود ناهیدی تابان شود، در ظل 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 خدا است:

گر ز تنهایی تو ناهیدی شوی زیر سایه یار، خورشیدی شوی
خلوت از اغیار باید نی زیار پوستین بهر دی آمد نی بهار
کان که در خلوت نظر بر دوخته است آخر آن را هم زیار آموخته است

جاده سلوک باطن چندان پیچاپیچ و تو بر تو است که جز با دستگیری پیری راه شناس، طی آن میسر نیست و به قول ابو حامد: «ان سبیل الدین غامض... و من لم یکن له شیخ یهدیه قاده الشیطان الی طرقة». 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 روان شمارد. 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 بیشتری 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 راه جویان جوان و نا آزموده و

با دیودرون 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 لاف زن در این عرصه بسیارند، اما بی طبیب هم کار طبابت دل به سامان نمی شود.

از این مناقشه گوهری در امر سلوك و نحوه تهذیب باطن و تقرّب به حق که بگذریم، مناقشات خردتری هم در اخلاق صوفیانه میان فیض و ابوحامد هست که نظر بدانها، تهی از فایده و عبرت نیست. این مناقشات، بیشتر در کتاب فقر و زهد و کتاب توکل و توحید که متضمن آداب و اقوال و حکایات بسیار از صوفیان است یا آشکارا روی می نمایند، و یا جاهای تهی مانده از حکایتی و قولی، خبر از اختلافی نهان می دهند و ما نمونه هایی از آنها را ذکر می کنیم.

ابوحامد در باب زهد و حقیقت و درجات آن، سخن به تفصیل می راند و چون بدین سؤال می رسد که خوردن و نوشیدن و با خلق جوشیدن چگونه با زهد سازگار است که عین ترك ما سوی الله و اعراض و انصراف از دنیا است، چنین پاسخ می دهد که زاهدی آخر باید بماند تا زهد بورزد و خوردن و پوشیدن برای بقاء نفس ضرورت دارد. لکن شخص زاهد می باید 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 ابوحامد موافق است. اما دنباله کلام ابوحامد را نمی آورد که می گوید کسی از خائفان بود که سحرها هنگام تهجد، به عمد درجایی می ایستاد که نسیم لطیف سحری بر او نگذرد چرا که می ترسید دلش با آن انس بگیرد و رבוذ لذت آن شود و داودطایی ظرف آبی داشت سرناپوشیده و در آفتاب نهاده که همواره از آن آب گرم می خورد و می گفت هر که لذت آب خنک را بپشد، رفتن از این جهان بر او گران خواهد آمد.^{۷۹}

و در باب فضیلت زهد، فیض بیشتر روایات وارده در احیاء العلوم را می آورد

اما هيچ يك از آثار مربوط به صحابه و صوفيان را نقل نمی كند كه از آن جمله است :
از حسن [بصری] پرسیدند چرا جامه‌ات را نمی شویی گفت چندان عجله آخرت
دارم كه به این كارها نمی رسم (الامر أعجل من ذلك).^{۸۰}

همچنین غزالی در بیان احوال مختلفه فقر و فقیران، پنجمین و والاترین حالت
را از آن کسی می شمارد كه فاقد متاعی باشد كه 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 اضطراب آمیخته به زهد، اگر هم متصور باشد، از
صفات محموده نیست. و كجا خردمندان می پسندند كه شخص گرسنه مضطری به
نان بی زحمت و خداداده پشت كند؟ و چنین كاری را جز دیوانگی چه نام
می دهند؟^{۸۱} همچنین فیض رأی ابوحامد را درباره آیات "للفقراء الذین أحصروا
فی سبیل الله" (بقره: ۲۷۳)؛ و "للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من دیارهم و
أموالهم" (حشر: ۸)؛ صائب نمی بیند و در این آیات دلالتی بر مدح فقر و فضیلت
آن نمی یابد و بخصوص روایت غربی را كه غزالی در مدح فقر آورده، بی هیچ
اشاره‌یی از قلم می اندازد. آن روایت این است: پیامبر فرمود: در بهشت سرکشیدم
دیدم بیشتر ساکنان آن فقیرانند و در جهنم سرکشیدم دیدم بیشتر اهلش زنان و
ثروتمندان اند!^{۸۲}

فیض همچنین پاره‌هایی از بحث نیکوی ابوحامد را در باب فضیلت فقر بر
غنا، حذف می كند و آنها را «بی سود» می خواند. از آن جمله است استدلال
ابن عطاء كه گفته بود غنا برتر از فقر است چرا كه غنا وصف ربّ است و فقر وصف
مخلوق. و ابوحامد در پاسخ وی، از قول دیگران می آورد كه اولاً خداوند با اموال و
املاك غنی نشده است و ثانیاً اگر تشبّه به حق همه جا مطلوب باشد، تكبر هم برای
انسان از صفات نیکو خواهد شد و تواضع از اخلاق مذموم. پس حقّ آن است كه فقر
كه از صفات بندگان است برای آنان افضل است و هیچ كس را نمی رسد كه در
صفات ربوبی، با حضرت باری تنازع و مشاركت ورزد. آنگاه ابوحامد در مقام
داوری می گوید، اصولاً این گونه استدلال راه به جایی نمی برد. چرا كه اگر بگویند
غنا صفت رب است و محمود، صفت تكبر آن را نقض می كند 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 ردّ آن فتوا می دهند چرا که جهل و غفلت، خاصّ بندگان است لکن در آنها فضیلتی نیست و علم و معرفت از صفات باری است اما آدمی را می رسد که از آنها حظّی ببرد.

از اینها که بگذریم فیض با داوری نهایی غزالی در این کتاب، در برتری نهادن فقر بر غنا کاملاً هم آوا است که «الاصلاح لكافة الخلق فقد المال وإن تصدّقوا بها و صرفوها الى الخیرات . . .»: 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 گرچه فضل فقیر و غنی به اندازه تعلّقی 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 اغنیاء به جز انبیاء و اولیاء، معرض این خطرند و لذا «به نحو 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 علاقه اش به دنیا کمتر باشد ثواب عباداتش بیشتر خواهد بود».^{۸۳}

و نیز فیض با ابوحامد هم آوا است که «زاهد آن است که دنیا حلال و فراغ و پاک و بی زحمت، 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 بهره هایش 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 تفرّج کند و از خوراکیهای لذیذ پرهیز کند تا از میوه های بهشتی بخورد و به او نگویند که اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنيا: شما تمتّع خود را در دنیا بردید و چیزی برای آن جهان باقی ننهادید».^{۸۴}

نیز در بیان طریق ریاضت برای شکستن شهوت شکم خوارگی، ابوحامد چهار وظیفه را متوجّه سالک می داند: اول حلال خواری دوم به اندازه خوردن سوم تعیین

فواصل غذاها چهارم تعیین جنس خوردنی ها . و آنگاه در توضیح وظیفه دوم ، از قول سهل تستری می آورد که عبادت خداوند به سه چیز محتاج است : حیات ، عقل ، قوت . اگر آدمی از زوال حیات و ضعف خرد بیمناک است باید بخورد و بنوشد و در صورت فقر تکدی کند تا آن دور را به سلامت دارد . اما اگر از آن دو ایمن است ، دیگر مبالات قوه و بنیه کردن واجب نیست . و می تواند چندان امساك کند و ضعیف شود که نماز را نتواند ایستاده بجا آورد که نمازگزاردن نشسته باجوع بهتر است از نماز ایستاده توأم با پرخوری .

فیض اعتراض می کند که : هذا الیس بشیئی . . . این سخن یاوه است و با تعلیمات اهل بیت سازگار نیست و سالک همچنانکه پروای حیات و خرد خویش را دارد باید قدرت خویش را هم حفظ کند . مگر خداوند نفرموده است که «كلوا من الطَّيِّبَاتِ و اعملوا صالحاً»^{۸۵۴}

در بیان وظیفه سوم (تعیین فواصل غذاها) ، ابوحامد 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 عمر 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 طائفه صوفیان بر راهبی نصرانی گذر کرد و با یکدیگر سخن بسیار گفتند . تا آنکه راهب گفت مسیح علیه السلام 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 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 غوطه ورنند و به چنان مناظر دل انگیزی چشم دوخته اند که جوع و حاجت بدن خود را فراموش کرده اند و طبع و عادت ثانوی یافته اند و از مقتضای طبع نخستین خویش فارغ آمده اند .

درجه دوم ، دو روز تا سه روز گرسنه ماندن است و درجه سوم که پایین ترین

درجه است، يك بار در شبانه روز غذا خوردن است که از آن در گذشتن موجب اسراف و دوام سیری است و حالت گرسنگی را از آدمی می ستانند. و پیامبر به عایشه فرمود: از اسراف پرهیز. که دوبار در يك روز غذا خوردن اسراف است و يك بار در دو روز خوردن سخت گیری بر خویشتن است و يك بار در روز خوردن حدّ اعتدال است. و همان "قوام" است که در کتاب خدا تحسین شده است.

و پس از آن ابوحامد به وظیفه چهارم می پردازد که تعیین نوع غذا است. و در آن سالکان را از انتخاب اغذیه لذیذ و پیروی از امیال نفس به شدت بر حذر می دارد و از یحیی بن معاذ نقل می کند 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 لذائذ دور بماند، از حیات این جهانی ملول خواهد شد و شوق رفتن به دنیای دیگر در اوقات خواهد گرفت. و این امر چندان مهمّ است که پیامبر فرمود: «شرار امتی الذین یأکلون مع الحنطة»: بدان امت من آنانند که [نان] مغز گندم می خورند. و بالجملة، نمی باید عنان نفس را رها کند که در مرتع امیال بچرد و از مباحات و رخصتها بهره دلخواه و گزاف برگیرد چرا که بیم آن می رود که در آخرت به او بگویند: «اذهبتم طیباتکم فی حیوتکم الدنیا و استمتعتم بها» (احقاف: ۲۰)؛ و تنها مجاهدان با نفس و زاهدان در تنعمات اند که بدانها می گویند: «کلوا و اشربوا هنثاً بما اسلفتم فی الايام الخالية» (الحاقه: ۲۴).

فیض در میان سخنان غزالی، به اعتراض ملایمی دست می زند. ابتدا روایاتی را در باب مبالات تغذیه می آورد که فی المثل پیامبر فرمود: چرا اصحاب من گوشت نمی خورند، عطر نمی بویند و با زنان نمی آمیزند؟ من خود گوشت خورم، عطر می بویم و با زنان در می آمیزم 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 می نویسد: «ابوحامد در این باب پیش از این و پس از این، سخت گیری را از حدّ گذرانده است و مادر يك يك اقوالش با وی در نیپیچیدیم. بلکه به همین مقدار که آمد بسنده کردیم و پاره‌یی از حکایات دل آزار و فطرت خراش صوفیان را نقل نکردیم مانند آن حکایت که می گوید سهل بن عبدالله

سه سال تمام آرد انجیر (دقاق التین) می خورد و سپس در سه سال دیگر هر سال تنها سه درهم خرج خوراك خود نمود.^{۸۶}

از داستانهای حذف شده در محجة و منقول از صوفیان در احیاء العلوم، فی المثل 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 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 را می خواند و می گریست: «و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً». 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 نفس 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.^{۸۷} ای کاش ابوحامد سخنی را که از سهل تستری در کتاب الخوف الرجا آورده در این جا می آورد تا بر این تقشفات جانسوز آب تعدیلی بيفشانند. می گوید سهل همواره به مریدان گرسنگی کش خود می گفت: در حفظ عقل خود کوشا باشید که خداوند هیچگاه ولی ناقص عقل نداشته است!

ابوحامد آنگاه به بیان ریاء زاهدان و اندك خواران می پردازد و می گوید عارف به معصیت مبتلا می شود اما به ریاء 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 خود را 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 درون و برونش یکی باشد. فیض بر می آشوبد که آن شیوه زهد پوشی هم خود نوعی زهد فروشی است و کذب محض و ریای صرف است و جز برای جلب نظر مردم نیست.^{۸۸}

رای فیض و ابوحامد در باب همسرگزینی مرید هم یکسان نیست. ابوحامد بر آن است که مرید در ابتداء امر ارادت و سلوک نمی باید وقت و خاطر را به همسررداری و قیام به وظائف آن مشغول و مشوّش 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 و دست کم به نگاه حرام آلوده می شود آنگاه باید ازدواج کند. فیض می نویسد: برعکس، حاجت به نکاح در ابتدا بیش از انتها است و سالك طریق معرفت سزاوار است ازدواجی کند که او را مشغول و گرفتار نسازد مانند نکاح متعه.^{۸۹}

و اما در باب میل جنسی (شهوت فرج) رای فیض و ابوحامد یکی است. و هر دو بر آنند که بزرگترین امیال، میل به زن است و «زن نیمی از ارتش ابلیس است». ابوحامد (و به تبع وی فیض) می نویسد گاه بعض ابلهان و گمراهان در میل به زنان، کارشان به عشق می کشد و این منتهای جهل و هدف و غرض از آمیزش است. حیوانات هم می دانند که در دفع شهوت با هر ماده‌ی درآمیزند کافی است اما عاشقان از روی سفاهت گمان می کنند که جز يك نفر (معشوق) حاجتشان را روا نمی کند و از این رو ذلت و عبودیت پیشه می کنند تا به آن يك نفر برسند و عقل مخدوم را خادم شهوت می کنند. منبع عشق چیزی نیست جز شهوت مفرط. «و هو مرض قلب فارغ لاهم له» و عشق، بیماری قلب تهی و عاطل و بی همت است.^{۹۰} موضع بزرگ خلاف دیگر میان فیض و ابوحامد، نحوه زهد و ورزیدن در ضروریات و مهمات زندگی است. ابوحامد اهم این ضروریات را، در شش ضروری خلاصه می کند: خوراك، پوشاك، خانه، اثاث خانه، همسر و مال. و جاه را از آنها بیرون می گذارد چون اگر مردم جاه و منصب می طلبند برای آن است که به آن مطلوبات شش گانه برسند. و آنگاه به شرح و استیفاء، شیوه زاهدانه تمتع از این ضروریات را بیان می دارد: در خوراك عالیترین 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 يك ماه

تا چهل روز است و درجه سوم ذخیره کردن برای مدت يك 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 سبوسدار است. که اگر نان بی سبوس بخورد، از آخرین ابواب زهد خارج خواهد شد و در زمره متنعمان و کامجویان در خواهد 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 يك یا دوبار در هفته. و بیش از این، با زهد منافات خواهد داشت. آنگاه از قول مسیح علیه السلام می آورد که: هر کس طالب بهشت است، خوردن نان جو و خوابیدن بر مزبله ها در کنار سگان هم برای او زیاد است.

اما در پوشاک: آخرین درجه مجاز آن است که شخص علاوه بر 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 می شوید، 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 جامه ای است که می تواند بپوشد و از آن بهتر مجاز نیست کمتر از آن جامه پشمین و کمتر از آن مسحی است. اما از لحاظ دوام، بالاترین حد مجاز، جامه ای است که يك سال دوام کند و زاهدانه ترین آن است که بیش از يك روز دوام نکند. حتی پاره ای از صوفیان جامه خود را با برگ درخت وصله می زدند. به دنبال جامه های بادوامتر از يك سال رفتن، افتادن به دام آرزوهای بلند است که با زهد ناسازگار است، و پیامبر فرمود خداوند دوست می دارد کسی را که جامه کهنه بپوشد (متبدل) و مبالغات پوشاک خود را نداشته باشد و وقتی بر فاطمه درآمد و دید آسیا می گرداند و جامه ای از کرک شتر برتن دارد گریست و گفت ای فاطمه تلخی این دنیا را به خاطر نعمت ابدی آن جهان نوش کن و به عایشه فرمود: اگر می خواهی به من ملحق شوی با اغنیاء منشین و تا جامه ای را وصله ندهی به دور میفکن. و علی فرمود: خداوند از پیشوایان امت پیمان گرفته است که مانند بینواترین مردم زندگی

کنند تا اغنیاء 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 خانه هم، زاهدانه‌ترین شیوه آن است که هیچ خانه خاصی برای خود برنگیرد و در زوایای مساجد بسر ببرد و مرتبه میانی، ساختن کوخی و کلبه‌یی از برگها و شاخه‌های نخل (سعف و خصّ) و امثال آن است و نازلترین مرتبه خریدن یا اجاره حجره‌یی است. اما سفید کردن دیوار و بلند کردن سقف، بیرون رفتن کامل از زهد است. و در 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 علیه السلام است که جز شانه‌یی و کوزه‌یی 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. حدّ میانی داشتن اثاث و ظروفی است به قدر حاجت و ضرورت. آن هم بهتر است که از يك 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 عددی یا جنساً از این حد فراتر رود ترك زهد خواهد شد. در انتخاب همسر نیز زاهد باید بنگرد اگر كثرت 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 بقاء نسل است. لکن چنین مرتبه‌یی جز برای انبیاء حاصل نمی‌شود. لذا در صورت یقین به گرفتار آمدن به دام زن، باید از اصل زن نگیرد و اگر فقط ازین می‌ترسد که كثرت یا جمال زنان وی را مشغول دارد، تنها يك زن نازیباً اختیار کند و دل را پاس دارد.^{۹۱}

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 يك سال خود را ذخیره کند و همان بهتر که وقتی هزینه يك روزش تأمین شد کسب را وانهد. فیض که جز مطلب اخیر (آنهم با قیود و اصلاحاتی) هیچ يك از مطالب یاد شده را (که بسی بیش از آن است که ما آوریم)، نپسندیده و در محجّه نیاورده، تنها به يك نقد شدید درباره آنها بسنده می‌کند و در می‌گذرد. می‌نویسد «ابوحامد درباره

يك يك آن مهمات شش گانه كلامی 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 می شود و اهل بیت علیهم السلام نیز آنها را مذموم دانسته اند. و به اقوال و افعال کسانی استناد کرده که قول و فعل برخی شان حجت نیست. . . .»^{۹۲}

سخنان ابوحامد در ذلت پسندی و شخصیت شکنی صوفیان در کتاب ریاضة النفس از ربع مهلکات، نیز مورد پسند فیض نمی افتد و آنها را به هیچ روی دال بر حسن خلق و صبوری و بردباری و تعدیل ملکات و رضا به تقدیر نمی داند و در محجة نمی آورد. از این جمله است قصه ابوعثمان حیری که به جایی دعوتش می کنند و چون بدانجا می رود دعوت کننده به او می گوید با تو کاری ندارم. ابوعثمان برمی گردد. قدری که دور می شود آن شخصی دوباره او را صدا می زند و باز او را برمی گرداند. بار سوم و چهارم و . . . همین کار را می کند و دربار آخر برپای ابوعثمان می افتد و می گوید می خواستم تو را بیازمایم. چه نرم خوئی! ابوعثمان می گوید این که دیدی اخلاق سگان بود. سگ هم وقتی بخواندش اجابت می کند و چون برانندش، می رود. و بر سر همین ابوعثمان، 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 نمی کنی؟ پاسخ داد: که ای نفس، من در خور آتشم ز خاکستری روی در هم کشم؟! و او پس قرنی را کودکان می آزدند و به او سنگ پرتاب می کردند به کودکان می گفت مرا با سنگ ریزه بزنی تا پایم خونین نشود و از نماز باز نمانم؛ و کسی به دنبال احنف بن قیس روان بود و او را دشنام می داده 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. و زنی به مالک بن دینار گفت ای ریا کار. 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.^{۹۳}

همچنین است پاره ای از اقوال و حکایات وارده در کتاب المحبة والانس

والرضا از ربع منجیات. ابوحامد در این کتاب در فصل "جملة من حکایات المحبین" می گوید: خواستاران ولایت الاهی، برای وفاء به شروط آن، خود را به نهایت درجه پستی و خواری می افکنند. و آنگاه حکایتی را که در کتاب ریاضة النفس از ابوعثمان 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 یی می زیستم و مردم مرا به صلاح می شناختند و این دل مرا مشوش می کرد. روزی به حمامی 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 برمی داشتم که مردم به من رسیدند و مرا گرفتند و مرقع مرا کردند و لباس فاخر را از من ستانند و مرا سیلیهای بسیار زدند و از آن به بعد به نام دزد حمام معروف شدم و دلم آرام شد. و نیزیکی 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 به نماز برمی خیزم اما از این علومی که تو آگاهی نصیبی نمی برم. بایزید گفت اگر سیصد سال هم روزه بگیری و نماز بخوانی باز هم بدان نمی رسی. پرسید چرا؟ گفت چون تو در حجاب نفس خویشی. پرسید علاجی هم دارد؟ گفت بلی. . . هم اکنون برو نزد آرایشگر و بگو موهای سر و ریش تو را بتراشد. و لباسی که در تن داری بیرون آور و عبایی بپوش و کیسه یی پر از گردو برگردن 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. . . ۹۴. جای همه این مطالب در محجة البیضاء خالی است و فیض دلیرانه بر آنها قلم بطلان کشیده است.

می رسیم به آراء غریب و ثقیل ابوحامد در باب توکل.

توکل در تعریف و تقسیم ابوحامد 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 مرده‌یی در دستان غسل . حال، متوکلان در توسل به اسباب چه می‌کنند؟ آیا کاسبی کردن یا دارو خوردن با توکل منافات دارند؟ پاسخ ابوحامد این است که اسباب بر سه نوع اند: اول آنها که قطعاً آدمی را به مقصد می‌رسانند و بدون آنها غرض حاصل نمی‌شود. دوم آنها که تأثیرشان مظنون است و سوم آنها که تأثیرشان مشکوک و موهوم است.

اتکاء بر اسباب قطعی التاثير، مانند حرکت دست و برداشتن لقمه و نهادن به دهان برای سیر شدن، هیچ منافات با توکل ندارد. بلکه توکل در این مقام، به علم و حال متوکل منوط است و بس. یعنی وی باید همین قدر بداند خداوند آفریننده دست و دندان و طعام است و باید به دل بر خداوند معتمد باشد که فضلش با او است. و فی المثل حادثه‌یی پیش نمی‌آورد که وقتش را بشورد و تغذیه‌اش را برهم‌زند. اما تکیه بر اسباب مظنون، منافی توکل نیست گرچه تکیه نکردن بر آنها از والاترین درجات توکل است مانند خواص صوفی که بی هیچ توشه، در بیابانها سفر می‌کرد و توکلش بر خدا بود. بلی بی زاد و توشه سفر کردن، وقتی جایز است که با دوش شرط همراه باشد یکی آنکه شخص چندان ریاضت برده باشد که بتواند هفته‌یی غذا نخورد و دیگر آنکه بتواند از علف و امثال آن تغذیه کند و خواص چنین کسی بود.

لکن همین خواص که غذا با خود نمی‌برد، سوزن و قیچی و نخ و کوزه با خود برمی‌داشت، چون می‌دانست که آب به خودی خود از چاه بالا نمی‌آید و عادة سوزن و قیچی و نخ در بیابان‌ها پیدا نمی‌شود، و پارگی جامه و مکشوف شدن عورت و نبودن آب، نمازگزاران را آفت می‌رساند. لذا نمی‌باید از جمیع اسباب به‌طور کامل دوری جست. و زاهدی که در کوهی منزل گزیده بود و با خود عهد کرده بود که هیچ نخورد و از کسی هیچ نخواهد تا خداوند خود روزی او را برساند، از گرسنگی چنان شد که به حال مرگ افتاد. خداوند به او الهام کرد تا به شهر دریایی و با مردم نشینی تو را روزی نخواهم داد. او هم به شهر آمد و مردم در رسیدند و وی را سیر کردند. پس تکیه بر اسباب مقطوع و مظنون صحیح است. لکن اسباب نهان و آشکار داریم، و متوکل کسی است که به اسباب مقطوع یا مظنون نهان بسنده کند و به اسباب آشکار توسل نجوید اما تکیه بر اسباب موهوم النفع، پاک منافی توکل است

همچون توسل به حيله‌ها و شيوه‌های غريب و دقيق برای كسب درآمدی يا علاج بیماری. فيض می پرسد مگر نگفتی كه حقيقت توكل وثوق برخداوند است نه براسباب؟ پس چه فرقی است میان اسباب خفی و جلی؟ به علاوه آنكه بر اثر رياضت، خود را قادر می بيند كه هفته‌ی گرسنه بماند و يا از علف تغذيه كند او هم بنا بر آن گفته بر سبب ظاهری تكيه می كند و خالی از توكل است.^{۹۵}

آنگاه ابوحامد می پرسد آیا ماندن در شهری، بدون كار و كسب، جایز است يا مباح و يا حرام. و پاسخ می دهد مسلماً حرام نیست چون ممكن است از جایی كه خود نمی داند رزقش برسد. بلی اگر در را بر روی خود قفل كند كه کسی نتواند نزد او برود، كارش حرام خواهد بود. و اگر در را بگشاید ولی به بطالت مشغول شود و عبادت نكند، كسب كردن برتر است ولی بیکار نشستن همچنان حرام نیست تا اینکه مشرف به مرگ شود كه در آن صورت كسب يا تكدی بر او واجب می گردد. اما اگر بی كار و كسب بنشیند و در را قفل نكند و دل با خدا مشغول دارد، این بهتر است و از متوكلان خواهد بود.

اعتراض فيض بر این سخنان شنیدنی است. می گوید شاید ابوحامد این سخنان را برای آن می گوید كه حریصان را به اعتدال باز گرداند و آنچه کسی شك دارد كه آدمی باید به طلب رزق بیرون رود و از زراعت و تجارت و صناعت حلال برای كسب روزی بهره جوید؟ مگر پیامبر نفرمود: العبادۃ سبعون جزءاً افضلها طلب الحلال: عبادت هفتاد جزء دارد كه برترینش رزق حلال جستن است؟ و مگر امام صادق نگفت هر كه دنیایش را برای آخرتش و یا آخرتش را برای دنیایش ترك كند از ما نیست؟ ابوحامد هم خود قدری از امثال این روایات را در مواضعش آورده است لکن در این گونه جاها به دلیل حسن ظنی به گذشتگان و صحیح پنداشتن افعال صوفیان سخت گیر، دچار «فساد عقل و کیاست» شده است.^{۹۶}

ابوحامد آنگاه متوكلان را در سه مقام می نشاند: اول کسانی چون خواص كه با وثوق به فضل خدا و رضایت به مرگ سر در بیابان می نهند، دوم کسانی كه در شهرها، در مسجد یا در خانه خود می نشینند، و ترك كسب می گویند. اینان مقامشان پائینتر است گرچه خود از متوكلان اند. سوم کسانی كه از خانه بیرون می روند و به

کسب مشروع می پردازند. اینان هم به شرط اینکه دلشان و اعتمادشان بر خدا نه بر کسب و درآمد معلوم باشد، باز هم متوکل محسوب می شوند. بخصوص اگر درآمد خود را بر همسر و فرزندان و یا بر بینوایان انفاق کنند که در آن صورت بر خانه نشینان فضیلت دارند. لکن صوفئی که در خانقاهی موقوفه دار می نشیند، کارش از توکل به دور است چون می داند که دست و شکمش تهی نخواهد ماند مگر اینکه حال و علم خود را با توکل دمساز گرداند.^{۹۷}

ابوحامد آنگاه می پرسد از خانه نشستن و به کسب رفتن کدام بهتر است؟ و پاسخ می دهد اگر با ترک کسب، به فکر و ذکر و عبادت می رسد و دلش در هوای رزق و یا چشمش به دست مردم نیست، خانه نشستن اولی است. و الا نه. چون چشم به دست دیگران داشتن خطر مهلك است. و ابراهیم خواص گفت: در یکی از سفرهایم خضر را دیدم و او به مصاحبت بامن راضی شد اما من از ترس اینکه دلم بر او تکیه کند و موجب نقصان توکل من شود، از او جدا شدم!^{۹۸} و فیض صریحاً پاسخ می گوید که در هر دو حال، کاسبی افضل است چرا که خداوند با داود علیه السلام عتاب کرد که چرا از بیت المال می خوری؟ و امام صادق فرمود: اگر بتوانی باری بر دوش مردم نباشی چنان کن: «ان استطعت أن لا تكون كلاً على الناس فافعل».^{۹۹}

ابوحامد آنگاه درس حسن ظن 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 برای بهتر است. عابد در جواب گفت توهم با این نقصان عظیم که در توحید داری اگر امام نبودی و میان خدا و مردم حاجب نمی شدی برای بهتر بود. تو وعده يك يهودی 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 را که پشت تو خواندم دوباره بخوانم و سپس جوابت را بگویم. ۱۰۰

پیدا است که این گونه حکایات را فیض بر نمی تابد و طاعنانه می گوید: آن که 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؟ ۱۰۱ ابو حامد باز هم حکایت غریب بسیار می آورد تا حسن ظنّ به خداوند رزاق را در ضمیر نامتوکلان تقویت کند (و فیض بدانها اعتنا نمی کند و حذف شان می کند). از آن جمله است حکایت ابوسعید خَرّاز که گفت: بی توشه 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 خدا است و سوگند خوردم که تا مرا به کاروان نبرند به سوی آن نروم. حفره‌یی کندم و تا سینه در آن پنهان شدم. نیمه شب صدایی شنیدم که بلند می گفت ای اهل کاروان، ولّی از اولیاء خدا خود را در ریگ پنهان کرده است. او را در یابید. جماعتی آمدند و مرا بیرون آوردند و به قریه بردند؛ و ابوحمزه خراسانی گفت که سالی به حجّ می رفتم در راه به چاهی افتادم با خود کشمش می کردم که فریاد بر آورم 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 پائین دراز کرد و گویی با همه‌هی آشنا، به من گفت به من آویزان شو. پای او را گرفتم و از چاه بیرون آمدم. دیدم حیوانی درنده است. آنگاه هاتفی مرا ندا کرد ای اباحمزه آیا این بهتر نبود تو را با هلاکی [درنده‌یی] از هلاک دیگر [چاه] نجات دادیم، «نَجِّیْكَ مِنَ التَّلَفِ بِالتَّلَفِ»؟ ۱۰۲

چنین حکایاتی را پذیرفتن و در کتاب آوردن و قوّت حسن ظنّ به خدا و درک عمیق حقیقت توکل را از آنها خواستن، و اعمال و افکار صوفیانه جمعی از خیالبافان

و بطلالت پیشگان و از مردم بُریدگان را صَحّه 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 تاثیر آن در تربیت و تهذیب بسی افزوده است.

لکن این بناء کج، همچنان در بالا رفتن است و آراء ثقیل ابوحامد - رحمه الله - هنوز پایان نگرفته است: بر عائله صوفیان رحمت می آورد و بر معیلات تکلیف می کند که عائله خود را به تحمّل گرسنگی تکلیف نکنند 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 تحمّل گرسنگی و رضایت به مرگ است (در صورتی که نادر آرزق نرسد). و در شهرها ماندن و 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، تحمّل می خواهد، مردم از شدت حرص و جبن و قلت ایمان و صبر، و ابتلاء به سوءظن و طول امل، به اسباب ظاهر تر رو می آورند و آن اسباب خفی را سبب نمی شمارند.^{۱۰۳}

فیض بر می آشوبد که اولاً دل به هلاک سپردن و به انتظار مرگ نشستن، شرعاً ممنوع است چرا که خداوند فرموده است که: *ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة* (بقره: ۱۹۵) و ثانیاً مباشرت اسباب، خواه نهان خواه آشکار منافی توکل نیست.^{۱۰۴}

ابوحامد به بسط و تأیید رأی خویش می پردازد. می پرسد جوشیدن شیر در پستان مادر مگر به حيله کودک است؟ روئیدن دندان های نیش و آسیا برای جویدن غذا چطور؟ فراهم آمدن اسباب تعلّم و تحصیل در بلوغ چطور؟ مگر شفقت خدا داده پدر و مادر، آدمی را در کودکی و نوجوانی تکفل نمی کند پس چه جای ترس از فراهم نیامدن اسباب و نرسیدن رزق و سوءظنّ به خدا است؟ همین شفقت را خداوند در دل مردم نهاده تا اگر دردمندی و حاجتمندی را ببینند به کمکش بشتابند. تا

کنون دیده نشده است که در سال های خصص (غیر خشکسالی) یتیمی از گرسنگی مرده باشد. پیدا است خدا سرپرست آن بی سرپرست ماندگان است. همچنین است تکفل وی با توکل پیشگان. بلی اگر بطلابی 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 کوه ها نگریزد. و تا کنون دیده نشده است که عالم و عابدی که همه وقت به خدا مشغول و متوجه بوده، و در شهری نشسته، از گرسنگی مرده باشد و هر که دل با خدا مشغول دارد خداوند هم محبت او را در دل مردم خواهد افکند و دلشان را در تسخیر او خواهد نهاد. چرا که خداوند ملك و ملکوت را چنان تدبیر می کند که برای اهل ملك و ملکوت کافی افتد. لذا به اندك رزقی خشنود باش و بدان که اگر توهم از او بگریزی او به سوی تو خواهد آمد. و اگر اهل تقوی توکل باشی به عیان صدق سخن حق را خواهی دید که: «ومن یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لایحتسب». بلی شرط تضمین رزق، آن نیست که تورا با گوشت مرغ و اغذیه لطیف پذیرایی کنند، همین کافی است که قوت لایموتی برسانند که مایه دوام حیات باشد. معجاری و منابع 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 جوئید؟ گفتند رزق. گفت اگر می دانید که جاست آن را در همان جا بجوئید. گفتند از خدا خواهیم خواست. گفت اگر می دانید شما را فراموش می کند به یادش آورید. گفتند در خانه می نشینم تا ببینم چه خواهد شد. گفت توکل توام با امتحان، عین شك 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 يك وعده غذا در شبانه روز خرسندند و به جامه بی خشن بسته 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 اقبیح». 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 متقرباً الی الله انفاق می کنند بپذیرند تا هم انفاق گران پاداش یابند و هم سالکان طریق باطن به تمام دل روی به خدا داشته باشند. ۱۰۵

آیا این سخنان نباید فیض را چنان بیازارد که کلمه‌یی از آنها را نیاورد و آنها را «ترهات بی فایده» بخواند و بنویسد «و لَمَّا لَمْ یکن فی ذکر امثال هذه الترهات و التعرض لها فائدة طوینها و ضربنا عنها صفحاً». ۱۰۶

سخنان ابوحامد 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 اینست: آیا سلاح برگرفتن، از زیر دیوار شکسته به درآمدن، در بیابان پر درنده نخوابیدن، از مار و کژدم گریختن و شتر را زانو بستن با توکل سازگار است؟

پاسخ ابوحامد این است که بلی تکیه بر اسباب مقطوع و مظنون التأثير رواست. جز اینکه بر آزار آدمیان صبر کردن و به دفع شان نکوشیدن روا و گاه بهتر است. اما آزار مار و کژدم را تحمل کردن چه حسن و هنری دارد؟ همچنین است پوستین در سرما وزره در جنگ پوشیدن. و امر خداوند در نماز خوف که: «ولیاخذوا أسلحتهم» و فرمان عام او که: اعدوا لهم ما استطعتم من قوه 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 نزدند تفاوتی در او نیانگیزد و بداند که تا خداوند می پسندیده مال را در اختیار او نهاده، و حال هم که از او گرفته اگر نمی پسندید آن را

از او نمی گرفت.

متوکلان هنگام خروج از خانه می توانند در را قفل کنند اما در این کار نباید زیاده روی کنند و قفل های بسیار بر در بزنند و یا به همسایگان بپارند که از خانه شان نگهبانی کنند. و نیز می باید در خانه چیزی را باقی نگذارند که دزدان را به دزدی ترغیب کند و سوم اینکه هنگام خروج، رضایت کامل به آمدن دزد داشته باشند و سارق را در هر چه برمی دارد بخل کنند و یا مال مسروقه را انفاق شده در راه خدا بشمارند و 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 فدیۀ مال مسلمان دیگری گردد. و دزد از يك 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 غائبانه می کوشند تا عاصیان را از معصیت بپیرایند و عمل زشتشان را مقدمه محصولی نیکو سازند و سیئات را بدل به حسنات کنند. شنیدیم که مردان راه خدا - دل دشمنان هم نکردند تنگ...]. و چهارم اینکه اگر مالشان را به واقع دزدیدند، محزون که هیچ بلکه فرحناك شوند و بگویند لاجرم خیری در این سلب نعمت بوده است و اگر آن راه را به 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 توکل شان خواهد شد و ششم اینکه بر حال دزد اندوهناك شوند که چرا خود را مشمول و مستحق خشم و شکنجه خداوند کرده است و خدا را سپاس بگزارند که مظلوم اند نه ظالم و اگر نقصانی رخ داده در دنیا شان بوده نه در دینشان، مردی به نزد عالمی از راهزنی شکایت برد. عالم گفت اندوه تو بر بودن چنان راهزنانی در میان مسلمین باید بیش از اندوهت بر فقدان مالت باشد که اگر چنین نباشی خیرخواه مسلمین نیستی.^{۱۰۷}

اما مداوای امراض. تکیه بر داروها و شیوه های مقطوع و مظنون الاثر جائز و بل واجب است. و مداوا با توکل به هیچ روی معارضه ندارد و سیرۀ پیامبران بر آن بوده است. اما کارهایی چون داغ کردن و رقیه گرفتن و فال زدن و هرگونه دارو یا

روشی که کشفش به تدبیر و استنباط و حیل‌های دقیق محتاج باشد، جز و امور موهوم النفع اند و توسل جستن به آنها نافی توکل است. لکن مداوا همیشه و بنحو مطلق افضل از ترك مداوا نیست و گاهی هست که صالحان ترك معالجه می‌کنند و این گرچه همه جا مقبول نیست، همه جا هم مردود نیست. ترك معالجه اسرار و اسبابی از این جنس دارد: گاه هست که شخص بیمار اهل مکاشفه است و می‌داند که بدان 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 موهوم النفع است و گاه هست که بیمار، مداوا را ترك 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 با دوام این بیماری بر آن بیماری‌های محتمل روحی لجام بزند 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 با وی ازدواج کند. گفتند این زن تا کنون مریض نشده است. پیامبر فرمود: دیگر او را نمی‌خواهم. در جمیع موارد یاد شده ترك مداوا جایز و البته موافق با توکل است.^{۱۰۸}

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

سخنی که می‌توان در این جا افزود این است که حکم به موهوم النفع بودن دارویی، همیشگی نیست و به علم زمان بستگی دارد. ابوحامد 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 پوشاك دارد. جز اینکه یکی مرسومتر و دیگری پنهانتر و مجهولتر است؟ بلی این گرایش در اقوال فیض و ابوحامد به خوبی به چشم می خورد که در تنظیم معیشت و در جلب نفع و دفع ضرر باید به عوامل و عناصر مشهود و مکشوف بسنده کرد و به دنبال کشف عوامل نهان نرفت و زندگی را توسعه و تفنّن بیشتر نبخشید. منافات این رای با توسعه تکنولوژیک جدید از آفتاب روشنتر است. حیات صنعتی البته با زهد و قناعت و توکل، در تعریف ابوحامد 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 بدر آیند حیات دنیوی خلل خواهد پذیرفت و غرض باری از خلقت آدمیان بر نخواهد آمد. لذا توکل جمعی نادر و معدود، به تدابیر توسعه آفرینان لطمه می نخواهد زد.

نیکوست که این بخش را با سخنی لطیف از ابوحامد به پایان بریم. وی در همین کتاب توحید و توکل در بحث از سلاح گرفتن و حذر کردن از درندگان، می گوید جماعتی بوده اند که بر شیر می نشستند و از آن حذر نمی کرده اند اما این حکایات تو را نفریبند که آن مقامات و کرامات را شرط توکل بدانند. و بدین فریب و بهانه، بی پروا و متوکل نمایانه نزد درندگان بروی. می پرسی نشان رسیدن به این مقامات چیست. آن کس که رسیده است نشان نمی خواهد. و آن کس که نرسیده است بنگرد که سگ خشمش رام وی هست یا نه. اگر چنین است، شاید در قدم بعد، شیر هم که سلطان وحوش است رام وی گردد.^{۱۰۹}

سوم: کلام و فلسفه.

فیض در تقسیم علوم به شرعی و غیر شرعی، و تقسیم علوم غیر شرعی به محمود و مذموم و مباح با ابوحامد همداستان است. همچنین بر طعنهای و تشنیعهای عالمانه و سوخته دلانه ابوحامد در علم کلام، اعتراضی نمی آورد و به تبع وی، بر آشوبیدن عقاید عوام و فروغلتیدن در غوامض صفات باری و مباحث کلامی اکوان و اعتمادات را ضلالت و شر محض می داند. اما رأی وی را در باب فلسفه و فوائد آن صائب نمی شمارد و به اصلاح کلام ابوحامد همت می گمارد. نام کلام و فلسفه در

فهرست علوم محمود و مذموم احیاء نیامده است. ابوحامد که می داند غیبت این علوم از آن فهرست، شیفتگان و حاملان آن دو معرفت فربه و نام بردار را آزرده و معترض خواهد کرد، خود به دفع آن اعتراض مقدّر دست می گشاید، که بلی سرّ نیاوردن نام فلسفه در میان علوم این است که فلسفه برای خود علم مستقلّی نیست و مؤلّف از چهار جزء است: اول. حساب و هندسه که مباح اند. دوم منطق که خود از آن علم کلام است. سوم الهیات که آن هم از علم کلام است و فلاسفه در این جا علم تازه‌یی بنا نهاده‌اند و اگر کاری کرده‌اند پدید آوردن غله‌های گونه‌گون است که بعضشان بدعت و بعضشان کفر است. و چهارم طبیعیات. که پاره‌یی از آن مخالف شرع است. و لذا جهل است و علم نیست تا در شمار علوم درآید و پاره‌یی از آن بحث از صفات و تحولات اجسام است که به طبّ می ماند با این تفاوت که آدمی به طبّ محتاج است اما به طبیعیات فیلسوفان محتاج نیست.^{۱۱} فیض این رأی را نمی پسندد و می گوید که ابوحامد، هم در تعیین اجزاء 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 ابوحامد 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، به حقیقت در فلسفه جای می گیرند. همچنین است علم هیأت و تشریح و طب و نجوم و خطابه و شعر حتی علم شرایع (دین شناسی) به نحو کلی و بسیاری از علوم دنیوی و اخروی دیگر، که همه تعلق به فلسفه دارند. و بیشتر این دانشها یا مستفاد از وحی اند و یا مقتبس از الهامات وارده بر قلوب پاک و نفوس ریاضت دیده خلوت نشینان و مجاهدت ورزان. بلی دست فیلسوفان در چیدن خرماي معرفت از نخل بلند حقیقت بسی کوتاهتر از پیامبران است، و اگر نظر تیز و منظر گشاده انبیاء نبود، فیلسوفان باعصای خرد در وادی فراخ معرفت به ویژه در علم مکاشفه و شناختن نشأ آخرت به جایی راه نمی بردند. و:

باعصا کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خلق روشن دیده‌اند

با این همه عیب گرفتن بر فیلسوفان و طعن زدن در ایمان‌شان روا نیست چرا که آنان گاهی مقاصد خود را به رمز بیان می‌کنند و "لارْد علی الرّمز".

لکن این داوری فیض درباب فلسفه، وی را و نمی‌دارد تا در باب تعلیم و تعلّم آن هم گشاده دستی کند و رغبت سالکان طریق آخرت را در اقبال به آن بجنبناند. به عکس، وی طریق فیلسوفان را پر خطر و هلاکت خیز می‌داند و فلسفه رایج و موجود را آمیخته با تحریفات می‌بیند، و از زیر کانی 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 به ویژه 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 نیافته‌اند و در معرفت باری دخلی دارند، 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 روا است. فیض می‌افزاید، توضیحی که ما آوردیم آشکار می‌کند که چرا بسیاری از صاحبان علوم رسمی، فلسفه را گاه ستوده‌اند و گاه نکوهیده‌اند. و شاید ابوحامد هم، از سر شفقت بر عوام و برای اینکه ملتزم به شریعت بمانند و در امری بی‌فایده غوطه‌ور نشوند، مصلحت دیده‌است که فلسفیدن را ذمّ کند.^{۱۱۱}

می‌بینیم که ابوحامد و فیض نهایتاً به یک نقطه می‌رسند و آن «بی‌سود» 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 ابوحامد نزدیک می‌شود که فلسفه را آلوده به بدعت در کفر می‌شمارد. و به واقع بر "فلسفه موجود" باید حکم راند. یعنی آنکه هست نه آنکه باید باشد و نیست. یا روزی بوده است و اینک نیست. دفاع ناکردن فیض از طبیعیات و صحّه نهادن وی بر رأی ابوحامد که طب از آن بهتر است، و آدمی را به طبیعیات فیلسوفان حاجت نیست، از

نکات آموزنده و عبرت افزا است. و این نکته را نیک آشکار می کند که چشم بر آخرت داشتن، و نعیم جهان جاودان را خواستن، و به دنیای فانی از سر تحقیر نگرستن، و دنیا را مزرعه آخرت گرفتن، و در تعلّم هم قناعت پیشه کردن و حاجات بشری را اندک و ثابت دیدن، و توسعه و تفتّن در معیشت را مکروه (وبل ناروا) شمردن، چگونه بر توسعه و غنای علوم نیز تأثیر می نهد و معارف بشری را دچار قبض و بسط می گرداند.

اما کلام. ابوحامد بر آن است که جز اندکی از علم کلام، که آن هم نوزاد و 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 می آید، بقیّه آن، یا ادله یی نافع است که در قرآن و اخبار هم یافت می شود (ولذا جزو علوم شرعی است) و 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 ابوحامد همچون پاسبانان اند. اگر دزدان نباشند به پاسبانان هم حاجت نمی افتد. همچنین اگر بدعت گزاران و مشبه پراکنان نباشند برای متکلم جایی در جامعه مسلمین پیدا نمی شود. 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 که فقط به مناظره و مدافعه مشغول باشد و در طریق آخرت گام نزند و تفقّد احوال قلب نورزد، از اصل در زمره علماء دین نخواهد بود. متکلم را با عامیان تنها فرقی که هست این است که وی به صنعت پاسداری و مجادلت دانا و توانا است. همین و بس. وی نباید گمان کند که عقایدش ژرفای بیشتری دارند و او را از معرفت باری و صفات افعال وی، حظّ وافرتری داده اند. هیئات آن معرفت را در علم کلام به کسی نمی دهند. آن از جنس علم مکاشفه است و تنها راهش مجاهده با نفس در راه خدا است.

ابوحامد باز هم مخاطب سلیم خویش را بر حذر می دارد که مبادا در شناختن حقّ، آوازه و احتشام رجال را میزان قرار دهد و کوبه و طمطراق فقیهان و متکلمان را که می بیند گمان برد که عالمان دین، به حق همینانند و بس. فقیه قانوندان است و

متكلم پاسبان. و گرچه هر دو به نحوی غم دین می خورند و پاس مؤمنین می دارند، اما هیچ يك به واقع عالم دین نیستند، به ویژه متكلمان که به شفاعت مبتدعان، اذن ورود به ساحت شریعت را یافته اند، و در جدال با دشمنان چندان غبار برانگیخته اند که خواب و سلامت را از چشم دوستان هم ستانده اند.^{۱۱۲} تجربه عملی و تضرع علمی ابوحامد در کلام چندان زیاد است، و زبانی که او و جامعه مسلمین از آن برده اند، در رأی وی چندان سنگین و سهمگین است که وی را رخصت نمی دهند که علم کلام را بیش از «دارویی خطرناک» و یا «فاسدی برای دفع فاسد دیگر» بداند. وی طبیبانه و مشفقانه اندرز می دهد و انداز می کند 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 بهره زنند که افسادش از اصلاحش بیشتر بوده است و به عقل و قوت احتجاج خویش غره نشوند، و در راهی که پای خرد لنگ و عصای دانش شکسته است، بی راهبر و دیده بان نروند و اقتداء به بزرگان و صحابیان و اتباع سنت را در همه حال مقدم دارند که «سلامت در اتباع است».^{۱۱۳} و این نصیحت را از کسی بپذیرند که خود، کلام را آزموده و زیرورو کرده و به بالاترین درجه متكلمین رسیده، و در علوم دیگر هم که هم نوع علم کلام است، غور و تعمق به سزا 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».^{۱۱۴}

سخنانی که ابوحامد در کتاب الخوف و الرجاء در «معنی سوء الخاتمة» آورده، آشکار می کند که وی عظیم بیمناک بوده است که مباد اقیل و قالها و شبهات و وساوس ایام متكلم بودنش، هنگام مرگ گریبانش را بگیرد و او را گرفتار سوء عاقبت کند و بی ایمان از دنیا برود. وی زهد و صلاح را هم چاره این آفت نمی بیند. و بی خبران و کلام نیاموختگان و «ابلهان» را که گوش به اقوال متكلمان نداده اند و به ایمان راسخ و مجملی بسنده کرده اند مصون از این خطر می داند. و می گوید پیامبر که فرمود «بیشتر اهل بهشت ابلهان اند» برای همین بود. و گذشتگان صالح که مردم را از بحث و نظر و تعمقهای کلامی نهی می کردند دلیلی جز این نداشت. و آنگاه دلیرانه و به تأکید می گوید «بدان که هر کس ایمان ساده به خدا و رسول و کتب الهی

را ترك گوید و در بحثهای کلامی غوطه ور شود، با چنان خطری روبرو است. و چون کشتی شکسته‌یی است که امواج متلاطم او را به بازی گرفته‌اند. نادراً ممکن است به ساحل افتد اما خطر هلاك 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 شك است که ایمانش ویران است و 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 بپیوندد. اما این پیوستن به آسانی دست نمی‌دهد و چنان رهرو از عقل رسته به نور پیوسته‌یی از گوگرد سرخ نایابتر است. و فقط عوام بی‌خبر و ابله‌اند که از این خطر می‌رهند و یا کسانی که از ترس عذاب الهی به طاعت حق مشغول‌اند و گرد آن فضول و زواید نمی‌گردند.^{۱۱۵}

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

زیرکی بفروش و حیرانی بخر	زیرکی ظنّ است و حیرانی بصر
زیرکی سبّاحی آمد در بحار	کم رهد. غرق است او پایان‌کار
هل سباحه را رها کن کبر و کین	نیست جیحون نیست جو، دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی‌پناه	در رباید هفت دریا را چوکاه
عشق چون کشتی بود بهر خواص	کم بود آفت. بود اغلب خلاص
خویش ابله کن. تبع میرو سپس	رستگی زین ابله‌ی یابی و بس
اکثر اهل الجنة ابله‌ای پدر	زین سبب فرمود سلطان البشر

مقایسه اعتقاد متکلمان و مجادلان با اعتقاد مردم عامی و پاك، به نظر ابوحامد، آشکار می‌کند که این چون کوه راسخی است که از طوفانها آسیب نمی‌پذیرد و آن چون پاره‌نخی است دستخوش باده‌ها. لذاوی توصیه می‌کند که ذهن کودکان و نوجوانان و راه جویان را در مقام تربیت و ارشاد، با اقویل 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 باتیشه، آن را استوارتر خواهد کرد؟ به همین سبب، ابوحامد کتاب قواعد العقاید را می‌انگارد و در آن عقاید «حقّه» اهل سنت را در باب خدا و حیات و قدرت و علم و اراده و سمع 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 اجزاء و بهشت و جهنم و سپس اوصیاء 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 بیمناک اند که مبادا ریگ ضلالت در کفش جوانان بخزد، 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 الهی بنشینند. و زنه‌ار زنه‌ار، به عقاید پیشه‌وران و گارگران دست نزنند و آنان را به حال خود رها کنند که کلام آموختن بدیشان، زیان محض و بلای صرف است و گاه در دلشان شکی می‌افکند که به هیچ حيله زدودنی نیست.^{۱۱۶}

سود علم کلام همین يك چیز است که عقاید «حقّه» یاد شده را با انواع مجادلات، حراست کند و عوام را از راهزنی بدعت‌گذاران 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 باز می‌ستاند و راه را به غلط باز می‌نماید.^{۱۱۷}

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 بدر می‌آورد. و ضرر دیگر آن است که خود بدعت‌گزاران را در بدعت خویش راسخ‌تر و حریص‌تر

می سازد و موجب می شود تا بر ضلالت خویش بیشتر پافشارند و در برابر مخالفان، به دشمنی بیشتر برخیزند و از سر بغض و تعصب و هواپرستی، و به قصد کوفتن خصم به انواع حیل 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، مبدا حق با طرف مقابل باشد و دشمن شادمان گردد.^{۱۱۸}

این زیانها جز بندرت، علم کلام را ترك نمی گویند و به همین روی غزالی آن را چون سمی می داند که کم و زیادش مهلك است و باید به لطف و تدبیر بکار 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 همچون غذا، به همگان بنوشاند، و تدریس کلام را چون فقه و تفسیر و حدیث، به متعلمان سخاوت مندانه عرضه و هدیت 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 شبهه‌یی از دین نگسلد و بهانه برای شهوت پرستی و فسق خود به دست نیاورد.^{۱۱۹}

ضرر سوم علم کلام را ابوحامد 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 تربیت خلیل، در ایام عزلت خویش با خدا عهد کرده بود که دیگر با هیچ کس وارد مناظره نگردد. در احیاء العلوم، 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 ریاء و به دنبال آن‌ها، پرگویی و تفاخر و غضب و طمع و ریاست طلبی و کوچك شمردن دیگران و سرمستی و نخوت و غفلت و زوال خشیت و رحمت و... امراض دیگرند که در می آیند و فقیه یا متکلم مجادل را از پا درمی آورند.^{۱۲۰}

می گوئی همین ریاستها و لذتها و نعمتها و حرمتها و غلبه‌ها است که آدمیان را به طلب علم ترغیب می کند. بلی خداوند این دین را «با کسانی تأیید می کند که خود هیچ نصیبی ندارند». اما تواز آنان مباش و چون شمع مسوز تا از هلاک تود دیگران روشنی ببرند و یا چون سوزنی که خود عریان است و برای همه جامه می دوزد و یا چون کتابی که خود تهی از علم است و دیگران را علم می آموزد و یا چون سنگی که خود کند است اما چاقوها را تیز می کند.^{۱۲۱}

فیض کاشانی با هیچ يك از آراء یاد شده سرخصومت ندارد و تنها تصرف مهمی که در این مباحث می کند یکی تقریر اعتقادات حقّه بر وفق مذهب امامیه است که به تفصیل بیشتری از ابوحامد می آورد و در ذکر مطاعن سه خلیفهٔ اوّل، مستندات تاریخی بسیار ذکر می کند. و دیگری نشان دادن کتابهای منهاج النجاة و علم الیقین خود او است به جای دو کتاب الرسالة القدیسة و الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی.

مذاق اصولی ابوحامد نیز فیض را خوش نمی آید و وقتی ابوحامد می گوید 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 برمی آشوبد 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 احصاء خود بیش از چهار هزار حدیث از پیامبر در دست نداشتند و لذا در حکم حوادث بسیاری، به دلیل فقدان نصّ، درمی ماندند و ناچار به رأی و قیاس و اصول خود ساخته متوسّل می شدند و چندان در تکیه بر رأی و ظنّ و تفریع فروع بیهوده افراط کردند و اختلافات ویران گر و شریعت شکن پدید آوردند که سلاطین ناچار شدند سدّ باب اجتهاد کنند تا بیضه اسلام از تلف مصمون بماند. و این در حالی است که خداوند می فرماید: «ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً» (یونس: ۳۶)؛ و امام علی توصیه می کند که: «یامعشر شیعتنا

و المتحلین ولایتنا ایاکم و اصحاب الرأی فانهم اعداء السنن». و چون «علماء و صوفیان عامه را معرفت امام و علم به حلال و حرام و فرائض احکام، چنانکه باید دست نداد، در دریای بدعت و ضلالت غرقه شدند و در بیابان حیرت و جهالت سرگردان ماندند. . . . و لذا ما بیشتر آنچه ابوحامد از گفتار و رفتارشان در این کتاب آورده، و حجت بودنشان محتاج سماع [از معصوم] است به دلیل بی فایده بودن کنار نهادیم». ۱۲۲

فیض نه تنها در کتاب قواعد العقاید، که در جمیع کتب دیگر احیاء العلوم هوشیارانه کوشیده است تا اگر اثری از آثار اشعریّت در کلام ابوحامد دیده می شود بزدايد و در محبة البیضاء نیاورده و یا اگر می آورد آن را بی پاسخ نگذارد. شایسته است به پاره‌یی از آنها در اینجا اشاره کنیم:

غزالی در کتاب ذم الکبر و العجب، کتاب نهم از ربیع مهلکات، برای درمان اجمالی عجب، به یاد مُعْجَبان می آورد 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 او باشد. اما آنکه سراپا مملوک و مسخر و متکی به غیر است چه جای آن است که از نیکی و رفعت و کرامت خویش بلافد و بنازد و سر از پانشناسد؟ حقّ ناب این است که «تو و قدرت و اراده و حرکت همه مخلوق و مخترع خداوندید و عملی نمی کنی و نمازی نمی خوانی و تیری نمی افکنی مگر اینکه خداوند می افکند. این حقّ صریحی است که بر ارباب قلوب، آشکارتر از مشهودات حسی، مکشوف افتاده است. . . .» ۱۲۳

دانستن چنین حقیقتی، به عوض «عجب» خضوع و سپاس و ترس از زوال نعمت را در دل آدمی می نشاند. خداوندی که بی استحقاق و بی سبب به آدمی نعمتی می دهد، چه امان و ضمانتی هست که بی سبب آن را نستاند؟ اگر «داد حق را قابلیت شرط نیست» سلب حق هم بی چون و بی شرط است. آدمی «اگر به کافران و فاسقان بنگرد که بی هیچ گناهی از نعمت ایمان محروم مانده اند بر خود می لرزد و با خود می گوید آنکه بی جنایت محروم می کند و بی وسیله می بخشد، چه پروایی دارد که آنچه را بخشیده باز پس گیرد؟ بسا مؤمنان که به ارتداد افتاده اند و بسا مطیعان که

گرفتار فسق آمده‌اند و به سوء خاتمت مبتلا شده‌اند. چنین آدمی ممکن نیست دیگر اسیر عجب گردد». ۱۲۴ قطعه اخیر آشکارا از جفای معشوق و معبود سخن می‌گوید، و عاشقان زردروی را به وفا دعوت می‌کند چرا که «بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشند» و بر کنگره عرش او «سرهای بریده بسیار بی جرم و جنایت» نشان می‌دهد و از آن رایحه شدید اشعریت، و بی اعتنائی به حسن و قبح عقلی، و خودکامه بودن مطلق خداوند برمی‌خیزد چندان که فیض کاشانی که در بقیت مسیر ابوحامد را همراهی می‌کند و با همه توان، می‌کوشد تا عجب را در پای بمالد، در اینجا می‌ایستد، و بی هیچ دودلی، آن قطعه را از دفتر محجة البیضاء حذف می‌کند. از این شگفت‌تر خبر دل آزاری است که ابوحامد در کتاب الخوف و الرجاء در باب خوف از خداوند می‌آورد. «که خداوند به داود علیه السلام وحی کرد که «چنان از من بترس که از درنده‌بی‌هار می‌ترسی. این مثال معنای مخوف بودن خداوند را به تو می‌فهماند. . . و حاصل آن این است که اگر تو از درنده‌بی‌می‌ترسی نه برای آن است که پیشتر گناهی و جنایتی کرده‌ی بلکه به سبب هیبت و خشونت و سطوت و کبر اوست. برای آن است که وی بی‌پروا هر چه می‌خواهد می‌کند. اگر تو را بکشد نه از قتل تورنج می‌برد و نه دلش بر تو می‌سوزد و اگر تو را رها کند نه از آن روست که بقاء 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 يك مورچه نزد او برابر است. . .». ۱۲۵ آن روایت چندان طبع ناپسند است که زین الدین عراقی در المُنْغْنِی عن حمل الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار می‌نویسد: «اصلی برای آن خبر نیافتم و شاید غزالی هم می‌خواهد بگوید که آن از اسرائیلیات است چرا که در بیشتر جاها وقتی می‌گوید: «در خبر است» منظورش اخبار اسرائیلی است». فیض هم عبارات و خبر یاد شده را در محجة نیاورده است. و به واقع هم نیاوردنی است.

همچنین است سخن غزالی در باب رؤیت خداوند در کتاب المحبة والشوق والرضا والانس. وی اگرچه محل رؤیت را مهم نمی‌شمارد و شایسته خردمند می‌داند که دانه معنی را بخورد و از پیمانه نپرسد اما می‌گوید اهل سنت و جماعت از

ظواهر شرع بدست آورده‌اند که خداوند را با چشم می‌توان دید تا اطلاق لفظ رؤیت بر آن صادق آید. ولی حقیقت آن غایت انکشاف است و هر جا حاصل شود، عین رؤیت است با عین باشد یا غیر آن. و سنت خداوند آن است که آدمی تا در این دنیا است خدا را نبیند و آیه «لاتدرکه الابصار» به همین معنا است. فیض بیان کوتاهی می‌آورد 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 اگرچه در آخرت امکان انکشاف بیشتر هست.^{۱۲۶} رؤیت با چشم را هم پس از نقل روایات و توضیحاتی مردود می‌شمارد.^{۱۲۷} به هر روی اختلاف غزالی و فیض در اصل حقیقت رؤیت چندان زیاد نیست چرا که ابوحامد رؤیت خداوند را بدین شرط حق و صحیح می‌شمارد که «ان لایفهم من الرؤیة استکمال الخیال فی متخیل متصور مخصوص بجهة و مکان» و این را فیض هم می‌پذیرد.^{۱۲۸} وی در کتاب قواعد العقاید نیز می‌گوید همان‌گونه که خداوند آدمی را بی‌مقابله می‌بیند برای آدمی هم دیدن خداوند، بی‌مقابله میسر است و هم چنانکه می‌توان خدا را بی‌صورت و کیفیت شناخت می‌توان او را بی‌صورت و کیفیت هم دید.^{۱۲۹}

در کتاب التوحید والتوکل ابوحامد فاعلیت مطلقه باری و مملوکیّت و عدمیّت تامّه آدمی را در برابر چشمان دل مجسم و مصوّر 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. ابوحامد می‌گوید «این هر سه از نظر اضطراری و جبری بودن یکسان‌اند گرچه از جهات دیگر تفاوت دارند» جبری بودن فعل طبیعی آشکار است. تنفس هم همان‌طور 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 نگاه دارد. اما نوشتن هم که فعل اختیاری محسوب می‌شود و می‌گویند تعریفش این است که «اگر

آدمی بخواهد، می کند و اگر نخواهد، نمی کند»، هیچ فرقی با آن دو فعل یاد شده ندارد چرا که در اینجا هم اراده تابع علم است. آنچه را آدمی به قطع می داند، بی چون و چرا آن را اراده می کند، همچون بستن چشم در برابر زخم سوزن. و آنچه را به قطع نمی داند، متحیر می ماند تا از میان دو خیر، بهتر را و یا از میان دو شر، شرّ سبک تر را اختیار کند. و همینکه «خیر گزینی» کند (که معنی اختیار جز این نیست)، آنگاه باز هم اراده او جبراً و اضطراراً به سوی خیر می جنبد و پس از آن قدرت نهفته در اندام ها، وی را به عمل می کشاند. پس آدمی از کار اختیاری وقتی دم می زند که هنوز عقل در آن کار حکمی ندارد. و همینکه حکم لازم زاده و داده شد، فعل ناگزیر از آدمی سرخواهد زد. پیداست که این گونه فعل ها با افعالی رفلکسی چون تنفس و چشم بر زخم سوزن یا نور شدید بستن لبّاً و ذاتاً تفاوتی ندارد. چون در آنجاها هم فعل با اراده مسبوق به حکم عقل صادر می شود جز اینکه در يك جا حکم عقل حاضر و جازم است و در جاهای دیگر عقل هنوز حکم آماده‌یی در دست ندارد. نکته مهم این است که نه حکم عقل نه داعیه اراده برخاسته از آن و نه حسّ و قدرت مسخر داعیه و نه حرکت مسخر قدرت هیچیک به آدمی وانهاده نیست. بلکه همه بالضروره در آدمی نهاده شده‌اند و آدمی مجرا و محلّی برای آنها بیش نیست. و علی هذا «مجبور بودن آدمی بدین معنا است که همه آن عناصر مولّد فعل که در اوست از او نیست و مختار بودنش بدین معنا است که وی محلّ اراده‌یی است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می شود در حالیکه حدوث حکم عقل هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد. سوزاندن آتش جبری محض است و فعل باری اختیاری محض است فعل آدمی، منزلی میان آن دو منزلت دارد. چرا که آدمی را بر مختار بودن مجبور کرده‌اند 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. . . .»^{۱۳۰} فیض سخنان یاد شده را می شنود و کوچکترین حرکتی به نشانه اعتراض نمی کند و جمیع

آنها را در المحبۃ البیضاء می آورد و در این مسأله مهم کلامی، کاملاً با ابو حامد هم داستان می شود.

جمال و کمال کلام ابو حامد و وضوح معنا در ذهن و زبان وی، آن هم در این معضله اندیشه سوز و مردافکن، به راستی 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. همچنانکه چشم و گوش و جگر و روده هم چنین نیستند. اینها اندامهای جسمانی و آنها اندام های روانی انسان اند. آنچه پس از حکم عقل و جنبیدن اراده زاده می شود فعل آدمی است. و فعل ارادی است که به دوشاخه جبری و اختیاری منقسم و موصوف می گردد. فعل ارادی رضایتمندانه، اختیاری است و فعل ارادی کراهت مندانه غیر اختیاری. آدمی گاهی در اثر قهر قاهری، فعلی را در عین ناخشنودی اراده می کند و انجام می دهد. چنین فعلی، ارادی و جبری 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، اختیار آور نیستند. آنکه مصحح اختیار است رضای آدمی به فعل است. چرا که در افعال جبری نیز، 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، برخلاف 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 نیست. خداوند هم فاعل بالرضا است و رضای او عین ذات او است و بدین معنا مختار است. ملائک نیز مختارند اگرچه هیچکدام تردد در فعل ندارند. ابو حامد نیکو می اندیشد که فعل اختیاری مسبوق به تردد، با فعل ارادی بی تردد،

تمایز ماهوی ندارند. اما از این نتیجه می‌گیرد که هر دو جبری‌اند، در حالیکه 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 فلسفی تر و دقیق تر 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 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 محتاج‌اند. همچنانکه پیروزی و شکست در جنگ هم از اصل علیّت سهم مساوی می‌برند و آن اصل، هیچکدام از آن دورا 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 درجایی ارمغانی از آزادی برای اراده بیاورند مگر، بدین حیلۀ اختیاری هم نصیب آدمیان نومید گردد. و نیندیشیده‌اند که هیچ موجودی نمی‌تواند از مقومات وجودی و ماهوی خود فارغ آید چرا که در آن صورت هستیش از بُن به تاراج خواهد رفت. اراده ممکن الوجود حادث، چگونه می‌تواند فارغ از علل موجدۀ و موجبۀ خویش باشد؟ و یا ماهیۀ کجا می‌توان مسبوق به علم نباشد؟ موجودی را از اوصاف ذاتی و لوازم وجودی خویش عریان کردن و از او انتظار معجزه داشتن، حقّ کاری عبث و عجب‌انگیز است. به علاوه، 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 خاصّی وقتی ردیف شوند (از آن جمله رضا) فعل آدمی اختیاری می‌شود و اگر نه نه. پس فعل اختیاری فعل بی‌علت نیست. بلکه فعلی است مسبوق به آرایش خاصّی از علل خاصّ. همین و بس. و اختیار منتزع از

این گونه آرایش است و صرف محلّ اراده و عقل بودن، برای کسی اختیار نمی آورد. ۱۳۱

ناگفته نگذیریم سخنان ابو حامد در کتاب توحید و توکل، برخلاف آنچه انتظار می رود، دور از روح اشعریّت است و با توحید حقّ و مذاق حکماء الهی موافقت و قرابت بسیار دارد. همچنین است آراء موحدانه و شاکرانه وی در کتاب الصبر والشکر 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 پیش تر آنها را آوردیم. نگاهی هم به لحن متکلم مآبانه و خصم کوبانه غزالی در کتاب قواعد العقاید بکنیم. وی که در احیاء العلوم همه جا به ملاطفت سخن می گوید و طراوت روح صوفیانه خویش را در عبارات می دمد، و صفای صورت را بر غنای مادّه کتاب می افزاید در قواعد العقاید که مقام بیان آراء کلامی است، بی صبری و تنگ حوصلگی ایام پرغوغای کلام ورزی پیشین خویش را ظاهر می کند و به چشم تحفیف در حریف می نگرد و او را از "رانندگان درگاه خدا" می شمارد. در رساله قدسیه، که فصل سوّم کتاب قواعد العقاید، و توضیح استدلالی عقاید اهل سنت است، در بحث از صفات باری، و در اصل ششم که متکلم بودن خداوند است، ابو حامد می نویسد: «خداوند متکلم به کلام است که وصفی است قائم به ذات او و از جنس صوت و حرف نیست بلکه همچنانکه 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 آن اند که از آن کلام درونی حکایت کنند همچنانکه گاهی حرکات و اشارات آدمی هم حاکی از آن است. این مطلب ساده را پاره‌یی از شاعران جاهل فهمیده اند اما برخی از کوردلان و ابلهان هنوز در نیافته اند. یکی از شاعران می گوید:

ان الکلام لفی الفؤاد و انّما 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

می‌آفریند قدیم است، طمع خود را از عقل او بر و با او دیگر سخن مگو. و هر کس نفهمد که قدیم چیزی است که مسبوق به چیز دیگر نباشد و در بسم الله، بآء قبل از سین است، و لذا سین متأخر از بآء نمی‌تواند قدیم باشد، به چنین کسی دیگر اعتنا مکن چون خداوند را در دور کردن و راندن پاره‌یی از بندگان سرّی و حکمتی است...» ۱۳۲

بخشهای کلامی را پشت سر می‌گذاریم تا به مواردی از توافقه‌های شگفت‌انگیز فیض و ابوحامد برسیم. اقوال و قصصی در احیاء هست که آدمی باور نمی‌کند که مقبول ملامحسن کاشانی افتاده باشد، مع الوصف آنها را در المحجّة البیضاء حاضر و مکتوب می‌یابد. از آن جمله است قصّه‌یی که ابوحامد در کتاب آداب الاکل از ربع 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 نیفر و خته‌ام خاموش کن. آن مرد رفت و هر قدر کوشید نتوانست هیچ يك از آنها را خاموش کند. و 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، آنگاه صوفیان را خواند تا آن دیوار و محراب را ویران کردند و شکرها را خوردند و بردند. ۱۳۳ فیض، با آنهمه ناخشنودی از صوفیان و آداب ایشان این حکایتها را در محجّة آورده و دم بر نیاورده است.

همچنین قصّه برخ سیاه که در کتاب المحجّة از ربع منجیات احیاء العلوم آمده است و فیض هم آن را بی هیچ نقد و توضیحی در المحجّة آورده است. ابوحامد می‌گوید که گاهی انس دائم و استوار با خداوند، آدمی را به نوعی از مناسبت در اقوال و افعال و مناجات با او می‌کشاند که شاید صورّه نامطبوع باشد، اما از مقیمان مقام انس غریب و نامحتمل نمی‌نماید، و قصّه برخ سیاه از این دست است: خداوند پیامبرش موسی را فرمود تا پس از قحطی هفت ساله 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...

نزد یکی 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 نمی کردی. از حلم تو بعید است. تو را چه پیش آمده آیا ابرها فرمانت را نمی برند یا بادهای از طاعتت سرپیچیده اند یا خزائن 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 می رسید. برخ باز گشت 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 در آویزد. خداوند به او وحی کرد که [کاری به او نداشته باش] برخ هر روز سه بار مرا می خنداند. «۱۳۴»

سخنان ابو حامد درباره فواید جوع و کم خواری، در کتاب کسر الشهوتین و سکوت رضامندانه فیض در برابر آن، نیز هر دو غریب و تأمل برانگیزند. فائده ششم از فواید جوع، کم خفتن و قدرت بر بیدار ماندن است. هر که بیشتر بخورد بیشتر تشنه می شود و بیشتر آب می نوشد. «و من کثر شربه کثر نومه». و خواب زیاد هم عمر را ضایع می کند و هم موجب سختی دل و کندی طبع و فوت تهجد می گردد. آنکه پرمی خورد یا به خواب می رود و اصلاً توفیق طاعت شبانه نمی یابد و یا نمازی خواب آلوده می گزارد. و اگر بی همسر است، ای بسا که در خواب دچار احتلام گردد و مجبور به غسل شبانه با آب سرد شود که ممکن است او را بیازارد و یا مجبور شود شب را بی تهجد به سر آورد و صبح برای غسل به حمام رود که ممکن است در حمام نگاهش به عورت کسی افتد و این هم خطرهایی دارد و اینها همه از سیری و پر خوردن برمی خیزد. و ابوسلیمان گفته است که «الاحتلام عقوبه»!! ۱۳۵ اما «جناب عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است». به قصه پیر راز و ناز عشق می رسیم که او هم ابو حامد و فیض را به هم سخنی و همداستانی شکر آمیز نشانده است که:

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد

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

لاتخذ عن فللمحبّ دلائل ولديه من تحف الحبيب و سائل
منها تنعمه بمربلائه و سروره فی کل ما هو فاعل...

[خود را مفریب. عاشق صادق نشانه‌هایی دارد. و محبوب برای او تحفه‌هایی می‌فرستد. یکی از آن نشانه‌ها این است که به بلای معشوق دل شاد است، و هر چه او می‌کند می‌پسندد. منع او، عطیه‌یی است برای عاشق و فقرانگیزی او اکرام و نیکی است...]

و آنگاه در باب رضا و ایثار و مقدم داشتن کام معشوق بر کام خویش، و "مرحبا گفتن به بلای حبيب"، قصه عاشقان مجازی را می‌آورد تا معلوم کند که رتبه عاشقان حقیقی، در رضا و ایثار، بسی برتر و خرد گوارتر است. و به قول سعدی

چون عشقی که بنیاد آن بر هواست چنین فتنه‌انگیز و فرمانرواست
عجب داری از سالکان طریق که باشند در بحر معنی غریق
شب و روز در بحر سودا و سوز ندانند ز آشفته‌گی شب ز روز
چنان فتنه بر حسن صورت‌نگار که با حسن صورت ندارند کار

می‌نویسد: «آنکه طعم عشق را نچشیده است عجایش را نمی‌شناسد، عاشقان عجایی دارند بسی برتر از آنچه وصف کردیم. از عمرو بن الحارث رافعی آورده‌اند که گفت: در مجلسی بودم نزد دوستی. و با ما جوانی بود عاشق کنیزکی آوازه‌خوان. آن کنیزك هم در مجلس حاضر بود. قضیب را برگرفت و این آهنگ را بخواند:

علامة ذلّ الهوى على العاشقين البكاء ولا سيمّا عاشق اذالم يجد مشتكى

[گریه عاشقان، خاصه عاشقانی که جایی برای شکایت نیابند، نشان آنست که

سخت مقہور عشق شدہ اند .]

آن جوان گفت نیکوگفتی بانوی من . اجازہ می دہی بمیرم ؟ گفت سر فرازانہ بمیر . جوان سر را بر بالش نہاد و دہان و چشمان را بست . اورا تکان دادیم دیدیم مردہ است . . . و سمنون عاشق گفت کہ در میان ہمسایگان ما مردی بود و کنیزکی داشت کہ بہ غایت عاشق وی بود . آن کنیزک بیمار شد و مرد برای او آتش می پخت . در حین برہم زدن آتش ، کنیزک آہ کرد . مرد چندان بی تاب شد کہ کفلیز از دستش افتاد و با دست خود چندان آتش را برہم زد کہ گوشت انگشتانش فرو ریخت . کنیزک کہ دستش را دید گفت چرا چنین است گفت ہمہ بہ خاطر آن آہ تو بود . و از محمد بن عبد اللہ بغدادی آورده اند کہ گفت در بصرہ جوانی را دیدم کہ بر بام بلندی ایستادہ بود و بہ مردم می نگریست و این بیت را می خواند

من مات عشقاً فلیمت ہکذا لاخیر فی عشق بلاموت
ہر کہ عاشقانہ می میرد باید این گونہ بمیرد چہ سودی دارد عشق بی مردن ؟

و سپس خود را از بام بر زمین افکند . آمدند و جنازہ او را بردند . چنین داستانہایی کہ در عشق بہ آفریدگان مقبول می افتد چرا در عشق بہ آفریدگار مقبول نیفتد ؟ بصیرت باطن کہ از چشم ظاہر بیناتر است و جمال حضرت حق از ہر جمالی برتر و دلرباتر . بلکہ ہمہ جمالہا ، حسنہ بی از حسنات جمال برین اویند . . . » . ۱۳۶
بہ قول مولانا :

ہر کسی پیش کلوخی سینہ چاک کان کلوخ از عشق آمد جرعہ ناک
بادہ خاک آلودتان مجنون کند صاف اگر باشد ندانم چون کند

بہ عشق و دوستی ختم شد . خداوند امر ما را بہ عشق و صدق خاتمہ دہاد .
والحمد للہ اولاً و آخراً

* پی‌نوشتها و مآخذ:

۱. این جانب در مقالتي مستقل، مواضع استفاده مولوی از غزالی را به تفصیل باز نموده‌ام. رجوع شود به مجله "معارف"، ویژه‌نامه غزالی. دوره اول، شماره ۳. آذر - اسفند ۱۳۶۳. تهران نشریه مرکز نشر دانشگاهی.
۲. احیاء علوم الدین. مقدمه مؤلف. جلد اول.
۳. المحجة البيضاء. مقدمه مؤلف. جلد اول.
۴. همان. مقدمه مصحح. جلد اول. ص ۳۱.
۵. همان. ص ۲۶. (به نقل از لؤلؤة البحرين)
۶. نهج البلاغة.
۷. المحجة. مقدمه مؤلف. ص ۲.
۸. همان.
۹. در باب صحت استناد کتاب سراً العالمین و کشف مافی الدارین، به غزالی مناقشه بسیار رفته است. مرحوم جلال همایی در غزالی‌نامه، با ذکر مطالبی از کتاب، احتجاج ورزیده است که آن کتاب در خور عالمی چون غزالی نیست. (نگاه کنید به غزالی‌نامه ص ۲۷۱) با این همه عبدالرحمن بدوی، در کتاب مؤلفات الغزالی، پس از فحص بلیغ، از میان ۴۵۷ کتاب و رساله منسوب به غزالی، هفتاد و دو تای آنها را بی‌تردید از غزالی دانسته که کتاب "سراً العالمین" یکی از آنها است. به نظر وی، این کتاب، همراه با نصیحة الملوك، الجام العوام، الاستدراج، و چند کتاب دیگر در بین سالهای ۵۰۳-۵۰۵ (سال وفات غزالی) نگاشته شده است.
۱۰. احیاء علوم الدین. مقدمه مؤلف. جلد اول.
۱۱. المحجة البيضاء. جلد اول. مقدمه مؤلف.
۱۲. المحجة البيضاء. جلد اول. کتاب قواعد المقاید. ص ۲۶۶-۲۶۵.
۱۳. همان. ص ۲۳۵.
۱۴. المحجة. ج ۱. کتاب اسرار الطهارة. ص ۲۸۵.
۱۵. المحجة. ج ۶. کتاب ذم الغرور. ص ۳۴۰.
۱۶. المحجة. ج ۶. کتاب ذم الجاه و الریا. ص ۱۳۰.
۱۷. المحجة. کتاب آداب الکسب و المعاش. ج ۳. ص ۱۴۷.
۱۸. المحجة. کتاب ذم الجاه و الریا. ج ۶. ص ۱۳۰.
- این جوزی حنبلی در تلبیس ابلیس این سخن را از غزالی آورده و فقیهانه بروی خرده گرفته است. مرحوم شیخ عباس قمی نیز در سفینه البحار، همین خرده‌گیریها را از تلبیس ابلیس نقل کرده و به سکوت از آن گذشته است. گویی جایی برای دفاع نمی‌دیده است. و علی‌ای حال و علی‌رغم ایشان، دوفقیه شیعی و سنی، فیض و ابوحامد بر جواز فقهی آن کار گواهی داده‌اند. نگاه کنید به سفینه البحار. جلد دوم. ذیل ماده غزل.
۱۹. المحجة. کتاب ذم الغرور. ج ۶ ص ۲۰-۳۱۹.
۲۰. همان. ص ۳۱۸.
۲۱. المحجة. کتاب ذم الغرور. ج ۶. ص ۳۳۱.
۲۲. المحجة. کتاب العلم. ج ۱. ص ۵۷.
۲۳. المحجة. کتاب اسرار الطهارة. ج ۱. ص ۲۸۳-۲۸۲. فیض سخنان عمرو ابوهیریه را که غزالی ضمن آن مطالب آورده، حذف کرده است.

۲۴. المحجّة. ج ۱. کتاب العلم. ص ۸۱-۸۲. فیض در المحجّة نام حسن بصری را کہ در احیاء آمده، حذف کرده و بہ جای آن بعض السلف نہادہ و عین کلام او را آورده است. و این شیوہ نیکوی او است کہ اگر سخنی را می پسندیدہ و سخنگو را نمی پسندیدہ، بہ حذف نام سخن گورضامی دادہ، و خود سخن را در این میان قربانی نمی کردہ است.
۲۵. احیاء العلوم. ج ۵. کتاب ریاضة النفس. ص ۶۰.
۲۶. المحجّة. ج ۵. کتاب ریاضة النفس. ص ۱۱۰-۱۰۹.
۲۷. تلبیس ابلیس، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی بغدادی، دارالکتب العلمیہ. بیروت. ۱۳۶۸ ق. ص ۳۵۳. ناگفتہ نگذاریم کہ ابن جوزی، عنوان تلبیس ابلیس را از غزالی گرفتہ است. غزالی در کتاب شرح عجائب القلب از ربع سوم کتاب احیاء وعدہ می دہد کہ مگر در آیندہ کتابی بہ عنوان "تلبیس ابلیس" تصنیف کند و در آن از مکائد شیطان سخن گوید: «ولعلنا ان أمهل الزمان صتفنا فيه کتاباً علی الخصوص نسمة تلبیس ابلیس فانه قد انتشر الآن تلبیس فی البلاد والعباد. . .» عبدالرحمن بدوی ہم در مؤلفات الغزالی از تلبیس ابلیس نام می برد و آن را در زمرہ مؤلفات مسلم غزالی می آورد.
۲۸. تلبیس ابلیس. ص ۱۶۶.
۲۹. المحجّة. کتاب آفات اللسان. ج ۵. صص. ۲۲۴-۲۲۷.
۳۰. احیاء العلوم. کتاب آفات اللسان. آفت هشتم.
- امام خمینی (قدس سرہ) نیز از استادشان، مرحوم شاه آبادی ہمین توصیه را نقل کردہ اند کہ «شیخ عارف ما روحی فداه می فرمود هیچ وقت لعن شخص نکنید گرچہ بہ کافری کہ ندانید کہ در حال کفر از این عالم منتقل شدہ مگر آنکہ ولی معصومی از حال بعد از مردن او اطلاع دہد. . .» پیداست کہ این توصیه سراپا از سخنان ابوحامد غزالی برگرفته شدہ است. نگاه کنید بہ رسالہ لقاء اللہ ص ۲۵۹ (نہضت زنان مسلمان)
۳۱. المحجّة البیضاء. ج ۵. کتاب آفات اللسان ص ۲۲۰-۲۲۳.
۳۲. همان. ص ۲۵۷.
۳۳. المحجّة. کتاب الامر بالمعروف. ج ۴. ص ۱۱۲.
۳۴. احیاء العلوم. ربع العادات. کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. باب سوم. فی المنکرات المألوفة فی العادات.
۳۵. همان. باب چهارم. فی امر الامراء و السلاطین و نہیہم عن المنکر.
۳۶. المجتہ. ج ۴. کتاب الامر بالمعروف. باب چهارم. ص ۱۱۲.
۳۷. همان. باب دوم. ص ۱۰۸.
۳۸. همان. باب چهارم. ص ۱۱۳.
۳۹. همان. باب دوم. ص ۱۱۱.
۴۰. احیاء العلوم. کتاب الامر بالمعروف.
۴۱. احیاء العلوم. ربع اول. کتاب العلم. الباب الثانی.
۴۲. احیاء العلوم. ربع سوم. کتاب ذمّ الدنیا. "بیان حقیقة الدنیا فی نفسها و اشغالها". ص ۲۲۴-۲۲۷.
۴۳. احیاء العلوم. ربع چهارم کتاب المراقبة و المحاسبة. "بیان حقیقة المراقبة و درجاتها". ص ۴۰۱.
۴۴. احیاء العلوم. ربع اول. کتاب العلم. باب دوم. ص ۱۷.
۴۵. همان. ص ۱۸.
۴۶. همان. ص ۱۸-۱۹.

۴۷. همان. ص ۲۱.
۴۸. همان. ص ۲۵.
۴۹. همان. باب سوم. ص ۴۱.
۵۰. همان. ص ۴۱.
۵۱. همان. باب پنجم فی آداب المتعلم والمعلم. ص ۵۵.
۵۲. احیاء العلوم. ربع دوم. کتاب آداب السفر. فصل دوم از باب اول. ص ۲۵۵.
۵۳. احیاء العلوم. کتاب الحلال والحرام. ربع دوم. باب دوم. ص ۱۱۷.
۵۴. احیاء. کتاب العلم. باب دوم. ص ۱۸-۱۹.
۵۵. المحجة. ج ۱. کتاب العلم. ص ۵۶.
۵۶. همان. ص ۵۹-۶۰.
۵۷. احیاء العلوم. ج ۱. کتاب العلم. باب دوم.
۵۸. غفلت آلود دیدن زندگی توده مردم (الآنادی از هشیاران) از اندیشه های درازدامن و روشنفکرانه غزالی است که بر کثیری از تحلیل های انسان شناختی و سیاسی و جامعه شناختی وی در احیاء العلوم سایه سنگین افکنده است. نگاه نخبه گرایانه و ترخم آلود و برترنشینانه در معیشت مادی و حیات روحی مردم کردن، و آنان را به حال خود وانهادن و معذور دیدن، و سرخود گرفتن، و دراندیشه خود بودن، و هوس تغییر جهان را از سر بدر کردن و سامان دادن امور معیشتی و حکومتی را از دیگران خواستن و غم آشفتنگی احوال جهانیان را نخوردن و دنیا را لبریز از دنیاپرستان حکومت دوست دیدن و زیرکانه و زیر چشمانه به سرگین کشی و هیزم افروزی دیگران برای حمام نگرستن و خود در حمام به شستشو پرداختن، آن نگرش پر قوت کلامی از پیامدهای و جامعه شناختی غزالی است. مولوی نیز این درس را به خوبی از غزالی آموخته است که می گوید:
- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| 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 می رسد | تا نغرد زین جهان حرص و حسد |
| چون ترشح بیشتر گردد ز غیب | نی هنر مانند دراین عالم نه عیب |
- ناگفته نگذاریم که بیش روانشناسانه مولوی در این امریسی قاصرتر از بیش جامعه شناسانه غزالی است. رجوع کنید به پانوش شماره ۱.
۵۹. نگاه کنید به بحث ربا از المحجة البيضاء کتاب آداب الکسب والمعاش. ج ۳. ص ۱۵۹-۱۶۲.
۶۰. غزالی المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آئینه وند: شک و شناخت. ص ۴۹ (تهران. امیرکبیر. ۱۳۶۰).
۶۱. احیاء العلوم. ج ۲. کتاب آداب السفر. ص ۲۵۰.
۶۲. احیاء العلوم. ج ۲. کتاب آداب العزلة، ص ۲۴۲-۳.
۶۳. احیاء. ج ۳. کتاب عجایب القلب. ص ۱۹.
۶۴. همان. ص ۲۰.
۶۵. غزالی. میزان العمل. ص ۲۲۲. تحقیق و تقدیم دکتر سلیمان دنیا. مصر. دارالمعارف. ۱۹۶۴. حتی آنه فی الوقت الذی صدقت فيه رغبتی سلوك هذا الطريق شاورت متبوعاً مقدماً من الصوفیه فی المواظبة علی تلاوة القرآن، فمنعنی وقال السبیل أن تقطع علائقك من الدنيا بالکلیه...، ثم تخلو بنفسك فی زاویه تقتصر من العبادة علی الفرائض والرواتب... فلا تزال تقول الله الله....

٦٦. احياء العلوم. ج ٢. ربع عادات. كتاب آداب السفر. ص ٢٥٠.
٦٧. همان ص ٢٥١-٢٥٠.
٦٨. احياء العلوم. ج ٢. ربع عادات. كتاب الحلال و الحرام. باب هفتم در مسائل متفرقه. ٣- ١٥٤.
٦٩. احياء العلوم. ج ٣. ربع مهلكات. كتاب ذم الغرور. ص ٤٠٧-٤٠٤.
٧٠. احياء العلوم. كتاب العلم. ربع عادات. بيان ما بدّل من الفاظ العلوم.
٧١. المحجة البيضاء. ج ٦. كتاب ذم الغرور. ص ٣٣٨.
٧٢. المحجة. ج ٥. كتاب كسر الشهوتين. ص ١٧٦-١٧٥.
٧٣. المحجة. كتاب المحبة والشوق والرضا والانس. ج ٨. ص ١٠١.
٧٤. المحجة. كتاب الفقر والزهد. ج ٧. ص ٣٧٠.
٧٥. نگاه كنيد به: محسن فيض كاشاني. كتاب بشارة الشيعة. ص ١٥٠ (تهران ١٣١١).
٧٦. احياء العلوم. ربع منجيات كتاب الصبر والشكر. ص ٧٥.
٧٧. المحجة البيضاء. ج ١. كتاب العلم. ص ٨٧.
٧٨. المحجة البيضاء. ج ٥. كتاب رياضة النفس. ص ١٤٠-١٢٨.
٧٩. المحجة. ج ٧. كتاب الفقر والزهد. ص ٣٦٤ و احياء العلوم. كتاب الفقر والزهد. ربع منجيات، ص ٢٢٩-٢٣٠.
٨٠. احياء العلوم. ربع چهارم. كتاب الفقر والزهد. ص ٢٢٥.
٨١. المحجة. ج ٧. كتاب الفقر والزهد. ١٦-٣١٥.
٨٢. احياء العلوم. كتاب الفقر والزهد. ص ١٩٥.
٨٣. همان. ص ٢٠٣ و المحجة. ج ٧. ص ٣٣٠-٣٢٩.
٨٤. احياء. كتاب الفقر والزهد. ص ٢١٩ و المحجة. همان كتاب. ص ٥٠-٣٤٩.
٨٥. المحجة. ج ٥. كتاب كسر الشهوتين. ص ١٦٣.
٨٦. همان. ص ١٦٨. در احياء العلوم سخني از اردانجير نرفته است. و فقط نكه دوم داستان آمده است.
٨٧. احياء العلوم. ربع مهلكات. كتاب كسر الشهوتين. ص ٣-٩٤.
٨٨. المحجة. ج ٥. كتاب كسر الشهوتين. ص ١٧٥.
٨٩. همان. ص ١٨٠.
٩٠. احياء العلوم. ربع مهلكات. ج ٣. كتاب كسر الشهوتين. ص ١٠١-١٠٠.
٩١. احياء العلوم. ربع منجيات. كتاب الفقر و الزهد. بيان تفصيل الزهد فيما هو من ضروريات الحياة. ص ٢٣٠-٢٤٠.
٩٢. المحجة البيضاء. ج ٧ كتاب الفقر والزهد. ص ٣٦٥.
٩٣. احياء العلوم. كتاب رياضة النفس. ص ٧١.
٩٤. احياء العلوم. كتاب المحبة. . . ص ٣٥٨.
٩٥. المحجة. ج ٧. كتاب التوحيد والتوكل. ص ٤١٦.
٩٦. همان. ص ٤١٨.
٩٧. احياء العلوم. كتاب التوحيد والتوكل. ربع منجيات. ص ٢٦٨.
٩٨. احياء العلوم. ج ٤. ص ٢٦٩.
٩٩. المحجة. ج ٧. كتاب التوحيد والتوكل. ص ٤١٩.

۱۰۰. احیاء العلوم. کتاب التوحید و التوکل. ص ۲۷۰.
۱۰۱. المحجّة. ج ۷. ص ۴۲۱.
۱۰۲. احیاء. کتاب التوحید و التوکل. ص ۲۷۱-۲۷۲.
۱۰۳. همان. ص ۲۷۳.
۱۰۴. محجّة. کتاب التوحید و التوکل. ج ۷. ص ۴۲۳-۴۲۲.
۱۰۵. احیاء. کتاب التوحید و التوکل. ص ۲۷۳-۲۷۵.
۱۰۶. المحجّة. کتاب التوحید و التوکل. ص ۴۲۳.
۱۰۷. احیاء. کتاب التوحید و التوکل. ص ۲۸۱-۲۸۳.
۱۰۸. همان. ص ۲۸۶-۲۹۰.
۱۰۹. همان. ص ۲۸۰.
۱۱۰. احیاء. کتاب العلم. ربع عبادات. ص ۲۲.
۱۱۱. المحجّة البيضاء. ج ۱. کتاب العلم. ص ۷۱-۷۲.
۱۱۲. احیاء. کتاب العلم. ص ۲۲-۲۳.
۱۱۳. همان. ص ۳۱.
۱۱۴. احیاء. کتاب قواعد العقاید. ربع عبادات. ص ۹۷.
۱۱۵. احیاء العلوم. ربع المنجیات. کتاب الخوف و الرجاء. فی معنی سوء الخاتمه. ص ۱۷۶-۱۷۵.
۱۱۶. احیاء. قواعد العقاید. فصل اول و دوم.
۱۱۷. همان. ص ۹۷.
۱۱۸. همان.
۱۱۹. همان. ص ۹۹.
۱۲۰. احیاء العلوم. کتاب العلم. باب چهارم.
۱۲۱. همان. باب پنجم. بیان وظائف المرشد المَعْلَم. ص ۵۵. نیز باب چهارم. ص ۴۸.
۱۲۲. المحجّة. کتاب العلم. ج ۱. ص ۴۹-۵۳.
۱۲۳. احیاء العلوم. ج ۳. کتاب ذم الکبر و العجب. ص ۳۷۲.
۱۲۴. همان. ص ۳۷۴.
۱۲۵. احیاء العلوم. کتاب الخوف و الرّجاء. ربع منجیات. ص ۱۵۹.
۱۲۶. المحجّة. ج ۸. کتاب المحبّه. ص ۳۵.
۱۲۷. همان. ص ۴۲.
۱۲۸. احیاء العلوم. کتاب المحبّه. ص ۳۱۳.
۱۲۹. احیاء. ج ۱. قواعد العقاید. ص ۱۰۸.
۱۳۰. احیاء العلوم. ج ۴. ربع منجیات. کتاب التوحید و التوکل. ص ۲۵۴-۲۵۵.
۱۳۱. این جانب بحث مبسوط از اختیار و جبر را در کتابی به نام علم اخلاق آورده ام و امید طبع قریب آن را می برم.
۱۳۲. احیاء العلوم. ربع عبادات. کتاب قواعد العقاید. فصل سوم ص ۱۰۹.
۱۳۳. المحجّة البيضاء. ج ۳. کتاب آداب الاکل. ص ۴۹.
۱۳۴. المحجّة البيضاء. ج ۸. کتاب المحبّه. ص ۸۱-۸۲.
۱۳۵. المحجّة. ج ۵. کتاب کسر الشهوتین. ص ۱۵۸.
۱۳۶. المحجّة. ج ۸. کتاب المحبّه و الشوق و الرضا و الانس. ص ۹۳-۹۶.