

درنگی معناشناختی پیرامون واژه لابالی در ادب و حدیث و عرفان

عبدالله موحدی محب*

چکیده:

از واژگان پربسامد در محاورات عرفی و ادبیات کلاسیک و متون مرتبط با عرفان و تصوف، که چه بسا موجب کژتابی در بهره‌جویی از آن شده، واژه لابالی است. این عنوان از زبان عربی به فارسی آمده و از معنای ترکیبی و استنادی به معنای جامد و افرادی گراییده است. با عنایت به ریشه‌داری اصطلاحات و عناوین رایج تصوف و عرفان اسلامی در آموزه‌های دینی، جست‌وجو از خاستگاه اصلی عنوان یاد شده و کاربرد آن درباره خداوند از سویی، و نسبت به سالکان راه از دیگر سو، نیز لزوم تلاش معناشناختی در چگونگی تحول مفهوم آن در ادبیات و عرفان اسلامی، و توجه خردپذیر صدق آن بر ذات اقدس ربوبی، زمینه‌ها و موضوعات اصلی نوشته حاضر را تشکیل داده است.

کلیدواژه‌ها:

لابالی، بهشت، دوزخ، حدیث قدسی، خداوند.

مقدمه

۱. اثر پذیری شگرف زبان و فرهنگ فارسی در قلمرو جهان اسلام از گوهر کتاب و سنت در گستره ساختار و معنی، حقیقتی است انکارناپذیر که هیچ‌گونه بحث و مناقشه‌ای در آن روا نیست، چنان‌که تأثیر دیرپای فرهنگ و زبان فارسی بر عربی را هم نمی‌توان به دیده اغماض نگریست. (تأثیر الحکم الفارسیه، ص ۲۳۱)

۲. در زبان‌هایی که می‌شناسیم، گاهی ترکیباتی با ساختار و معنای گزاره‌ای بنا بر مناسبتی یا بر اثر فراوانی کاربرد یا نامگذاری و مانند آن، به واژه‌هایی جامد با معنای افرادی تبدیل می‌گردد، مانند جمله مشهور «تأبط شرّاً» که برابر گزارش‌ها به دنبال رخدادی به صورت شناسه اصلی یک فرد شهرت یافت (منتهی الارب، ص ۵۰۱) و بدین منوال، واژگانی چون «سامرا»، «جادمولی» و... (تهذیب البلاغه، ص ۲۱) که هر کدام به دلایلی، وضعیت ترکیبی خود را وا نهاده و معنای افرادی پذیرفته‌اند. رخدادی که در هر زبانی ممکن است اتفاق بیفتد و مانند ترکیب «سلف سرویس» که از دیار فرنگ آمده و در زبان ما با معنای جدید جاخوش کرده است؛ ترکیبی که معنای فارسی آن از خود پذیرایی کردن (خودپذیرایی) است و به گفته ظریفی در زبان فارسی، همان «بردار و بخور» خودمان را معنی می‌دهد. (از پاریز تا پاریس، ص ۱۰۳) در زبان فارسی، از این‌گونه ترکیب‌ها و واژگان فراوان دیده می‌شود، مانند «بزن بهادر»، «بزن بکوب»، «بخور بخور»، «توگفتی»، «توگویی» و مانند آن، یا واژگانی چون «رستم» و «اسفندیار» که دیرگاهی است پارسی‌گویان، آن‌ها را به عنوان اسم مفرد و خاص می‌شناسند و به کار می‌برند، حال آنکه پژوهشگران زبان کهن ایران بر آن‌اند که این نام‌ها در اصل، دارای معنای وصفی و قالبی ترکیبی بوده‌اند. (ر.ک: فرهنگ نام‌های شاهنامه، ص ۷۳ و ۴۰۹؛ نیز مزدیسنا و ادب فارسی، ۷۲:۲) بی‌گمان دانشجویان زبان‌شناسی و پژوهشگران حوزه‌های معناشناسی، پژوهش‌هایی درخور در این مقوله‌ها سامان داده و قلم‌ها زده‌اند.

۳. از واژگانی که در گفته‌ها و نوشته‌های گویندگان، نویسندگان و سرایندگان فارسی‌زبان از بسامدی درخور توجه برخوردار بوده و هست، واژه «الأبالی» است که به دلیل کژتابی‌هایی که در کاربرد آن در حوزه‌های ادب و عرفان اسلامی پیش می‌آید، درنگی معناشناختی نسبت بدان بایسته می‌نماید و این نوشته به دنبال آن است.

واژه «لآبالی» در زبان فارسی به صورت جامد (لغت‌نامه دهخدا، ۳۰۴۰) و بیشتر به گونه صفت و به معنای بی‌قید، بی‌باک، بی‌پروا و... به کار می‌رود (فرهنگ نظام، ۴۰۵۲).
مانند:

- لآبالی چه کند دفتر دانایی را طاقت و عظم نباشد سر سودایی را
(کلیات سعدی، ص ۷۰۹)
- روح قدسی را به آب زندگانی خوش کنی عقل پردل را به باد لآبالی در دهی
(دیوان غزنوی، ص ۳۰۵)
- ساقی بیار جامی وز خلوتم برون کش تا در به در نگر دم قلاش و لآبالی
(دیوان حافظ، ص ۳۵۰)
- کجا یابم وصال چون تو شاهی من بیدنام رنم لآبالی
(همان، ص ۳۵۱)
- و پس از آن، گاهی نیز با معنای مصدری یا حاصل مصدری هم در آثار گویندگان و سراینندگان فارسی‌زبان می‌توان آن را دید، مانند:
- عشقت به لآبالی در چارسوی عالم پیران راه‌بین را بر دارها کشیده
(دیوان عطار، ص ۵۸۰)
- لآبالی پیشه گیر و عاشقی بر طاق نه عشق را در کار گیر و عقل را بیکار کن
(دیوان سنایی، ص ۴۹۶)
- با عاشقان عارف از جام لآبالی خوردم شراب و رستم از ننگ نیکنامی
(دیوان سیف فرغانی، ص ۵۴۹)
- از شواغل دماغ خالی کن خیز و سودای لآبالی کن
(دیوان عراقی - عشاق‌نامه، ص ۳۰۳)
- و به ندرت به معنای بیهوده و بی‌هدف در سروده‌های شاعران به چشم می‌خورد؛
برای نمونه:

- لآبالی نیست دست‌افشانی‌م جعفر طیار را من ثانی‌ام
(آتشکده، ص ۱۷)
- ما به جان بخریده عشق لایزالی تو باز لآبالی گفته و بر ما جهان بفروخته
(دیوان سنایی، ص ۱۰۰۶)

دلَم از جز تو خانه خالی کرد با تو سودای لابیالی کرد
(دیوان عراقی - عشاقنامه، ص ۳۴۵)

ترک هر مذهب گرفتم زآنکه نزد پیر دیر ذکر مذهب لابیالی زاختلاف مذهب است
(دیوان امیر خسرو دهلوی، ص ۶۹)

نیاز به گفتن نیست که ترکیب یادشده در اصل، جمله‌ی عربی و به اصطلاح صرفیان، صیغه متکلم وحده است و فاعل آن برابر قانون، همواره مستتر و پوشیده می‌ماند. این ترکیب و هم‌خانواده‌های آن به صورت اصلی در نظم و نثر عربی از ترکیب‌های پیر بسامد به شمار می‌رود؛ برای نمونه:

و ما نبالی اذا ما كنتِ جارتنا الأیجاورنا ألكا دیار
(ر.ک: جامع الشواهد، ۲۵۶:۲؛ حاشیه علی البهجة الرضیه، ص ۶۲)
ترجمه: و آنگاه که تو همسایه ما باشی، باکی نداریم که کسی جز تو با ما همسایگی نکند.

ابوزید انصاری، لغت‌شناس، ادیب و نحوی سده دوم و سوم هجری، در بیان معنای «قَبْل» - سنگ‌پاره فروغلتیده از شیب تندفراز کوه به سوی کسی - گفته است: «هو حجر اصم لا یسمع و لا یفهم: فهو لابیالی انیح علیه ام سکت».
ترجمه: آن سنگ‌پاره را نه گوش شنوایی است و نه شعور گیرنده‌ای؛ بنابراین آن کس فریاد بزند یا خاموش بماند، سنگ را باکی نیست.

تا لابیالی انیحت علی ام سکت. ترجمه: مرا باکی نیست چه تو بر من فریاد بزنی یا خاموش بمانی. (النوادری فی اللغة، ص ۴۹)

ترکیب یادشده و هم‌خانواده‌های آن در صورتی که همراه عامل جزم به کار رود، با قالبی تخفیف یافته (المزهر، ۳۲۴:۱؛ النهایة فی غریب الحدیث والاثر، ۱۵۶:۱) در نظم و نثر عربی به منظور اختصار - که مبنای کلام عرب بر آن است - به صورت «لم ابل» و «لا تیل» و مانند آن فراوان دیده می‌شود. (الاشباه و النظائر، ۳۷:۱) ابوالعباس میرد، نحوی و لغوی نامدار سده سوم هجری در توجیه چنین تخفیفی، به فراوانی کاربرد این واژه و صورت وقفی آن، «لم ابال» و سرانجام ضرورت حذف الف به التقای ساکنین اشاره کرده است (المقتضب، ۱۳۶:۲) حال آنکه بعضی از زبان‌شناسان معاصر عرب، مسئول این دگرگونی ساختار را برابر معمول ضرورت‌های شعری حاکم بر زبان عربی و غیر آن

می‌دانند، چنان‌که ساختار تخفیفی آن‌ها در سروده‌های شاعران تازی‌زبان به فراوانی دیده می‌شود، مانند:

ولو لا ابنة الوهبي ريثة لم أبـل طـوال اللـيالي ان يحالفه المحل
ترجمه: اگر ریده دختر وهبی نمی‌بود، باکی نداشتیم در شب‌های دراز با خشکی و بی‌حاصلی همراه باشد.

و لولا يدا بشر بن مروان لم أبـل تكثر غيظ في فؤاد المهلب
ترجمه: اگر دستان بشر بن مروان نمی‌بود، مرا از فراوانی خشم در دل مهلب باکی نبود. و بدین منوال هم‌خانواده‌های این ساختار هم در سروده‌ها، کم و بیش با این اختصار یا تخفیف دیده می‌شود:

غلام اذا ما هم بالفتك لم يبـل 'لامت قليلاً ام كثيراً عواذله
(فصول في فقه اللغة العربية، ص ۲۲۵-۲۲۶)
ترجمه: و جوانی است که وقتی جسور و بیرحم می‌شود، توجهی ندارد که نکوهشگران کم به ملامت وی پردازند یا زیاد.

إذا فات منك الاطيبان فلا تبـل متى جائك الامر الذي كنت تحذر؟
(شرح مقامات حریری، ص ۶۳)
ترجمه: آنگاه که دو ابزار لذت در نو از میان رفت، غم مدار که چه وقت آنکه از او می‌ترسی (هرگ) به سراغت خواهد آمد؟

باری، آغاز چنین اختصارها و تخفیف‌هایی در ساحت نظم، به ضرورت‌های شعری و اختیارات شاعری پذیرفته است، لکن ادامه آن را به‌ویژه در عرصه کلام منثور باید در رواج این واژگان و به هر روی، فراوانی کاربرد آن با ساختار تخفیفی دانست، چندان‌که بزرگان ادب از به کارگیری آن در نثر نیز روی گردان نبوده‌اند، چنان‌که از فراء و ابن خالویه، دو تن از نحویان بزرگ سده‌های سوم و چهارم هجری به نقل آمده است که آن‌ها را در سخنان منثور خود نیز به کار می‌برده‌اند. (فصول في فقه اللغة العربية، ص ۲۲۶) قاسم بن علی حریری، مقامه‌نگار سده ششم نیز در مقامات خود آورده است: «و لم ابل اعذل ام عذر...» (مقامات الحریری، ص ۹۷) در سخنان امیرالمؤمنین نیز برابر یک روایت، موردی بدین صورت آمده است: «اذا لم یکن ما ترید فلا تبل ما کنت.» (نهج البلاغه، حکمت ۶۹؛ شرح غررالحکم، ۱۳۶۳)

ترجمه: وقتی آنچه را می‌خواهی، انجام نگیرد، مهم نیست هر که خواهی باش.

به هر روی، تمامی این ساختارها از مصدر مبالاة و اصل ثلاثی مجرد «بالة» یا «بالة» است به معنی باک داشتن (المصادر، ۳۳۱:۲) و التفات کردن (متهی الارب، ۱۰۶:۱؛ النهایه، ۱۵۶:۱؛ لسان العرب، ۱۴، ۱۶)؛ بیشترین کاربرد آن - چنان‌که از مثال‌های آن نیز روشن شد - همراه با حرف نفی می‌باشد. (تاج العروس، ۴۴/۱۰) این عبارت در زبان عربی، ساختار ترکیبی خود را حفظ کرده و به صورت جامد و با معنای افرادی، چنان‌که در فارسی رواج دارد، دیده نشده است.

از بررسی پیشینه کاربرد این ترکیب در عربی و سپس در فارسی، با عنایت به میدان معناشناختی آن به دست می‌آید که دو وجه معنایی برای آن می‌توان یافت: وجه نخست که هویت اصلی معنای این واژه را تشکیل می‌دهد، عبارت است از پیام استقلال و عدم انفعال در برخورد با عوامل گوناگون که شاید در فارسی بتوان فارغ از بار منفی آن چیزی چون بی‌توجهی، بی‌تفاوتی، سختی و سخت‌جانی، سخت‌سری، اثرناپذیری، ارزش‌ناگذاری و مانند آن را ذکر کرد، چنان‌که در عربی، یادآور واژگانی چون صلابت، صمود، غنا و مانند آن است و چنانچه بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، ترکیب «لایبالی بهم» معادل «الایرفع لهم قدرأ» یا «الایقیم لهم وزناً» می‌شود. (النهایه، ۱۵۶:۱) ترکیبی که شبیه آن در قرآن نیز به کار رفته است (کهف/ ۱۰۵) و ترکیبی چون «لا ابالیه» به معنای «الاکثرت به و لاهتم لاجله» (مجمع البحرین، ۶۲:۱) یعنی ناراحت نمی‌شوم و بدان اهمیت نمی‌دهم. پیداست که با این بار معنایی باز، دآوری نسبت به خوشایندی و بدآیندی و سلبی و ایجابی بودن آن روا نیست جز آنکه گفته شود اساساً تحقق مصداقی حقیقی و دقیق برای چنین معنایی در جهان فعل و انفعالات بی‌مان طبیعت ممکن نیست و نباید به دنبال آن گشت، زیرا هر آن پدیده‌ای که در این ساحت ظهور می‌یابد و نا مقصد طبیعی خود در حال جنبش است، به دلیل ظهورش منفعل است و به دلیل حرکتش، فعال، و بدین روی در عرصه طبیعت چیزی که به معنی راستین کلمه، بی‌تفاوت و سخت‌جان و صلب و غنی باشد، یافت نمی‌شود و به گفته عارف شبستری:

همه سرگشته و یک جزو از ایشان برون نهاده پای از حد امکان
(گلشن راز، ص ۲۴)

وجه دوم معنایی واژه مورد بحث که به گونه‌ی ظهور عارضی و به واسطه آن را نشان می‌دهد، معنایی است که در نسبت با متعلق آن به وجود می‌آید. همین وجه معنایی است که زمینه‌ساز کژتابی گشته و در جهان انسانی، انتساب آن را به خوبان و بدان، توجیه‌پذیر ساخته است. با این نسبت می‌توان خدا و پیامبر(ص) و اولیا را هم لابیالی دانست، نیز با همین نسبت می‌توان با معناهایی چون ولنگاری، بی‌قیدی، سهل‌انگاری، بی‌دردی و... (لغت- نامه دهخدا، ۳:۴۰) بدان و بزهکاران را با این شناسه یاد کرد؛ مهم این است که روشن گردد سخت‌سری، اثرناپذیری در برابر چه عواملی و بی‌توجهی نسبت به چه چیزهای مورد نظر باشد؟

در جهان‌بینی توحیدی- که پیامبرن الهی منادی آن و فراخواننده به سویش بوده‌اند، و 'هل معرفت، داعیه شهود و سلوک آن را داشته و دارند- جهان و انسان خدامحور است و به قول بزرگی، حقیقت و ماهیتی از اوایی و به سوی اوایی دارد (مجموعه آثار مطهری، ۸۳:۲) یا پذیرش این حقیقت والا، تسلیم در برابر هر آنچه پیش روی حرکت و تعالی آدمی مانعی قرار دهد یا راه را ببندد، سقوط آدمیت تلقی می‌شود، چنان‌که پایداری و استواری در برابر عوامل کاهنده و مخرب، جهاد و هدایت و رشد به شمار می‌رود. این است راز آنکه لابیالی و واژگان هم‌خانواده آن در زبان پیشوایان دین گاهی با بار معنایی ارزشی و مثبت به کار گرفته شده است و گاهی در حوزه معنایی سیاه و ناباب، و همین است راز کاربرد این ترکیب در احادیث قدسی برای ذات لایزال خداوند.

پیش از آنکه وارد حوزه کاربرد این واژه در ساحت قدس ربوبی شویم، توجه به چند نمونه از روایاتی که این ترکیب به صورت فعل برای انسان‌ها در آنها به کار رفته، مناسب می‌نماید.

الف:

۱. امام صادق(ع) در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) نقل کرده است که فرمود: «افضل الناس من عشق العبادۃ فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لابیالی علی ما اصبح من الدنيا علی عمر ام علی یسر» (الاصول من الکافی، ۸۳:۲)

ترجمه: برترین مردم کسی است که نیایش را عاشقانه در آغوش کشد، با دل و جان دوستش بدارد، با تمامی بدن بدان بپردازد و خود را برای آن از همه چیز فارغ گرداند. چنین کسی را باکی نیست که چگونه در جهان گذران می‌کند، با سختی یا آسانی؟

کاربرد واژه عشق در کنار ترکیب «لابالی» بیان‌کننده این حقیقت است که جانی که در بند معشوق حقیقی شد، از جاذبه تأثیر عوامل چسبناک زمینی آزاد است و او را باکی نیست. به قول مولوی:

غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
مرغ کو ناخورده است آب زلال اندر آب شور آرد پر و بال
(مثنوی، ۵/۵۸۶ و ۵۹۸)

بدین روی، آنان که عشق را نه فرزند و هم‌پیمان خرد، بلکه مقوله‌ای رقیب و رویاروی عقل تعریف می‌کنند، و خرد را عامل جذب سود می‌شمارند، ساحت این‌گونه مفاهیم را از قلمرو کارگاه عقل جدا می‌دانند با این بیان که:

لابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد
عقل راه ناامیدی کی برد عشق باشد کان طرف بر سر دود
ترکتاز و تن‌گداز و بی‌حیا در بلا چون سنگ زیر آسیا
سخت‌رویی که ندارد هیچ پشت بهره‌جویی را درون خویش کشت...
(همان، ۶/۱۹۶۷-۱۹۷۰)

پیداست که سه ترکیب «ترکتاز و تن‌گداز و بی‌حیا» مصداق‌هایی برای مفهوم لابالی در بیت اول است، در حالی که برابر آموزه‌های دینی، عشق به هنجار و راستین از پی آمده‌های موهبت حکمت و یقین در وجود آدمی است. در برخی از نقل‌های حدیث معراج آمده است که روزه و سکوت، حکمت آورد و از آن معرفت زایش کند و آنگاه یقین به حاصل آید: «فاذا استیقن العبد لایبالی کیف أصبح؟ بعسر ام بیسر» (المراقبات، ص ۹۲) بنابراین عقل معرفت‌یاب که غذای او، حکمت است، هرگز نمی‌تواند رویاروی عشق واقعی قرار گیرد؛ بدین روی، قرآن کریم، مؤمنان را هم عاشق‌ترین‌ها خوانده است که «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) و هم عاقل‌ترین‌ها: «وَأُولَئِكَ هُمُ أَوْلُوا لِلآلِیَابِ» (زمر: ۱۸)

۲. امام صادق (ع) ضمن روایتی از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمودند: «الایجد الرجل حلاوة الایمان فی قلبه حتی لایبالی من اکل الدنیا...» (الاصول من الکافی، ۲/۱۲۸) پیداست که مقصود از لایبالی در این سخن، این است که مؤمن به بهانه زندگی و بهره بردن از لذت‌های آن، حرکت توحیدی و تکاملی خود را دچار رکود و تباهی نمی‌سازد.

ب:

مواردی که از این ترکیب لابلالی و مانند آن، معنای ضد ارزشی برداشت می‌شود نیز، در روایات و آموزه‌های دینی به فراوانی دیده می‌شود؛ برای نمونه به یادکرد موردی بسنده می‌کنیم:

ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند که: «ان من علامات شرک الشيطان الذی لا یشک فیه ان یکون فحاشاً لا یبالی ما قال و لا ما قیل له» (همان، ۳۲۳:۲ و ۴۵۵-۴۵۶) مفاد سخن امام این است که انسان فحاش هرزه‌گویی که نه بدانچه می‌گوید توجهی دارد و نه بدانچه درباره‌اش می‌گویند، در قلمرو شرکت و دام شیطان قرار دارد و از راه خدا که همان راه حکمت و عقلائیست و محاسبه می‌باشد، بیگانه است. روشن است آن‌که تمام هستی را بر مدار اراده و حکمت و هدایت حکیمی حسابگر می‌نگرد، هم اندازه گفتار خود را نگه می‌دارد و هم برای شنیده‌هایش حدی می‌شناسد. و هم برای شنوندگان ارجحی در نظر دارد و به قول محیی‌الدین عربی سعی می‌کند دچار بیماری در گفتار نگردد. (ر.ک: الفتوحات المکیه، ۳۱۴:۲)

گاهی در مناجات‌های سوزناک امامان شیعه(ع) از زبان آن بزرگواران در برابر عظمت لایتناهی الهی، دیده می‌شود که عرضه داشته‌اند: «الهی... انا الذی امهلتنی فما ارعویت و سترت علی فما استحییت... و اسقطتنی من عینک فما بالیت...» (بحار الانوار، ۸۷: ۹۵) ترکیب «فما بالیت» گرچه در این عبارات، در همان معنای منفی خود به کار رفته، فضای عرفان و مناجات و معاشقه امام، آن را در جایگاهی والا قرار داده است.

در ادب فارسی

کاربرد لابلالی در ادب فارسی نیز به هر دو معنای مثبت و منفی آن- البته در قالب افرادی- فراوان است، مثلاً می‌توان در شعر: سفرکردگان لابلالی زیند: که پرورده ملک و دولت نی‌ند (بوستان، ص ۲۴۴) به حسب سیاق سخن، لابلالی را به معنای منفی آن دانست یعنی اشخاص دائم السفر و ستیاح، افرادی بی‌قید و بی‌پروا بار می‌آیند و بی‌باکانه و بدون مراقبت اصول اخلاقی زندگانی می‌کنند. (شرح بوستان، ص ۸۲) یا آن بیت که پیش‌تر بدان اشاره شد: لابلالی چه کند دفتر دانایی را... که به تعبیر یکی از فضلا، یادآور این ضرب‌المثل نه چندان رایج فارسی است: چه به من بگو چه به در بگو چه به خر. (امثال و

حکم، ص ۱۳۴۰) به مواردی نیز در آغاز این مقاله اشاره شد که می‌توان در آنها تأمل کرد.

در ساحت خداوندی

در متون عرفانی، گاهی به صراحت و گاهی به رمز و اشاره، ترکیب یا عنوان لابیالی، به ذات اقدس ربوبی اطلاق شده است. در منظومه عرفانی گلشن راز (سروده شیخ شبستری، عارف معروف سده‌های هفتم و هشتم) برابر نسخه‌های رایج آمده است:

جناب کبریایی لابیالی است منزّه از قیاسات خیالی است
(گلشن راز، ص ۵۷)^۲

و البته در همین منظومه عنوان یادشده برای غیر حق تعالی نیز به کار رفته است؛ مانند:
ملاحظت از جهان بی‌مثالی در آمد همچو رند لابیالی
به شهرستان نیکویی علم زد همه ترتیب عالم را به هم زد
(همان، ص ۶۳)

ریشه‌های روایی

قدیم‌ترین اثر حدیثی شیعه که ترکیب لابیالی را در ساحت قدس ربوبی به عنوان حدیث آورده، کتاب المحاسن، نوشته احمد بن محمد بن خالد برقی، محدث بلندپایه سده سوم هجری (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) است. وی روایاتی را به صورت مسند از امام صادق و امام باقر (ع) نقل کرده است که مضمون آنها را بدین صورت می‌توان خلاصه کرد: ... خداوند پیش از آفرینش، به پدید آمدن آبی گوارا برای آفریدن بهشت و بهشتیان و فرمان‌پذیران، فرمان داد؛ نیز فرمانی به پیدایش آبی تلخ و شور تا دوزخ و نابکاران را از آن پدید آورد؛ سپس فرمود: این دو آب به هم در آمیزند؛ بدین روی از مؤمن، کافر آید و از کافر، مؤمن. پس آنگه گل آدم را از روی زمین برگرفت و به سختی آن را ورز داد و با تکانی تند به گونه ذرات جنبان در آورد؛ فقال لاصحاب الیمین الی الجنة بسلام و قال لاصحاب النار الی النار و لابیالی... (المحاسن، ص ۲۲۶) برقی در روایت دیگری آورده است: 'مام (ع) فرمودند خداوند، سرشت دوستان و دشمنان ما را برگرفت و با هم درآمیخت و ورز داد، سپس آنها را آب داده، از یکدیگر جدا ساخت و فرمود: «هذه فی الجنة و لابیالی و هذه فی النار و لابیالی» (همان، ص ۱۰۳ و ۲۲۷)

محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، از عالمان و محدثان بزرگ شیعی و از معاصران برقی نیز در تفسیر خود، روایتی را در باب آغاز آفرینش از عمار بن ابی الاحوص از امام صادق (ع) با مضمونی تقریباً همگون روایت یادشده آورده است (تفسیر العیاشی، ۷۸۱ و ۱۸۲) و با کمی تفاوت (البرهان، ۲۹۵:۱) و بدین سان می‌توان فی الجمله به رواج مضمون روایت در میان بزرگان حدیث در سده‌های نخست اسلامی پی برد.

پس از برقی و عیاشی، کلینی (م ۳۲۹ ق) (الاصول من الکافی، ۱۳:۳) و شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) (علل الشرایع، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۶۰۶ و ۶۱۰؛ نیز امالی، ص ۱۹۹-۲۰۰) روایاتی را بدین مضمون به صورت مسند از امامان شیعه (ع) نقل کرده‌اند.

نزدیک به همین مضامین، روایاتی در منابع اهل سنت وارد شده است: برای نمونه ابن حدیث است که بزاز و طبرانی و ابن عساکر از حدیث ابی الدرداء آورده‌اند: «خلق الله آدم فضرب كتفه اليمنى فاخرج ذرية بيضاء كأنهم اللبن ثم ضرب كتفه اليسرى فاخرج ذرية سوداء كأنه الحمم فقال للذين على يمينه: هؤلاء فى الجنة و لابیالی و قال للذين على يساره هؤلاء فى النار و لابیالی» (اتحاف السادة المتقين، ۳۰۸:۷)

ترجمه:

خدایوند آدم را بیافرید و بر شانه راستش نواخت و پدیده‌هایی ریز و شیرگونه از آن بیرون آورد، سپس بر شانه چپ او زد و پدیده‌هایی سیاه و زغالین خارج ساخت، پس آنگاه درباره آنها که به راست او بودند، فرمود: اینان در بهشت‌اند و مرا باکی نیست و درباره آنان که در چپ بودند، گفت: اینان در دوزخ‌اند و مرا باکی نیست: اگرچه برخی از دانشوران حدیث اهل سنت، این خبر را دارای اضطراب در اسناد دانسته‌اند، اما برخی دیگر به درستی سند آن فتوا داده‌اند (همان، ۵۰۳:۴ و ۵۰۴) از حدیث‌نامه‌های اصلی‌تر اهل سنت، مسند امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق) - تقریباً از معاصران برقی - است که با گونه‌ای اختصار، حدیث مزبور را از معاذ بن جبل نقل کرده که: «ان رسول الله (ص) تلا هذه الآية "أصحاب اليمين و أصحاب الشمال" (واقعه: ۲۷ و ۴۱) فقبض بيده قبضتين فقال هذه فى الجنة و لابیالی و هذه فى النار و لابیالی» (مسند احمد، ۲۳۹:۵) حساسیت مضمون حدیث و اعتبار آن از همان آغاز را می‌توان در این داستان دید که در مسند احمد آمده است: یکی از اصحاب پیامبر (ص) بیمار شد. دوستان به دیدنش رفتند و او گریان بود. پرسیدند: گریه چرا؟ مگر نه اینکه پیامبرت فرمود شارب خود را کوتاه کن و بر این باش تا به دیدار من آیی؟ گفت:

آری ولیکن من خود از پیامبر(ص) شنیدم که فرمود: «ان الله تبارک و تعالی قبض قبضهً بيمينه فقال هذه لهذه و لا ابالی و قبض قبضهً اخرى يعنى بیده الاخری فقال هذه لهذه» سپس آن مرد با حال گریه گفت: نمی‌دانم من در کدامین قبضه‌ها هستم (همان، ۶۸۵) بدین روی، بزرگان آن را بی‌دغدغه در آثار خود آورده‌اند (برای نمونه ر.ک: احیاء علوم‌الدین، ۲۵۱:۱ و ۲۵۱:۳) و بدین منوال در تفاسیر روایی نیز جای باز کرده است. (ر.ک: الدر المشور، ۱۵۸:۶؛ نورالثقلین، ۲۱۲:۵-۲۱۳)

در باب اعتبار این‌گونه روایات که به احادیث طینت نیز شهره گشته، و مضامین مندرج در آن‌ها، بزرگانی بحث‌های ارزنده‌ای را سامان داده‌اند که پیگیری آن‌ها از مجال این مقاله خارج است^۳، چنان‌که کسانی رساله‌های مستقلی پیرامون این احادیث ترتیب داده‌اند.^۴

روایت مزبور به لفظ و مضمون، در همان سده‌های نخست به متون و منابع عرفانی راه پیدا کرد، چنان‌که ابوبکر محمد کلاباذی (م. ۳۸۰ ق.) در کتاب معروف *التعرف لمذهب اهل التصوف* که از کهن‌ترین و دقیق‌ترین آثار فرهنگ صوفی است (مقدمه‌التعرف، ص ۵) - دو جمله پایانی حدیث «هؤلاء فی الجنة و لا ابالی و هؤلاء فی النار و لا ابالی» را ذکر کرده و بر پایه مسلک کلامی خود (اشعری)، آن را بر علت‌ناپذیری افعال الهی شاهد آورده است. (التعرف، ص ۶) کلاباذی، ترکیب لا ابالی و مانند آن را که بی‌گمان وام گرفته از این روایات است، به عنوان شاهد در باب‌های گوناگون کتابش از زبان بزرگان دین و عرفان آورده است، چنان‌که در باب «اسکر = مستی» از عبدالله بن مسعود نقل کرده که فرموده است: «ما ابالی علی ای حالین وقعت؟ علی غنی او علی فقر...» (همان، ص ۱۱۶) و در جای دیگر از عامر بن عبدالله آورده است که گفت: «ما ابالی امرأة رایست ام حائطاً» (همان، ص ۱۲۳) برای من تفاوتی نیست چه زنی را مشاهده کنم چه دیواری را.

معاصر نامدار کلاباذی، صوفی معروف خراسان، ابونصر سراج (م. ۳۷۳ یا ۳۷۷ ق.) نیز در جای جای کتاب *اللمع* (ص ۲۰۹) خود ترکیب یادشده را از زبان مشایخ عرفان و تصوف آورده است؛ از جمله: «قال بعض المشایخ: اذا صح لی مودة اخ فلا ابالی متی لقیته» و از جنید آورده است که سری السقطی، این بیت را فراوان می‌خواند:

ما فی النهار و لا فی اللیل لی فرجٌ
فما ابالی ا طال اللیل ام قصراً
(همان، ص ۲۵۱)

چنانکه در آثار ابن روزبهان، صوفی سده ششم و هفتم، در باب شطحیات شبلی، سخن از شور لایبالی در کنار عشق لایزالی رفته است (شرح شطحیات، ص ۲۴۳) و در ساحت ربوبی سطر لایزالی اقتضای لایبالی آمده است. (عبر العاشقین، ص ۵۵) و در سخن نجم رازی است که: عزت متعالی از سطوت لایبالی، طایفه‌ای را به دوزخ دوانید چنانکه عاطفت ذوالجلالی و عنایت لایزالی گروهی به بهشت برد (ر.ک: مرصاد العباد، ص ۳۹۹) و بزرگانی چون ابن ترکه اصفهانی به قول خود، به اقتضای غواشی امکان و حجب کونی لب از گشودن اسرار در باب «لایبالی» و نسبت آن به خداوند بسته و از اشاره فراتر نرفته است. (ر.ک: شرح نظم الدرر، ص ۳۰۲)

توجیه و تحلیل

برای تحلیل و توجیه چنین نسبتی که برابر احادیث قدسی یادشده، ذات اقدس ربوبی آن را به خود داده است، روا می‌نماید نکاتی چند مورد مرور و توجه قرار گیرد:

۱. چنانکه در جای خود مدلل گشته، در نگاه توحیدی، تمامی امور آفرینش به تجلیات اسماء و صفات الهی چون معز و مذل و هادی و مضل و مانند آن در جریان است و به طبیعت حال، مقولاتی چون عزت و ذلت، سعادت و شقاوت و... همه و همه از رهگذر ظهور آن اسماء و صفات در عالم تحقق پذیرند (کشف الوجوه الغر، ص ۴۴) و زمام تمامی امور عالم در دست قدرت خداوند و در چنبره حکمت آن ذات لایزال است و همه از او مددگیرند. این همان توحید ذاتی و افعالی است (شرح منظومه سبزواری، ۵۳: ۱) که بی‌گمان معرفت و باور بدان نخستین و تنها کلید گشودن درهای بسته و گذر از سنگلاخ‌های مسیر اندیشه بشری، به‌ویژه در این‌گونه مقولات است.

۲. «این حقیقت که تمامی هستی کائنات با یک پیوستگی خلل‌ناپذیر در جریان است، هیچ‌گونه انکاری را بر نمی‌تابد؛ بدین روی، هر آنچه در روند وجودی ممکنات از نقص و کمال و زشتی و زیبایی و روشنی و سیاهی در نظرگاه اندیشه آدمی قرار می‌گیرد، ریشه و پایه و مایه‌اش را باید در آغاز پیدایی عوالم امکانی جست‌وجو کرد، چه در نظام اندیشه توحیدی گسستی در روند آفرینش پذیرفتنی نیست.

۳. وجود نیروی گزینش در انسان، «اراده و اختیار» واقعی است بدیهی و پذیرفته شده که به اراده خداوند در وجود آدمیان نهاده شده تا حجت بر انسان تمام باشد (انعام:

۱۴۹ و نحل: ۹) لازمه به کارگیری آن در بایستگی و لزوم دو یا چند راهه‌هایی است که از آغاز آفرینش در پیشاروی تمامی لحظه‌های اندیشه و رفتار او تعبیه شده است؛ بدین روی، خدای علیم حکیم، آدمی را به گونه‌ای هیولانی و نقش‌ناپذیرفته، آمیزه‌ی از روشنی و سیاهی و درستی و نادرستی و طرفه معجونی از فرشته و حیوان آفریده است؛ نکته‌ای که در روایات و آموزه‌های اسلامی به فراوانی بدان گوشزد می‌شود. از امام صادق(ع) نقل است که ضمن سخنی فرمودند: «... انه لیس من احدٍ الا و معه ملک و شیطان...» (بحار الانوار، ۱۴۵: ۵۸ و ۲۰۵: ۶۰) و در روایتی دیگر با سندی بسیار عالی (ر.ک: مرآة العقول، ۳۷۷: ۹) امام(ع) فرمودند: «ما من قلب الا و له اذنان علی احدهما ملک مرشد و علی الاخوی شیطان مفتن، هذا یأمره و هذا یزجره...» (الاصول من الکافی، ۲۶۶: ۲) یا آنکه فرمودند: «إذا اوی احدکم الی فراشه ابتدره ملک کریم و شیطان مرید فبقول له الملک: ختم یومک بخیر و افتح لیلک بخیر و یقول له الشیطان: اختم یومک بإثم و افتح لیلک بإثم...» (مستدرک الوسائل، ۱۴۶: ۱ و ۴۰۰: ۵)

۴. قرآن کریم در همان حال که بدی‌ها و ناهنجاری‌های زندگی را به انتخاب آدمیان پیوند داده (ر.ک: روم، ۴۱) همه را به خداوند نسبت می‌دهد (ر.ک: نساء، ۷۸-۷۹) و تمامی جریانات زندگی بشر را به کتاب پیشین علم خدا منتسب می‌دارد (ر.ک: حدید: ۲۲) حتی در جایی به روشنی گوشزد می‌کند که خداوند هر دو- خوبان و بزه‌پیشگان- را از سوی خود پیوسته مدد می‌رساند (ر.ک: سراء، ۲۰) با این همه به روشنی خاطر نشان ساخته است که با آنکه هرگز از کفرگزینی کسی زیان نمی‌بیند (ر.ک: آل عمران: ۱۷۷) 'ز فسق و کافریشگی بندگان هم راضی نیست، تنها شکر بندگان و حرکت آنان در مسیر سپاس نعمت‌های الهی موجب خشنودی اوست' (ر.ک: زمر، ۷ و توبه، ۹۶)

۵. خداوند غنی و حکیم، همچنان‌که در آغاز به گاه ورز دادن و درآمیختن سرشت آدمیان از سیاهی و روشنی، بی‌پرده فرمودند: «هذه فی الجنة و لا ابالی و هذه فی النار و لا ابالی». پس از گسیل او به گستره کار و آزمون هم فرمودند: هر آن کس که روشنی‌گزیند، به روشنایی مینویس فرستم و مرا باکی نیست، و هر آن کس که به بدگزینی و پلشتی گراید، به دوزخش درآورم و مرا باکی نیست. در اینجا اشارتی به نمونه‌هایی از این دست روایات نیز می‌تواند سودمند افتد:

الف: روایات نویدبخش

۱. «قال رسول الله (ص): ما من مؤمن يقعد ساعة عند العالم الا ناداه الله تعالى: جلست الى حبيبي و عزتي و جلالتي لاسكتتك الجنة معه و لابیالی» (الجواهر السنية، ص ۱۱۴) روشن است که لابیالی در این حدیث، بدین معنی تواند بود که گمان مبر که با نشست ساعتی نزد آگاهی این مایه مزد کلان بیرون از قلمرو حکمت و قدرت خداوندی است.

۲. «عن النبي (ص) عن جبرئيل عن الله: ... من علم اني ذو قدرة على المغفرة فاستغفرتني بقدرتي غفرت له و لابیالی...» (مستدرک الوسائل، ۱۶۴/۵) محیی‌الدین عربی، این سخنان را به صورت حدیث قدسی از زبان خداوند نقل می‌کند که «بابن آدم لو بلغت ذنوبك عنان السماء ثم استغفرتني غفرت لك و لابیالی... یا بن آدم انك ما دعوتني و رجوتني غفرت لك و لابیالی» (الفتوحات المکیه، ۵۳۵: ۴ نیز ر.ک: احادیث مثنوی: ۱۶۴ و ۱۶۵) روایتی به همین مضمون را با اضافات و تفاوت‌هایی در عبارت، جناب قشیری نیشابوری (م ۴۶۵ ق) هم در کتاب خود آورده است. (الرسالة القشيرية، ص ۲۲۱) مضمون کلی روایات یاد شده این است که ای فرزند آدم اگر گناه تو در بزرگی به آسمان هم برسد، آنگاه تو از من درخواست بخشایش کنی، تو را ببخشایم و مرا باکی نباشد... ای فرزند آدم تا زمانی که تو مرا بخوانی و به من امید بندی تو را می‌بخشایم و مرا باکی نیست.

چون شمارد جرم خود را و خطا	محض بخشایش درآید در عطا
کای ملائک باز آریدش به ما	که بُدستش چشم دل سوی رجا
لابیالی وار آزادش کنیم	وان خطاها را همه خط برزیم
لابیالی مر کسی را شد مباح	کش زیان نبود ز غدر و از صلاح

(مثنوی، ۱۸۴۴/۵-۱۸۴۷)

حتی- برابر بعضی از روایات- وجود علم و اقرار بنده گناهکار به قدرت خداوندی موجب بخشایش آن ذات لایزال نسبت به بنده روسیاه می‌شود (المحاسن، ص ۲۳) و گاهی ظن بنده عاصی و چه بسا کمتر از آن. (همان، ص ۲۲)

ب: هشداردهنده‌ها

۱. «... عن النبي (ص): قال: ان الله تبارک و تعالی اذا رای اهل قرية قد اسرفوا فی المعاصی و فیها ثلاثة نفر من المؤمنین ناداهم جل جلاله و نقداست اسمانه: یا اهل معصیتی لولا فيکم

من المؤمنین المتحائین بجلالی العامرین بصلواتهم ارضی و مساجدی و المستغفرین بالاسحار
خوفاً منی لا نزلت بکم عذابی ثم لا ابالی» (امالی، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ الجواهر السنیه، ص ۱۱۴)
مضمون کلی این حدیث شریف آن است که خداوند به برکت ناله و سوز خاک‌نشینان و
نمایش‌پیشگانی چند در زمین، نکبت عذاب را در این جهان از اسرافگران و تبهکاران در عین
استحقاق برمی‌دارد با آنکه از عذاب کردن آنان غباری بر دامن کبریایی‌اش نمی‌نشیند.

۲. ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳ ق) از عبدالله بن مسعود آورده است که گفت: «... سمعتُ
نبیکم (ص) یقول: من جعل الهموم همّاً واحداً هم آخرته کفاه الله هم دنیا و من تشعبت
به الهموم فی احوال الدنیا لم یبال الله فی ای اودیتها هلک» (سنن ابن ماجه، ۹۵: ۱، ح ۲۵۷)
هر آن کس که تمامی دغدغه‌هایش آخرت باشد، خداوند گره‌های دنیایی‌اش را می‌گشاید
و هر آن کس که دغدغه‌های گونه‌گون احوال دنیا را در زندگی مهم بداند، خدا را باکی
نیست که او در کدام یک از بیابان‌های دنیا به هلاکت افتد. این حدیث با تفاوتی اندک در
لفظ به کتاب (التعرف لمذهب اهل التصوف، ص ۱۱۹) هم راه پیدا کرده است. شبیه به
این‌گونه مضامین، در منابع حدیثی شیعه نیز از زبان معصومین (ع) به فراوانی دیده می‌شود
که پرداختن تمامی آن‌ها خارج از اندازه این نوشته است. (ر.ک: الجواهر السنیه، ص ۱۱۷ و
۱۵۷؛ ارشاد القلوب، ۳۸۰: ۱؛ الوافی، ۱۵۰/۲۶)

۳. چکیده تمامی احادیث یادشده را در این حدیث شریف قدسی می‌توان دید که
فرمود: «خلقت الجنة لمن عبدنی و اطاعنی منهم و اتبع رسلی و لا ابالی و خلقت النار لمن
کفر بی و عصانی و لم يتبع رسلی و لا ابالی» (الوافی، ۴۳: ۴) بهشت را برای کسانی آفریدم
که مرا اطاعت کنند و پیرو پیامبران باشند و مرا باکی نیست، و دوزخ را برای کافران و
نافرمانان که پیروی از پیامبران نکنند، آفریدم و مرا باکی نیست.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در سباق و لحن برخی از این روایات، رنگ‌مایه‌ای از تهدید
الهی افشانده شده است؛ بنابراین ممکن است مفهوم لا ابالی، زاویه‌ای دقیق‌تر پیدا کند؛
بدین روی، اگر رحمت بی‌منت‌های خداوندی توجیه‌گر مفهوم آن در دسته نخست روایات
باشد و به گفته شاعر:

جنت به بها نمی‌دهد دوست	اما به بهانه شیوه اوست
رحمت چو کند بهانه‌جویی	کافی ست ز بنده یک نکویی

(دیوان محتشم کاشانی، ص ۵۹۵)

در اینجا باید دقت بیشتری روا داشت و به دنبال نکته‌ی دیگر گشت؛ بدین روی، بزرگانی در توجیه ترکیب مکرر لابلالی در این دسته از روایات گفته‌اند: این سخن کنایه از سلب لطف و توفیق از بدکار است چه آنکه خداوند شایستگی و خیری در آنان نمی‌شناسد. (ر.ک: مرآة العقول، ۱۶۸؛ نیز شرح اصول الکافی، ۲۰۶۸) 'ما می‌توان گفت اگر زندگی و مرگ برای آزمون است (ملک: ۲) تا آدمی بر کفر و عناد نمیرد (ر.ک: آل عمران: ۹۱) بقره ۱۶۱) و همه سفارش خداوند، پذیرش حق پیش از مرگ است (ر.ک: آل عمران: ۱۰۲) برابر منطق قرآن، احتمال و در نتیجه شایستگی برای بازگشت، هرگز به صفر نمی‌رسد و تا زمانی از زندگی هست، سوسویی از احتمال بازگشت هم وجود دارد و ناامیدی از رحمت خداوندی حتی برای بزه‌پیشگان، جرمی سنگین است. (ر.ک: زمر: ۵۳؛ حجر: ۵۶)

بنابراین می‌توان بدین گونه توجیه کرد که پس از برچیده شدن بساط زندگی، دیگر زمینه‌ای برای توفیق و سلب آن نمی‌ماند و این روایات، ناظر به وضعیت پس از مرگ است و ذات باری تعالی، چون عدالت خالص را در آن جهان به جریان درمی‌آورد و هیچ‌گونه درآمیختگی حق و باطل مانند این جهان در آنجا وجود ندارد، نه مزد اعمال، بلکه به قول بزرگی خود اعمال را به انسان باز می‌گردانند نه کم و نه زیاد. (ر.ک: مجموعه آثار، ۱: ۲۳۰) و چون خداوند، غنی بالذات و حکیم مطلق و دارای رحمت لا‌یتناهی است، از عذاب گنه‌پیشگانی که بدون بازگشت به حق خود فرصت‌سوزی کرده‌اند نه گردی به دامن کبریایی‌اش می‌نشیند و نه از قلمرو حکمت بالغه‌اش خارج می‌شود، و نه رحمت عام خود را دریغ می‌دارد که جهنم برای کافر و بزهکار غیر نائب جلوۀ رحمت عام اوست که بر همه چیز بی‌هیچ استثنایی گسترده است (ر.ک: 'اعراف'، ۱۵۶) و هیچ منافاتی بین عذاب بودن آتش از جهتی و رحمت بودن آن نیست (ر.ک: علم الیقین، ۱۰۸۷: ۲؛ نیز ر.ک: النوادر فی جمع الاحادیث: ۲۶۷) و این همه چنان‌که گفته شد، به عنای ذاتی باری تعالی باز می‌گردد (شرح تائیه قیصری، ص ۲۳۱) که خداوند، بالذات هم غنی حلیم است (ر.ک: بقره: ۲۶۳)؛ هم غنی صاحب رحمت است (ر.ک: انعام: ۱۲۳)؛ هم غنی حمید است (ر.ک: ابراهیم: ۸؛ حج: ۶۴؛ لقمان: ۱۲ و ۲۶؛ فاطر: ۱۵؛ حدید: ۲۴؛ ممتحنه: ۶؛ تغابن: ۶ و نساء: ۱۳۱) و هم غنی کریم (ر.ک: نمل: ۴۰)؛ بنابراین، کمال مرتبه کبریایی آن ذات لایزال و استغنائی عظمت حق (ر.ک: شرح گلشن راز، ص ۴۳۸) بدان نصاب است که در حدیث قدسی آمده است که فرمود: اگر اولین و آخرین و جن و انس و زنده و مرده شما، همه و همه دارای نهایت

درجه پروا پیشگی گردد، هیچ بر عظمت من افزوده نگردد و اگر همه بر رویارویی من اجتماع کنند، هیچ از ملک من کاسته نشود. (مستدرک الوسائل، ۱۶۴: ۵؛ بحار الانوار، ۲۵۲: ۸۹ و ۲۹۳: ۹۰) بنابراین برابر سخن یکی از بزرگان: اقتضای کبریایی و عظمت حق سبحانه این است که لاابالی باشد یعنی هر چه کند، بر وفق عظمتش صحیح باشد و کارهایش چون بندگانش بر اساس قیاسات ختالی جاری نگردد. (شرحی بر گلشن راز، ص ۲۷۴) در نتیجه، انتساب ترکیب اسنادی لاابالی به صورت فعل- و نه در قالب واژه‌ای جامد به مثابه یک اسم یا صفت- از سوی خداوند به خود بر پایه اصول پذیرفته شده عقلی، پذیرفتنی و دارای توجیه است.

نکته پایانی، علم ازلی خداوندی است که به آغاز و انجام خوبان و بدان احاطه دارد. عدم تناهی علم باری تعالی اقتضا دارد که حتی بر اختیار بنده نیز محیط باشد، چنانکه بر امر و نهی او، و می‌دانیم که تعلق علم به اختیار بنده، منطقاً اختیار را از او سلب نمی‌کند (مجموعه آثار، ۴۳۴: ۱) و هرگز با این حقیقت ناهمخوان نیست که خداوند استعدادها و قابلیت‌هایی را از آغاز در وجود آدمیان نهاده و به اراده تشریحی خواسته که با انجام اوامر و نواهی، فعلیت پذیرند در عین آنکه نقطه پایان هیچ کس بر علم خداوند پوشیده نیست. (شرح تائیه فرغانی، ص ۶۳۲)

لاابالی به مثابه اصطلاحی در عرفان و تصوف

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هم‌زمان با راهیابی روایات مشتمل بر ترکیب لاابالی در انتساب با ذات خداوند به جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، لفظ و مضمون آن به آثار اولیه تصوف و عرفان نیز راه یافت و مانند حوزه‌های حدیثی در مراکز آموزشی صوفیان و عارفان مورد بحث و تعلیم قرار گرفت، چنان‌که ابن فارض از عارفان بزرگ سده ششم و هفتم، در شاهکار بلند تعلیمی خود، التائیه الکبری با اشاره به منبع اصلی این عنوان در عرصه عرفان اسلامی سروده است:

فلاعبث و الخلق لم یخلقوا سدی	و ان لم تکن افعالهم بالسدیة
علی سمة الاسماء تجری امورهم	و حکمة وصف الذات للحکم اجرت
بصرفهم فی القبضتین و لا و لا	فقبضة تنعیم و قبضة شقوة

(دیوان ابن فارض، ص ۱۳۰)

ترجمه:

هرگز بیهوده‌ای در آفرینش نیست و مردم عبث نیامده‌اند. اگرچه کارهای آنان پسندیده و مستقیم نیست.

تمامی امور آفریدگان به مقتضای اسمای الهی می‌گردد و حکمت خداوندی که مقتضی صفات متقابلة آن ذات مقدس است، حکم اسما و صفات را بر جهان می‌زند. بدین روی در دو قبضه قدرت خود می‌چرخاند که قبضه‌ای از آن نعیم است و قبضه‌ای دیگر سیاهی و تباهی. (شرح تائیه قیصری، ص ۲۳۱)

به تعبیر محیی‌الدین عربی، قبضه‌ای در تصرف اسمای بلایی حق و قبضه‌ای دیگر در تصرف اسمای آلابی اوست. (الفتوحات المکیه، ۳۶۰:۱) روشن است که «لا و لا» در بیت سوم، اشاره به تکرار لفظ لاابالی دارد که در روایات گذشت.

در ادعا و باور اهل معرفت، مقصد اعلائی سلوک عرفانی، همان است که در حدیث شریف نبوی معروف: «تخلّفوا باخلاق الله» (روضه المتقین، ۴۰۲:۳) آمده است. بر این پایه، ترکیب لاابالی به صورت جمله به تدریج در فرهنگ و زبان عارفان و صوفیان سده‌های نخست راه پیدا کرد. و ما پیش‌تر به نمونه‌هایی از آن اشاره کردیم. و بر اثر رواج در طول زمان معنای اسنادی خود را وانهاد و به عنوان اصطلاحی عرفانی و کنایت از بی‌اعتنایی به عالم ماده و در مسیر کمال با هر گونه سختی ساختن و همه را خوش داشتن (فرهنگ معارف اسلامی، ۷۴: ۴) به کار رفت و پس از تنظیم واژه‌نامه‌های عرفانی به تعریف آن نیز پرداخته شد، چنان‌که از باب نمونه - شرف‌الدین حسین الفتی، فرهنگ‌نگار اصطلاحات صوفی در سده هشتم هجری نوشت: لاابالی باک نداشتن است از هر چه پیش آید و کند در غلبات سلوک. (رشف الالفاظ، ص ۶۴؛ نیز مصطلحات، ص ۵۴ و ۷۴) به تعبیری، سالک واقعی که به این حالت می‌افتد: «الایملک و لایملک» (التعرف، ص ۲۲؛ کشف المحجوب، ص ۴۲) یعنی آنکه هیچ چیز را ملک خود نکنی و خود ملک هیچ کس نشوی. (مناقب الصوفیه، ص ۳۰) همان‌گونه که گفته‌اند: هو الحرّیه و الفتوة و ترک التکلف و السخاء. (کشف المحجوب، ص ۴۸؛ مناقب الصوفیه، ص ۲۹ و ۸۱) چون سخن از غلبات سلوک است. و نه دکان داری. گوهر تقوا مرزبند تعریف‌های یاد شده است نه اینکه هر چه از خیر و شر پیش آید که در این صورت، سلوک معنای خود را از دست خواهد داد؛ در باب مراتب و مراحل سلوک گفته می‌شود گاهی سالک به درجه‌ای می‌رسد که در زبان اهل اصطلاح بدان زهد

در زهد می‌گویند (منازل السائرين، ص ۵۷) در این صورت، برای سالک، میان داشتن و نداشتن تفاوتی نیست، نه نسبت به حب دنیا در او احساسی است، نه نسبت به بغض آن؛ این مرتبه را درجه سوم زهد و در واقع زهد خواص می‌نامند (شرح منازل السائرين، ص ۱۲۳) چیزی در معنای ترک ترک و به وجهی این حالت بالاترین درجه اخبات و انقیاد است که سالک در شعاع دل مشغولی به ملامت خود از مدح و نکوهش دیگران روی گردانده و بی‌توجه شده است. (منازل السائرين، ص ۵۵) باری لطیف‌ترین تصویر این مراتب را می‌توان در سخنان پیشوایان معصوم (ع) دید. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: زهد در میان دو ترکیب قرآنی است: **لَيْكِلَا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ** (حدید، ۲۳)؛ **وَمَنْ لَمْ يَأْسُ بِالْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزَّهْدَ بِطَرَفِيهِ** (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹) کسی که با امور از دست رفته غمگین نشود و با چیزهای به دست آمده طربناک نگردد، آن کس همه آغاز و انجام زهد را در اختیار گرفته است. به قول بزرگی: وقتی که چیزی کمال مطلوب یا اساساً نه مطلوب اصلی بلکه وسیله بود، مرغ آرزو در اطرافش پرنمی‌گشاید... (زوک: مجموعه آثار، ۱۶، ۵۱۲) و آدمی نسبت بدان بی‌تفاوت و لابلالی می‌شود. باز هم جان سخن در پایان، این سخن مولی (ع) است که وقتی از او پرسیدند: **ما الاستعداد للموت؟** آمادگی برای مرگ چگونه است؟ فرمود: **إداء الفرائض و اجتناب المحارم والاشتمال علی المکارم ثم لا يبالي** 'وقوع علی الموت ام وقع الموت علیه والله ما يبالي بن ابی طالب اوقع علی الموت ام وقع الموت علیه' (امالی، مجلس ۲۳) آمادگی برای مرگ به سه چیز است: انجام واجبات و دوری از محرمان و آراستگی به بزرگواری‌ها. در این صورت، شخص هیچ باکی ندارد چه او به سراغ مرگ رود و چه مرگ به سراغ او آید؛ به خدا سوگند، پسر ابی طالب را باکی نیست، چه او به سوی گرگ رود و چه مرگ به سوی وی آید.

چون در آغاز، واژه لابلالی برای امور منفی نیز در سخن پیشینیان و به‌ویژه پیشوایان دین - چنان‌که گذشت - به کار گرفته شد، در عرف عام نیز این اصطلاح با معنای منفی برای خود جایی باز کرد و به ادبیات عامه هم راه یافت.

نتیجه‌گیری

- ترکیب لابلالی که در ادبیات سنتی و عامیانه ما با قالبی وصفی و مصدری و مانند آن و به معنای منفی رواج گرفته، پایه و مایه آغازین خود را از آموزه‌های دینی یافته و سپس

در ادب و تصوف و عرفان با تعاریفی متناسب با مقامات سلوک عرفانی به جریان افتاده است.

- ترکیب یادشده در ذات خود، نفی و اثباتی را برنمی‌تابد، اما در نسبت با متعلقات می‌تواند منفی یا مثبت تلقی شود.

- در روایات اسلامی، ترکیب لابلالی برای آغاز آفرینش و همچنین در قالب نویدها و هشدارهایی به آدمیان به عنوان حدیث قدسی از سوی ذات اقدس ربوبی با بسامدی درخور توجه وارد شده است.

- در ساحت قدس ربوبی، لابلالی اشاره به غنا و عظمت اطلاقی خداوند دارد، و تناسب مضمون آن به ذات اقدس خداوندی هرگز با تکلیف‌مداری انسان منافاتی ندارد، همان سان که دانش بی‌منتهای خداوندی با آزادی و قدرت‌گزینش انسان در تعارض نیست.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برابر نسخه غررالحکم (چاپ محمدعلی انصاری در سال ۱۳۳۵ خورشیدی ۳۱۴/۱) به جای «الابل»، «الا تبال» آمده است مطابق اصل.

۲. گفتنی است که بیت یادشده به صورتی که مشهور است نقل شده، اما بر اساس قدیم‌ترین نسخه‌های گلشن راز بدین‌گونه آمده است:

جناب کبریای توست لایق منزه از قیاسات خلابق
(گلشن راز، تصحیح موحد)

ممکن است همان‌طور که مصحح فاضل این منظومه در جایی اشاره کرده چون به گفته شبستری، منظومه گلشن راز در ساعتی چند سروده شده است. خود شاعر بعدها در آن تجدید نظر کرده باشد. (همان، ص ۶۶) این احتمال هم که باورهای درست یا نادرست نسخه‌برداران، موجب چنین دگرگونی‌هایی شده باشد، دور از ذهن نیست.

۳. برای نمونه ر.ک: الانوار النعمانیه، ۲۹۵/۱؛ الکشکول، ۳۵۷-۳۵۵/۱؛ مصابیح الانوار، ۱۷-۴/۱؛ انزافی، ۱۳۷۰، ۲۳/۴-۲۳/۱؛ روضة المتقین، ۲۷-۲۴/۱۳ و...

۴. مانند شرح احادیث طبنت، نوشته مرحوم آقا جمال خوانساری؛ این رساله در پایان جلد ۶ شرح غررالحکم از همین مؤلف آمده؛ همچنین رساله شرح اخبار الطبنة، نوشته مولی محمد علی قراچه‌دغی، (ز.ک: الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۶۷۰۱۳، ش ۲۱۶)

منابع

* القرآن الکریم.

- آتشکده؛ محمد تقی نیر تبریزی، ج ۴، مرکز نشر کتاب تهران، بی‌تا.
- اتحاف السادة المتقين به شرح احياء علوم‌الدين؛ سيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، دارالفکر، بيروت، بی‌تا.
- احادیث مشنوی؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- احياء علوم‌الدين؛ ابوحامد محمد بن محمد غزالی، بتصحيح به اشرف عبدالعزیز عزالدین السیروان، ج ۳، دارالقلم، بيروت، بی‌تا.
- الاختصاص؛ ابو عبدالله محمد بن نعمان (شیخ مفید)، تصحيح علی‌اکبر غفاری و سيد محمود زرندي، جامعه مدرسین، قم، بی‌تا.
- ارشاد القلوب؛ حسن بن محمد دیلمی، تحقیق سید هاشم میلانی، ج ۳، دارالاسوه، تهران ۱۳۸۴ ش.
- از پاریز تا پاریس؛ محمد ابراهیم باستانی یاریزی، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷ ش.
- الأشباه و النظائر؛ جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، وضع حواشی غرید الشیخ، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بيروت ۱۴۲۸ ق.
- اصطلاحات؛ مولانا محمد طبسی، ج ۱ در مجموعه سه رساله «شناخت شاخص‌های عرفانی»، نور فاطمه، تهران ۱۳۶۳ ش.
- الاصول من الکافی؛ ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، تصحيح و تعليق علی‌اکبر غفاری، ج ۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۸ ق.
- امثالی؛ ابوجعفر محمد بن علی بن... بابویه (شیخ صدوق)، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ئی، ج ۳، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۵۵ ش.
- امثال و حکم؛ علی‌اکبر دهخدا، ج ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷ ش.
- الانوار النعمانیة؛ سيد نعمت‌الله أنجرائری، مطبعة شرکت چاپ تبریز، بی‌تا.
- بحار الانوار؛ محمدباقر مجلسی، ج ۳، دار احياء التراث العربی، بيروت ۱۴۰۳ ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن؛ سيد هاشم بحرانی، ج ۲، دارالکتب العلمیه، قم، بی‌تا.
- بوستان؛ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تصحيح و توضیح غلامحسین یوسفی، ج ۱، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران ۱۳۵۹ ش.

- تأثیر الحکم الفارسیة فی الادب العربی فی العصر العباسی الاول؛ د. عیسی العاکوب، ج ۲، مؤسسة انهدی للنشر والتوزیع، تهران ۱۳۸۵ ش.
- تاج انعروس من جزاهر القاموس؛ محمد مرتضی، ج ۱، دار مکتبه الحیاة، بیروت ۱۳۰۶ ق.
- التعرف لمذهب اهل التصوف؛ ابوبکر محمد کلاباذی، تحقیق د. عبدالحلیم محمود و... افست چاپ قاهره ۱۳۸۰ ق؛ منشورات مؤسسة النصر، تهران، بی تا.
- تفسیر العیاشی؛ محمد بن مسعود بن عباس سمرقندی، تصحیح سید هاشم رسول محلاتی، المکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا.
- تنبیه الخواطر ونزهة انوار (مجموعه دراهم)؛ ابوالحسن ورام ابی فراس، افست مکتبه الفقیه، قم، بی تا.
- التوحید؛ ابوجعفر علی بن محمد بن ... بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح سید هاشم حسینی، مکتبه الصدوق، تهران ۱۳۸۹ ق.
- تهذیب البلاغه؛ عبدالهادی الفضلی، تهذیب لجنة تنظیم الکتب الدراسیه، ج ۷، المجمع العلمی الاسلامی، تهران ۱۳۷۴ ش.
- جامع الشواهد؛ مولا محمدباقر شریف، مؤسسة المطبوعات الادبیه، اصفهان، بی تا.
- الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه؛ محمد بن حسن الحر العاملی، ج ۱، یس، بی تا، ۱۳۴۰ ق.
- الحانیه علی البهجة الرضیه (حاشیه سیوطی)، میرزا ابوطالب اصفهانی، افست چاپ سنگی، منشورات الرضی، قم، بی تا.
- الدر المنثور؛ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴ ق.
- دیوان ابن الفارض؛ الشیخ عمر بن الفارض المصری مع شرح امین الخوری، افست ط بیروت، ج ۱، الشریف الرضی، قم ۱۳۶۹ ش.
- دیران؛ امیر خسرو دهلوی، مقدمه سعید نفیسی و حواشی م. درویش، ج ۲، جاویدان، تهران ۱۳۶۱.
- دیران؛ سید حسن غزنوی، تصحیح سید محمدتقی مدرس رضوی، ج ۲، اساطیر، تهران ۱۳۶۲.
- دیران؛ سیف الدین فرغانی، تصحیح ذبیح الله صفا، ج ۲، فردوسی، تهران ۱۳۶۴.
- دیران؛ شمس الدین محمد حافظ؛ به کوشش سید محمد راستگو، ج ۱، نی، تهران ۱۳۸۹.
- دیران؛ فریدالدین عطار نیشابوری، مقدمه و حواشی م. درویش، ج ۲، جاویدان، تهران ۱۳۵۹.
- دیران؛ فخرالدین عراقی، مقدمه سعید نفیسی و حواشی م. درویش، ج ۳، جاویدان، تهران ۱۳۶۲.
- دیران؛ کمال الدین علی محتشم کاشانی، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران ۱۳۴۴ ش.
- دیران؛ مجدود بن آدم سنایی، به سعی و اهتمام سید محمدتقی مدرس رضوی، ج ۳، کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۶۲.
- الذریعة الی تصانیف الشیعه؛ شیخ آقابزرگ تهرانی، ج ۳، دارالاضواء، بیروت ۱۴۰۳ ق.

- الرسالة القشيرية؛ ابوالقاسم... القشيري النيشابوري، تحقيق د. عبدالحليم محمود و دیگران، ج ۱، بیدار، قم، ۱۳۷۴.
- وشف الانحاز في كشف الانفاظ؛ شرفالدين حسين انفتى تبریزی، تصحيح و توضیح نجيب مايل هروی، ج ۱، مولی، تهران ۱۳۶۲ ش.
- ربيع الابرار؛ ابوالقاسم محمود بن عمر انزمخشري، تحقيق سليم النعيمي، ج ۱، شريف الرضى، قم ۱۴۱۰ ق.
- روضة انمقين، محمدتقى مجلسی، تصحيح و تعليق سيد حسين مومنى کرمانی و شيخ على بناه اشتهاردی، بنياد فرهنگ اسلامى کوشانپور، تهران ۱۳۸۹ ق.
- روضة الواعظين؛ محمد بن فتال نيشابوري، مقدمه سيد محمد مهدي خراساني، الشريف الرضى، قم، بی تا.
- سنن؛ ابو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه)؛ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار احياء التراث العربی، بيروت ۱۳۹۵ ق.
- شرح احاديث طينت؛ آقا جمال الدين خوانساري، به اهتمام عبدالله نوراني، نهضت زنان، تهران ۱۳۵۹.
- شرح بوستان؛ محمد خزائلی، ج ۲، جاويدان، تهران ۱۳۶۲ ش.
- شرح تائيه؛ محمود قيصری، تصحيح صادق خورشاه همراه با تائيه عبدالرحمن جامی، ج ۱، ميراث مکتوب، تهران ۱۳۷۶ ش.
- شرح تائيه؛ سعيدالدين سعيد فرغانی، مقدمه و تعليقات سيد جلال الدين آشتيانی، انجمن فلسفه و عرفان اسلامي، مشهد ۱۳۸۶ ق.
- شرح شطحيات؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحيح هنری کرين، ج ۲، انجمن ايران شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- شرح غررالحکم؛ جمال الدين محمد خوانساري، تصحيح مير جلال الدين محدث أرموی، ج ۳، دانشگاه تهران ۱۳۶۶ ش.
- شرح گلشن راز؛ شيخ محمد لاهیجی، مقدمه كيوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۳۷ ش.
- شرح مقامات حریری؛ ناصرالدين مطرزی، تصحيح علي اصغر بن عبدالجبار اصفهانی، چاپ سنگی، بی جا، ۱۲۷۲ ق.
- شرح منازل السائرين؛ عبدالرزاق کاشانی، تحقيق محسن بيدارفر، ج ۱، بیدار، قم ۱۳۷۲ ش.
- شرح منظومه؛ حاج ملا هادی سبزواری، تعليق علامه حسن حسن زاده، ج ۱، ناب، تهران ۱۴۱۳ ق.
- شرح نظم الدر؛ صائن الدين علی بن محمد ترکه اصفهانی، تصحيح اکرم جردی نعمتی، ج ۱، ميراث مکتوب، تهران ۱۳۸۴.

- شرحی بر گلشن راز، حاج شیخ علی سعادت‌پور «تقریرات علامه طباطبایی»، ج ۱، احیاء کتاب، تهران ۱۳۸۴ش.
- عبهر العاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کرین و محمد معین، ج ۲، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- علل الشرایع؛ ابوجعفر محمد بن علی... بن بابویه (شیخ صدوق)، مقدمه سید محمد صادق بحر العلوم، لمکتبه الحیدریه، نجف ۱۳۸۵ق.
- علم الیقین؛ ملا محسن فیض کاشانی، تصحیح محسن بیدآفر، ج ۲، بیدار، قم ۱۳۵۸ش.
- غررالحکم؛ عبدالواحد بن آمدی، ترجمه محمد علی انصاری، ج ۱۰، مترجم، تهران ۱۳۵۵ش.
- الفتحاح المکیه؛ محیی‌الدین بن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.
- فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، ج ۱، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۳ش.
- فرهنگ نام‌های شاهنامه؛ منصور رستگار فسایی، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۸ش.
- فرهنگ نظام؛ سید محمد علی داعی الاسلام، ج ۲، شرکت دانش، تهران ۱۳۶۴.
- فصول فی فقه اللغة العربیه؛ رمضان عبدالنواب، ج ۳، مکتبه الخانجی، قاهره ۱۴۰۸ق.
- کشف المحجوب؛ ابوالحسن علی بن عثمان... الهجویری الغزنوی، تصحیح دژوکوفسکی، ج ۳، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۳.
- کشف النجوه الغر لمعانی نظم اندر؛ عزالدین محمود کاشانی، تصحیح محمد بهجت، ج ۱، آیت اشراق، قم ۱۳۸۹ش.
- الکشکول؛ شیخ یوسف بحرانی، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، بی تا.
- گلشن راز؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ج ۱، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۱ش.
- _____؛ _____، تصحیح صمد موحّد، ج ۱، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۸.
- لسان العرب؛ ابن منظور محمد بن مکرم، ادب الحوزه، قم ۱۴۰۵ق.
- اللمع فی التصوف؛ ابونصر عبدالله بن علی اسرّاج انطوسی، تصحیح رنیکلسون «افست چاپ نیدن ۱۹۱۴ م»، نورهان، تهران، بی تا.
- نعت‌نامه؛ علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران.
- مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد انیکلسون، مولی، تهران، بی تا.
- مجمع البحرین؛ فخرالدین طریحی، تحقیق احمد علی الحسینی، دار الثقافة العربیه، بی تا.
- مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، ج ۳، صدرا، تهران ۱۳۷۲ش.
- المحاسن؛ ابوجعفر احمد بن محمد بن خاند برقی، مقدمه سید محمد صادق بحر العلوم، المطبعة الحیدریه، نجف ۱۳۸۴ق.

- مرآة العقول؛ محمدباقر مجلسی، تصحیح سید هاشم رسولی، ج ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳ش.
- المراقبات؛ آیت الله میرزا جواد ملکی تبریزی، چاپخانه حیدری، تهران ۱۳۸۱ق.
- مرصاد العباد؛ نجم‌الدین رازی، به اهتمام د. محمد امین ریاحی، ج ۵، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- مزینسا و ادب فارسی؛ ج ۲، محمد معین، به کوشش مهدخت معین، دانشگاه تهران ۱۳۶۳ش.
- المزهرفی علوم اللغة؛ جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، تصحیح محمد احمد جادالمولی، ج ۱، افست «چاپ مصر»، فیروزآبادی، قم ۱۳۶۸ش.
- مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسة آل‌البت(ع)، مؤسسة آل‌البت، بیروت، بی‌تا.
- مسند احمد؛ امام احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- مصابیح الانوار؛ سید عبدالله شبر، تحقیق علی...، نجل المؤلف، کتابفروشی بصیرتی، قم، بی‌تا.
- المصادر؛ ابو عبدالله حسین بن احمد زوزنی، به کوشش تقی بینش، ج ۱، کتابفروشی باستان، مشهد ۱۳۴۵ش.
- مصطلحات؛ فخرالدین عراقی، دروس رساله‌اشناخت شاخص‌های عرفانی، نور فاطمه، تهران ۱۳۶۳ش.
- المقامات؛ قاسم بن علی الحریری، دار التراث، بیروت ۱۳۸۸ق.
- المقتضب؛ ابوالعباس محمد بن یزید المبرد، تحقیق حسن حمد و رامیل یعقوب، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۰ق.
- منازل السائرین؛ خواجه عبدالله انصاری، تحقیق روان فرهادی، ج ۲، مولى، تهران ۱۳۶۱ق.
- مناقب الصوفیه؛ قطب‌الدین اردشیر عبادی مروزی، تصحیح نجیب مایل هروی، ج ۱، مولا، تهران ۱۳۶۲.
- منتهی الارب فی لغة العرب؛ عبدالرحیم صفی‌پوری، افست، چاپ سنگی، کتابخانه سنایی، تهران، بی‌تا.
- النوادر فی اللغة؛ ابوزید سعید بن اوس بن ثابت انصاری، المکتبة الکاترلبکیه للآباء المرسلین الیوعین، بیروت ۱۳۰۹ق.
- النوادر فی جمع الاحادیث؛ ملا محسن فیض کاشانی، کتابفروشی کتبی نجفی، قم ۱۴۰۴ق.
- نورالثقلین؛ شیخ عبد علی بن جمعه عروسی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، افست علمیه، قم، بی‌تا.
- النهاية فی غریب الحدیث و الاثر؛ مبارک بن محمد جزری، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطنّاجی، ج ۴، اسماعیلیان، قم ۱۳۶۴ش.
- نهج البلاغه؛ شریف الرضی، تحقیق د. صبحی الصالح، ج ۱، بی‌نا، بیروت ۱۳۸۷ق.
- انوار فی؛ ملا محسن فیض کاشانی، ج ۲، مکتبة الامام امیرالمؤمنین(ع)، اصفهان ۱۳۷۰.