

بررسی مآخذ غزالی در کیمیای سعادت

دکتر سلمان ساکت

دانشگاه فردوسی مشهد

۱. مقدمه

ابوحامد محمد غزالی (م: ۵۰۵ ق) یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ ایران و اسلام است.^۱ او از یک‌سو در زمره پرکارترین نویسندگان جهان اسلام است، چرا که دست‌کم ۷۲ کتاب / رساله از خود به‌جا نهاده است^۲، و از سوی دیگر در شمار تأثیرگذارترین آنان نیز به حساب می‌آید، زیرا بسیاری از کتاب‌ها / رساله‌های او نه تنها در همان روزگار که در ادوار بعد نیز مورد توجه و اقبال دانشمندان دیگر بوده است. حتی در دوره معاصر هم برخی از آثار او در بزرگ‌ترین مراکز علمی جهان اسلام تدریس می‌شود و شمار فراوانی از طالبان علوم مختلف اسلامی از آنها استفاده می‌کنند.

بی‌هیچ تردیدی مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب غزالی / *احیاء علوم‌الدین* است^۳ که اتفاقاً مهم‌ترین اثر فارسی او، *کیمیای سعادت*، تا حدودی حاصل تلخیص و بازنویسی آن است.^۴ این دو کتاب - یکی به زبان عربی و دیگری به زبان فارسی - از برجسته‌ترین کتاب‌های اخلاقی در سنت اسلامی - ایرانی است که جامعیت کم‌نظیر، زبان ساده و روان، پیوند مباحث فقهی با اخلاق و معنویت، دوری از قشری‌نگری و دهها دلیل دیگر، همگی سبب شده است تا در گذر زمان نه تنها اهمیت و اعتبار و مقبولیت این دو اثر کاهش نیابد که هر روز بیش از گذشته مورد توجه و عنایت قرار گیرد.

اهمیت فراوان و گستردگی و تنوع کم‌نظیر مباحث در *احیاء علوم‌الدین / کیمیای سعادت* همواره این پرسش را پیش روی پژوهندگان و محققان قرار داده است که غزالی در نگارش کتابی به این حجم و با این تنوع مطالب، از چه منابع و مآخذی بهره گرفته است؟ اگرچه غزالی خود در لابه‌لای نوشته‌هایش به شمار اندکی از منابع خویش اشاره کرده، اما آشکار است که نوشتن این اثر تنها به یاری حافظه و با استفاده جسته و گریخته از دو سه منبع به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. از این روست که برخی بر این باورند که «غزالی نه فقط مفاهیم و اصطلاحات و تعبیرات و جملات را از کتاب‌های دیگران به عاریت گرفته، بلکه حتی بخش‌هایی

کامل از کتاب‌های دیگران را برگرفته و در کتاب خود آورده است، بدون اینکه حتی اشاره‌ای به مآخذ خود بکند یا رد پایی به جا گذارد» (Lazarus-Yafeh, 1975: 19, 20؛ به نقل از پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

مهم‌ترین دلایلی که سبب شده است تا یافتن مآخذ غزالی در نگارش *احیاء علوم‌الدین* / *کیمیای سعادت* برای ما دشوار باشد، عبارتند از:

الف) برداشت بسیار ماهرانه و زبردستانه غزالی از کتاب‌های دیگران و پیوند آنها با مطالب خود به گونه‌ای که تمایز میان آنچه از دیگران برگرفته است با آنچه از ذهن خود او تراویده، بسیار مشکل است (همان).

ب) در اختیار نداشتن همه مآخذی که غزالی از آنها استفاده کرده است، چرا که برخی از آنها در گذر زمان از دست رفته است و تعدادی دیگر نیز هنوز به صورت دست‌نویس در گوشه کتابخانه‌های شخصی و عمومی باقی مانده و به چاپ نرسیده است (پورجوادی، همان‌جا).

ج) تنوع و گونه‌گونی منابع غزالی؛ منظور از این گونه‌گونی تنها تعداد کتابها و رساله‌هایی که او از آنها استفاده کرده، نیست، بلکه شامل دسته‌های مختلف کتاب‌ها مانند کتب فقهی، حدیثی، فلسفی، کلامی، عرفانی و ... نیز می‌شود. همچنین باید در نظر داشت که بهره‌گیری از مآخذ غیر اسلامی نیز این تنوع و گونه‌گونی را گسترش بخشیده و در نتیجه شناسایی مآخذ و منابع وی را دشوارتر ساخته است.

در این مقاله برآنیم تا گزارش کاملی از پژوهش‌های انجام گرفته در این باره ارائه دهیم و با نقد و بررسی آنها و معرفی چند مآخذ دیگر، دسته‌بندی تازه‌ای از مآخذ غزالی در نگارش این دو کتاب (*احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت*) عرضه نماییم.

۲. پیشینه تحقیق

درباره منابع غزالی در نگارش *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* هر آنچه بگویم مبتنی است بر مآخذ او در نگارش *احیاء علوم‌الدین*. غزالی این دو اثر را در اواخر عمر و در دوران پختگی فکری و روحی خود به رشته تحریر درآورده است. بنابراین از تمام خواننده‌ها و دانسته‌های خود در مقاطع مختلف زندگی‌اش در نگارش آنها بهره برده است، با این همه گرایش غزالی به تصوف در سال‌های آخر عمر سبب شده است که حجم زیادی از مطالب *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* جنبه صوفیانه داشته باشد. او خود در *المنقذ من الضلال* به این نکته اشاره کرده و نوشته است: «پس از آنکه ... با همت روی به تصوف نهادم ... به تحصیل علم ایشان از راه مطالعه کتاب‌هایشان مانند *قوت القلوب* ابوطالب مکی و کتاب‌های حارث محاسبی و سخنان پراکنده جنید و شبلی و یازید بسطامی و مشایخ صوفیه پرداختم» (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۶). این اشاره کوتاه سبب شده است که اغلب محققان برای یافتن مآخذ غزالی در نگارش *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت*، تنها به کتاب‌های صوفیه به‌ویژه آثار ابوطالب مکی و حارث محاسبی توجه کنند.

یکی از نخستین پژوهشگرانی که درباره مآخذ صوفیانه غزالی بحث کرده، مارگارت اسمیت (Margaret Smith) است که بخشی از کتاب خود درباره غزالی را به مآخذ او اختصاص داده است. او ابتدا به ذکر بعضی از سخنان پراکنده صوفیانی چون ابراهیم ادهم، رابعه عدویه، جنید، بایزید و شبلی در *احیاء علوم‌الدین* اشاره می‌کند، بی‌آنکه معلوم کند که این اقوال را غزالی از کجا اخذ کرده است. سپس به تأثیر آثار حارث محاسبی (م: ۲۴۳ ق) پرداخته و گفته است که «روانشناسی غزالی و نظر او درباره عقل و علم مبتنی بر نظر محاسبی است». اسمیت مآخذ غزالی را در بحث‌های علم و معرفت علما و همچنین مشاهده و یقین، *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی (م: ۳۸۶ ق) می‌داند. او همچنین از آثار سه نویسنده دیگر یاد می‌کند که از مآخذ غزالی بوده است: ابوعبدالرحمن سلمی (م: ۴۱۲ ق)، ابوالقاسم قشیری (۴۶۵ ق) و علی بن عثمان هجویری (م: ۴۶۹ ق). او درباره چگونگی تأثیر آثار سلمی در *احیاء علوم‌الدین* چیزی نمی‌گوید، اما معتقد است که غزالی در نگارش بخش مربوط به سماع از *الرساله‌التشریبه* و *کشف‌المحجوب* استفاده کرده است. به باور او غزالی در «اصطلاحات صوفیه» نیز متأثر از *کشف‌المحجوب* بوده است (پورجوادی، همان: ۲۱۴-۲۱۵).

باید در نظر داشت که اظهارنظرهای اسمیت بیشتر ناظر به مفاهیم و نظریاتی است که غزالی در مباحث خاص مطرح کرده است، از این رو بررسی او بسیار کلی و مجمل است و حتی گاه به نتایج نادرست انجامیده است. برای نمونه بر خلاف نظر او غزالی در نگارش فصل «سماع» از *قوت‌القلوب* و *اللمع* بهره برده است و نه از *الرساله‌التشریبه* و *کشف‌المحجوب* (همان: ۲۱۵).

از دیگر محققانی که درباره تأثیر آثار صوفیان پیشین بر *احیاء علوم‌الدین* پژوهش کرده‌اند، خانم حواء لازاروس - یافه (Hava Lazarus - Yafeh) است که فهرستی از موارد مشابه در کتاب *اول احیاء علوم‌الدین* و جزء نخست *قوت‌القلوب* که هر دو درباره علم است، ارائه می‌دهد (همان: ۲۱۶). بنابراین اگرچه وام‌گیری‌های غزالی را در بحث «علم و علما» از ابوطالب مکی جزئی‌تر و دقیق‌تر نشان داده است، اما در کل همان حرف اسمیت را تکرار کرده است.

کوجیرو ناکامورا (Kojiro Nakamura) نیز در مقاله‌ای مستقل، ابواب و فصول *قوت‌القلوب* و *احیاء علوم‌الدین* را به‌طور کلی با یکدیگر مقایسه کرده و سپس با تطبیق دقیق مطالب کتاب «ترتیب الاوراد» *احیاء علوم‌الدین* با آنچه به‌طور پراکنده در *قوت‌القلوب* آمده، نتیجه گرفته است که غزالی اغلب مطالب خود را در این باب از ابوطالب مکی گرفته است (همان: ۵).

گذشته از این افراد، بهترین و دقیق‌ترین پژوهش‌ها درباره مآخذ صوفیانه غزالی، از آن نصرالله پورجوادی است. او در سه مقاله جداگانه که با هم و یکجا در کتاب *دو مجتد* به چاپ رسانده، مطالبی تازه و راهگشا درباره مآخذ غزالی ارائه داده است. او در مقاله نخست که به برگرفته‌های غزالی از کتاب *تهذیب‌الاسرار* خرگوشی اختصاص یافته، به‌خوبی نشان داده است که غزالی در ذکر حکایات و اقوالی که ذیل مباحث «حسن خلق»،

«سخاوت»، «ایثار»، «تواضع»، «محبت و شوق»، «اخلاص»، «صدق»، «مراقبه»، «تفکر»، «در هنگام وفات» و «رؤیا» آورده، به‌طور کامل تحت تأثیر کتاب خرگوشی بوده است (نک: پورجوادی، همان: ۲۱۸-۲۵۷).

از آنجا که به هنگام نوشتن این مقاله، هنوز کتاب *تهذیب‌الاسرار* به طبع نرسیده بوده و پورجوادی از تصویر نسخه خطی استفاده کرده است، احتمال دارد که میزان بهره‌گیری غزالی از این اثر بیش از آن چیزی باشد که پورجوادی نشان داده است.

مقاله دوم پورجوادی دربارهٔ برگرفته‌های غزالی از *رسالهٔ قشیریه* است که در آن مطالبی را که غزالی در سه مبحث «توکل»، «حسن خلق» و «اقوال مشایخ در هنگام مرگ» از کتاب ابوالقاسم قشیری (م: ۴۶۵ ق) برداشته و در کتاب خود گنجانده، نشان داده است (نک: همان: ۲۵۸-۲۶۳).

سومین مقاله به بهره‌گیری غزالی از کتاب‌های ابوطالب مکی و ابونصر سراج (م: ۳۷۸ ق) در بحث «سماع» و ویژگی یافته است. پورجوادی در این جستار مطالب مرتبط با «سماع و وجد» را از آثار این دو نویسنده استخراج کرده و با آنچه در *احیاء علوم‌الدین* آمده، در برابر هم قرار داده و معلوم کرده است که غزالی در نگارش این بخش (فصل هشتم از ربع دوم) بیش از همه از *اللمع سراج* و به میزان بسیار کمتر از *قوت‌القلوب مکی* بهره برده است.

اهمیت این مقاله‌ها تنها در شناسایی دقیق برخی از منابع غزالی در نگارش بعضی از قسمت‌های *احیاء علوم‌الدین* *کیمیای سعادت* نیست، بلکه نوع و میزان ارتباط و پیوند او را با حلقه‌های تصوف هر یک از مناطق نشان می‌دهد. برای نمونه وام‌گیری غزالی از *اللمع ابونصر سراج*، حکایت از پیوستگی او با سنت تصوف ناحیه طوس دارد. همچنین چون خرگوشی و قشیری هر دو اهل نیشابور بوده‌اند و آموزش و بالندگی غزالی نیز - به‌ویژه در تصوف - در نیشابور بوده است، به‌خوبی پیوند و ارتباط غزالی را با سنت صوفیانهٔ رایج در نیشابور به تصویر کشیده است. در این میان هنوز پژوهشی درخور دربارهٔ ارتباط *احیاء علوم‌الدین* *کیمیای سعادت* با آثار ابوعبدالرحمن سلمی انجام نگرفته است که اگر چنین پژوهشی به ثمر نشیند، بی‌تردید پیوند و پیوستگی غزالی را با زنجیرهٔ تصوف نیشابوریان بهتر و بیشتر نمایان خواهد ساخت.

آخرین تحقیقی که در این موضوع منتشر شده است، مقاله‌ای است با عنوان «مآخذ اندیشه‌های صوفیانهٔ غزالی در کیمیای سعادت (رکن عبادات)» که در سال ۱۳۸۹ در شمارهٔ ۲۷ نشریهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* دانشگاه شهید باهنر کرمان به چاپ رسیده است. نویسندگان این مقاله کوشیده‌اند تا به‌طور اجمال گسترهٔ مآخذ غزالی را در رکن عبادات مشخص نمایند. مهم‌ترین کاستی این مقاله جامع نبودن آن است، به این معنی که نویسندگان از هر «اصل» رکن عبادات، تنها عبارت یا عبارات معدودی را برگزیده‌اند و تشابه آن / آنها را با یکی از آثار پیش از غزالی نشان داده‌اند. بنابراین اگرچه تنوع مآخذ غزالی را تا حدی نمایان ساخته‌اند، اما به‌هیچ روی مقالهٔ ایشان تحقیقی جامع دربارهٔ مآخذ غزالی در نگارش ربع عبادات به شمار نمی‌رود، چرا که صرف تشابه عبارت / عبارات یا وجود داستان یا قولی از یکی از مشایخ در دو اثر از دو نویسندهٔ مختلف،

نمی‌تواند دلیل قاطعی باشد برای استفاده و بهره‌گیری یکی از دیگری، بلکه برای اثبات تأثیرپذیری یک نویسنده از دیگری، شواهد و قرائن و دلایل بیشتری نیاز است. افزون بر این اشتباهاتی نیز به مقاله راه یافته است، مانند ادعای بهره‌گیری غزالی از کشف‌المحجوب در نگارش اصل «نماز» تنها با استناد به حکایت مشابه «گونه‌روی گردیدن علی (ع) به وقت نماز» (پناهی و شریفی، ۱۳۸۹: ۴۶) که در *اللمع* (ابونصر سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۱۳۱) و *تهذیب‌الاسرار* نیز آمده است و احتمال استفاده غزالی از این منابع بیش از کشف‌المحجوب است.^۶

۳. مآخذ غزالی در کیمیای سعادت

همان گونه که در پیشینه تحقیق نشان داده شد، اغلب پژوهشگران تنها به بررسی مآخذ صوفیانه غزالی پرداخته‌اند و از مطالعه دیگر انواع مآخذ او در نگارش *احیاء علوم‌الدین* / کیمیای سعادت غفلت کرده‌اند. حال آنکه به‌زعم نگارنده غزالی دست‌کم از دو نوع منبع دیگر، یعنی مآخذ یونانی / فلسفی و مآخذ ایرانی / اندرزنامه‌ای نیز افزون بر مآخذ صوفیانه بهره برده است.

۳-۱. مآخذ صوفیانه

چکیده پژوهش‌های نسبتاً زیادی که در این باره انجام گرفته است، نشان می‌دهد که غزالی در نگارش بخش‌های مختلف *احیاء علوم‌الدین* / کیمیای سعادت از *قوت‌القلوب*، آثار محاسبی، *تهذیب‌الاسرار* خرگوشی، *اللمع*، شرح‌التعرف، *الرساله‌الغشیریة*، کشف‌المحجوب و *حقایق‌التفسیر* سلمی بهره برده است.^۷ البته در این میان استفاده غزالی از *قوت‌القلوب* بیش از کتب دیگر بوده است. به احتمال زیاد بهره‌گیری فراوان غزالی از منابع صوفیانه نتیجه گرایش او به تصوف در سالهای پایانی عمرش بوده است.

۳-۲. مآخذ یونانی / فلسفی

تا آنجا که می‌دانیم تنها کسی که به مآخذ یونانی / فلسفی غزالی توجه کرده، عبدالرحمن بدوی است که در مقاله «الغزالی و مصادرة اليونانية» پیوند غزالی را با آثار یونانی در کتاب‌های مختلف او بررسی و تحلیل کرده است. او در بخشی از مقاله خود نشان داده است که غزالی در نگارش باب «تویب‌النفس و معاتبته‌ها» (غزالی، ۲۰۱۰/۱۴۳۱: ۲۴۱/۶-۲۵۲) یا «در معاتبه با نفس و تویب‌وی» (همو، ۱۳۶۴: ۴۹۹/۲-۵۰۲) تحت تأثیر کتاب *معاذلة النفس* بوده که به هرمس یا افلاطون نسبت یافته است (بدوی، ۱۳۹۱: ۲۸۸-۲۹۴). این تأثیرپذیری هم در صورت و هم در محتوا بوده است، به این ترتیب که غزالی مانند هرمس (یا افلاطون) قسمت‌های مختلف این باب را با عبارت «ای نفس!» آغاز می‌کند. همچنین برخی از معانی و مفاهیم به‌ویژه «میل به دنیا و لزوم ترک آن» مورد توجه هر دو نویسنده بوده است.

افزون بر این روایتی از تمثیل «کوران و فیل» که در میان آثار صوفیه نخستین بار در *احیاء علوم‌الدین* (غزالی، ۱۴۳۱/۲۰۱۰: ۱۴/۵) و *کیمیای سعادت* (همو، ۱۳۶۴: ۵۹/۱) آمده، یک سده پیش از غزالی در *مقابسات* ابوحنیان توحیدی نیز آمده است (بنگرید به: فروزانفر، ۱۳۸۱: ۲۶۵-۲۶۶) و به احتمال زیاد غزالی این تمثیل را از آنجا برگرفته است.^۸

غزالی در بحث از رذایل اخلاقی و چگونگی تهذیب اخلاق از حکمت عملی ارسطو پیروی کرده است، بدین گونه که می‌گوید همان طور که امراض جسمانی را به ضد آن معالجه می‌کنند، امراض نفسانی را نیز باید به ضدش علاج کرد (بنگرید به: غزالی، ۱۳۶۴: ۱۱/۲). اگرچه غزالی به احتمال زیاد این دیدگاه را از ابوعلی مسکویه (م: ۴۲۱ ق) گرفته است، اما بعید است که از ریشه‌های فلسفی - یونانی آن بی‌خبر بوده باشد. برخی بر این باورند که غزالی یکی از نمایندگان برجستهٔ مکتب نوافلاطونی در تفکر فلسفی و عرفانی ایران زمین به شمار می‌آید، چرا که گذشته از منابع غیر مستقیم نوافلاطونی، ارتباط مستقیم او با آرا و اندیشه‌های یحیی نحوی اسکندرانی و بهره‌گیری از بسیاری از آنها در اصل تأثر وی از احکام و زبان نوافلاطونیان بوده است (حمید، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

گذشته از این نمونه‌ها، شیوهٔ بحث و نتیجه‌گیری غزالی در بسیاری از موارد - از جمله شناخت نفس و شناخت خداوند در *مقدمهٔ کیمیای سعادت* - کاملاً فلسفی / کلامی است که خود نشانهٔ تأثیر آثار فلسفی / کلامی و روش فلاسفه / حکما بر غزالی است. به سخن دیگر تأثیر سال‌هایی که او دلبستهٔ فلسفه بود و آثار فلسفی / کلامی را به دقت می‌خواند، تا آخر عمر بر وی باقی بود، تا آنجا که به تعبیر بدوی او هیچگاه از جرگهٔ فلاسفه خارج نشد و اگرچه در اواخر عمر انصراف خود را از فلسفه اعلام کرد، اما نتوانست پیوند خود را به کلی با فلسفه قطع کند. او حتی پای را فراتر می‌نهد و می‌نویسد: «غزالی می‌خواست بین فلسفه و دین نزدیکی برقرار کند تا بتواند فلسفه را در سرزمین‌های سنتی مذهب پذیرفتنی کند. قصد وی از تغییراتی که در اصطلاحات [فلسفی] می‌دهد نیز همین نزدیک کردن دین و فلسفه است» (بدوی، همان: ۳۰۱-۳۰۲).

۳-۳. مآخذ ایرانی / اندرزنامه‌ای

غزالی در بسیاری از مباحث اخلاقی به اندرزنامه‌های کهن ایرانی نظر داشته و از آنها بهره گرفته است.^۹ به‌عنوان نمونه مقایسهٔ اصل سوم از ربع مهلکات یعنی «شره سخن و آفت زبان» با اندرزنامه‌های کهن، نشان می‌دهد که اغلب مطالب *احیاء علوم‌الدین* / *کیمیای سعادت* با آنها یکسان است. در واقع غزالی تمامی مفاهیم مورد نظر خود را با همان نظم و ترتیب از اندرزنامه‌ها برگرفته و در مواقع لزوم و برای توجیهاات ضروری، از آیات قرآن و احادیث نبوی و یا اقوال و حکایات مشایخ صوفیه استفاده کرده است (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۳۰۵).

نمونهٔ دیگر همانندی میان برخی از مطالب او با اندرزهای عنصرالمعالی در *قابوسنامه* است که چون این کتاب در سال ۴۷۵ ق. تألیف شده (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸ (مقدمه): ۱۷) و دو کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای*

سعادت در اواخر سده پنجم هجری به نگارش درآمده است، احتمال استفاده غزالی از آن بسیار بعید به نظر می‌رسد. بنابراین می‌توان گمان برد که غزالی از اندرزنامه‌های کهن ایرانی که مآخذ عنصرالمعالی هم بوده‌اند، بهره برده است.^{۱۰}

برخی از مشابهت‌ها میان این دو کتاب را در جدول زیر نشان داده‌ایم:

قابوسنامه	کیمیای سعادت
<p>ممکن نگردد که به یک دیدار کسی بر کسی عاشق شود. نخست چشم بیند، آنکه دل پسندد. چون دل را پسندد او فتاد، طبع بدو مایل شود. چون طبع مایل گشت، آنگاه دل متقاضی دیدار او باشد. اگر تو شهوت خویش در امر دل کنی ... باز تدبیر آن کنی که یک بار دیگر او را ببینی، چون دیدار دوباره میل طبع بدو نیز دوباره شود ... پس قصد دیدار سوم کنی. چون سوم بار دیدی و در حدیث آمدی، سخنی گفتی و جوابی شنیدی، خر رفت و رسن برد. پس از آن اگر خواهی که خویشتن را نگاه داری نتوانی که کار از دست تو در گذشته بود (ص ۸۱-۸۲).</p>	<p>و یکی از آفات این شهوت [= شهوت فرج] عشق است ... اگر اندر ابتدای آن احتیاط نکند، از دست درگذرد. و احتیاط نگاه داشتن چشم است. اگر به اتفاق چشم بیوفتد، دگر بار نگاه داشتن آن آسان بود، اما اگر فراگذارد، باز ایستادن دشوار بود (ج ۲، ص ۵۵).</p>
<p>***</p> <p>تا دوشیزه یابی، شوی کرده مخواه تا در دل او جز مهر تو مهر کسی دیگر نباشد ... و طمع مردی دیگرش نباشد (ص ۱۳۰).</p>	<p>***</p> <p>آن که دوشیزه بود ... به الفت نزدیک تر بود، و آن که شوهری دیده باشد، بیشتر آن بود که دل وی با وی نگران بود (ج ۱، ص ۳۱۲).</p>
<p>***</p> <p>داماد نیکوروی گزین و دختر به مرد زشت‌روی مده، که دختر دل بر شوهر زشت‌روی ننهد ... پس باید که داماد ... با بسیار کدخدایی باشد چنان که تو نان و نفقات دختر خویش دانی که از کجا و از چه و چون خواهد بودن (ص ۱۳۸).</p>	<p>***</p> <p>اما ولی که فرزند خویش را به زنی بدهد، بر وی واجب بود که مصلحت وی نگاه دارد ... و از مرد بدخوی و زشت و عاجز از نفقه حذر کند (ج ۱، ص ۳۱۳).</p>
<p>***</p> <p>بکوش تا به هیچ وجهی او [= زن] را غیرت‌نمایی (ص ۱۳۰).</p>	<p>***</p> <p>در حدیث غیرت [نسبت به زن خویش] اعتدال نگاه دارد (ج ۱، ص ۳۱۶).</p>

مردم را به دو چیز بتوان دانست که دوستی را شاید یا نه: یکی آنکه دوست او را تنگدستی رسد چیز خویش از او دریغ ندارد به حسب طاقت خویش و به وقت تنگی از وی برنگردد تا آن وقت که با دوستی وی از این جهان بیرون شود، او فرزندان آن دوست را و خویشاوندان و دوستان آن دوست را طلب کند و به جای ایشان نیکی کند (ص ۱۴۱).

خانه چنان خر که بام تو از بامهای دیگران بلندتر باشد ... ولکن رنج دیدار خویش از همسایه بازدار (ص ۱۲۲).

[در حقوق صحبت و دوستی] درجه بزرگ‌ترین این است که حق وی را تقدیم کند و ایشار کند، درجه دوم آنکه وی را همچون خویشتن دارد و مال میان خویشتن و وی مشترک داند ... (ج ۱، ص ۴۰۱) و آنکه دوست خود را به دعا یاد داری، هم در زندگانی و هم پس از مرگ و همچنین فرزندان وی را و اهل وی را ... [و] پس از مرگ از اهل و فرزند و دوستان وی غافل نباشی ... [و] هر که به دوست وی تعلق دارد - از فرزند و شاگرد و بنده - بر همه شفقت کنی (ج ۱، ص ۴۱۱).

از جمله حقوق وی [همسایه] آن است که از بام به خانه وی فرونگری (ج ۱، ص ۴۲۸).

گذشته از مفاهیم، غزالی تمثیل‌هایی به کار برده است که ریشه در امثال کهن ایرانی دارد. برای نمونه او تن را به شهر و هر یک از اعضای آن را به یکی از گروه‌ها / پیشه‌وران شهر تشبیه کرده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۹۱-۲۰) که برگرفته از اندرزهای اردشیر بابکان است (ثعالبی مرغنی، ۱۳۷۲: ۲۷۹-۲۸۰) و به احتمال فراوان غزالی از ترجمه‌های عربی آن استفاده کرده است.^{۱۱} او همچنین تن آدمی را مثالی از همه عالم دانسته (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۲/۱) که تمثیلی کهن و ایرانی است و در بندهش مشابه آن آمده است (فرنغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۳).^{۱۲}

جملاتی در *کیمیای سعادت* وجود دارد که در ساختار شبیه اندرزنامه‌های کهن ایرانی است و به احتمال زیاد غزالی آنها را از اندرزنامه‌ها برگرفته است، مانند: «نه هر که کارد، درود و نه هر که رود، رسد و نه هر که جوید، یلود» (غزالی، ۱۳۶۴: ۳۲/۱)^{۱۳} و یا «هر چه گفتن نشاید، شنیدن نشاید» (همان: ۲۱۲/۱).^{۱۴}

۴. نتیجه‌گیری

اگرچه تاکنون درباره مآخذ غزالی در نگارش *احیاء علوم‌الدین / کیمیای سعادت* پژوهش‌هایی انجام گرفته است، اما باب تحقیق در این باره همچنان گشوده است، زیرا از یک‌سو اغلب پژوهشگران تنها به مآخذ صوفیانه غزالی نظر داشته و از بررسی دیگر انواع منابع غزالی غفلت کرده‌اند، و از سوی دیگر با توجه به اینکه غزالی از

منابع متعددی در سنت صوفیانه استفاده کرده و چه بسا بسیاری از آنها شناسایی و منتشر نشده است، بررسی میزان و چگونگی استفاده غزالی از همه مآخذ صوفیانه اش بسیار دشوار و شایسته پژوهش است. در این جستار نشان داده شد که غزالی علاوه بر استفاده از مآخذ صوفیانه که نتیجه گرایش او به تصوف در اواخر عمر بوده است، از سنت یونانی / فلسفی و ایرانی / اندرزنانه‌ای نیز بهره برده است، که اولی حاصل سال‌ها دلبستگی او به فلسفه و خواندن منابع مختلف و متعدد فلسفی / کلامی و دیگری نتیجه رشد و بالندگی او در ایران و به‌ویژه خراسان و آشنایی اش با میراث کهن و گران‌سنگ ادب و فرهنگ ایران پیش از اسلام بوده است. بنابراین اگرچه او به‌ظاهر به فرهنگ ایران پیش از اسلام علاقه‌ای نداشته و حتی برخی از نشانه‌های آن را که تا روزگار اسلامی ادامه یافته، به‌شدت نکوهیده است، اما از گنجینه ارزنده اندرزنانه‌های ایرانی در نگارش کتاب خود استفاده کرده است. همچنین علی‌رغم اعلام انصراف از فلسفه در اواخر عمر، نتوانست از تأثیر سال‌ها مطالعه آثار فلسفی / کلامی خود را برهاند و پیوند خویش را به کلی با فلسفه قطع کند.

یادداشتها

۱. یکی از خاورشناسان انگلیسی به نام زویمر می‌گوید: هر کس بخواهد روح تاریخ اسلام را دریابد و در این باره تحقیق کند، باید چهار تن را بشناسد و با آثار و احوال ایشان آشنا شود: نخست پیامبر اسلام (ص)، دوم محمد بن اسماعیل بخاری صاحب صحیح، سوم ابوالحسن اشعری و چهارم امام ابو حامد غزالی (همایی، ۱۳۵۰: ۸۰).

۲. درباره آثار غزالی و صحت و سقم انتساب آنها به وی از گذشته بحث‌های زیادی به‌ویژه در میان خاورشناسان مطرح بوده است. پیشینه این بحث‌ها به نیمه سده نوزدهم و انتشار کتاب ر. گوشه (R. Gosche) درباره زندگی و آثار غزالی بازمی‌گردد. پس از او به ترتیب دی. بی. مکدونالد (D. B. Macdonald)، ای گلنزیهر (I. Goldziher)، لویی ماسینیون (L. Massignon)، آسین پالاسیوس (A. Palacios)، مونتگمری وات (W. M. Wat)، موریس بویژ (M. Bouyges) هر یک پژوهش‌های درخوری در این باره منتشر کردند. اما بهترین پژوهشی که تاکنون درباره نگاشته‌های غزالی و صحت و سقم انتساب آنها به او انجام گرفته است، کتاب *مولفات/غزالی* از عبدالرحمن بدوی است که در سال ۱۹۶۰ م. منتشر شد. بدوی همه آثار غزالی را اعم از اصلی و منسوب و یا چاپ شده و نشده که مجموعاً ۴۶۰ کتاب و رساله است، به هفت دسته تقسیم کرد که به زعم او از میان آنها تنها ۷۲ اثر بی هیچ تردیدی از آن غزالی است.

۳. این کتاب از چنان اهمیتی برخوردار است که درباره آن گفته‌اند: اگر همه کتاب‌های عالم اسلام از میان می‌رفت و تنها *احیاء علوم الدین* باقی می‌ماند، با وجود آن گویی چیزی از دست نرفته بود (صفدی، ۱۹۶۲: ۲۷۵/۱).

۴. به‌طور سنتی گروهی برآنند که *کیمیای سعادت* خلاصه و ترجمه‌ای کاملاً وفادار به *احیاء علوم‌الدین* است (از جمله: براون، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶؛ بدوی، ۱۹۷۷: ۱۷۲ و فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۴۱)، حال آنکه میان این دو اثر تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد و به هیچ روی نمی‌توان *کیمیای سعادت* را ترجمه فارسی *احیاء* به شمار آورد. این تفاوت‌ها تنها در حذف و اضافه برخی از عبارات و واژه‌ها و یا دست‌کاری در تعداد و دسته‌بندی بعضی از موضوعات نیست، بلکه *کیمیای سعادت* خود ترتیب و تنسیقی جداگانه و مستقل دارد (موریسن و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۰۸ و دو فوشه کور، ۱۳۷۷: ۲۹۰). نگارنده در مقاله دیگری تفاوت‌های میان *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* را برشمرده و آنها را دسته‌بندی کرده است که به‌زودی منتشر می‌شود.

۵. مقاله ناکامورا با عنوان «ابوطالب مکی و ابوحماد غزالی» توسط مرضیه ابراهیمی به فارسی ترجمه شده و در کتاب *غزالی پژوهشی* (صص ۳۰۷-۳۱۱) به چاپ رسیده است.

۶. این حکایت در *تاج‌القصص* (بخاری، ۱۳۸۶: ۲۰۱/۱)، *روضه‌الفریقین* (عمرکی شاشی، ۱۳۵۹: ۱۱۴) و *مناقب‌العارفین* (افلاکی، ۱۳۶۲: ۳۵۰/۱) نیز آمده است. نیز بنگرید به: عابدی، ۱۳۸۸: ۹۴-۹۸.

۷. عبدالحسین زرین کوب نیز در کتاب *فرار از مدرسه* - بدون هیچ دلیل و مدرکی - گفته است که *الرساله‌القدریه* و *کشف‌المحجوب* در زمره مآخذ غزالی در نگارش *احیاء علوم‌الدین* بوده است (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۹۵). او همچنین یادآور شده است که شبلی نعمانی نیز در کتاب *الغزالی* به مقایسه میان *قوت‌القلوب* مکی و *احیاء علوم‌الدین* غزالی پرداخته است (همان: ۲۳۴).

۸. کهن‌ترین منبعی که این تمثیل در آن به کار رفته، متن بودایی *اودانا (Udana)* است که حکایت را از قول بودا نقل کرده است (بنگرید به: باقری، ۱۳۷۱: ۶۷۳-۶۸۴). این تمثیل پس از *احیاء علوم‌الدین / کیمیای سعادت* در *حدیقه‌الحدیقه* (سنایی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰)، *مثنوی معنوی* (مولوی، بی‌تا: ۷۲۳) و *کشف‌الحقایق* (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۴) نیز آمده است که به احتمال فراوان مآخذ همه آنها اثر / آثار غزالی بوده است.

۹. زنده‌یاد علامه‌هایی نیز در سخنرانی خود با عنوان «اخلاق از نظر غزالی» که بعدها در *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران* به چاپ رسید، به این نکته اشاره کرده و گفته است: «از جمله مآخذ مهم غزالی در نقل کلمات اخلاقی ... آثار اخلاقی و تاریخی قدیم ایران است از قبیل پندنامه‌های منسوب به انوشیروان و اردشیر و شاپور ساسانی و امثال آن» (همایی، ۱۳۵۰: ۱۰۴)، اما هیچ نمونه‌ای ذکر نکرده است.

۱۰. *قائوسنامه* در شمار کتاب‌هایی است که سرشار از اخلاق مبتنی بر اندرزنامه‌های کهن ایرانی است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: دو فوشه کور، همان: ۲۱۴-۲۲۴.

۱۱. این تمثیل بعدها در *مرموزات اسدی* در *مزمورات داودی* (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۸۱) و *بوستان* (سعدی، ۱۳۶۳: ۱۵۳) نیز آمده است که احتمالاً منبع آنها کتاب / کتاب‌های غزالی بوده است. نیز بنگرید به: حکمت، ۱۳۶۱: ۲۵.

این تمثیل بعدها به منابع اسلامی نیز راه یافته است، چرا که مشابه آن در فصلی که علی بن موسی الرضا(ع) به مامون فرستاده است، دیده می‌شود (بنگرید به: *یواقیت/العلوم*، ۱۳۶۴: ۲۱۱-۲۱۲).

۱۲. این تمثیل نیز بعدها در آثار دوره اسلامی رواج یافته است. برای نمونه در اشعار منسوب به امام علی(ع) آمده است:

وَ تَحَسَّبُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

یعنی: پنداری که تو تنی کوچکی، و در تو درنوردیده است عالم بزرگ‌تر (مبیدی یزدی، ۱۳۷۹: ۴۵۶).
از ابوالحسن خرقانی هم نقل شده که گفته است: «هرچه در هفت آسمان و زمین است، در تن تست، کس می‌باید [که ببیند]» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۱۰).
در گشن راز نیز این تمثیل آمده است:

تن تو چون زمین سر آسمان است حواست انجم و خورشید جان است
چو کوه است استخوان‌هایی که سخت است نباتت موی و اطرافت درخت است

(شبستری، ۱۳۶۱: ۲۸۵-۲۸۶)

نیز بنگرید به: حکمت، ۱۳۶۱: ۱۰۴-۱۰۵

۱۳. در *نامه‌های عین‌القضات* (۱۳۷۷: ۲۸۴/۳) عبارتی مشابه همراه با بیت عربی که همان مضمون را در بر دارد، آمده است:

«نه هر که رفت رسید و نه هر که کشت درود:

وَ مَا كُلُّ طَالِبٍ مِّنَ النَّاسِ بِالْغُ وَ لَا كُلُّ سَيَّارٍ إِلَى الْمَجْدِ وَاصِلٌ

نیز بنگرید به: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۸۶۲/۴.

در *روضه‌الفریقین* عبارتی وجود دارد که در ساختار جمله شبیه نوشته غزالی است: «نه هر که چشم باز دارد، زنده بود و نه هر که چشم فراز دارد، مرده بود» (شاشی عمرکی، همان: ۱۴۷).

در توقیعات انوشیروان نیز عبارتی آمده که در ساختار جمله به تعبیر غزالی نزدیک است: «هر که رود چرد و هر که خسبد خواب ببند» (جاحظ، ۲۰۰۰/۱۴۲۱: ۱۵۵). نیز بنگرید به: محقق، ۱۳۷۴: ۵۹.

۱۴. این جمله در چاپ خدیوچم به صورت «هرچه گفتن نشاید، نباید شنیدن» آمده که تنها بر اساس یک نسخه انتخاب شده است، حال آنکه در دیگر نسخ، به اتفاق به صورت «هرچه گفتن نشاید، شنیدن نشاید» آمده که آشکارا ضبط بهتر و صحیح‌تری است.

منابع و مأخذ

- ابونصر سراج طوسی. (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رنولد الن نیکلسون. لیدن.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۸۵). *مناقب العارفين*. به کوشش تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب. چاپ چهارم.
- باقری، مه‌ری. (۱۳۷۱). «اصل بودایی یکی از تمثیل‌های مثنوی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. سال ۲۴. ش ۴. صص ۶۷۳-۶۸۴.
- بخاری، ابونصر احمد بن محمد. (۱۳۸۶). *تاج القصص*. با مقدمه و تصحیح سید علی آل داود. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۹۱). «منابع یونانی غزالی». *فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی*. ترجمه سید مهدی اسفیدواجانی. تهران: نشر علم.
- _____ . (۱۹۷۷م). *مؤلفات الغزالی*. الکویت: وكالة المطبوعات. الطبعة الثانية.
- براون، ادوارد. (۱۳۸۱). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی*. ترجمه غلامحسین صدری افشار. تهران: مروارید. چاپ پنجم.
- پناهی، مهین؛ شریفی، لیلا. (۱۳۸۹). «مآخذ اندیشه‌های صوفیانه غزالی در کیمیای سعادت (رکن عبادت)». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۲۷. صص ۳۹-۶۱.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۱). *دو مجلد*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد. (۱۳۷۲). *شاهنامه کهن (پارسی تاریخ غررالسیر)*. پارسی‌گردان: سید محمد روحانی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م). *المحاسن والاضداد*. قدم له و بؤنه و شرحه: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- حکمت، علی اصغر. (۱۳۶۱). *امثال قرآن*. تهران: بنیاد قرآن. چاپ دوم.
- حمید، حمید. (۱۳۷۳). «تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه ابوحامد غزالی». *ایران‌شناسی*. سال ۶. ش ۱. صص ۱۱۸-۱۳۸.
- دو فوشه کور، شارل هانری. (۱۳۷۷). *اخلاقیات*. ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالمحمد روح‌بخشان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *امثال و حکم*. تهران: امیرکبیر. چاپ دهم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *فرار از مدرسه*. تهران: امیرکبیر. چاپ هشتم.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۳). *بوستان*. تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی. چاپ دوم.

- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران. چاپ ششم.
- شاشی عمرکی، ابوالرجاء. (۱۳۵۹). *روضه الفریقین*. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- شبستری، محمود. (۱۳۶۱). *گلشن راز*. به اهتمام صابر کرمانی. تهران: طهوری.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *نوشته بردریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)*. تهران: سخن.
- صفدی، صلاح‌الدین. (۱۹۶۲). *الوافی بالوفیات*. تصحیح هلموت ریتز. ویسبادن.
- عابدی، محمود. (۱۳۸۸). *گوهرهای پراکنده*. تهران: سروش.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و غنیف عسیران. تهران: اساطیر. چاپ سوم.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۲). *شک و شناخت (ترجمه المنقذ من الضلال)*. ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ دوم.
- _____ . (۱۴۳۱ ق. ۲۰۱۰ م.). *احیاء علوم‌الدین*. تحقیق و تخریج: علی محمد مصطفی و سعید المحاسنی. دمشق: دارالهیفاء و دارالمنهل ناشرون.
- فرنغ دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*. گزارنده. مهرداد بهار. تهران: توس. چاپ دوم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۱). *احادیث و قصص منوی*. ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داودی. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران (بعد از اسلام تا پایان تیموریان)*. به کوشش عنایت‌الله مجیدی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ دوم.
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). *تحلیل اشعار ناصر خسرو*. تهران: دانشگاه تهران: چاپ ششم.
- موریس، جرج و دیگران. (۱۳۸۰). *تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا امروز*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.
- مولوی، جلال‌الدین. (بی تا). *مثنوی معنوی*. به اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی [چاپ افست].
- میبیدی یزدی، کمال‌الدین میرحسین بن معین‌الدین. (۱۳۷۹). *شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع)*. مقدمه و تصحیح. حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین. تهران: میراث مکتوب. چاپ دوم.
- ناکامورا، کوچیرو. (۱۳۸۹). «ابوطالب مکی و ابوحامد غزالی». ترجمه مرضیه ابراهیمی. در *غزالی پژوهی*. به کوشش سید هدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب.

- نجم‌الدین رازی. (۱۳۸۱). *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*. مقدمه. تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۸۴). *کشف‌الحقایق*. به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ سوم.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۵۰). «اخلاق از نظر غزالی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. آذرماه. ش ۷۶. صص ۶۹-۱۱۲.
- *یواقیت العلوم و دراری النجوم*. (۱۳۶۴). به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: اطلاعات. چاپ دوم.