

آرای فیض کاشانی در معرفت‌شناسی*

□ حجت‌الاسلام و المسلمین احدالله قلی‌زاده برندق
عضو هیأت علمی جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه و مدیر گروه علمی
فلسفه و کلام - مدرسه تخصصی فقه و معارف اسلامی

چکیده

معرفت‌شناسی و مسائل مربوط به معرفت، زیربنای تمام اندیشه‌های فلسفی است؛ به گونه‌ای که امروزه اگر کسی بخواهد در باب مسائل فلسفی نظریه‌ای اتخاذ یا ارائه نماید، ناگزیر است ابتدا موضع خود را در باب مسائل مربوط به معرفت معین کند، زیرا تنها راه ارتباط انسان با جهان از طریق معرفت، شناخت و ادراکات اوست. مقاله حاضر برخی از مسائل این دانش نوپا را از دیدگاه فیض کاشانی بررسی کرده است که عبارت‌اند از:

۱. تعریف معرفت
۲. امکان معرفت
۳. انواع معرفت
۴. منابع معرفت
۵. موانع معرفت
۶. مراتب معرفت
۷. گستره معرفت
۸. رابطه معرفت عقلانی و معرفت وحیانی
۹. نحوه حکایت الفاظ از حقایق و معانی.

کلیدواژه‌ها: معرفت، امکان، حس ظاهر، حس باطن، عقل، فطرت.

مقدمه

بی تردید معرفت‌شناسی به عنوان علم مستقل، بدان گونه که امروزه مطرح است، در زمان مرحوم فیض رحمته الله در حوزه اندیشمندان اسلامی مطرح نبوده است، بلکه برخی از مسائل معرفت‌شناختی در ضمن سایر مباحث فلسفی و کلامی مورد بحث قرار گرفته است که مراجعه به آنها ما را در حل برخی از شبهات معرفت‌شناسی کمک می‌کند. شواهد حاکی از آن است که اندیشمندان مسلمان از میان معانی متعدد معرفت، معنای لغوی آن را که مطلق علم و آگاهی است، اخذ کرده‌اند. مراجعه به آثار فلاسفه اسلامی و تحقیق درباره مسائلی که امروزه در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، از قبیل تعریف معرفت، انواع معرفت، منابع معرفت، موانع معرفت، ارزش معلومات و... همگی گویای این حقیقت است. بدین ترتیب معرفت‌شناسی که از دیدگاه فیض بررسی می‌شود، در واقع علمی است که درباره معرفتهای انسان و ارزشیابی انواع آنها و تعیین معیار صدق و کذب آنها بحث می‌کند.

تعریف معرفت

در تعریف علم یا معرفت دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق) که در کثرت آثار و حمله به فلاسفه مشایی معروف است، در تعریف علم می‌گوید: علم عبارت است از تصور نفس ناطق و مطمئن، از حقایق اشیا و صور مجرد از ماده و عوارض آن (غزالی، رساله‌الدینیة ۱۴۱۴: ۵۱). ایشان علم یقینی را علمی می‌داند که در آن معلوم به گونه‌ای منکشف شود که تردیدی در آن نباشد و همراه آن امکان اشتباه و وهم وجود نداشته باشد (غزالی، المنقذ من الضلال بی تا: ۱۲).

فخر رازی (۵۴۴ - ۶۰۶ق) تعریف علم را غیر ممکن می‌شمارد (رازی، المباحث المشرقیة ۱۹۹۶: ۱ / ۳۳۱ - ۳۳۲). او که انتقاداتش از فلسفه مشایی زمینه رشد و تکامل فلسفه اسلامی را پدید آورد، در مورد حقیقت علم می‌گوید: «علم یا مفهومی ایجابی است و یا سلبی. اگر مفهومی ایجابی باشد، یا صرف نسبت و اضافه است و یا

مجموع صفت حقیقی و نسبت مخصوص» (رازی، المطالب العالیة ۱۴۰۷: ۱۰۳ - ۱۰۴).
در نهایت از دیدگاه او، علم چیزی جز اضافه و نسبت بین عالم و معلوم نیست.
ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق) قهرمان فلسفه مشاء نیز ادراک را «تمثل شدن شیء نزد
مدرک» می‌داند و آن را به تمثل حقیقت آن و تمثل صورت ذهنی آن تقسیم می‌کند
(ابن سینا، الاشارات ۱۳۷۵: ۲/۳۰۸).

صدرالمتألهین (در گذشته ۱۰۵۰ق) بنیانگذار حکمت متعالیه، تعریف علم را غیر
ممکن می‌شمارد، زیرا ماهیت آن را عین وجود آن می‌داند. لذا به عقیده ایشان
تعریف حقیقی برای علم ممکن نیست. تعریف رسمی علم هم امکان ندارد، زیرا
مفهومی روشن‌تر از علم که آن را تعریف کند وجود ندارد (شیرازی، اسفار اربعه
۱۹۸۱: ۳/۲۷۸).

به اعتقاد فیض، علم عبارت است از حصول معلوم برای عالم؛ همان‌گونه که فعل
عبارت است از حصول مفعول برای فاعل. بنابراین، زمانی که صورتی را نزد خود
تصور می‌کنیم، تصور ما از آن چیز، عین حصول آن چیز برای ما و عین علم ما به آن
است. تصور ما از آن، چیزی جز این نیست که ما آن چیز را در ذات خودمان انشا
کنیم البته بدون استقلال؛ یعنی ما در این انشا و ابداع مستقل نیستیم، بلکه محل آن
هستیم. بدین صورت که وقتی که شرایط و استعداد در ما بود، زمینه دستیابی به
معارف و صور در ما به وجود می‌آید، اما خودمان افاضه‌کننده نیستیم، بلکه از عالم
قدس و با اتصال به عقل فعال یا جوهر عقلی یا رب‌النوع، این صور علمی بر ما
افاضه می‌شود (فیض کاشانی، علم الله تعالی: ۸۵).

ایشان در جای دیگر علم را عبارت از حصول صورت شیء نزد عالم و ظهور آن
نزد عالم به صورت مجرد و بدون ملابست با ماده بیان می‌کند؛ با این توضیح که
وقتی فردی به چیزی عالم می‌شود، معلوم او از سه حال خارج نیست:

۱. یا آنچه برای او معلوم واقع شده است، ذات خود عالم است، مثل علم انسان
به ذات خود؛ در این صورت علم و عالم و معلوم یک وجود بیشتر ندارد.

۲. یا اینکه آنچه برای او معلوم واقع شده است، مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست، مثل علم انسان به قوای وجودی خودش و نیز علم حق تعالی به ماسوا؛ در این مورد هم اتحاد علم و عالم و معلوم روشن است.

۳. یا اینکه آنچه برای او معلوم واقع شده است، چیزی خارج از ذات اوست که در این صورت برای تحقق ادراک لازم است در ذات آن عالم، قوه هیولانیه‌ای باشد که صورت آن اشیا را بپذیرد، چرا که مدرک نمی‌تواند این صورت را مستقلاً به ذاتش افاضه کند؛ بلکه این صورت برای ذات او یک صورت کمالیه است و آن قوه هیولانیه قبل از قبول این صورت ناقص بود. بنابراین، این صورتی که بر مدرک افاضه شده، از جای دیگر و بالاتر بر او افاضه شده است. از جایی که در ادراک آن صورت، بالفعل است نه بالقوه. مثال آنچه گفتیم عبارت است از امور خارج از ذاتمان و نیز ادراک ما از آنچه ذات ما بر آنها احاطه دارد، مثل محسوسات، متخیلات، موهومات و معقولات. صورت اینها از جوهر عقلی که رب النوع ماست به اذن خدا و با استعداد خودمان و با رجوع به آن جوهر عقلی و اتصال به آن بر نفس ما افاضه می‌شود (فیض کاشانی، عین الیقین فی اصول الدین ۱۳۱۳: ۲۵۰؛ اصول المعارف ۱۳۷۵: ۱۸ - ۱۹).

فیض این شرط را که باید در او قوه هیولانیه‌ای قابل تصور باشد، برای این ذکر می‌کند که علم به امر خارج از ذات عالم، نظیر علم به ذات عالم است، یعنی علم جز به سبب اتحاد با معلوم و استکمال با آن تحقق پیدا نمی‌کند. به این بیان که عالم فی نفسه نسبت به این علم ناقص است و به سبب این معلوم، کامل و تام می‌شود. لذا نسبتش به او نسبت قوه به فعل و نسبت نقص به کمال است. مثل این است که از وجودی به وجودی بالاتر ارتقا می‌یابد. به این دلیل که در ادراک، مدرک به ذات مدرک نیل می‌کند. این نیز به چند صورت قابل تصور است: یا از ذات خود خروج کند تا به او اتصال یابد، و یا اینکه او را در ذات خود داخل کند که هم خروج شیء از ذات خود محال و هم دخول چیزی در ذات دیگری محال است؛ مگر اینکه با او

متحد شود و به صورت او تصور شود (همان، عین الیقین: ۲۵۰؛ همان، اصول المعارف: ۲۰). در واقع از منظر فیض هم مدرک قبل از ادراک، مدرک بالقوه است و هم مدرک او قبل از ادراک، مدرک بالقوه است و هر دوی اینها بعد از ادراک، بالفعل می‌گردند. ادراک هم عبارت است از اتحاد مدرک با مدرک. پس معنای اینکه عقل هیولانی، عقل بالملکه، می‌شود و عقل بالملکه عقل بالفعل می‌گردد این است که در ذات عاقل بالقوه، معقولاتی حاصل می‌شود که از مواد انتزاع شده و معقول بالفعل می‌گردند. بنابراین، معقول بالفعل همان عقل و عاقل بالفعل است (همو، عین الیقین: ۳۱۶).

با این تعریفی که مرحوم فیض از علم ارائه می‌کند، روشن است که اجسام نمی‌توانند به چیزی علم پیدا کنند و آن را درک نمایند. اما از آن جهت که اجسام به منزله سایه‌های وجودات غیبیه‌ای هستند که آن وجودات غیبیه، قائم به ذوات خود هستند و از آن حیث که به سبب قیومیت آن وجودات بر این اجسام، اتصالی بین آنها وجود دارد و از طرف دیگر آن وجودات عالم به ذوات خود هستند، بنابراین، این اجسام نیز از این جهت و به اندازه اتصالی که به آن وجودات دارند، دارای علم و شعور هستند (همو، اصول المعارف: ۲۰ - ۲۱).

مرحوم فیض برای این سخن خود، به این مثال تکیه می‌کند که وقتی سنگی را به سمت بالا پرتاب می‌کنیم، به طرف پایین بر می‌گردد. اگر آن سنگ شعور به این مطلب نداشت که مکان پایین موافق طبع اوست، به سوی پایین حرکت نمی‌کرد، زیرا اگر حرکت به پایین مقتضای ذاتی او نبود، بالذات این فعل را انجام نمی‌داد و از آنجا که غیر از این وجود جسمانی، وجود دیگری در کار نیست تا اقتضای پایین آمدن را داشته باشد، معلوم می‌شود که در همین وجودات جسمانی، نحوه شعوری به اندازه وجود آنها هست. لذا هرچه وجود اقوی باشد، علم و شعور او نیز قوی‌تر و هرچه وجود ضعیف باشد، علم و شعور او نیز ضعیف‌تر خواهد بود (همان: ۲۲).

امکان معرفت

در این قسمت از بحث، مقصود ما این است که دیدگاه فیض را درباره امکان شناخت بررسی کنیم که آیا او در کنار شک‌گرایان قرار دارد و قائل به امکان شناخت صحیح نیست یا در برابر آنها موضع می‌گیرد؟ بر این اساس و با توجه به نظریاتی که تاکنون از مرحوم فیض نقل شد، به راحتی می‌توان رویکرد معرفتی ایشان را مشخص کرد و قول به امکان شناخت را به او نسبت داد. به بیان دیگر، مجموع مباحث او حاکی از این است که او واقع‌گرا بوده و قائل به اطلاق معرفت است. خاصه اینکه ایشان مباحثی را هم درباره یقین، در لابه‌لای مباحث خود مطرح کرده است.

قبل از ایشان، غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) در برخی از آثار خود یقین را این‌گونه تعریف کرده است: «علم یقینی عبارت است از شناختن یک شیء با صفت خاص همراه با تصدیق به اینکه امکان ندارد شیء آن صفت خاص را نداشته باشد» (غزالی، معیار العلم ۱۹۹۳: ۲۲۲ - ۲۲۳). ایشان هم چنین یقین را دارای سه مرتبه می‌داند: یقین به مفاد قضیه، یقین به اینکه این یقین صحیح است و یقین به اینکه در این یقین سهو و غلط راه ندارد و از بین نمی‌رود (غزالی، محک النظر ۱۹۹۴: ۹۹ - ۱۰۰).

صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ ق) نیز یقین را دارای مراتب می‌داند: مرتبه حصولی برهان، مرتبه مشاهده حضوری و مرتبه اتصال وجودی. ایشان در مورد درجات یقین معتقد است، مرتبه اول، علم یقین، مرتبه دوم، عین یقین و مرتبه سوم، حق یقین است (شیرازی، مفاتیح الغیب ۱۳۶۳: ۱۴۰).

فیض کاشانی در این بحث راه استاد خود ملاصدرا را می‌رود و یقین را دارای سه مرتبه می‌داند: علم یقین (مرتبه حصولی علم)، عین یقین (مرتبه مشاهده حضوری) و حق یقین (مرتبه اتصال وجودی). سپس به این آیات استناد می‌نماید (فیض کاشانی، علم یقین: ۱۶).

كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (تکواثر: ۵

۷-)؛ چنان نیست (که شما خیال می‌کنید)؛ اگر شما علم یقین داشته

باشید، قطعاً جهنم را می‌بینید (موقع خروج از قبر). سپس (با ورود در آن) آن را به عین‌الیقین می‌بینید.

این، حقیقت خبر یقینی است: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (واقعہ: ۹۵)

مرحوم فیض جهت روشن شدن فرق این سه مرتبه، به این مثال تمسک می‌جوید که اگر آتش را در نظر بگیرید، علم‌الیقین به آن، مشاهده چیزهایی است که در پرتو نور آن دیده می‌شوند. عین‌الیقین به آن، دیدن جرم خود آن است. حق‌الیقین به آن نیز در آن سوختن و محو شدن هویت به سبب آن و جملگی آتش صرف شدن است و پس از این مرتبه دیگر مرتبه‌ای نیست. این مرحله قابل‌ازدیاد نیست: «لَوْ كُشِفَ الْغَطَاءُ وَ مَا زِدَّتْ يَقِينًا» (فیض کاشانی، عین‌الیقین: ۱۶).

انواع معرفت

فلاسفۀ مسلمان ادراک را از جهاتی دارای انواع مختلف می‌دانند. ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق) از باب تنوع مدرک، بین انواع معرفت فرق قائل شده و مدرک‌ صور محسوسات را غیر از مدرک معانی و مفاهیم آنها می‌داند (ابن‌سینا، النجاة ۱۳۷۵: ۱۶۲ و ۱۶۵). وی در فرق بین ادراک حسی، خیالی و عقلی می‌گوید: صور محسوس همراه با عوارض ماده هستند، صور خیالی از بعضی از عوارض ماده مجردند و مفاهیم عقلی هم از همه عوارض ماده مجردند (همان: ۱۷۱ و ۱۷۲). ایشان در مواردی پس از بیان مراتب ادراک، بالاترین مرتبه آن را ادراک عقلی می‌داند (ابن‌سینا، الاشارات: ۳/ ۳۴۵).

خواجه نصیر الدین طوسی (۵۷۹ - ۶۷۲ق) ملقب به «استاد البشر» که پس از نقد فلسفۀ مشایی توسط فخررازی، نقش اصلی را در احیای آن ایفا کرد، ادراکات را چهار نوع؛ احساس، تخیل، توهم و تعقل می‌داند و آنها را چنین تعریف می‌کند: احساس، صورت شیء موجود و حاضر نزد مدرک با خصوصیات محسوس است مثل این، متی، وضع، کم و کیف. خیال، صورت شیء موجود نزد مدرک با همان خصوصیات در حال حضور و غیبت است. توهم، ادراک معانی غیر محسوسه ولی

جزئی است. تعقل نیز ادراک ماهیت و ذات شیء است (طوسی، شرح الاشارات ۱۳۸۳: ۲/ ۳۲۳ - ۳۲۴).

فیض کاشانی زمانی که معرفت را به لحاظ روش حصول بررسی می‌کند و درباره علوم غیر ضروری و غیر بدیهی به داوری می‌پردازد، چنین می‌اندیشد که آنها گاهی به سبب اکتساب از راه استدلال و آموختن در دل حاصل می‌شوند که «اعتبار» و «استبصار» نامیده می‌شوند. این قسم مخصوص عالمان و حکیمان است. گاه نیز این علم از جایی که خود فرد خبر ندارد در دل او افکنده می‌شود. این علم نیز دو گونه است: گاهی از سببی که این علم از آن استفاده شده (یعنی دیدن فرشته‌ای که در دل می‌افکند) اطلاع ندارد. این قسم اگر در دل افکنده شود «الهام» نام دارد. اگر در گوش طنین اندازد، «سخن فرشته» نام دارد که اختصاص به اولیا و ائمه دارد. گاهی نیز از سبب آن هم آگاهی دارد که «وحی» نام دارد و مخصوص پیامبران و فرستادگان الهی است.

حال همان گونه که پرده میان آینه و صورت - که مانع از دیده شدن حقایق است - گاهی با دست کنار زده می‌شود و گاهی با وزیدن باد به حرکت در می‌آید، همچنین استفاده علوم برای انسان به واسطه علم الهی گاهی توسط نیروی فکری او با تجرید صورتهای ذهنی از پوششها و انتقال و توجه از بعضی از آنها به بعضی دیگر صورت می‌گیرد و گاهی بادهای الطاف الهی می‌وزد و پرده‌ها و پوششها را از دیده بصیرت او کنار می‌زند. لذا برخی از آنچه در لوح اعلی ثبت است، در دل وی تجلی می‌یابد (فیض کاشانی، علم الیقین: ۴۷۹).

ایشان معتقد است که این تجلی علوم، گاهی هنگام خواب صورت می‌گیرد و به واسطه آن، آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد برای وی ظاهر می‌شود. البته ظهور و انکشاف تام به واسطه مرگ صورت می‌گیرد و با مرگ است که تمام پرده‌ها کنار می‌رود. گاهی نیز در بیداری عجایی از اسرار ملکوت از پس پرده غیب در دل پرتو می‌افکند. این تجلی گاهی ادامه می‌یابد و گاهی مانند برق جهنده است و دوام آن

بسیار نادر است (همان: ۴۱۰).

پس الهام و سخن فرشتگان با اکتساب فرقی ندارد، نه در خود علم و نه در محل و سبب آن. تنها فرق آنها در طریق و کیفیت زوال حجاب و جهت آن است. نیز وحی با الهام و سخن فرشتگان در امور مذکور جز در وضوح و روشنی بیشتر آن و در دیده شدن فرشته‌ای که علم را افاده می‌کند فرقی ندارد، ولی همه اینها در اینکه به واسطه فرشته که همان قلم است صورت می‌گیرند، مشترک‌اند (همان). چنان‌که فرمود: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴). شاید همین مراتب سه‌گانه (الهام، سخن فرشته و وحی) در این آیه وجود داشته باشد:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فَيُوحِي بآذَنِهِ (شوری: ۵۱). شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند.

همچنین مرحوم فیض، گویی معرفت را دو درجه دانسته و علم را به دو قسم تقسیم کرده است: الف) علمی که لذاته قصد می‌شود و آن نوری است که در قلب ظاهر می‌گردد و او غیب را مشاهده می‌کند. فیض این قسم را افضل علوم می‌داند. ب) علمی که مقصود از آن عمل است تا با عمل، به آن نور دسترسی پیدا کند. فیض این علم را قبل از آن علم می‌داند، چون شرط رسیدن به آن علم است (فیض کاشانی، بشارة الشیعه: ۲۵۲).

موانع معرفت

همان‌طور که در بحث انواع معرفت ذکر شد، فیض رحمته بر این اعتقاد است که نفس آدمی این صلاحیت را دارد که به سان آینه‌ای حقیقت حق از لوح محفوظ در او تجلی کند و علوم راستین از آن عالم بر دل او افاضه شود. لکن دل انسان به دلایلی از برخی علوم تهی است. به تعبیر دیگر، موانع این تجلی عبارت‌اند از:

۱. وجود نقصان در آینه دل.
۲. گناهان و پلیدی‌هایی که مانع صفا و جلای آینه دل می‌گردند و بدین ترتیب مانع تابش نور معرفت می‌شوند.
۳. بی‌توجهی و روگردانی آینه دل از حقیقت مطلوب و مصروف داشتن تمام همت به تهیه اسباب زندگی و یا روگردانی از پرداختن به همه اعمال و طاعات بدنی که مانع از تأمل در حضرت ربوبی و حقایق خفیه الهی است. روشن است که در این صورت برای او جز آنچه فکر می‌کند منکشف نمی‌شود (فیض کاشانی، علم الیقین: ۴۱۷).
۴. وجود حجابی که میان آینه دل و مطلوبش فاصله می‌افکند، مانند اعتقادات نادرستی که از کودکی از روی تقلید پذیرفته است.
۵. آینه دل در جهت مطلوب قرار نگیرد و صاحب دل به جهتی که در آن جهت می‌توان به مطلوب دست یافت علم نداشته باشد، زیرا طالب علم زمانی می‌تواند به مطلوب خود دست یابد که علوم متناسب با آن مطلوب را به یاد آورد و در ذهن خود به آنها نظم مخصوصی بخشد تا مطلوب وی حاصل شود. لذا اگر علوم متناسب با آن مطلوب را در اختیار نداشته باشد، به آن جهتی که مطلوب در آنجا است، دست نمی‌یابد و در نتیجه مطلوب وی حاصل نمی‌شود (همان: ۴۱۸).

منابع معرفت

پرسش اصلی در این بحث این است که معرفت از چه منابعی سرچشمه می‌گیرد؟ اما پیش از آن باید روشن شود که در معرفت‌شناسی، مقصود از به کار بردن اصطلاح منابع معرفت چیست؟ فرض کنید ما می‌دانیم که دیوار روبه‌روی سفید رنگ است؛ اگر از ما پرسند از کجا می‌دانید که دیوار روبه‌روی سفید رنگ است، پاسخ می‌دهیم زیرا آن را می‌بینیم، یا پاسخ می‌دهیم چون دیگران می‌گویند، و چه بسا به احتمال کم پاسخ دهیم زیرا به ما چنین الهام می‌شود. این نشان می‌دهد که معرفت‌های آدمی از منابع

گونگونی نشأت می‌گیرند و به بیانی، مستند به منابع گوناگون اند. برای معرفت‌شناس بسیار مهم است که بداند اولاً این منابع دقیقاً چند موردند و ثانیاً از هر کدام از اینها دقیقاً چه چیزی قصد می‌شود؟ (شمس، آشنایی با معرفت‌شناسی ۱۳۸۲: ۱۵۹ - ۱۶۱).

فیض کاشانی در مواردی بدن را به طور مطلق آلتی برای نفس معرفی کرده است که نفس به واسطه او کمال لایق خود را تحصیل می‌کند (فیض کاشانی، آینه‌شاهی: ۷۰). در مواردی به صورت ریزتر وارد بحث شده است.

به نظر می‌رسد با بررسی اندیشه ایشان، آنچه را می‌توان در این زمینه به صورت دسته‌بندی شده به ایشان نسبت داد، این است که ایشان منابع معرفت بشری را به این صورت معرفی کرده است:

الف) حس ظاهر

مرحوم فیض حس را یکی از منابع معرفت بشری می‌داند. لکن در بین حواس، سمع و بصر را از دیگر حواس بالاتر می‌انگارد. به این دلیل که صورت مدرکات آن دو به لحاظ درجه از ماده بالاترند. همچنین گرچه هر ادراکی از تجرید صورتی حاصل می‌شود، ولی مدرکات این دو حس به لحاظ تجرید از سایر مدرکات شدیدترند. همچنین محسوسات این دو مدرک از آن جهت که محسوس‌اند، برای آن دو لذت و درد ندارند، بلکه این نفس است که از آنها لذت می‌برد و یا متألم می‌گردد. لذا اگر گوش با صوت شدید یا چشم با نور شدید متألم شوند، تألم آنها از حیث شنیدن و دیدن نیست، بلکه از حیث لمس کردن آنهاست. بر خلاف سه قوه دیگر (شامه، ذائقه و لامسه) که از محسوسات خود از آن جهت که محسوس‌اند، لذت می‌برند و یا متألم می‌گردند. البته گرچه مدرک در همه اینها نفس است و نفس است که در حقیقت استشمام‌کننده، چشنده و لمس‌کننده است، همان‌طوری که سمیع و بصیر نیز هست، ولی این دو حس (سمع و بصر) از دیگر حواس به افق نفس نزدیک‌ترند و مدرکات آنها از ماده دورترند (همو، عین‌الیقین: ۳۷۵).

مرحوم فیض سرّ این مطلب را از استاد خود ملا صدرا بدین صورت نقل می‌کند: نیاز حیوانات به قوه لامسه شدیدتر از سایر قوا و بلکه بقای حیاتشان به لامسه است. پس از آن در حیواناتی که یک درجه بالاترند، ذائقه است. شامه در رتبه سوم قرار دارد. اما نیاز حیوانات به شامه مثل نیاز آنها به دو قوه اول (لامسه و ذائقه) نیست. لذا بدون شامه، بقای آنها ممکن است. اما مدرکات سامعه و باصره به گونه‌ای است که حیوان از آن جهت که حیوان است قوامش به آنها نیست و بدون نور و صوت هم می‌تواند زندگی کند. ولی حیوان از آن جهت که دارای نفس شریفه و انسان است، از انوار حسی و اصوات لذیذه لذت می‌برد و از ضد آنها متألم می‌گردد (همان).

ب) حس باطن

مرحوم فیض متأثر از صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ ق) مدارک باطنی (حواس باطنی) انسان را همانند حواس ظاهری پنج مورد می‌داند. به این صورت که یا مدرک است یا حافظ است یا متصرف و در دو مورد اول یا مدرک و حافظ صور است یا مدرک و حافظ معانی (همان؛ شیرازی، الشواهد الربوبیه ۱۳۸۲: ۲۱۷ - ۸۱).

۱. مدرک صور عبارت است از حس مشترک که صور محسوسات ظاهری نزد او جمع می‌شوند. او مثل حوض آبی می‌ماند که آب از پنج راه بر او وارد می‌شود. اگر این حس مشترک نبود، نمی‌توانستیم یک دفعه به چند حکم محسوس متفاوت حکم کنیم. مثلاً نمی‌توانستیم بگوییم این شکر سفید و شیرین است. شأن این قوه این است که قوای پنج‌گانه را یک جا جمع می‌کند و این به دلیل علو و برتری نشئه باطن است. هرچه وجود اشرف باشد، جامع معانی کمالیه خواهد بود و هرچه بسیط‌تر باشد، افعال او بر اساس «الاشرف فالاشرف» بیشتر خواهد شد. بنابراین، معانی متفرق و پراکنده در حواس خمس در حس مشترک اجتماع می‌یابند. حواس خمس نیز برای او به منزله آلاتی هستند که مدرکات از طریق آنها بر او وارد

می‌شوند و او قابل آن مدرکات است. همان‌گونه که نفس به واسطهٔ تكثر قوا و آلات دارای افاعیل مختلف است.

پس حواس ظاهر و باطن به حسب ماهیت، غیر از این پنج مورد نیست. لکن هرچه این حواس قوت و علو پیدا کنند، میل به وحدت و تجرد پیدا می‌کنند و هرچه ضعیف و پست شوند، میل به تكثر و تجسم پیدا می‌کنند (همان).

۲. حافظ صور نیز عبارت است از «خیال» که به آن «مصوره» نیز می‌گویند که مثل محسوسات در آن جمع می‌شود و در آن باقی می‌ماند، حتی اگر مواد آنها از حواس غایب شوند. پس «خیال» در واقع خزانهٔ حس مشترک است و اگر او نبود، ما نمی‌توانستیم چیزی را که دیده بودیم و سپس از ما غایب شده بود و دوباره او را دیدیم، حکم کنیم که این همان چیزی است که قبلاً دیده‌ایم، زیرا اگر او برای ما محفوظ نبود، نمی‌توانستیم این‌گونه حکم کنیم. این قوه نیز جامع حواس پنج‌گانهٔ ظاهری است، بلکه مؤکدتر از حس مشترک است، زیرا شأن این قوه فعل است، ولی شأن حس مشترک، انفعال است (همان).

۲. مدرک معانی عبارت است از «وهم» که معانی غیر محسوس موجود در محسوسات را درک می‌کند و احکام جزئی را صادر می‌کند. این قوه در انسان با عقل او در تنازع است، زیرا او قوهٔ جرمانی است که به آنچه عقل به او معترف است اعتراف نمی‌کند. لذا انسان از زندگی در خانه‌ای که مرده‌ای در او باشد نفرت دارد (همان).

۴. حافظ معانی که حافظه نام دارد قوه‌ای است که مدرکات قوهٔ وهمیه را حفظ می‌کند و به منزلهٔ خزانهٔ اوست و نسبتش با او مثل نسبت خیال به حس مشترک است (همان).

۵. متصرف قوه‌ای است که صور معانی موجود در خیال یا حافظه را با هم ترکیب یا از یکدیگر منفصل می‌کند. گاهی نیز اجزای انواع مختلف را یک‌جا جمع می‌کند. مثلاً سر انسان را با گردن شتر و بدن یک حیوان دیگر ترکیب می‌کند یا

اجزای یک نوع را از همدیگر جدا می‌کند. مثلاً انسان را بدون سر و دست و پا تصور می‌کند. گاهی نیز از یک شیء به ضد آن یا شبیه آن منتقل می‌شود. در قوای باطنی به لحاظ شیطنت، شدت این قوه از همه بیشتر است. شأن آن به گونه‌ای است که عملش انتظام ندارد. اگر نفس به واسطه وهم برای او استعمال شود، او را «متخیله» می‌نامند. اگر او به واسطه قوه عقلیه برای نفس استعمال شود، «مفکره» نامیده می‌شود که علوم و صناعات به واسطه او استنباط می‌شوند (همان).

ج) عقل

بعضی از باورهای ما آن چنان واضح و روشن اند که به آسانی و بدون درخواست شواهد و قرائن آنها را می‌پذیریم. مثل این گزاره «اگر الف بزرگ‌تر از ب باشد، پس ب کوچک‌تر از الف است.» این نسبت بی‌درنگ و بدون تأمل پذیرفته می‌شود. اما این وضوح و پذیرش بی‌درنگ، معرفت‌شناس را باز نمی‌دارد تا پرسد این گونه باورها به کدام منبع معرفت مستندند. یکی از جدی‌ترین پاسخها به این پرسش، این است که این گونه موارد مستند به منبع عقل اند (شمس، همان: ۱۹۶).

در اینکه مرحوم فیض عقل را یکی از منابع معرفت می‌داند تردیدی نیست. ایشان توانایی عقل را تنها در وصول به معرفت کلیات شیء قبول دارد نه در جزئیات آن (فیض کاشانی، اصول المعارف: ۱۹۵). همچنین ایشان معتقد است که واژه عقل اسمی است که بر چهار معنا دلالت می‌کند. بنابراین، نباید برای جمیع اقسام آن یک حد تعیین کرد، بلکه در هر معنایی محدوده خاص خودش را شامل می‌شود. آن معانی که ایشان با بهره‌گیری از کلمات غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق) برای عقل برشمرده است (فیض کاشانی، المحجة البيضاء ۱۴۱۷: ۱۷۷ - ۱۷۸؛ غزالی، احیاء علوم الدین ۱۴۱۳: ۱۲۳ - ۱۲۹). عبارت‌اند از:

۱. عقل به معنای وصفی که به سبب آن انسان از بهائم ممتاز می‌گردد. و آن عبارت از آن چیزی است که به انسان استعداد عطا می‌کند تا علوم نظری و تدبیر

صناعات فکری را بپذیرد.

۲. عقل به معنای علومی که حکم می‌کند به جواز آنچه که جایز است و استحاله آنچه محال است، مثل علم به اینکه دو از یک بیشتر است و علم به اینکه شخص واحد نمی‌تواند در دو مکان باشد.

۳. عقل به معنای علومی که از تجربه مستفاد می‌شوند. لذا به کسی که دارای تجارب فراوان باشد عاقل می‌گویند.

۴. عقل به معنای غریزه‌ای در انسان است که موجب شناخت او از عواقب امور می‌گردد (همان).

فیض معتقد است که عقل به دو معنای اول در انسان، بالطبع موجود است و به دو معنای اخیر با اکتساب به دست می‌آید (همان: ۱۷۸). ایشان عقل طبیعی و عقل مکتسب را در انسانها متفاوت می‌داند و معتقد است این دو عقل، به بعضی کامل‌تر عطا شده و به برخی ناقص‌تر. انسانها نیز به قدر کمال و نقص آن مکلف شده‌اند و حساب خواهند داشت (فیض کاشانی، آئینه شاهی: ۶۶).

او در جای دیگر، در مقام بیان اقسام عقل، انسان را در ذات خود دارای دو فرشته علام (دانا) و فعال (کننده) می‌داند. انسان با اولی، تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و به درست و نادرست بودن آنچه تعقل و ادراک کرده است، پی می‌برد. این فرشته «عقل نظری» نام دارد. انسان با دومی نیز صناعات را استخراج می‌کند و به حسن و قبح در آنچه انجام می‌دهد یا ترک می‌نماید، پی می‌برد. این فرشته، «عقل عملی» نام دارد. به اعتقاد او، آنچه در اخبار درباره مدح عقل و عاقل وارد شده است مربوط به این دو قوه (عقل نظری و عقل عملی) و صاحب آنهاست، مانند فرمایش امام صادق علیه السلام که فرمود: «العقل دلیل المؤمن» (فیض کاشانی، علم الیقین: ۳۶۸).

او همچنین روایتی را از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند:

لما خلق الله تعالى العقل قال له: اقبل فأقبل، ثم قال له: ادبر، فأدبر فقال: و

عزتي ما خلقت خلقاً أحسن منك اياك امر و اياك انهي و اياك اثيب و

ایک اعاقب؛ زمانی که خداوند عقل را آفرید به او فرمود: پیش بیا و او پیش آمد. سپس فرمود: بازگرد و او بازگشت. سپس فرمود: به عزتم سوگند که من مخلوقی بهتر از تو نیافریده‌ام. به واسطه تو امر و نهی می‌کنم و به واسطه تو پاداش و عذاب می‌دهم.

فیض کاشانی در تحلیلی که ذیل این روایت مطرح می‌کند، مباحثی را درباره عقل پیش می‌کشد که حاصلش این است: عقل جوهر ملکوتی نورانی است که خداوند آن را از نور عظمت خود خلق کرده و زمین و آسمان را به واسطه او به پا داشته است. از دیدگاه او مقصود از عقل در این روایت، اولین مخلوق مجرد است که همان روح نبی مکرم اسلام ﷺ است که انوار انبیا و ائمه معصومین از آن منشعب شده و ارواح شیعیان نیز از اشعه آن خلق شده است.

به اعتقاد او، از آنجا که عقل دو معنا دارد، درباره معنای اقبال و ادبار هم - که در روایت فوق آمده است - دو احتمال را می‌توان مطرح کرد:

الف) اگر عقل را به معنای روح پیامبر اکرم ﷺ بعد از ظهور و تکون در این عالم در نظر بگیریم، در این صورت معنای «اقبال» عبارت است از اکتساب کمالات و ارتقای مرتبه تا وصول به خداوند متعال. این همان چیزی است که از آن به «عقل مکتسب» تعبیر می‌شود. معنای «ادبار» هم عبارت است از بازگشت به خلق برای اکمال آنها.

ب) اما اگر عقل را به معنای مخلوق اول قبل از نزول به این عالم بدانیم، در آن صورت، مقصود از «اقبال» نزول به زمین و توجه به عالم جسمانی است که در این نزول به اذن خداوند متعال، نفوس فلکی و سپس طبایع، صور و ماده را نیز افاضه می‌نماید. یعنی در حقیقت هر کدام از آنها ظهور پیدا می‌کند و کار آنها را انجام می‌دهد و بدین ترتیب تکثر شخصی می‌یابد. البته این نزول و توجه به عالم جسمانی هیچ‌گاه مستلزم مفارقت و جدایی از حق تعالی و به تبع آن کاهش مقام و مرتبه نیست. بر این اساس، «ادبار» هم به معنای بازگشت به سوی خدا و اجابت دعوت

حق است که خود دارای مراحل است. به این صورت که در آغاز بازگشت جسمی است که دارای صورت «ماء‌عذب» است. سپس نبات می‌شود و پس از آن حیوان دارای «عقل هیولایی» می‌گردد و سپس «عقل بالملکه» و پس از آن «عقل مستفاد» و پس از آن عقل بالفعل می‌گردد. سپس از دنیا جدا می‌شود و به خداوند متعال می‌پیوندد. حال ارواح منشعب از نور او هم به همین منوال است.

به اعتقاد فیض، انوار منشعب از نور عقل و نور محمدی دو قسم‌اند: برخی از آنها برای انسان غریزی‌اند که انسان به واسطه آن علوم نظری را ادراک می‌کند و از قوه به فعل می‌رسد و بدین طریق از سایر حیوانات متمایز می‌شود. برخی از این انوار نیز کسی‌اند که انسان به واسطه آن، خوب و بد را تشخیص می‌دهد و اقدام به انجام یا ترک آن می‌نماید (فیض کاشانی، وافی: ۱/ ۵۱-۵۲).

د) الهام (معرفت موهوبی)

فیض کاشانی در بحثی که درباره حکمت دارد، نحوه حصول آن را از طریق الهام می‌داند. از دیدگاه ایشان کسانی که از دنیا بریده‌اند و رو به خدا آورده‌اند و نفس خود را از رذائل پاک می‌کنند و به فضائل می‌آرایند، خداوند از طریق الهام حکمت را به آنان عنایت می‌فرماید (فیض کاشانی، کلمات مکنونه ۱۳۶۰: ۲۴۶). ایشان برای اثبات مدعای خود به برخی آیات و روایات استناد می‌کند (همان).

وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ (بقره: ۲۸۲)؛ از خدا بترسید (نافرمانی حکم او نکنید) خداوند به شما تعلیم می‌دهد؛ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (انفال: ۲۹)؛ اگر خدا ترس و پرهیزگار باشید خدا برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می‌دهد (روشن‌بینی خاصی که در پرتو آن حق را از باطل خواهید شناخت)؛ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (اعراف: ۹۶)؛ اگر اهل شهرها و آبادیها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان

و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (طلاق: ۲ - ۳)؛ و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد؛ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت: ۶۹)؛ و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راههای خود هدایتشان خواهیم کرد؛ و حدیث نبوی لیس العلم بکثره التعلیم انما هو نور یقذفه الله فی قلب من یرید ان یرید ان یهدیه (فیض کاشانی، کلمات مکتونه: ۲۴۷)؛ علم به کثرت آموختن نیست، بلکه نوری است که خداوند در قلب هرکسی که می‌خواهد هدایت کند، قرار می‌دهد.

فیض در مقام مقایسه لذات حاصل از معرفت حسی و عقلی و معرفت حاصل از الهام، رتبه بالایی را برای الهام و معارف موهوبی قائل می‌شود و با نقل روایتی از امام صادق علیه السلام، لذت و شمع حاصل از معارف موهوبی را همچون شمع حاصل از مصاحبت با اولیای الهی در باغهای بهشت می‌داند (همو، اصول المعارف: ۱۱۳). فیض، معارف موجود در کتاب اصول المعارف را جمع بین معارف وحیانی و معارف موهوبی می‌داند که از سوی حق تعالی به قلب صاحبان خلوتها و عبادتها الهام شده است (همان: ۴). پذیرش چنین سخنی نشان‌دهنده این است که از دیدگاه فیض، گستره معارف موهوبی بسیار وسیع است. شایان ذکر است که فیض وحی را منبع مستقلی برای شناخت نمی‌داند، بلکه آن را همانند الهام می‌شمارد؛ با این تفاوت که وحی از وضوح بیشتری برخوردار است و دریافت‌کننده آن، فرشته افاده‌کننده آن را می‌بیند (همو، علم الیقین: ۴۱۰).

فطرت

در پایان بحث از منابع معرفت توجه به این نکته لازم است که یکی از پرسشهای مهمی که همواره عالمان و به ویژه معرفت‌شناسان با آن مواجه‌اند این است که آیا

انسان علاوه بر تواناییهای ادراکی مثل حس و عقل و...، و نیز علاوه بر تمایلات حیوانی همچون میل به غذا و امور جنسی و...، از بینشها و تمایلات فراحوانی مثل معرفت فطری، میل به کمال، حقیقت‌جویی، حس دینی و... نیز برخوردار است یا خیر؟ فیض در پاسخ به این سؤال، انسان را نه مثل لوح سفید یا بی‌رنگ، بلکه برخوردار از آگاهیها و خواسته‌های فطری می‌داند و شناخت مبادی معرفت دینی را به فطرت بشر مستند می‌کند. به طور مثال، او اصل معرفت خداوند را امر فطری می‌داند و معتقد است که تعمق و استدلال تنها برای افزایش آگاهی است نه برای اصل آگاهی (همان: ۱/۴۳). او همچنین برای اثبات معاد نیز بر فطرت تکیه کرده و می‌گوید خداوند به مقتضای حکمتش در سرشت انسان، کراهت از فنا نهاده است. اگر جهان دیگری نباشد که انسان به آنجا انتقال یابد، این غریزه که خداوند در سرشت او نهاده است باطل خواهد بود و خداوند برتر از آن است که کار باطل انجام دهد (همان: ۲/۱۰۱۹).

مراتب معرفت

چنان‌که گذشت، به اعتقاد فیض انسان برای دریافت معارف، ابزارهای گوناگونی در اختیار دارد. بر این اساس می‌توان گفت معارف انسان به مقتضای ابزار دریافت‌کننده آن، دارای مراتبی است. آنچه توسط الهام به انسان افاضه می‌شود «شهودات عرفانی» و آنچه از طریق عقل حاصل می‌شود «معقولات» است. معارفی نیز که توسط قوای حسی ظاهری به دست می‌آید «محسوسات» نامیده می‌شود. اما علاوه بر اینها انسان از قوای دیگری نیز برخوردار است که همان حواس باطنی انسان است. داده‌های این حس اگر توسط قوه خیال فراهم شده باشد، نام متخیلات بر آن می‌نهند، اما اگر حس باطنی معانی غیر محسوس را از طریق قوه وهم درک کند، معارف حاصل از آن را «موهومات» می‌نامند (همو، عین‌الیقین: ۳۷۵). فطریات هم مقوله دیگری غیر از اینهاست.

با توجه به آنچه ذکر شد، روشن است که معارف گوناگون بشری از وضوح یکسانی برخوردار نیستند و شاید به همین جهت است که فیض، معارف بشری را به معارف درجه اول و درجه دوم تقسیم می‌کند (همو، *بشاره الشیعه*:). از طرف دیگر، فیض، عقول بشری را نیز دارای مراتب می‌داند (همو، *آئینه شاهی*: ۶۶). لازمه این سخن آن است که قابلیت دریافت‌کننده نیز در فهم معارف، تأثیر مستقیم داشته باشد. حاصل برداشت ما از این نکات آن است که فیض برای فهم بشری و معارف انسانی، ساحت واحدی قائل نبوده، بلکه آنها را دارای مراتب مختلف می‌دانسته است. شاید بتوان تقسیم یقین به سه مرتبه (علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین) را شاهی برای این مدعا قلمداد کرد (همو، *علم‌الیقین*: ۱۶).

گستره معرفت

با توجه به ابزارهای گوناگونی که به اعتقاد فیض در اختیار انسان قرار داده شده، روشن است که انسان می‌تواند به مراتب گوناگون معرفت در ساحت‌های گوناگون، اعم از محسوسات، متخیلات، موهومات، معقولات و شهود عرفانی دست یابد. به عبارت دیگر، نفس آدمی این صلاحیت را دارد که تمام علوم در او نقش بندد (همان: ۴۱۷). روشن‌ترین دلیل در این زمینه وجود انسان کامل است که جامع انواع علوم در تمامی مراتب آن است (همو، *کلمات مکنونه*: ۱۱۹)؛ لکن از مواردی که طبق نظر ایشان برای انسان قابل شناخت نیست، حقیقت حضرت حق است. به اعتقاد ایشان، ادراک چیزی بدون احاطه بر آن میسر نیست. خداوند هم از آن جهت که محیط بر همه چیز است، محاط به چیزی واقع نمی‌شود (همان: ۲؛ همو، *اللئالی*: ۱).

رابطه معرفت عقلانی و معرفت وحیانی

فیض بین معارف عقلانی و معارف وحیانی هیچ‌گونه تعارضی نمی‌دید، بلکه آن دو را کاملاً مطابق و موافق و مکمل هم می‌دانست و برای بیان این مکملیت، از چند تشبیه استفاده می‌کرد (همو، *عین‌الیقین*: ۲۴۱؛ همو، *اصول‌المعارف*: ۱۹۴). از جمله اینکه

او شرع را همچون نور و عقل را به سان بینایی می‌داند و بدینسان معتقد بود که همان‌گونه که بدون نور چیزی دیده نمی‌شود و بدون بینایی هم وجود نور اثری ندارد، عقل و شرع هم نسبت به هم، چنین حالتی دارند.

او در تشبیه دیگر، شرع را همچون ساختمان و عقل را به منزله پایه آن به شمار می‌آورد و چنین نتیجه می‌گیرد که همان‌گونه که ساختمان بدون پایه ثباتی ندارد و چنان‌که بدون وجود ساختمان، وجود پایه نیز بی‌معناست، شرع و عقل نیز در مقایسه با هم از چنین ویژگی برخوردارند.

تشبیه دیگری که فیض از آن استفاده می‌کند، تشبیه عقل به چراغ و تشبیه شرع به روغن چراغ است. به این بیان که بدون وجود روغن، چراغ روشن نمی‌شود، و بدون وجود چراغ هم، روغن توان نورافشانی ندارد، بلکه این دو در کنار هم ایجاد نور می‌کنند. بر این اساس، شرع و عقل هم در کنار هم، قدرت پر توافشانی و هدایت دارند.

فیض آن چنان‌که خود تصریح می‌کند، در این جهت و برای اثبات این مکملیت دو کتاب مهم *عین‌الیقین و اصول‌المعارف* را به رشته تحریر درآورد تا آموزه‌های فلسفی را با آموزه‌های وحیانی جمع کند (همان: ۲۳۹؛ همو، *اصول‌المعارف*: ۴). اما نباید از نظر دور داشت که او در مقایسه آموزه‌های وحیانی و آموزه‌های عقلانی، گونه‌ای تفوق و تقدم را برای آموزه‌های وحیانی قائل بود و برای این اعتقاد خود به چند مطلب به شرح ذیل استناد می‌کرد: (همو، *اصول‌المعارف*: ۵).

اول. آموزه‌های وحیانی، دارای گستره وسیعی است و علاوه بر بیان امور کلی قدرت تبیین امور جزئی را هم دارد، در حالی که آموزه‌های عقلانی تنها کلیات امور را شامل می‌شود.

دوم. وحی قادر است آموزه‌هایی را در اختیار بشر قرار دهد که انسان با عمل به آنها به خداوند نزدیک می‌گردد. این آموزه‌ها فراتر از رهیافتهای عقلانی است و عقل توان وصول به آنها را ندارد.

سوم. آموزه‌های وحیانی دارای مراتبی است که هم عقل یک فرد عامی آن را

به راحتی درک می‌کند و هم افراد متخصص در امور عقلی آن را موافق عقل می‌یابند؛ به عبارت دیگر، هم توده مردم و هم فرهیختگان و دانشمندان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

چهارم. آموزه‌های پیامبران تیز و برنده و فصل‌الخطاب است، اما آموزه‌های عقلانی از چنین ویژگی برخوردار نیستند. یعنی هیچ فیلسوفی نمی‌تواند ادعا کند که یافته‌ها و سخنان او آخرین کشف و سخن است.

نحوه حکایت الفاظ از حقایق

فیض برای تبیین رابطه لفظ و معنا از سه اصطلاح «لفظ، معنا و قالب یا صورت» استفاده کرده است. اصطلاح اول یعنی لفظ، دلالت‌کننده‌ای است که به صورت قراردادی و اعتباری در ازای یک معنا قرار می‌گیرد که با شنیدن آن، معنای مذکور در ذهن حاضر می‌گردد. البته حضور معنا در ذهن قطعاً به واسطه مفهوم یا صورت ذهنی است. اصطلاح دوم یعنی معنا، چیزی است که مفهوم یا صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند. اصطلاح سوم، صورت یا قالب است که ظاهراً مقصود از آن در کلام فیض، مصداق و وجود خارجی اشیاست.

به اعتقاد فیض، حکایت الفاظ از معانی، حکایت قراردادی است نه ذاتی؛ اما رابطه معنا با صورت و قالب، رابطه حقیقی و ذاتی است. توضیح اینکه هر معنایی دارای یک روح و حقیقت است، لکن این حقیقت واحد می‌تواند در صورتها و قالبهای متعدد موجود باشد. این تعدد قالبها یا صورتها، رابطه حقیقی و ذاتی آنها را با معنا خدشه‌دار نمی‌کند. به عنوان مثال، لفظ قلم حاکی از یک معنایی است و حقیقت آن معنا عبارت است از آنچه که صورتهایی را در صفحاتی ایجاد می‌کند. این حقیقت هم ممکن است به صورت چوب موجود شود و هم امکان دارد به صورت آهن تحقق یابد و حتی ممکن است اصلاً به صورت جسم نباشد. همین مسئله عیناً برای صفحه هم مطرح است. یعنی ممکن است صفحه به صورت کاغذ یا به صورت چوب و یا به صورتهای

دیگری تحقق پیدا کند. آنچه مهم است حضور روح و حقیقت قلم یا صفحه است. یعنی هر جا این روح و حقیقت وجود داشته باشد، قلم بودن یا صفحه بودن بر او صادق خواهد بود. در آیات شریفه «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» علق: ۴ - ۵؛ خدایی که بشر را علم نوشتن به قلم آموخت و به آدم آنچه را که نمی‌دانست تعلیم داد. مقصود از قلم، قلم حقیقی است نه قلم مجازی؛ چرا که روح و حقیقت قلم در آن یافت می‌شود. یعنی به واسطه آن، علومی در صفحه دل انسان نقش می‌بندد سایر الفاظ نیز همین‌گونه‌اند (فیض کاشانی، عین‌الیقین: ۲۴۳).

براساس آنچه ذکر شد می‌گوییم، هر چیزی در این عالم، مثال و صورتی برای یک امر روحانی واقع در عالم ملکوت است. حقیقت هر چیزی همان حقیقت روحانی و مجرد اوست. عقول مردم هم از این قاعده مستثنا نیست. یعنی عقول مردم هم، در واقع مثال و صورتی از عقول انبیا و اولیا است و انبیا و اولیا مکلف‌اند که با مردم به قدر عقولشان سخن بگویند و اغلب از تمثیل استفاده کنند، چرا که عقول مردم در مقایسه با عالم ملکوت مثل انسان خفته‌ای می‌ماند که عمدتاً جز از طریق مثال، چیزی از عالم ملکوت برای او منکشف نمی‌شود و زمانی که بмирند، از خواب بیدار می‌شوند و حقایق و اسرار آنچه را از راه مثال شنیده بودند، خواهند دانست و متوجه خواهند شد که آن مثالها، پوسته‌ای بیش نبوده‌اند و حقیقت آنها چیز دیگری بوده است. همان‌طوری که در آیه شریفه آمده است: «خداوند از آسمان، آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه‌ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد. سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد» (رعد: ۱۷). خداوند در این آیه علوم و آگاهیهای ما را به آب و سیلاب و رودخانه‌ها را به قلب و ضلالت و گمراهی ما را به کف آب تشبیه کرده و سپس می‌فرماید: «خداوند این چنین مثال می‌زند.» این مثال زدن به خاطر آن است که انسان قدرت فهم حقایق را ندارد. لذا از طریق مثال مورد تعلیم قرار می‌گیرد. فیض معتقد است که برای دستیابی به حقیقت، این مثالها باید تعبیر شوند و تعبیر همان تأویل است. تأویل با تفسیر تفاوت دارد، چرا که تفسیر، معانی قشر و قالب الفاظ

را بیان می‌کند، اما تأویل، معانی مربوط به ملکوت الفاظ را ارائه می‌کند. پس مفسران به پوسته و غلاف و صورت الفاظ دسترس دارند، اما روح و حقیقت آنها را درک نمی‌کنند؛ حقیقت آنها را تنها راسخان در علم درمی‌یابند. لذا رسول گرامی اسلام ﷺ وقتی برای بعضی از اصحاب خود دعا می‌کرد، از خداوند می‌خواست که به آنها تأویل بیاموزد. البته تأویل و دستیابی به اسرار و اطوار حقایق هم، دارای درجات و مراتب است که دستیابی به مراتب نهایی آن برای کسی میسر نیست. با توجه به آنچه ذکر شد، انسان زمانی که با آیات متشابه مواجه می‌شود حق تأویل آنها را ندارد، مگر راسخ در علم باشد. در غیر این صورت باید آنها را به راسخان در علم واگذار کند تا خداوند درهای رحمت خویش را بر او بگشاید (همو، قرّة العیون: ۴۳۰ - ۴۳۶).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان فیض را قائل به تأویل دانست، چرا که او این مباحث را در کتابهای متعدد که به دوران متفاوت زندگی ایشان مربوط است، ذکر کرده است. به طور مثال، می‌توان کتابهای *عین الیقین*، *قرّة العیون*، و *اصول المعارف* را از این جمله دانست (همو، *عین الیقین*: ۲۴۲ - ۲۴۴؛ همو، *قرّة العیون*: ۴۳۰ - ۴۳۶؛ همو، *اصول المعارف*: ۱۹۰ - ۱۹۳). حتی در جلد اول وافی، بابی را تحت عنوان «تأویل ما یوهم التشبیه» مطرح کرده است (همو، *الوافی*: ۱/ ۴۱۴ - ۴۲۵). اما از این نکته نباید غفلت کرد که پایبندی او به تأویل در دورانهای متفاوت، مختلف بوده است. یعنی هر چه به آخر عمر نزدیک می‌شد، گرایش او به نص بیشتر شده و از تأویل فاصله می‌گرفت.

نتیجه

اگر چه در زمان فیض کاشانی، معرفت‌شناسی به عنوان یک دانش مستقل مطرح نبوده، لکن دستیابی به مبانی معرفت‌شناختی وی که در لابه‌لای آثار ایشان ذکر شده است، امری است ممکن که نوشتار حاضر در حد میسر به آن پرداخته تا دستمایه‌ای برای ورود به دیدگاههای ایشان در سایر حوزه‌های فکری باشد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، اول، ۱۳۷۵.
۳. ———، النجاة، تهران، انتشارات مرتضوی، اول، ۱۳۷۵.
۴. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات، تهران، انتشارات اسدی، ۱۹۹۶.
۵. ———، المطالب العالیه من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۶. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، قم، انتشارات آیت عشق، اول، ۱۳۸۲.
۷. شیرازی، صدرالدین، اسفار اربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
۸. ———، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۹. ———، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، ۱۳۶۳.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، اول، ۱۳۸۳.
۱۱. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، انتشارات دارقنیه، اول، ۱۴۱۳ق.
۱۲. ———، رساله اللدنیه (مجموعه رسائل)، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ———، محک النظر، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴.
۱۴. ———، معیار العلم فی فن المنطق، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۳.
۱۵. ———، المنقذ من الضلال، تحقیق جمیل ابراهیم حبیب، بغداد، دارالقادسیه، بی تا.
۱۶. فیض کاشانی، ملامحسن، آئینه شاهی، نسخه خطی شماره ۸۲ کتابخانه مرعشی.
۱۷. ———، اصول المعارف، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم،

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۳۷۵.

۱۸. _____، بشارة الشیعة، نسخه خطی شماره ۵۶۵۷ کتابخانه مرعشی .

۱۹. _____، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدار فر، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۴.

۲۰. _____، عین الیقین فی اصول الدین، بی جا، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق.

۲۱. _____، الکلمات المکنونة، تصحیح و تعلیق عزیزاللّه عطاردی قوچانی، بی جا، دوم، ۱۳۶۰.

۲۲. _____، اللثالی، نسخه خطی شماره ۱۹۴۴ کتابخانه مرعشی.

۲۳. _____، المحجة البيضاء، قم مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.

