

در نگی معناشناختی پیرامون واژه لایالی در ادب و حدیث و عرفان

عبدالله موحدی محب*

◀ چکیده:

از واژگان پرسامد در محاورات عرفی و ادبیات کلاسیک و متون مرتبط با عرفان و تصوف، که چه بسا موجب کُرتبای در بهوچویی از آن شده‌واژه لایالی 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، جستجوی 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 توجیه خردپذیر صدق آن بر ذات اقدس ربوبی، زمینه‌ها و موضوعات اصلی نوشته حاضر را تشکیل داده است.

◀ کلیدواژه‌ها:

لایالی، 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 روان نیست، چنان‌که تأثیر دیرپایی فرهنگ و زبان فارسی بر عربی را هم نمی‌توان به دیده اغماض نگریست.(تأثیر الحكم الفارسيه، 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 «تأبیط شرّ» که برابر گزارش‌ها به دنبال رخدادی به صورت شناسه اصلی یک فرد شهرت یافت(متنه‌ی الاب، ۵/۱) و بدین منوال، واژگانی چون «سامرا»، «جادالمولی» و... (تهذیب البلاغه، ص ۲۱) که هر کدام به دلایلی، وضعیت ترکیبی خود را وانهاده و معنای افرادی پذیرفت‌اند. رخدادی که در هر زبانی ممکن است اتفاق بیفتد و مانند ترکیب «سلفسرویس» که از دیار فرنگ آمده و در 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 ۹۰؛ نیز مزدیستا و ادب فارسی، ۷۲/۲) بی‌گمان دانشیان زبان‌شناس و پژوهشگران حوزه‌های معناشناسی، پژوهش‌هایی درخور در این مقوله‌ها سامان داده و قلم‌ها زده‌اند.
۳. از واژگانی که در گفته‌ها و نوشته‌های گویندگان، نویسنده‌گان و سرایندگان فارسی‌زبان از بسامدی درخور توجه برخوردار بوده و هست، واژه «لأبالي» است که به دلیل کرتابی‌هایی که در کاربرد آن در حوزه‌های ادب و عرفان اسلامی پیش می‌آید، درنگی معناشنختی نسبت بدان بایسته می‌نماید و این نوشته به دنبال آن است.

واژه «لأبالي» در زبان فارسی به صورت جامد (لغت‌نامه دهخدا، ۴/۳) و بیشتر به گونهٔ صفت و به معنای بی‌قید، بی‌باک، بی‌پروا و... به کار می‌رود (فرهنگ نظام، ۴/۴۵۲) مانند:

طاقت وعظ نباشد سر سودایی را <small>(کلیات سعدی، ص ۷۰۹)</small>	لأبالي چه کند دفتر دانایی را <small>روح قدمی را به آب زندگانی خوش کنی</small>
عقل پردل را به باد لأبالي در دهی <small>(دیوان غزنوی، ص ۳۰۵)</small>	ساقی بیار جامی وز خلوتم برون کش <small>کجا یام وصال چون تو شاهی</small>
تا دربه‌در نگردم قلاش و لأبالي <small>(دیوان حافظ، ص ۳۵۰)</small>	و پس از آن، گاهی نیز با معنای مصدری یا حاصل مصدری هم در آثار گویندگان و سرایندگان فارسی زبان می‌توان آن را دید، مانند: <small>عشقت به لأبالي در چارسوی عالم</small>
<small>(دیوان عطار، ص ۵۸۰)</small>	<small>پیران راهبین را بر دارها کشیده</small>
عشق را در کار گیر و عقل را بیکار کن <small>(دیوان سنایی، ص ۴۹۶)</small>	لأبالي پیشه گیر و عاشقی بر طاق نه <small>با عاشقان عارف از جام لأبالي</small>
<small>(دیوان سیف فرغانی، ص ۵۴۹)</small>	<small>خوردم شراب و رستم از ننگ نیکنامی</small>
خیز و سودای لأبالي کن <small>(دیوان عراقی-عشاق‌نامه، ص ۳۰۳)</small>	<small>از شواغل دماغ خالی کن</small>
<small>و به ندرت به معنای بیهوده و بی‌هدف در سرودهای شاعران به چشم می‌خورد؛</small> <small>برای نمونه:</small>	<small>لأبالي نیست دست‌افشانی‌ام</small>
<small>(آتشکده، ص ۱۷)</small>	<small>ما به جان بخریده عشق لایزالی تو باز</small>
<small>(دیوان سنایی، ص ۱۰۰۶)</small>	<small>لأبالي گفته و بر ما جهان بفروخته</small>

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

ترک هر مذهب گرفتم زانکه نزد پیر دیر
ذکر مذهب لایالی زاختلاف مذهب است
(دیوان امیر خسرو دهلوی، ص ۷۹)

نیاز به گفتن نیست که ترکیب یادشده در اصل، جمله‌ای 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 پرسامد
به شمار می‌رود؛ برای نمونه:

و ما نبالى اذا ما كنت جارتنا الا يجاورنا الاك ديار
 (ر.ك: جامع الشواهد، ٢٥٦/٢؛ حاشية على البهجة الرضية، ص ٦٢)

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 «قبل» - سنگپاره فروغلتیله از شیب تندفراز کوه به سوی کسی - گفته است: «هو حجر اصم لا يسمعُ و لا يفهمُ؛ فهو لا يبالى باتجاه عليه ام سكت». ۱۰

ترجمه: آن سنگپاره را نه گوش شنوابی است و نه شعور گیرنده‌ای؛ بنابراین آن کس فریاد پرند ساختموش، بماند، سنگ دایکم، نیست.

انا لا بالى انبحث على ام سكت. ترجمه: مرا باکي نیست چه تو بر من فریاد بزنی يا خامه ش. یمانه..(الله ادر فه اللغة، ص ۴۹)

ترکیب یادشده و هم خانواده‌های آن در صورتی که همراه عامل جزم به کار رود، با قالبی تخفیف یافته (المزهر، ۳۲۴/۱؛ النهاية في غريب الحديث والاثر، ۱۵۷/۱) در نظم و نثر عربی به منظور اختصار- که مبنای کلام عرب بر آن است- به صورت «لم ابل» و «لا تبل» و مانند آن فراوان دیده می‌شود. (الاشبه و النظائر، ۳۷/۱) ابوالعباس مبرد، 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

می دانند، چنان که ساختار تخفیفی آنها در سرودهای شاعران تازی زبان به فراوانی دیده می شود، مانند:

ولو لا ابنة الوهبي رِيَدَة لَمْ أُبَلْ طوال الليالي ان يحالفه المحلُّ
ترجمه: اگر ریده دختر وهبی نمی بود، باکی نداشم در شب های دراز با خشکی و
بی حاصلی همراه باشد.

و لولا يدا بشر بن مروان لم أُبَلْ تكثُر غَيْظٌ فِي فَوَادِ الْمَهَابِ
ترجمه: اگر دستان بشر بن مروان نمی بود، مرا از فراوانی خشم در دل مهلب باکی نبود.
و بدین منوال هم خانواده های این ساختار هم در سرودها، کم و بیش با این اختصار
یا تخفیف دیده می شود:

غلام اذا ما هم بالفتک لم يبل الامت قليلاً ام كثيراً عواذله
(فصول فی فقه اللغة العربية، ص ۲۲۵-۲۲۶)

ترجمه: او جوانی است که وقتی جسور و بیرحم می شود، توجهی ندارد که نکوهشگران
کم به ملامت وی بپردازند یا زیاد.

إذا فات منك الاطياب فلا تبل متى جائك الامر الذي كنت تحذر؟
(شرح مقامات حریری، ص ۶۳)

ترجمه: آنگاه که دو ابزار لذت در تو از میان رفت، غم مدار که چه وقت آنکه از او
می ترسی (مرگ) به سراغت خواهد آمد؟

باری، آغاز چنین اختصارها و تخفیف هایی در ساحت نظم، به ضرورت های شعری و
اختیارات شاعری پذیرفته است، لکن ادامه آن را بمویژه در عرصه کلام مشور باید در رواج
این واژگان و به هر روی، فراوانی کاربرد آن با ساختار تخفیفی داشت، چندان که بزرگان
ادب از به کار گیری آن در نثر نیز روی گردان نبوده اند، چنان که از فراء و ابن خالویه، دو تن
از نحویان بزرگ سده های سوم و چهارم هجری به نقل آمده است که آنها را در سخنان
مشور خود نیز به کار می برده اند. (فصول فی فقه اللغة العربية، ص ۲۲۶) قاسم بن علی
حریری، مقامه نگار سلسله ششم نیز در مقامات خود آورده است: «ولم ابل اعدل ام عذر...»
(مقامات الحریری، ص ۹۷) در سخنان امیر المؤمنین نیز برابر یک روایت، موردی بدین
صورت آمده است: «اذا لم يكن ما تريده فلا تبل ما كنت». (نهج البلاغه، حکمت ۶۹؛ شرح

ترجمه: وقتی آنچه را می‌خواهی، انجام نگیرد، مهم نیست هر که خواهی باش.
به هر روی، تمامی این ساختارها از مصدر مبالغه و اصل ثلاثی مجرد «باله» یا «بالیه» است به معنی باک داشتن (المصادر، ۳۳۱/۲) و التفات کردن (متهی الارب، ۱۰۶/۱؛ النهایه، ۱۵۶/۱؛ لسان العرب، ۸۶/۱۴)؛ پیشترینه 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: وجهه 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 «الابالی بهم» معادل «الایرفع لهم قدرًا» یا «الايقيم لهم وزناً» می‌شود. (النهایه، ۱۵۶/۱) ترکیبی که شبیه آن در قرآن نیز به کار رفته است (کهف/۱۰۵) و ترکیبی چون «لا اباليه» به معنای «لا اکترث به و لا هتم لاجله» (مجموع البحرين، ۲۲/۱) یعنی ناراحت نمی‌شوم و بدان اهمیت نمی‌دهم. پیداست که با این بار معنایی باز، داوری نسبت به خوشایندی و بدآیندی و سلی و ایجابی بودن آن روان نیست جز آنکه گفته شود اساساً تحقق مصادفی حقیقی و دقیق برای چنین معنایی در جهان فعل و انفعالات بی‌امان طبیعت ممکن نیست و نباید به دنبال آن گشت، زیرا هر آن پدیده‌ای که در این ساحت ظهور می‌باید و تا مقصد طبیعی خود در حال جنش 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 پایی از حد امکان
(گلشن راز، ص ۲۴)

وجه دوم معنایی واژه مورد بحث که به گونه‌ای ظهور عارضی و به واسطه آن را نشان می‌دهد، معنای است که در نسبت با متعلق آن به وجود می‌آید. همین وجه معنایی است که زمینه‌ساز کثرتابی 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 لایالی دانست، نیز با همین نسبت می‌توان با معناهایی چون ولنگاری، بی‌قیدی، سهل‌انگاری، بی‌دردی و... (لغت-نامه دهخدا، ۴۰/۳) 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 پیامبران الهی منادی آن و فراخواننده به سویش بوده‌اند، و اهل معرفت، داعیه شهد و سلوک آن را داشته و دارند. جهان و انسان خدامحور است و به قول بزرگی، حقیقت و ماهیتی از اویی و به سوی اویی دارد. (مجموعه آثار مطهری، ۲/۸۳) با پذیرش این حقیقت والا، تسليم در برابر هر آنچه پیش روی حرکت و تعالی آدمی مانعی قرار دهد یا راه را بیندد، 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 لایالی و واژگان هم خانواده 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 ربوی 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 العبادة فعنقها و احبها بقبله و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا يبالى على ما اصبح من الدنيا على عسر ام على يسر». (الأصول من الكافي، ۲/۸۳)
- ترجمه: برترین مردم کسی است که نیایش را عاشقانه در آغوش کشد، با دل و جان دوستش بدارد، با تمامی بدنه پردازد 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 «لا بیالی» بیان‌کننده این حقیقت است که جانی که در بند معشوق حقیقی شد، از جاذبه تأثیر عوامل چسبنای زمینی آزاد است و او را باکی نیست.
به قول مولوی:

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

بدین روی، آنان که عشق را نه فرزند و هم‌پیمان خرد، بلکه مقوله‌ای رقیب و رویارویی عقل تعریف می‌کنند، و خرد را عامل جذب سود می‌شمارند، ساحت این گونه 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 نامیدی کی برد	عشق باشد کان طرف بر سر دود
ترکتاز و تنگداز و بی حیا	در بلا چون سنگ زیر آسیا
سخت رویی که ندارد هیچ پشت	بهره‌جویی را درون خویش کشت...

(همان، ۱۹۷۰-۱۹۷۱/۶)

پیداست که سه ترکیب «ترکتاز و تنگداز و بی حیا» مصدقه‌ایی برای مفهوم لابالی در بیت اوّل 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: «فاماً استيقن العبد لابالی كيف اصبح؟ بعضٌ ام بيسرا». (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 حَبَّاً لِّهِ» (بقره/۱۶۵) و هم عاقل‌ترین‌ها: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْأَلَّابَاب». (زمرا/۱۸)

۲. امام صادق(ع) ضمن روایتی از پیامبر(ص) نقل کرده که فرمودند: «لا يجد الرجل حلاوة الإيمان في قلبه حتى لا يبالى من أكل الدنيا...» (الاصول من الكافی، ۱۲۸/۲) پیداست که مقصود از لابالی 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 تباہی نمی‌سازد.

:ب

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

ابو بصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند که «ان من علامات شرک الشیطان الذى لا يشك فيه ان يكون فحاشاً لا يبالى ما قال و لا ما قيل له».(همان، ۲/۳۲۳ 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 عقلانیت 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 ارجی در نظر دارد و به قول مجتبی‌الدین عربی سعی می‌کند دچار بیماری در گفتار نگردد.(ر.ک: الفتوحات المکیه، ۲/۱۴)

گاهی در مناجات‌های سوزناک امامان شیعه(ع) از زبان آن بزرگواران در برابر عظمت لايتناهی الهی، دیده می‌شود که عرضه داشته‌اند: «الله... انا الذى امھلتنى فما اروعت و سترت على فما استحببت... و اسقطتنى من عينك فما باليت...».(بحار الانوار، ۹۵/۸۷) ترکیب «فما باليت» اگرچه در این عبارات، در همان معنای منفی خود به کار رفته، فضای عرفان و مناجات و معاشرة امام، آن را در جایگاهی والا قرار داده است.

در ادب فارسی

کاربرد لایالی در ادب فارسی نیز به هر دو معنای مثبت و منفی آن- البته در قالب افرادی- فراوان است، مثلاً می‌توان در شعر: سفرکردگان لایالی زیند/ که پروردۀ ملک و دولت نی‌اند(بوستان، ص ۲۴۴) به حسب سیاق سخن، لایالی را به معنای منفی آن دانست یعنی اشخاص دائم السفر و سیاح، 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: لایالی 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 صراحة و گاهی به رمز و اشاره، ترکیب یا عنوان لابالی، به ذات اقدس ربوبی اطلاق شده است. در منظمه عرفانی گلشن راز (سروده شیخ شبستری، عارف معروف سده‌های هفتم و هشتم) برابر نسخه‌های رایج آمده است:

منزه از قیاسات خجالی است
جناب کبریایی لابالی است
(گلشن راز، ص ۵۷)^۲

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

ریشه‌های روایی

قدیمترین اثر حديثی شیعه که ترکیب لابالی را در ساحت قدس ربوبی به عنوان حدیث آورده، کتاب المحسن، نوشته احمد بن محمد بن خالد برقی، محدث بلندپایه سده سوم هجری (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) است. وی روایاتی را به صورت مستند 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 تنند به گونه ذرات جنبان در آورد: «فقال لاصحاب اليمين الى الجنة بسلام و قال لاصحاب النار الى النار و لابالي...» (المحسن، ص ۲۲۶) برقی در روایت دیگری آورده است: امام(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 في الجنة و لابالي و هذه في النار و لابالي». (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 بی‌برد.

پس از برقی و عیاشی، کلینی(م ۳۲۹ ق)(الاصول من الكافی، ۱۳-۲/۳) و شیخ صدوق(م ۳۸۱ ق)(علل الشرایع، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۶ و ۶۱) نیز اسالی، ص ۱۹۹-۲۰۰ روایاتی را بدین مضمون به صورت مستند از امامان شیعه(ع) نقل کرده‌اند.

نرذیک به همین مضماین، روایاتی در منابع اهل سنت وارد شده است؛ برای نمونه این حدیث است که بزار و طبرانی و ابن عساکر از حدیث ابی الدرداء آورده‌اند: «خلق الله آدم فضرب كتفه اليمني فاخرج ذرية بيضاء كانهم اللبن ثم ضرب كتفه اليسرى فاخرج ذرية سوداء كانه الحمم فقال للذين على يمينه: هؤلاء في الجنة و لا يبالى و قال للذين على يساره هؤلاء في النار و لا يبالى». (اتحاف السادة المتقين، ۳۰۸۷)

ترجمه:

خداؤند 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 استناد دانسته‌اند، اما برخی دیگر به درستی سند آن فتوا داده‌اند.(همان، ۵۰۴ و ۵۰۳/۴) از حدیث‌نامه‌های اصلی‌تر اهل سنت، مستند امام احمد بن حنبل(م ۲۶۱ 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 " أصحابُ اليمين و أصحابُ الشَّمَال" (واقعةٌ ۲۷ و ۴۱) فقبض بيده قضتين فقال هذه في الجنة و لا يبالى و هذه في النار و لا يبالى». (مستند احمد، ۲۳۹/۵) حساسیت مضمون حدیث و اعتبار آن از همان آغاز را می‌توان در این داستان دید که در مستند 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 تعالى قبض قبضةً بييميه فقال هذه لهذه ولايالي و قبض قبضةً أخرى يعني بيده الأخرى فقال هذه لهذه» سپس آن مرد با حال گريه گفت: نمی‌دانم من در کدامین قبضه‌ها هستم.(همان، ۷۷۵) بدین روی، بزرگان آن را بی‌دغدغه در آثار خود آورده‌اند(برای نمونه ر.ک: احیاء علوم‌الدین، ۲۵۱/۱ و ۴۹/۳) 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 ۳۸۰ق) در کتاب معروف التعرف لمذهب اهل التصوف که از کهن‌ترین و دقیق‌ترین آثار فرهنگ صوفی است(مقدمه التعرف، ص ۵)- دو جمله پایانی حدیث «هؤلاء في الجنّة و لا يأبالي و هؤلاء في النار و لا يأبالي» را ذکر کرده و بر پایه مسلک کلامی خود(اشعری)، آن را بر علت‌ناپذیری افعال الهی شاهد آورده است.(التعرف، ص ۶۱) کلاباذی، ترکیب لاابالی و مانند آن را که بی‌گمان و ام گرفته از این روایات است، به عنوان شاهد در باب‌های گوناگون کتابش از زبان بزرگان دین و عرفان آورده است، چنان‌که در باب «سکر=مستی» از عبدالله بن مسعود نقل کرده که فرموده است: «ما ابابالی على اى حالي و قعٰت؟ على غنى او على فقر...»(همان، ص ۱۱۶) و در جای دیگر از عامر بن عبد الله آورده است که گفت: «ما ابابالی امرأة رايت ام حائط» (همان، ص ۱۲۲) برای من تفاوتی نیست چه زنی را مشاهده کنم چه دیواری را.

معاصر نامدار کلاباذی، صوفی معروف خراسان، ابونصر سراج(م ۳۷۳ یا ۳۷۷ق) نیز در جای جای کتاب اللمع(ص ۲۰۹) خود ترکیب یادشده را از زبان مشایخ عرفان و تصوف آورده است؛ از جمله: «قال بعض المشايخ: اذا صحت لى مودة اخ فلابابالى متى لقيته» و از جنید آورده است که سری السقطی، این بیت را فراوان می‌خواند:

ما فى النهار و لا فى الليل لى فرجٌ فما ابابالى طال الليل ام قصرًا
(همان، ص ۲۵۱)

چنان‌که در آثار ابن روزبهان، صوفی سده ششم و هفتم، در باب شطحیات شبی، سخن از شور لایالی در کنار عشق لایالی رفته است(شرح شطحیات، ص ۲۴۳) و در ساحت ربوی سطر لایالی اقتضای لایالی آمده است.(عہر العاشقین، ص ۵۵) و در سخن نجم رازی است که: عزت متعالی از سطوت لایالی، طایفه‌ای را به دوزخ دوانید چنان‌که عاطفت ذوالجلالی و عنایت لایالی 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 کوئی لب از گشودن اسرار در باب «لایالی» و نسبت آن به خداوند بسته و از اشاره فراتر نرفته است. (ر.ک: شرح نظم الدرر، ص ۲۰۳)

توجیه و تحلیل

برای تحلیل و توجیه چنین نسبتی که برابر احادیث قدسی یادشده، ذات اقدس ربوی آن را به خود داده است، روا می‌نمایند نکاتی چند مورد مزور 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 تحقیق‌پذیرند(کشف الوجه الغُر، ص ۴۰) 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، ۱/۵۳) که بی‌گمان معرفت و باور بدان نخستین و تنها کلید گشودن درهای بسته و گذر از سنگلاخ‌های مسیر اندیشه بشري، بهویژه در این گونه مقولات است.

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

۳. وجود نیروی گزینش در انسان، «اراده و اختیار» واقعیتی 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 راههایی است که از آغاز آفرینش در پیشاروی تمامی لحظه‌های اندیشه و رفتار او تعییه شده است؛ بدین روی، خدای علیم حکیم، آدمی را به گونه‌ای هیولانی و نقشناییدیرفته، آمیزه‌ای 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 ليس من احد الا و معه ملك و شيطان...» (بحار الانوار، ۱۴۵/۵۸ و ۲۰۵/۶۰) و در روایتی دیگر با سندي بسیار عالی (ر.ک: مرآة العقول، ۳۷۷/۹) امام(ع) فرمودند: «ما من قلب الا و له اذنان على احدهما ملك مرشد و على الاخوي شيطان مفتّن، هذا يأمره وهذا يزجره...» (الأصول من الكافي، ۲۶۷۲) یا آنکه فرمودند: «إذا اوى احدكم الى فراشه ابدره ملك كريم و شيطان مريد فيقول له الملك: اختم يومك بخير و افتح ليك بخير ويقول له الشيطان: اختم يومك بِثُمَّ و افتح ليك بِأَثْمٍ...». (مستدرک الوسائل، ۱۴۷۱ و ۴۰/۵)

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 متسب می‌دارد (ر.ک: حیدر / ۲۲) حتی در جایی به روشنی گوشزد می‌کند که خداوند هر دو- خوبان و بزه‌پیشگان- را از سوی خود پیوسته مدد می‌رساند (ر.ک: اسراء / ۲۰) با این همه به روشنی خاطرنشان ساخته است که با آنکه هرگز از کفرگرینی کسی زیان نمی‌بیند (ر.ک: آل عمران / ۱۷۷) از فسق و کافرپیشگی 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 سرنشت آدمیان از سیاهی و روشنی، بی‌پرده فرمودند: «هذه فی الجنۃ و لا بالی و هذه فی النار و لا بالی». پس از گسلی او به گستره کار و آزمون هم فرمودند: هر آن کس که روشنی گریند، به روشنایی مینویش فرستم و مرا باکی نیست، و هر آن کس که به بدگزینی و پلشتنی گراید، به دوزخش درآورم و مرا باکی نیست. در اینجا اشارتی به نمونه‌هایی از این دست روایات نیز می‌تواند سودمند افتاد:

الف: روایات نویدبخش

۱. «قال رسول الله(ص): ما من مؤمن يقعد ساعةً عند العالم الا ناداه الله تعالى: جلست الى حبيبي و عزتي و جلالی لاسكتك الجنة معه و لا بالی.»(الجوهر السنی، ص ۱۱۴) روشن است که لا بالی در این حدیث، بدین معنی تواند بود که گمان میر که با نشست ساعتی نزد آگاهی این مایه مزد کلان بیرون از قلمرو حکمت و قدرت خداوندی است.

۲. «عن النبي(ص) عن جبرئیل عن الله: ... من علیمَ اتی ذُو قدرةٍ علی المغفرة فاستغفرنی بقدرتی غفرت له و لا بالی...»(مستدرک الوسائل، ۱۶۴/۵) محبی الدین عربی، این سخنان را به صورت حدیث قدسی از زبان خداوند نقل می کند که «یابن آدم لو بلغت ذنبک عنان السماء ثم استغفرتني غفرت لك و لا بالی... يا بن آدم انك ما دعوتني و رجوتني غفرت لك و لا بالی.»(الفتوحات المکیه، ۵۳۵/۴؛ نیز ر.ک: احادیث مثنوی/ ۱۶۴ و ۱۶۵) روایتی به همین مضمون را با اضافات و تفاوت هایی در عبارت، جناب قشیری نیشابوری(م ۴۶۵ ق) هم در کتاب خود آورده است.(الرسالة القشیریه، 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 بخشایم و مرا باکی نباشد... ای فرزند آدم تا زمانی که تو مرا بخوانی و به من امید بندی تو را می بخشایم و مرا باکی نیست.

محض بخشایش درآید در عطا	چون شمارد جرم خود را و خطأ
که بُدستِش چشم دل سوی رجا	کای ملائک باز آریدش به ما
وان خطاهما را همه خط برزنیم	لا بالی وار آزادش کنیم
کش زیان نبود ز غدر و از صلاح	لا بالی مر کسی را شد مباح

(مشوی، ۱۸۴۷-۱۸۴۴/۵)

حتی- برابر بعضی از روایات- وجود علم و اقرار بندۀ گنهکار به قدرت خداوندی موجب بخشایش آن ذات لایزال نسبت به بندۀ روسياه می شود(المحاسن، ص ۲۳) و گاهی ظن بندۀ عاصی و چه بسا کمتر از آن.(همان، ص ۲۲)

ب: هشدار دهنده‌ها

۱. «... عن النبي(ص): قال: إن الله تبارك و تعالى إذا رأى أهل قرية قد اسرفوا في المعاصي و فيها ثلاثة نفرٍ من المؤمنين ناداهم جل جلاله و تقدست اسمائهم: يا أهل معصيتي لولا فيكم

من المؤمنين المتحابين بجلالى العamerين بصلواتهم ارضى و مساجدى و المستغرين بالاسحاق
خوفاً مني لا نزلت بكم عذابى ثم لاابالى.»(امالى، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ الجواهر السنیه، ص ۱۱۴)
مضمون کلی این حدیث شریف آن است که خداوند به برکت ناله و سوز خاکنشیان و
نیاش پیشگانی چند در زمین، نکبت عذاب را در این جهان از اسرافگران و تبهکاران در عین
استحقاق برミ دارد با آنکه از عذاب کردن آنان غباری بر دامن کبریایی اش نمی نشینند.

۲. ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳ ق) از عبدالله بن مسعود آورده است که گفت: «... سمعت
نبیکم (ص) يقول: من جعل الهموم هماً واحداً هم آخرته كفاه الله هم دنياه و من تشعيّبت
به الهموم في احوال الدنيا لم يبال الله في اي اوديتها هلك.»(سنن ابن ماجه، ۹۵/۱، ح ۲۵۷)
هر آن کس که تمامی دغدغه هایش آخرت باشد، خداوند گره های دنیایی اش را می گشاید
و هر آن کس که دغدغه های گونه گون احوال دنیا را در زندگی مهم بداند، خدا را باکی
نیست که او در کدام یک از بیابان های دنیا به هلاکت افتاد. این حدیث با تفاوتی اندک در
لفظ به کتاب (التعرف لمذهب اهل التصوف، ص ۱۱۹) هم راه پیدا کرده است. شبیه به
این گونه مضامین، در منابع حدیثی شیعه نیز از زبان معصومین (ع) به فراوانی دیده می شود
که پرداختن تمامی آنها خارج از اندازه این نوشته است. (ر.ک: الجواهر السنیه، ص ۱۱۷ و
۱۵۷؛ ارشاد القلوب، ۱/۳۸۰؛ الواقی، ۲۶/۱۵۰)

۳. چکیده تمامی احادیث یادشده را در این حدیث شریف قدسی می توان دید که
فرمود: «خلقت الجنة لمن عبدني و اطاعنى منهم و اتبع رسلى و لاابالى و خلقت النار لمن
کفر بي و عصانى و لم يتبع رسلى و لاابالى.»(الواقی، ۴/۴۳) 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 پیامبرانم نکنند، آفریدم و مرا باکی نیست.

چنان که ملاحظه می شود در سیاق و لحن برخی از این روایات، رنگ مایه ای از تهدید
الهی افسانده شده است؛ بنابراین ممکن است مفهوم لاابالی، زاویه ای دقیق تر پیدا کند؛
بدین روی، اگر رحمت بی منتهای خداوندی توجیه گر مفهوم آن در دسته نخست روایات
باشد و به گفته شاعر:

اما به بهانه شیوه اوست	جننت به بهانه نمی دهد دوست
کافیست ز بنده یک نکویی	رحمت چو کند بهانه جویی
(دیوان محتمم کاشانی، ص ۵۹۵)	

در اینجا باید دقت بیشتری روا داشت و به دنبال نکته‌ای دیگر گشت؛ بدین روی، بزرگانی در توجیه ترکیب مکرر لایالی 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، ۱۶۷۸؛ نیز شرح اصول الکافی، ۲۰۷۸) اما 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 رقمی از زندگی هست، سوسویی از احتمال بازگشت هم وجود دارد و ناامیدی از رحمت خداوندی حتی برای بزمپیشگان، 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 می‌گرداند نه کم و نه زیاد. (ر.ک: مجموعه آثار، ۲۳۰/۱) 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 کبریایی اش می‌نشیند و نه از قلمرو حکمت بالغه‌اش خارج می‌شود، و نه رحمت عام خود را دریغ می‌دارد که جهنم برای کافر و بزهکار غیر تائب جلوه رحمت عام اوست که بر همه چیز بی هیچ استثنای گسترده است (ر.ک: اعراف/۱۵۶) و هیچ منافاتی بین عذاب بودن آتش از جهتی و رحمت بودن آن نیست (ر.ک: علم اليقين، ۱۰۸۷/۲؛ نیز ر.ک: الشوارد فی جمع الاحادیث/۲۶۷) و این همه چنان‌که گفته شد، به غنای ذاتی باری تعالی باز می‌گردد (شرح تائیه قصری، ص ۲۳۱) که خداوند، بالذات هم غنی حلیم است (ر.ک: بقره/۲۶۳؛ هم غنی صاحب رحمت است (ر.ک: انعام/۱۳۳)؛ هم غنی حمید است (ر.ک: ابراهیم/۸؛ حج/۶۴؛ لقمان/۱۲ و ۳۶؛ فاطر/۱۵؛ حديث/۲۴؛ ممتحنه/۶؛ تغابن/۶ و نساء/۱۳۱) و هم غنی کریم (ر.ک: نمل/۴۰) بنابراین، کمال مرتبه کبریایی آن ذات لایزال و استغنای 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 مردۀ شما، همه و همه دارای نهایت

درجهٔ پرواپیشگی 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 لابالی باشد یعنی هر چه کند، بر وفق عظمتش صحیح باشد و کارهایش چون بندگانش بر اساس قیاسات خیالی جاری نگردد.(شرحی بر گلشن راز، ص ۲۷۴) در نتیجه، انتساب ترکیب اسنادی لابالی به صورت فعل- و نه در قالب واژه‌ای جامد به مثابه یک اسم یا صفت- از سوی خداوند به خود بر پایه اصول پذیرفته شدهٔ عقلی، پذیرفتنی و دارای توجیه است.

نکتهٔ پایانی، علم ازلی خداوندی است که به آغاز و انجام خوبیان و بدان احاطه دارد. عدم تناهی علم باری تعالی اقتضا دارد که حتی بر اختیار بnde نیز محیط باشد، چنان‌که بر امر و نهی او، و می‌دانیم که تعلق علم به اختیار بند، منطقاً اختیار را از او سلب نمی‌کند (مجموعه آثار، ۱/۴۳۴) و هرگز با این حقیقت ناهمخوان نیست که خداوند استعدادها و قابلیت‌هایی را از آغاز در وجود آدمیان نهاده و به ارادهٔ تشریعی خواسته که با انجام امر و نواهی، فعلیت پذیرنده در عین آنکه نقطهٔ پایان هیچ کس بر علم خداوند پوشیده نیست. (شرح تائیهٔ فرغانی، ص ۶۳۲)

لابالی به مثابهٔ اصطلاحی در عرفان و تصوف

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، همزمان با راهیابی روایات مشتمل بر ترکیب لابالی در انتساب با ذات خداوند به جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، لفظ و مضمون آن به آثار اولیهٔ 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 سلسلهٔ ششم و هفتم، در شاهکار بلند تعلیمی خود، التائیهٔ الکبری با اشاره به منبع اصلی این عنوان در عرصهٔ عرفان اسلامی سروده است:

فلا عبّث و الخلق لم يخلقا سدى على سمة الاسماء تجري امورهم يصرفهم فى القبضتين و لا و لا	و ان لم تكن افعالهم بالسديدة و حكمة وصف الذات للحكم اجرت فقبضة تعنيم و قبضة شقة
--	---

(دیوان ابن فارض، ص ۱۳۰)

ترجمه:

هر گز بیهوده‌ای در آفرینش نیست و مردم عبت 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 اسماء و صفات را بر جهان می‌راند. بدین روی در دو قبضه قدرت خود می‌چرخاند که قبضه‌ای از آن نعیم است و قبضه‌ای دیگر سیاهی و تباہی.(شرح تائیه قیصری، ص ۲۳۱)

به تعبیر محبی‌الدین عربی، قبضه‌ای در تصرف اسمای بلایی حق و قبضه‌ای دیگر در تصرف اسمای آلایی اوست.(الفتوحات المکیه، ۳۶۷) روشن است که «لا و لا» در بیت سوم، اشاره به تکرار لفظ لایالی دارد که در روایات گذشت.

در ادعا و باور اهل معرفت، مقصد اعلای سلوک عرفانی، همان است که در حدیث شریف نبوی معروف: «تخلّقوا بالأخلاق الله»(روضة المتقين، ۴۰۲۶) آمده است. بر این پایه، ترکیب لایالی 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 استنادی 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 واژمنامه‌های عرفانی به تعریف آن نیز پرداخته شد، چنان‌که از باب نمونه شرف‌الدین حسین الفقی، فرهنگ‌نگار اصطلاحات صوفی در سلسله هشتم هجری نوشت: لایالی باک نداشتن است از هر چه پیش آید و کند در غلبات سلوک.(شف الاحاظ، ص ۷۴؛ نیز مصطلحات، ص ۵۴ و ۷۴) به تعبیری، سالک واقعی که به این حالت می‌افتد: «لایملک 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 الحریة و الفتوة و ترك 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 مربزیند 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 السائرین، 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 بعض آن؛ این مرتبه را درجه سوم زهد و در واقع زهد خواص می‌نامند(شرح منازل السائرین، ص ۱۲۳) چیزی در معنای ترک و به وجهی این حالت بالاترین درجه اخبات و انقیاد است که سالک در شعاع دل مشغولی به ملامت خود از ملح و نکوهش دیگران روی گردانده و بی‌توجه شده است.(منازل السائرین، ص ۵۵) باری لطیفترین تصویر این مراتب را می‌توان در سخنان پیشوایان معصوم(ع) دید. امیر المؤمنین(ع) فرمود: زهد در میان دو ترکیب قرآنی است: «إِلَيْكُلَا تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»(حدید/ ۲۳) «وَ مِنْ لَمْ يَأْسِ بِالْمَاضِ وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدِ اخْذَ الرَّهْدَ بِطَرْفِيهِ»(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 پر نمی‌گشاید... (ر.ک: مجموعه آثار، ۵۱۶/۱۶) و آدمی نسبت بدان بی‌تفاوت و لاابالی 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: «اداء الفرائض و اجتناب المحارم والاشتمال على المكارم ثم لا يبالى اوقع على الموت ام وقع الموت عليه والله ما يبالى بن ابي طالب اوقع على الموت ام وقع الموت عليه». (اماالی، مجلس ۲۳) آمادگی برای مرگ به سه چیز است: انجام واجبات و دوری از محرامات 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 لاابالی 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 لاابالی که در ادبیات ستی 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 لایالی 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، لایالی اشاره به غنا و عظمت اطلاقی خداوند دارد، و انتساب مضمون آن به ذات اقدس خداوندی هرگز با تکلیف‌مداری انسان منافاتی ندارد، همانسان که دانش بی‌متهای خداوندی با آزادی و قدرت گزینش انسان در تعارض نیست.



پی‌نوشت‌ها:

۱. برابر نسخه غیرالحکم (چاپ محمدعلی انصاری در سال ۱۳۳۵ خورشیدی ۳۱۴/۱) به جای «لاتبل»، «لا 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:

منزه از قیاسات خلائق
(گلشن راز، تصحیح موحد)

ممکن است همان‌طور که مصحح فاضل این منظمه در جایی اشاره کرده‌چون به گفته شبستری، منظمه گاشن 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 نسخه‌داران، موجب چنین دگرگونی‌هایی شده باشد، دور از ذهن نیست.

۳. برای نمونه ر.ک: الانوار النعمانیه، ۱/۲۹۵؛ الکشکول، ۱/۳۵۷-۳۵۵؛ مصایب الانوار، ۱/۱۷-۴؛
العواقي، ۱۳۷۰، ۴/۲۳-۲۱؛ روضة المتقين، ۱/۱۳ و

ک. مانند شرح احادیث طینت، نوشتۀ مرحوم آقا جمال خوانساری؛ این رساله در پایان جلد ۶ شرح غرر الحکم از همین مؤلف آمده؛ همچنین رسالۀ شرح اخبار الطینة، نوشتۀ مولی محمد علی قراجه‌داغی.(ر.ک: الذريعة الى تصانيف الشيعة، ۱۳/۱۷، ش ۲۱۶)

مذابع

* القرآن الکریم.

- آتشکله؛ محمد تقی نیر تبریزی، ج ۴، مرکز نشر کتاب تهران، بی‌تا.
- اتحاف السادة المتقین به شرح احیاء علوم‌الدین؛ سید محمد بن محمد الحسینی الزبیدی، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- احادیث مشنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- احیاء علوم‌الدین؛ ابوحامد محمد بن محمد غزالی، بتصحیح به اشرف عبدالعزیز عزالدین السیروان، ج ۳، دارالقلم، بیروت، بی‌تا.
- الاختصاص؛ ابو عبدالله محمد بن نعمان(شیخ مفید)، تصحیح علی‌اکبر غفاری و سید محمود زرندی، جامعۀ مدرسین، قم، بی‌تا.
- ارشاد القلوب؛ حسن بن محمد دیلمی، تحقیق سید هاشم میلانی، ج ۳، دارالاسوه، تهران ۱۳۸۴ش.
- از پاریز تا پاریس؛ محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷ش.
- الانباء و النظائر؛ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، وضع حواسی غرید الشیخ، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۸ق.
- اصطلاحات؛ مولانا محمد طبسی، ج ۱ در مجموعه سه رساله «شناخت شاخص‌های عرفانی»، نور فاطمه، تهران ۱۳۶۳ش.
- الاصول من الکافی؛ ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، ج ۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۸ق.
- امالی؛ ابوجعفر محمد بن علی بن... بابویه(شیخ صدق)، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، ج ۳، کتابفروشی اسلامیه، تهران ۱۳۵۵ش.
- امثال و حکم؛ علی‌اکبر دهدزا، ج ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷ش.
- الانوار النعمانیه؛ سید نعمت‌الله الجزائری، مطبوعه شرکت چاپ تبریز، بی‌تا.
- بحار الانوار؛ محمدباقر مجلسی، ج ۳، دار احیاء التراث العربي، بیروت ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن؛ سید هاشم بحرانی، ج ۲، دارالکتب العلمیه، قم، بی‌تا.
- بوستان؛ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، ج ۱، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران ۱۳۵۹ش.

- تأثیر الحكم الفارسیة فی الادب العربی فی العصر العباسی الاول؛ د. عیسی العاکوب، ج ۲، مؤسسه الهدی للنشر والتوزیع، تهران ۱۳۸۵ ش.
- تاج العروض من جواهر القاموس؛ محمد مرتضی، ج ۱، دار مکتبة الحیاة، بیروت ۱۳۰۶ ق.
- التعریف لمذهب اهل التصوف؛ ابویکر محمد کلاباذی، تحقیق د. عبدالحیم محمود و...، افست «چاپ قاهره ۱۳۸۰ ق» منشورات مؤسسه النصر، تهران، بی تا.
- تفسیر العیاشی؛ محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، تصحیح سید هاشم رسول محلاتی، المکتبة العلمیة الاسلامیة، تهران، بی تا.
- تنبیه الخواطر و نزہة النواطیر (مجموعه دراء)؛ ابوالحسین ورام ابی فراس، افست مکتبة الفقیهی، قم، بی تا.
- الترجیح؛ ابو جعفر علی بن محمد بن ... با بویه (شیخ صدق)، تصحیح سید هاشم حسینی، مکتبة الصدق، تهران ۱۳۸۹ ق.
- تهذیب البلاعه؛ عبدالهادی الفضلی، تهذیب لجنة تنظیم الكتب الدراسیة، ج ۷، المجمع العلمی الاسلامی، تهران ۱۳۷۴ ش.
- جامع الشواهد؛ مولا محمدباقر شریف، مؤسسه المطبوعات الادبیة، اصفهان، بی تا.
- الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة؛ محمد بن حسن الحر العاملی، ج ۱، یس، بی جا، ۱۳۴۰ ق.
- الحاشیة علی البهجه الرضیة (حاشیه سیوطی)، میرزا ابوطالب اصفهانی، افست چاپ سنگی، منشورات الرضی، قم، بی تا.
- الدر المنشور؛ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴ ق.
- دیوان ابن الغارض؛ الشیخ عمر بن الغارض المصری مع شرح امین الخوری، افست ط بیروت، ج ۱، الشریف الرضی، قم ۱۳۹۹ ش.
- دیوان؛ امیر خسرو دھلوی، مقدمه سعید نقیسی و حواشی م. درویش، ج ۲، جاویدان، تهران ۱۳۶۱.
- دیوان؛ سید حسن غزنوی، تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی، ج ۲، اساطیر، تهران ۱۳۶۲.
- دیوان؛ سیف الدین فرغانی، تصحیح ذبیح الله صفا، ج ۲، فردوسی، تهران ۱۳۶۴.
- دیوان؛ شمس الدین محمد حافظ؛ به کوشش سید محمد راستگو، ج ۱، نی، تهران ۱۳۸۹.
- دیوان؛ فرید الدین عطار نیشابوری، مقدمه و حواشی م. درویش، ج ۲، جاویدان، تهران ۱۳۵۹.
- دیوان؛ فخر الدین عراقی، مقدمه سعید نقیسی و حواشی م. درویش، ج ۳، جاویدان، تهران ۱۳۶۲.
- دیوان؛ کمال الدین علی محتشم کاشانی، به کوشش مهر علی گرانی، تهران ۱۳۴۴ ش.
- دیوان؛ مجدهود بن آدم سنایی، به سعی و اهتمام سید محمد تقی مدرس رضوی، ج ۳، کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۶۲.
- الدریعة الى تصانیف الشیعه؛ شیخ آقابزرگ تهرانی، ج ۳، دارالاوضواء، بیروت ۱۴۰۳ ق.

- الرساله القشيريه؛ ابوالقاسم... القشيري النيشابوري، تحقيق د. عبدالحليم محمود و ديگران، ج١، بيدار، قم ۱۳۷۴.
- رشف الاحاظ فى كشف الانفاظ؛ شرف الدين حسين الفتى تبريزى، تصحيح و توضيح نجيب مайл هروي، ج١، مولى، تهران ۱۳۶۲ اش.
- ربیع الابرار؛ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق سليم النعيمى، ج١، شریف الرضی، قم ۱۴۱۰.
- روضة المتقين، محمد تقى مجلسى، تصحيح و تعليق سید حسين موسوی کرماني و شیخ علی پناه اشتهرادی، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، تهران ۱۳۸۹ اق.
- روضة الراعظین؛ محمد بن فتال نیشاپوری، مقدمه سید محمد مهدی خراسانی، الشریف الرضی، قم، بیتا.
- سنن؛ ابوعبدالله محمد بن یزید التزوینی (ابن ماجه)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار احیاء التراث العربي، بيروت ۱۳۹۵ اق.
- شرح احادیث طینت؛ آقا جمال الدین خوانساری، به اهتمام عبدالله نورانی، نهضت زنان، تهران ۱۳۵۹.
- شرح بوسستان؛ محمد خراطی، ج٤، جاودان، تهران ۱۳۶۲ اش.
- شرح تائیه؛ محمود قیصری، تصحيح صادق خورشا «همراه با تائیه عبدالرحمان جامی»، ج١، میراث مكتوب، تهران ۱۳۷۶ اش.
- شرح تائیه؛ سعید الدین سعید فرغانی، مقدمه و تعليقات سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، مشهد ۱۳۸۶ اق.
- شرح شطحيات؛ روزبهان بقلی شيرازی، تصحيح هنری کرين، ج٢، انجمن ايران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- شرح غرر الحكم؛ جمال الدین محمد خوانساری، تصحيح میر جلال الدین محدث ارمومی، ج٣، دانشگاه تهران ۱۳۶۶ اش.
- شرح گلشن راز؛ شیخ محمد لاهیجی، مقدمه کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۳۷ اش.
- شرح مقامات حریری؛ ناصر الدین مطرزی، تصحيح علی اصغر بن عبدالجبار اصفهانی، چاپ سنگی، بیجا، ۱۲۷۲ اق.
- شرح منازل السائرین؛ عبدالرزاق کاشانی، تحقيق محسن بیدارفر، ج١، بیدار، قم ۱۳۷۲ اش.
- شرح منظمه؛ حاج ملا هادی سبزواری، تعليق علامه حسن حسن زاده، ج١، ناب، تهران ۱۴۱۳ اق.
- شرح نظم الدر؛ صائب الدین علی بن محمدترکه اصفهانی، تصحيح اکرم جودی نعمتی، ج١، میراث مكتوب، تهران ۱۳۸۴.

- شرحی بر گلشن راز، حاج شیخ علی سعادتپرور (تقریرات علامه طباطبائی)، چ ۱، احیاء کتاب، تهران ۱۳۸۴ش.
- عبیر العاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کریم و محمد معین، چ ۲، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- علی الشرابی؛ ابو جعفر محمد بن علی... بن بابریه (شیخ صدوق)، مقدمه سید محمد صادق بحرالعلوم، المکتبة الحیدریه، نجف ۱۳۸۵ق.
- علم اليقین؛ ملا محسن فیض کاشانی، تصحیح محسن بیدارفر، چ ۲، بیدار، قم ۱۳۵۸ش.
- غرر الحكم؛ عبدالواحد بن آمدی، ترجمه محمدعلی انصاری، چ ۱۰، مترجم، تهران ۱۳۵۵ش.
- الفتوحات المکیه؛ محبی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، چ ۱، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۳ش.
- فرهنگ نامهای شاهنامه؛ منصور رستگار فسایی، چ ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۸ش.
- فرهنگ نظام؛ سید محمد علی داعی الاسلام، چ ۲، شرکت دانش، تهران ۱۳۶۴.
- فصول فی فقه اللغة العربیه؛ رمضان عبدالتواب، چ ۳، مکتبة الخانجی، قاهره ۱۴۰۸ق.
- کشف المحجوب؛ ابوالحسن علی بن عثمان... الہجوبری الغزنوی، تصحیح دژوکوفسکی، چ ۳، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۳.
- کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر؛ عزالدین محمود کاشانی، تصحیح محمد بهجت، چ ۱، آیت اشراف، قم ۱۳۸۹ش.
- الکشکول؛ شیخ یوسف بحرانی، مکتبة نینوی الحدیثه، تهران، بی‌تا.
- گلشن راز؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، چ ۱، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۱ش.
- ____؛ ____، تصحیح صمد موحد، چ ۱، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۸.
- لسان العرب؛ ابن منظور محمد بن مکرم، ادب الحوزه، قم ۱۴۰۵ق.
- اللمع فی التصوف؛ ابونصر عبدالله بن علی السراج الطوسي، تصحیح رینیکلسون «افست چاپ لیدن ۱۹۱۴ م» نورجهان، تهران، بی‌تا.
- لغت‌نامه؛ علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران.
- مثنوی معنی؛ تصحیح رینولد انیکلسون، مولی، تهران، بی‌تا.
- مجتمع البحرين؛ فخرالدین طریحی، تحقیق احمد علی الحسینی، دار القافله العربیه، بی‌تا.
- مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، چ ۳، صدراء، تهران ۱۳۷۲ش.
- المحاسن؛ ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی، مقدمه سید محمد صادق بحرالعلوم، المطبعة الحیدریه، نجف ۱۳۸۴ق.

- مرآة العقول؛ محمدمباقر مجلسی، تصحیح سید هاشم رسولی، ج ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳ اش.
- المراقبات؛ آیت الله میرزا جواد ملکی تبریزی، چاپخانه حیدری، تهران ۱۳۸۱ اق.
- مرصاد العباد؛ نجم الدین رازی، به اهتمام د. محمد امین ریاحی، ج ۵، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- مزدیستنا و ادب فارسی؛ ج ۲، محمد معین، به کوشش مهدخت معین، دانشگاه تهران ۱۳۶۳ اش.
- المزهر فی علوم اللّغة؛ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی، تصحیح محمد احمد جادالملوی، ج ۱، افسٰت «چاپ مصر»، فیروزآبادی، قم ۱۳۶۸ اش.
- مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسه آل الیت(ع)، مؤسسه آل الیت، بیروت، بیتا.
- مسنند احمد؛ امام احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، بیتا.
- مصایب الاتوار؛ سید عبدالله شیر، تحقیق علی...نجل المؤلف، کتابفروشی بصیرتی، قم، بیتا.
- المصادر؛ ابوعبدالله حسین بن احمد زوزنی، به کوشش تقی بیشن، ج ۱، کتابفروشی باستان، مشهد ۱۳۴۵ اش.
- مصطلحات؛ فخر الدین عراقی، دروس رساله «شناخت شاخص‌های عرفانی» نور فاطمه، تهران ۱۳۶۳ اش.
- المقامات؛ قاسم بن علی الحیری، دار التراث، بیروت ۱۳۸۸.
- المقتضب؛ ابوالعباس محمد بن یزید المبرد، تحقیق حسن حمد و رامیل یعقوب، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۰ اق.
- منازل السائرين؛ خواجه عبدالله انصاری، تحقیق روان فرهادی، ج ۲، مولی، تهران ۱۳۶۱ اق.
- مناقب الصوفیه؛ قطب الدین اردشیر عبادی مروزی، تصحیح نجیب مایل هروی، ج ۱، مولا، تهران ۱۳۶۲.
- متنبی الارب فی لغة العرب؛ عبدالرحیم صفی پوری، افسٰت، چاپ سنگی، کتابخانه سنایی، تهران، بیتا.
- النبرادر فی اللغة؛ ابوزید سعید بن اوس بن ثابت انصاری، المکتبة الکائولیکیه للاباء المرسلین الیوعین، بیروت ۱۳۰۹ اق.
- النبرادر فی جمع الاحادیث؛ ملا محسن فیض کاشانی، کتابفروشی کتبی نجفی، قم ۱۴۰۴ اق.
- نور الثقلین؛ شیخ عبد علی بن جمیعه عروسی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاطی، افسٰت علمیه، قم، بیتا.
- النهاية فی غریب الحديث و الاثر؛ مبارک بن محمد جزری، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناجي، ج ۴، اسماعیلیان، قم ۱۳۶۴ اش.
- نهج البلاغه؛ شریف الرضی، تحقیق د. صبحی الصالح، ج ۱، بیتا، بیروت ۱۳۸۷ اق.
- الراوی؛ ملا محسن فیض کاشانی، ج ۲، مکتبة الامام امیر المؤمنین(ع)، اصفهان ۱۳۷۰.