

# انسان‌شناسی از دیدگاه فیض کاشانی\*

□ حجت‌الاسلام والمسلمین احمدالله قلی‌زاده برندق  
عضو هیأت علمی جامعه‌المصطفی‌الکبری‌العالمیه و مدیر گروه علمی  
تربیتی فلسفه و کلام مدرسه تخصصی فقه و معارف اسلامی

## چکیده

اهمیت مسئله شناخت انسان و حل معماهای آن، به اندازه‌ای است که دانشمندان رشته‌های مختلف علوم، در مقام بررسی آن برآمده‌اند. لکن هر کدام از آنها نگرش و روش خاصی را دنبال کرده‌اند. انسان‌شناسی به لحاظ روش، ممکن است به صورت تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی و به لحاظ نوع نگرش، ممکن است به صورت کلان یا خرد باشد. نوشتار حاضر در مقام عرضه دیدگاه فیض کاشانی، اندیشمند قرن یازدهم قمری، در باب مسائل مربوط به انسان‌شناسی (از قبیل ساحت‌های وجود انسان، حقیقت انسان، نحوه ارتباط انسان با خدا، وضعیت انسان پیش از دنیا، در دنیا و پس از دنیا) به روش فلسفی است.

**کلیدواژه‌ها:** فیض، خدا، انسان، دنیا، آخرت.

## مقدمه

پرداختن به دیدگاه فیض کاشانی از آن جهت ضرورت دارد که اکنون درباره نوع رویکرد او به معرفت دینی اختلاف نظر جدی وجود دارد. برخی او را نص‌گرا و به

\*. وصول: ۱۳۸۸/۱۲/۱۷؛ تصویب: ۱۳۸۹/۳/۲۱.

تعبیر دیگر اخباری معرفی می‌کنند. برخی نیز چهره‌ای عقل‌گرا از او به نمایش می‌گذارند. نگارنده معتقد است که رویکرد فیض در بخش‌های مختلف دین (عقاید، احکام و اخلاق) متفاوت است. او در مقام بررسی معارف مربوط به عقاید عقل‌گراست و عقل را در جایگاه داوری می‌نشانند و از او صدور حکم می‌طلبد. اما در بررسی آموزه‌های مربوط به احکام، شأن عقل را در حد ابزار تنزل می‌دهد (قلی‌زاده، عقل و دین از دیدگاه فیض کاشانی). نوشتار حاضر با عرضه دیدگاه او در باب انسان‌شناسی، مؤیدی بر عقل‌گرایی او در حوزه عقاید است.

#### ساختهای وجود انسان

برای دستیابی به حقیقت وجود انسان، اولین قدم آن است که ببینیم آیا انسان تک‌ساختی است و فقط در بدن مادی خلاصه می‌شود یا در ورای جسم از ساخت دیگری نیز برخوردار است. اگر قائل به ساخت دیگری شدیم، گام بعدی ما این خواهد بود که ببینیم کدام یک از این ساختها حاکی از حقیقت وجودی انسان است. آنچه از تحقیقات فیض برداشت می‌شود آن است که او همچون اسلاف خود، انسان را در دو ساخت مادی و مجرد بررسی کرده است.

#### بدن مادی

مرحوم فیض در مقام بررسی جسم انسان، آن را یکی از نشانه‌های خدا برشمرده و به صورت مفصل عجایب و شگفتیهای بدن انسان را، اعم از اعضای داخلی و اعضای ظاهری، تشریح می‌نماید. وی در ادامه، مراحل خلق انسان (سیر تکون بدن) را از ابتدا تا انتها و با استناد به آیات و روایات بیان می‌کند، آنگاه شگفتیهای رحمت خدا به انسان و به خصوص بدن انسان را به تصویر می‌کشد (فیض کاشانی، علم الیقین فی اصول الدین ۱۳۸۴: ۲۹۹-۳۰۷؛ عین الیقین فی اصول الدین ۱۳۱۳: ۳۵۴-۳۷۲). لکن از آنجا که

جزئیات این بحث تأثیری در نتایج این نوشتار ندارد، از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

## نفس

به اعتقاد فیض، نفس، جوهر لطیف ملکوتی است که این بدن جسمانی را به تسخیر و استخدام خود درآورده است تا حاجات و نیازهایش را برطرف کند. نفس همان ذات انسان و حقیقت اوست که عالم به معلومات می‌گردد و در این بدن دارای جنود جسمانی و رحمانی است. جنود جسمانی او همین اعضای بدن است و جنود رحمانی او قوای اوست. فیض آیه شریفه «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» ذاریات: ۲۱ و گفتار پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ کسی که خود را شناخت، پروردگار خود را نیز شناخته است»، اشاره به همین مطلب می‌داند. به اعتقاد او، این جوهر ملکوتی هم روح نامیده می‌شود، به این دلیل که حیات بدن متوقف بر اوست و هم قلب نامیده می‌شود به این سبب که در خاطرها خلجان می‌کند. گاهی نیز عقل نامیده می‌شود، به این دلیل که علوم را اکتساب می‌کند و به مدرکات اتصاف می‌یابد (فیض، الحقائق فی محاسن الاخلاق ۱۴۲۳: ۴۹).

نفس به حسب اختلاف احوالش با اوصاف مختلف توصیف می‌گردد. اگر به سود و زیان خویش بینا شود و همواره بر لوح ضمیر خویش نقش پسندیده نگارد، آن را نفس ملهمه خوانند (فیض، آئینه شاهی: ۶۹؛ همو، ضیاء القلب: ۴۴). همان‌طور که خداوند سبحان می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ - ۸). اگر تحت اوامر و نواهی به سکون و آرامش برسد و به سبب معارضه با شهوات اضطرابش زایل شود، در این صورت نفس مطمئنه نامیده می‌شود. آن‌گونه که خداوند سبحان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ - ۲۸). اگر آرامش و سکونش کامل نباشد و موفق به دفع شهوت و غضب نشود ولی با آنها سازگاری هم نداشته باشد، در این صورت نفس لوامه خوانده می‌شود. به این

دلیل که به هنگام تقصیر در عبادت مولا، صاحبش را ملامت می‌کند: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲). اگر ناسازگاری با آنها نداشته باشد، بلکه به مقتضای شهوات و خواسته‌های شیطان عمل کند، نفس اماره بالسوء نامیده می‌گردد (فیض، الحقائق: ۴۹). خداوند در اخبار از یوسف می‌فرماید: «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ» (یوسف: ۵۳). پس انسان دارای چهار نفس مستقل نیست، بلکه یک نفس است که به حسب اختلاف احوال، اوصاف مختلف دارد.

## ۱-۲. نحوه پیدایش نفس

درباره نحوه پیدایش نفس سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول به تقدم وجود روح بر جسم اعتقاد دارد و نفس انسان را ذات روحانی و غیر مادی می‌داند که در پیدایش، نیازی به بدن ندارد. علاقه و ارتباط او با بدن، ارتباط وجودی و ذاتی نیست، بلکه مدتی به تدبیر و اداره بدن می‌پردازد و سپس آن را رها می‌کند به عالم مجردات و روحانیات باز می‌گردد. طبق این نظر، نفس آدمی هم در حدوث و هم در بقا، روحانی است. این نظریه را افلاطون ارائه کرده است (افلاطون، دوره آثار افلاطون ۱۳۶۷: ۳/ ۱۸۴۳ و ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶).

دیدگاه دوم که به فلاسفه مشاء و در رأس آنها بوعلی سینا منسوب است، بر معیت و همراه بودن نفس و بدن در پیدایش تأکید دارد. در این دیدگاه، نفس و بدن هیچ‌کدام تقدم زمانی بر دیگری ندارد، بلکه بدن به عنوان شرط تکوین و پیدایش نفس، ایفای نقش می‌کند و زمانی که جنین صاحب قلب شد، نفس ناطقه افاضه می‌شود (شیرازی، اسفار اربعه ۱۹۸۱: ۱/ ۱۴۶). یعنی بدن زمینه‌ساز و علت اعدادی پیدایش نفس است نه علت مادی آن. بنابراین، بدن در سلسله علل ایجاد نفیس، نقش علی ندارد، و نفس حقیقتی کاملاً روحانی است. در این نظریه نیز مثل نظریه اول، نفس هم در پیدایش و هم در بقا، روحانی است (همان: ۱۴۷ - ۱۴۸).

دیدگاه سوم ابتکار ملاصدراست. او معتقد است که جسم، تقدم وجودی بر نفس ناطقه دارد. در این نظریه، نفس اگرچه جوهری مجرد و غیر مادی است، اما از بستر مادیات برخاسته و جوهری است که در یک حرکت استکمالی پس از گذراندن مراتب مادی به مرتبه‌ای مجرد و غیر مادی رسیده است. بر اساس این نظریه، نفس در حدوث و پیدایش خویش جسمانی است. اگرچه در بقای خویش مجرد و روحانی است و با زوال بدن باقی می‌ماند (همان: ۱۴۷ - ۱۴۸ و ۳۶، ۱۳۰، ۳۷۸).

فیض کاشانی نیز همچون استاد خود نفوس انسانی را از جهت نشئه طبیعی و تصرف در ابدان حادث به حدوث ابدان می‌داند. او معتقد است از آنجا که انسان مراحل نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و سپس به مرحله انسانی می‌رسد، بنابراین، وجود نفس متوقف بر حدوث استعداد خاص و شرایط مخصوص در بدن است. یعنی از این جهت نفس متأخر از بدن است، ولی از جهت دیگر بر بدن تقدم دارد؛ زیرا نفس از عالم عقل کلی و خلق اول و ملکوت اعلی است. پس اصل او سابق بر سایر موجودات است. او در اینجا نیز به وجود اصل خود موجود است. یعنی سایه‌ای از عالم عقل و ملکوت است. بنابراین، او متقدم بر تمام موجودات است و هر چه از او ناشی می‌شود، گرچه متأخر از عالم اول است، ولی بر این عالم مادی و نیز بر بدن عنصری‌اش تقدم دارد. فیض، عین الیقین: ۳۹۴. البته فیض در جای دیگر بین نفس در مرتبه متقدم بر اجساد و نفس متأخر از اجساد فرق قائل می‌شود و می‌گوید نفسی که بعد از استعداد مزاج موجود می‌شود، نفس برزخی است که از ماده مجرد است، ولی مجرد از صورت نیست. لکن نفسی که تقدم بر اجساد دارد، نفس قدسی است که هم از ماده و هم از صورت مجرد است (فیض، الکلمات المکنونه ۱۳۶۰: ۶۸).

همچنین فیض همانند استاد خود جوهر نفس را در جهت خاصی در حال استکمال و تجدد می‌داند و معتقد است استمرار و تجدد نفس، به این دلیل است که

نفس هم تعلق به عقل و هم تعلق به ماده عنصری دارد. او وجود اطوار مختلف برای نفس را مورد تأیید قرآن نیز می‌داند (فیض، عین الیقین: ۳۸۳)؛ آنجا که می‌فرماید: «بِأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قَبْهَ» (انشقاق: ۶).

ایشان متأثر از غزالی ارواح و نفوس بشری را دارای مراتب معرفی می‌کند و نخستین مرتبه آن را روح حساس می‌داند که در حیوانات نیز موجود است. وظیفه این مرتبه آن است که آنچه را حواس پنج‌گانه وارد می‌سازند، دریافت کند (فیض، علم الیقین: ۳۷۹؛ غزالی، مشکوة الانوار ۱۴۲۱: ۲۱۵). البته فیض داده‌های حواس را در این عالم مخلوطی از حق و باطل و صحیح و فاسد می‌داند و معتقد است که روز قیامت هر چیزی از غیر خود جدا می‌گردد و حق از باطل، نور از ظلمت و خبیث از طیب ممتاز می‌شود (فیض، اصول المعارف ۱۳۷۵: ۱۸۱). البته اگرچه این سخن ممکن است موهم شک‌گرا بودن او و حاکی از این باشد که او حواس را دائماً در خطا می‌داند، لکن باید توجه داشت که آرای او در معرفت‌شناسی از جمله پرداختن به مسئله «یقین» نشان می‌دهد که او واقع‌گرا و جزم‌گرا بوده و قائل به اطلاق معرفت است (فیض، علم الیقین: ۱۶). بنابراین، سخن فوق حاکی از آن است که از نظر او ادراکات حسی همیشه مطابق با واقع نبوده و گاهی اوقات به خطا می‌رود.

مرتبه دوم روح خیالی است که آنچه را حواس وارد می‌کنند، او ثبت و ضبط می‌کند و آنها را نزد خود نگه می‌دارد و به وقت نیاز آن را به روح عقلی که بالاتر از اوست تحویل می‌دهد. این مرتبه از روح در کودک شیرخوار در ابتدای رشدش وجود ندارد. از این رو، کودک برای گرفتن چیزی حرص می‌خورد. ولی آنگاه که از نظرش پنهان می‌شود، آن را فراموش می‌کند. این مرتبه از روح، در برخی حیوانات مانند سگ وجود دارد، زیرا اگر یک بار با چوب زده شود، از آن به بعد هر گاه چوب را دست کسی ببیند می‌گریزد. ولی حیوانی مثل پروانه فاقد آن است که بی‌گدار خود را به آتش می‌زند و باز هم سوزاندگی آن را فراموش می‌کند (همان: ۳۷۹ - ۳۸۲).

مرتبه سوم روح عقلی است که معانی خارج از حس و خیال توسط او ادراک می‌شود. این روح جوهری است که ویژه انسان است و در حیوانات و حتی کودکان وجود ندارد. مدرکات این روح معارف کلی و ضروری است.

مرتبه چهارم روح فکری است که معارف عقلی محض را دریافت می‌کند و از آنها معارف دیگری نتیجه می‌گیرد و از آن نتایج نیز نتایج دیگری می‌گیرد و همین‌گونه تا بی‌نهایت.

مرتبه پنجم روح قدسی است که ویژه پیامبران و برخی اولیای الهی است. لواط غیبی و احکام اخروی و پاره‌ای از معارف ملکوت آسمانها و زمین و بلکه معارف ربانی که روح عقلی و فکری از ادراک آن ناقص‌اند، از آن تجلی می‌نماید. معارفی که این آیه شریفه بدان اشاره می‌کند: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری: ۵۲).

## ۲-۲. ادله تجرد نفس

ادله‌ای که فیض در این باره مطرح می‌کند عمدتاً اقتباس از آثار صدرالمتألهین (شیرازی، شواهد الربوبیه ۱۳۸۲: ۳۰۱ - ۳۰۵). است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) گاهی اتفاق می‌افتد که انسان از بدن خود و یا از برخی اعضا و جوارحش غافل می‌شود، اما هرگز از خودش غافل نمی‌گردد، بلکه همواره به خود علم دارد. هر موجودی که چنین باشد، یعنی وجود او همواره برای او حاضر باشد، مجرد است (فیض، عین‌الیقین: ۳۸۱؛ همو، اصول‌المعارف: ۱۵۳).

ب) ادراک شیء عبارت است از حصول صورت آن شیء برای مدرک. بنابراین، موجودی که ذاتش را ادراک می‌کند باید غیرجسمانی باشد، زیرا اگر جسمانی بوده و در محلی حلول کرده باشد، پذیرنده حقایق مجرد نخواهد بود، بلکه

آنچه توسط او ادراک می‌شود برای محل او خواهد بود نه برای ذات او (همان).

### حقیقت انسان

دو ساحتی دانستن انسان و اعتقاد به وجود نفس و جوهر روحانی در کنار جسم که فیض بدان قائل است، بی‌گمان این پرسش را مطرح می‌سازد که حقیقت انسان و انسانیت او تابع کدام یک از این دو جنبه است. آیا لزوماً باید یکی از این دو بعد را به عنوان حقیقت انسان معرفی کرد یا ترکیب و تعامل این دو عنصر، سازنده هویت هر انسانی است، به گونه‌ای که فقدان هر جزء به منزله نابودی مرکب و در نتیجه از بین رفتن انسانیت و هویت شخصی او می‌گردد؟ اگر کسی به اصالت جسم یا اصالت ترکیب جسم و روح اعتقاد داشته باشد، باید لحظه مرگ را نقطه زوال انسانیت انسان و انعدام هویت شخصی هر فرد قلمداد کند. اما اگر کسی اعتقاد به اصالت روح یا نفس داشته باشد، برای او زوال جسم برابر با زوال انسانیت انسان و هویت شخصی فرد نیست، بلکه به اعتقاد او حقیقت انسان زمانی نابود می‌شود که نفس آدمی از بین رفته باشد. در هر صورت، در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. متکلمان بر این باورند که انسان جسم است و جمهور آنان همین هیكل محسوس را حقیقت انسان معرفی می‌کنند (طوسی، *تلخیص المحصل* ۱۳۵۹: ۳۷۸). برخی نیز حقیقت انسان را اجزای اصلی او می‌دانند که از ابتدا تا انتهای عمر و بدون کم و زیاد شدن باقی می‌مانند (حلی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* ۱۳۶۳: ۱۴۹). فلاسفه و برخی دیگر از متکلمان معتقدند که حقیقت انسان غیر از جسم است. شیخ مفید (۳۳۶ یا ۳۳۸ - ۴۱۳) که از بزرگ‌ترین شخصیت‌های شیعه در قرن چهارم هجری است، از این دسته است و حقیقت انسان را جوهر مجرد می‌داند. او در این مسئله نویختن و هشام بن حکم را نیز با خود هم‌رأی می‌داند (مفید، *السمائل السرویه* ۱۴۱۳: ۵۱/۷).

مرحوم فیض در این مسئله همچون فلاسفه می‌اندیشد. او معتقد است که

حقیقت انسان به نفس اوست که از عالم غیب و ملکوت است. در واقع، نفس است که می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد، لمس می‌کند و... لذا ما در حال خواب و بیهوشی نیز که قوای بدنی و حواس بدنی از کار افتاده است، همین افعال را انجام می‌دهیم. پس ما این آلات و قوای ادراکی را بدون نیاز به بدن در ذات خود داریم. ولی اینها در عالم حس و ظاهر ثابت نیستند و این مشاعر ظاهری به منزله سایه‌های آنها هستند (فیض، علم‌الیقین: ۳۰۸ - ۳۰۹).

فیض آیه شریفه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) را اشاره به این مطلب می‌داند که هویت واقعی ما به این بدن نیست، بلکه حقیقت ما حقیقتی است که از عالم ملکوت است (فیض، علم‌الیقین: ۳۰۹). او آیه کریمه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) را که در آن خداوند روح را به خود نسبت داده است، دال بر شرافت روح یا نفس می‌داند که طبق آیه شریفه «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹). پس از زوال بدن نیز باقی است (فیض، علم‌الیقین: ۳۰۹).

### انسان پیش از دنیا

وجود انسان پیش از دنیا در عالمی به نام «عالم ذر» یا «عالم ألت» یکی از مسائلی است که توجه متکلمان و مفسران را به خود معطوف کرده است. آیه‌ای که فیض برای اثبات عالم ذر از آن استفاده کرده است این آیه است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

«ذر» در لغت به مورچگان اطلاق می‌شود. وجه تسمیه عالم ذر طبق احتمال حاجی سبزواری به این جهت است که این انسانها در مقام الهی مانند ذر بوده و با آن مقام قابل قیاس نبودند و این لفظ به سبب حقارت و کوچکی مقام آنهاست

(سبزواری، شرح الاسماء: ۱۳۷۲: ۱۹۰).

درباره تفسیر آیه ذر و چستی عالم ذر دیدگاههای متفاوتی وجود دارد. برخی آیه ذر را بر حقیقت و تکوین مادی حمل کرده‌اند و معتقدند که خداوند متعال واقعاً از همه انسانها بعد از خلقت آدم پیمان گرفته که فقط او را رب خودشان قرار دهند و این انسانها هم حقیقتاً خطاب الهی را شنیده و به آن جواب مثبت داده‌اند. فخر رازی (۵۴۴ - ۶۰۶ق) این نظریه را به کثیری از مفسران نسبت داده است (رازی، التفسیر الکبیر: ۸ / ۳۹).

برخی نیز این آیه و روایات وارد شده در این باره را از باب تمثیل و مجاز می‌دانند. به این معنا که خداوند با اعطای نعمتهای بی‌شمار و نیز با اعطای عقل، گویا انتظار دارد که انسان طبق فطرت خود به این خطاب مجازی خداوند سبحان جواب مثبت بدهد (بیضاوی، تفسیر بیضاوی ۱۴۱۰: ۲ / ۱۲۳).

شیخ مفید اصل عالم ذر را به صورت حقیقی و تکوینی پذیرفته است. به این معنا که خداوند چیزهایی را به صورت انسان به حضرت آدم نشان داده، اما این نکته را که خداوند به نحو حقیقی با آنان سخن گفته منکر شده و آن را بر تمثیل و مجاز حمل کرده است (مفید، المسائل العکبریه ۱۴۱۳: ۶ / ۱۱۳).

سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ق) نیز بر این اعتقاد است که عالم ذر واقع شده است. ولی تمام ذریه آدم حاضر نشده‌اند، بلکه این امر اختصاص به اولاد کفار داشته است، زیرا آیه مبارکه هدف از اخذ میثاق را اتمام حجت در روز قیامت بر اولاد مشرکان دانسته است (علم الهدی، رسائل الشریف مرتضی ۱۴۰۵: ۱ / ۱۱۴).

برای بیان دیدگاه فیض کاشانی ذکر این مقدمه لازم است که او همچون استادش صدرالمتألهین عوالم را سه مرتبه می‌داند: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. ویژگی عالم ماده این است که موجوداتی که در آن واقع‌اند هم ماده هستند و هم احکام مادی مانند رنگ، شکل، حجم، وزن و... دارند. ویژگی عالم مثال این است که

ماده نیستند، ولی برخی احکام مادی مثل رنگ، شکل و حجم را دارا هستند. ویژگی عالم عقل نیز این است که هم مجرد از ماده‌اند و هم مجرد از اوصاف و احکام مادی‌اند. رابطه این سه عالم نیز رابطه علی و معلولی است یعنی وجود عالم عقل، مقدم بر عالم مثال و علت اوست، همان‌طور که عالم مثال مقدم بر عالم مادی بوده و علت برای اوست. به این ترتیب موجوداتی که در این عالم واقع‌اند، دارای یک وجود مثالی و یک وجود عقلی‌اند. به طور نمونه، آتش مادی مرتبه نازل آتش مثالی و آتش مثالی مرتبه نازل آتش عقلی است و همین‌طور است انسان و سایر موجودات.

با ذکر این مقدمه می‌گوییم فیض کاشانی در مسئله عالم ذر، خطاب الهی را متوجه موجودات عالم عقلی دانسته و می‌گوید این خطاب و میثاق الهی زمانی بوده که انسان‌ها در عالم عقول و در صلب پدران عقلی‌شان قرار گرفته بودند و با قدرت الهی خطاب خداوند سبحان را شنیدند (فیض، تفسیر صافی ۱۴۰۲: ۲/۳۹۵). او بهشتی را که حضرت آدم علیه السلام و همسرش از آن خارج شدند، همان موطن عهد و میثاق از ذریه آدم می‌داند که مقدم بر دنیا بوده است (فیض، اللئالی: ۲۱؛ همو، الکلمات المکنونه: ۲۱).

### انسان در دنیا

یکی از مولفه‌های شناخت انسان این است که وضعیت فعلی او در این عالم، مورد مذاقه واقع شود و تواناییها و محدودیتهای حاکم بر وجود او شناسایی گردد. چنین شناختی قطعاً در تعیین میزان انتظارات از او و چگونگی دستیابی او به کمالات بی‌تأثیر نخواهد بود. ما این مسئله را تحت دو عنوان مطرح می‌کنیم:

### حکام حاکم بر انسان

فیض بر این عقیده است که انسان مادامی که در این دنیا زندگی می‌کند، ناچار است

از پنج حاکم متابعت کند. اگر چه وی در پیروی از هر کدام از آنها مختار است، ولی از حکم مجموع آنها نمی‌تواند بیرون رود. دو مورد از آنها در باطن اوست که عبارت‌اند از عقل و طبع. و دو مورد بیرون از اوست که عبارت‌اند از شرع و عرف. حاکم پنجم نیز از بیرون می‌آید و در درون او قرار می‌گیرد و آن عبارت است از عادت (فیض، ضیاء القلب: ۴۲).

چه بسا اتفاق می‌افتد که بین این حکام، در حکم تعارض پیش می‌آید و انسان نیاز به ترجیح یکی از آنها دارد. گاهی نیز حکم بعضی از آنها با برخی دیگر مشتبّه می‌شود و معلوم نمی‌شود که صاحب آن حکم کدام است. گاهی نیز فرمانبری از یکی از آنها، به برخی دیگر ضرر می‌رساند. لذا جهت دفع ضرر، محتاج به کمک گرفتن از دیگری می‌شود. با این مقدمات، هر کس ناچار است تک آن حکام را بشناسد. و مراتب آنها را در شرف و فضیلت و نیز حقیقت خود را به عنوان فرمانبر بشناسد تا بتواند مشکلات مذکور را برطرف نماید (فیض، آینه شاهی: ۶۵؛ همو، ضیاء القلب: ۴۲).

## عقل

از دیدگاه فیض، عقل بر دو گونه است: عقل طبیعی و عقل مکتسب. عقل طبیعی قوه‌ای است که انسان از اصل آفرینش با خود آورده و به سبب آن علوم نظری را ادراک می‌کند و با همین قوه است که انسان از سایر حیوانات ممتاز می‌گردد. عقل مکتسب هم قوه‌ای است که به سبب آن انسان قدرت بر تمیز بین آنچه در آخرت به نفع او یا به ضرر اوست پیدا می‌کند (فیض، آینه شاهی: ۶۶؛ همو، ضیاء القلب: ۴۲).

## شرع

دستوری است الهی که خداوند به دست رسولان و اوصیای معصوم آنها برای بندگان

نازل کرده است تا با عمل به آن به سعادت ابدی نائل شوند. اگر از آن تخلف کنند، به قدر تخلفشان از سعادت محروم و مستوجب عقوبت الهی می‌گردند. شرع و قانون الهی یا با عبارات محکم و روشن بیان می‌شود و یا جهت آزمایش بندگان به صورت مبهم و متشابه بیان می‌گردد. هر کس رعایت احتیاط در آن کند، در آخرت درجات بلند نصیب او می‌شود. هر کس هم رعایت نکند، از آن درجات محروم می‌ماند: (همان) «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران: ۷).

### طبع

قوه‌ای است در آدمی که حکم می‌کند به موافق و ملایم بودن بعضی چیزها و منافی و ناملائم بودن چیزهای دیگر، خواه آن چیزها در واقع ملایم باشند یا ناملائم. اگر این قوه به کمک وهم و خیال به مخالفت عقل و شرع برخیزد، از آن به «هوی» یاد می‌کنند (فیض، آئینه شاهی: ۶۷؛ همو، ضیاء القلب: ۴۳). خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (ص: ۲۶) و نیز می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳).

فیض در این مقام اشاره‌ای نیز به این نکته می‌کند که شیطان بالاستقلال نمی‌تواند بر انسان حکم کند تا او را یکی از حکام بشماریم، ولی با فریب دادن ملایم را در نظر این قوه ناملائم و ناملائم را ملایم می‌نماید (فیض، آئینه شاهی: ۶۷؛ همو، ضیاء القلب: ۴۳). قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نور: ۲۱). و نیز می‌فرماید: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (فاطر: ۶).

## عادت

قوه‌ای است در انسان که آدمی را برمی‌انگیزاند برای تکرار انجام امری که برای او ملائم نبوده، ولی بعداً ملائم شده است یا ملایمت آن کم بوده و سپس زیاد شده است. فرقی هم ندارد که آن امر عقلی باشد یا طبعی یا عرفی، مقبول باشد یا مردود، سودمند باشد یا مضر، نیرودهنده باشد یا ضعیف کننده (فیض، آئینه شاهی: ۶۷؛ همو، ضیاء القلب: ۴۳).

## ۵-۱. عرف

قانونی است که عامه مردم در میان خود وضع کرده‌اند و عمل به آن را بر خود واجب و لازم کرده‌اند و مخالفت با آن را قبیح می‌شمارند، هر چند عمل به آن برای طبع ناملائم باشد. این قانون با اختلاف زمان، مکان و طوایف تفاوت می‌کند و گاه موافق عقل، طبع و شرع می‌باشد و گاه مخالف آنها است (فیض، آئینه شاهی: ۶۸؛ همو، ضیاء القلب: ۴۳).

مرحوم فیض پس از ذکر فرمانروایان باطنی انسان، در مورد فرمانبر این حکام که نفس ناطقه انسانی است، سخن می‌گوید و او را حقیقت انسان معرفی می‌کند. درباره وجه نام‌گذاری او به «قلب» می‌گوید نفس ناطقه از آن جهت قلب نامیده شده است که هیچ‌گاه بر یک حال نیست، بلکه متقلب است بین عقل و طبع به گونه‌ای که هر یک از آنها که بر او غالب شود عین آن می‌گردد. ایشان نفس را از جهت مغلوبیت در تحت فرمان حکام پنج‌گانه دارای چهار مرتبه می‌داند: نفس اماره، نفس لوامه، نفس ملهه و نفس مطمئنه. او در مقام رتبه‌بندی حکام خمسسه، عقل و شرع را در شرف و فضیلت برتر از طبع و عادت می‌داند؛ زیرا به اعتقاد او عقل و شرع برای تربیت روح هستند، ولی طبع و عادت برای تربیت بدن‌اند. بدن برای خدمت به روح خلق شده است. در بین عقل و شرع هم رتبه اول را از آن عقل می‌داند؛ چرا که سایر

حکام نیز به واسطه عقل شناخته می‌شوند. اگر عقل نبود، شرع نیز ناشناخته می‌ماند. به اعتقاد فیض، در حقیقت، عقل، شرعی است در درون آدمی همچنان که شرع، عقلی است از بیرون او. فیض برای اثبات مدعایش روایتی از اصول کافی نیز بیان می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمود:

زمانی که خداوند عقل را خلق کرد، او را به نطق درآورد. سپس به او گفت: بیا جلو و عقل جلو آمد و سپس فرمود: برگرد و برگشت. سپس فرمود: به عزت و جلالم سوگند، تاکنون چیزی خلق نکرده‌ام که نزد من محبوب‌تر از تو باشد و تو را جز در آنچه دوست دارم کامل نکرده‌ام. من با تو امر می‌کنم و با تو نهی می‌کنم و با تو عقوبت می‌کنم و با تو پاداش می‌دهم (کلینی، الکافی ۱۳۶۵: ۱/۱).

فیض نسبت طبع به عادت را مثل نسبت شرع به عقل می‌داند و معتقد است که عادت طبعی است از بیرون. در باور او، همچنان که عقل و شرع از یکدیگر کمک می‌گیرند تا هر یک به دیگری تمام و کامل می‌شوند، همچنین طبع و عادت نیز به یکدیگر کمک می‌کنند و از یکدیگر قوت می‌گیرند تا به حدی که گویی یک چیز می‌شوند (فیض، ضیاء القلب: ۴۴ - ۴۵؛ همو، آئینه شاهی: ۷۰).

او عرف را در بین حکام پنج‌گانه پست‌تر از همه می‌داند، گرچه با این رتبه پایین در اکثر مردم بر سایر حکام غلبه دارد. به اعتقاد او، عرف مادامی که مخالف قوانین عقل و شرع نباشد باید متابعت شود. ولی اگر خلاف عقل و شرع باشد، باید از آن اجتناب کرد مگر از روی تقیه و بیم ضرر باشد (همان).

فیض پس از بیان این مطالب، حکمت تسلط این حکام بر انسان را به صورت جداگانه بررسی می‌کند و سپس به طرح این سؤال می‌پردازد: اگر بین فرمانروایان باطنی انسان اختلاف افتد، پیروی از کدام یک به مصلحت خواهد بود؟ وی در جواب می‌گوید: پیروی از عقل کامل مقدم بر سایر حکام است. لکن عقل کامل مختص انبیا و اولیاست. کسی که از عقل کامل بی‌بهره است، باید شرع را مقدم

بدارد؛ چرا که شرع قائم مقام عقل کامل است. و پس از او طبع و عادت و عرف قرار دارند که هر کدام بیشتر به عقل و شرع یاری برسانند مقدم خواهند بود (فیض، ضیاء القلب: ۴۵؛ همو، آئینه شاهی: ۷۰).

او سپس به طرح این سؤال می‌پردازد: اگر کسی نداند که این حکم از کدام حاکم صادر شده است، یعنی حکام بر او مشتبه شوند وظیفه چیست؟ سپس در پاسخ می‌گوید: اگر انسان عقل را خوب بشناسد و شرع را از اهلش درست فراگیرد، هیچ‌گاه حکام برای او مشتبه نمی‌شوند. لکن اگر این اتفاق بیفتد، در آن صورت انسان باید ببیند آن حکم برای چه مقصودی صادر شده است. اگر مقصود از آن، مراعات حال آخرت است، اگرچه به ظاهر امر دنیوی باشد، بداند که آن حاکم، عقل صرف است و باید از او متابعت کند. اگر مقصود از آن حکم، امر صرفاً دنیوی است، بداند که آن حاکم، طبع صرف یا طبع آمیخته با شیطنت و هوی یا عقل مشوب به یکی از اینهاست یا شرع مخلوط به هوی است یا عرفی است که مقبول عقلاً نیست و یا عادت غلط سفهاست. و به هر تقدیر، باید آن امر را ترک کند (فیض، ضیاء القلب: ۷۵ - ۷۶؛ همو، آئینه شاهی: ۷۱ - ۷۳).

اما اگر مقصود از آن حکم را نداند، باید به صاحب عقل کامل یا کسی که در عقل نزدیک به اوست مراجعه و با او مشورت نماید. اگر این هم برایش میسر نیست، باید تضرع و زاری به درگاه باری تعالی برد و از او طلب هدایت کند تا حقیقت حال بر او ظاهر شود. لکن در اینجا نیز نباید بدون تأمل به آنچه در دلش خطور کرده است، عمل کند، بلکه باید تفتیش کند که آیا آنچه به دلش خطور کرده است الهام فرشته است یا وسوسه شیطان (فیض، ضیاء القلب: ۷۳ - ۷۶؛ همو، آئینه شاهی: ۷۳).

### محدودیت‌های انسان

فیض معتقد است که نفوس انسانی از عالم دیگری که مأوای طبیعی و موطن اصلی

آن‌هاست به این عالم هبوط کرده‌اند. آنها در آنجا زنده، مختار، عالم، قادر، شادمان و با آرامش بودند. آن عالم، همان بهشتی است که پدر عقلی و مادر نفسی‌شان در آنجا بوده است. زمانی که به خاطر خطای پدر و مادرشان به این عالم هبوط کردند، زندگی آنان به مرگ و نورشان به ظلمت و قدرتشان به عجز و اختیارشان به اضطراب و استقرارشان به اضطراب و لطافتشان به کثافت و غلظت تبدیل شد. کرامت و شرف و کمالشان به مذلت و خست و نقص بدل گشت. جمعیت و وحدتشان به تفرقه و کثرت منجر شد. مادامی که دوباره به معاد اصلی خود نرسند و کثرت و تفرقه از آنها زایل نشود، سکون و آرامش خود را به دست نمی‌آورند (فیض، عین‌الیقین ۳۹۵-۳۹۶). طبق نظر فیض، اساساً مرتبه وجودی انسان به گونه‌ای است که باید نفس او به عالم ابدان نزول می‌کرد و بی‌تردید عالم ابدان محدودیتهای خاصی دارد (همان: ۳۹۶).

### ارتباط انسان و خدا

یکی از مسائل مهمی که درباره انسان در این دنیا می‌توان مطرح کرد نحوه ارتباط او با خدا است که در اینجا تحت دو عنوان مطرح می‌شود:

#### ۱. ارتباط انسان با خدا (جبر یا اختیار یا ...)

مسئله جبر یا اختیار یکی از مسائل بسیار کهنی است که از دیرباز ذهن آدمیان را به تأمل فرا خوانده است. پرسش اساسی در این بحث آن است که آیا انسان حداقل در برخی اعمال خود، مختار است یا در رفتارهای خود هیچ اختیاری ندارد و هر چه انجام می‌دهد از روی جبر است. برخی چون جهم بن صفوان در پاسخ به پرسش یاد شده نظریه جبر را برگزیده‌اند (بغدادی، الفرق بین الفرق ۱۴۱۷: ۱۹۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین ۱۴۰۰: ۲۷۹). این نظریه در ابتدا صبغه‌ای کاملاً افراطی

داشت و هیچ نقشی برای انسان در اعمال خود در نظر نمی‌گرفت. ولی بعدها به تدریج صورت معتدل‌تری یافت و با ابداع نظریه کسب از سوی اشاعره، هر چند ناموفق، تلاش شد تا حدی به نقش انسان در اعمال اختیاری او بها داده شود.

در مقابل جبرگرایان گروهی از اختیار انسان دفاع کردند (قدریه و معتزله)، ولی اندیشه اختیار در میان معتزله به تدریج به سمت تفویض تمایل پیدا کرد (شهرستانی، الملل والنحل ۱۳۹۵: ۴۵). اما اصحاب ائمه علیهم‌السلام و کسانی که از سرچشمه تعالیم پیشوایان معصوم دین سیراب می‌شوند، توانستند بدون غلطیدن در دامان تفویض با اندیشه جبر مخالفت ورزند و راهی دقیق و ظریف را در پیش گیرند. این نظریه با اقتباس از روایات به نظریه «امر بین الامرین» معروف شده است.

فیض در تحلیلی از این موضع‌گیریهای متفاوت می‌گوید: هر کس به اسباب و علل قریب فعل بنگرد و آن را مستقل در فعل بداند، قائل به قدر و تفویض شده است. یعنی معتقد شده است که کارهای ما به قدرت خودمان انجام می‌شود و به خودمان واگذار شده است. هر کس به سبب و علت اول بنگرد و از اسباب قریب به طور مطلق چشم بپوشد، قائل به جبر و اضطرار گشته و میان اعمال انسان و کارهای جمادات فرقی ننهاده است (فیض، علم الیقین: ۲۷۶). اما خداوند عادل‌تر و کریم‌تر از آن است که بندگان خود را مجبور کند و آنان را به اموری مکلف کند که طاقت ندارند و یا آنان را مجبور بر گناه کند و سپس آنها را عذاب دهد (فیض، بشاره الشیعه: ۱۲۹؛ همو، منهاج النجاة ۱۳۱۲: ۳؛ همو، علم الیقین: ۲۷۶). «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲). همچنین خداوند حکیم‌تر از آن است که انسان را به خود واگذار کند و رها سازد که هر چه را خواست انجام دهد. نیز عزیزتر و چیره‌تر از آن است که در ملک و سلطنت او اموری انجام گیرد که خلاف اراده اوست یا اموری را اراده کند ولی تحقق نیابد. همان‌طور که فرمود: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹).

به اعتقاد فیض، این دو گروه هر کدام یک چشم دارند و چشم دیگرشان کور است. اهل تفویض با چشم راست نمی‌بینند. یعنی همان نگاه قوی که حقایق و اسباب دورتر اشیا به وسیله آن درک می‌شود. مثل دجال که می‌گوید: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴). اهل جبر با چشم چپ نمی‌بینند. یعنی همان نگاه ضعیف که ظواهر و اسباب قریب بدان ادراک می‌شوند. مانند شیطان که گفت: «رَبِّ بِمَا أُغْوَيْتَنِي؛ پروردگارا چون مرا گمراه ساختی» (حجر: ۳۹). یعنی نسبت گمراه کردن را به خدا داد و از اسباب قریب که اراده خودش بود کور ماند. اما کسی که نگاه درست داشته باشد دلش دارای دو چشم است. با چشم راست حق را می‌بیند، سپس تمام اعمال را به خدای سبحان نسبت می‌دهد. «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) و با چشم چپ خلق را می‌بیند و تأثیر آنها را در اعمال اثبات می‌کند: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ» (حج: ۱۰). ولی این تأثیر را به یاری خداوند متعال می‌داند نه به استقلال، زیرا «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». چنین کسی متحقق به این سخن امام صادق علیه السلام می‌شود که فرمود: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (فیض، علم‌الیقین: ۲۷۷ - ۲۷۸).

فیض در تبیین معنای «امر بین الامرین» دو رأی را مطرح می‌کند که یکی از آنها از آن اهل عقل و نظر (فلاسفه و متکلمان) است و دیگری رأی اهل کشف و شهود (عرفا) است. به اعتقاد فیض، رأی اهل کشف و شهود به حق نزدیک‌تر ولی فهم آن به جهت پیچیدگی اش مشکل است. اما رأی اهل عقل و نظر قابل فهم است، لکن به اندازه رأی آنها دقیق نیست (همان: ۲۷۱).

فیض برای تبیین نظر فلاسفه و متکلمان از دو مقدمه استفاده می‌کند که در جای دیگر ثابت شده است. مقدمه اول این است که آنچه در این عالم ایجاد می‌شود، پیش از وجودش در عالم دیگری که فوق این عالم است، با هیأت و زمان ویژه خود تقدیر و طرح شده است. مقدمه دوم هم این است که ثابت شده است خداوند بر

تمام ممکنات قادر است و هیچ چیز، با واسطه یا بدون واسطه، از مصلحت، علم، قدرت و ایجاد او بیرون نیست. بنابراین، هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، خوب و بد، سود و زیان و سایر امور متقابل، همه و همه بالذات یا بالعرض به قدرت، تأثیر، علم، اراده و خواست او منتهی می‌گردد (همان: ۲۷۲).

او از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد که اعمال و کارهای ما مانند سایر موجودات و کارهایشان به قضا و قدر اوست. به همین سبب، صدور این کارها از ما واجب است؛ ولی به واسطه اسباب و عللی از قبیل ادراکات، اراده‌ها، حرکات و سکنتات ما و به واسطه اسباب و علل برتر دیگری که از علم و تدبیر ما پنهان و از قدرت و تأثیر ما بیرون هستند. بنابراین، اجتماع این امور که همان اسباب و شرایط است همراه با ارتفاع موانع، علت تامه است که با وجود آن، امری که تدبیر شده و مورد قضا و قدر قرار گرفته است، وجوب می‌یابد و با نبودن یکی از آن علل یا حصول یک مانع، وجود آن چیز در محل امتناع باقی می‌ماند و در قیاس با هر یک از اسباب وجودی، ممکن وقوعی خواهد بود و چون از جمله اسباب، اراده، تفکر و تخیل ماست و آنچه ما اختیار می‌کنیم یکی از دو طرف انجام یا ترک است، بنابراین، فعل ما برای ما اختیاری است (فیض، *قرّة العیون فی المعارف و الحکم* ۱۴۲۳: ۳۷۹؛ همو، *علم الیقین*: ۲۷۲).

فیض معتقد است که خداوند به ما نیرو و قدرت عطا کرده است تا ما را بسنجد که کدامان بهتر عمل می‌کنیم (با اینکه علم او احاطه دارد و از نتیجه این آزمایش آگاه است). پس وجوب آن با امکان آن منافات ندارد و ضروری بودنش تضادی با اختیاری بودن آن ندارد. چون فعل، جز با اختیار به مرحله وجوب نمی‌رسد. از طرفی شکی نیست که قدرت و اختیار، مانند سایر اسباب، مثل ادراک، علم، تفکر، تخیل، قوا و آلات آن همگی فعل خدا هستند نه فعل و اختیار ما و گرنه تسلسل قدرتها و اراده‌ها تا بی‌نهایت پیش می‌آید. فیض در توضیح این تسلسل

می‌گوید: ما اگرچه هرگاه بخواهیم انجام می‌دهیم و هر گاه نخواهیم انجام نمی‌دهیم، ولی این طور نیست که هر گاه بخواهیم، بخواهیم و هر گاه نخواهیم، نخواهیم، بلکه هرگاه می‌خواهیم این خواست ما به خواست ما نیست، بلکه بدون خواست ماست (یعنی اختیار ما اختیاری نیست). پس مشیت و خواست به دست ما نیست، زیرا اگر به دست ما بود، به مشیت دیگری نیازمند بودیم و این تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت (فیض، قره العیون: ۳۷۹؛ همو، علم الیقین: ۲۷۳).

او بر این اعتقاد است که با صرف نظر از استحالهٔ تسلسل، همهٔ خواسته‌های نامتناهی ما - به گونه‌ای که هیچ مشیت و خواستی خارج از آن نباشد - از دو حال خارج نیستند: یا وقوع آنها به سبب امری خارج از ماست یا به سبب خواست ماست. شق دوم باطل است، زیرا خارج از خواسته‌های خود خواسته‌ای داشته باشیم. (یعنی فرض بر این است که همهٔ خواست‌هایمان را در نظر گرفته‌ایم). بنابراین، شق اول صحیح است. یعنی مشیت و خواست ما تحت قدرت ما نیست. همان طور که خداوند فرموده است: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (تکوین: ۲۹)؛ شما نمی‌خواهید مگر آنچه را خدا می‌خواهد.» پس ما در مشیت و خواست خود مضطر و ناچاریم (فیض، قره العیون: ۳۷۹؛ همو، علم الیقین: ۲۷۳).

فیض معتقد است که مشیت در پی داعی و انگیزه پیدا می‌شود و داعی همان تصور امر ملائم و موافق است، زیرا وقتی ما چیزی را ملائم یا منافر با خود می‌یابیم، شوقی به جذب یا دفع آن در ما برانگیخته می‌شود. مؤکد شدن این شوق، همان عزم جازم است که «اراده» نامیده می‌شود. وقتی این اراده با قدرتی که همان هیأت قوهٔ فاعله است ضمیمه گردد، آن قوه به سوی تحریک اعضای ابزاری مثل عضلات و غیره برانگیخته می‌شود و در نتیجه فعل حاصل می‌شود. پس هر گاه داعی فعل - که مشیت از آن سرچشمه می‌گیرد - تحقق یابد، مشیت تحقق می‌یابد و هنگامی که مشیت تحقق یابد، به ناچار قدرت منصرف به آن مقدر می‌گردد و راهی برای

مخالفت و نافرمانی ندارد. بنابراین، حرکت به طور لزوم و ضرورت با قدرت پیدا می‌شود و قدرت (زمانی که مشیت و خواست جزمیت پیدا کند) محرک است و مشیت نیز ضرورتاً در قلب در پی پیدایش داعی پدید می‌آید. اینها ضروریاتی هستند که بر یکدیگر مترتب‌اند و نمی‌توانیم هیچ کدام از آنها را هنگام تحقق چیزی که قبل از او قرار دارد، دفع کنیم. پس نمی‌توانیم مشیت را هنگام تحقق انگیزه و انصراف قدرت را به سوی مقدورش، هنگام پیدایش مشیت دفع کنیم. پس ما در جمیع این موارد مضطر و ناچاریم. از این رو، در عین داشتن اختیار مجبوریم. پس ما مجبور بر اختیاریم، ولی این اختیار داشتن ما به دست خودمان نیست. به تعبیر دیگر در افعال خود مختاریم، ولی در اختیار خود مختار نیستیم (فیض، عین‌الیقین: ۳۲۱؛ همو، قره‌العین: ۳۱۰؛ همو، علم‌الیقین: ۲۷۴).

البته این همان قسمت مبهم و مشکل مسئله است که مرحوم فیض نتوانسته است حل کند. استاد سبحانی در کتاب الالهیات آرای متفاوت اندیشمندان شیعی را در این زمینه نقل می‌کند و به نقد هر کدام از آنها می‌پردازد و سپس به دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله که این مسئله را ابهام و اشکال‌زدایی کرده است می‌پردازد و با ارائه تقریر و بیانی جدید از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله مسئله را حل می‌کند. اجمال بیانی که استاد سبحانی از این مسئله ارائه می‌کند این است: ایشان افعالی را که از انسان صادر می‌شود به دو قسم تقسیم می‌کند:

قسم اول افعالی است که از طریق آلات و اسباب جسمانی از انسان صادر می‌شود. این قسم از افعال انسان مسبوق به تصور و تصدیق و شوق به فعل و عزم و جزمی است که عضلات انسان را به سوی مقصود انسان به حرکت در می‌آورند. او این قسم را افعال جوارحی می‌نامد.

قسم دوم افعالی است که بدون نیاز به آلت بلکه با خلاقیت انسان از او صادر می‌شود. مثلاً وقتی از یک عالم نحوی که علم نحو برای او به صورت ملکه در آمده است، سؤالی از نحو بپرسند، یکی پس از دیگری

جوابهایی از او صادر می‌شود، در حالی که قبل از جواب نه تصور و تصدیقی در کار بوده است و نه شوق و عزم سابق. ملاحظه می‌شود که صدور این جواب‌ها از او مثل افعال جوارحی نیست که مسبوق به یک سلسله مبادی‌اند، بلکه این جوابها در لوح نفس او ظهور پیدا می‌کنند و بدون این تفصیل از او صادر می‌شوند. این جوابها که صور علمی شمرده می‌شوند مخلوق نفس هستند و با اختیار خلق می‌شوند (به گونه‌ای که اگر او بخواهد ترک کند، ترک می‌کند) ولی در عین حال مسبوق به اراده و مبادی آن نیستند، بلکه در اختیاری بودن آنها همین قدر کافی است که بگوییم نفس فاعل مختار بالذات است.

از آنچه ذکر شد استاد سبحانی چنین نتیجه می‌گیرد که نسبت اراده به نفس همان نسبت صور علمیه به نفس است. یعنی همان گونه که صدور صور علمیه متوقف بر مبادی سابق نیست، ظهور اراده نیز همین گونه است. همان‌گونه هم که ظهور آن جوابها ظهور اختیاری نزد نفس است، اراده نیز چنین است. بنابراین، ملاک اختیاری بودن آن وجود اراده‌ای سابق بر آن نیست. بلکه ملاک اختیاری بودن این است که نفس، فاعل مختار بالذات است و اختیار جدا از ذات و هویت او نیست (سبحانی، الالهیات ۱۴۱۱: ۱/۶۵۵).

فیض در تبیین طریق اهل کشف و شهود درباره مسئله امر بین الامرین می‌گوید: مخلوقات با وجود تباین در ذات، صفات و افعال و ترتبشان در قرب و بعد از حق تعالی و ذات احدیت، جهت وحدتی دارند که آن حقیقت واحده الهیه است که جامع تمام حقایق و طبقات است. البته نه به این معنا که حق تعالی مرکب از مجموع اینها باشد، زیرا او کثرت ندارد، بلکه او، اوست و اشیا، اشیا هستند؛ اما به این معنا که آن حقیقت الهی با اینکه در غایت بساطت و احدیت است، نورش در تمام اقطار آسمانها و زمین نافذ است. لذا او قاهر بر همه ذرات و محیط بر آنها و ظاهر در

آن‌هاست. همان گونه که امام علی علیه السلام فرمود: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله». همچنین برای صفات مخلوقات نیز جهت وحدت الهی هست که جامع جمیع آن‌هاست. لذا سمع و بصر و دیگر صفات در هر موصوفی باشند حقیقت آن، خداوند سبحان است. لذا می‌فرماید: «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱). افعال نیز همین گونه‌اند. یعنی افعال از آن وجهی که منسوب به حق تعالی هستند، بعینه، از همان وجه، منسوب به موجودات هستند. به عبارت دیگر، همان گونه که وجود زید بعینه امر متحقق در واقع است و شأنی از شئون حق تعالی و مظهری از مظاهر او و لمعه‌ای از لمعات اوست. به همان صورت، فاعل حقیقی است برای آنچه از او صادر می‌شود نه فاعل مجازی. ولی در عین حال فعل او یکی از افعال حق تعالی است؛ البته بدون شائبه قصور و تشبیه که به دور از خداوند متعال است (فیض، قرة العیون: ۳۱۰؛ همو، الکلمات المکنونه: ۱۰۲؛ همو، عین الیقین: ۳۲۲). همان گونه که فرمود: «وَ مَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال: ۱۷)؛ این تو نبودی (ای پیامبر صلی الله علیه و آله) که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی؛ بلکه خدا انداخت.»

بنابراین، سخن اهل جبر مردود است، زیرا فعل، با مباشرت ما برای ما ثابت است و قیام فعل به ماست. سخن اهل تفویض هم باطل است؛ زیرا همان گونه که وجود ما با قطع نظر از ارتباطش از حق تعالی، باطل است، فعل ما نیز همین طور است، زیرا هر فعلی متقوم به فاعل است (فیض، قرة العیون: ۳۱۰؛ همو، عین الیقین: ۳۲۲). به همین سبب هم خداوند متعال در قرآن کریم افعال را گاه به خود نسبت می‌دهد: «اللَّهُ يَتَوَقَّى النَّفْسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛ «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (انفال: ۱۷) و گاه به فرشتگان: «قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ» (سجده: ۱) و گاه به بندگان «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴).

## ۲. ارتباط خدا با انسان (ارتباط قولی و فعلی)

به اعتقاد فیض، خداوند سبحان نسبت به بندگان خود دو امر دارد: امر ارادی ایجاد و امر تکلیفی ایجابی. امر اول بدون واسطه انبیاست. و احتمال مخالفت در آن نیست. هدف از آن وقوع مأموریه است و حتماً مأموریه وقوع پیدا می‌کند. آیه مبارکه‌ای که به این مطلب اشاره دارد، این است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). ولی امر دوم به واسطه انبیاء علیهم‌السلام صورت می‌گیرد. آنچه در اینجا مطلوب است، گاهی وقوع مأموریه است که موافق مشیت الهی است. گاهی نیز خود امر است بدون وقوع مأموریه. البته این امر موافق مشیت الهی نیست، یعنی وقوع مأموریه، مشیت الهی نبوده است. فیض در تأیید مدعای خود روایتی از امام صادق علیه‌السلام ذکر می‌کند که فرمود «خداوند ابلیس را امر کرد که بر آدم علیه‌السلام سجده کند، در حالی که مشیت او بر این بود که سجده نکند و اگر خدا می‌خواست سجده کند، سجده می‌کرد. و آدم علیه‌السلام را از خوردن از آن درخت نهی کرد، در حالی که مشیتش این بود که او از آن بخورد و اگر می‌خواست نخورد، نمی‌خورد» (کلینی، همان: ۱/۱۴۳). او در توضیح این حدیث شریف، مبتنی بر آنچه در بحث جبر و اختیار گذشت، می‌گوید: چنان که وجود عبد مأمور، به ایجاد حق تعالی است، همچنین وجود فعل مأموریه نیز به ایجاد اوست. پس مادام که امر ارادی ایجاد حق به وجود فعل مأموریه تعلق نگیرد، انقیاد امر تکلیفی از عبد مأمور ممتنع است (فیض، قرة العیون: ۳۱۳؛ همو، الکلمات المکنونه: ۹۹ - ۱۰۰). همان‌طور که حق متعال می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹).

فیض سپس با طرح این سؤال بحث را پی می‌گیرد: چه فایده دارد که حق تعالی بنده را به چیزی تکلیف کند که خود نمی‌خواهد؟ جوابی که او به این سؤال می‌دهد، در واقع با تکیه بر معتقدات عرفانی اوست. او می‌گوید تکلیف حالی از احوال عین ثابت انسان است و انسان استعداد خاصی برای تکلیف و آن استعداد

خاص دارد، یعنی انجام مأموریه دارد. سپس اضافه می‌کند که عین ثابت انسان با آن استعداد خویش از حق تعالی طلب می‌کند که او را به چیزی تکلیف نماید که در استعداد او قبول آن را نهاده باشد. ولی حق تعالی استعداد طلب خاص او را تکلیف می‌نماید و در عین حال نمی‌خواهد که مأموریه از آن عبد واقع شود؛ چرا که حق تعالی می‌داند که او در اصل، استعداد قبول آن را ندارد. لذا آنچه از او توقع می‌رود، ضد مأموریه است نه خود مأموریه. نتیجه این که در این تکلیف، مأمور مستعد از مأمور غیر مستعد متمایز می‌شود (فیض، قرّة العیون: ۳۸۳؛ همو، الکلمات المکنونه: ۱۰۱ - ۱۰۲).

### انسان پس از دنیا

فیض می‌گوید خداوند انسان را آفرید و سپس خلقت او را به تدریج، ابتدا از نطفه، سپس علقه و سپس مضغه تمام کرد و سپس برای او استخوان قرار داد و سپس به استخوانهایش گوشت پوشاند. «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خُلُقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). این خلقت آخری در واقع از نشئه دنیایی نیست که فانی شونده باشد، بلکه از نشئه اخروی است که باقی ماندنی است و از روح خداست که پس از کسب استعداد در این قالب دمیده شده است. غرض اصلی از این خلقت هم همین روح بوده است. اما مراتب سابق برای این خلق شده است که محلی باشد برای این روح و پوسته و غلافی حافظ حقیقت انسانیت باشد. از نگاه فیض، در واقع بدن آلتی است که کمالات خارج از ذات را برای روح تحصیل می‌کند. زمانی که کمالاتی که استعداد تحصیل آن را داشت تحصیل شد و روح کامل گردید، دیگر از بدن بی‌نیاز می‌شود و از او انزجار دائمی پیدا می‌کند. به تدریج رو به کمال اخروی می‌آورد و به طور طبیعی به عالم دیگر رجوع می‌کند و کم‌کم به نشئه ثابت انتقال می‌یابد تا به غایت خود در جوهریت و استقلال بالذات برسد (فیض، اصول المعارف الدینیة ۶۹-۷۰). او با ارائه

شاهدی برای ادعای خود می‌گوید هر چه انسان عقلش کامل می‌شود و عمرش و تجربیاتش که در دوره قوت بدن حاصل کرده بود افزایش می‌یابد، در بدنش ضعف حاصل می‌شود؛ چون نسبت به بدن بی‌نیاز می‌شود. هر چه روح به واسطه تحصیل کمال رشد می‌کند، بدن نیز به مرگ نزدیک‌تر می‌شود. پس انسان دارای حرکت طبیعی ذاتی است که از تولدش شروع می‌شود و به معاد ختم می‌گردد (فیض، همان؛ همو، علم‌الیقین: ۱۰۱۲). «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيه» (انشقاق: ۶).

فیض همچون استاد خود بر این عقیده است که خداوند در طبیعت روح یا نفس، محبت به وجود و بقا و کراهت از عدم و فنا قرار داده است. از آنجا که بقا و دوام نفوس در این عالم حسی امر محالی است، لذا باید نشئه دیگری باشد که نفوس به آنجا منتقل شوند و گرنه محبت به بقای ابدی که در طبیعت آنها به ودیعت نهاده شده است عبث خواهد بود (فیض، علم‌الیقین: ۱۰۱۹؛ شیرازی، المبدأ والمعاد ۱۳۸۰: ۵۱۸). ممکن است در این مقام برای عده‌ای این سؤال مطرح شود که اگر در نفس محبت به بقا و دار آخرت وجود دارد، پس چرا نفس، مرگ جسدش را دوست ندارد، در حالی که جسد مانع از حیات سرمدی و بقای ابدی اوست.

جوابی که فیض به این سؤال می‌دهد در واقع اقتباس از صدرالمتهلین است (شیرازی، همان: ۵۱۹). او برای آن هم سبب فاعلی ذکر می‌کند و هم سبب غایی. سبب فاعلی این است که نفس تا زمانی که در این نشئه قرار دارد، احکام حسی بر او غلبه دارد. و کراهت او نسبت به عدم حسی به سبب آن نصیب و بهره‌ای است که از عالم حسی دارد. لکن آنچه عقل تام و قوه باطن اقتضا می‌کند آن است که به مرگ طبیعی محبت و علاقه داشته باشد و از زندگی در نشئه حس وحشت داشته باشد. لذا وحشت اهل باطن از مجاورت زندگان این عالم بیشتر از وحشت انسان زنده از مجاورت مردگان است. به همین جهت، امیر مؤمنان علی علیه السلام هنگام ضربت ابن ملجم فرمود: «سوگند به خدای کعبه، رستگار شدم» (فیض، علم‌الیقین: ۱۰۲۰).

اما علت غایی کراهت نفس از مرگ بدن، اراده الهی است. خداوند درد و گرسنگی و ترس از مرگ را در طبیعت حیوانات قرار داده است تا نفس آنها برای حفظ ابدانشان از آفات عارض بر آنها برانگیخته شوند؛ زیرا اجساد شعور و قدرت بر جلب منفعت و دفع ضرر ندارند و اگر این گونه نبود، نفوس، قبل از رسیدن اجل و تحصیل نشئه دیگر، مهلکه‌ها را می‌پذیرفتند. این نیز با مصلحت کلی و حکمت ازلی منافات دارد (همان: ۱۰۲۱).

### عوالم پس از مرگ

برای هر انسانی پس از مرگ دو پیدایش وجود دارد. امتداد و استمرار پیدایش نخستین از ساعت مرگ تا روز قیامت است که برزخ نامیده می‌شود. پیدایش دوم نیز از روز قیامت شروع می‌شود و دیگر نهایی نخواهد داشت که از آن به عالم آخرت یاد می‌کنند. البته تحقیق در باب عالم برزخ و عالم قیامت خود نیازمند مجال دیگری است اما در این مقام باید دید فیض در اثبات عوالم پس از مرگ چه دلیلی ارائه می‌کند. از جمله دلایلی که فیض بر وجود عالم پس از مرگ (برزخ یا آخرت) ارائه کرده است، این است که خداوند متعال از ابتدای خلقت آدمی ترقیات و کمالات او را افزایش می‌دهد و هر مرتبه پست‌تر را که می‌گیرد درجه بلندتری را کرامت می‌نماید. مثلاً نطفه را تبدیل به علقه و علقه را تبدیل به مضغه و آن را تبدیل به استخوان می‌نماید. سپس آن را با گوشت می‌پوشاند. آنگاه روح را در او می‌دمد. سپس به او بینایی و شنوایی و سایر اعضا و قوا را هدیه می‌کند. آن وقت با احکام، راه را به او نشان می‌دهد تا سعادت این نشئه و نشئه آخرت را کسب کنند. حتی چشم باطن بعضی را می‌گشاید و نشئه آخرت را به آنها نشان می‌دهد و تمکن از ادراک معقولات را موهبت می‌کند. خداوند همه را به تحصیل سعادت اخروی مکلف می‌کند و سپس همه را می‌میراند. اگر بار دیگر زنده نکند و به نشئه دیگر در

نیارود، لازم می‌آید که مرجع این همه ترقیات، تکمیلات، تکلیفات و تحصیلات به عبث و لغو منجر شود و غایت و سرانجام این همه افعال متقن و محکم، به فنا و نیستی محض برگردد. چگونه می‌تواند غرض خداوند حکیم به فنا تعلق گیرد و مقصد او نیستی باشد؟ اگر کسی بنای عالی بسازد و در آن صنعتها به کار برد و چون نزدیک به اتمام شد یکباره آن را خراب کند و همیشه کارش این باشد، او را به سفاهت و حماقت نسبت می‌دهند؛ مگر آنکه بخواهد بار دیگر بهتر از آن را بسازد. پس چگونه می‌توان مثل این فعل را به حق تعالی نسبت داد؟ (فیض، ترجمه العقاید الدینیة).

دلیل دیگر فیض این است که در این عالم افراط و تفریط بسیار واقع می‌شود و ظلم بسیار صورت می‌گیرد. یکی در غایت رفاه و خوشحالی و دیگری در کمال غم و اندوه به سر می‌برد. اگر هستی منحصر در این نشئه باشد، و عالم دیگری نباشد که این امور تلافی شوند و عزیز به غیر حق، ذلیل و ذلیل به غیر حق، عزیز گردد، لازم می‌آید که حق تعالی بر بندگان ظلم روا داشته باشد. اما خداوند از ظلم به دور است (همان).

فیض دلایل دیگری نیز در اثبات عالم پس از مرگ اقامه می‌کند. و در نهایت می‌گوید اگر این دلایل و براهین نیز نمی‌بود، تصدیق به آن لازم بود، زیرا انبیا و رسل از آن خبر داده‌اند (همان).

## کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی
۲. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتز، النشرات الاسلامیة، سوم، ۱۴۰۰ق.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون (کتاب تیمائوس)، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، دوم، ۱۳۶۷ش، ج ۳.
۴. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تعلیقه ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، دوم، ۱۴۱۷ق.
۵. بیضاوی، تفسیر بیضاوی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، اول، ۱۴۱۰ق.
۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق نجمی زنجانی، بی جا، انتشارات رضی و بیدار، دوم، ۱۳۶۳.
۷. رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، تحقیق: عماد زکی البارودی، قاهره، المكتبة التوفیقیة، بی تا.
۸. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، به قلم شیخ حسن مکی عاملی، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، دوم، ۱۴۱۱ق.
۹. سبزواری، ملا هادی، شرح الاسماء، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۰. شهرستانی، ابوالفتح، الملل و النحل، تحقیق سید محمد کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، دوم، ۱۳۹۵ق.
۱۱. شیرازی، صدرالدین، اسفار اربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، سوم، ۱۹۸۱.
۱۲. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

۱۳. شیرازی، صدرالدین، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۳۸۰.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، به اهتمام نورانی، تهران، دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹.
۱۵. علم الهدی، سید مرتضی، رسائل الشریف مرتضی، با مقدمه سید احمد حسینی، انتشارات دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۶. غزالی، ابوحامد، مشکاة الانوار (مجموعه رسائل)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن، آئینه شاهی، نسخه خطی شماره ۸۲ کتابخانه مرعشی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف الدینیة، نسخه خطی شماره ۱۱۵۸۵ و شماره ۱۱۵۸۲ کتابخانه مرعشی.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۳۷۵.
۲۰. فیض کاشانی، ملامحسن، الحقایق فی محاسن الاخلاق، تحقیق حاج محسن عقیل، قم، دارالکتب الاسلامی، دوم، ۱۴۲۳ق.
۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن، الکلمات المکنونة، تصحیح و تعلیق، عزیزالله عطاردی قوچانی، بی‌جا، دوم، ۱۳۶۰.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن، اللالی، نسخه خطی شماره ۱۹۴۴ کتابخانه مرعشی.
۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن، بشارة الشیعة، نسخه خطی شماره ۵۶۵۷ کتابخانه مرعشی.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن، ترجمة العقاید الدینیة، نسخه خطی شماره ۵۷۸۵ کتابخانه مرعشی.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن، ضیاءالقلب، نسخه خطی شماره ۱۴۳۰ کتابخانه مرعشی.

۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۴.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، عین الیقین فی اصول الدین، بی جا، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن، قرة العیون فی المعارف و الحکم، تحقیق حاج محسن عقیل، قم، دارالکتب الاسلامی، دوم، ۱۴۲۳ق.
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن، منهاج النجاة، چاپ سنگی، ۱۳۱۲ق.
۳۱. کلینی، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۲. مفید، محمدبن نعمان، المسائل السرویه (مصنفات شیخ مفید، ج ۷)، انتشارات المؤتمر العالمی، اول، ۱۴۱۳ق.
۳۳. مفید، محمدبن نعمان، المسائل العکبریة (مصنفات شیخ مفید، ج ۶)، انتشارات المؤتمر العالمی، اول، ۱۴۱۳ق.
۳۴. مکی زاده برندق، احداله، «عقل و دین از دیدگاه فیض کاشانی»، مجله تخصصی شناخت، کاشان، شماره ۴ - ۵.