

## درآمدی بر عرفان و تصوف نزد غزالی و فیض کاشانی: مطالعه تطبیقی<sup>۱</sup>

زینب بوستانی<sup>۱</sup>، اصغر سلیمی نوه<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

<sup>۲</sup> استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران

### چکیده

بی تردید شناخت فهم غزالی، عارف و متکلم نامی از عرفان و تصوف نقشی حیاتی در شناخت جهان بینی الهی او خواهد داشت. در واقع غزالی بیان می‌کند که صوفیان در جستجوی حقایق امور به تحصیل علوم و مطالعه کتب و منابع درسی تحریض ننموده‌اند، بلکه گفته‌اند که راه تحصیل علم، مقدم داشتن مجاهدت در محو صفات بد و قطع همه پای‌بندی‌ها و اقبال به سوی خدای متعال با همه همت است. چون کسی را این مقام به دست آمد، رحمت خدا بر او فیضان می‌کند و راز ملکوت بر او مکشوف و حقایق امور بر وی معلوم می‌گردد. سالک در این مسیر تنها باید خود را برای تصفیه نفس آماده سازد و با حضور نیت، اراده صادق و عطش تمام داشته باشد و منتظر و مترصد چیزهایی باشد که خداوند از رحمت خود بر او روشن می‌گرداند. از این رو او عرفان و تصوف را نیز راهی معتبر برای سعادت می‌شمرد. غزالی عموم مردمان را معاف از علم کلام می‌داند و بل آن‌ها را از پرداختن به آن بر حذر می‌دارد. در نگاه وی، عامه‌ی مردم تنها باید به تصدیق قطعی ایمان روی آورند و دل خود را از هرگونه تردید و تشکیک پاک گردانند فیض کاشانی، محدثی نام‌آور، با داشتن آثار حدیثی چون کتاب وافی و فقیهی توانا، با گرایش اخباری و فیلسوفی سترگ با نگاشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی چون اصول المعارف، عین الیقین، علم الیقین و... و نیز عارفی سالک، با داشتن آثاری متعدد در باب عرفان نظری و عملی است. فیض کاشانی از جمله متکلمانی است که نظرات متعددی در باب عرفان و علم کلام دارد. برای نمونه او در رساله‌ی الانصاف روش متکلمان را مردود شمرده و این اتهام را از خود دور ساخته است. مخالفت فیض با اهل کلام از این جهت است که متکلمان به جای تحقیق در کتاب و سنت و تمسک به آن‌ها به گفتار جدلی و مغالطات روی آورده، به گونه‌ای که هر یک از آنان با آوردن دلایل ظنی بر ابطال دلایل دیگری پرداخته است و این روش موجب شد که در اندک زمانی پس از رحلت رسول خدا (ص)، فرقه‌های گوناگون با عقایدی خلاف کتاب و سنت در عالم اسلام پدید آیند. هدف این پژوهش بررسی ارتباط میان عرفان و تصوف از دیدگاه امام محمد غزالی و فیض کاشانی و فهم هر یک از این دو مولفه با نگاهی انتقادی - تحلیلی هستیم و دلایل مخالفت و موافقت آنها با کلام و عرفان مورد بررسی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: تصوف، عرفان، علم کلام، غزالی، فیض کاشانی

<sup>۱</sup> داوری و گزینش توسط کنگره بین المللی زبان و ادبیات مشهد

**۱- مقدمه**

علم کلام به عنوان یکی از مهمترین علوم کاربردی جهان اسلام از سوی موافقان و مخالفان آن مورد تعریف قرار گرفته است. تهنانوی موضوع علم کلام را اینگونه تعریف می‌کند: «موضوع آن ذات خداوند تعالی است زیرا در این علم از عوارض ذاتی ذات الهی که صفات ثبوتیه و سلبیه است و افعال الهی یا در این دنیا مانند حدوث عالم و یا در آخرت مانند رستاخیز بحث می‌شود و نیز از احکامی که در این دو موجود است مانند بعثت انبیاء، و نصب امام در دنیا و اینکه آیا این دو بر او واجبند یا خیر و ثواب و عقاب در آخرت و اینکه آیا این دو بر خداوند واجب است یا خیر»<sup>۲</sup>

ابن خلدون نیز علم کلام را «دفاع از عقاید با ادله عقلی می‌داند»<sup>۳</sup> و این تعریف را می‌توان روشن‌ترین تعریف از علم کلام دانست، زیرا علم را با هدف و مقصود آن تعریف کرده است. مهمترین عقیده اسلامی توحید است و بسیاری از متکلمین نیز قصد دفاع از اسلام و به تبع آن از اصل توحید را داشته‌اند و اگر خطایی نیز صورت گرفته در روش بوده است و نه هدف و مقصود.

شهرستانی به کمک همین مفهوم است که فرق اسلامی را به چهار دسته تقسیم می‌کند که این فرق عبارتست از قدریه و الصفاتیه و خوارج و شیعه و ذکر می‌کند که بعدها برخی از این فرقه‌ها با برخی دیگر ترکیب شدند و از هر فرقه اصناف متعددی منشعب شد.<sup>۴</sup> شهرستانی اهل این فرقه‌ها را در «توحید، عدل، وعده، وعید، و سمع و عقل» متفاوت میدانند. چنانچه می‌توان در این تعریف نیز دید شهرستانی نیز مسئله توحید را اصل گرفته است و سایر مسائلی که او به عنوان اختلاف فرق می‌داند، از تبعات مسئله توحید هستند.

**۲- ادبیات تحقیق**

مدل پیشنهادی تحقیق در بردارنده بررسی آراء و افکار دومتکلم بزرگ جهان اسلام یعنی غزالی و فیض کاشانی بر مبنای آثار و نوشته‌های موجود خود آنها و نظرات دیگران پیرامون دیدگاه‌های آن دو در باب علم کلام می‌باشد که با روش اسنادی در پی تحلیل دیدگاهها و بیان تفاوت‌های آنها می‌باشیم.

**۱-۲- علم کلام و تصوف از نگاه غزالی**

برای درک نگاه و آرای غزالی در قبال علم کلام و عرفان یا تصوف و به شکل کلی دیدگاه غزالی به علم کلام و عرفان یا تصوف نخست باید چندین مقدمه را در نظر گرفت. نخستین مقدمه عبارت است از هدف و غایت مطلوب برای انسان که بنا به تأثیر ارسطو و نیز اندیشه دینی از نگاه غزالی سعادت است. لذا تمام تلاشهای انسان برای دستیابی به چنین غایتی است، سعادت از رهگذر ایمان حاصل می‌شود و رکن مهم آن در اندیشه غزالی ایمان به خداوند و پیامبر او و پیروی از دستورات ایشان و در یک کلام اعتقاد به دین اسلام است. ایمان در اندیشه غزالی از دو راه حاصل می‌شود علم و دیگری عمل اما علم در این میان رتبه برتری دارد و عمل در مرتبه پایین تر قرار می‌گیرد، به شکلی که عمل نوعی مکمل و متمم علم شناخته می‌شود و عالم را به جایگاهی می‌رساند که در خور اوست.<sup>۵</sup>

<sup>۲</sup> تهنانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۲۳<sup>۳</sup> ابن خلدون، ۱۹۷۹: مقدمه، ج ۳ ص ۱۰۸۲<sup>۴</sup> شهرستانی، ۱۴۲۱: ص ۸-۹<sup>۵</sup> غزالی، ۱۳۷۶: ص ۱۹-۲۸

علم و عمل در اندیش‌گرای غزالی برای دستیابی به سعادت و رستگاری لازم و ضروری است. اما علم در نظر او جایگاه والاتری دارد و آیه «لیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر ۱۰) را به عنوان مویدی برای کلام خود ذکر می‌کند. سخن طیب در این آیه علم است که به مقام رفیع می‌رسد و عمل مانند خادمی آنرا ارتقا می‌دهد و رفعت می‌بخشد. و این را مویدی بر والا بودن جایگاه علم می‌داند.<sup>۶</sup> اگر چه غزالی در میزان العمل گاه ایمان تقلیدی را نیز تایید می‌کند<sup>۷</sup> ولی در انتهای آن کتاب تقلید و پیروی کورکورانه را نکوهش می‌کند و راه خلاصی یافتن از هلاکت و گمراهی را استقلال فکر و نظر می‌داند و به صراحت ذکر می‌کند که اگر در مسیر این کلمات چیزی نباشد که در تو به نسبت اعتقاد موروثی شکی پدید آورد تا در طریق طلبت بگمارد از آن سودی نخواهی برد زیرا کسی که شک نکند نظر نکرده است و کسی که نظر نکرده است نمی‌بیند و کسی که نمی‌بیند در نابینایی و گمراهی فرو می‌ماند<sup>۸</sup> از این‌رو، غزالی با توجه به مخالفت با فلسفه و بالتبع با کلام فلسفی برای استقلال فکر و نظر اهمیت ویژه ای قائل است.<sup>۹</sup>

اما در جواب این پرسش که در دوره کثرت علوم و انواع مختلف اعمال باید به کدام یک: علم یا عمل توسل جست؟ آیا باید راه تقلید را پیشه کرد و صرف شهادت زبانی و یا محک قلبی اما بدون علم و آگاهی برای ایمان کفایت می‌کند؟ آیا برای زمانهای گوناگون، افراد با استعدادهای مختلف و امور و حقایق مختلف روشی یکسان برای رسیدن به ایمان و سعادت وجود دارد؟ پاسخ این پرسش را باید در نگاه او به طبقات مختلف مردم دریافت.

اگرچه تفاوت سطح در مورد علوم و به طور خاص علم کلام تا اندازه ای به تبیین موضع حقیقی غزالی در زمینه نگاه او به علم کلام روشن کننده است اما در کنار این امر و برای تبیین کامل مسئله و پاسخ به آن باید به مراتب مختلف شناخت و دانش از نظر غزالی نیز اشاره کرد. غزالی بر آن است که حقیقت و دانش نزد انسان‌ها دارای مدارج و مراتب متفاوت است. وی برای تبیین این موضوع نیز به تمثیل متوسل می‌شود او در این مسئله دو تمثیل را ذکر می‌کند نخست تمثیل مورچگان و دوم تمثیل فیل غزالی در نخستین تمثیل خود، در مورد مدارج علم و عالمان اینگونه ذکر می‌کند که: مثال ایشان چون مورچه‌ای است که بر کاغذی می‌رود و کاغذ را می‌بیند که سیاه می‌شود و بر وی نقشی پیدا می‌آید، نگاه کند، سر قلم بیند، شاد شود و گوید: «حقیقت این کار بشناختم، این نقاشی قلم می‌کند...» [پس مورچه‌ی دیگری بیامد که چشم وی فراخ‌تر بود و مسافت دیدار وی بیش‌تر بود، گفت: «غلط کردی من این قلم را مسخری می‌بینم، و ورای وی چیزی دیگر می‌بینم که این نقاشی وی می‌کند.» و بدین شاد شد و گفت: «حقیقت این است که من بدانستم که نقاش انگشت است نه قلم، و قلم مسخر انگشت است...»<sup>۱۰</sup> او هم‌چنین در تمثیل مردم، درباره‌ی مراتب مختلف علم و عالم بودن می‌نویسد: مثال ایشان چون گروهی نابینایند که شنیده باشند که به شهر ایشان پیل آمده است، شوند تا وی را بشناسند، و پندارند که وی را به دست بتوان شناخت: دست‌ها در وی مالند. یکی را دست بر گوش وی آید، و یکی را بر پای، و یکی را بر ران، و یکی را بر دندان. و چون با دیگر نابینایان رسیدند، و صفت پیل از ایشان پرسیدند، آن که دست بر پای نهاده بود گفت: «پیل مانند ستونی است.» و آنکه دست بر گوش نهاده بود گفت: «مانده‌ی گلیمی است.» و آن که دست بر دندان نهاده بود گفت: «مانده‌ی سنگی است...»<sup>۱۱</sup> غزالی در تمثیل نخست، بر آن است که مراتب مختلفی در راه کشف حقیقت و علم وجود دارد. در نگاه او، اختلاف بین مردم از

<sup>۶</sup> غزالی: ۱۳۷۶، ص ۲۸.

<sup>۷</sup> غزالی، ۱۳۷۶، ص ۳۰.

<sup>۸</sup> غزالی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳.

<sup>۹</sup> ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ص ۸ و ۳۴۳.

<sup>۱۰</sup> غزالی، ۱۳۸۲: ۱: ص ۷۵.

<sup>۱۱</sup> غزالی، ۱۳۸۲: ۱: ص ۹۵.

این‌جا ناشی می‌شود که هرکس ممکن است به سطحی از حقیقت دست یابد: از سطح نازل و ظاهر آن تا سطح فراتر و عمیق آن. این دو حد گستره‌ای است که در میانه‌ی آن مدارج و مراتب بسیار است.

در واقع در نگاه غزالی، آن نابینایان «همه راست گفتند و همه خطا کردند که پنداشتند که جمله پیل را اندر یافته‌اند، و نیافته بودند»<sup>۱۲</sup>. غزالی بر آن است که انسان‌ها چون جزئی از حقیقت را می‌بینند چنین می‌پندارند که همه‌ی حقیقت را دریافته‌اند: «بیش‌تر خلاف در میان خلق چنین است که همه از وجهی راست گفته باشند و لکن بعضی بینند پندارند که همه بدیدند»<sup>۱۳</sup>

در مسأله‌ی علم کلام، این مدارج به گونه‌ای مطرح است. غزالی بر آن است که گروهی به شهود باطن (که بالاترین مرتبه‌ی آن وحی است)، گروهی به آموختن (از راه تجربه و یا برهان‌های عقلی) و گروه دیگر، به ایمان و تصدیق جازم به حقایق می‌رسند<sup>۱۴</sup>. هرکدام از این‌ها ارزش خاص خود را دارند اما در نسبت باهم، ارزش آن‌ها متفاوت است، به گونه‌ای که در رأس این سلسله مراتب، الهام الاهی قرار دارد<sup>۱۵</sup> این نظریه می‌تواند برگرفته از افلاطون و تمثیل مشهور وی یعنی تمثیل غار برای تبیین مراتب مختلف حقیقت باشد.

غزالی عموم مردمان را معاف از علم کلام می‌داند و بل آن‌ها را از پرداختن به آن بر حذر می‌دارد. در نگاه وی، عامه‌ی مردم تنها باید به تصدیق قطعی ایمان روی آورند و دل خود را از هرگونه تردید و تشکیک پاک گردانند<sup>۱۶</sup> غزالی این موضع اولیه‌ی خود را هم‌چنان حفظ می‌کند، گرچه آن را بسط می‌دهد. در الجام که به نوی آخرین کتاب اوست، او باب اول را به وظایف عامه‌ی مردم در برابر باورهای دینی اختصاص داده که گونه‌ای بسط آن اندیشه‌ی اولیه است. این وظایف هفت‌گانه عبارت‌اند از: تقدیس خداوند از جسمانیت... تأیید قلبی، اعتراف به ناتوانی از فهم معنای حقیقی امور مربوط به خداوند، دوری از پرسش (سکوت)، دوری از دخل و تصرف در الفاظ وارده در وحی (امساک در تفسیر و تأویل و تصریف و تفریع و جمع و تفریق)، دوری از تفکر درونی نسبت به این امور (کف)، تسلیم شدن در برابر اهل معرفت. توجه به آخرین وظیفه‌ی عامه‌ی مردم بسیار مهم است. عامه‌ی مردم موظف‌اند در برابر «اهل معرفت»، تسلیم شوند. چنان می‌نماید اهل معرفت همان کسانی هستند که می‌توانند علم کلام را بیاموزند؛ نه تنها می‌توانند بیاموزند بلکه بر آنان، به نحو کفایی، فرض است که بیاموزند. غزالی علاوه بر پیامبر، اهل معرفت را بزرگان، صحابه، اولیاء الله و علمای راسخ می‌داند<sup>۱۷</sup> چنین اشخاصی ویژگی‌های خاصی دارند: در پی دنیا و شهوات آن نیستند؛ از مال و مقام و شهرت و لذات دنیوی دوری می‌گزینند؛ اخلاص کامل در علم و عمل دارند؛ عامل به علم خود هستند؛ اهل عبادات و پرهیزکاران‌اند؛ تنها خداوند برای آنان مهم است و دنیا (و حتی بهشت اخروی) نزد آنان پیشیزی نمی‌آورد. <sup>۱۸</sup> البته در نگاه غزالی، این «عارفان» نیز در دانش و نزدیکی به خداوند یک‌سان نیستند، گرچه در هر حال، بسیار برتر از عامه‌ی مردم‌اند<sup>۱۹</sup>

<sup>۱۲</sup> همان: ص ۹۵.

<sup>۱۳</sup> همان: ص ۷۵.

<sup>۱۴</sup> غزالی، ۱۳۸۲: ۱: ص ۳۰-۱۳.

<sup>۱۵</sup> Campanini, 1996: p. 852 .

<sup>۱۶</sup> غزالی، ۱۹۹۰: ص ۱۱

<sup>۱۷</sup> غزالی، ۱۹۸۵: ۴۸ و ۲۸-۱۶

<sup>۱۸</sup> غزالی، ۱۹۸۵: ۸۶-۷۶

<sup>۱۹</sup> غزالی، ۱۹۸۵: ۶۸-۵۸

در «احیاء العلوم» غزالی در بحث از علوم واجب عینی ابراز می‌دارد که نخستین واجب برای انسان عاقل بالغ، آموختن دو کلمه شهادت و دریافتن معنای آن است، بی‌آنکه بر او کشف و بیان از طریق بحث و نظر لازم آید، بلکه او را تصدیق و اعتقاد جزمی کافی باشد و چنین تصدیقی به صرف تقلید و بدون بحث و تحصیل برهان هم حاصل شدنی است.<sup>۲۰</sup> در ادامه غزالی ابراز می‌کند اگر کسی درباره توحید دچار شک شود، بر او تعلم آنچه به واسطه آن می‌توان آن شک را رفع نمود، واجب می‌شود و اگر در خاطر او شکی نباشد و پیش از اعتقاد به باورهای دینی مانند قدیم بودن کلام باری و ... وفات کند، به اجماع علما مسلمان مرده است.<sup>۲۱</sup> در صورتی که در شهری علم کلام رایج و بدعتها شایع باشد، باید اهل آن شهر را از اول بلوغ با تلقین اعتقادات حق از بدعت صیانت کرد «چه اگر باطل به سمع وی رسد، هر آینه ازاله آن از دل وی واجب باشد، و رواست که دشوار شود. و این وجوب هم چنان است که اگر این مسلمان شونده بازاری بود و معامله ربا در شهر شایع، آموختن حذر از ربا بر وی واجب بود»<sup>۲۲</sup>

در حالی که غزالی برای تحصیل سعادت به دو طریق متفاوت اشاره کرده با توجه به این اختلاف سطحی که در استعداد و مراتب دانش توسط او به رسمیت شناخته شده است او پاسخ واحدی را ارائه نمی‌کند بلکه با توجه به سطوح مختلف مردم و با توجه به نیازهای آنها روشهای مختلفی را توصیه می‌کند. او آورده است که هر که میل به سلوک دارد و پا به سن گذاشته است، بهتر است به طریق صوفیان - مواظبت بر عبادت و قطع علایق - اکتفا نماید، زیرا مطالعه علوم کسبی برای به دست آوردن ملکه ثابتی در نفس، کار دشواری است که تنها در عنفوان عمر میسر است. «جوان» نیز اگر در خود ذکاوت و استعداد فهم حقایق دقیق علمی را نمی‌یابد، او نیز به راه صوفیه برود و بداند که اشتغال وی به علوم نظری بی‌فایده است، حتی اگر کسی هوشمند و شایسته علوم بود تنها اگر به عالم مستقل و صاحب نظری دسترسی دارد به تعلم بپردازد و گرنه بهتر است به عمل بپردازد<sup>۲۳</sup> غزالی در پایان به گروه اخیر توصیه‌ای دارد: «جوانی که سرشت هوشیار دارد، به طلب علم رود و در شناخت انواع علوم متحمل رنج شود. چنین فردی مستعد هر دو طریق است و بهتر است که تعلم را مقدم دارد. از علوم برهانی آنچه را که انسان با جد و تعلم می‌تواند ادراک کند به دست آورد و سپس از خلق کناره گیرد و از دنیا روی برتابد و تنها به سوی خدا رهسپار گردد و منتظر باشد، شاید از این طریق آنچه بر سالکان این راه روشن نگشته بر او مکشوف گردد»<sup>۲۴</sup>

غزالی در برخی از آثار خود نخستین تکلیف مردم را صرف آموختن دو کلمه شهادت و دریافتن معنای آن می‌داند و تصریح می‌کند که تصدیق این معانی و اعتقاد جزمی نسبت به آنها (بی‌آنکه به بحث و دلیل متوسل شود، حتی به مجرد تقلید و سماع) کافی است؛ مشروط به آنکه این تصدیق آمیخته به شک و تردید و اضطراب نفس نباشد (همان ۱۳۷۵: ۴۷). با توجه به آرای غزالی در «میزان العمل» و «احیاء العلوم» وی با آنکه در ابتدای راه تقلید در مباحث خداشناسی را جایز می‌داند ولی تحصیل معرفت و بر آمدن از حسیض تقلید را بر همگان واجب دانسته است.

با وجود تأکید فراوان او بر برتری معرفت الهی، گاهی ایمان تقلیدی محض را نیز تایید می‌کند و آن را سبب نجات در آخرت می‌داند. وی در «احیاء العلوم» - که غزالی آن را پس از وقوع آن تحول روحی شگرف و تمایل به تصوف و گریز از همه علایق پیشین تألیف نموده - ایمان عوام را که از سر تقلید محض است بعنوان نخستین رتبه ایمان تلقی می‌کند ولی از آن جایی که هیچ گونه کشف و بصیرت و انشراح صدر در مورد عامی مقلد وجود ندارد، غزالی او را در زمره مقربان قرار

<sup>۲۰</sup> غزالی، ۱۳۸۴: ۴۷<sup>۲۱</sup> همان: ۴۹-۵۰<sup>۲۲</sup> همان: ص ۵۰<sup>۲۳</sup> غزالی، ۱۳۷۶: ۴۹-۵۰<sup>۲۴</sup> همان: ۵۰

نمی‌دهد<sup>۲۵</sup>. از طرفی، غزالی برتری عقل را از این حیث می‌داند که ابزار حکمت و علم است. او نفس را معدن علم و حکمت و منبع آن دانسته و معتقد است علم و حکمت بالقوه در فطرت هر کسی موجود است مانند آتش در سنگ یا آب در دل زمین و نخل در هسته خرما که باید برای ابراز آن کاری کرد.<sup>۲۶</sup> وی در این باره به ذکر تشبیهی می‌پردازد و می‌گوید: همان گونه که ممکن است آب بی‌فعل بشری جاری گردد، گاهی نیز آب در دل زمین است و باید با حفر کردن و تحمل رنج آن را بیرون کشید و گاهی نیز آب با رنج اندک به دست می‌آید، علم هم مانند آب در نفوس انسانها بدان گونه است که گاه بی‌تعلیم بشری از قوه به فعل در می‌آید، مانند حال انبیا - علیهم السلام - که علومشان از جهت ملاً اعلی به واسطه بشری آشکار می‌شود و در بعضی از نفوس دیگر برای ابراز و اظهار آن جهد بسیار لازم است، مانند احوال عامه مردم و بویژه بی‌هوشانی که سنین بسیاری از عمر خود را در غفلت و جهالت به سر آورده‌اند و در کودکی تعلیم نگرفته‌اند. در بعضی دیگر مانند خردسالان باهوش اندک سعی برای تحصیل علم کافی است.<sup>۲۷</sup> غزالی در جای دیگر که درصدد بیان برخی از عجایب نامحدود عالم دل است، شرافت دل آدمی را به خاطر وجود دو جنبه علم و قدرت می‌داند و بزرگی و عظمت انسان را از ناحیه علم، گاهی از طریق علوم ظاهری و از راه حواس می‌داند، که برای همگان قابل تحصیل است و گاه از راه باز شدن روزن دل به ملکوت، و گاهی نیز از راه آموزش علما، که در آن علم برای انسان از طریق تعلیم حاصل می‌شود. وی این راه را نیز بزرگ می‌شمارد و لیکن آن را در مقایسه با راه نبوت و نسبت به علم انبیا و اولیا که بدون واسطه و بی‌تعلیم آدمیان از حضرت حق به قلب برخی نازل می‌شود، مختصر می‌داند.<sup>۲۸</sup> غزالی تأکید می‌کند درستی راه علما هم با تجربه بسیاری از مردم و هم با برهان عقلی قابل درک است. وی به کسانی که نه اهل ذوق و تجربه شخصی‌اند و نه با تعلیم از راه برهان عقلی به علمی رسیده‌اند توصیه می‌کند که دست کم این طرق را باور و تصدیق کنند تا از همه درجات و راه‌های تحصیل علم محروم نمانند.<sup>۲۹</sup>

اما حتی در احیاء نیز که پس از تحول روحی نوشته شده غزالی می‌پذیرد که ادراک حقیقت از راه برهان عقلی ناممکن نیست، گرچه جز تعدادی معدود به آن نمی‌رسند. در مقام بیان نحوه تصدیق و ایمان عوام، غزالی معتقد است عامی باید بداند که در پس این واژگان مراد و منظوری است که شایسته جلال و عظمت خداست، و قول پیامبر هم در توصیف حضرت حق در آن حدیث صادق است. لذا عامی به آن حدیث ایمان می‌آورد و یقین دارد که آنچه خدا و پیامبر گفته‌اند راست است و لذا اظهار می‌کند که «آما و صدقنا» یعنی آنچه خدا خود را به آن وصف نموده و توصیفات پیامبر خدا درباره او، مطابق حق است، با همان معنایی که خودشان اراده کرده‌اند؛ گرچه فرد عامی خود به حقیقت آن معنا وقوف ندارد.<sup>۳۰</sup> غزالی در ادامه این اشکال را قابل طرح می‌داند که «تصدیق پس از تصور است و ایمان پس از فهم. اگر بنده، معنای واژگانی را در نیابد، چگونه ممکن است به صدق قائل آن معتقد گردد؟» وی در پاسخ می‌گوید که تصدیق اموری که اجمالاً مفهومی، محال نیست. هر عاقلی می‌داند که هر اسمی دارای مسمایی است و از این الفاظ معنای خاصی اراده شده است. او می‌تواند معتقد باشد که گوینده آن قول صادق است و خبر از واقع می‌دهد، لذا می‌توان از آن الفاظ مطالب اجمالی و غیر مفصل را دریافت و آنها را تصدیق نمود. از این رو کسی که از خدا می‌شنود «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۳۱</sup>. به طور کلی می‌فهمد

<sup>۲۵</sup> غزالی، ۱۳۶۰: ۳: ۱۵

<sup>۲۶</sup> همان، ۱۳۷۶: ۱۲۰

<sup>۲۷</sup> همان: ۲۸.

<sup>۲۸</sup> غزالی، ۱۳۶۰: ۱، ۳۱-۲۷

<sup>۲۹</sup> همان: ۳۱

<sup>۳۰</sup> غزالی ۱۳۸۴: ص ۴۵

<sup>۳۱</sup> طه، ۵

که بین خدا و عرش نسبت خاصی است. وی می‌تواند این مطلب اجمالی را تصدیق کند بی‌آنکه بداند آیا این نسبت استقرار است یا اقبال بر خلق و یا استیلا قهرآمیز بر آنها؟<sup>۳۲</sup> اما در چنین گفتگویی که مردم از شنیدن سخنانی که هیچ نمی‌فهمند آنها چه سودی می‌برند؟ پاسخ غزالی این است که مراد از این خطاب در چنین مواردی، تفهیم آن معنا به اهل آن (اولیا الهی و راسخون در علم) است و آنها هم گاهی معنای آن را متوجه می‌شوند. شرط سخن گفتن عاقلان آن نیست که همگان (حتی عوام و کودکان و حتی عارفان) متوجه سخن آنها شوند. کودکان تکلیف دارند از افراد بالغ در مورد آنچه نمی‌فهمند بپرسند و بر بزرگان هم واجب است به آنها بگویند که چنین مطالبی برتر از شأن شماست و شما باید به کار دیگری بپردازید<sup>۳۳</sup>

### ۳- عرفان و کلام از منظر فیض کاشانی

در بررسی ارتباط میان کلام و عرفان از نظر فیض کاشانی باید نگاه او را به هدف اصلی زندگی انسان دریافت، هدف از دیدگاه فیض سعادت است. او برای تبیین بهتر چنین رویکردی از استعاره رایج در ادبیات این موضوع در جهان اسلام استفاده می‌کند، این استعاره عبارت است از استعاره مسیر و راه، زندگی و حیات چنان راهی تصویر می‌شود که انسان باید آن را بییماید و از ابتدای حدوث نفس که از نظر فیض حدوثی جسمانی است، تا منزل آخرت این راه ادامه دارد. پیمودن چنین راهی را فیض سیر و سلوک می‌داند، ملامحسن فیض کاشانی اختصاص دارد که در بعضی از آثار ارزشمند خود مثل المحجۀ البیضاء، الحقایق، و به خصوص رسالۀ زاد السالک به این موضوع پرداخته است.

در این استعاره و یا تمثیل «سیر» یعنی خروج از قوه و اقتضاء و رسیدن به فعلیت و شدن و «سلوک» یعنی پیمودن راه. محور اصلی این بعد از عرفان که در آن از چگونگی و راهکارهای مجاهده و تصفیۀ دل و سیر و سلوک قلبی و باطنی انسان سخن به میان می‌آید، آن است که سالک چگونه طی مسیر کرده و با گذر از مراحل و منازل مختلف و حرکت و تلاش پیوسته و منظم، به کمالات اصیل انسانی نایل شود. هدف عارف در این سیر، رهایی از حجاب‌های ظلمانی و نورانی و رسیدن به کمال و قرب الهی و درک حقیقت هستی و وصول به بالاترین مرتبۀ کمال یعنی توحید است. منظور از توحید درک وحدت خداوند است که غایت و کنه اشیاست. و در این تعریف می‌توان تأثیری از فلسفۀ صدر را دید که معتقد به نوع قوس صعود و قوس نزول در سیر و سفر به سوی حق است.

### ۳-۱- علم تصوف نزد فیض کاشانی

فیض در رسالۀ شرح صدر، علم تصوف را عبارت از بدایع دانش حکمت و غرایب علوم بلند مرتبه ای می‌داند که سنت محمدیه و شرایع ختمیه بدان ناطق گشته‌اند، از نظر فیض که معتقد به سطوح مختلف آگاهی و خرد انسانهاست، این علم برای عامۀ مردم غیر قابل فهم بوده است و باید از نا اهلان مصون نگه داشته شود.<sup>۳۴</sup> علاوه بر این او در رسالۀ فهرس العلوم تصوف را جزء علوم شرعیه آورده و بیان می‌کند که در ذیل علم تصوف سی و نه علم مندرج است. همانطور که پیشتر در تعریف عرفان و تصوف گفته شد، در نظر فیض نیز تصوف معنایی جامع تر از آنچه اکنون از آن فهمیده می‌شود، داشته است. و به طور علام هم معنای عرفان عملی و وجهۀ اجتماعی و نظری آنرا نیز شامل می‌شده است.

<sup>۳۲</sup> همان

<sup>۳۳</sup> غزالی، ۱۴۱۴هـ: ۴۶-۴۵

<sup>۳۴</sup> فیض، ۱۳۷۸ ش: ۵۰-۴۸

فیض در رساله‌ی بشاره الشیعه به این معنا تصریح کرده که هر کس با هر درجه‌ی علمی و معنوی، اگر بر طریق اهل البیت(ع) نباشد، گمراه و در بی‌راهه است. پس از این قاعده‌ی کلی، به مصداق آن اشاره کرده و با ذکر نام محیی الدین و ذکر کلامی از او در باب شناخت و معرفت امام، او را به نقد کشیده است. فیض از محیی الدین این‌گونه نقل کرده که او می‌گوید: «من از خداوند نخواسته‌ام که امام زمانم را به من معرفی کند که اگر این درخواست را می‌داشتم او را به من معرفی می‌کرد». فیض پس از نقل این مطلب با تعبیراتی تند به وی اشکال کرده و حدیث نبوی: «من لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» را به او یادآوری کرده است.<sup>۳۵</sup> این انتقاد در حالی است که فیض در همین رساله از کثرت معلومات و دقت نظر او در مسایل عرفان و فهم عمیق او از اسرار و دقایق دین، تعریف و تمجید کرده است.<sup>۳۶</sup> علاوه بر این در کتاب‌های عرفانی و به‌ویژه در کتاب عین الیقین به فراوانی از محیی الدین با عظمت یاد کرده و مطالبی را از او نقل کرده است، این معنا تا آخر عمر فیض ادامه داشته و در کتاب اصول المعارف خود-که در آخر عمر نگاشته است- نیز از محیی الدین نام برده و از او مسایلی را نقل و تأیید کرده است. اما این تأیید تا جایی است که با دو اصلی که پیشتر گفته شد در تناقض قرار نگیرد، هر اندیشه‌ای که در مقابل کتاب و سنت نبوی که از طریق ائمه شیعه روایت شده باشد قرار بگیرد، فیض آنرا رد می‌کند. پیش از فیض آملی نیز در کتاب جامع الاسرار در برابر ادعای محیی الدین مبنی بر خاتم ولایت مقیده ایستاده و این ادعای او را ناشی از جهل و خودخواهی دانسته است.

### ۳-۲- تقسیم‌بندی متصوفه از نگاه فیض کاشانی

چنانکه در بین علمای پیشین مرسوم بوده است و نیز به دلایلی مانند انحراف پاره ای از اهل تصوف و رخنه کردن افرادی در سلک صوفیان که به دنیال هوای نفس خویش بوده‌اند و با لاقیدی و اباحه‌گری در پوشش تصوف به باطل خویش مشغول بوده‌اند، و همچنین رواج ظاهری نگری در عصر فیض، او به تفکیک صوفیه واقعی و اصیل از صوفی نمایان پرداخته و در مورد دسته اصیل اینگونه گفته است:

اکثر ایشان به تقویت یقین و مراقبت قلب و اهتمام به علوم باطن و معرفت طریق آخرت و سلوک آن و بحث در مفسdat اعمال و مشوشات قلوب، مایل به ترفه در مطعم، و ملبس و تجمل در اساس و مسکن نیستند، بلکه خواهان اقتصاد و اکتفا به اقل زادند، همواره حزن و منکسرالقلب و مرتاض در باطن و مزاح و خوشخو، متواضع در ظاهر از دنیا و از سلاطین منقبض ... و اعتماد ایشان در علوم به بصیرت و صفای دل خود است، نه بر تقلید آبا و اسلاف، سوای تقلید پیغمبر و چون در اعمال و اخلاق ایشان نظر کنی، اکثر آنها را شبیه به اعمال و اخلاقی می‌یابی که از حضرات ائمه معصومین منقول است، همواره تفتیش از احوال پیغمبر و سیرت آن حضرات و کیفیت سلوک ایشان در راه حق می‌نمایند تا به ایشان تشبه و اقتدا نمایند.<sup>۳۷</sup> اما از دسته دوم به شدت انتقاد می‌کند.<sup>۳۸</sup>

<sup>۳۵</sup> بشارة الشیعه، ص ۱۵۰

<sup>۳۶</sup> همان

<sup>۳۷</sup> فیض، ۱۳۷۸، ش، ۱۳۲-۱۳۱

<sup>۳۸</sup> فیض، ۱۳۷۸، ب: ۱۴۹-۱۴۳ و ۱۳۷۸، ش: ۷۷-۸۸ و ۱۹۹-۱۸۳



### ۳-۳- تقسیم بندی علوم از نظر فیض کاشانی

برای روشن تر شدن جایگاه تصوف نزد فیض کاشانی باید به تقسیم بندی کلیتر او از علوم پرداخت. فیض در باب تقسیم علوم و قوائد و اغراض آنها رساله ای نوشته است و آنرا فهرس العلوم نامیده است. وی در این رساله، علوم را به سه قسمت عمده ادبیات، شریعات و فلسفیات تقسیم می کند و تأکید می کند که در فراگیری این علوم باید مراتب رعایت گردد تا آموزش آنها به طریق صحیح و منطقی صورت پذیرد. لذا از نظر وی در آغاز باید علوم ادبی و پس از آن علوم شرعی و در پایان علوم فلسفی آموخته شود. زیرا علوم ادبی به منزله مبادی و مقدمات علوم شرعی به شمار می روند. و نیز پس از فرا گرفتن صحیح و دقیق علوم شرعی می توان به آموختن علوم فلسفی پرداخت. زیرا اگر بدون علم و معرفت به دانشهای دینی به تعلّم علوم فلسفی پرداخته شود متعلّم به گمراهی خواهد افتاد. ملامحسن فیض در این رساله علوم ادبی و ملحقات آنرا در ۲۶ عنوان و علوم شرعی را در ۷۴ عنوان و فلسفیات را در ۱۰۰ عنوان تقسیم بندی کرده و مجموع علوم را به ۲۰۰ عنوان رسانده است.<sup>۳۹</sup>

از طرفی بر مبنای آنچه در کلمات مکنونه آمده است: انواع علم از نظر فیض کاشانی یکی علمی که مقصود لذاته است بر این مینا گاه علمی که درباره عمل است را علم ظاهر و علم شریعت خوانده اند و علمی را که مقصود لذاته است، علم باطن و علم حقیقت نامیده اند فیض بر مبنای این تقسیم علما را سه طایفه می داند، یکی آنانند که علم ظاهر دانند و بس. ایشان مانند چراغند که خود را سوزند و دیگران را فروزند و این طایفه کم است که از محبت دنیا خالی باشد بلکه دین را به دنیا بفروشند. چرا که ایشان نه دنیا را شناخته اند و نه آخرت را دانسته اند. چه این هر دو نشات را به علم باطن توان شناخت، نه به ظاهر. پس هر آینه این قوم را صلاحیت رهبری خلایق نیست.<sup>۴۰</sup>

دوم آنانند که علم باطن دانند و بس. ایشان مانند ستاره ای که روشنایی او از حوالی خودش تجاوز نکند و از این طایفه نیز رهبری نباید مگر کم. چرا که بیش از گلیم خود از آب بیرون نتوانند کشید. به جهت آنکه علم باطن بی ظاهرو احاطت نتواند داشت و به کمال نتواند بود.

سوم آنانند که هم علم ظاهر دانند و هم علم باطن و مثل ایشان آفتاب است که عالمی را روشن تواند داشت و ایشانند که سزاوار راهنمایی خلایقند. «... لیکن چون در صدد رهبری و پیشوایی درآیند، محل طعن اهل ظاهر می گردند و از ایشان اذیت ها می کشند...»<sup>۴۱</sup>

### ۳-۴- تأثیر فیض کاشانی از ملاصدرا و سید حیدر آملی

#### ۳-۴-۱- تأثیر ملاصدرا بر نگاه فیض کاشانی به تصوف

فیض کاشانی مدت زیادی در کهک قم هنگامی که صدرا در تبعیدی خودخواسته به بسط اندیشه جدید خود حکمت متعارف مشغول بود که بعدها حکمت متعالیه نام گرفت، در محضر او بوده است و صدرا معتقد بود این عزلت خودخواسته و دوری از اهل ظاهر که آنها را همانند حنابله در حدیث می داند سبب شده است که چشمه های حکمت بر او گشوده شود و قلبش را نور

<sup>۳۹</sup> - ر.ک: محمد بن حسن فیض کاشانی، فهرس العلوم (تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه کتب خطی شماره ۳۴۰۹) برگرفته از

منبع اینترنتی <http://rasekhoon.com/article/print/1025091>

<sup>۴۰</sup> فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۰۷

<sup>۴۱</sup> همان: ۲۰۷

حقیقت روشن کند. فیض از صدرا به عنوان «صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان که در فنون علم باطن یگانه دهر بود»<sup>۴۲</sup> و «استاذنا فی العلوم الحقیقه»<sup>۴۳</sup> صدرا از ایام تعلیم خود در نزد صدرا به ایام فراگیری علوم باطن و ریاضت و مجاهده با نفس یاد می‌کند که این ریاضت و مجاهده را پس از یافتن استاد مطرح می‌کند.<sup>۴۴</sup> فیض رساله اصول المعارف را با بهره‌گیری از افکار صدرا نوشته است.

نگرش صدرا به اهل تصوف نیز تحت تأثیر نظریه منشاء واحد علوم و هستی‌شناسی صدراپی است. با توجه به مراتب مختلف وجود و نیز وجود بودن علم و نقش مهم درک‌کننده در نظریه علم صدراپی، روشن است که صدرا نیز صوفیه واقعی را در رسیدن به حقیقت، توانا بداند، به طوری که در رساله سه اصل به صراحت از اصطلاح «صوفیه» استفاده کرده است و با این عنوان به دفاع از سخنان بزرگان این گروه می‌پردازد.<sup>۴۵</sup>

صدرا معتقد به وحدت میان وحی الهی، کشف و عقل به لحاظ واقع‌نمایی و بیان حقایق وجود است. درباره منشأ این وحدت صدرا در چند اثر فلسفی خود به منشأ این وحدت اشاره کرده و در برخی از آن‌ها به تفسیر معرفت‌شناسانه‌ای که خاص اوست پرداخته است. این مسأله در او این مسئله را در کتاب‌های شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و مبدأ و معاد آورده است.<sup>۴۶</sup>

در شواهد الربوبیه در اشراق ششم از مشهد پنجم به بیان تفاوت میان وحی، الهام و تعلیم پرداخته است. وحی، مربوط به انبیای الهی (ع) و الهام، از آن اهل کشف و اولیاء الله و تعلیم و تعلم، مربوط به اهل بحث، درس و علوم اکتسابی است. صدرا در تحلیلی که از نفس انسان و چگونگی شناخته و دریافت او از حقایق ارائه کرده؛ نفس انسانی را دارای استعداد و قابلیت برای دریافت حقایق دانسته است و براساس اصل اتحاد عاقل و معقول و خیال با متخیل و حس با محسوس، حقیقت ادراک را اتحاد نفس ناطقه با هر یک از مراتب عالم حس، خیال و عقل دانسته است. صدرا ادراکات حسی را برای انسانی که در این نشأ زندگی می‌کند مقدم بر خیال و آن را مقدم بر ادراک عقلی دانسته است. تفاوت صدرا با مشائیان در این است که او همه‌ی این مراحل و مراتب را تمهید و مقدمه برای آمادگی نفس، جهت دریافت حقایق از عالم بالا دانسته و به تعبیر دیگر، قوه‌ی خیال و عقل به تجرید دریافت‌های حسی و خیالی می‌پردازند؛ اما این عملیات که با تأملات فکری انجام گرفته، به منزله‌ی نواخته شدن باد بر سطح آینه و برطرف شدن گرد و غبار و حجاب‌ها از نفس انسانی است تا حقایق موجود در لوح اعلی بر آن بتابد. در حکمت مشأ همه علوم از حس آغاز می‌شود، و پس از تجرید به علمی کلی بدل می‌شود اما در صدرا اینگونه نیست.

صدرا ارتباط نفس انسانی را با عالم بالا به سه گونه تصویر کرده است. گاهی این ارتباط در عالم خواب و در یک رؤیا اتفاق می‌افتد و انسان در این حالت به حقایق گذشته و آینده آگاه می‌شود و گاهی در عالم بیداری این القائات بر انسان افزه می‌شود. عامل و علت این افزه در برخی اوقات شوق و درخواست و گاهی حدس قوی است. در حقیقت، طلب و شوق و

<sup>۴۲</sup> فیض، ۱۳۷۸، ش، ۶۰

<sup>۴۳</sup> فیض، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۴ و ۳۶۳

<sup>۴۴</sup> فیض، ۱۳۷۸، ش: ۶۱

<sup>۴۵</sup> شیرازی، ۱۳۹۰، الف، ۴۳-۴۲ و ۱۳۹۰، ب، ۷۸-۶۴

<sup>۴۶</sup> شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۳

حدس قوی و سایر علل و عوامل برای ارتقای نفس انسان است تا با عقل فعال ارتباط برقرار کند. او از عقل فعال، به ملک الهام کننده‌ی حقایق هستی به انسان تعبیر کرده است. تفاوت انبیا با اولیا در این است که انبیا به طور دایم و مرتب با عقل فعال مرتبطند، اما در اولیا و انسان‌های سالک، این ارتباط دوام نداشته و به صورت جرّقه از عالم بالا بر قلب عارف تجلی می‌کند. راه دیگر برای ارتباط با عقل فعال، تحصیل، اکتساب، درس و بحث است که اهل نظر و فیلسوفان از این راه طی طریق کرده و به مقدار توسعه‌ی ذهنی و فکری، با عقل فعال مرتبط می‌شوند.<sup>۴۷</sup> صدرا تفاوت میان دریافت‌های انبیای الهی (ع) و اولیا و اهل نظر و تحصیل وحیانی و یا معارف عرفانی و یا حقایق فلسفی یکی است و تفاوت، در روش و نوع دریافت است.<sup>۴۸</sup> صدرا در اشراق هفتم به کیفیت ارتباط پیامبران با لوح محفوظ و لوح محو و اثبات که در آن احکام تشریحی است اشاره کرده و از این جهت علوم انبیا از گسترش و دقت و عمق بیشتری برخوردار بوده و از گذشته تا آینده را زیر پوشش قرار می‌دهد.

با این حال اگرچه فیض در مسایل اصول دین معتقد است که این مسایل با عقل قابل اثبات است نه با شرع و شریعت،<sup>۴۹</sup> اما تفسیری که فیض از عقل و مراتب آن دارد متفاوت با صدرا است. فیض در رساله‌ی ضیاء القلب که به عربی است و ترجمه‌ی فارسی آن با عنوان «آئینه‌ی شاهی» که فیض خود آنرا ترجمه کرده است، به مسئله‌ی عقل و شریعت و شرع پرداخته و درک شرع را به واسطه‌ی عقل دانسته است اما به شرط آن که آن عقل، کامل باشد، زیرا اگر عقل نبود شرع نیز شناخته نشدی؛<sup>۵۰</sup> اما در باب نهم، عقل کامل را مختصّ انبیای الهی (ع) و اولیا دانسته است.<sup>۵۱</sup> در واقع اختلاف صدرا و فیض در این است که در دیدگاه فیض معیار و ملاک همه‌ی حقایق، معارف وحیانی است و حکیمان و فیلسوفان نیز حقایق را از سرچشمه‌ی وحی اخذ کرده‌اند. این امری است که به صراحت فیض در آثار صدرا نیامده است.

### ۳-۴-۲- تأثیر فیض کاشانی از سید حیدر آملی

فیض کاشانی در نگاه به تصوف از سید حیدر آملی نیز متأثر بوده است، آملی در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار بر منشأ واحد میان شیعیان و صوفیان تأکید دارد و بر آنست که شیعه واقعی اهل متصوفه هستند. از جمله اموری که فیض تحت تأثیر آملی بوده است، می‌توان به اعتقاد به اختلاف مراتب فهم سخنان صوفیان در میان مردم و تلاش به پنهان کردن اسرار از ناهلان است. آملی در این زمینه احادیثی را از امام شیعیه (ع) نیز ذکر کرده است.<sup>۵۲</sup> فیض کاشانی نیز در رساله شرح صدر پس از بیان علم تصوف و بیان ویژگی‌های آن، همان احادیثی را ذکر می‌کند که آملی در کتاب خود ذکر کرده است، و تأکید دارد که این علم باید از ناهلان پنهان نگاه داشته شود.<sup>۵۳</sup> دوم اینکه آملی کتاب جامع‌الاسرار را به درخواست عده‌ای نوشته است که از او کتابی خواسته بودند که شامل اصول عقاید اهل تصوف و موافق با مذهب امامیه باشد. آملی خود در علت تألیف کتاب نوشته است که درخواست از او کتابی بوده است که شامل معظم اسرار الهی و اسرار انبیا و اولیا باشد به خصوص در بردارنده اسرار توحید و اقسام و لوازم آن باشد.... مشتمل بر قاعدل موحدن و محققین از اهل الله که صوفیه نامیده

<sup>۴۷</sup> صدرا، ۱۳۸۲: ص ۳۴۹.

<sup>۴۸</sup> همان: ۳۴۹.

<sup>۴۹</sup> فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ۱: ۱۴.

<sup>۵۰</sup> فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۶۵.

<sup>۵۱</sup> همان: ۱۶۹.

<sup>۵۲</sup> آملی، ۱۳۴۷: ۳۵-۲۵.

<sup>۵۳</sup> فیض، ۱۳۶۵، ۵۱-۵۰.

می‌شوند و موافق مذهب شیعه امامیه به طوری که مطابق اصول و قواعد هر طرف باشد و تنازع و مخالفت بین آنها را به طور کامل برطرف سازد.<sup>۵۴</sup>

چنانچه مشاهده می‌شود آملی معتقد به واحد بودن اعتقادات و وحدت حقیقت در هر دو شیوه یعنی تصوف و مذهب امامیه دارد و به همین دلیل است که دست به تألیف کتاب زده است. فیض کاشانی نیز اگرچه به صراحت مانند آملی از صوفیه نام نمی‌برد اما در کتاب رساله المحاکمه با درخواست عده ای که از او داوری بین اهل باطن و اهل ظاهر را خواسته است. که یکی را منسوب به علم و معرفت می‌داند، و دیگری را مرسوم به زهد و عبادت می‌داند. و به این جهت که گروهی از ناقصان ایشان که اخلاص نیت در طریقه خود ندارند، با گروه مقابلش که با ایشان در این معنا شریک هستند، نزاع و شقاش می‌کنند و در یکدیگر طعن می‌نمایند.<sup>۵۵</sup>

همانطور که در میان افرادی که معتقد به وحدت منشأ و وحدت واقعی میان علوم هستند، سید حیدر نیز علت اصلی اختلاف بین شیعیان و صوفیان را عدم آگاهی از همدیگر و ناشی از متشبهان بین این دو گروه می‌داند. آملی از شیعیان به «مؤمن غیر ممتحن» و از صوفیان به «مؤمن ممتحن» تعبیر می‌کند که هم شیعیان که ظاهر روایت و سخنان ائمه شیعه (ع) را گرفته‌اند و هم صوفیان که باطن و اسرار سخنان ایشان توجه کرده‌اند و هردو با توجه به این امر بر حق هستند و به همدیگر نیازمند هستند، بنا بر این نباید این دو گروه به دلیلی افرادی که خود را به آنها منتسب کرده‌اند، همدیگر را تکفیر کنند.<sup>۵۶</sup> علاوه بر این سید حیدر می‌کوشند تا سلسله امامت و ولایت باطنی را با آنچه صوفیان حقیقی تحت عنوان اخذ علم طرقت و خرقة عنوان می‌کنند، مرتبط بدانند. آملی منشأ و مرجع علوم و سخنان هر دو گروه را ائمه می‌داند و مرجع جمیع شیعه خصوصاً طایفه امامیه امیرالمؤمنین و بعد از او اولاد او و اولاد اولاد او صلوات الله اجمعین و او مأخذ و مشرب و مسند علوم و مرجع اصول آنهاست و صوفیه حقیقه نیز مانند آنها نیز علوم و خرقة خود را به او و اولاد او و اولاد او صلوات الله علیهم اجمع یکی پس از دیگر نسبت می‌دهند.<sup>۵۷</sup> فیض کاشانی نیز به این تقابل اشاره کرده است، و اختلاف را به جمعی نسبت می‌دهد که در حقیقت از آن طایفه نیستند و خود را به ایشان نسبت می‌دهند، و این جماعت هستند که از هر دو طرف با یکدیگر جنگ و جدال می‌کنند.<sup>۵۸</sup> اگر چه فیض به صراحت از صوفیه یاد نکرده است اما در رساله شرح صدر ب صراحت علم تصوف را با منبع علوم اهل بیت مرتبط می‌داند و معتقد است که بدایع حکمت و غرایب علوم بلندمرتبه ای که زبان سنت محمدی (ص) و شرایع خاتم به آن ناطق است در این علم نمایان شده است.<sup>۵۹</sup> فیض کاشانی در کتاب قره العیون نیز منشأ دانش حکمت را ائمه شیعه (ع) دانسته است و در این مورد به این امر اشاره می‌کند که مخ حکمت به تصریح و به تلویح در سخن ائمه آمده است و بر حسب اختلاف درجات فهم مخاطبین برای آنها قابل فهم است.

#### ۴- تأثیر مذهب شیعه و فلسفه بر جایگاه تصوف در نزد فیض کاشانی

برای فهم دقیقتر نگاه فیض کاشانی به تصوف در آخرین مرحله باید اعتقادات شیعی فیض را نیز مورد توجه قرار داد، فیض با توجه به مذهب شیعی‌اش که معتقد به عصمت ائمه است، این امر فیض را از نظر معرفت‌شناسی در موضعی نیرومند قرار

<sup>۵۴</sup>. آملی، ۱۳۴۷: ۳-۴.

<sup>۵۵</sup>. فیض، ۱۳۶۵: ۹۷.

<sup>۵۶</sup>. آملی، ۱۳۴۷: ۴۶-۴۷.

<sup>۵۷</sup>. آملی، ۱۳۴۷: ۴.

<sup>۵۸</sup>. فیض، ۱۳۶۵: ۱۰۳-۱۰۲.

<sup>۵۹</sup>. فیض، ۱۳۶۵، ۴۹-۴۸.

می دهد، فیض با توجه به این امر و اینکه ائمه ادامه حقیقت واحدی هستند که از طریق انبیا به سرچشمه اصلی حقیقت یعنی خداوند منتهی می شود، از اینرو حقیقت در کلام انبیا ذکر شده است، و سپس در سخنان ائمه معصوم به تفصیل و تلویح بیان شده است، و اگر فهمی از این امور صورت نمی گیرد به سبب ضعف فهم افرادی است که به این کلمات و این تعلیمات پرداخته اند. این امر یعنی عصمت انبیاء و ائمه و اعتقاد به منشأ واحد علوم و حقیقت و نقش تعلیم و کلمات انبیاء در این منشاء می تواند جایگاه علم تصوف را در نظر فیض کاشانی دریافت.

با فهم این نکات می توان دیدگاه فیض را به فلسفه که در عهد او با ادعاهای عرفان نظری سخت درآمیخته است دریافت. به دلیل این آمیختگی برای فهم دقیقتر جایگاه تصوف در نزد فیض کاشانی باید به نگاه او به فلسفه عهد او نیز پرداخت. فیض خود یکی از فیلسوفان به نام و صاحب آثار در حکمت متعالیه است. کتابهایی چون: عین الیقین، اصول المعارف و المعارف و رساله های متعدّد در مسایل الهیات بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم، خود شاهد گویایی از مهارت و تسلط او بر مسایل فلسفی است. او به مدت ده سال در خدمت صدر المتألهین و شاگرد خاص صدرا بوده است. کتابهای کلامی او نیز چون کتاب علم الیقین، با شیوهی فلسفی و برهانی نگاشته شده اند.

با این حال فیض با توجه به دو مبنایی که پیشتر گفته شد فیلسوفان را نیز مورد انتقاد قرار می دهد، این انتقاد بر سر مسایل جزئی در فلسفه نیست، بلکه بر کلیت روش فلاسفه متاخر و بر نوع نگاه آنان به مسایل معرفتی است. فیض فیلسوفان را به دو گروه تقسیم کرده است فیلسوفان متقدم که اهل ریاضت و مجاهدت بوده و علوم آنان تنها متکی بر استدلالهای عقلی صرف نبوده است، بلکه مواد اصلی علوم آنان همان تعلیمات انبیای الهی (ع) بوده است. این گروه مورد قبول فیض کاشانی بوده و از جهت اتکا بر تعلیم انبیا نقدی بر آنان متوجه نیست.<sup>۶۰</sup>

اما گروه دوم که فیلسوفان متاخرند و سخنان فیلسوفان گذشته را از راه ترجمه دریافت کرده اند در گفته های آنان تحریف شده است، این تحریف به دلیل ترجمه های نادرست و به جهت آن که کلمات گذشتگان بیشتر رمزی بوده اتفاق افتاده است. علاوه که این فیلسوفان نیز به سخنان گذشتگان خود اکتفا نکرده و تصرفات فراوانی در آن کرده اند، از اینرو آرای متشکّست در مسایل فلسفی و معارف به وجود آمد که بعضاً با آنچه انبیای الهی (ع) آورده اند در تضاد و تباين است.<sup>۶۱</sup>

نگاه فیض به فلاسفه در رساله ی بشاره الشّیعه مبتنی بر دو امری است که پیشتر ذکر شد: اینکه فیلسوفان متقدم در مسایل فلسفی دارای وحدت نظر و این وحدت به سبب منشاء واحد در حکمت است و دیدگاه فیلسوفان متقدم با نظر انبیای الهی (ع) و وحی، متفق بوده هیچ گونه تفاوت و اختلافی میان انبیای الهی (ع) و فیلسوفان نبوده است. در حقیقت انبیا معلّمان فیلسوفانند و این امری است که از نظر معرفت شناختی برای فیض قانع کننده بوده و موجب رضایت و خوش بینی او به فیلسوفان گذشته شده و اگر مخالفتی با فیلسوفان متاخر دارد به دلیل آن است که برخی از آرای آنان با آنچه انبیای الهی (ع) آورده اند، تطبیق نمی کند.

## نتیجه گیری

همان گونه که آورده شد، غزالی از سویی، برای علم کلام، منزلتی درمان محور و نگهبان قایل است و از سوی دیگر، آن را بدعت، خطرناک یا دست کم، بیهوده می داند. در نگاه اول، این یک تناقض در اندیشه ی غزالی است که متأثر از تحول روحی

<sup>۶۰</sup> فیض کاشانی، بشاره الشّیعه، بی تا، ص ۱۴۱

<sup>۶۱</sup> همان، ۱۴۱.

اوست. به عبارت دیگر، چنان می‌نماید که آن تحول روحی به یک تحول فکری نیز انجامیده است. اگر چنین باشد، در آن صورت نباید در بررسی آرای غزالی به آثار قبل از تحول روحی او اشاره کرد مگر صرفاً جهت علایق پژوهشی. اما به نظر می‌رسد که اینگونه نیست و تبیین بهتر می‌تواند بر مبنای تقسیم بندی او از علوم و تفاوت سطح مردم و مراتب مختلف دانش و همچنین نقش علم کلام در آموزش و تبیین عقاید باشد. با این نگاه تحول غزالی در زمینه روحی به تحولی اساسی در اندیشه‌ی او نینجامیده است و آثار دوران پیش و پس از تحول او به یک اندازه مهم است. و بیشتر باید شرایط سیاسی و اوضاع زمانه را در شیوه‌های مختلف موضع‌گیری او در قبال علم کلام لحاظ کرد.

فیض کاشانی علی‌رغم نظر مساعد به متصوفه در پاره‌ای از آثار در مجموع به تصوف نگاهی انتقادی دارد. انتقاد او از صوفیان همان نقدی است که بر فیلسوفان متأخر دارد. او صوفیان را به دو دسته تقسیم کرده: گروه عام و گروه خاص. منظور او از دسته‌ی اول صوفیانی‌اند که در سیر و سلوک از اهل‌البیت (ع) تبعیت نکرده و از پیش خود روش‌هایی به عنوان ریاضت و سیر و سلوک اختراع کردند. این گروه از نظر فیض مردودند. گروه دوم صوفیانی هستند که تابع حق و مقلد اهل‌البیت (ع) می‌باشند، اینان اهل حق و حقیقت و نجات‌یافتگانند، گرچه تعداد گروه دوم در میان آنان اندک است.<sup>۶۲</sup>

با توجه به دو نکته‌ای که ذکر شد می‌توان دریافت که چرا با آنکه فیض کاشانی خود یکی از عارفان به نام و دارای تصنیفاتی عمیق در مباحث عرفان مانند کتاب‌های کلمات مکنونه و قره‌العیون و رساله‌های دیگر در این زمینه است و کتاب‌ها و رساله‌هایی در تصوف مانند رساله‌ی زاد السالك و در دفاع از آنان نیز رساله‌هایی چون: المحاکمه و مشواق دارد، اما با توجه به اینکه از نظر معرفت‌شناسی او معارف الهی را تنها در کتاب و سنت و آنچه انبیای الهی (ع) آورده و توسط اوصیای آنان، یعنی اهل‌البیت (ع) تفسیر شده دانسته است، و این منبع را تنها منبع قابل اطمینان می‌داند. با توجه به این امر عارفانی که از این منبع ارتزاق نکرده و با اهل بیت (ع) انس ندارند به مخالفت برخاسته است.

#### منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین «غزالی در حدیث اندیشه» به کوشش: عبدالله نصری، تهران، سروش، ۱۳۷۹
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تحقیق علی عبدالواحد وافی، مصر، نشر، دارالنهضة (۱۹۷۹ م).
۳. اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل، (۱۴۰۵ ق) مقالات السالکین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، ط ۲، بیروت، انتشارات المکتب العصریه.
۴. آغابزرگ تهرانی، محمدحسن طبقات اعلام الشیعه، قم: انتشارات اسماعیلیان. بی تا
۵. آملی سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۴۷
۶. تنکابنی، میرزا محمد، قصص العلماء، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه. بی تا
۷. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶ م) موسوعه کشف اصطلاحات الفنون، چاپ ۱، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه: درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ابو حامد غزالی، تهران: امیر کبیر ۱۳۸۱.
۹. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق امیر علی مهنا، و علی حسن فاعور، ط ۸ بیروت دارالمعرفه. ۱۴۲۱.
۱۰. شیرازی، صدرالدین، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۱۱. شیرازی، صدرالدین، المبدء و المعاد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: معهد الفلسفه، ۱۳۵۴
۱۲. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب ۱۳۸۲

<sup>۶۲</sup> فیض کاشانی، بشاره الشیعه، ص ۱۴۲

۱۳. صفاء ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: نشر قطره، ۱۳۶۸.
۱۴. طباطبایی محمد حسین، بررسیهای اسلامی به کوشش سیدهدادی خسروشاهی، قم: بوستان، کتاب، ۱۳۸۷
۱۵. غزالی، امام محمد مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت - لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴.
۱۶. غزالی، امام محمد، (شک و شناخت) المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آئینه وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰
۱۷. غزالی، امام محمد، المنقذ من الضلال (شک و شناخت) ترجمه صادق آئینه وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰
۱۸. غزالی، امام محمد، مشکاة الانوار، تحقیق ابوالعلا عقیفی، القاهره: دار المعارف، ۱۳۷۶.
۱۹. غزالی، امام محمد، میزان العمل، تصحیح: سلیمان دنیا، ترجمه: علیاکبر کسمائی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۲۰. غزالی، امام محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بغداد: مکتبه الشرق الجدید، ۱۹۹۰
۲۱. غزالی، امام محمد، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی-فرهنگی ۱۳۸۲
۲۲. غزالی، امام محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه ی مؤید الدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی، ۱۳۸۴
۲۳. غزالی، امام محمد، الجام العوام عن علم الکلام، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد المعتمد بالله، البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۵
۲۴. فیض کاشانی، شرح صدر (ده رساله)، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین (ع) ۱۳۷۱ش
۲۵. فیض کاشانی، (بی تا الف)، بشاره الشیعہ، نرم افزار مجموعه آثار فیض، مرکز کامپیوتر اسلامی (نور)، نسخه خطی.
۲۶. فیض کاشانی، کلمات مکنونه، تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش
۲۷. فیض کاشانی، وافی، اصفهان: انتشارات کتابخانه امام علی (ع) ۱۳۶۵ش
۲۸. فیض کاشانی المحجبه البیضاء، تحقیق سید محمد مشکات، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه ی مدرسین، نرم افزار مجموعه آثار فیض، ۱۳۸۶.
۲۹. فیض کاشانی، محاکمه بین المتصوفه و غیرهم، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال نهم، شماره دوم، ۱۳۶۶
۳۰. فیض کاشانی، ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیر المؤمنین، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. قمی، شیخ عباس، هدیة الاحباب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۳۲. کاشانی عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودود لاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش، ۲.
۳۳. میرباقری سید علی اصغر « اندیشه های عرفانی میر دادماد » جستاری در آرا و افکار میردادماد ۱۳۸۵.
۳۴. ولوی، علی محمد، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. انتشارات بعثت، تهران، ۱۳۶۷
۳۵. یثربی، سید یحیی، عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

36. Campanini, Massimo, (1996), "Al-Ghazzali", in: History of Islamic Philosophy, edited by: Seyyed Hossen Nasr Oliver Leaman, London New York: Routledge.