



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمیش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد سوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضلالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهدی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست مطالب

- حبیب اله ابراهیمی**
تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند در مکتب فلسفی اصفهان بر اساس اندیشه های ملاصدرا ۱۱
- محمد هادی توکلی**
حکیم لاهیجی (حکیم آزاده) ۳۱
- مهدی جمالی نژاد / سید محمد رضا طلاکش**
برنامه ریزی شهری در اسلام و الزامات دنیای مدرن (با تأکید بر مبانی مکتب فلسفی اصفهان) ۵۷
- مهدی راونجی**
بسط تاریخی حیات عقلی اصفهان ۱۰۳
- ایوب رسولی / ابراهیم فیض اله بیگی / حسین فرود / سید سعید توتونچی**
فلسفه نماهای مساجد در مکتب شهرسازی اصفهان ۱۱۳
- محمدرضا زادهوش**
ارزش مکتب فلسفی اصفهان میراث معنوی ایرانیان ۱۲۵
- یزدان سلطانی**
سایه فلسفه بر هنر "بررسی شاخصه‌های تأثر معماری از مکتب فلسفی اصفهان" ۱۳۳
- الهام صالح / سارا هرزندی / شهلا غفاری جباری**
تأثیر آموزه های مکتب فلسفی اصفهان بر معماری مساجد شیعه ۱۵۷
- پروانه صانعی / محمود عالی پور**
خیام و مکتب فلسفی اصفهان ۱۷۷
- حمید عطایی نظری**
داوری فیاض لاهیجی میان میرداماد و ملاصدرا در مسأله اصالت وجود ۱۹۳
- مهدی کمپانی زارع**
غوری در مواجهه فیض کاشانی با تصوف ۲۱۱
- نرگس معین نجف آبادی**
زنان در مکتب اصفهان ۲۳۷
- سید کاظم مفتاحی**
تاثیرگذاری حکما و فلاسفه اصفهان بر فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی ۲۵۳
- هژیر مهری**
بن مایه های معرفتی انسان مداری اسلامی با تأکید بر آراء ابن مسکویه رازی ۲۷۵
- محمد نصر اصفهانی**
ابن مسکویه و تکامل انواع ۳۱۵

مجموعه مقالات برگزیده همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ۱۰

عصمت همتی

وحدت یا کثرت حقیقت وجود با تاکید بر تشکیک خاصى صدر المتالهين ۳۳۷

نمایه عنوان مقالات ۳۶۲

غوری در مواجهه فیض کاشانی با تصوف

مهدی کمپانی زارع^۱

چکیده

در اصفهان عصر صفوی تقابل گسترده‌ای میان متشرعان و اهل تصوف به وجود آمد. این تقابل تنها گریبان صوفیه اهل خانقاه را نگرفت و بزرگان علما را نیز نشانه رفت. اتهام صوفیگری که مساوی با محرومیت از بسیاری از مواهب اجتماعی بود بسیاری از علما را به مهاجرت ناگزیر کرد و برخی را بر آن داشت که با تمایز نهادن میان عرفان راستین و دروغین، اتهامات مزبور را از خود دفع کنند. بزرگانی چون شیخ بهایی، ملاصدرا، فیض کاشانی از این جمله بودند. آنان که از بزرگان مکتب فلسفی اصفهان به شمار می‌آمدند می‌کوشیدند حساب عرفان حقیقی و محققان عرفا را از تصوف خانقاهی منحط و جهله صوفیه جدا کنند و هم‌آوایی آن را با دین مبین و مذهب حقه شیعه نشان دهند. در این مقاله ضمن تشریح نزاع مذکور و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن، به مواجهه دوگانه فیض کاشانی با تصوف می‌پردازیم و رد پایان نشان می‌دهیم که فیض علاوه بر تمایز مذکور، در نقد خود بر برخی تعالیم متصوفه به دنبال نشان دادن تفاوت عرفن شیعی با عرفان غیرشیعی است. فیض، عرفان حقیقی را مرتبه‌ای از معارف اهل بیت علیهم السلام می‌دانست و بر آن بود که عرفا شاگردان مکتب اهل بیت و بهره‌ور از کمالات ایشان بوده‌اند.

واژگان کلیدی: عرفان، تصوف، صوفیه، مکتب اصفهان، اهل ظاهر، فیض کاشانی، شیخ بهایی، ملاصدرا.

نابسامانیهای اهل تصوف در عصر صفوی

دولت صفویه گرچه خود اصالتاً از دل طریقی از متصوفه بیرون آمد و با حمایت صوفیان قزلباش، مراتب رشد و کمال خود را طی کرد اما به زودی به یکی از مهمترین عوامل معارضه با عرفان و تصوف در تاریخ فرهنگ و تمدن ایران در دوره اسلامی مبدل شد. صفویه در اصل سلسله ای در تصوف و از شعب معروفیه و منسوب به شیخ صفی الدین اردبیلی (م ۷۳۵) بودند که تا مدتها عناوین طریقتی را با خود داشتند. آنان پادشاه کشور را «مرشد کامل» و «صفوی اعظم» می دانستند و برای دیگر بزرگان دولت عناوینی از مراتب تصوف قرار می دادند. ترکان صوفی شعار قزلباش از موقعی که سلطان جنید و سلطان حیدر به جای خرقة درویشی جامه رزم بر اندامشان کردند و تسبیحهای عابدانه‌شان را به شمشیرهای بُرآن مبدل ساختند، و آنها را از زوایای خانقاهها به فراخنای میدانهای جنگ کشانیدند، دیگر در حقیقت و واقع صوفی نبودند، لیکن با شگفتی می‌بینیم که به اصرار خود را صوفی می‌گفته و دم از صوفی‌گری می‌زده و پیشوایان خود را با عنوان «مرشد کامل» می‌ستوده‌اند. این دعوی صوفیگری تا مدتی از دوران صفوی باقی ماند، اما نه حالت این قوم سرخ کلاه شبیه به مجاهدت و تحمل ریاضت صوفیان پیشین بود و نه «مرشدان کامل» آنان مانند مشایخ گذشته در مقام ارشاد قرار داشتند، بلکه این هر دو عنوان تنها میراثی بود از دوره ای که نیاکان دودمان صفوی به تعلیم پیروان خود اشتغال داشته و هنوز بر مسند فرمانروایی تکیه زده بودند. (صفا، ۱۳۷۸، صص ۲۰۱ و ۲۰۲) اینکه صوفیان صفویه به جهت اشتغال به امور حکومتی اندک اندک خُلق و خوی پیشین خود را از دست می دادند و در سلک اهل دنیا و قدرت در می آمدند، موجب ترس پادشاهان صفوی می شد. این صوفیان به جهت سهیم عمده ای که در شکل‌گیری و بقای دولت صفویان داشتند، خود را در قدرت سهیم می دانستند و روز به روز بر مطالبات خود می افزودند. در مواردی که پادشاهان صفوی به خواسته‌های ایشان وقعی نمی نهادند، کارشکنیهای بنیان براندازی علیه آنان انجام می دادند و حتی تا مرز کشتن پادشاهان نیز پیش می رفتند. یکی از همین امرای قزلباش صوفی از قبیله شاملو در سال ۹۴۰ق قصد مسموم نمودن شاه طهماسب را داشت و بر آن بود که پس از وی سام میرزا را بر تخت پادشاهی بنشانند. صوفیان صفوی پس از به قدرت رسیدن، دیگر درویشانی نبودند که به تعبیر سعدی تعداد زیادی از ایشان بر گلیمی بخشبند، بلکه شاهانی بودند که در اقلیمی هرچند بزرگ با رقیبانشان نمی گنجیدند. نفوذ سیاسی آنان به گونه ای بود که در اوامر سلطانی دخالت می کردند و خود را شریک وی می دانستند. این صوفیان به نحو آشکاری در عزل و نصبهای

حکومتی دخالت می کردند و مخالفان خود را با قساوت تمام - حتی اگر از خاندان سلطنتی بود - از میان راه بر می داشتند. آنان مهد علیا، همسر سلطان محمد خدابنده را که در امور ایشان دخالت می کرد، در مقابل همسر نابینایش به قتل رسانیدند و به مادر فرتوت وی نیز رحم نکردند و او را نیز کشتند. پس از این واقعه با وقاحت تمام نزد شیخ کامل زبان به معذرت گشودند و «اظهار عقیدت باطنی و صوفیگری کردند.» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۲۵۱ و ۲۵۲) در اوایل جلوس شاه عباس نیز با پدر مخلوعش، سلطان محمد خدابنده، تبانی کردند تا از طریق پرسشی طریقتی، قدرت را از وی بستانند و به پدر بازگردانند و شاه عباس که این حيله را دریافته بود، تعدادی را برای عبرت مابقی به قتل رسانید. (فلسفی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۱۶۵ و ۱۶۶) تنها صوفیان صفوی نبودند که در این ایام برای دولت صفوی ایجاد مشکل می کردند و فرقی دیگر صوفیه نیز که اعتقاد آنان را به صوفیه می دانستند، در معرکه اهل قدرت برای خود سهمی جست و جو می کردند. از وقتی صوفیه تصوف را وسیله نیل به قدرت ظاهری کردند، مکرر مشایخ صوفیه و مدعیان ولایت و مهدویت کوشیدند تا از همین راه وسیله ای برای کسب قدرت بیابند و از جالبترین شواهد این دعوی واقعه نقطویه در عهد شاه طهماسب و شاه عباس و ماجرای درویش رضا قزوینی را در عهد شاه صفی می توان ذکر کرد. طریقه آنان مبتنی بر تأویل و حاکی از اباحه بود و به رسوم و اصول معهود تقیدی نداشتند. در زمان شاه طهماسب عده ای از ایشان در حدود نطنز و کاشان و انجندان پیدا شدند و وی به قلع و قمعشان دستور داد. بقیتی از این جماعت نیز در زمان شاه عباس در قزوین تحت اوامر شخصی به نام درویش خسرو ظهور کردند و خانقاهشان رونق بسیار یافت و حتی شاه نیز به خانقاهشان رفت و آمد داشت، اما پس از مدتی متهم به توطئه علیه شاه شدند و مضمحل گردیدند. (همان، همان، ج ۲، صص ۳۳۸ و ج ۳، صص ۴۰) قدرت طلبی برخی فرق صوفیه، پادشاهان صفوی را عمیقاً از صوفیه بیمناک کرده بود و از این رو در پی چاره ای برای دفع شر ایشان بودند. آنان به نحو آشکاری نمی توانستند تمام ارکان قدرت خود را که از صوفیه قزلباش متشکل بود، کنار بگذارند؛ از این رو به دنبال گزینه های جایگزینی برای آنان بودند. این گزینه های جایگزین بدون تردید بایستی از مخالفان صوفیه انتخاب می شدند و چه کسانی بیش از فقها و علمای ظاهری تشیع که عمدتاً از اخباریان به شمار می آمدند، با این جماعت معارضت داشتند؟ در این روزگار برخی از علمای شیعه به نحو گسترده ای با آنچه حکمت و عرفان و تصوف خوانده می شد، سر ناسازگاری داشتند و بازار ردیه نویسی در میانشان پر رونق بود و این فرصت پیش آمده، برای ایشان زمانی مناسب بود تا هرچه در دل

دارند بگویند و مخالفان خود را از صحنه به در کنند. (تهرانی، بی تا، ج ۱۰، صص ۲۰۹ - ۲۰۴) اخباریگری که جریانی ضد حکمت و فلسفه و نیز ضد تصوف و عرفان بود از زمان شاه عباس اول در میان علمای شیعه رخنه کرد و در دوران شاهان بعدی نیز استمرار یافت و در زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین به اوج خود رسید و نیرومندترین ابزار در دست شاهان صفوی برای متوقف ساختن نیروی صوفیان به شمار می‌آمد. در هیچ دوره‌ای از تاریخ تشیع به اندازه این دوران نمی‌توان سیل مخالفت و معارضت علمای شیعی را با متصوفه و اهل حکمت مشاهده کرد. این نخستین بار بود که یک سلسله قدرتمند مذهب تشیع را رسمیت می‌بخشید و علاقه مند بود که علمای شیعی موضع ضد صوفیانه خود را بی هیچ ملاحظه‌ای ابراز دارند. مبارزه علمای اسلام، خاصه شیعه با صوفیان امری تازه نبود، جنگی دیرینه بود که از قرنهای پیشین بازمانده و بدین عهد رسیده بود. برای نمونه سید مرتضی بن داعی رازی عالم شیعی قرن ششم و هفتم هجری صوفیان را به کفر و الحاد نسبت داده و بزرگانی از قبیل حسین بن منصور حلاج و شبلی و بایزید بسطامی را کافر و ملحد دانسته و مقالات ایشان را از مقوله کفر و زندقه شمرده و «صد هزار لعنت» بر آنان و بر کسانی دیگر از همین فرقه فرستاده است؛ زیرا به نظر او صوفیان بی‌دین و مردود و زندیق و دشمن اهل بیت و تارک فرایض و وضو و نماز و غسل هستند. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۵، بخش نخست، صص ۲۰۳؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷، صص ۱۱۳ و ۱۱۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۵۸؛ حسنی رازی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۲) هرچند مخالفت علمای شیعی با تصوف به قرنهای پیش از این باز می‌گشت، اما هیچگاه برای ایشان فرصتی این چنین فراخ پیش نیامده بود و قدرت عصر خود را حامی خویش نمی‌دیدند. در این عصر بیرون از قلمرو صوفیان نیز کمابیش مشکلات بسیاری برای متصوفه وجود داشت. درست است که بیرون از قلمرو اهل تشیع در این دوران صوفیان چندان به دشواری سر نمی‌کردند لیکن در آن جایها نیز هرگاه فرصتی نصیب عالمان می‌شد با اهل خانقاه ستیزه‌گری آغاز می‌کردند، چنانکه در هند چند تن از سران فرقه قادریه بود و در تصوف در دست آن طبقه طعم مرگ چشیدند. داراشکوه پسر شاه جهان که از سران فرقه قادریه بود و در تصوف و عرفان صاحب تألیفاتی بود، به سال ۱۰۶۹ق به فتوای عالمان دین کشته شد و خاندانش برافتاد و باز در همان روزگاران حکیم سرمد کاشانی، از تربیت یافتگان محضر میر فندرسکی و ملاصدرای شیرازی، را که در هند به سر می‌برد به سال ۱۰۷۰ق به فتوای ملاقوی نام و فقیهان دیگر به قتل رسانیدند. این تنگ نظریها خاص دکانداران متصوفه و جهله ایشان نبود و گاه گریبان بزرگان اهل حکمت و عرفان را نیز می‌گرفت. بزرگانی چون شیخ بهایی، میرداماد،

میرفندرسکی، ملاصدراى شیرازی، فیض کاشانی، محمدتقی مجلسی و ... به جهت اشتهاى به تصوف مکرر از ناحیه علمای ظاهرى مورد قدح و طعن قرار مى گرفتند و حتى تا مرز تفسیق و تکفیر کشانده مى شدند. معارضاى با اندیشه هاى عارفانه در این روزگار معتدلترین عارفان را نیز بی نصیب نگذاشت و حتى شاعر عارف مشربى چون حافظ شیرازی را که به هیچ روی در بیان مطالب عرفانى اهل مبالغه نبود و خود از منتقدان تصوف خانقاهى به شمار مى آمد، به تیغ قهر خود خست. این مواجهه حتى در میان غیر شیعیان نیز واقع شد و این نشان از سیطره نگاههاى ضد صوفیانه است. از کارهاى شگفت‌انگیزی که مفتیان عثمانى در مخالفت با آثار عارفان کردند، یکى فتواىیست که ابوالسعود محبى الدین محمد حنفى مفتى قسطنطنیه در عهد سلطان سلیمان اول داد. این مفتى چون در الهامات آسمانى حافظ شیرازی «خرافات خارج از نطاقات شریعت شریفه» یافته بود، بهتر آن دانست که مسلمانان از خواندن آن احتراز جویند و «سمّ افعى را تریاق نافع نشمرند». این سخن در کشورى گفته مى‌شد که دو شرح معروف از دیوان حافظ آنجا تدوین شده و دیوانه‌هاى به استقبال از غزلهاى حافظ به ترکیب ترتیب یافته و دیوان لسان الغیب زینت‌افزای بسیارى از کتابخانه‌ها و خانه‌ها بوده است. (صفا، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴) البته گفتنى است که همه دشمنیهایی که با متصوفه در عصر صفوی می شد ناشی از ملاحظات سیاسى و تنگ نظریه‌هاى مذهبی نبود و ریشه در پوشش و پیشه صوفیان نیز داشت. در میان صوفیان بودند کسانی که در هیأت گدایان و دوره گردان و دیوانگان به معرکه گیرى و مارگیرى در قهوه خانه‌ها و میادین مى پرداختند و به چرس و بنگ و کوکنار و ... اعتیاد داشتند. درویشان دوره گرد این عصر که غالباً از هند مى آمدند، بدان سبب که با سلسله‌هاى شناخته شده شیعه و سنی مرتبط نبودند به «درویشان بی شرع» مشتهر بودند و عقاید روشنى نداشتند و حتى با نفاق زیست مى کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۶، صص ۲۴۴ و ۲۴۵) آنچه از سخنان فوق به دست مى آید این است که به عللى چند وضعیت تصوف در دوران صفوی چندان مناسب نبود. این علل را به اختصار مى توان چنین بیان کرد:

۱. خودسریه‌هاى صوفیان صفوی و قزلباشان در امور سیاسى و ایجاد خطر برای دولت مرکزی

۲. نفوذ فقها و علمای ظاهرى که بیشتر مشرب اخبارى داشتند و از ناحیه حکومت صفویه برای خشى کردن نیروى صوفیه مورد استفاده قرار مى گرفتند.

۳. کثرت جماعت درویشان و قلندران لابلالی که در مراعات آداب ظاهر بسیار سهل انگار بودند.

بازار داغ ردیه نویسی علیه متصوفه در دوره صفویه

همانگونه که گفته شد از اوایل قرن دهم و پس از تأسیس حکومت صفوی با قدرت یافتن برخی از متشرعه بازار ردیه نویسی علیه اهل تصوف پر رونق گردید. از نخستین ردیه های نگاشته در این ایام می توان به کتاب *المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه* نوشته محقق کرکی و *عمده المقال فی کفر اهل الضلال* نگاشته حسین فرزند محقق کرکی اشاره کرد. از مهمترین ردیه های که بر اهل تصوف در این ایام نوشته شده می توان به *حدیقه الشیعه* منسوب به مقدس اردبیلی اشاره کرد. نویسنده این اثر بیشترین صوفیه را در ظاهر حنبلی و مالکی و در باطن کافر دانسته است. او معتقد است عقاید این جماعت از برخی از فلاسفه قدیم و نیز آیینهایی چون هندوئیسم برگرفته شده است. او بر آن است که این عقاید فاسد ابتدا اهل سنت را فریفته و سپس منجر به فساد رأی شیعیان شده است. وی باورهای نادرستی چون حلول و اتحاد و دوست داشتن دشمنان ائمه معصومین علیهم السلام را بدیشان منسوب می داند و اموری چون بی اعتنایی به شریعت، رها کردن کسب علوم دینی و کار، نظربازی، ریاضت، رقص و سماع را از اعمال ایشان تقبیح نموده است. وی بزرگان از عرفا و شخصیتهایی چون ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی و عزیزالدین نسفی را به دلیل اعتقاد به وحدت وجود، کافر و زندیق خوانده است. از دیگر شخصیتهایی که در مواجهه با اهل عرفان در این دوران سنگ تمام گذاشت، می توان به ملا محمدطاهر قمی (۱۰۹۸ق) اشاره کرد. وی رساله ای تحت عنوان *الفوائد الدینیة فی الرد علی الحکماء و الصوفیه* نگاشته و در آن فارابی و ابن سینا را از زمره کفار به شمار آورده است. او در باب تصوف با عالمان عارف مشرب عصرش - به ویژه محمدتقی مجلسی و فیض کاشانی - درگیر شده و در این باب چنان افراط نموده که فیض را «شیخ مجوسی» و کافر خوانده است. (کشمیری، بی تا، ص ۶۳) یکی از علمایی که در این دوره با اهل تصوف و از جمله فیض کاشانی نزاع داشت، ملا خلیل قزوینی (۱۰۸۹ - ۱۰۰۳ق) است. وی نه تنها با صوفیه بلکه با حکما نیز منازعه داشت و گفتار منجمان و اطبا را منکر بود. (خوانساری، بی تا، ج ۳، ص ۷۱۳) از دیگر معارضان سرسخت تصوف در این دوران می توان از سید محمد بن محمد سبزواری مشهور به میرلوحی

(م ۱۰۸۳) نام برد. وی به ویژه با محمدتقی مجلسی معارضت جدی داشت و حتی فرزند وی محمدباقر مجلسی را که خود از جمله منتقدان تصوف بود، به صوفیگری متهم می‌داشت. نام بردن اشخاصی که در این دوران به ردیه نویسی علیه اهل عرفان مشغول بوده اند، مجال واسعی می‌طلبد و دهها کتاب را می‌توان در این باب نام برد که مستقلاً به موضوع رد تصوف پرداخته است. اما از آنجا که در این مقال بیشتر به رابطه فیض کاشانی با تصوف می‌پردازیم بایستی نمونه‌هایی از مواجهه همعصران وی را با او در این زمینه نشان دهیم. فیض با آنکه خود عالم دین بود و گرایش اخباری آشکاری داشت، از ناحیه برخی متشرعان اخباری مسلک به جهت گرایش به عرفان و تصوف مورد مذمت قرار می‌گرفت. در گذشته گفته شد که ملا محمدطاهر قمی به جهت گرایش فیض به تصوف وی را شیخ مجوسی خواند. اما واقعیت آن است که سخت‌ترین انتقادات را به فیض، شیخ یوسف بحرانی ارائه کرد. وی در بخشی از انتقادات خود به فیض چنین نوشت:

«فیض نوشته‌هایی دارد که بر اساس مبانی صوفیان و فیلسوفان نوشته شده و نزدیک به کفر است، مثل آنچه درباره وحدت وجود گفته است. من رساله‌ای از وی دیدم که به صراحت این مطلب را بیان کرده، در آنجا او بر پایه عقاید ابن عربی سخن گفته و نقل قولهای زیادی از وی دارد، گرچه از وی به عنوان «برخی از عرفا» یاد کرده است. ما برخی از مطالب آن رساله را در کتابی که در رد بر صوفیه نوشته ایم، آورده ایم.» (بحرانی، بی‌تا، ص ۱۲۱)

برخی نیز چون محقق سبزواری فیض را به جهت توجه و استفاده از ابن عربی و ابوحامد غزالی مذبذب دانسته و به التقاط متهم داشته اند. وی در بخشی از سخنان خود در باب فیض چنین می‌نویسد:

«ملا محسن کاشی که از حشویه بی بهره از تحقیق و تدقیق است، گاهی مرید تصوف محیی‌الدین عربی است و زمانی همداستان و عطا محمد غزالی و ساعتی با حکمای مشائیان جفت می‌دود و لمحہ‌ای به فروغ مشکات عرفای اشراق طی راه می‌کند و پروایی از مخالفت اصحاب نداشته، بر هرچه قدرت التقاط قوت انتحالش وفا کند بی ملاحظه در بطون کتب خود ثبت می‌کند.» (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه، نسخه شماره ۴۶۵۹، ج ۱۴، ص ۳۶۰۴)

منازعه میان متشرعان و صوفیان در عصر صفویه گریبان همگان را به نوعی گرفته بود. اگر می‌خواستند حریفی را از میدان به در کنند، کافی بود بر او نسبت صوفیگری را راست کنند و ارتباط وی را با متصوفه نشان دهند. در این صورت آسایش و امنیت بر آن شخص حرام می‌شد. شاردن در سفرنامه خود از مشاهدات خود حکایاتی را آورده که عمق و گستره تصوف ستیزی و توسعه آن در عرصه عمومی را نشان می‌دهد. برای نمونه وی آورده که «به یاد دارم روزی ملایی در میدان عمومی وعظ می‌کرد. ضمن موعظت به ناگاه برآشفتم، در حق اهل تصوف سخنان درشت و تلخ و ناهموار گفت و گفت: اینان مشرکند و باید به آتش سوزانند، و در شگفتم چرا تاکنون آنها را زنده و به حال خود گذاشته‌اید؟ کشتن یک صوفی به اندازه حفظ ده نفر آدم با خدا و نکوکار اجر و ثواب دارد. در این هنگام پنج نفر صوفی که در مجلس وعظ حضور داشتند به آخوند حمله بردند و با ضربات سخت تنش را آزدند و چون من قصد میانجیگری کردم به من گفتند کسی که به ناروا حکم قتل دیگران را می‌دهد باید از کتک خوردن شکایت کند؟» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵)

مواجهه اهل عرفان با اتهامات متشرعان

مجموعه آنچه در تصوف ستیزی در این دوران گفته شد، موجب می‌شد که عرفان اصیل و عرفای راستین نیز در موضع اتهام و تهدید قرار گیرند و دائماً از ناحیه متشرعان به کفر و زندقه متهم گردند. عارفان به تنگ آمده از اوضاع مذکور در مواجهه با این اوضاع یا راه مهاجرت به سرزمینهای دیگر را پیشه می‌کردند و یا می‌کوشیدند که در سخنان و آثار خود به نشان دادن سره از ناسره پردازند و چونان سلف صالح خویش دفاعی از عرفان و تصوف راستین داشته باشند. از این روست که می‌بینیم به موازات خیل رديه نویسی های متشرعان، آثار مهمی در دفاع از تصوف و نیز مشخص کردن سره از ناسره در این عصر به رشته تحریر در می‌آید. برای مثال در این دوره بزرگترین فیلسوف جهان تشیع، ملاصدرای شیرازی، دو اثر مهم در این باب می‌نویسد. *کسر اصنام الجاهلیه* و *رساله سه اصل دقیقاً* در مقام تمایز مذکور و دفاع از تصوف است. وی در *رساله سه اصل* ضمن گلایه از متشرعان و متکلمان عصر که به بدگویی از عرفا می‌پردازند، در مقام دفاع از تصوف راستین برآمده و ایمان را از دیدگاه صوفیان تعریف کرده و طوایف مزبور را به خطاهایشان درباره اهل تصوف آگاه ساخته است. از خطاب وی در ابتدای این رساله معلوم می‌شود که او تا چه حد از سخنان متشرعان

رنجیده خاطر بوده و به نادرستی کلامشان معتقد بوده است. وی در بخشی از این رساله در خطاب به این جماعت می‌نویسد:

«بعضی از دانشمندانمیان پر شر و فساد و متکلمان خارج از منطق صواب و حساب و بیرون از دایره سداد و رشاد، و متشرعان بری از شرع بندگی و انقیاد، منحرف از مسلک اعتقاد به مبدأ و معاد، افسار تقلید در سر افکنده، نفی درویشان شعار خود کرده‌اند و دایماً در مذهب حکمت و توحید و علم راه خدا و تجرید که مسلک انبیاء و اولیاست می‌کوشند، و حال در چندین موضع از کتاب و حدیث بخوبی مذکور و بخیر و فضیلت ممدوح و مشکورست... بلی تو همیشه به جهت دواعی نفس ضلال پیشه و وساوس وهم محال اندیشه در آن شیوه و اندیشه می‌باشی که طریقهٔ هواپرستی بطلان نپذیرد، و احکام اباحت لذات و استحسان تمتعات حیوانی و انسراح در مرعای دنیا و مشتتهیات طبیعت و هوا منسوخ نگردد، و مسلک تشبیه و تعطیل و مذهب مجسمه اباطیل باطل نیفتد.» (شیرازی، ۱۳۷۷، صص ۳۸ و ۳۹)

در رسالهٔ *کسر اصنام الجاهلیه* نیز صدرالمتألهین راهی را می‌پیماید که پیش از وی مشایخ اهل عرفان پیموده بودند. او در این اثر هم بر صوفیان نادان و لابلالی خرده گرفته و هم از فقیهان ریاکار و دنیا دوست انتقاد نموده است. وی به همان گرما و شوری که از تصوف دروغین و صوفیان و پشمینه پوشان انتقاد کرده، به عرفان راستین عشق ورزیده و در مقام دفاع از آن برآمده است. علمای عصر صفوی حتی نمی‌توانستند از مشایخ صوفیه نام برند و احياناً از ایشان دفاع کنند. برای نمونه حسین بن عبدالصمد (۹۸۴ - ۹۱۸ق) پدر شیخ بهایی به جهت نام بردن دو تن از مشایخ صوفیه، ابراهیم ادهم و بشر حافی، در رسالهٔ *العقده الحسینی* از ناحیهٔ کسانی چون صاحب *ریاض العلماء* مورد انتقاد قرار گرفت. (افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۱۵) صاحب *تکمله الأمل* در مقام دفاع از وی برآمد و بیان داشت که ستایش کسانی چون شیخ بهایی و پدرش از بزرگان صوفیه نه به جهت تعلق خاطر آن دو به ایشان است، بلکه بدان خاطر است که بتوانند صوفیان صوفی را به تدریج به سوی شریعت و تقلید سوق دهند. (صدر، ۱۴۰۶ق، صص ۱۸۲ و ۱۸۳) حتی اگر همگان چون ملاصدرا دست به تألیف نمی‌بردند و از ساحت عرفان و تصوف دفاع نمی‌کردند و نسبت خود را با آن آشکار نمی‌ساختند، برخی از علمای شیعی از گذشته تا به حال لازم می‌دیدند که از بزرگان شیعی که تهمت صوفیگری آنان را در مظان اتهام قرار داده بود، دفاع کنند. صاحب *اعیان الشیعه* در دفاع از عرفان برخی علمای شیعی چون ابن فهد حلّی، شهید ثانی، حسین بن عبدالصمد و

شیخ بهایی مطالبی را آورده است. به اعتقاد وی این بزرگان از تصوف باطل منزّه بوده اند و به عرفان صحیح مطابق با بیان اولیای دین گرایش داشته اند. (امین، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۶۰) دفاع از ساحت تصوف و عرفان تنها به جهت نمایاندن تصویر درستی از آن در میان مردم و علما نبود و ارتباط وثیقی به دیگر جنبه های علمی علمای صوفی مشرب نیز داشت. منکران عرفان در این دوران گاه به جهت انتساب شخصی به صوفیگری دیگر ابعاد علمی وی را نادیده می گرفتند و او را در شمار عوام نیز محسوب نمی کردند. برای نمونه تفرشی در مباحث رجالی خود شیخ بهایی را به جهت گرایش به عرفان توثیق نکرده و او را قابل اعتنا ندانسته است. (همان، ج ۹، ص ۲۴۳) در این دوران هرچه اندک نسبتی با عرفان و تصوف و مسائل و مقولات آن می داشت محل تهمت و توهین بود. غوغایی که در میان برخی از متشرعان این عصر در باب ابومسلم مروزی و محمد حنفیه به وجود آمد، ریشه در گرایشهای برخی از صوفیه به ایشان داشت، به ویژه اینکه منکران مذکور از سخنان صوفیان در باب آنان رایحه قول به حلول و اتحاد را نیز استشمام می کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۶، ص ۲۲۹)

به هر روی چنانکه گفته شد یکی از طرق مواجهه علمای عارف مشرب عصر صفوی با انتقادات و اتهامات متشرعان نقد تصوف منحط و دفاع از عرفان راستین بود. کسانی که جمیع آثار این طایفه را در مطالعه نگیرند و به فضای حاکم بر عصر ایشان وقوف نداشته باشند، ممکن است با مطالعه برخی سخنان این جماعت دچار حیرت شوند و گمان برند که ایشان دچار تذبذب و تردید دمامد بوده اند و تکلیف خود را نمی دانسته اند. به تعبیری که نایب الصدر شیرازی در باب مجلسی به کار می برد می توان گفت که این بزرگان در این روزگار به مقتضای وضع زمانه هر وقتی چیزی فرموده اند. (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۰) از میان کسانی که پیش از فیض کاشانی چنین برخورد دوگانه ای با تصوف داشته جدا از ملاصدرا می توان به شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ق) اشاره کرد. وی در آثار خود و به ویژه کسکول و دیوان اشعار سخنان بسیاری از مشایخ صوفیه چون ابن عربی، مولانا جلال الدین، عبدالقادر گیلانی، جنید بغدادی، حلاج بیضاوی، حسن بصری، رابعه عدویه و ... نقل می کند و از ایشان به بزرگی یاد می کند. برای نمونه وی از ابن عربی با عناوینی چون جمال العارفین، شیخ جلیل، کامل، عارف و واصل صمدانی تجلیل می کند. (شیخ بهایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، صص ۳۳۵ و ۳۴۹ و ج ۳، صص ۵۶ و ۳۲۱) در اشعار وی علم عاشقی برترین دانشها دانسته شده و جز آن جمیع علوم قیل و قال و تلبیس ابلیس شقی خوانده شده است:

علم رسمی سربه سر قیل است و قال	نه از آن کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تلبیس ابلیس شقی
علم فقه و علم تفسیر و حدیث	هست از تلبیس ابلیس خبیث
هر که نبود مبتلای ماهروی	اسم او از لوح انسانی بشوی
سینه خالی ز مهر گلرخان	کهنه انبانیست پر از استخوان
گر دلت خالی بود از عشق یار	سنگ استنجای شیطانش شمار
وین علوم و وین خیالات و صور	فضله شیطان بود بر آن حجر

(شیخ بهایی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴)

وی در مقام دفاع از اهل عرفان و سخنان جنجال برانگیزشان اندکی بی پروا تر از دیگر بزرگان زمانه است. وی در رساله ای که در باب وحدت وجود نگاشته مطالب مهمی را در دفاع از اهل عرفان آورده است. وی در بخشی از این نوشته چنین می نویسد:

« از آنجا که کلمات صوفیه بیرون از مرتبه عقل است و ظواهر سخنانشان با آنچه از نقل به ذهن متبادر می شود، مخالف است، سبب فتنه در میان مردم شده است و مورد انکار و محل تهمت قرار گرفته است. به ویژه مسأله وجود و قول به وحدت آن که سبب تکفیر عده ای از خلق شده است... اگر از من بپرسی که اعتقادات در باب مورد صوفیه چیست و آیا در صدق ایشان شک داری و یا از جانب پروردگارت بینۀ ای درباره آنان داری خواهم گفت که من در مورد این جماعت از ناحیه پروردگارم بینۀ دارم و به ایمان ایشان یقین دارم و بحمدالله تعالی بعضی از آنچه را آنها چشیده اند، چشیده ام و برخی از آنچه را یافته اند، یافته ام.» (شیخ بهایی، بی تا، صص ۶ - ۳)

با این وجود هم آثار وی و هم نقلهای تاریخی گواه آن اند که شیخ بهایی به صوفیان دروغین انتقادات تندی نموده است. (کشمیری، بی تا، صص ۳۲ و ۳۳) از دیگر کسانی که پیش از فیض کاشانی این برخورد دوگانه را با تصوف داشته، می توان از میرفندرسکی (م ۱۰۵۰ق) نام برد. وی لباس درویشان را می پوشید و با آنان روزگار می گذرانید و بدین

خاطر دائماً مورد انتقاد قرار می‌گرفت. (مدرس، ۱۳۴۶، ج ۴، ص ۴۵۸) آثار وی از جمله قصیده مشهورش مشحون از اشارات عرفانی است، اما این به هیچ روی موجب آن نمی‌شود که در باب دکانداران تصوف سکوت پیشه کند و خطاهای آنان را متذکر نشود. او در رساله صناعیه قلندران و صوفیان دوره گرد و تن آسا را چونان موهای زاید بدن نیازمند ستردن از سطح جامعه می‌داند. (میرفندرسکی، ۱۳۸۷، صص ۸۸ و ۸۹) از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که بسیاری از پیشینیان و معاصران فیض کاشانی که از اساتید وی و یا از اساتید استادان وی به شمار می‌آمده‌اند، در مواجهه با تصوف رویکردی دوگانه داشته‌اند. در ادامه نشان می‌دهیم که این رویکرد در آثار فیض کاشانی نیز وجود دارد و چنانکه برخی پنداشته‌اند، فیض بتمامه نه صوفی به معنای متعارف است و نه تصوف ستیز.

عرفان و تصوف در آثار فیض کاشانی

در مجموعه آثار فیض نوشته‌های عرفانی متعددی را می‌بینیم که از مهمترین آنها می‌توان به کلمات مکنونه، الکلمات المخزونه، زادالسالک، اللثالی، المشواق، ندبه العارف، منتخب بعض ابواب فتوحات مکیه و گزیده‌هایی از مثنوی معنوی و دیوان شمس تبریزی اشاره کرد. توجه وی به عرفان مختص چنین آثاری نیست و او در بیشترینه آثارش به نحوی به بحث از عرفان و تصوف می‌پردازد. در کتاب عظیم محجه البیضا وی به نحو مبسوطی به نقل و نقد دیدگاه‌های عرفانی پرداخته و علی‌رغم تعلق خاطر فراوان به ابوحامد غزالی و آثارش در مواضع متعددی بر او انتقادات شدیدی را وارد ساخته است. فیض عرفان و تصوف راستین را گوهر دانش و میراث انببای عظام می‌داند. او در توضیح این مطلب در رساله شرح صدر بیان می‌کند که آدمی از دیگر حیوانات به گوهر دانش و بینش گرامی گشته است و به واسطه عقل و دانائی از آفرینش بر سر آمده و همه را به فرمان خود در آورده، چنانکه کریمه «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» بدان اشاره فرموده و این گوهر دانش اگر چه انواع بسیار دارد، ولیکن از میان همه برگزیده و گرامی، دانش حکمت است که در شأن او آمده که «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» چه از آن علم، حقیقت اشیاء هویدا می‌گردد و خصوصاً شناخت نفس خویش که سرمایه تحصیل حقایق و معارف الهی است که از آنجا معرفت مبدأ و معاد که انببای به جهت آن فرستاده شده‌اند حاصل توان کرد و این علم حکمت را در زمان پیشین از انفاس مرسل - علیهم السلام - زیرکان هر عصر فرا گرفته‌اند و به

عالمیان رسانیده‌اند و از پرتو سخنان وحی نشان ایشان، جهانیان را بدین رهنمائی نموده و آن حکمت قدما که موروث انبیاء است، غیر حکمت متعارف است که امروز در میان متأخرین شایع است، چرا که تحریفی بدان راه یافته است، و چون آفتاب حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله و سلم - که در غرب عرب توری نموده بود، از مشرق قریش طالع شد و زمین و زمان را به انوار هدایت آثار روشن گردانید، ریاض حکمت قدیمه از پرتو انوار آن حضرت رونق و طراوتی پذیرفت، و مزارع علم و معرفت از تابش پرتو انوار لطایف آثارش، نشو و نمای تازه یافت، از هر چمنش گل‌های گوناگون شکفانیدن گرفت و بر هر شاخساری از درخت جمعیتش، الوان بارها بر آورد. جمعی از زیرکان امت بزرگوارش که بر ذمت همّت خویش التزام متابعت آن حضرت لازم داشته بودند، به وسیله پیروی سنن گرامی آثارش، ظاهر و باطن خویش را به مراقبت و مقاربت، مزین و محلی گردانیده، محل بدایع حکمت گشتند و از نفس مبارک هر یک، غرایب علوم ظاهر شد، و خصوصاً اهل بیت آن سرور، که جنس انس و زمره ملائکه، به تقرب الهی ممتازند و «علم تصوف» عبارت از این بدایع حکمت و غرایب علوم بلند رتبت است که السنه سنت محمدیه (ص) و شرایع ختمیه بدان ناطق گشته و غرض از تحصیل و اکتساب آن به اعمال شایسته و پی بردن به اسرار آن به ریاضات بایسته، آن است که شخص از مرتبه حیوانیت حیات عارضی، به واسطه آنکه متحقق به علوم انبیاء و اعمال ایشان گردد، ترقی نموده به مرتبه کمال انسانی و حیات ابدی فایز گردد و در این ظلمات بشریت، از سرچشمه آب حیات بی‌بهره نماند. لیکن همه مردم را قابلیت فهم این علم و توفیق آن عبادت نیست، و همه کس شایسته این شرف و سعادت نی «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» و لهذا اهلش از نا اهل مصون دارد و چون درّ در مکنون در صدف سینه مخزون. (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۵۰ - ۴۸) فیض در رساله *الحق المبين* اظهار می دارد که تفقه در دین عبارت است از تحصیل بصیرتی که مرجعش عقل نیست، بلکه قلب سلیم است که مورد نظر اهل عرفان است. (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۲) وی در عرفان بیش از همه به ابن عربی و شارحانش، ابوحامد غزالی و مولانا جلال الدین نظر دارد و در بیشترین موارد راهی را می رود که ایشان هموار ساخته اند. او علاوه بر کتب عرفانی مذکور اشعار عارفانه بسیاری دارد که محوری ترین مباحث مطرح شده در آن عشق و توحید است. در اشعار وی نیز تأثیر مولانا و حافظ بیش از همه ملاحظه می شود. فیض در آثار عرفانی اش و به ویژه آثاری چون *کلمات مکنونه* و *کلمات مخزونه* هم‌آوایی نیکویی میان عرفان نظری مبتنی بر معرفت ابن عربی و عرفان عملی مبتنی بر عشق مولانا جلال الدین و روایات و حکایات مورد استفاده ابوحامد

غزالی صورت داده است. وی در این همراه سازی بعضاً به نقل احادیثی می پردازد که در مجامع روایی شیعی چون *الکافی* یافت می شود و مورد تفسیر عرفانی قرار می گیرند. البته فیض گاه روایاتی را نقل می کند که از حیث سندی مرسل و مقطوع اند و در جوامع حدیثی یافت نمی شوند. در واقع میل شدیدی در فیض وجود دارد که عرفان و تصوف را نیز در متن اخبار معصومین علیهم السلام جست و جو کند. او چنانکه بعدها در رساله *الانصاف* تصریح کرد همه علوم دینی را مندرج در قرآن و حدیث می دانست و بر آن بود که کسانی که گمان می کنند می توانند برخی از معارف را مستقلاً از تصوف و حکمت دریافت کنند دچار خلل و قصور در فهم اند. (همو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳) وجه جمع اخباریگری وی و اشتغال به تصوف از ناحیه او نیز به فهم این نکته اخیر راجع است. فیض عارف کامل و انسان کامل جامع مراتب هستی را معصوم می داند و بر آن است که قول و فعل وی است که عرفان راستین به شمار می آید. بخشی از دفاعیه خوانساری از فیض در مقابل شیخ یوسف بحرانی نیز ناظر به همین مطلب است. صاحب *روضات الجنات* بیان می دارد که بحرانی از روش اصحاب عقل بسیار دور افتاده و میان مکاشفه اصحاب علم و فهم که پیروان رسول خدا و آل او علیهم السلام هستند و مزخرفات جاهلان که می پندارند می توان بدون توسل به ائمه و آل رسول خدا به حق رسید، تفاوت قائل نمی شود. (خوانساری، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۰) به نقش امام معصوم در عرفان فیض کاشانی باز خواهیم گشت، اما با این توضیحات روشن می شود که رد و قبول فیض در عرفان ناظر به عرفانی برآمده از روایات ائمه و قرآن کریم و استنباطات وی از این منابع شریف است. اینکه گاه فیض را در مقام مدافع عرفان و عرفا می بینیم و گاه او را در هیأت منتقد، نشان از آن دارد غور وی در منابع روایی و عرفانی و درک وی از کتاب خدا و دانشهای دیگر او را به سمتی سوق داده که آن را عرفان شیعی می داند. این مطلب به ویژه در مواجهه وی با غزالی در کتاب *موجه البیضاء* نمود ویژه ای دارد. فیض در این اثر گاه سخنان غزالی را می پذیرد و در عظمت فکر او سخن می گوید و گاه بر نقلها و تحلیلهای وی خرده می گیرد و از اطمینان بیش از حد وی به منقولات کتب عرفانی اظهار شگفتی می کند. در بخش بعد که به ذکر انتقادات فیض به اهل تصوف می پردازیم، نمونه هایی را از این مواجهه های انتقادی بیان خواهیم کرد. به هر روی میل فیض به مباحث عرفانی و گرایشهای درون نگرانه و باطنی امری نیست که مختص دوره ای خاص از زندگی وی باشد. او تا سالهای پایانی عمر به عرفان و نگاه عرفانی مایل بود. وی حتی در فقهیات نیز نگرشی باطنی داشت. چنانکه در این زمینه رساله ای با عنوان *النخبه الفقهیه* در بیان مسائل فقهی به رشته

تحریر درآورد و ذوقیات و اخلاقیات را با آن همراه ساخت. میل وی به ذوقیات و تأویل علی رغم گرایش اخباری وی برخی از اخباریان همروزگار وی را متقاعد می ساخت که او در زمره اهل تصوف است و از تعالیم معصومین علیهم السلام بهره ای نبرده است. تذبذبی که این معاصران به وی نسبت می دادند و در گذشته از آن سخن رفت، بی ارتباط با عدم درک ایشان از فهم وی از عرفان شیعی نبود.

نقد تصوف دروغین در آثار فیض کاشانی

دیدگاههای انتقادی فیض نسبت به تصوف و متصوفه به هیچ روی مختص سالهای پایانی عمر وی نبود و او همواره در آثار خود به نقد این حوزه اهتمام داشت. وی علی رغم تأثیرپذیری گسترده از ابن عربی و غزالی در برخی مواضع آثار خود از نقد آن دو فارغ نبود. او در مباحث عرفانی به هیچ روی تابع محض نبود و مشی ای گزینشی را پیشه کرده بود. نقادیهای وی به نقد دکانداران درویشی مختص نبود و گاه گریبان بزرگان مذکور را نیز می گرفت. آنچه وی را نسبت به برخی از صوفیان، حتی نامهای بزرگ یاد شده به واکنش و می داشت بیش از همه بی اعتنایی آنان به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت ایشان بود. او همچنین لافهای گزاف این جماعت را بر نمی تافت و بدین خاطر آنان را مستحق طعن و رد می دانست. در موضعی از کتاب *بشارت /التشیع فیض* به ابن عربی خرده می گیرد و اهمال وی را در شناخت امام عصرش عامل خذلان او می داند. او توضیح می دهد که ابن عربی که شیخ بزرگ صوفیان است در کتاب *فتوحات مکیه* گفته که من از خدا نخواستم تا امام زمان مرا به من شناسد و اگر چنین می خواستم بدون تردید خداوند او را به من می شناساند. فیض در ادامه این نقل ابن عربی را شدیداً مذمت می کند و اظهار می دارد که همین بی توجهی به ولایت و امامت موجب شد که خداوند وی را مخدول کند و به دست شیاطین بسپارد تا در وادی علوم حیران بماند و در هیچیک از علوم شرعی سخن استواری نگوید و بدان میزان سخنان ناسازگار بیافد که کودکان و زنان نیز بر او بخندند. (فیض کاشانی، ۱۳۱۱، ص ۱۵۰) بیشترین حجم انتقادات کلی و موردی فیض از تصوف را می توان در *موجه البیضاء* دید. مشی وی در این کتاب در اغلب موارد عدم ذکر نام صوفیان است. وی نامهایی را که غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* از متصوفه آورده، حذف می کند و بسیاری از سخنان ایشان را شایسته نقل نمی داند. در این مواضع وی بیشتر به نقل کلام معصومین

علیهم السلام و نقد دیدگاه‌های صوفیه اشتغال دارد. فیض بر ذکر احوال و اقوال صوفیۀ دروغین از ناحیۀ غزالی خرده می‌گیرد و با صراحت تمام بیان می‌کند که ذکر صوفیان راستین چه فضل و کرامتی دارد که ذکر صوفی نمایان داشته باشد؟ (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۳۳۸) در مبحث *عجائب القلب* کتاب مذکور فیض حتی از آوردن واژه صوفی که مورد استعمال غزالی است ابا می‌کند و به جای آن از واژه «المجاهدین» استفاده می‌کند. در پایان کتاب المحبت و الشوق از ربع منجیات که غزالی حکایات و مکاشفات و کلماتی از محبان الهی را نقل کرده، فیض همه را حذف می‌کند و بیان می‌دارد که برخی از این محبان نه خودشان قابل اعتمادند و نه حکایات منقوله از آنان و در بیشتر موارد از قبیل شطح و طامات اند و بر سیل کبر و تفاخر و مباهات صادر شده‌اند. (همان، ج ۸، ص ۱۰۱) فیض در بحث شیخ و مراد در تصوف شدیداً به غزالی و دیگر عارفان اشکال می‌کند. به اعتقاد وی تنها کسانی که می‌توان بدیشان اعتماد تام و تمام داشت، حضرات معصومین علیهم السلام است، وگرنه تسلیم شدن در مقابل انسانی جایز الخطا که در برخی مواضع افسادش بر اصلاحش فزونی دارد، چه وجهی دارد. وی در این باب به حدیثی از امام صادق علیهم السلام استناد می‌جوید. حضرت در این باب فرموده‌اند که مبدا کسی را بی حجت بر خود بگماری و هرچه می‌گوید تصدیق کنی. (همان، ج ۵، ص ۱۲۹ و ۱۳۰) وی در مباحث مربوط به خلوت‌گزینی و دوری از مال و ثروت نیز بر غزالی و صوفیه اشکال می‌کند و آن سخنان را منافی با شریعت حقه می‌داند. وی در مباحث مربوط به روزه داری اهل سلوک سخنان غزالی و برخی صوفیه را منافی فطرت می‌داند و بیان می‌دارد که غزالی در این باب سختگیری را از حد گذرانده و به بیان حکایاتی پرداخته که شدیداً دل‌آزارنده است. (همان، ج ۵، ص ۱۶۸) انتقادات فیض به غزالی و دیگر صوفیه در این اثر بی‌شمار است. وی در مقطعی از این اثر بیان داشته که غزالی در سختگیری و زهد بی‌وجه و تنگ کردن امور، راه مبالغه پیموده و سخنانی گفته که نه مقبول اهل حق است و اهل بیت نیز آن را مذموم شمرده‌اند و به اقوال و افعال کسانی استناد کرده که قول و فعلشان حجت نیست. (همان، ج ۷، ص ۳۶۵) فیض در رسالۀ المحاکمه نیز به بیان برخی انتقادات خود از صوفیه می‌پردازد. وی در این رساله می‌نویسد:

«اما قبایحی که از ناقصان زهاد و عباد که امروز مسمی به «صوفیه» اند صادر می‌شود، از آن جمله یکی آنست که ذکر بسیار بلند می‌گویند و حال آنکه حق تعالی در قرآن می‌فرماید «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ» یعنی یاد

کن پروردگار خود را در نفس خود از روی زاری و ترس و به صوتی که به بلندی نرسد از گفتن بهر صبح و شام و در جای دیگر می‌فرماید «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» یعنی بخوانید پروردگار خود را از روی زاری و آهستگی، به درستی که حق تعالی دوست نمی‌دارد آنانی را که از حد اعتدال در می‌گذرند. و از حضرت پیغمبر مروی است که به ابو ذر غفاری خطاب فرمودند که ای ابوذر! خدای را ذکر کن ذکرى خامل، ابوذر گفت: ذکر خامل کدام است؟ فرمود: ذکرست که آواز به آن بلند نشود... و از جمله امور شنیعه این طایفه آنکه در میان کلمه طیبه توحید، حرفی بیگانه می‌آورند و کلمه را می‌کشند و تغییر می‌دهند و ممزوج به اشعار می‌سازند و در اثنای ذکر کردن، گاه نعره می‌کشند و فریادی بر می‌آورند و گاه دست بر دست می‌زنند و گاه می‌رقصند و گاه می‌افتند و گاه می‌تپند و امثال این حرکات از ایشان صادر می‌شود که شبیه می‌باشد به لعب و استهزاء و آن را «عبادت» نام می‌کنند و با ذکر خدا که عبادتست می‌آمیزند، با آنکه کیفیت عبادت باید که از صاحب شرع رسیده باشد و امثال این حرکات، نرسیده که عبادت باشد، بلکه خلافش رسیده... و از جمله امور شنیعه این طایفه خواندن اشعار و گفتن سخنانیست که مشتمل است بر شطح و طامات، و معنی محصلی ندارد، و مثل اینکه همه چیز یکیست و مانند آن که خود نیز نمی‌فهمند، بلکه از دیگران شنیده و به تقلید فراگرفته و هیچ معلوم نیست که آن دیگران به چه قصد گفته‌اند و از آنها چه خواست.» (همو، ۱۳۷۱، صص ۱۰۷ - ۱۰۴)

همانگونه ملاحظه می‌شود انتقادات و اشکالات فیض کاشانی ناظر به شناخت نزدیک و عمیق وی از تصوف تاریخی است و وی آنچه را با مذهب خود که برگرفته از روایات معصومین علیهم السلام در تخالف می‌بیند مورد اشکال قرار می‌دهد. وی به ویژه در محجه البیضاء به بیان اشکالات موردی و خاص به تصوف تاریخی می‌پردازد و نشان می‌دهد که در مقام حق‌گویی پروای هیچ گروه و شخصی را ندارد. او به هیچ روی چون دیگر معاصران خود به بیان سخنان کلی و شعارگونه که هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست نمی‌پردازد. نتیجه حاصله از انتقادات فیض انکار و رد تعالیم صوفیه نیست، بلکه برداشتن گرد و غباری است که در سیر تاریخی این متاع ارزشمند بر آن نشسته است. فیض در مقام احیای مجدد تصوف آن را به سرچشمه ولایی آن می‌کشاند و آن را از زلالش سیراب می‌کند. این عمل فیض کاشانی گام دوم حرکت عظیمی است که سید حیدر آملی (ح ۷۹۴ق) چند قرن پیش از وی در جهان تشیع جهت ورود فراگیر عناصر شیعی در تصوف آغاز کرد.

دفاع فیض کاشانی از تصوف راستین

در گذشته گفته شد که فیض تصوف را گوهر دانشها و میراث انبیا می‌داند و در آثار منثور و منظوم خود به نحو گسترده‌ای مسائل آن را مطرح می‌کند و در موارد مقتضی چون سلف صالح خود از آن در مقابل مخالفان دفاع می‌کند. وی در مقدمه دیوان اشعار خود از این سخن می‌گوید که سالها بر در اهل عرفان می‌گردد و از انفس ایشان مدد می‌جوید تا به حکم «مَنْ قَرَعَ بَاباً وَلِجَّ وَلِجَّ» از زمره اهل عرفان گردد. (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۴) آنچه وی در عرفان بیش از همه بدان دل بسته، عشق است و ولایت و شاید درست آن باشد که بگوییم «ولایتِ عشق». او میان علوم رسمی و عرفان فاصله بسیاری را قائل است و بر این باور است که تفاوت این دو سنخ دانش تفاوت دانش فکری و دانش وجدانی است:

علم رسمی از کجا، عرفان کجا؟ دانش فکری کجا؟ وجدان کجا؟

عشق را با عقل نسبت کی توان؟ شاه فرمانده کجا؟ دربان کجا؟

دوست را داد او نشان، دید این عیان کو نشان و دیدن جانان کجا؟

کی دل بی عشق بیند روی دوست؟ قطره ای خون از کجا؟ عمان کجا؟

(همان، ص ۵۱۲)

فیض به عظمت متاع صوفیه واقف است و در عین نقادی سخنان آنان می‌داند که آنان واجد ارزشمندترین گوهر انسانی اند. اساساً هرچه کالا ارزشمندتر باشد، دزدان بیشتری در کمین اند و از این روست که نگاهداشت آن مواظبت افزونتری را مقتضی است. هیچ عاقلی سنگ بیابان را حراست نمی‌کند، این طلاست که نیازمند مراقبت و پاسداشت است. نقد بزرگان به عرفان به جهت اهمیت این متاع است و اینکه همواره آفتهایی در کمین آن است. فیض به موازات نقد تصوف به دفاع از حریم آن می‌پردازد. وی توجه می‌دهد که بسیاری از کسانی که به عرفان و عرفا آسیب رسانده‌اند و ایشان را بدنام کرده‌اند، از این جماعت به شمار نمی‌آیند و دروغزانی بیش نیستند که در لباس میشان، گرگی می‌کنند و در پی تحصیل سود خودند. وی به علما و متشرعان تذکار می‌دهد که چنین جماعتی کمابیش در میان آنان نیز وجود دارد و این به هیچ وجه مختص صوفیان نیست:

«در هر طایفه جمعی می‌باشند که در حقیقت از آن طایفه نیستند و خود را بر ایشان می‌بندند و تشبه در لباس و منطق می‌نمایند تا جاهلان را در گمان می‌افتد که مگر از ایشانند، چنانکه گفته شده:

ایشان که بوند ایشان، ایشان نبوند ایشان ایشان که نه ایشانند، ایشان همه ایشانند

و این جماعت اند که از هر دو طرف که با یکدیگر جنگ و جدال می‌کنند، نه آنان را از حقیقت علم و معرفت خبری، و نه اینان را از اخلاص و زهد و عبادت اثریست، بلکه هر دو از جمله متشبهه‌اند به این دو قوم که از وسط راه که صراط مستقیم است بیرون رفت، بموادی حدیث «الیمین و الشمال مضلتان» گمراه شده‌اند و ساده لوحان را در شک و شبهه افکنده- نعوذ باللّه من شرورهم- هر گاه از طایفه که منسوب به فرقه ای از اهل حق باشند، حرکتی چند ناپسندیده مشاهده شود، نباید همه آن فرقه را به بدی منسوب ساخت چه در هر فرقه خوب و بد می‌باشد، خصوصاً این دو فرقه که اکثر افراد از ایشان نیستند، بلکه خود را به ایشان شبیه ساخته‌اند تا معزز باشند و مال و جاه بیابند، اگر کسی به دیده بصیرت نظر کند، می‌بیند که اکثر، قصد قربت در تحصیل کمال ندارند.» (همو، ۱۳۷۱، صص ۱۰۲ و ۱۰۳)

فیض اتهامات و تکفیرهای گسترده علما را در باب اهل تصوف نادرست می‌داند و ایشان را از اهل اسلام می‌داند که نمونه‌هایی از آنان از صدر اسلام در قالب جماعت اهل صفّه وجود داشته‌اند. وی دیدگاه بسیاری از فقها را در باب صوفیه از مصادیق آیه شریفه «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» می‌داند و اظهار می‌دارد که از ناحیه کتاب و سنت از داشتن ظن بد در حق مسلمین تحذیر شده ایم. وی پس از این مقدمات نظر خود را در باب صوفیه و جواز تکفیرشان به این صورت بیان می‌کند:

«بنابر این مقدمات باید که هر که از اهل اسلام بر جاده شرع سلوک نموده، ملتزم اصول خمسّه ایمانیه و فروع خمسّه ارکانیه باشد، با دیگری که شریک او باشد در این امر مخاصمه و مجادله نکند، و متوجه طعن و لعن نشود، مگر آنکه کفری صریح و بدعتی فاضیح از او هویدا شود که موجب تکفیر تواند شد، به حیثیتی که تأویل پذیر نباشد، و اگر حرفی از او بشنود یا عملی ببیند که به ظاهر شرع درست نباشد، تا می‌تواند در تأویل و تصحیح آن کوشد، چنانکه در حدیث آمده «تا هفتاد محمل صحیح پیدا کند و اگر نتواند خود را ملامت کند که چرا نمی‌تواند» و این اصلی است در دین ثابت قایم که تجاوز از آن جایز نیست، و هر مؤمنی که

بدی در خفیه می‌کند و آن را بر خود می‌پوشد، جایز نیست که تجسس کند تا آن ظاهر شود، بلکه واجب است بر همه کس که آن را بر او بپوشانند و اظهار ننمایند و اگر چه به چشم خود دیده باشد یا بگوش خود شنیده چنانکه در آیات سوره حجرات و غیر آن از روایات، افصاح به آن شده و این منافی وجوب نهی از منکر نیست، چرا که نهی کردن جمع می‌شود با پنهان داشتن، و گاه نهی واجب است که یقین داند که آن فعل حرام است و تأویل نمی‌پذیرد و فاعلش مصرّ است بر آن، و نهی اثر دارد در ترک او، و ضروری به کسی نمی‌رسد از آن، و باعث فتنه نمی‌شود، و بدون این شرایط واجب نیست.» (همان، صص ۱۰۱ - ۹۹)

فیض در رساله شرح صدر وجوه متهم واقع شدن اهل عرفان را بیان کرده و از ایشان دفاع کرده است. وی در این باب به دو نکته مهم اشاره نموده است: یکی آنکه چون از سر ذوق و مستی حال خود سخنانی بلند گفته‌اند که ظاهر آن کفر می‌نماید، جماعتی از اهل بطالت که از طبیعت حیوانی نگذشته‌اند، ظاهر ایشان به معصیت آلوده و باطن به انواع بغض و حسد و خبث آکنده، آن سخنان را دست آویز می‌کنند و می‌گویند همه چیز خداست، عیاذا بالله ملحد و زندیق می‌شوند، می‌پندارند که اشعار و ابیات بزرگان این معنی را دارد، چنان اظهار می‌کنند که ایشان نیز این مذهب دارند، و جمعی از عزیزان گمان می‌برند که مگر راست است، چرا که از فقهای ظاهر تکفیر ایشان می‌شنوند، و از این طایفه این حرکتها می‌بینند، هر آینه منکر می‌شوند، و حق به طرف ایشان است که سخن بزرگان به غایت مشکل است و افعال و احوال این قوم که خود را بر ایشان می‌بندند، به غایت قبیح و شنیع.

عیب ما نیست گر نمی‌بینیم گوهری در میان چندین جنس

و یک عیب دیگر آن است که جمعی، صورت این بزرگان بر خود راست می‌کنند و در گوشه ای می‌نشینند و با ایشان جماعتی از اهل جریزه و محیلان دنیا پرست اتفاق می‌کنند و از ایشان سخنان به مردمان می‌رسانند که چندین ریاضت می‌کشد، چنین کرامات کرد و چنان از غیب خبر داد، و چون در مجالس متعدده از اشخاص مختلفه این سخنان شنیده شد، در خاطر بعضی از عزیزان اعتقاد به آن شخص پیدا شد و فساد در دماغ او راه یافت و فتنه بسیار از این ممر در مملکت دین و دنیا پیدا آمد، این دو طایفه‌اند که سبب بدنامی بزرگان دینند.

پوشیده مرقعد از این خامی چند بر بسته ز طامات الف لامی چند

نا رفته ره صدق و صفا گامی چند بد نام کننده نکونامی چند

(همان، صص ۵۶ و ۵۷)

ولایت معصومین، معیار رد و قبول در عرفان فیض کاشانی

شهرت فیض به عرفان و وجود آثار عرفانی در مجموعه کتب وی و نیز نقد علمای اخباری به مشرب عرفانی وی گواهان روشنی بر توجه گسترده وی به عرفان و تصوف اسلامی است. او تا سالهای پایانی عمر به رغم آنچه برخی پنداشته اند از نگاه عرفانی عمیقی برخوردار بود و هیچگاه از این وادی دور نیفتاد. نگاشتن کتابی چون *اصول المعارف* دو سال پیش از وفات وی دلیلی روشن بر این مدعاست. او در این کتاب از اصول عرفانی و مبانی حکمت متعالیه بهره بسیار برد و علی رغم نزدیکی به رویکرد اخباریان به هیچ روی در دام اخباریگری متعارف عصر خود گرفتار نیامد و بر عمری تحصیل و عشق ورزی به حکمت و عرفان خط بطلان نکشید. هرچند از برخی عبارات وی در مقدمه *تفسیر الصافی* و *رساله الانصاف* رایحه پشیمانی وی از اشتغال به عرفان و حکمت استشمام می شود، اما واقع این است که او در بیشترین آثار خود، حتی تا سالهای پایانی شیفته عرفان و حکمت بود و با ذهن و زبان فربه شده از معانی این جماعات سخن می گفت. او به عاشقی می مانست که به تعبیر سعدی گریستنش گواه عاشقی اش بود، هرچند به زبان انکار دوستی و عشق می کرد:

من آن نی ام که دل از مهر دوست بردارم وگر ز کینه دشمن به جان رسد کارم

کجا توانمت انکار دوستی کردن که آب دیده گواهی دهد به اقرارم

(شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۷۷۵)

مگر می توان پذیرفت که تحولی بنیادین در اندیشه های فیض بدان نحو که اخباریان بدان قائل اند صورت پذیرفته باشد و در عین حال تا آخرین نوشته های وی گفتمان حاکم بر آثار او گفتمان عرفانی و حکمی باشد؟ حتی در *رساله انصاف* نیز فیض از ادبیاتی استفاده می کند که تأثیر عرفایی چون مولانا و حافظ در آن مشهود است. اشعار متعددی که از دیوان اشعار عارفان در این رساله آمده نشان از آن دارد که هنوز سلطان ذهن و زبان فیض کاشانی عارفان اند. آنچه در این میان مهم است این است که بدانیم اخباری بودن فیض چه معنایی

دارد. در این صورت است که می‌توانیم هم نسبت وی را با عرفان بدانیم و هم راز دفاع و نقد توأمان وی را از تصوف درک کنیم و دریابیم که چرا وی در نوشته‌هایی چون *الانصاف* از این سخن می‌گوید که «نه متکلم ام و نه متفلسف و نه متصوفم و نه متکلف، بلکه مقلد حدیث و قرآن و پیغمبرم و تابع اهل بیت آن سرور.» (همو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۸) آنچه از آثار مختلف وی در دوره‌های مختلف حیات فکری اش بر می‌آید این است که تبعیت بی‌چون و چرای فیض از معارف کتاب الهی و میراث معصومین علیهم السلام به هیچ روی به دوره‌ای خاص مختص نیست و وی همواره از این دو ترازو برای ارزیابی حقایق بهره می‌جسته است و هرگاه که تشخیص می‌داده که مطلبی از ناحیه هر اندیشمندی اندک انحرافی از این دو منبع دارد، متذکر می‌شده و بی‌پروا وی و اندیشه اش را به نقادی می‌کشانده است. آثار مهم وی از جمله *محجه البیضاء* و *تفسیرالصافی* نمونه‌های مناسبی برای نشان دادن روش تشخیص حقایق از دیدگاه فیض است. فیض در پایان رساله *الانصاف* نیز به این نتیجه می‌رسد که در اقوال فلاسفه و صوفیه هیچ چیزی که در قرآن و حدیث موجود نباشد، نیست و اگر کسانی گمان می‌کنند که بعضی از علوم دینی وجود دارد که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه و متصوفه می‌توان به فهم آن دست یافت، خلل و قصور در قرآن و حدیث نیست، بلکه در فهم و ایمان آنان است و برای نیل بدین مهم بایستی مقلد اهل بیت و متابع شریعت بود و از الفاظ و تعبیرات متکلمان و متفلسفه و متصوفه که در محکمت‌های ثقلین مذکور نیست، باید اجتناب نمود. این سخنان بیانگر همان راهی است که وی در آثار پیشگفته در دوره‌های مختلف حیات خود پیموده و در تحقیق عرفان راستین از تصوف دروغین به کار گرفته است. وی در کتاب *بشارت الشیعه* محوریت امام معصوم را در حقانیت و عدم حقانیت متصوفه آشکار می‌کند. وی می‌نویسد صوفیه دارای اصنافی هستند؛ برخی از آنها در مسلک حق و هدایت مشی نموده و به مقاماتی راه یافته‌اند، این دسته که در اقلیت‌اند در آغاز یا اثنای سلوک به مدد ائمه هدی علیهم السلام هدایت شده‌اند و دسته دیگر که در اکثریت‌اند به سبب عدم معرفت به امام، مسلک گمراهی را در پیش گرفتند. (همو، ۱۳۱۱، ص ۱۴۱) شریعت مداری فیض و نقش مهمی که وی برای معصومین قائل است در دستورالعمل‌های عرفانی وی کاملاً آشکار است. وی در رساله *زاد السالک* رعایت بیست و پنج چیز را برای سالک طریق لازم دانسته که نگاهی بدانها میزان توجه وی را به اوامر شارع و اولیای دین نشان می‌دهد. پس از ذکر این موارد وی می‌نویسد:

«این است آنچه از ائمه معصومین - علیهم السلام - به ما رسیده که خود می‌کرده‌اند و دیگران را فرموده‌اند، اما چله داشتن و حیوانی نخوردن و ذکر چهار ضرب کردن و غیر آن که از صوفیه منقول است از ایشان وارد نشده و ظاهراً بعضی از مشایخ، از امثال اینها را به جهت نفوس بعضی مناسب می‌دیده‌اند، در سهولت سلوک، بنا بر آن، امر به آن می‌فرموده‌اند و مأخذ چله شاید حدیث «من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة علی لسانه» باشد و مأخذ حیوانی «لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات» و نحو آن و شکی نیست که گوشت کم خوردن و در خلوت نشستن و به فراغ بال و توجه تام مشغول ذکر بودن، دخلی تمام در تنویر قلب دارد، لیکن به شرط آنکه مانع جمعه و جماعت نباشد.» (همو، ۱۳۷۱، صص ۸۷ و ۸۸)

اخباری بودن وی به هیچ روی به معنای نفی عرفان و حکمت و ... نیست، بلکه به این معناست که اصول و امهات مطالبی که در کتب حکمی و عرفانی آمده است در آیات کتاب الهی و روایات معصومین به صورتی شریفتر و سنگینتر آمده است. بدین معنا کثیری از بزرگان حکما و عرفا و متألهان در جهان تشیع نیز اخباری اند و در مقام ارزیابی سره و ناسره دائماً به کلام معصوم مراجعه می‌کنند. تفاوت عرفان شیعی با تصوف سنی مذهبانی نیز در این پروای مطابقت با سخنان اهل بیت علیهم السلام است. در عرفان شیعی شخص عارف چه در مقام سلوک و چه در مقام تعبیر بایستی به سخنان ائمه توجه داشته باشد و درستی قدم خود را با بیان معصوم بسنجد، در حالی که در میان عارفان سنی مذهب چنین مسأله ای کمتر مطرح می‌شود. فیض به مانند دیگر عرفای شیعه مصداق راستین انسان کامل را ائمه معصومین می‌دانست و از آنجا که آن ذوات نورانی را عالم کبیر و کتاب و صورت حق می‌دانست، اتقان امر سلوک را نیز در گرو مطابقت با قول و فعل ایشان معرفی می‌کرد. فصول متعددی از کتاب کلمات مکنونه به توضیح این مطلب ناظر است و در کلمه هشتاد و سوم این اثر بدین مطلب تصریح می‌شود. (همو، ۱۳۸۶، صص ۱۷۲-۱۶۸) عارف شیعی ای که ائمه را اکمل انسانهای کامل می‌داند برای رسیدن به حقیقت بدون تردید قول و فعل دیگر انسانها و حتی انسانهای کامل را با قول و فعل وی مقایسه می‌کند و معیار درستی و نادرستی اش معصوم است و این مطلبی است که فهمش ما را متوجه این امر می‌کند که اولاً چرا فیض در بررسی اقوال صوفیه طریق نقد و دفاع را توأمان پیش گرفته و ثانیاً به میزان قابل توجهی به بیان معصوم استناد می‌جوید و از نقل اقوال غیر معصوم حتی المقدور پرهیز دارد.

مصطفی اندر جهان وانگه کسی گوید ز عقل آفتاب اندر جهان، وانگه کسی جوید سُهْمان
(همان، ص ۱۹۱)

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. افندی اصفهانی، عبدالله، تحقیق احمد حسینی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۱ق.
۳. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۵۷.
۴. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.
۵. بحرانی، یوسف، لؤلؤه البحرين، تحقیق صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
۶. ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۷. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعه، بیروت، دارالأضواء، بی تا
۸. حسنی رازی، مرتضی، تبصره العوام فی معرفت مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران اساطیر، ۱۳۸۳.
۹. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، بی تا.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۱۱. شاردن، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
۱۲. شیخ بهایی، دیوان اشعار، تصحیح علی کاتبی، تهران، چکامه، ۱۳۸۳.
۱۳. _____، کشکول، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۴. _____، الوحده الوجودیه، تهران، چاپ سنگی، بی تا.
۱۵. شیخ مفید، المسائل الصاغانیه (مجموعه مصنفات، ج ۳)، قم، انتشارات المؤتمر العالمی، ۱۴۱۳ق.
۱۶. شیرازی، سعدی، کلیات اشعار، تصحیح محمدعلی فروغی، هرمس، ۱۳۸۵.
۱۷. شیرازی، صدرالمتهلین، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.
۱۸. شیرازی، نایب الصدر، طرائق الحقایق، تهران، سنایی، ۱۳۸۲.
۱۹. صدر، حسن، تکمله الامل، تحقیق احمد حسینی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
۲۰. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس، ۱۳۷۸.
۲۱. فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس، تهران، علمی، ۱۳۶۴.
۲۲. کاشانی، فیض، الانصاف، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۲۳. _____، بشارت الشیعه، (ضمن رسائل فیض کاشانی)، تهران، ۱۳۱۱.
۲۴. _____، الحق المبین، تصحیح جلال الدین ارموی، تهران، ۱۳۴۹.

۲۳۵..... مجموعه مقالات برگزیده همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

۲۵. _____ ، ده رساله، تصحیح رسول جعفریان، اصفهان، انتشارات مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین، ۱۳۷۱.

۲۶. _____ ، دیوان اشعار، تصحیح مصطفی فیض کاشانی، قم، اسوه، ۱۳۸۱.

۲۷. _____ ، کلمات مکنونه، تصحیح صادق حسن زاده، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

۲۸. _____ ، محجه البیضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۲۹. کشمیری، محمدعلی، نجوم السماء، قم، منشورات مکتبه بصیرتی، بی تا.

۳۰. مدرس، محمدعلی، ریحانه الادب، تبریز، ۱۳۴۶.

۳۱. میرفندرسکی، ابوالقاسم، رساله صنایعیه، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.