

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو مکتوب فارسی از امام محمد غزالی

با تصحیح و مقدمه نصرالله بوجوادی

دو مکتوبی که از ابو حامد محمد غزالی در اینجا به چاپ رسیده است جزو چهار اثر کوتاه فارسی این نویسنده است که در مجموعه خطی کتابخانه چستر بییتی درج شده و دو اثر آن را، که یکی فتوای ابو حامد درباره سماع است و دیگری پاسخ ابو حامد درباره مسأله میثاق یا «عهد آلت» است، قبلاً جداگانه تصحیح و چاپ کرده ایم.^۱ دو اثر حاضر نیز نامه‌های کوتاهی است که ابو حامد درباره شرایط استفاده از اموال و موقوفات خانقاه و درباره عقیده خود درباره صوفیان اباحتی و مرقع داران بی حقیقت نوشته است. مطالبی که نویسنده در این دو اثر بیان کرده است از لحاظ تاریخ اجتماعی ایران ارزنده است و ما را با گوشه‌ای از اوضاع اجتماعی و اقتصادی عصر مؤلف و بعضی از آداب صوفیه و بخصوص لاهالیگریهایی که در بعضی از فرقه‌های خراسان در قرن پنجم پیدا شده بوده آشنا می‌سازد. در این مقدمه سعی خواهیم کرد محتوای هر یک از این دو اثر را جداگانه بررسی کنیم.

۱. فتوای ابو حامد در مورد شرایط استفاده از اموال خانقاهها

مکتوب اول در واقع فتوایی است شرعی که حجّت الاسلام ابو حامد غزالی دربارهٔ دارایی خانقاهها و شرایط استفاده از آنها صادر کرده است. از ابو حامد سؤال می‌کنند که چه کسانی و تحت چه شرایطی می‌توانند از اموالی که وقف خانقاه صوفیان شده است استفاده کنند. هويت سؤال کننده یا سؤال کنندگان بر ما معلوم نیست. احتمالی که می‌توان داد این است که این سؤال را بعضی از صوفیه در طوس یا در یکی دیگر از شهرهای خراسان از ابو حامد کرده باشند. نفس این پرسش از لحاظ تاریخ اجتماعی قابل تأمل است، و قبل از اینکه ما پاسخ غزالی را در نظر بگیریم، بهتر است ببینیم اولاً چه عواملی موجب شده است که این سؤال مطرح شود و ثانیاً چرا از ابو حامد نظر خواهی کرده‌اند.

پرسشی که در این مکتوب از ابو حامد کرده‌اند، اگر بدون توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی یا زمان و مکان آن در نظر گرفته شود يك سؤال سادهٔ فقهی است. اما اگر آن را با توجه به جامعهٔ خراسان و عصر غزالی در نظر بگیریم، با مسائل تاریخی و اجتماعی خاصی ارتباط پیدا می‌کند. به طور کلی طرح این مسأله در این عصر حاکی از تحولی است که از لحاظ اجتماعی در تاریخ تصوف و وضع خانقاهها به عنوان يك نهاد دینی و اجتماعی پدید آمده است. این نهاد دینی و اجتماعی حدود دو قرن و نیم پیش از زمان غزالی در خراسان پیدا شده بود. ولیکن تا زمان غزالی مسألهٔ موقوفات خانقاه و شرایط استفاده از آنها مطرح نشده بود. هیچ يك از نویسندگان صوفی، تا جایی که ما می‌دانیم، پیش از این بحثی در این باب نکرده و خانقاهیان نیز چنین سؤالی را از مشایخ صوفیه یا فقها نکرده‌اند. چرا؟

پاسخ این سؤال به طور خلاصه این است که در اعصار قبلی خانقاهها با این مسأله مواجه نبوده‌اند، زیرا چنین موقوفاتی هنوز، لا اقل به صورت گسترده، پیدا نشده بود. اساساً وضع خانقاهها و جنبه‌های مالی و اقتصادی آنها تا اوائل قرن پنجم به گونه‌ای دیگر بود. خانقاههایی که ابتدا در خراسان پیدا شد مکانهایی بود که، به سبب حضور مشایخ صوفیه در آنها، جنبهٔ دینی پیدا کرده بود. به عبارت دیگر، تقدّسی که این مکانها پیدا کرده بود از برکت وجود و حضور يك شیخ صوفی بود. به همین دلیل هر خانقاهی معمولاً به نام شیخی که آن را بنا نهاد یا در آن اقامت گزیده بود نامیده می‌شد، مانند خانقاه ابو عبدالرحمن سلمی، یا خانقاه قشیری، یا خانقاه ابوسعید ابوالخیر در نیشابور. هر شیخی بر امور خانقاه خود نظارت داشت و رفت و آمد مریدان و صوفیان در آن و اعمال و رفتار و عبادات و نحوهٔ معاشرت و سلوک آنها مستقیماً زیر نظر او بود. تأمین هزینه‌های خانقاه و خرج و دخل آن نیز طبعاً به

عهدهٔ شیخ بود. البته، تا اوائل قرن پنجم، خانقاه ظاهراً محلی بود برای به جای آوردن عبادات و تشکیل مجالس ذکر و سماع.

از اوائل این قرن، خانقاهها در خراسان نقش اجتماعی بیشتری پیدا کردند، و به صورت منازل درآمدند که بعضی از مریدان يك شیخ، یا کسانی که از شهرهای دیگر آمده بودند، می توانستند در آنها اقامت کنند. یکی از مشایخی که در این تحول نقش عمده‌ای داشته است ابوسعید ابوالخیر است که گفته‌اند «در روز دوبار سفره می انداخت.»^۲ پذیرایی از درویشان در خانقاه مسلماً مستلزم هزینه‌های بیشتری بود. تأمین این هزینه‌ها نیز همیشه کار آسانی نبود. محمدبن منور در اسرارالتوحید به مشکلاتی که ابوسعید ابوالخیر در تأمین مخارج خانقاه خود متحمل شده است اشاره کرده است. معمولاً هزینه‌های خانقاهها از راه نذر و نیازهایی که ارادتمندان شیخ به او می دادند تأمین می شد. به هر تقدیر، تا زمانی که شیخ خانقاه در قید حیات بود، خود به نحوی این هزینه‌ها را تأمین می کرد. ولی پس از فوت او، چه بسا خانقاه او نیز از رونق می افتاد.

این وضعی بود که تا اواسط قرن پنجم کم و بیش بر خانقاههای خراسان حاکم بود.^۳ اما از نیمهٔ دوم قرن پنجم بتدریج تحول دیگری در وضع خانقاهها پدید آمد، بدین نحو که بعضی از خانقاهها به خودی خود اهمیت دینی پیدا کردند و برای صوفیه به صورت مکانهای مقدس درآمدند. این تقدس معلول عوامل مختلف بود. یکی از آنها توجهی بود که سلاجقه، و به خصوص وزیر بزرگ، خواجه نظام الملک، و بسیاری از رجال سیاسی برای تصوف و خانقاهها قائل شدند. یکی دیگر پیوندی بود که علمای دینی، به خصوص شافعیان، میان تصوف و مذهب فقهی از يك سو و تصوف و کلام اشعری از سوی دیگر ایجاد کردند. یکی از این علما حجت الاسلام ابوحامد غزالی بود که اصول تصوف را، چه از لحاظ عملی و چه از لحاظ نظری، بر طبق مذهب شافعی از يك سو و مذهب اشعری از سوی دیگر پیوند داد. اهمیت یافتن خانقاهها خود یکی از آثار مقبولیت مذهب تصوف در قرن پنجم بود. خانقاه از این دوره به بعد در کنار مساجد به صورت يك نهاد دینی و مقدس درآمد. هر خانقاهی را البته یکی از مشایخ تأسیس کرده بود و در زمان حیات خود به آن رونق بخشیده بود. ولی پس از فوت او نیز خانقاهش همچنان مورد توجه و رجوع ارادتمندان او واقع می شد. گویی که سایهٔ برکت شیخ پس از فوتش بر سر این محل هنوز گسترده است، به خصوص اگر شیخ را در همانجا دفن کرده بودند. ولی در واقع، اسباب این برکت نذر و نیازها و همچنین موقوفاتی بود که یا خود شیخ تعیین کرده بود یا ارادتمندان و مریدان او از میان توانگران و ارباب مکتب، در

اختیار آن گذاشته بودند. با همین درآمدها بود که يك خانقاه، حتی بدون حضور يك شيخ، می توانست به حیات اجتماعی خود ادامه دهد.

دقیقاً در همین جا بود که مسأله اموال خانقاه و موقوفات آن و شرایط استفاده از آنها پیش آمد. شخص یا اشخاصی که از ابو حامد پرسیده اند «چه شرط باید تا وقف و نان صوفیان خوردن» و آیا استفاده از این اموال برای کسانی که در خانقاها نشسته اند حلال است یا حرام، دقیقاً در چنین وضعی قرار گرفته بودند. این خانقاها هر چند که توسط مشایخی تأسیس شده بودند، ولیکن ظاهراً دیگر شیخی در آنها نظارت نمی کرده است. خانقاههایی بودند که شأن مستقلی پیدا کرده و اشخاص خیر موقوفاتی برای آنها تعیین کرده بودند. سؤالی که از غزالی کرده اند سؤالی است کاملاً شرعی و فقهی. همین امر خود به ارتباط نزدیک تصوف با شریعت اشاره می کند. سؤال کننده که ظاهراً خود اهل تصوف است به احکام شرعی کاملاً پای بند است. ابو حامد نیز دقیقاً شخصیت مناسبی است که می توان چنین پرسشی را از او کرد. او فقیهی است برجسته و معروف که به تصوف روی آورده است. هم خود صاحب خانقاه است و هم امام و مجتهدی است که می تواند فتوا دهد. پاسخی هم که وی به سؤال می دهد دقیقاً هم جنبه صوفیانه دارد و هم جنبه شرعی و فقهی.

اولین نکته ای که در این پاسخ به چشم می خورد دروشی است که غزالی برای حل مسأله در پیش می گیرد. امام محمد اساساً يك عالم دقیق النظر است، با ذهنی کاملاً تحلیلی. در پاسخ به این مسأله نیز وی ابتدا به تحلیل مسأله می پردازد و اموال خانقاه را، از حیث نحوه تحصیل و کسب آنها، به سه قسم تقسیم می کند و برای هر قسم حکمی خاص در نظر می گیرد. در واقع پاسخی که غزالی می دهد دقیقتر و جامعتر از سؤالی است که از او کرده اند. از وی عمدتاً درباره موقوفات سؤال کرده اند، ولیکن او هم از اموال وقفی سخن می گوید، هم از اموالی که از راه زکات و سؤال یا گدایی به دست می آید.

ابتدای دربارۀ اموالی سخن می گوید که از راه زکات به دست می آید. برای استفاده از این اموال دو شرط را ذکر می کند، یکی اینکه شخص بی چیز یا درویش باشد و دیگر اینکه قدرت کسب نداشته باشد. ابو حامد به طور کلی کسب را، در صورت توانایی داشتن، واجب می داند و تأکید می کند که هیچ کس نمی تواند از اموال خانقاه استفاده کند، مگر اینکه عاجز باشد و نتواند از دسترنج خود بخورد. و تازه، استفاده از این اموال نیز باید در حد رفع نیاز باشد. ضرورت و رفع نیاز حدی است که به طور کلی در همه موارد استفاده از اموال غیر (و حتی اموالی که از دسترنج شخص به دست می آید) باید رعایت کرد.

پس از زکات، ابوحامد در مورد سؤال یا گدایی کردن بحث می‌کند. سؤال کردن یکی از مسائل اجتماعی و اخلاقی تصوف است و نظر مشایخ و فرقه‌های مختلف صوفیه درباره آن یکسان نیست. بعضی از مشایخ مریدان را از این عمل منع می‌کردند، بعضی نیز آن را مکروه می‌دانستند^۴، و بعضی هم آن را تحت شرایطی و به منظور تذلیل نفس^۵ یا شکستن غرور و کبر و خودپسندی سالکان تجویز می‌کردند.^۶ ابوحامد هر چند که درویشان را بکلی از آن منع نمی‌کند، لیکن آن را از جمله فواحش می‌خواند، و فقط در صورت ضرورت آن را جایز می‌داند. سؤال کردن و خوردن نان گدایی هم، مانند خوردن زکات، مستلزم دو شرط است: یکی بی‌چیزی و دیگر ناتوانی. و اما در مورد نحوه سؤال کردن نیز غزالی شرایطی را در نظر می‌گیرد. سؤال کننده نباید بار و حیه‌ای طلبکارانه و با صراحت از کسی چیزی بخواهد، و ثانیاً نباید وانمود کند که مردی «بصلاح و پارساست».^۷ در اینجا ابوحامد به نکات دقیقی در مورد روانشناسی دینداری اشاره می‌کند. علاوه بر این، وی از روی يك سنت خانقاهی که در زمان او تا حدودی رایج شده بود پرده بر می‌دارد و آن سؤال کردن خادم خانقاه برای درویشان است. این عمل که ظاهراً در زمان ابوسعید ابوالخیر نیز انجام می‌گرفته است حاکی از شکل‌گیری نظام و تشکیلات خانقاهی در قرن پنجم است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، تأمین مخارج يك خانقاه زیر نظر شیخ بود، ولی در عصر غزالی، خانقاه به صورت يك نهاد مستقل در می‌آید و شیخ در آن لزوماً نقشی ندارد. خانقاه خادمی دارد که در صورت لزوم برای تأمین مخارج خانقاه و تحصیل قوت و غذای کسانی که در آن به عبادت می‌پردازند بیرون می‌رود و سؤال می‌کند. این رسم بعداً رواج بیشتری پیدا می‌کند.^۸

و بالأخره، سومین منبع درآمد خانقاه موقوفات است. حکم این اموال متوقف است بر شرط واقف. در زمانهای بعد، وقتی که نظام خانقاهی و تشکیلات آن در ایران کاملاً مستقر و مستحکم می‌شود، اشخاص خیر و مشایخ طی وقفنامه‌هایی اموال خود را وقف خانقاهی می‌کردند^۹ و شرایط استفاده از این اموال را دقیقاً معلوم می‌کردند. در زمان غزالی نیز بعضی از واقفان شرایط استفاده از وقف را ذکر می‌کردند و غزالی طبعاً هر چه را خلاف این شرط یا شرایط باشد حرام می‌داند.

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

صوفی بودند ولی از حقیقت تصوّف بهره‌ای نبرده بودند.

تصوّف يك مذهب باطنی است که بنای آن بر طهارت باطن و اخلاق حسنه است. مشایخ بزرگ قرن سوم و چهارم با همین پاکی و طهارت باطنی و اخلاق نیکو توانسته بودند اعتباری برای این مذهب کسب کنند. تقدّسی هم که خانقاهها پیدا کردند از برکت وجود همین مشایخ بود. ولی بعد به دلیل احترامی که مردم برای صوفیان حقیقی قائل بودند، شیادانی پیدا شدند که از صفات باطنی صوفیه بی بهره بودند، ولی در عین حال ادّعیای صوفی بودن می کردند. به عبارت دیگر، این عده «صوفی نما» بودند و لباس صوفیان را که مرقّع بود به تن می کردند. درباره این مرقّع داران و آفتی که از ناحیه ایشان بر بیکر دینی اجتماع وارد می آمد ابو حامد در مکتوب دیگری که در همینجا به چاپ رسیده و درباره آن بعداً سخن خواهیم گفت بحث کرده است. در همینجا نیز وی درباره این صوفی نمایان و به طور کلی تفاوت میان صوفی حقیقی و مدّعی تصوّف سخن گفته است. در واقع، علّت طرح سؤالی که در اینجا از ابو حامد شده است ظاهراً همین امر است. اموالی که وقف خانقاه شده است، در حقیقت وقف صوفیان است، ولی سؤال اینجاست که چه کسی می تواند صوفی و بالتّبع مستحقّ این اموال باشد؟

تصوّف امری است باطنی و شناخت باطن نیز اگر محال نباشد، سخت دشوار است. بنابراین، کاری که می توان کرد این است که ما فقط ظاهر را در نظر بگیریم و بر اساس آن حکم کنیم. از اینجاست که غزالی می گوید اگر کسی مدّعی صوفی بودن شد، خادم یا متولّی خانقاه باید سه شرط را در نظر بگیرد، شرایطی که فقط به ظاهر مربوط می شود. اول اینکه شخص اخلاق و رفتار صوفیانه داشته باشد. دوم اینکه مرتکب گناهایی که او را از سلك صوفیان خارج می سازد نشود. این گناهان در درجه اول کبائر است. گناه کبیره به هیچ وجه نباید از صوفی سر بزند. حکم گناهان صغیره فرق می کند. غزالی آنها را به دو قسم تقسیم می کند. قسم اول گناهایی است کوچک که لمّ خوانده شده، مانند غیبت و خودستایی نمودن. این گناهان اگر گاهی از شخص سر بزند او را از صوفی بودن خارج نمی سازد، البته باز تا جایی که به ظاهر فتوا مربوط می شود، والا از لحاظ باطنی صوفی گناه صغیره هم نباید مرتکب شود. و اما اگر این گناهان استمرار یابد و تکرار شود یا به صورت عادت در آید، حکم گناه کبیره را پیدا می کند و مال وقف بر او حرام می شود. قسم دوم از گناهان صغیره، که حتی اگر يك بار هم شخص مرتکب شود، از صوفی بودن دور و بالتّبع مال وقف بر او حرام می شود، گناهایی است چون شنیدن نغماتی که با سازهای حرام نواخته می شود، یا «بازنی در خلوت نشستن و جامه ابریشم یا انگشتری زرین داشتن یا مال سلطانی که داند حرام است

ستدن و خوردن... و با امرد نشستن و با وی سماع کردن و وی را دوست داشتن...».

در بحثی که غزالی درباره گناهان صغیره پیش می‌کشد نکته قابل توجهی نهفته است. غزالی در واقع تلویحاً از وضع اجتماعی زمانی خود و وجود صوفی نمایان در جامعه خراسان و به طور کلی تمدن اسلامی پرده بر می‌دارد. اعمالی که وی در اینجا تقبیح می‌کند اعمالی است که در زمان اورایج بوده است. کسانی بوده‌اند که خود را صوفی می‌خواندند و با زنان یا امردان خلوت می‌کردند و در مجالس سماع شرکت می‌کردند. در این زمان امردبازی یا شاهدبازی در میان صوفی نمایان تا حدودی شایع شده بود. بعضیها نیز جامعه ابریشمی به تن می‌کردند و با درباریان رفت و آمد می‌کردند. سابقه این مفاسد اخلاقی که به اسم تصوف صورت می‌گرفته است حتی به قرن چهارم بر می‌گردد، چنانکه بسیاری از نویسندگان و مشایخ صوفیه، از جمله ابونصر سراج طوسی و ابومنصور اصفهانی و هجویری، از این مفاسد سخن گفته و از مدعیان تصوف سخت انتقاد کرده‌اند. غزالی نیز چنانکه بعداً خواهیم دید از این مدعیان تصوف به عنوان اهل اباحه یاد کرده و بشدت از رفتار و کردار آنان ابراز انزجار کرده است.

و اما سومین شرطی که غزالی برای استفاده از اموالی که وقف صوفیان شده است ذکر می‌کند این است که شخص باید یا در طول روز بیشتر مشغول عبادت باشد یا وقت خود را صرف خدمت به صوفیان و عبادت کنندگان دیگر کند. اگر کسی جامعه صوفیان داشته باشد (شرط اول) و از ارتکاب گناه کبیره و گناهان دیگر خودداری کند (شرط دوم) و فقط فرایض را به جا آورد، باز نمی‌تواند از اموال وقفی استفاده کند. موضوعی که غزالی همواره بر آن تأکید می‌کند این است که صوفی یا هر شخص مسلمانی باید کار کند و نان از دسترنج خود بخورد. این تأکید نیز واکنشی است نسبت به رسمی که در زمان ابو حامد و در میان صوفیه پدید آمده بوده است. نه تنها صوفی نمایان و مرقع پوشان بی حقیقت، بلکه چه بسا پاره‌ای از صوفیان نیز در عصر او از کسب و کار سر باز می‌زدند و سربار دیگران می‌شدند. این رسم بعدها نیز در تصوف ادامه یافت. ولی مشایخ بزرگ به خصوص کسانی که تقید بیشتری به شریعت داشتند همواره در مورد اهمیت و ارزش کسب و کار، نه تنها از لحاظ اجتماعی، بلکه حتی از لحاظ اخلاقی و تهذیب نفس نیز، تأکید می‌کرده‌اند. نفس را باید مشغول داشت، یا به عبادت یا به کسب و کار، و الا نفس است که شخص را به هوا و هوس مشغول خواهد ساخت. غزالی در اینجا است که از نقش مشایخ یاد می‌کند و وظیفه آنان را در قبال مریدان به ایشان گوشزد می‌کند و می‌گوید واجب است که ایشان مریدان را به کسب و کار وادارند. فقط صوفی

حقیقی است که می‌تواند بیکار باشد، یعنی کسی که باطن روشن داشته و در مقامات عالی در حال سیر باشد. البته این بیکاری در حقیقت بیکاری نیست. چنین شخصی هر چند که ظاهراً مشغول کار نیست، باطناً مشغول کار است، و به قول ابو حامد «کار خود همه آن است که وی می‌کند». ناگفته نماند که عدّه این قبیل اشخاص بسیار اندک است، ولی همین عدّه هستند که از نظر غزالی بهترین خلقتند و از زمره فرقه ناجیه. این مطلب را غزالی در مکتوب بعدی نیز مطرح کرده و به تفصیل درباره خصوصیات صوفیان حقیقی و امتیاز آنان از دیگران و همچنین مفاسد صوفی نمایان بحث کرده است.

۲. افتراق اّمّت و بهترین و بدترین فرقه‌ها

چهارمین و آخرین مکتوب فارسی که از ابو حامد در مجموعه خطی چستر بیتی درج شده است نامه‌ای است در انتقاد از صوفیان اباحتی یا صوفی نمایان در عصر نویسنده. این انتقادات از زبان کسی است که خود یک صوفی است، کسی که از تدریس فقه در نظامیه بغداد و مدارس دیگر روی گردانده، و در خانقاهی که در زادگاه خود در طوس دائر کرده است به ارشاد پرداخته است. دیدگاهی که غزالی در این نامه دارد، مانند دیدگاه او در سه نامه قبلی، دیدگاهی است فقهی و شرعی. البته، موضوع اثر، مانند سه نامه قبلی، یکی از مسائل تصوّف است، مسأله‌ای که عمدتاً جنبه اجتماعی دارد. در واقع، غزالی در این نامه گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تصوّف را در قرنهای پنجم و ششم نشان می‌دهد.

غزالی در این مکتوب از تصوّف و صوفیان به طور کلی انتقاد نمی‌کند. او تصوّف را به عنوان باطن و لبّ دین قبول دارد و معتقد است که صوفی یک مسلمان حقیقی است و دقیقاً از احکام شرع که همه مبتنی بر کتاب و سنت است پیروی می‌کند. انتقاد او از کسانی است که جامه صوفیان به تن می‌کنند و دعوی تصوّف می‌نمایند، اما در عمل خلاف شرع و سنت پیغمبر (ص) عمل می‌کنند. غزالی رفتار و اعمال و عقاید این مدعیان را تا حدودی معرفی می‌کند، و ضمن اینکه آنها را بدترین مردم می‌خواند فتوای قتل آنان را صادر می‌کند.

انتقاد از تصوّف و صوفیان به طور کلی سابقه دراز دارد، و پیش از غزالی نویسندگان مختلف به دلائل گوناگون بر صوفیه خرده گرفته بودند. نه تنها مخالفان تصوّف، به خصوص بعضی از فقها و اهل حدیث، بلکه بعضی از مشایخ صوفیه نیز در این خرده‌گیریها دست داشتند. در واقع بعضی از شدیدترین انتقادهایی که از صوفیه شده است، انتقادهایی است که توسط خود ایشان اظهار گردیده است. البته انتقادهایی که مشایخ و نویسندگان صوفی از

صوفیه کرده‌اند با انتقاد نویسندگان و علماء غیر صوفی فرق داشته است. علماء اهل حدیث و فقهای که مخالف تصوف بودند غالباً از این مذهب به عنوان بدعتی که در اسلام پیدا شده بود انتقاد می‌کردند و اعمال و رفتار صوفیان، و حتی شیوه عبادات و اعمال و مراسم دینی ایشان، به خصوص سماع موسیقی و آواز خوش، را خلاف سنت می‌انگاشتند و صوفیان را محکوم می‌کردند. اما مشایخ صوفیه اصل تصوف را قبول داشتند و معتقد بودند که این مذهب در اصل کاملاً مطابق کتاب و سنت است و صوفی حقیقی نه تنها بدعت‌گذار نیست، بلکه مسلمان و مؤمن حقیقی است. البته، کسانی بودند که دعوی تصوف می‌کردند و جامه ایشان را می‌پوشیدند و وانمود می‌کردند که پیرو صوفیان حقیقی‌اند، ولی در واقع اعمالی مرتکب می‌شدند که با احکام شرع مغایرت داشت. از این عده بود که مشایخ و نویسندگان صوفی انتقاد می‌کردند.

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

ظاهراً مهمترین حادثه‌ای که موجب شد تصوف و صوفیان حیثیت و اعتبار اولیه خود را از دست بدهند محاکمه حسین بن منصور حلاج و قتل او در اوائل قرن چهارم بود. از این واقعه به بعد، و در طول قرن چهارم، انتقاد از تصوف و عقاید صوفیانه و همچنین اعمالی که پیروان بعضی از فرقه‌ها، به خصوص در خراسان، مرتکب می‌شدند بالا گرفت و مشایخ و نویسندگان

صوفی فی الجمله در يك موضع دفاعی قرار گرفتند. بعضی از مشایخ، مانند ابن حفیف و ابومنصور اصفهانی، دست به نوشتن اعتقادنامه زدند، اعتقادنامه‌هایی که تا حدودی نوعی دفاعیه بود. حتی کتابهای جامع صوفیه در این عصر، مانند اللّمع ابونصر سراج و کتاب التّعرف کلاباذی، هرچند که عمدتاً به منظور توضیح و تبیین عقاید و آداب و رسوم و اعمال اهل تصوّف نوشته شده است، خالی از جنبه دفاعی نیست. در این آثار و آثار نویسندگان دیگر، از جمله آثار ابو عبدالرحمن سلمی و در قرن بعد آثار قشیری و هجویری، نویسندگان سعی دارند که نشان دهند که مذهب تصوّف با کتاب و سنت مطابقت دارد و لذا از لحاظ دینی و شرعی کاملاً موجه است. اما در عین حال، يك نکته مهم نیز در پاره‌ای از این آثار به چشم می‌خورد و آن دقیقاً انتقادی است که نویسندگان از بعضی از فرقه‌ها و بعضی از آداب و رسوم صوفیانه می‌کردند.

یکی از پدیدارهایی که در آثار مشایخ و نویسندگان صوفی در قرن چهارم و قرون بعدی بوضوح به چشم می‌خورد نوعی احساس حسرت و تأسّف است. از نیمه دوم قرن چهارم ملاحظه می‌کنیم که بعضی از صوفیه شدیداً احساس می‌کنند که آفتاب تصوّف در حال غروب است. این احساس در آثار ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) بوضوح دیده می‌شود. از نظر ابومنصور تصوّف که باطن دین اسلام است آیینی است که پیشینیان داشتند و اکنون (یعنی در اواخر قرن چهارم) این آیین به دست فراموشی سپرده شده است. از نظر او اسلام غریب شده بود^۱، چه صوفیان که در حقیقت مؤمنان واقعی بودند رخت از جهان بر بسته بودند، و بندرت کسی پیدا می‌شد که حقیقتاً صوفی باشد. اکثر کسانی که در این عصر صوفی خوانده می‌شدند یا طفل راه بودند یا مدعیان کاذب. از همین مدعیان بود که ابومنصور اصفهانی به شدت انتقاد می‌کرد.

ابومنصور اصفهانی بود و در اصفهان به سر می‌برد. وی پیر و مشایخ بغداد و اصفهان، از جمله جنید بغدادی و علی بن سهل اصفهانی، بود. در زمان او تصوّف در اصفهان، در مقایسه با خراسان، رونق چندانی نداشت. اما خراسان در قرن چهارم و پنجم در واقع مهمترین مرکز تصوّف بود و در همین عصر فرقه‌های متعدّد در حال شکل گرفتن بود. در میان بعضی از همین فرقه‌ها بود که عقاید و اعمال و رفتاری پیدا شده بود که به نظر علماء اهل حدیث و فقها بدعت می‌آمد. احتمالاً بر همین فرقه‌های خراسان است که ابومنصور اصفهانی خرده می‌گیرد. خود مشایخ و نویسندگان صوفی در خراسان نیز خطر این نوع عقاید و اعمال را احساس می‌کردند، چنانکه نویسندگانی چون ابونصر سراج در اللّمع (در باب غلطات الصّوفیه) و بعداً

مستملی بخاری در شرح تعرّف و نیز هجویری در کشف المحجوب بر آنها خرده گرفته‌اند. رونقی که تصوّف در قرن پنجم در خراسان پیدا کرد و آزادی عملی که صوفیه به طور کلی یافتند، موجب شد که فرقه‌های مختلف با عقاید و آداب و رسوم خود بیش از پیش به فعالیت بپردازند. در کنار مشایخ بزرگ این عصر از قبیل ابوالقاسم کرکانی، ابوالحسن خرقانی، ابوعلی سیاه مروزی، ابوعلی فارمذی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن بُستی، ابوالقاسم قشیری، علی بن عثمان هجویری، و دهها شیخ دیگر و پیروان ایشان، مرقع داران و مدعیانی هم بودند که در شهرهای مختلف به سر می‌بردند و از خانقاهی به خانقاه دیگر سفر می‌کردند و معمولاً از احترامی که مردم برای صوفیه قائل می‌شدند برخوردار می‌شدند. عدّه این صوفی نمایان در خراسان و شهرهای دیگر ظاهراً کم نبوده است. به هر حال، حضور ایشان را مشایخ و نویسندگان این عصر کاملاً احساس می‌کردند، و تأثیر عقاید و اعمال و رفتار ایشان را نیز دست کم نمی‌گرفتند. به همین دلیل است که در کتابها و رسائل و نامه‌های خود از ایشان انتقاد می‌کردند، و جامعه اسلامی را از خطر عقاید و رفتار ایشان آگاه می‌نمودند.

انتقادهایی که مشایخ صوفیه از صوفی نمایان یا حتی از بعضی از اعمال فرقه‌های راستین که به نظر ایشان مغایر سنت و خلاف شرع بود، می‌کردند عموماً صادقانه بود. ابومنصور اصفهانی و هجویری و همچنین ابوحامد غزالی واقعاً برای تصوّف دلسوزی می‌کردند و سعی داشتند دامن این مذهب را از آلودگیها پاک نگه دارند. اما در عین حال، این انتقادهای در تحکیم موضع ایشان بی‌تأثیر نبود. نویسندگانی که از صوفی نمایان یا بعضی از عقاید و آداب و رسوم فرقه‌ها انتقاد می‌کردند، در عین حال از تصوّف دفاع می‌کردند. همینکه عقاید و اعمال و رفتار يك عدّه از صوفیه یا صوفی نمایان را محکوم می‌کردند، من غیر مستقیم از اعمال و رفتار عدّه دیگر که از نظر ایشان حقیقتاً صوفی بودند دفاع می‌کردند. این نکته در حملاتی که ابوحامد به صوفی نمایان، یا به قول خود او مرقع داران، می‌کند به چشم می‌خورد.

مکتوب غزالی مانند مکاتیب دیگر او با سؤال آغاز می‌شود. سؤالی که در اینجا از او کرده‌اند، به خلاف سؤالات مکاتیب دیگر، دقیق نیست. در مکتوب اول و سوم از رأی فقهی او درباره سماع و استفاده از اموال خانقاه سؤال کرده‌اند. از او به عنوان يك مجتهد فتوا خواسته‌اند. در مکتوب دوم عقیده او را درباره يك مسأله کلامی یا فلسفی جو یا شده‌اند. اما در اینجا از او صرفاً نظر خواهی کرده‌اند. پرسیده‌اند که نظرش درباره یکی از درباریان که با اهل اباحه می‌نشیند و شراب می‌خورد چیست. این شخص درباری معرفی نشده است، ولی از فحوای کلام غزالی چنین بر می‌آید که یکی از مدعیان تصوّف بوده است. قبل از اینکه غزالی

به این سؤال پاسخ دهد، معلوم است که پاسخ او در چه جهتی است. او مسلماً این شخص را و همه کسانی را که مانند او اهل اباحه شده بودند محکوم می‌کند. در واقع خود سؤال کننده از قیل آنها را محکوم کرده است.

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

استاد کلی غزالی در اثبات مطالب در این نامه‌ها، همچنانکه شیوه خاص اوست، در جمیع تألیفاتش، به آیات قرآنی و احادیث نبوی است و به قدری در این شیوه راه افراط رفته که هم مطالب و هم آیات و احادیث چندین بار تکرار شده، حتی مضمون بعضی از نامه‌ها که ظاهرأ در اوقات مختلف و به هر حال به اشخاص مختلف نوشته شده تقریباً عین یکدیگر است و مثل اینکه او از بعضی از نامه‌های سابق خود سوادی داشته و بعدها وقتی می‌خواست است به دیگری در همان زمینه‌ها چیزی بنویسد عین نوشته سابق را با اندک تصرّفی در آن گنجانده.^{۱۱}

این مطلب تا چه حد درست باشد نمی‌دانیم. مرحوم اقبال در اثبات این دعوی چند شاهد را نیز که از «يك مقایسه سطحی بین مطالب مندرج» در صفحات مختلف به دست آمده است ذکر کرده است. اما چیزی که احتمال صحّت این دعوی را بیشتر می‌کند وجود همین مکتوبی است که ما در اینجا به چاپ رسانده‌ایم و مطابقت آن با بخشی از مکتوب دیگری که اقبال در مکاتیب چاپ کرده است. در باب پنجم مکاتیب یا فضائل الانام که مشتمل بر شش فصل است، نامه‌ای درج شده است که ابو حامد «در حق اباحتیان زندیق و بیان غوایت ایشان و طریق استیلای شیطان بر ایشان و بیان آنکه ایشان بدترین خلقند» نوشته است. بیش از نیمی از ابتدای این نامه عیناً با مطالبی که در ابتدای مکتوب حاضر آمده است مطابقت دارد. مکتوب حاضر البته به مراتب بلندتر از مکتوبی است که در فضائل الانام درج شده است. در واقع مابقی مطالب مکتوب مندرج در فضائل خلاصه‌ای است از مطالبی که در مکتوب حاضر آمده است. احتمالاً اصل این دو مکتوب یکی بوده و غزالی ابتدا نامه مندرج در فضائل را نوشته و سپس دنباله مطالب را (که در پانوش متن مشخص کرده‌ایم) بسط داده است. به هر تقدیر، موضوع این دو نامه یکی است و احتمالاً در باره يك شخص نوشته شده است. عبارتی هم که در ابتدای نامه‌ها آمده است ساخته کاتبان است.

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

سفترق امتی بضعا وسبعین فرقة، کلهم فی الجنة الا الزنادقة وهی فرقة. هذا لفظ الحدیث فی بعض الروایات و ظاهر الحدیث يدل علی انه اراد به الزنادقة من امة...^{۱۱}

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

حدیث هفتاد و دو یا هفتاد و سه فرقه و موضوع فرقه ناجیه، همان طور که اشاره کردیم، حدیث معروفی است که نویسندگان کتب فرق غالباً آن را نقل کرده‌اند. یکی از این نویسندگان عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹) است که حدود بیست سال پیش از تولد ابو حامد فوت شده است. عبدالقاهر باب اول کتاب الفرق بین الفرق را به همین حدیث اختصاص داده و نام باب را «فی بیان الحدیث المأثور فی اقتراق الامم» گذاشته است. وی روایات مختلفی از این حدیث را نقل می‌کند. اولین روایت که روایت رایج‌تری است می‌گوید: «افترقت اليهود علی احدى و سبعین فرقة و افترقت النصارى علی اثنتین و سبعین

فرقة، و تفرق اُمّی علی ثلاث و سبعین فرقة».^{۱۳} در این روایت ذکر می‌شود که از فرقه ناجیه نشده است. اما نکته قابل توجه این است که تعداد فرقه‌های اُمّت پیامبر ما (ص)، به خلاف روایت‌های غزالی، هفتاد و سه است، و هفتاد و دو فرقه تعداد فرقه‌های نصاریست و در بعضی دیگر از روایات تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل. و اما از فرقه ناجیه نیز در روایات دیگری که عبدالقاهر نقل کرده است یاد شده است. در یکی از آنها آمده است «تفرق بنو اسرائیل علی اثنتین و سبعین ملة، و ستفرق اُمّی علی ثلاث و سبعین ملة و تزیّد علیهم ملة (یعنی یکی بیش از تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل)، کلهم فی النار الا ملة واحدة»^{۱۴} و وقتی از حضرت می‌پرسند: «و ما الملة التي تتغلب؟» حضرت می‌فرماید: «ما انا علیه و اصحابی». در یک روایت دیگر آمده است «و هي الجماعة»^{۱۵}. این پاسخها دقیقاً نشان می‌دهد که این روایت یا اصل حدیث ساخته اهل سنت است، و در زمانی ساخته شده است که اختلافات عقیدتی از قرن دوم پیدا شده و اهل سنت و جماعت خود را به این نام متمایز کرده و مسأله صحابه و برتری آنها را مطرح کرده‌اند. باری، عبدالقاهر و نویسندگان دیگر فرق، مانند شهرستانی، وقتی این حدیث را نقل کرده‌اند خواسته‌اند فرقه‌های مختلف مذهبی و کلامی مانند خوارج، مرجئه، کرامیه، شیعه (یا به قول اهل سنت روافض) و غیره را معرفی کنند و سپس مذهب اهل سنت یا مذهب خود را به عنوان مذهب راستین و فرقه ناجیه برشمارند.^{۱۶}

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

غزالی ابتدا همه فرقه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند. هر دسته مشتمل بر بیست و چهار فرقه است. در روایاتی که معمولاً از حدیث افتراق نقل کرده‌اند، همان طور که در کتاب عبدالقاهر بغدادی ملاحظه کردیم، تعداد فرقه‌های اُمّت حضرت محمد (ص) معمولاً هفتاد و سه است. هفتاد و دو تعداد فرقه‌های نصاری یا در بعضی از روایات تعداد فرقه‌های بنی اسرائیل است. ولی غزالی عدد هفتاد و دو را اختیار می‌کند، احتمالاً برای اینکه بتواند

آنها را به سه دسته مساوی تقسیم می‌کند. این تقسیم بندی برای بیان يك نظر به دقیق در مورد افتراق و جای دادن فرقه‌های مختلف در هر دسته و معرفی آنها نیست. غزالی دلیل این تقسیم بندی را تقسیم سه گانه اُمت پیامبر می‌داند، و می‌گوید «اُمت در اصل به سه قسم شدند: بهترین و بدترین و میانه». تعداد هر يك از این سه دسته نیز بیست و چهار فرقه است. ولی بیست و چهار فرقه که بهترین اند و بیست و چهار فرقه که میانه‌اند و بیست و چهار فرقه که بدترین اند کدام اند؟ غزالی پاسخی به این سؤال نمی‌دهد. او اصلاً کاری با فرقه‌های واقعی ندارد. او فقط از دو فرقه سخن می‌گوید، یکی بهترین فرقه‌ها (فرقه بیست و چهارم از دسته اول) و دیگر بدترین فرقه‌ها (پایین ترین فرقه در دسته سوم). البته، وی اشاره می‌کند که تعداد فرقه‌ها در هر دسته نیز از آمیختن فرقه‌ها با یکدیگر پدید آمده است. مطالبی هم که غزالی درباره ترکیب فرقه‌ها با هم می‌گوید همه جنبه اخلاقی دارد و ربطی به عقاید مذهبی و کلامی ندارد. از این رو، مطالب این نامه به طور کلی از لحاظ فرقه‌شناسی بی‌فایده است.

همان طور که اشاره کردیم، منظور اصلی غزالی در این نامه معرفی صوفی نمایان و نگوهر آنهاست. تصوّف از نظر او بهترین مذاهب است و صوفیه بهترین فرقه‌ها هستند. کسانی هستند که دست از خواهشهای نفسانی برداشته و خود را تسلیم حق تعالی و مراد او کرده‌اند. عده این کسان البته بسیار اندک است؛ چه رسیدن به این درجه و مقام، با وجود شیطان و نیرنگها و وسوسه‌های او، بسیار دشوار است. شیطان به انواع حيله‌ها سَدْرَاه طالبان حق می‌شود و آنان را گمراه می‌سازد، و از همینجاست که فرقه‌های دیگر پدید می‌آید. شیطان از راههای گوناگون اهل تصوّف را گمراه می‌کند. به يك دسته می‌گوید که شما نمی‌توانید خود را از غضب و شهوت و به طور کلی از صفات بشریت پاک کنید، و بعضی از افراد این دسته هم قبول می‌کنند و جزو بدترین فرقه‌ها در می‌آیند. بعضی دیگر قبول نمی‌کنند، چون می‌دانند که تصوّف پاک شدن از شهوت و غضب و صفات بشریت نیست، بلکه مهار کردن این صفات بد از راه اجرای دستورات شرع است. ولی شیطان از این عده هم دست بردار نیست. به آنها می‌گوید اطاعت شما از احکام شرع و عباداتی که می‌کنید برای خداوند چه نفعی دارد و چرا رنج بیهوده می‌کشید؟ از میان این عده نیز باز گروهی فریب می‌خورند و در کوی اباحت قدم می‌گذارند و جزو بدترین فرقه‌ها در می‌آیند. بعضی دیگر نیز از این دام هم می‌گریزند، چه می‌دانند که فایده عبادت انسان برای خود اوست، یعنی برای این است که به خداوند نزدیک شوند. ولی شیطان باز هم دست بردار نیست. به این عده نیز می‌گوید که عبادت کردن کار عوام است نه خواص، و شما که جزو خواص هستید باید به علم

و معرفت مشغول شوید و به دنبال دیدار قلبی و معرفت باشید نه اینکه سر و پای خود را در عبادت بجنبانید. از این عده نیز باز چندتایی فریب می‌خورند و جزو بدترین فرقه‌ها درمی‌آیند.

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

علاوه بر ظاهرسازیهایی که مرقع داران می‌کردند، اعمال خلاف شرع هم از بعضی از ایشان سر می‌زده است، از قبیل باده‌گساری کردن و مال سلطان یا مال دزدی خوردن و غیره. مرقع داران بی‌حقیقت به طور کلی کسانی بودند که بیست و چهار فرقه سوم (بدترین اقسام) را تشکیل می‌دادند، و در میان آنان شراب خواران و طراران و لوطیان از همه بدتر بودند. اینها کسانی بودند که قدم در کوی ایاحت گذاشته بودند و غزالی آنان را «اباحتی و فاسق و ملحد» می‌خواند. اعمال و رفتار این عده نه تنها به زیان خود ایشان بود، بلکه جامعه را نیز فاسد می‌کرد.

یکی از زیانهای اجتماعی این اعمال و رفتار این بود که عوام مردم که جزو فرقه‌های میانی بودند، به آنان نگاه می‌کردند و گمان می‌کردند که صوفی‌گری همین است که این شیادان می‌کنند و لذا از آنان تقلید می‌کردند و گمراه می‌گشتند. این شیادان گمراه اساساً حرمت دین را در جامعه از بین می‌بردند و مردم عوام گمان می‌کردند که «مسلمانی خود اصلی ندارد.» سلاطین را نیز همین صوفی نمایان گمراه می‌کردند، چه به گمان اینکه این مرقع داران

حقیقتاً صوفی اند، از آنان حمایت می کردند و از این طریق هم خود را به هلاکت می افکندند و هم اعتماد مردم را در مسلمانان حقیقی تباه می ساختند.

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

فتوایی که غزالی در مورد قتل اباحتیان و مرقع پوشان بی حقیقت صادر کرده است فتوایی است بی محابا. این فتوا را وی در آثار دیگر خود نیز تکرار کرده است. در مکتوب مشابهی که در فضائل الأنام درج شده است، وی سخن خود را با همین فتوا ختم می کند و می گوید «این قوم بدترین خلقند و بدترین امتند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است.»^{۱۷} در رساله «حماقة اهل الاباحة» نیز در حق اهل اباحه می گوید: «خون همه مباح بلك ریختن خون یکی از ایشان فاضلتر از خون هزار گبر و جهود و ترسا از دیار ترك و هند است.»^{۱۸} و در فیصل التفرقة در مورد مدعیان تصوف، کسانی که نماز نمی خوانند و باده می نوشند و مال سلطان می خورند می نویسد: «... و من جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعى التصوف أنه قد بلغ حاله بينه وبين الله تعالى أسقطت عنه الصلاة و حل له شرب الخمر و المعاصي و أكل مال السلطان. فهذا من لاشك في وجوب قتله و ان كان في الحكم بخلوده في النار نظر، و قتل مثل هذا أفضل من قتل مائة كافر إذ ضرره في الدين أعظم و يفتح به باب الاباحة لا ينسد و ضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة مطلقاً.»^{۱۹} این فتوا که غزالی در آثار مختلف خود تکرار کرده است^{۲۰} حاکی از رواج بازار تصوف است در عصر او و پیدا شدن صوفیان و اباحتیان و نفوذ اجتماعی و حتی سیاسی بعضی از آنان، تا حدودی به دلیل حمایتی که سلاجقه و بعضی از وزرای ایشان از صوفیه می کردند.

در اینکه این صوفیان اباحتی سلامت دینی و اجتماعی را تهدید می کردند تردیدی نیست،

و انتقادهای غزالی نیز دلسوزانه و صادقانه است، ولی حکم او، نه تنها از نظر ما، که تنگ نظریها و تعصبات قرون وسطایی را پشت سر گذاشته‌ایم، بی‌رحمانه می‌آید، بلکه در همان زمانها نیز خطرناک بوده است. ما می‌توانیم با غزالی هم عقیده باشیم و از او بی‌ذیریم که وجود چنین مرقع‌داران بی‌حقیقتی برای سلامت جامعه دینی می‌تواند زیان‌آور باشد، ولی آیا این بی‌رحمانه نیست که ما ریختن خون آنان را حلال بدانیم، آن هم به دست سلاطینی که خود اهل فسق‌اند. و تازه، وقتی که کسی بخواهد مطابق این فتوا عمل کند، چگونه می‌تواند میان مرقع‌داری حقیقت و صوفی حقیقی تمییز دهد. غزالی برای تشخیص این اباحتیان علائمی چون نماز نخواندن و شراب خوردن و مال سلطان خوردن را ذکر می‌کند. ولی آیا این فکر را کرده بود که بعضی از ارباب قدرت ممکن است با شنیدن این گونه فتواها، بهانه‌ای به دست آورند تا اغراض پلید خود را عملی سازند و به تسویه حسابهای سیاسی بپردازند و خون بی‌گناهان را به زمین بریزند؟ غزالی اگر در زمان عین‌القضاة همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی زندگی می‌کرد و آنها را می‌شناخت، یقیناً هردو را از زمره بهترین ائمه به شمار می‌آورد، ولی کسانی که خون این بزرگمردان را به زمین ریختند، آنها را ظاهراً به اباحه و زندقه محکوم کردند.

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

شیخ را گفتند: علی قوال شب شراب می‌خورد و بامداد به مجلس تو درآید. شیخ دانست که چنان است که ایشان می‌گویند، اما گوش به سخن ایشان نکرد. تا یک روز شیخ به جایی می‌رفت. اتفاق در راه علی قوال را دید که از غایت مستی افتاده، شیخ از دور چون آن بدید خود را نادیده آورد تا یکی از آن قوم به شیخ گفت: اینک علی قوال. شیخ همان کس را گفت او را بر دوش خود بگیرد و به خانه خود ببرد. چنان کرد.^{۲۲}

در این حکایت کوتاه چند نکته تاریخی و اخلاقی نهفته است. شیخ ابوالقاسم نصرآبادی از مشایخ خراسان در قرن چهارم است و این داستان نیز حدود یکصد سال پیش از تولد

ابوحامد اتفاق افتاده است. کسی که شراب می خورده است خود یکی از اصحاب نصرآبادی است، يك قوال است که به شیخ ارادت دارد و روزها در مجلس او حاضر می شود. شیخ می داند و می بیند که او چه کرده است. می داند که عمل او خلاف شرع است. ولی به جای اینکه اورار سوا کند یا از خود طرد سازد، با بزرگواری و ملاطفت با وی رفتار می کند، و چه بسا همین عمل او موجب تنبّه قوال می شود. این روحیه است که عطار، به عنوان يك صوفی، می پذیرد و با نقل آن سرمشقی به خواننده می دهد. رفتاری که در تصوّف مورد ستایش قرار می گرفته است رفتار نصرآبادیهاست، نه رفتار ابوحامد غزالی یا شیخ احمد جام.

در خاتمه، بی مناسبت نیست به چند نکته دیگر نیز در برخورد با آثار غزالی و نویسندگان دیگر (مانند شیخ احمد جام و ابن جوزی صاحب تلبیس ابلیس) در انتقاد از فرقه‌هایی که احکام شرعی را رعایت نمی کردند اشاره کنیم. مسأله فرقه‌های غیر متشرّع در تصوّف در قرنهاى چهارم و پنجم و ششم مسأله حادّی بوده است که از لحاظ تاریخی بسیار مهمّ است. متأسفانه تا جایی که من اطلاع دارم، هنوز تحقیق جامعی درباره این فرقه‌ها انجام نگرفته است. در اینکه چنین فرقه‌هایی وجود داشته‌اند و حضور آنان در جامعه اسلامی، به خصوص در خراسان، کاملاً احساس می شده است شکّی نیست، ولی نه هويت دقیق این فرقه‌ها بر ما روشن است، نه تعداد تقریبی آنها، و نه عقاید و آداب و رسوم و رفتار هر يك از آنان. مخالفان این فرقه‌ها، مانند غزالی، همه آنها را به يك چوب می رانند و همه را زندیق و اباحتی می خوانند ولی ما نمی توانیم این حکم را ملاک طبقه‌بندی و داوری صحیح قرار دهیم. دیدگاه غزالی دیدگاه خاص اهل سنت و نزدیک به دیدگاه اهل حدیث است. صوفیان حنبلی مانند ابو منصور اصفهانی و خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام و شیخ عبدالقادر گیلانی نیز همین دیدگاه را داشتند. این نویسندگان، اگر چه خود صوفی بودند، معیاری که برای داوری دیگران اختیار می کردند معیار اهل سنت و اهل حدیث بود. صوفیانی که مطابق آداب و رسوم اهل سنت عمل نمی کردند یا عقایدشان با آنها تفاوت داشت بدعتگذار و اباحتی خوانده می شدند (نه تنها صوفیه، بلکه مذاهب دیگر، از جمله شیعیان نیز مورد چنین اتهاماتی قرار می گرفتند). ولی میان فرقه‌هایی که اباحتی خوانده می شدند مسلماً تفاوت‌هایی وجود داشته است. احتمالاً بعضی از ایشان ملامتی بوده‌اند که فقط وانمود می کردند که رعایت احکام شرع را نمی کنند. انحراف فرقه‌های دیگر از احکام شرع نیز مسلماً یکسان نبوده است. وانگهی، بعضی از ایشان چه بسا دلتلی برای اعمال خود داشتند. به هر حال، تا زمانی که چهره دقیقی از این فرقه‌ها ترسیم نکرده‌ایم، نمی توان داوری صحیحی در حق آنان کرد.

مسأله مهم دیگر علل پیدایش این فرقه‌ها و مناطقی است که فرقه‌های ظاهراً یا باطناً غیرمتشرع در آنجاها فعال بودند. غزالی ظاهراً از فرقه‌هایی سخن می‌گوید که در خراسان پراکنده بوده‌اند. این فرقه‌ها یقیناً ایرانی بودند و بعید نیست که بعضی از عقاید ایرانیان قدیم و آداب و رسوم غیراسلامی در شکل‌گیری عقاید و اعمال بعضی از این فرقه‌ها مؤثر بوده است. ممکن است حرکت بعضی از این فرقه‌ها با حرکت شعوبیان هم بی‌ارتباط نباشد. همین امر می‌تواند علت انتقادهای غزالی و به خصوص نویسندگان حنبلی، چه صوفی مانند ابومنصور اصفهانی و شیخ احمد جام و چه غیر صوفی مانند ابن جوزی، از این فرقه‌ها باشد.

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

بعضی از محققان تصور کرده‌اند که تصوف از زمان صفویه در ایران روبه اضمحلال نهاد، درحالی که این طور نیست. بعضی از صوفیه، مانند ابومنصور اصفهانی، دفتر تصوف را در اواخر قرن چهارم تقریباً بسته می‌دیدند، و اکثر کسانی را که مرقع می‌پوشیدند و ادعای صوفی‌گری می‌کردند مدعی محض می‌دانستند. به هر حال، انتقاد از تصوف از قرن چهارم آغاز گشته و همین انتقادهای خود بخشی از تاریخ تصوف است. این انتقادهای مسلماً از دیدگاه‌های مختلف وارد شده است، دیدگاه‌هایی که با دیدگاه بی‌غرض اهل تحقیق یکی نیست. ما برای اینکه بتوانیم با بی‌غرضی و منصفانه در حق فرقه‌ها داوری کنیم و تأثیرات مثبت^{۲۲} و منفی آنان را معلوم کنیم، باید همان طور که گفته شد، ابتدا خود فرقه‌ها و آداب و رسوم هر یک را بشناسیم. آثار غزالی، از جمله همین مکتوب، جزو منابع معتبری است که می‌تواند در این راه به ما کمک کند، ولی نباید فراموش کرد که نه این آثار، و نه آثار هیچ

نویسنده دیگر، خواه مخالف فرقه‌ها باشد و خواه موافق آنها، نمی‌تواند به تنهایی حق مطلب را ادا کند. در واقع، این اثر بیش از اینکه ما را با فرقه‌های اباحتی آشنا کند، با گوشه‌ای از عقاید نویسنده و روحیه ستیزه‌جوی او و بی‌محابایی او در صدور فتوا برای قتل، آن هم نه برای يك شخص، بلکه حتی برای فرقه یا فرقه‌هایی نامعین، آگاه می‌سازد.

شیوه تصحیح

متن دو مکتوبی که در اینجا به چاپ رسیده است، همان طور که اشاره کردیم، از روی نسخه منحصر به فردی تصحیح شده است که در کتابخانه چستریبیتی (شماره ۳۶۸۲) نگهداری می‌شود. این دو نامه در صفحات ۸-۱۴۴ این مجموعه درج شده و به ترتیب به دنبال دو نامه قبلی (درباره سماع و عهد الست) آمده است. در انتساب این دو نامه به ابو حامد، مانند دو نامه قبلی، هیچ تردیدی نیست. مطالب این نامه‌ها و عقاید و آراء اظهار شده و سبک نگارش با عقاید و آراء و سبک نگارش ابو حامد کاملاً مطابقت دارد. بعضی از این عبارات مشابه را ما از آثار دیگر غزالی استخراج کرده و برای مقایسه در ضمن پانوشته‌ها آورده‌ایم.

به دنبال این چهار مکتوب، دو اثر عربی نیز در مجموعه چستریبیتی از غزالی درج شده است. یکی از آنها توضیح کوتاهی است که غزالی درباره معنای اسم «القیوم» داده است، و دیگر مکتوبی است که در پاسخ به سؤالاتی که درباره اموال خانقاه از او کرده اند نوشته است. پاسخهایی که غزالی به این سؤالات می‌دهد، بعضاً با مطالبی از مکتوب فارسی او که در اینجا چاپ شده است مطابقت دارد. این دو اثر را نیز سعی خواهیم کرد بعداً چاپ کنیم.

از آنجا که این آثار از روی يك نسخه خطی است، بی‌شک غلطهایی در آنها هست که فقط می‌توان به کمک نسخه‌های دیگر تصحیح کرد. تاکنون من موفق به یافتن نسخه دیگری نشده‌ام. در استنساخ این مکتوب نیز، مانند دو مکتوب قبلی، همسر من خانم ژاله باختر، به من کمک کرده است. رسم الخط را من برای سهولت مطالعه خوانندگان، مانند دو مکتوب قبلی، تا حدودی مطابق با رسم الخط متداول و مرسوم در مرکز نشر دانشگاهی کرده‌ام. نمونه‌ای از تغییراتی را که من داده‌ام می‌آورم. آنج / آنچه؛ آنک / آنکه؛ آنکس / آن کس؛ بدانک / بدانکه؛ چنانست / چنان است؛ ویست / وی است.

در انتهای مکتوب عربی غزالی در همین مجموعه (مکتوبی که درباره اموال خانقاه است) اشاره شده است که این نسخه از روی نوشته خود غزالی رونویس شده است («کتبه الغزالی»). شاید این ادعا درست باشد. و اگر چنین باشد، به اعتبار و ارزش این مجموعه باز

هم می‌افزاید. والحمد لله رب العالمین.

یادداشتها

۱. بنگرید به: «معرفی چهار اثر کوتاه فارسی از ابو حامد غزالی»، نصرالله پورجوادی، معارف، دوره ۷، ش ۱، فروردین- تیر ۱۳۶۹، ص ۱۹-۱۵. «عهد الست»، نصرالله پورجوادی، معارف، دوره ۷، ش ۲، مرداد- آبان ۱۳۶۹، ص ۴۸-۳.
 ۲. «... الشيخ ابو سعید ابن ابی الخیر، وهو الذی وضع طریقه التصوف و بنی الخانقاه و رتب السفره فی الیوم مرتین.» (آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا بن محمد القزوینی، به تصحیح فردیناند ووستنفلد، چاپ افست، ویسیادن، ۱۹۶۷، ص ۲۴۱).
 ۳. در مورد اوضاع خانقاههای خراسان، از جمله مسائل اقتصادی آنها در این دوره بنگرید به کتاب تاریخ خانقاه در ایران محسن کیانی، تهران، ۱۳۶۹، از صفحه ۱۸۲ به بعد. و نیز به فصل اول کتاب ترمینگهام، که یکی از تحقیقات ارزنده در این باب است:
- J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
۴. بنگرید به «جوامع آداب الصوفیه» در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۶۰.
 ۵. همان، ص ۴۰۰.
 ۶. برای اطلاع از عقیده مشایخ مختلف درباره سؤال، بنگرید به کشف المحجوب، از علی بن عثمان هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۶۷ به بعد، و نیز به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۹۸ تا ۳۰۴.
 ۷. مقایسه کنید با کشف المحجوب، هجویری (ص ۴۷۰) که در آداب سؤال کردن می‌گوید: «... از خود پارسایی نکنی تا از راه آن ترا چیزی دهند.»
 ۸. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۴-۳۰۳.
 ۹. نمونه بارز این وقفنامه‌ها «وقفنامه زین الدین ابوبکر خوافی» (متوفی ۸۳۸) است که واقف در آن همه اموال موقوفه و عواید حاصله را دقیقاً برشمرده و شرایط استفاده از آنها را ذکر کرده است (بنگرید به «وقفنامه زین الدین ابوبکر خوافی»، به کوشش محمود فاضل یزدی، در مشکوة، نشریه آستان قدس رضوی، ش ۲۲، بهار ۶۸، ص ۱۸۷ تا ۲۰۰). درباره «کمک مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی» بنگرید به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۳۱۰ به بعد.
 ۱۰. بنگرید به «کتاب المنهاج والمسائل والوصیه»، از ابو منصور اصفهانی، معارف، دوره ۶، ش ۳، آذر- اسفند ۶۸، ص ۳۴. در مورد غریب شدن اسلام، ابو منصور به حدیثی اشاره می‌کند که ابو حامد غزالی نیز آن را در کیمیای سعادت (به تصحیح حسین خدیو جم، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۴۳) ترجمه کرده است.
 ۱۱. مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، انتشارات کتابخانه سنائی و طهوری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳، مقدمه مصحح، ص هـ.
 ۱۲. «فیصل التفرقه» در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، ۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م، ص ۴-۱۳۳. غزالی در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۳۳۰-۳۲۹). زنداغه اُمت محمد (ص) را همان اباحتیان یا صوفی نمایان می‌داند.
 ۱۳. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر البغدادی، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره [بی‌تا]، ص ۵.
 ۱۴. همان، ص ۶.

۱۵. همان، ص ۷.

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

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

ویلیام موننگمری وات نیز دربارهٔ این حدیث در کتاب «دورهٔ شکل‌گیری تفکر اسلامی» بحث کرده است. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, 1973, p.2-3.

۱۷. فضائل الانام، ص ۸۷.

۱۸. «کتاب یذکر فیه حماقة اهل الایاحه»، ابو حامد محمد غزالی، به کوشش اوتویرتسل، مونیخ، ۱۹۳۳، ص ۲۶.

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

۲۰. علاوه بر منابع فوق، بنگرید به کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۲۹ («اباحتیان زندق باشند... خون و مال ایشان معصوم نباشد.»)

۲۱. تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار، به اهتمام محمد استعلامی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۷۹۰.

۲۲. تأثیر این فرقه‌ها و آداب و رسوم ایشان همیشه منفی نبوده است. این فرقه‌ها هر چند که در عمل دستورات شریعت و آداب و سنن جامعهٔ اهل سنت را رعایت نمی‌کردند، به هر حال مسلمان بودند و لاقلاً اکثر ایشان به اصول دین اعتقاد داشتند. بعضی دیگر ملامتی بودند. بعضیها ایمان را برای رستگار شدن کافی می‌دانستند و لذا از اعمال عبادی سر باز می‌زدند. رفتار بعضی از این فرقه‌ها نیز چه بسا در اصل کوششی بود برای گذشت از زهد و زاهدی، و به همین دلیل موضوعی که این صوفیه بر آن تأکید می‌کردند عشق بود، عشق انسان به حق تعالی. به هر حال، همین رفتارهای قلندرانه و آداب و رسوم خراباتی، در میان بعضی از این فرقه‌های به اصطلاح «اباحتی» بود که چهرهٔ شعر صوفیانه و عرفانی زبان فارسی را دگرگون کرد. به نظر من پیدایش شعر صوفیانه-عاشقانهٔ فارسی در خراسان، اشعاری که دربارهٔ عشق و عاشقی و نظر بازی و باده پرستی و مستی سروده شده است، تحت تأثیر همین آداب و رسوم و رفتارهای این قبیل فرقه‌ها بوده است. همین فرقه‌های اباحتی بودند که در مجالس سماع خود از اشعار عاشقانهٔ غیردینی استفاده کردند و با این عمل راه را برای ورود الفاظ و تعبیرات غیردینی از شعر غیر صوفیانه به اشعار دینی و عرفانی زبان فارسی باز کردند. شعر در اصل از اوضاع و احوال جامعه و آداب و رسوم و ارزشهای اجتماعی مایه می‌گیرد. زبان شعر و الفاظ و مفاهیم آن نیز عیناً از زبان رایج نشأه می‌گیرد و معانی الفاظ و عبارات با معانی آنها در زبان معمولی منطبق است. در مراحل بعد است که به دلیل تحولات اجتماعی زبان شعر از زبان معمولی فاصله می‌گیرد و الفاظ معانی مجازی و انتزاعی پیدا می‌کند. در مورد الفاظی چون باده نوشی و بیاله و جام و ساقی و میخانه و خرابات و یادیدن روی معشوق و در آغوش گرفتن او نیز این حکم صادق است، یعنی قبل از اینکه این الفاظ معانی رمزی و عرفانی پیدا کنند معانی حقیقی داشتند و با همین معانی حقیقی بود که این الفاظ و اشعاری که با آنها ساخته شده بود وارد محافل و مجالس و کتابهای صوفیه گردید. و احتمالاً وقتی که صوفیه از این آداب و رسوم یاد می‌کردند در واقع به آداب و رسوم خودشان اشاره می‌کردند. به عبارت دیگر، اعمالی که صوفیه آنها را وصف می‌کردند، اعمالی بوده است که خود ایشان مرتکب می‌شدند، یعنی همین فرقه‌های اباحتی. و از

آنجا که صوفیان متشرع این اعمال را خلاف دستورات دینی می‌دانستند، این اشعار (و الفاظ خرابات و ساقی و غیره) را نیز غیردینی و استعمال آنها را حرام می‌دانستند (بنگرید به «شعر حلال، شعر حرام»، نشر دانش، ش ۵، سال ۸). ولی بعداً، به این الفاظ در تصوف معانی دیگری دادند، معانی مجازی که جنبه رمزی و سمبلیک یا مثالی داشت، و از این طریق اشعار مزبور با این الفاظ حرام جنبه تقدس پیدا کرد و حتی خود مشایخ صوفیه متشرع نیز به سرودن آنها پرداختند. به هر تقدیر، صرف نظر از حیثیت و ارزشی که اشعار عاشقانه - صوفیانه و به خصوص غزلیات صوفیانه فارسی پیدا کردند، به گمان من پیدایش این نوع اشعار نتیجه اعمال و رفتار و حتی ذوق آن دسته از فرقه‌های قلندر صفتی بوده که غزالی در این آثار و آثار دیگر خود آنها را اباحتی خوانده و مورد انتقاد قرار داده است و لذا این فرقه من غیر مستقیم تأثیر مثبتی هم در ادبیات دینی داشته‌اند. عجیب اینجاست که یکی از نخستین کسانی که از همین اشعار عاشقانه و خمیری دفاع کرده و راه را برای تداوم این نوع شاعری هموار کرده است خود ابو حامد است. (برای توضیح بیشتر درباره مراحل تکوین این نوع اشعار در زبان فارسی بنگرید به مقالاتی که نگارنده با عنوان «باده عشق» در نشر دانش، از سال ۱۱، ش ۶، به بعد چاپ خواهد کرد.)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

(متن مکاتیب)

(۱)

و من فوائدہ الشریفۃ قدّس اللہ روحہ العزیز

چه گوید^۱ خواجه امام اجل حجّة الاسلام در کسانی که در خانقاههای صوفیان نشسته‌اند و از وقف خانقاهها می‌خورند؟ چه شرط باید تا وقف و نان صوفیان خوردن؟ ایشان را حلال بود یا نه؟

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

اما آنچه از زکوة بود نشاید از آن خوردن الا کسی را که در دو شرط موجود بود: یکی آنکه درویش بود، و دوم آنکه قوت کسب ندارد. قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیہ و سلم: «لا تحلّ الصدقة لغنیّ ولا لذیّ مرّة سوئی».^۲ و هر که چندان معلوم دارد که اگر باقتصاد به کار برد، يك بحال کفایت بود وی را، زکوة حلال نبود. و سجّاده و دوتویی^۳ زیادت ازین جمله بود، و سکن^۴ ازین جمله نبود. و در جمله آنچه بدان حاجت مهم بود ازین جمله نبود. اما آنکه زیادت از حاجت بود، یا برای تجمل بود، ازین جمله باشد. و هر که به درزی یا به عملی یا به حرفتی دیگر کسب تواند کرد، زکوة وی را حلال نبود، که زکوة حق عاجزان است. و اگر گوید که همه روزه به ورد و نماز و قرآن خواندن مشغولم و از زکوة می‌خورم و پیشه نکنم، روا نباشد. به کسب مشغول می‌باید بود در میان کسب به ذکر مشغول می‌باید بود و به دل، که سیر و روح همه عبادتها ذکر خدای عزوجل است. و کسب مانع نبود از آن، بل که، پس از نماز فریضه، هیچ عبادت فاضلتر از کسب حلال نیست. و اگر کسی پیشه ندارد و لکن قوت خدمت کردن دارد در خانقاه، باید که بدان خدمت مشغول شود تا آن بدل کسب بود. اما خداوند قوت را بیکار نشستن و زکوة ضعفا خوردن روا نبود.

اما جهت دوم سؤال است، و کار در این سختر است و تنگ تر، چه سؤال از جمله فواحش

۱. در اصل: چگونه.

۲. این حدیث در الدارمی (زکاة، ۲۴) بدین صورت آمده است: «ان الصدقة لا تحلّ لقویّ ولا لذیّ مرّة سوئی» و در این ماجه (زکاة، ۲۶) به صورتی که در متن حاضر آمده است.

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

۴. سکن یا سکن به معنای قوت یا خورش.

است و جز بضرورت روا نبود.^۱ آنچه در زکوة شرط است از ضعف و درویشی، در این هم شرط است. و دو شرط دیگر بیفزاید: یکی آنکه سؤال که کند صریح نکند، به معارضه کند. برای آنکه چون صریح کند باشد که آنچه دهند بشرم دهند نه بدل خوشی. و اگر در پیش مردمان سؤال کند با خطر تر، چه از بیم زبان مردمان باشد که چیزی دهد. و این مصادره بود، که هیچ فرق نبود میان آنکه چیزی از بیم زخم چوب دهد یا از بیم زخم ملامت یا از نرج شرم. این همه حرام بود، مگر داند که زکوة بر وی واجب است دادن و بخواهد داد. آنگاه روا باشد که بر ملا و تصریح و به الزام از وی بستانند، چون ستاننده اهل زکوة بود یا برای کسی ستاند که اهل زکوة بود. دیگر شرط آنکه چون آنچه بدهد خداوند مال بدان سبب دهد که وی مردی بصلاح [و] پارساست باید که بدان صفت باشد. اگر بر وی معصیتی می رود در سر یا در دل وی...^۲ هست که اگر خداوند مال بدانستی این مال به وی ندادی این مال بر وی حرام بود، چه هیچ فرق نبود میان کسی که گوید من علوی ام و نباشد تا وی را چیزی دهند و میان آنکه گوید من پارسا و صوفی ام تا وی را چیزی دهند و نباشد، و فرق نبود میان آنکه بزبان گوید و میان آنکه به مرقع و لباس گوید، که مرقع منادی گروهی است که فریاد می کند که بدانید که من صوفی ام. و هر که انصاف دهد داند که در باطن او چیزهاست که اگر پرده از آن برخیزد آن کس مال خویش بوی ندهد الا ماشاء الله. و به سبب این خطر است که سلف چیزی بخود نخریدندی و به دست و کیلی مجهول بخریدندی تا نباشد که در بیع با ایشان مسامحت کنند بسبب دین ایشان. و باشد که ایشان در باطن بدان صفت نباشند و اگر باشند از دین خود عوضی استده باشند. و در جمله، حلال خوردن از سؤال سخت دشوار بود، و برای این گفت رسول صلی الله علیه و سلم: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبٍ يَدُهُ». ^۳ و بدانید که روا نبود که کسی کسب دست ندارد و به عبادت مشغول شود تا از سؤال می خورد، مگر کسی که در خانقاه به عبادت مشغول بود و خادم بیرون شود و در حق ایشان سؤال کند نه از زکوة و ایشان دانند که این از برای قومی می خواهند که اهل قوت اند لکن به عبادت مشغولند. اگر خداوند مال خواهد که دل ایشان از قوت فارغ دارد تا ایشان عبادت کنند این چنین روا باشد، نه از مال زکوة، و نیت خداوند مال فارغ داشتن اهل عبادت بود، و نیت ستاننده فراغت عبادت بود.

۱. مقایسه کنید با کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۳۲۷): «... سؤال از جمله فواحش است و به ضرورت حلال شود.»
 ۲. کلمه‌ای است ناخوانا، احتمالاً جمله به این معنی است: «... یا در دل وی چیزی (یا اندیشه‌ای) هست که اگر...»
 ۳. این حدیث در ابن ماجه (کتاب التجارات، ۱) بدین صورت آمده است: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ» در روایتی دیگر نیز بدین صورت آمده است: «مَا كَسَبَ الرَّجُلُ كَسْبًا أَطْيَبَ مِنْ عَمَلٍ يَدُهُ».

اما جهت سوم آن بود که وقفی باشد خانقاه را که از آن خورند و اندر [آن] هیچ چیز شرط نبود، مگر آنکه واقف شرط کرده بود. هر چه بخلاف شرط وی بود حرام باشد. اگر وقف بر صوفیان کرده بود شرط آن دشوارتر بود. اما آن قدر که در فتوی ظاهر بدان حلال شود سه شرط بود: یکی آنکه برزی و اخلاق صوفیان بود و آداب و معاشرت ایشان و نشست و خاست و پوشیدن و خوردن شناخته بود، چنانکه اگر در خانقاهی شود او را اهل نزول دانند در آن خانقاه از آنجا که ظاهر است. و شرط دیگر آنکه بصلاح بود و هیچ کبیره نکند و ارتکاب ننماید، که صوفی اسم کسی است که ویرا و راه صلاح زیادهای دیگر بود، اما صلاح اهل کار بود. اما صفایر بر دو قسم است: یکی آنکه از جمله کم بود که آدمی از آن خالی کم بود، چون غیبت و خویشتن ستودن و در حکایت احوال زیادت و نقصان کردن و توانگران را تواضع کردن و با ایشان بنفاق مراعات نمودن. از آنجا که ظاهر فتوی است بدین مقدار از حکم این اسم بیرون نیاید مگر که اصرار کند و به عادت گیرد و بسیار شود چنانکه بدان معروف و مشهور گردد. آنگاه این چون کبیره شود. و چون این بر وی برفت این اسم از وی برخاست و طعام صوفیان بر وی حرام شد، همچنانکه کبیره بر وی برود مگر که توبه کند و پشیمان شود و با سرکار آید. اما آن صفایر که در عادت بسیار نباشد چون سماع رود کردن و با زنی در خلوت نشستن و جامه ابریشم یا انگشتری زرین داشتن یا مال سلطانی که داند حرام است ستدن و خوردن، بدین اسم از صوفی بیرون آید و وقف صوفیان بر وی حرام شود، و با امرد نشستن و با وی سماع کردن و وی را دوست داشتن و بسیار حدیث ایشان گفتن، این نیز از جمله آن باشد که از اسم صوفی بیرون آید. اما نظری که اوفتد از آن هم کراهیتی باشد و استغفاری و احترازی تا دیگر نباشد. امیدوار باشد که معفو بود. و شرط سوم آنکه در بیشتر روز به عبادت مشغول بود یا به خدمتی که صوفیان را از آن آسایشی بود، و اگر قوت خدمت دارد. اما بدانکه جامه ایشان دارد و پنج نماز بکنند، بدین قدر از جمله صوفیان نگرند، چون بیشتر روز فارغ و بیکار بود. و چگونه صوفی بود آن کس؟ و صوفی دوست خدای تعالی باشد و گزیده وی بود و چنین کس را خدای تعالی دشمن دارد که رسول صلی الله علیه و سلم می فرماید: «ان الله تعالی یبغض الشاب الفارغ»، خدای تعالی جوان بیکار را دشمن می دارد. و سبب این آنست که چون جوان فارغ بنشیند بیکار نبود بلکه با شیطان در مناجات بود و انواع وساوس و اندیشه دنیا و هوای نفس سر از سینه وی برزدن گیرد؛ قوله تعالی: «ومن یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطاناً (زخرف، ۳۶)». و اصل کار آن است که در همه اوقات خویشتن مشغول دارد، که اگر وی نفس خویش را مشغول ندارد، نفس وی را در شغل افگند: «هی نفسک ان لم تشغلها

يشغلک». و چون لابد مشغول می باید داشت، خدمت فاضلتر از عبادت، که در آن منفعت جماعت باشد. و هر چند خدمت دشوارتر و سخت تر، ثواب و فضیلت بیشتر. اما کسانی که از اهل قوت در خانقاهها معتکف نشسته اند و بظاهری قناعت کرده و همه روزه بیکار نشسته خویشان می شویند و می آریند ایشان مَنبَلانند^۱ دوستان شیطان و مَغِیْظان^۲ خدای تعالی. واجب است بر مشایخ که ایشان را بر سر برزگیری فرستادن. و حرام است ایشان را نان صوفیان خوردن. و هر چه خادم برایشان نفقه کند برو تاوان و وبال بود و به قیامت بدان مأخوذ شود، که صوفی^۳ با کسی بود که وی را باطنِ روشنی بود در مقامات دینی، که کاری دیگر کردن ویرا بشولیده دارد. وی را بیکاری مسلم بود، که کار خود همه آن است که وی می کند. و درین روزگار عزیز است این، یا پیری عاجز که همه روز به وردی و عبادتی مشغول بود یا جوانی که به خدمت این قوم مشغول است، دیگران همه اهل بطالت اند.

تَسْتَلُّ اللّٰهَ اَنْ يُّصَلِّحَنَا وَاَيَّاهُمْ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِينَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَاَسَلُّمٌ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. منبل بر وزن تنبل به معنای کاهل و بیکار.
۲. در اصل: مَغِیْظان.
۳. در اصل: صوفی.

(۲)

و من نفایس انفاسه

بسم الله الرحمن الرحيم

این فصلی است که [در] خواست کرده اند از حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی قدس الله روحه در حق یکی از سلطانیان که با اهل اباحت می نشیند و شراب می خورد با ایشان و طامات می گوید.

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

پس این هر قسمی بیست و چهار قسمت گشتند بدانکه با یکدیگر بیامیختند و جمله هفتاد و دو فرقت شدند. و سبب زیادتی این قسمتها آن بود که شیطان حسد کرد صوفیان را که بهترین خلق بودند و به هیچ معصیت و شهوت آلوده نگشتند. [و] حسد کرد فاسقان را، گفت اگر چه ایشان بترین امت اند لیکن امید آن است که رسوایی خویش بدانند و به چشم نقصان در خویشان نگردند و توبه کنند و چون توبه کنند ایزد سبحانی و تعالی قبول کند که گفته است: «وَإِنِّي لَفَقَّارٌ لِمَنْ تَابَ (طه، ۸۲). پس طریقی باید ساخت تا این پاکان آلوده و ملوث گردند به معاصی و هوا، و این فاسقان و ناپاکان کور گردند و آلودگی و رسوایی خویشان نبینند. پس خواست که راه از میان صوفیان و فاسقان ترکیبی سازد. بیامد و صوفیان را گفت شما آمده اید تا خویشان را^۱ از غضب و شهوت و صفات بشریت پاک کنید و این طمع محال باشد. همچنانکه خواهند که پلاس سیاه سفید کنند. که آدمی را ازین صفات آفریده اند چگونه پاک شود. و این قومی بودند اندر شهوت خویشان مانده و از وی عاجز آمده؛ قبول کردند و بکفر درآمدند. گفتند خلق همه به محالات مشغولند و ندانستند که مثال دل چون جامه

۱. بترین = بدترین

۲. از ابتدای پاسخ ابو حامد در این نامه تا اینجا («... شما آمده اید تا خویشان را») در مکتوب مندرج در فضائل الانام (ص ۶-۷۵) نقل شده است.

شوخنگست که به صابون پاك شود نه چون پلاس سیاه که سپیدی نپذیرد، و ندانستند که تصوف نه آنست که از شهوت و صفات بشریت پاك شوی بلکه آن است که این صفات را تأدیب کنند تا در بند شرع آید و سر از لجام تقوی بیرون نکشد.^۱ پس گروهی دیگر این قبول نکردند و این حقیقت بدانستند که صفات بشریت را بادب داشتن ممکنست و بیش از این واجب نیست. شیطان ایشان را گفت این تأدیب و این عبادت برای خدای تعالی می کنی و خدای تعالی از این مستغنی نیست، ووی را به عبادت تو چه حاجت است ووی را از شهوت و معصیت تو چه رنج؟ خویشتن را به بیهوده رنج می داری!^۲ پس شهوت و هوا به نصرت شیطان برخاست گفت: این عین تحقیق است و اندرین شکی نیست. پس این قوم پای در کوی اباحت نهادند و راه فساد پیش گرفتند و همچون دیگران هلاک شدند، چه اعتماد کردند که عبادت کردن رنج ضایع کردن است. و گروهی این غرور دانستند و گفتند خدای تعالی می گوید: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا (فصلت، ۴۶). این عبادت نه برای او می کنم بلکه برای خویش می کنم، چنانکه طلب علم و طلب کتابت و شجاعت کنیم بل برای خویشتن کنیم لکن کار سلطان را نشاید الاعالم یا کاتب یا شجاع، همچنین قربت حضرت ایزد را سبحانه نشاید الا دلی پاك از هر چه غیر وی است چنانکه گفت: اِلَّا مَنْ آتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (شعرا، ۸۹). پس شیطان این قوم را گفت که عمل جوارح و ترك شهوات کار عوام بود. کار خواص علم و معرفت باشد، و کار دل دارد نه جوارح، و کار دیدار و معرفت دارد نه سر و پای جنبانیدن به عبادت.

پس از این طامات مزوق^۳ تایی چند در دل هر کسی افگند تا از یکدیگر پیاموختند و فراگفتن ایستادند و هر چه راه صحابه و سلف [بود] بگذاشتند و کتاب خدای تعالی و سنت

۱. مقایسه کنید با «شبهت سیم» در «حماقة اهل الاباحه» (ص ۱۱): «گروهی از این قوم بر ریاضتی مشغول شده باشند مدتی پنداشته باشند که مقصود ریاضت آنست که از شهوت و خشم و صفات بشریت یکبارگی پاك شوند و گمان برده باشند که شرع بدین فرموده است. چون مدتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمده از صفات خویش، اعتقاد کرده باشند که این محالست در شرع خلق را بدین فرموده است که صورت بندد که آدمی را که از این صفات آفریده اند پاك شدن ازین ممکن نیست چنانک پلاس سیاه را سپید توان کرد، آدمی را از صفات بشریت پاك نتوان کرد. پس کاری که محالست بدان مشغول نشویم.»

۲. مقایسه کنید با «شبهت دوم» در «حماقة اهل الاباحه» (ص ۸): «گروهی از ایشان گویند که حق تعالی را به عبادت ما چه حاجت است. وی از عمل ما بیزار است که پادشاه است. معصیت و طاعت بنزدیک وی برابر بود... ما خویش را بی فایده چه رنجانیم.»

۳. در اصل: مزورق (مَزُوق: آراسته و منقش).

رسول صلی الله علیه و سلم بدان بیهوده‌های^۱ بهم باز نهاده بفر و ختند و خویشان را عارف و صاحب دیدار نام کردند، و گفتند ما را دنیا حجاب نکند و ما را شهوت بند نکند، و خویشان را با این جهل درجه‌ای بنهادند بیش از درجه انبیا و صحابه که ایشان را يك خطیئه بند می کرد تا سالها نوحه و گریه می کردند.^۲ و این قوم نیز هلاک شدند.

پس این قوم را خاطری درآمد که چون ما ازین شهوات مبرا نگردیم و دنیا طلب کنیم صوفی نباشیم و منصب صوفیان ما را فوت شود در دنیا و آخرت، و این دریغ باشد. پس شیطان از مرّع و سجّاده و مسواک و رو آستر و آستین کوتاه و جامه کبود و سبیل تراشیده لشکری ساخت و برین خاطر حق حمله آورد و گفت: «مَعَادُ اللَّهِ! تَصَوَّفَ دَسْتُ بِهِ نَبَايِدَ دَاسْتُ، وَ تَصَوَّفَ چَه بَاشَدِ الْآ مَرَّعٌ وَ سَجَّادَه وَ مَسْوَاکٌ وَ طَامَاتٌ گفتم و دعوی معرفت کردن و خلق را به عامی داشتن و سر فرو بردن و در کار عالم اندیشه کردن». پس ایشان را بدین دام بند کرد و دل ایشان خوش گردانید تا اعتقاد کردند که ایشان خود صوفی اند اگر چه فاسق و عامی اند. و مثال ایشان چنان بود که پیرزنی بشنید که شجاعان را نام در جریده سلطان می بویند و هر کسی را مملکتی می دهند. بر خاست و زره در پوشید و خود بر سر نهاد و بیتی چند از رجز شجاعان بیاموخت و آنچه ایشان در میدان کنند و دست چگونه افشانند بیاموخت و روی به لشکر نهاد تا نام وی در دیوان مبارزان بنویسند. چون به لشکرگاه رسید به دیوان عرض فرستادند تا وی را برهنه کنند و نگاه کنند که در زیر این زره و خود چیست و حیلۀ وی معلوم کنند و وی را در شجاعت با یکی از شجاعان بیازمایند. چون وی را برهنه کردند، پیرزنی دیدند زمن و ضعیف. گفتند آمده‌ای تا به مجلس ملوک استهزا کنی و ملوک را به ابله و احمق گیری؟ وی را فرایش پیل انداختند.

پس این طوایف مرّع پوشان فردا در قیامت همین حال خواهند دید. *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَاتِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ* (طارق، ۹، ۱۰) *يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ* (حاقه، ۱۸)، فردا که پرده از روی کار ابلهان برگیرند هر کسی بداند که با خویشان چه کرده است، و او یلاه و حسرت سود ندارد.

همچنین شیطان به انواع ازین طایفه مرّع داران فاسقان انگیخت تا بیست و چهار طایفه تمام شدند. پس روی به درجه میانین نهاد و از عوام که اهل صلاح بودند ایشان را گفت

۱. در اصل: بیهوده‌های.

۲. مقایسه کنید با «حماقة اهل الاباحه» (ص ۱۳): «وایشان (= انبیا) به سبب خطا و معصیتی به خویشان نوحه کردند و می گریستند.»

نمی بینید که صوفیان چه می کنند؟ فساد می کنند و شراب می خورند و مال سلطان می ستانند و خدمت ظالمان می کنند. هر چه می گوئید از صوفیان از معنی زهد و ورع ایشان همه دروغ است. صوفی همه اباحتی و فاسق و ملحد باشند. پس این مسکینان نیز مغرور شدند و این سخن بشنیدند و گفتند صوفی شراب خورد و صوفی لواط کند و صوفی مال مردمان دزدد، و اگر توفیق افتدی مرشیطان را گفتندی: دروغ مگوی که صوفی این نکند ولیکن شراب خور و لوطی [و] دزد آن باشد که بطراری مرّع پوشد تا ابلهان را در غلط افکند. و از این فرقت نیز فرقه‌های دیگر انگیخت تا به بیست و چهار تمام شد و شرح آن دراز باشد.

پس شیطان روی بفاسقان و ظالمان نهاد و گفت اگر چه ایشان هلاکند بیم آن است که بدانند و از تقصیر تو به کنند. ایشان را گفت: اگر از این فساد دست نتوانید داشت لکن توانید کرد که نشست و خاست شما با اهل دین باشد و هیچ کس از اهل دین بهتر از صوفیان نیستند و هر گه که با ایشان بنشینید^۱ و بچشم حرمت در ایشان نگرید^۲ و سخن ایشان بیاموزید، شمارا راه در علم و معرفت افتد، این خود کفّارت فساد شما باشد.

پس این قوم مرّع داران را مراعات کردند و ایشان درگاه ظالمان را ملازمت کردند و زبان ثنا بر ایشان بگشادند و گواهی دادند که شما از اهل طریقتید و ایمان شما چنین است و دیدار شما چنان است. و آن سلیم دلان این شربت بخورند و این قدر ندانند که این قوم بدترین خلقتند.^۳ اگر بهترین خلق بودندی برایشان سلام نکردندی و از ایشان گریزان بودندی چنانکه^۴ از سگ و گرگ و خوک، و گرد سرای ایشان نگشتندی الا بضرورت دفع ظلمی از خود، چنانکه کسی به طهارت جای رود بضرورت رفع رنج نجاست. اما در آنجا اعتکاف نکند و شب و روز به خدمت و ثناء طهارت جای مشغول نشود.

پس این قوم چون با مرّع پوشان آمیخته شدند [و] عورات ایشان را بدانستند و دیدند که ایشان چگونه بر حرام حریص اند و چگونه در فسق و معصیت راغب اند، بدو گروه شدند: گروهی به سبب ایشان در مذهب اباحت افتادند و گفتند تحقیق با این قوم است و اینها فراخ سینه اند و هر چیزی ایشان را بند نمی کند. پس اعتقاد ایشان بر کسی که بصلاح تر بود تباه شد و گفتند

۱. در اصل: بنشیند.

۲. در اصل: نکرید.

۳. در اصل: خلقتند.

۴. در اصل: از آنک.

ایشان از بی بصیرتی راه^۱ عبادت گرفتند و در تنگناهای شرع ماندند و در فراخنای فرو نیامدند و هنوز نو مسلمانان اند و از پوست ایمان به معرفت نرسیده اند الا آن کس که مؤمن باشد خود در عین نماز باشد و به نماز محتاج نبود و در عین وصال بود شراب وی را حجاب نکند. پس حرمت پارسایان برگرفتند و برنجائیدن ایشان باک نداشتند و مرّقع داران فاسق را برایشان مسلط کردند و تا یدین غایت فسق را نصرت می کردند. باز این قوم کفر را نصرت گرفتند که مردمان چون مرّقع داران را عزیز دیدند اعتقاد کردند که مسلمانی خود اصلی ندارد و اگر اصلی داشتی صوفیان این نکردندی و سلطانات ایشان را مراعات نکردندی. پس سلاطین باین سبب هلاک شدند. و گروهی دیگر گمان بردند که همه مرّقع داران یکرنگ اند و همه فاسقانند. اعتقاد در همه تباه کردند و همه را برابر داشتند تا همه را مهجور کردند تا بقدر مقصود خویش هر کس را مراعات کردند و ایشان نیز هلاک شدند.

این شرح بعضی از سرمایه شیاطین است که آن شر و شوم مرّقع داران فاسق شناخته اند در عالم که ایشان در نفس خویش هلاک شدند و عوام به سبب آنکه دیگر صوفیان را برایشان قیاس کردند هلاک شدند و سلاطین بدانکه ایشان را مراعات و نصرت کردند با فسق بهم هلاک شدند و در توبه ایشان بسته آمد، چه مراعات ایشان طعن باشد در مسلمانان و نصرت باشد کفر را، که چون مرّقع دار فسق کند اعتماد مردمان در مسلمانان تباه شود و اگر قبادار فسق کند اعتماد مردمان در وی تباه شود. پس کسی باید که هر سه فرق را گوید: ای^۲ مغروران، توبوا إلى الله جميعاً أيّه المؤمنون (نور، ۳۱).

ای مرّقع داران، از غرور خویش بیرون آید که ملك الموت نزدیک رسيد وقت آن آمد که در مرّقع نگاه نکنید، در دل نگاه کنید. و ای عوام خلق، اعتقاد در اهل تصوّف تباه مکنید که ایشان بهترین خلقتند، و این قوم دزدانند که مرّقع پوشیده اند نه صوفیان. و ای سلاطین، کفارت فسق خویش بدان توانید کرد که هر مرّقع داری که از وی فسقی معلوم شد، چون شراب خوردن و غیر آن، وی را بگیرید و بر دار کنید و بگویند که این جزای آن کس است که در مسلمانی طعن کند و کسوت مسلمانان پوشد و فعل فاسقان کند، تا باشد که شفقت شما بر اصل مسلمانی کفّارتی باشد تقصیر را^۳ در فروع مسلمانی. و بالله التوفیق.

والحمد لله رب العالمين، والصلوة على سيدنا محمد وآله اجمعين.

۱. در اصل: راه راه.

۲. در اصل: تا.

۳. در اصل: تقصیرا.

