

نظریه‌ی اخلاقی فیض کاشانی و مقایسه‌ی آن با نظریه‌ی غزالی

دکتر مهناز قانع‌ی

چکیده

هدف این مقاله بررسی آرای اخلاقی فیض کاشانی است. آرای اخلاقی فیض تا حد زیادی با نظریه‌ی اخلاقی غزالی مطابقت دارد و این از بررسی دو کتاب بسیار مهم *احیاء العلوم غزالی* و *محبه البیضاء فیض کاشانی* کاملاً مشخص می‌گردد. مکتب اخلاقی غزالی را می‌توان تلفیقی نسبتاً سازگار از اخلاق فلسفی ارائه شده در تهذیب *الاخلاق* ابن مسکویه، سلوک اخلاقی و عرفانی ارائه شده در آثار عرفای پیشین، به خصوص *قوت القلوب* مکی و احکام و مفاهیم اخلاقی عرضه شده در کتاب و سنت دانست. نظریه‌ی فیض این تفاوت را دارد که با بهره‌وری از آموزه‌های مکتب امامت، نگاه معتدل‌تر و واقع بینانه‌تری از برخی مفاهیم و روش‌های اخلاقی نزد غزالی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

فیض، نظریه‌ی اخلاقی، غزالی، *احیاء العلوم*، *محبه البیضاء*، قلب، قوای باطنی، فضایل و رذایل.



۱. مقدمه

بخشی از تألیفات مهم فیض به کتب اخلاقی اختصاص دارد که مهمترین آن‌ها عبارتند از *محجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک و رسالته‌ی زاد السالک و منهاج النجاه*. از این میان کتاب *محجۃ البیضاء* که فیض آن را به انگیزه‌ی تهذیب یا *احیاء الاحیاء العلوم* غزالی نوشته (فیض، ۱۳۸۳، ۵۰ق، ج ۱، ص ۳)، از همه مفصل‌تر و مهم‌تر است. مکتب اخلاقی فیض عمدتاً متأثر از نظریه‌ی غزالی در *احیاء العلوم* است، با این حال برخی از اصول فکری و اعتقادی فیض که در رأس آن‌ها تشیع اوست باعث شده تا وی در برخی از روش‌ها و نیز مفاهیم ماهیات اخلاقی با وی موافق نباشد. فیض در عین تحسین غزالی به خاطر جودت ذهن و حسن بیان و توصیه به استفاده از کتاب وی، غرض خود را از نگارش کتاب *محجۃ* چنین بیان می‌کند که، چون غزالی در زمان نگارش کتاب شیعه نبوده: ۱- رکن عظیمی از ایمان که معرفت ائمه است از وی فوت شده؛ ۲- برخی از مطالب کتاب به خصوص در قسمت عبادات بر اصول فاسد بنا گردیده؛ ۳- برخی از حکایات کتاب که از صوفیه نقل شده غیر عقلانی و غیر قابل قبول است. بنابراین وی به قصد تهذیب قسمت‌های مذکور و گزاردن اساس آن‌ها بر پایه‌ی اصول محکم، اضافه کردن برخی از اسرار و حکمت‌های مختص به اهل بیت و شیعیان و مختصر کردن برخی مباحث کتاب دست به نگارش کتابی در تهذیب *احیاء العلوم* زده، بی آن‌که قصد دخل و تصرف در ابواب و فصول و یا تقریر الفاظ و عبارات آن را داشته باشد (همان، ص ۲). به همین دلیل این مقاله بر محور بررسی و مقایسه‌ی دیدگاه‌های اخلاقی دو کتاب مذکور، نظریات اخلاقی فیض و غزالی را مورد مقایسه قرار می‌دهد.

۲. علم اخلاق و جایگاه آن در *احیاء العلوم* و *محجۃ البیضاء*

نظریه‌ی اخلاقی غزالی در *احیاء العلوم* تا حدی بر نظریات اخلاقی افلاطون و ارسطو مبتنی است. اما در عین حال وی از کتاب *قوت القلوب* ابوطالب مکی و نیز تألیفات حارث محاسبی متأثر است و نیز کوشیده تا آرای دینی و عرفانی را با یک‌دیگر تلفیق کند (اعوانی، ص ۲۱۴).



احیاء العلوم شامل چهار قسمت است: عبادات، عادات، مهلکات و منجیات. در ابتدای کتاب، علم اخروی (در مقابل علوم دنیوی) به دو قسمت تقسیم شده است: علم المکاشفه و علم المعامله (ج ۱، ص ۱۹). علم المکاشفه، علم باطن و غایت علوم و نوری است که پس از تزکیه و تطهیر قلب، به موهبت الهی در آن تابیدن می‌گیرد و باعث می‌شود تا آنچه را که آدمی در معرفت خداوند و جهان غیب، از طرق معمولی آموخته و صور مبهمی از آن‌ها در ذهن دارد، برایش منکشف گردد؛ یعنی حقایق آن‌ها چنان بر شخص آشکار شود که گویی آن‌ها را بعینه می‌بیند (همان، ص ۲۰؛ فیض، همان، ص ۶۲). این علم در کتاب نوشته نیاید و در سخن گفته نشود مگر به طریق سرّ و نزد اهلش. علم المعامله اما علمی است که آدمی را در تهذیب و تنویر قلب یاری می‌دهد تا علم مکاشفه در آن تابیدن گیرد. بنابراین علم معامله، علم به احوال قلب و صفات پسنندیده و ناپسند آن و اسبابی که باعث ایجاد و کسب این صفات می‌شوند و نیز روش معالجه‌ی صفات مذموم و تحصیل صفت ممدوح است (غزالی، همان؛ فیض همان، ص ۶۷-۶۶). بدین ترتیب و معادل با تعریفی که غزالی از علم معامله به دست می‌دهد، این علم، همان علم اخلاق است و چون موضوع این علم، نه تنها خلق و خواها، بلکه رفتارها نیز هست (ابن سینا، ۱۳۸۰ / ۱۹۶۰، ص ۴؛ فارابی، ص ۲۲؛ اعوانی، ص ۲۰۱) دو قسمت عبادات و عادات در کتاب‌های *احیاء العلوم* و *محجّه البیضاء*، رفتارهای آدمی را در زندگی فردی و اجتماعی و نیز در رابطه با خداوند مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. توجه به این دو قلمرو ظاهری و باطنی وجود انسان، از آن حیث که به اعمال مربوط می‌شود، در شریعت به صورت‌های مختلفی چون تقسیم بندی گناهان به جوارحی و جوانحی خود را نشان می‌دهد (فیض، *منهاج النجاه*، ص ۲۷).

تقسیم علم به علم المکاشفه و علم المعامله در عرفان، که متناظر با تقسیم حکمت به دو بخش نظری و عملی است (ابن سینا، همان؛ ملاصدرا، ص ۲۰-۲۱) و ذکر این تقسیم در ابتدای یک کتاب اخلاقی و نوع ارتباطی که میان آن دو ترسیم شده است، نشان دهنده‌ی این واقعیت است که گرچه عقل نظری عهده دار شناخت حقیقت است، اما تنها با کمک عقل عملی است که زمینه‌ی آن مهیا می‌گردد و انسان منزل به منزل به کشف عینی حقیقت نزدیک می‌شود؛ یعنی کسب اخلاق محموده و



تنویر قلب که به نحو کامل تنها با نور وحی ممکن می‌گردد، انسان را به کشف حقیقت نایل می‌سازد (فیض، همان، ص ۵۹).

۳. اهمیت شناخت قلب و قوای آن

وجود انسان مانند عالم دارای غیب و شهود است. همان‌طور که غیب عالم در پس پرده‌ی شهود است، حقیقت و غیب انسان هم در پس پرده‌ی جسم و قوای جسمانی قرار دارد. آدمی غیب عالم را از طریق غیب وجود خود می‌شناسد و هر قدر بتواند به حقیقت خود معرفت یابد به همان میزان بر غیب عالم وقوف می‌یابد. وقوف بر حقیقت و باطن خود، که یافتن خود حقیقی است، تنها با تصفیه و مراقبت از درون امکان پذیر است، از این رو «هر که خود را نشناسد نصیب وی از دین قشور بود و از حقیقت و لبّ دین محجوب است» (غزالی، ۲۵۳۵، ص ۱۰). به همین دلیل غزالی، در *کیمیای سعادت* (ص ۴) که می‌توان آن را خلاصه‌ی *احیاء العلوم* دانست، قبل از بیان ارکان معامله‌ی مسلمانی، ارکان عنوان مسلمانی را در شناخت حقیقت خود، خدای خود و حقیقت دنیا و آخرت مطرح کرده است. نیز همو در *احیاء العلوم* (ج ۳، ص ۲ و بعد) و *فیض در محجبه البیضاء* (ج ۵، ص ۲ و بعد) قبل از شرح و بیان رذایل و فضایل نفس، به شرح عجایب قلب پرداخته‌اند.

قلب همان لطیفه‌ی ربانی روحانی است که حقیقت انسان، مدرک، عالم، عارف و نیز مخاطب کلام الهی هموست (فیض، همان، ص ۵؛ غزالی، همان، ص ۳) این حقیقت به اعتبار دیگری روح، عقل یا نفس نیز نامیده می‌شود (فیض، همان، ص ۶) نفس در اصطلاح دیگر، معنایی است جامع دو قوه‌ی شهوت و غضب، وقتی سخن از مجاهده با نفس و تهذیب و تصفیه‌ی آن به میان می‌آید، منظور همین است (همان).

کل اعضا و قوای انسان نسبت به حقیقت وجود او، که ویژگی آن تمییز و اراده است (فیض، همان، ص ۱۴؛ غزالی، همان، ص ۸) به منزله‌ی جنود و لشگریان هستند (فیض، همان، ص ۱۱؛ غزالی، همان، ص ۶-۷).

کل قوای باطنی انسان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: شهویه، غضبیه و نطقیه (فیض، همان، ص ۹۶؛ غزالی، همان، ص ۵۳). هر یک از این قوا نیز ممکن است دچار افراط و تفریط گردند و یا در حالت اعتدال باشند. اعتدال قوه‌ی شهویه



عفت، اعتدال قوه‌ی غضبیه شجاعت و اعتدال نطقیه حکمت نامیده می‌شود. وقتی همه‌ی این قوا در اعتدال باشند از ارتباط میان آن‌ها فضیلت چهارمی پدید می‌آید که به آن عدالت می‌گویند (همان منابع).

بدین ترتیب، کل صفاتی که می‌توان به قلب نسبت داد چهار دسته‌اند؛ صفات بهیمی که به قوه‌ی شهویه مربوط می‌شوند، صفات سبُعیه که به قوه‌ی غضبیه باز می‌گردند، صفات شیطنانیه و صفات ربانیه که هر دو به قوه‌ی ناطقه‌ی انسان، یعنی حس تمیز و تشخیص او باز می‌گردند، با این تفاوت که اولی حالت مغلوبیت و استخدام ناطقه در خدمت قوای دیگر و در نتیجه عدم تعادل نفس انسانی و دومی حالت غلبه و تسلط قوه‌ی ناطقه بر قوای دیگر و تعادل نفس انسانی، یعنی «عدالت» است (فیض، همان، ص ۱۸-۱۹؛ همو، حقایق، ص ۱۰۹؛ غزالی، همان، ص ۱۰-۱۱).

۴. طبیعت اخلاقی انسان

همان‌طور که اصل غالب بر مزاج جسمانی انسان اعتدال و صحت است و بیماری در اثر عوارض غذا و هوا و احوال مختلف بیرونی عارض انسان می‌شود، اصل غالب بر نفس انسان نیز اعتدال است و عوامل مختلفی نظیر تربیت باعث می‌شود که انسان از فطرت اصلی خود خارج شود. البته این بدان معنا نیست که انسان در اصل و طبیعت خود کامل است، بلکه نفس انسان ابتدائاً ناقص است و آرام آرام از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌رسد (فیض، همان، ص ۱۰۸؛ غزالی، همان، ص ۶۰-۶۱). به همین جهت فیض در رساله‌ی *زاد السالک* (ص ۲۰-۲۲) مبدأ انسان را جهل و نقصان طبیعی که با آن به دنیا می‌آید، منتهای او را وصول به حق، که کمال حقیقی و فوق همه‌ی کمالات است، مسافت را مراتب کمالات علمیه و عملیه، که روح آن‌ها را طی می‌کند، منازل را صفات حمیده و اخلاق پسندیده که احوال و مقامات روح را تشکیل می‌دهند و راهبر این سفر را جد و جهد و همت و تربیت، ریاضت مداوم نفس به وسیله‌ی تکالیف شرعی و نیز یکی کردن همت‌ها و انقطاع به سوی خداوند می‌داند.



۵. تأثیر و تأثر متقابل ارکان چهارگانه‌ی باطنی و اعمال

هر گاه یکی از صفات چهارگانه‌ی باطنی در انسان غلبه یابد، افعالی متناسب با آن از او سر می‌زند (فیض، حقایق، ج ۱، ص ۱۰۹). تبعیت انسان از مظهر بهیمی نفس، زمینه ساز انجام افعالی می‌گردد که خود، باعث رسوخ صفاتی چون حرص می‌شوند و تبعیت از مظهر سبعی، اعمالی را که به صفاتی چون تکبر و استهزا می‌انجامد موجب می‌شود. نیز تبعیت از مظهر شیطانی نفس، یعنی کاربرد توانایی‌های خاص ذهنی در تبعیت از قوای حیوانی، باعث انجام افعالی می‌گردد که به صفاتی چون تلبیس و خیانت می‌انجامد. بر عکس اگر همه‌ی مظاهر و قوای نفس تحت تسلط مظهر ربانیه درآیند، صفاتی چون علم و یقین در آدمی تحقق می‌یابد (فیض، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۹؛ غزالی همان، ج ۲، ص ۱۱).

بدین ترتیب، نه تنها هر یک از افعال انسان به تقویت و رسوخ یکی از ارکان چهارگانه‌ی اصلی کمک می‌کند، بلکه تقویت آن رکن نیز زمینه ساز صدور افعالی خاص می‌گردد. مراحل نفسانی فعل، قبل از صدور از فاعل چنین است: اولین مرحله‌ای که صورت عمل که محرک و داعی آن است به قلب خطور می‌کند، "خاطر" یا حدیث نفس نامیده می‌شود (فیض، همان، ص ۷۵؛ غزالی، همان، ص ۴۲). خواطر شامل همه‌ی آثاری می‌شود که در قلب پدید می‌آیند و همه‌ی افکار و انکار، ادراکات جدید و یادآوری ادراکات قبلی را دربرمی‌گیرد. بنابراین قلب مانند حوضی است که دائماً از قوای باطنی و یا عوامل و شرایط حسی و ظاهری، نهرهایی به آن وارد شده و آنرا دچار تغییر و دگرگونی می‌سازد و بدین ترتیب خواطر اولین محرکات اراده هستند (فیض، همان، ص ۴۷؛ غزالی، همان، ص ۲۷).

مرحله‌ی بعد از خاطر که رغبت و شهوت انسان به فعل طبعاً برانگیخته می‌شود «میل» نام دارد. دو مرحله‌ی «خاطر» و «میل» اختیاری نیستند و بنابراین مورد مواخذه قرار نمی‌گیرند (فیض، همان، ص ۷۵؛ غزالی، همان، ص ۴۱). مرحله‌ی سوم، مرحله‌ای است که اعتقاد نامیده می‌شود. در این مرحله، انسان در مورد انجام فعل، حکمی خاص صادر می‌کند و بالاخره مرحله‌ی چهارم و آخر، مرحله‌ی تصمیم برای انجام فعل است که «همت» یا «نیت» نامیده می‌شود. در این مرحله، توجه دوباره‌ی قلب به مرحله‌ی اول، یعنی خاطر، و تداوم آن باعث تقویت



همت و جزم شدن اراده می‌گردد و اگر موانع درونی یا بیرونی برای انجام عمل پیش نیاید، انسان دست به انجام آن می‌زند (فیض، همان، ص ۷۵؛ غزالی، همان، ص ۴۲).

۶. رذایل

۱.۶. تأثیر رذایل در ممانعت قلب از وظیفه‌ی خاص خود

یکی دیگر از اجزای متشکله‌ی نظام اخلاقی غزالی و فیض، شامل شمارش رذایل، تعریف مفاهیم و حقایق آن‌ها، بیان عللی که باعث ایجاد آن‌ها می‌شود، آفاتی که متعاقباً ایجاد می‌کنند، علامت‌های شناخت آن‌ها و ضرورت و روش‌های مقابله با آن‌هاست.

رذایل اخلاقی در واقع بیماری‌های نفسانی هستند که مانند بیماری‌های جسمانی و بلکه مشکل‌تر از آن‌ها، شناخته شده و با روش‌های خاصی معالجه می‌گردند. هر یک از اعضا برای فعل خاصی خلق شده و بیماری آن باعث می‌شود تا نتواند فعل خاص خود را انجام دهد. وظیفه‌ی خاص قلب، که حقیقت انسان است و او را از سایر موجودات ممتاز می‌کند، معرفت اشیا است، چنان‌که هستند و چون اصل و موجد اشیا خداوند است، لازمه‌ی چنین معرفتی، معرفت خداوند و علامت معرفت او، محبت به اوست و علامت محبت این است که محبت غیر، نزد شخص بیش از محبت خدا نباشد و در غیر این صورت قلب او بیمار است (فیض، همان، ص ۱۱۰؛ غزالی، همان، ص ۶۳).

حبّ حقیقی آن است که انسان چیزی را به خاطر خود آن چیز دوست داشته باشد نه به خاطر بهره‌ای که از آن می‌برد (فیض، همان، ج ۸، ص ۱۱) و تنها پس از معرفت به آن حاصل می‌شود (همان، ص ۸). چون حبّ تابع معرفت است، برحسب درجات معرفت قابل تقسیم است. مثلاً چشم از دیدن زیبایی لذت می‌برد و زیبایی حسی محبوب ادراک حسی است. هم چنین انسان از ادراک جمال حقیقی لذت می‌برد و آنچه را که زیبا می‌یابد محبوب می‌دارد و این حبّ، تنها پس از بصیرت باطنی ایجاد می‌شود که وظیفه‌ی خاص قلب است و اگر قلب در اثر امراض نفسانی بیمار شده باشد از انجام آن ناتوان خواهد بود (همان، ص ۸-۹).

۲.۶. راه‌های آگاهی از بیماری‌های قلب (ردائیل)

بیماری قلب، از آن دسته بیماری‌هایی است که انسان به راحتی متوجه آن نمی‌شود (فیض، همان، ج ۵، ص ۱۱۰؛ غزالی، همان، ص ۶۳). از این‌رو برای اطلاع از آن باید از راه‌های خاصی استفاده کرد. راه‌های آگاهی از عیوب و امراض نفسانی عبارتند از: مجالست با شخص بصیر مسلط بر نفس و هوا که خود از ظرائف دل انسان و بیماری‌ها و آفات آن کاملاً آگاه است و تبعیت از او، جست‌وجوی دوست صدیق بصیری که انسان را متوجه افعال و اخلاق ناپسندش کند، توجه به آنچه که دشمنان انسان در موردش می‌گویند و جست‌وجوی عیوب خود از زبان آنان و بالاخره، مراوده و آمیزش با مردم و دقت در رفتارها و خلق و خویهای آنان، بدین منظور که عیوب خود را در آینه‌ی آنان جست‌وجو کند (فیض، همان، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ غزالی همان، ص ۶۴-۶۵).

فیض در محجه به تبع غزالی در *احیاء*، از ردائیل نفسانی شهوت، غضب، حسد و حقد، دوستی دنیا، حب مال و جاه، کبر و عجب و غرور و از افعالی که زمینه‌های رسوخ ردائیل را در نفس ایجاد می‌کنند، آفات زبان و ریا را با بسیاری فروع و شاخه‌ها و افعالی که از آنها ناشی می‌شوند، مورد تحلیل و بررسی تفصیلی قرار داده‌اند (فیض، همان، ص ۱۴۲ و بعد و نیز همان، ج ۶؛ غزالی، همان، ص ۷۹ و بعد).

۳.۶. نقش ریاضت در معالجه‌ی ردائیل

آنچه که در مورد همه‌ی ردائیل نفسانی مشترک است این‌که بدون ریاضت نفس، معالجه‌ی آنها امکان‌پذیر نیست. ریاضت نفس بدین معنا است که انسان خود را ملزم کند متناسب با شرایط روحی و قلبی خود و با توجه به آنچه که از طریق وحی و راهنمایی اولیای و بزرگان در دست دارد، برنامه‌ی خاصی را به طور دقیق رعایت کند و چون این برنامه برای بازگرداندن تعادل به قوای نفس است، ناچار با برخی از امیال و هواهای نفسانی ناسازگار و از این‌رو مسخرم تحمل نوعی سختی و مشقت است. ریاضت نفس در واقع برای کسب حسن خلق است. به همین دلیل در کتاب *ریاضت نفس* که در قسمت *مهلکات* (عوامل نابودی انسان) و قبل از تحلیل و تفصیل ردائیل نفسانی آمده است، پس از بیان فضیلت و



اهمیت حسن خلق، ماهیت و حقیقت آن مورد بررسی قرار گرفته است (فیض، همان، ص ۸۷-۹۳؛ غزالی، همان، ص ۴۸-۵۲).

۷. فضایل

۱.۷. اعتدال ارکان باطنی: حُسن خُلق

معنای خُلق در مقابل خُلق، صورت باطن انسان در مقابل صورت ظاهر است. خداوند در آیه‌ی «انی خالق بشرأ من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی» (صاف: ۷۱-۷۲) صورت ظاهر را منسوب به طین و صورت باطن را منسوب به روح خود نموده است. منظور از خلق صورت و هیئت نفس است که افعال به راحتی و بدون نیاز به تأمل از آن سر می‌زند و اگر این هیئت طوری باشد که افعال پسندیده از آن سر بزند به آن خلق حسن گفته می‌شود. بنابراین آنچه که معمولاً در عرف عام ماهیت حسن خلق شمرده می‌شود، مانند گشاده رویی، بخشندگی و سعه‌ی صدر، تنها برخی از ثمرات و نتایج حسن خلق است (فیض، همان، ص ۹۵-۹۶؛ غزالی، همان، ص ۵۲-۵۳).

همان‌طور که حسن ظاهری با زیبایی و مناسبت همه‌ی اعضای ظاهری حاصل می‌شود، حسن خلق نیز با اعتدال و مناسبت ارکان چهارگانه‌ی باطن آدمی به دست می‌آید (فیض، همان، ص ۹۶؛ غزالی، همان، ص ۵۳). با این تفاوت که قوای باطنی انسان، برخلاف اعضا و تناسبات ظاهری، قابل تغییر و پرورش و جهت دهی می‌باشند (فیض، همان، ص ۹۹-۱۰۰؛ غزالی، همان، ص ۵۵-۶۵).

۲.۷. نقش ایمان در اعتدال قوا

کسی که عملاً به کمال اعتدال این اصول چهارگانه، یعنی به حسن خلق رسیده، شخص رسول خدا (ص) است و سایرین به اندازه‌ی تفاوت خود با آن حد از کمال، به خدا نزدیک‌تر و یا از او دورترند (فیض، همان، ص ۹۸؛ غزالی، همان، ص ۵۵). بدین ترتیب قرب و بعد نسبت به خداوند وابسته به میزان تعادل ارکان باطنی و کمال انسان است و بنابراین، جایگاه ایمان در این نظام اخلاقی تبیین می‌گردد. ثمره‌ی عقل و منتهای حکمت، که خود اعتدال و کمال قوه‌ی نطقیه است، ایمان کامل و شدت یقین است و مجاهده‌ی ظاهر و باطن که لازمه‌ی ضبط قوای



شهوت و غضب است، مستقیماً به آن باز می‌گردد (همان منابع). پس می‌توان گفت، ایمان چون درختی است که شکوفه‌های آن احوال نیکو، مانند صبر، شکر، محبت و صدق و میوه‌های آن اعمالی هستند که آن احوال زمینه ساز ایجاد آن‌ها می‌شوند (فیض، همان، ج ۷، ص ۱۰۹؛ غزالی، همان ج ۴، ص ۶۲).

همان‌گونه که ردایل و افعال قبیح قلب را تیره و ظلمانی کرده و مانع مشاهده‌ی حق می‌گرداند فضایل و افعال حسن آن‌را جلا بخشیده و حق و حقیقت را در آن آشکار می‌سازد. از این‌رو قسمت چهارم و آخر کتاب *احیاء العلوم* به بررسی و تحلیل فضایل اختصاص دارد و توبه، صبر و شکر، خوف و رجا، فقر و زهد، توحید و توکل، محبت و شوق و رضا، صدق و اخلاص، مراقبه و محاسبه، تفکر و یاد مرگ با فروع و شاخه‌های آن‌ها مورد مذاقه قرار گرفته است.

۳.۷. نقش معرفت در فضایل

هر یک از فضایل، مسبوق به معرفتی خاص و سابق بر افعالی است که پیامد و نتیجه‌ی آن فضیلت می‌باشد (فیض، همان، ج ۷، ص ۱۰۹؛ غزالی، همان، ص ۶۲). برای مثال معرفتی که مسبوق به فضیلت صبر است، شناخت اسباب سعادت دنیوی و اخروی و علم به این مطلب است که در بسیاری موارد شهوت و هوای نفس، انسان را به سوی امری سوق می‌دهد که با مصلحت نهایی او، یعنی سعادت سازگار نیست (فیض، همان، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ غزالی، همان)، معرفت مسبوق به شکر نیز شناخت نعمت و نظر به منعم آن و توجه به لطف و عنایتی است که منعم با انعام خود به شخص کرده است (فیض، همان، ص ۱۴۴؛ غزالی، همان، ص ۸۲).

۸. وحدت و تکرر فضایل و ردایل

در *احیاء العلوم* و *محجبه البیضاء* علاوه بر تحلیل و تعریف فضایل و ردایل، نشان داده شده که همه‌ی آن‌ها در واقع به چند فضیلت یا ردیلت اساسی باز می‌گردند. برای مثال صبر ریشه‌ی بسیاری از فضایل است که با اضافه به مشتبهات یا مکروهات مختلف نفس اسامی مختلف می‌یابد، همان‌طور که حالات متضاد اعتبارات گوناگون صبر نیز، ردایل گوناگونی را ایجاد می‌کنند. صبر بر



شهووت بطن و فرج عفت و ضد آن شره، صبر بر جنگ و جهاد شجاعت و ضد آن جبن، صبر بر غنا و ثروت ضبط نفس و ضد آن بطر، صبر در کظم غیظ و غضب، حلم، صبر از زیاده خواهی در معیشت زهد، صبر بر آنچه که از بهره‌های دنیوی برای انسان میسر گردد قناعت، و صبر بر مصیبت و سختی، همان صبر نامیده می‌شود (فیض، همان، ص ۱۱۷؛ غزالی، همان، ص ۶۷).

بدین ترتیب، عفت و شجاعت که حسن و کمال دو رکن از ارکان چهارگانه‌ی باطن انسان هستند، اعتبارات مختلف صبر می‌باشند و صبر نیز مسبوق به معرفت است (فیض، همان، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ غزالی، همان، ص ۶۳) که به حکمت باز می‌گردد و فضیلت قوه‌ی نطقیه است (فیض، همان، ج ۵، ص ۱۳-۱۴؛ غزالی، همان، ج ۳، ص ۸). هم‌چنین هر فضیلت، ممکن است متناسب با نسبتی که با اعضای مختلف پیدا می‌کند، وظایف گوناگونی را ایجاد کند. برای نمونه، فضیلت شکر که مانند سایر فضایل متشکل از سه مرتبه‌ی علم، حال و عمل است، در مرتبه‌ی عمل، با اعضای مختلفی نسبت پیدا می‌کند. مثلاً در نسبت با زبان، شکر زبانی، خودداری از اعمالی که آفات زبان محسوب می‌شوند و بیان حق و در نسبت با بینایی، پوشاندن عیوب دیگران و خودداری از نگاه ناروا، از وظایفی هستند که نسبت میان فضیلت شکر با اعضای مذکور ایجاد می‌شود (فیض، همان، ج ۷، ص ۱۴۸؛ غزالی، همان، ج ۴، ص ۸۴). اگر اعضا و جوارح انسان، در مواردی وظایف اصلی خود را که برای آن خلق شده‌اند، انجام ندهند و یا اعمالی غیر از وظایف اصلی خود انجام دهند، انسان مطابق با فضیلت شکر، شکر آن عضو خاص را نگزارده است.

بدین ترتیب، فضایل (یا رذایل) بسیار متنوعی از نسبت هر یک از فضایل (یا رذایل) چهارگانه با اوضاع و شرایط گوناگون و نیز اعضا و جوارح انسان ناشی می‌شوند.

۹. مقایسه‌ی نظریات اخلاقی فیض و غزالی با اخلاق یونانی

۱.۹. شباهت‌ها

گرچه ارکان فضایل و رذایل و برخی دیگر از اجزای نظام غزالی منطبق بر



اخلاق یونانی است، اما در برخی موارد نیز نظریه‌ی اخلاقی او تفاوت اساسی با آن دارد. به همین دلیل در این‌جا ابتدا به بررسی اجمالی نظریه‌ی غزالی با نظریه‌ی اخلاق ارسطویی و نو افلاطونی که عمدتاً در کتاب‌هایی مانند تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه و اخلاق ناصری مطرح است (بدوی، ص ۲۷-۳۱) می‌پردازیم و سپس به بررسی تفاوت‌های نظریات اخلاقی غزالی و فیض خواهیم پرداخت.

اساس تقسیم سه‌گانه‌ی قوای نفس افلاطونی است (تیمائوس، ش ۸۹ و ش ۶۹). همچنین افلاطون فضایل اصلی نفس را دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت (جمهوری، کتاب چهارم، ش ۴۲۷) و عدالت را همان ناسازگاری اجزای سه‌گانه‌ی روح با هم می‌داند، بنابراین بی‌بند و باری، ترسویی و نادانی ضد عدالت، یعنی ظلم هستند (همان، ش ۴۴۴؛ نیز کاپلستون، ص ۲۴۱). غزالی در این موارد نظریه‌ی افلاطون را تایید می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۸، ص ۵۴). همچنین در مورد اصل و ماهیت فضیلت به طور کلی، نظریه‌ی ارسطو را پذیرفته است (همان، ص ۵۴). ارسطو معتقد بود فضیلت حد وسط افراط و تفریط است (۱۱۰۴ ب). علاوه بر این غزالی (همان، ص ۶۰-۶۱) مانند ارسطو (۱۱۰۳ الف) معتقد است، انسان به طور طبیعی استعداد کسب فضیلت را دارد و فضیلت ابتدا در نفس قوه‌ای است که تربیت، باعث تحقق و کمال آن می‌شود.

۲.۹. تفاوت‌ها

اما نظریه‌ی غزالی تفاوت‌های مهمی نیز با نظریه‌ی اخلاقی یونان و به خصوص ارسطو دارد، یکی از آن‌ها تاکید نظام اخلاقی وی بر خودشناسی است. انسان بدون شناخت حقیقت و اصل خود هرگز نمی‌تواند به اصل و لب دین که مقصود از آن سعادت انسان است نایل شود (غزالی، ۲۵۳۵، ص ۱۰) وی آغاز بخش سوم و چهارم کتاب *احیاء العلوم* را که در مورد فضایل و رذایل است، به شناخت قلب و عجایب آن‌که همان اصل و حقیقت انسان است، اختصاص داده است. تفاوت دیگر این‌که ایمان در نظام اخلاقی غزالی جایگاه ویژه‌ای می‌یابد در حالی‌که در نظام اخلاق نیکو ماخسی، امری تعریف نشده و ناشناخته است. غزالی ایمان را ثمره‌ی عقل و حکمت و عقل را ضابط دو قوه‌ی شهوت و غضب می‌داند (همان، ج ۳، ص ۵۵؛ فیض، همان، ج ۵، ص ۹۸) و بدین ترتیب، تلویحاً ایمان را



منشأ همه‌ی فضایل نفسانی معرفی می‌کند (غزالی، همان، ج ۴، ص ۶۲؛ فیض، همان، ج ۷، ص ۱۰۹). از سوی دیگر وقتی برخی فضایل ایمانی مانند صبر را تبیین می‌کند، عفت و شجاعت را که دو رکن از ارکان چهارگانه‌ی باطن انسان هستند، وجوه و تعبیرات مختلفی از صبر می‌داند (غزالی، همان، ص ۶۷؛ فیض، همان، ص ۱۱۷) و چون خود صبر نیز نتیجه و ثمره‌ی معرفت ایمانی است (غزالی، همان، ص ۶۵)، در واقع عدالت که کمال تناسب ارکان باطن انسان و همان حسن خلق به معنای دقیق کلمه می‌باشد (غزالی، همان، ج ۳، ص ۵۳؛ فیض، همان، ج ۵، ص ۹۵) از ایمان ناشی می‌شود (غزالی، همان، ص ۵۵؛ فیض، همان، ص ۹۸).

این مطلب تفاوت دیگری را میان دو نظام مذکور ایجاد می‌کند و آن وجود یک نمونه و الگوی کامل اخلاق است. شدت ایمان و یقین شخص رسول گرامی اسلام، باعث شده است تا او به کمال اعتدال ارکان چهارگانه‌ی باطنی دست یافته و مقیاس و معیار حسن خلق، که همان زیبایی و تناسب کامل باطنی یعنی «عدالت» است، گردد. این معیار عیناً معیار قرب و بعد نسبت به خداوند نیز هست، به همین دلیل پیامبر اسلام (ص) دلیل بعثت خود را اتمام و اکمال مکرمت‌های اخلاق عنوان فرمود (همان).

توجه به فضایی چون محبت به خداوند، رضا و شکر، خوف و رجا، توکل، فقر و زهد، که همگی از فضایل ایمانی هستند، دیگر ویژگی نظام اخلاقی غزالی است که در اخلاق نیکوماخسی نمی‌توان آن را یافت.

۱۰. مقایسه‌ی نظریه‌ی اخلاقی فیض با غزالی

نظریه‌ی اخلاقی فیض گرچه در اصل و اساس خود همان نظام اخلاقی غزالی است، اما وی کوشیده تا سخت‌گیری‌ها و ریاضت‌های صوفیانه‌ی طاقت‌سوزی را که گاه در مفاهیم یا روش‌های اخلاقی غزالی وجود دارد، حذف کرده و با استفاده از معارف اهل بیت مفاهیم و روش‌های معتدل‌تر و عقلائی‌تری ارائه دهد (فیض، همان، ج ۱، ص ۲؛ سروش، ۱۳۷۵، ص ۶؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱).

عمده‌ی مناقشات و اعتراضات فیض به غزالی در دو قسمت مهلکات و منجیات در کتاب‌های ریاضه النفس، توکل، فقر و زهد مطرح می‌شود، که در اینجا به شرح آن‌ها خواهیم پرداخت:





۱. غزالی در کتاب *ریاضت نفس* در بیان راه‌های آگاهی انسان از عیوب نفسانی خود، اولین و مهم‌ترین راه را تبعیت کامل از «شیخ» دانسته است. شیخ انسانی است که از عیوب نفسانی و خفایای آفات آن به خوبی آگاه است و خود بر نفسش تسلط کامل یافته است. چنین شخصی گرچه به سختی یافت می‌شود، اما در صورتی که سالک چنین کسی را بیابد، بهترین راه تزکیه‌ی نفس و سلوک او، متابعت کامل از او خواهد بود (*احیاء العلوم*، ج ۳، ص ۶۴).

فیض این سخن غزالی را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهد که شیخ و مراد سالک اگر شخصی باشد که نتوان به عصمت او یقین داشت، تکیه به او در اعتقاد یا عمل، بیش از آن که سازنده باشد خطرناک است. بنابراین تنها کسانی که می‌توان در سلوک اخلاقی و عرفانی از آنان به طور کامل متابعت کرد، ائمه معصومین هستند (فیض، همان، ج ۵، ص ۱۳۰).

۲. غزالی بین سالک و حق سدی قائل است که شامل چهار مانع می‌شود که بدون برداشتن آن‌ها، سلوک، یعنی سیر درونی سالک به سوی حق، غیر ممکن است (ج ۳، ص ۷۵). این چهار مانع عبارتند از: مال، جاه، تقلید و معصیت. وی در مقام رفع مانع مال و جاه چنان سخن رانده که از آن مذمت کلی مال و مقام برداشت می‌شود و نیز به نوعی رهبانیت و عزلت منتهی می‌گردد که نه تنها با زندگی معمولی و عادی انسان ناسازگار است، بلکه منافای عزت نفس و برخی احساسات انسانی نیز هست (همان، ص ۷۵-۷۹).

فیض در *محجۃ البیضاء* (ج ۵، ص ۱۳۶) به ابو حامد اعتراض می‌کند که اولاً رفع مطلوبیت و حب مال و جاه به نحو کامل، برای انسان غیر ممکن است و ثانیاً شریعت و دین نیز از انسان چنین امری را نخواستہ است، زیرا وجود آن برای اداره‌ی امور جامعه و سامان‌مندی زندگی اجتماعی انسان که جزئی از لوازم رشد و کمال فرد انسان است ضروری است. ثالثاً روشی که غزالی در این مورد پیشنهاد کرده، احتمال مفاسد دیگری را برای انسان ایجاد می‌کند. زیرا عزلت و رهبانیت گذشته از غیر عقلانی بودن و مضار اجتماعی آن، در اکثر موارد نه تنها باعث تهذیب نفس و قرب به خدا نیست، بلکه وقتی انسان تنها و بریده از جمع است، وسوسه‌های نفسانی او را ساده‌تر فریفته می‌سازند و یکی از دلایل این‌که



در احادیث، مسلمانان به شرکت هر چه بیشتر در جماعات و پیوستگی با یکدیگر توصیه شده‌اند، همین مطلب است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۳. غزالی در کتاب فقر و زهد (ج ۴، ص ۱۹۰)، عالی‌ترین درجه‌ی زهد را حالتی دانسته که شخص با وجود اضطرار و نیازمندی، نه تنها از دخل و تصرف در مالی که از راه مناسب و مشروعی به او رسیده، بدون هیچ مانعی خودداری می‌کند، بلکه رسیدن آن به وی باعث ناراحتی و هراس وی می‌گردد.

فیض غزالی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که چنین حالتی به فرض امکان‌پذیر بودن، نه تنها زهد نیست، بلکه در واقع نوعی جنون و منافی عقل سلیم است. (همان، ج ۷، ص ۳۱۶). وی برای بیان حقیقت زهد به سخن امام علی (ع) تمسک می‌جوید که فرمود: «الزهد کله بین کلمتین من القرآن، قال سبحانه لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لاتفرحوا بما آتاکم و من لم یأس علی الماضي و لم یفرح بالآتی فقد اخذ الزهد بطرفیه» (همان، ص ۳۵۰). عالی‌ترین درجه‌ی زهد در واقع این است که شخص بر آنچه از دست می‌دهد، اندوهگین و متأسف نباشد و به خاطر آنچه که به دست می‌آورد سرمست و مغرور نگردد.

۴. غزالی در بیان و توضیح حقیقت توکل، اسباب وقوع پدیده‌ها را به دو قسم آشکار و پنهان تقسیم کرده و تکیه به اسباب ظاهری را منافی توکل دانسته اما اکتفا به اسباب پنهانی و غیبی را به شرط تکیه و توجه به مسبب الاسباب حقیقی مخالف و مانع توکل نمی‌داند (همان، ص ۲۶۶).

فیض به وی اعتراض می‌کند اگر معنای توکل، تکیه به خداوند و انقطاع و قطع چشم‌داشت از اسباب است، از این جهت فرقی میان اسباب ظاهری و غیبی وجود ندارد (همان، ج ۷، ص ۴۱۶). فیض بر خلاف غزالی استفاده از اسباب ظاهری را نیز مانند اسباب غیبی، به شرط تکیه و توجه کامل به مسبب الاسباب منافی توکل نمی‌داند (همان، ص ۴۲۲) و چنین استدلال می‌کند که خداوند انسان را به طلب روزی مادی و معنوی از راه علل و اسباب ظاهری و باطنی آن ترغیب کرده، در عین این‌که توجه داده که به اسباب گوناگون و یا خود و عمل خود تکیه نکنند و مؤثر حقیقی را در نظر داشته باشد (همان، ص ۴۱۷).

فیض از نقل برخی اخبار و حکایات افراطی در این باب اظهار تعجب نموده



و احتمال می‌دهد نقل آن‌ها از باب تعدیل اهل حرص و هوا باشد، نه اعتقاد قلبی خود غزالی (همان).

۵. غزالی در کتاب *آفات زبان*، غیبت را بیان امری در مورد برادر دینی دانسته که فهمیدن آن موجب ناراحتی وی می‌گردد (ج ۳، ص ۱۴۳). فیض با استفاده از حدیثی از امام صادق (ع) غیبت را ذکر خصوصیت یا فعلی در غیاب شخص به قصد مذمت و سرزنش او دانسته، در حالی که واقعاً آن فعل یا خصوصیت عیب او نباشد، یعنی نتوان شرعاً او را به خاطر آن امر سرزنش کرد. اما اگر امر مذمومی از شخصی، در غیاب او بیان شود، به شرط آن‌که انگیزه‌ی گوینده تنها مصلحتی دینی یا عقلی باشد غیبت محسوب نمی‌گردد (همان، ج ۵، ص ۲۵۸).

۶. غزالی لعن را به طور کلی جایز نمی‌داند، مگر در موردی که قرآن آن را به کار برده؛ مثلاً کافران که مورد لعنت خداوند قرار گرفته‌اند (همان، ص ۱۲۳). اما فیض لعن شخص کافر، منافق یا فاسق را نه تنها جایز می‌داند، بلکه آن را جزء عبادات می‌شمرد و احادیثی را که در نهی لعن آمده به سبب تعدیل مردم از افراط در این کار، و یا ناظر به مواردی می‌داند که امیدی به اصلاح شخص وجود دارد (همان، ص ۲۲۰-۲۲۲).

۷. تداوم بر ورد واحد به قصد ریاضت و تزکیه‌ی نفس به عقیده‌ی فیض بر خلاف نظر غزالی مطلوب نیست. زیرا آنچه که در آیات قرآن توصیه شده تلاوت و تعمق هر چه بیشتر در آیات الهی و نیز استفاده از دعاست و بدیهی است که این توصیه با استفاده از ذکر و ورد واحد در همه یا بیشتر اوقات سازگار نیست (همان، ص ۱۲۶). بدین ترتیب دست کم می‌توان نتیجه گرفت که در بسیاری موارد تأثیر قرائت آیات و اذکار مختلف و توجه به آن‌ها، بر تزکیه و تهذیب نفس بیش از تأثیر تداوم بر ورد و ذکر واحد است.

خلاصه این‌که از بررسی نظام اخلاقی غزالی و مقایسه‌ی نظریات فیض با آن اجمالاً می‌توان نتیجه گرفت که این دو اندیشمند در مورد گورهر شریعت، که عبودیت است و لوازم آن، که اخلاص، احسان، مجاهده و تقواست هم‌داستانند (نیز نک: سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۲). اما فیض، به یمن بهره‌ای که از مکتب امامت گرفته،





نگاهی عقلانی‌تر، معتدل‌تر، اجتماعی‌تر و عملی‌تر به مقوله‌ی حیات اخلاقی انسان، که در نظر هر دو اندیشمند در عالی‌ترین و عمیق‌ترین معنای خود، همان سلوک الی الله است، دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به اعتقاد فیض، غزالی در اواخر عمر به افتخار تشیع نایل آمده است. وی سخن ابن جوزی مبنی بر اسناد کتاب *سرالعالمین* به غزالی را دلیل این مدعا می‌داند (محجه *البیضاء*، ص ۱).
 ۲. تلقی طبیبانه از رذایل اخلاقی، به عنوان امراض نفسانی، از همان ابتدای ظهور نخستین تألیفات اخلاقی میان اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود (اعوانی، ص ۲۰۷). برای مثال رازی اخلاق را طب الروحانی نامیده و آن را علم به کمالات قلب و آفات و بیماری‌های آن و نیز صحت و اعتدال آن تعریف کرده است (ص ۱۱-۱۲). فارابی نیز برای نفس صحت و بیماری قایل است و صحت نفس را فضایل و بیماری آن را رذایل دانسته است (ص ۲۴-۲۳). ابن مسکویه نیز دو مقاله از *تهذیب الاخلاق* را با عناوین *شناخت امراض نفسانی*، و *معالجه‌ی آن‌ها* نام‌گذاری کرده است (ص ۱۵۱ و بعد).
 ۳. اهل تصوف «نفس» را بیشتر به همین معنا بکار می‌برند (ابن مسکویه، ص ۱۵۱). نیز: *نفس بی عهدست زان رو کشتنیست او دنی و قبله گاه او دنی است* (مثنوی معنوی، ۱۶۵۳/۴). و یا: *گر نه نفس از اندرون راهت زدی ره زنان را بر تو دستی کی بدی همان*، ۴۰۶۲/۳) و نیز نک: زرین کوب، *سرّنی*، ج ۲، ص ۶۱۷-۶۱۸).
 ۴. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در *اوصاف الاشراف* (ص ۵) بر *خلاف اخلاق ناصری* که اساس آن *اخلاق نیکوماخی* است، فضایل اخلاقی را چون شرایط و عوامل حرکت انسان از نقص به کمال و رذایل را چون موانع آن در نظر گرفته است. مبدأ این حرکت شبیه آن‌چه فیض در *زادالسالک* بیان کرده، آگاهی انسان از نیاز و نقص خویش و در نتیجه ایجاد شوق و حرکت است (نصیرالدین طوسی، ص ۵). اما خواجه بر خلاف فیض، مراحل حرکت را از ابتدا تا انتها، دقیقاً بیان کرده و مفاهیم و مسایل هر مرحله را توضیح داده است.
- چنان‌که استاد مطهری متذکر شده است (ص ۸۷) اخلاق عرفانی برخلاف اخلاق فلسفی،



امری پویا و متحرک است و مراحل سیر وجودی انسان از مبدأ خود به منتهایش را تبیین می‌کند. به تعبیر ایشان در این نوع اخلاق «بی هیچ شائبه‌ی مجاز برای انسان صراط وجود دارد». به عبارت دیگر از نظر عارف روح انسان مانند یک گیاه است که رشد و کمالش باید طی مراحل منظم، مرحله به مرحله و مترتب بر یکدیگر صورت گیرد نه مانند خانه‌ای که دیوارهای آن باید با مجموعه‌ای از زینت‌ها تزیین گردد (همان جا).

ملاصدرا نیز که استاد فیض و قهرمان توجیه فلسفی حرکت ذاتی انسان است در مقدمه‌ی *اسفار* (ص ۲-۳) آورده است که ضروری است شخص عاقل کل همت خود را به کار برد تا در طول عمر اشتغال و توجهش به اموری اختصاص یابد که ذات او را از نقص به کمال می‌رساند. عمل و عبادات قلبی و بدنی نیز برای آن است تا نفس توجه خود را از عالم غرور که عالم نقص است به عالم الوهی باز گردانده و به سوی آن سیر کند.

۵. تلقی رذایل اخلاقی به عنوان امراض نفسانی در همان نخستین تألیفات اخلاق فلسفی نزد فیلسوفان مسلمان دیده می‌شود، اولین بار در آثار کندی و سپس به طور آشکارتری در *الطب الروحانی* زکریای رازی خود را نشان می‌دهد (اعوانی، ص ۲۰۷-۲۰۸). رازی طب روحانی را علم به کمالات قلب، آفات، بیماری‌ها، داروها و نیز صحت و اعتدال آن تعریف می‌کند (ص ۱۱-۱۲). فارابی نیز در *فصول منتزعه* (ص ۲۳) برای نفس مانند بدن صحت و مرض قایل شده و مرض آن را همان رذایل دانسته که باعث می‌شود مدام از انسان افعال زشت و قبیح صادر گردد (همان، ص ۲۴).

۶. فیض، که خود صاحب اشعار بسیاری در محبت و عشق الهی است، در رساله‌ی *مشواتی* (ص ۱۵) که در شرح برخی اصطلاحات اصل عرفان است می‌فرماید: «... طایفه‌ای از متقشفه محبت‌بندگان خدا را با جناب الهی منکر بودند و بدین سبب در اشعار اهل معرفت و محبت قدح می‌نمودند و دوستان الهی را به کفر و زندقه موسوم ساخته زبان طعن در حق ایشان می‌گشودند، به خاطر رسید که چند کلمه‌ای که بدان معانی حقایق از لباس استعارت مکشوف و استعارات غریبه‌ی قوم که در ابیات از ایشان مستعمل است معروف تواند شد بنویسد ... شاید بدین وسیله زبان طعن طاعنان ... کوتاه شود و باعث بصیرت سالکان گردد ...»

۷. گاه نیز ایمان به معنای عام‌تری به کار می‌رود و کل آن معارف یا اصول، احوال و اعمال را دربر می‌گیرد (فیض، ج ۷، ص ۱۰۹؛ غزالی، ج ۴، ص ۶۴).



فهرست منابع و مآخذ

ابن سینا، *الشفاء، الالهيات*، با مقدمه و ارجاعات ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰
ق/۱۹۶۰ م؛

ابن مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، به اهتمام حسن تمیم، اصفهان، بی‌تا؛

ارسطو، *اخلاق نیکوماخسی*، ترجمه‌ی سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، ۲۵۳۶؛

اعوانی، غلام رضا، *اخلاق*، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی

بجنوردی، ج ۷، تهران، ۱۳۷۷؛

افلاطون، *تیمائوس*، دوره‌ی کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی،

تهران، چ سوم، ۱۳۸۰؛

----- جمهوری، همان؛

بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *اخلاق ارسطو*، کویت، ۱۹۷۹ م؛

رازی، محمد بن زکریا، *بهداشت روانی (طب روحانی)*، ترجمه‌ی جمعی از اساتید

حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۵؛

زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، تهران، ۱۳۶۸؛

سروش، عبدالکریم، *احیاء علوم الدین*، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ص ۱۳۶-

۱۵۲

----- *قصه ارباب معرفت*، تهران، چ سوم، ۱۳۷۵؛

شیرازی، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، بیروت، چ سوم، ۱۹۸۱؛

طوسی، نصیرالدین محمد، *اوصاف الاشراف*، به اهتمام سید مهدی شمس، تهران،

۱۳۶۹؛

غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، بی‌تا؛

----- *کیمیای سعادت*، به اهتمام احمد آرام، تهران، چ هفتم، ۲۵۳۵؛

فارابی، *فصول المنتزعه*، تهران، چ دوم، ۱۴۰۵ ق؛

فیض کاشانی، ملامحسن، *حقایق (در اخلاق و سیر و سلوک)*، با ترجمه و شرح

محمد باقر ساعدی خراسانی، بی‌جا، بی‌تا؛

----- *زاد السالك*، به ضمیمه‌ی ترجمه‌ی *الشريعة*، به اهتمام ولی فاطمی، تهران،

۱۳۷۲؛





- المحجه البيضاء في تهذيب الاحياء، قم، چ دوم، ۱۳۸۳ ق؛
- رساله مشواق، شناخت شاخص‌های عرفانی (مجموعه‌ی سه رساله در شرح اصطلاحات مکتب عرفان)، تهران، ۱۳۶۳؛
- منهاج النجاه، (و چند رساله‌ی دیگر)، چ سنگی، بی‌جا، بی‌تا؛ قرآن کریم؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبی‌ی، تهران، چ سوم، ۱۳۷۵؛
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران، ۱۳۶۹؛
- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به اهتمام عبدالکریم سروش، تهران، چ هفتم، ۱۳۸۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی