

مکتب فلسفی و عرفانی فیض کاشانی

دکتر محمد صادق کامران*

چکیده

معرفت برهانی یا راهی که فیلسوف برای شناخت اشیا طی می‌کند و معرفت وحیانی یا راهی که مؤمنان به ادیان با تمسک به ظواهر متون دینی به آن می‌رسند و نیل و وصول به حقایق از راه سیر و سلوک باطنی، آن‌چنان که عارفان و سالکان به آن دست می‌یابند، راه‌های شناخت و معرفت اشیا است.

اما جمع میان این راه‌ها و پای‌بندی به نصوص دینی و برهان‌های عقلی و سیر و سلوک معنوی و اعتقاد به یگانگی آن‌ها چیزی است که در میان عالمان دینی کمتر اتفاق افتاده است به ویژه اگر آن عالم، فقیهی بزرگ با گرایش اخباری در فقه باشد.

این اتفاق با همهی ویژگی‌های آن در فیض کاشانی به خوبی جلوه‌گر شده است. وی یکی از معدود عالمان شیعی است که توانسته است میان این سه نطه جمع و سازگاری ایجاد کند. در این نوشتار نشان داده می‌شود که فیض چگونه به این جمع و تلفیق توفیق یافته است.

کلیدواژه‌ها

معرفت، وحی، برهان، عرفان، عقل، کشف

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه‌ی دانشگاه مفید



۱. مقدمه

فیض، محدثی نام آور، با داشتن آثار حدیثی چون کتاب *وافی* و فقیهی توانا، با گرایش اخباری و فیلسوفی سترگ با نگاشتن کتابها و رساله‌هایی، چون *اصول المعارف*، *عین‌الیقین*، *علم‌الیقین* و... و نیز عارفی سالک، با داشتن اشاری متعدد در باب عرفان نظری و عملی است.

ارباب تراجم^۱ نیز از معاصران فیض تا هم اکنون، او را به عنوان عارفی سالک و اخباری متصلب و فیلسوفی با گرایش به مکتب فلسفی ملاصدرا معرفی کرده‌اند. از این رو بررسی سلوک فکری فیض از اهمیت خاصی برخوردار است.

این‌که چگونه او توانسته است میان این سه نطه را جمع، بلکه وحدت ایجاد کند و در حالی‌که حجیت احادیث در باب معارف دینی را باور داشته و معارف آمده در کتاب و سنت را مغز و لب معارف دانسته، بر برهان‌های فلسفی نیز در جهت اثبات حقایق تأکید کرده و از کشف و شهود و معارف شهودی نیز با عظمت یاد کرده و آن را برتر از برهان و کنکاش‌های عقلی دانسته است، سؤالی است در خور تأمل، به ویژه با توجه به تفاوت‌هایی که میان فلسفه و عرفان و حدیث در موضوع و روش وجود دارد، باید به آن پاسخی مناسب ارائه کرد.

آیا جمع نمودن میان این سه مکتب، از نوع جمع میان چند جزیره و به صورت مجمع‌الجزایر است؟ یا این‌که او از هر یک از این سه نطه‌ی فکری در جهت تفسیر و تبیین دیگری بهره برده و به گونه‌ای میان رشته‌ای عمل کرده است؟ یا آن‌که او اعتقاد به وحدت میان عقل، وحی و کشف دارد؟

آیا وحدتی که فیض معتقد به آن است از نوع وحدت میان برهان، قرآن و عرفان است که استادش صدرالمآلهین بر آن تأکید دارد؟ یا از این مرحله نیز فراتر رفته و اعتقادش بر این است که آن‌چه از معارف عقلی و کشفی ارائه شده است به گونه‌ای کامل‌تر و عمیق‌تر در کتاب و سنت آمده است، بلکه فیلسوفان و عارفان از آن منبع نورانی استفاده کرده‌اند؟

این‌ها پرسش‌هایی است که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد و با استناد به سخنان و تألیفات فیض، به پاسخ آن‌ها خواهیم پرداخت و از آن‌جا که فیض کاشانی وارث این سه مکتب فکری است. بنابراین، بررسی‌ها باید به گونه‌ای



جامع و ناظر بر هر سه نحله باشد. به این معنا که تحلیل فیض در مسایل طرح شده باید از این سه منظر، مورد توجه قرار گیرد. اگر مسئله‌ی عقل و واقع‌گرایی آن مطرح است و فیض یک فیلسوف متعالیه در نظر گرفته شده، باید به این موضوع با نگاه فلسفی نگریسته شود، از طرفی او یک عارف و دارای مسلک عرفانی است، بنابراین واقع‌گرایی و کاشفیت عقل از منظر عرفان نیز باید مورد توجه قرار گیرد و از آنجا که فیض یک محدث و فقیه اخباری است، پس باید حجیت عقل از این زاویه نیز مورد تأمل واقع شود.

۲. توحید عقل، وحی و کشف

در آغاز، اصل مدّعی فیض را که همان وحدت میان برهان، قرآن و عرفان است، از کتاب‌ها و رساله‌های او آورده و سپس به عناصر اصلی هر یک از آن‌ها پرداخته و تفسیری که فیض از هر یک از این سه منبع معرفتی ارائه داده، بیان می‌شود، سپس چگونگی جمع میان آن‌ها از منظر او مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این جمع، همان نظریه‌ی وحدت میان این سه عنصر است؛ آن‌چنان که فیض و استادش صدرالمآلهین و فیلسوفانی چون کندی، ابن طفیل و ابن رشد بر آن تأکید کرده‌اند.

فیض در جای‌جای کتاب‌های فلسفی و عرفانی و برخی از تألیفات حدیثی خود به این مسئله پرداخته است.

او در مقدمه‌ی کتاب *عین‌البیقین*، دلایل خود را برای نگارش این کتاب توضیح داده و این‌گونه آورده است:

«مدتی از عمر خود را صرف معارف و رمز و رازهای دین کردم و مطالبی را که در این کتاب آورده‌ام، معارفی است که از انوار ملکوت و خزاین الهی به دست آورده‌ام و آنچه از مشکلات اولیای خدا بهره بردم، همه را در کتاب *عین‌البیقین* ارائه کرده‌ام. از این‌رو مطالب این کتاب چیزهایی است که برای من، مُحقق و مسلم است و در حقیقت مسایلی است که به آن‌ها اعتماد دارم و اعتقادات دینی من را می‌سازد و علاقه‌ی زیادی برای ثبت و ضبط آن‌ها داشتم و در این کتاب جمع و تنظیم کردم.»^۲



از دیگر انگیزه‌های او در نوشتن این کتاب، نشان دادن انطباق معارف برهانی و عرفانی با معارف وحیانی است که در حقیقت، بر گرفته شده از اخبار و روایات اهل‌البیت (ع) است.^۳ از این‌رو فیض در کنار مسایل عرفانی و بحث‌های فلسفی از آیات قرآن و روایات ائمه (ع) به عنوان شاهد و دلیل بر مطلب استفاده کرده و چنین نوشته: «هیچ مسئله‌ای از علوم حقیقی و یا نکته‌ای از نکات عرفانی و یا اصلی از اصول عقلی نیست، مگر این‌که در این کتاب آن‌ها را آورده و با کتاب خدا و سنت اهل بیت (ع) منطبق کرده‌ام».^۴

فیض از این مرحله نیز فراتر رفته، به نظر او آنچه حکیمان و عارفان در باب معارف گفته‌اند، بیش از آن و دقیق‌تر و عمیق‌تر از آن‌ها را اهل‌البیت (ع) بیان کرده‌اند. آنان مغز و لباب علم و حکمت را ارائه کرده و با صراحت یا به گونه‌ای رمزی و تلویحی به آن‌ها اشاره کرده‌اند.^۵

۳. برتری معارف وحیانی بر معارف عقلانی

فیض برای معارف وحیانی نسبت به معارف برهانی سه امتیاز قابل است:

۱. دیدگاه انبیای الهی (ع) نسبت به مسایل معارف، دقیق‌تر بوده و از گسترش بیشتری برخوردار است.

۲. معارف وحیانی، تنها مسایل کلی نبوده، بلکه به مسایل جزئی و اعمال انسان نیز پرداخته است.

۳. انبیای الهی (ع) با تنزل دادن مسایل بلند متافیزیکی از راه تشبیه معقول به محسوس، آن‌ها را در دسترس طبقات مختلف مردم قرار داده‌اند، از این‌رو مخاطبان انبیای الهی (ع) از مخاطبان فیلسوفان و عارفان بیشتر بوده و همه‌ی طبقات جامعه را در بر می‌گیرد.^۶

وی به محدودیت‌های عقل و این‌که حوزه‌ی عقل مسایل کلی است، بر خلاف شرع که هم در حوزه‌ی کلیات و هم در مسایل جزئی حکم و نظر دارد، اشاره کرده است؛ از این‌رو برای ارائه‌ی معارف جزئی و بیان واجبات و احکام، نیاز به شریعت بوده و به همین دلیل عذاب، متوقف بر آمدن انبیا و تبیین دستورات الهی است.^۷

۴. تلازم میان عقل و شرع

فیض معتقد است که میان عقل و دین رابطه‌ی وثیقی وجود دارد به گونه‌ای که قابل انفکاک از یکدیگر نیستند. او برای تبیین این مسئله از مثال‌های متفاوتی استفاده کرده است. گاهی تلازم میان عقل و شرع را همانند یک ساختمان به حساب آورده که عقل به منزله‌ی اساس و بنیاد آن و شرع همانند بنا و ساختمان است؛ همان‌طور که ساختمان، بدون بنیان و اساس استوار نخواهد ماند، شریعت بدون عقل نیز بی‌پایه و اساس خواهد بود. از طرفی شریعت با عقل، قابل تبیین و بیان است و از طرف دیگر، عقل منهای شریعت نیز ره به جایی نخواهد برد.^۸

از نظر فیض عقل و شرع دارای یک واقعیتند؛ عقل همان شرع است در درون انسان و شرع همان عقل است، اما از خارج انسان و این دو در حقیقت یکی‌اند. وی بر تطبیق و مطابقت عقل و شرع در جای‌جای کتاب‌ها و رساله‌هایش اصرار ورزیده است. در رساله‌ی *بشاره‌الشیعه*^۹ و هم‌چنین در رساله‌ی *ضیاءالقلب*^{۱۰} به این مسئله پرداخته است. او در این رساله به تبیین حاکمان پنج‌گانه‌ای که بر انسان حکومت دارند، پرداخته و در میان آن‌ها برای عقل امتیازی خاص قایل است، زیرا اگر عقل نباشد، شرع نیز قابل شناخت نیست.

پس از طرح این مقدمات، مبنای این نظریه، یعنی وحدت میان عقل و کشف و وحی از منظر صدرالمآلهین و فیض کاشانی مورد بررسی قرار گرفته و سپس به عناصر تشکیل دهنده‌ی این وحدت، از دیدگاه عارفان و فیلسوفان پرداخته می‌شود. ملاصدرا در جای‌جای کتاب *اسفار* بر این وحدت تأکید دارد. او در مبحث *تجرد نفس*، پس از آن‌که دلایل عقلی بر تجرد را آورده، به ارائه‌ی شواهد و دلایل نقلی پرداخته است. او دلیل و فلسفه‌ی این کار را چنین بیان کرده است:

«ارائه‌ی دلایل نقلی به این جهت است که برای مخاطبان، معلوم شود که عقل و شرع در این مسئله و سایر مسایل فلسفه با یکدیگر متحد و مطابقتند و اصولاً غیر قابل قبول است که شریعتی که منشأ الهی دارد، با احکام ضروری و معارف یقینی و برهانی مخالف و متضاد باشد، آن‌چنان که حکمت و فلسفه‌ای که مبتنی بر برهان و یقینات باشد نمی‌تواند با حقایق دین متناقض باشد.»^{۱۱}

او در مبحث دوام فیض الهی و حدوث عالم نیز به این توافق و اتحاد این‌گونه



اشاره کرده: ما بارها این معنا را گوشزد کرده‌ایم که فلسفه و حکمت با شرایع الهی هیچ‌گونه مخالفت و اختلافی ندارند، تفاوت در روش و نوع رسیدن به معارف حقیقی است، در شریعت از راه وحی و رسالت به آن نایل شده و در عرفان و فلسفه از راه سیر و سلوک و تحصیل به آن‌ها دست می‌یابند، چه این‌که آن‌چه به طور جزم و یقین از معصوم (ع) که منزّه از مغالطه و دروغ است صادر شود، همانند برهان عقلی است.

آن‌چه برای برخی مشکل است این است که آنان نمی‌توانند خطابه‌ای دینی را بر برهان‌های فلسفی منطبق کنند که البته این کاری بسیار دشوار است، چرا که اگر فیلسوف فقط به استدلال و تشکیل قیاس بپردازد و از سیر و سلوک معنوی و صفای باطن برخوردار نباشد، نمی‌تواند به حقایق باطنی و اسرار عالم راه یابد.^{۱۲} این در حالی است که برخی عارفان و فیلسوفان قبل از صدرا بر کشف و شهود، اصرار ورزیده و از برهان به عنوان تنبیه و آگاهی دادن به افراد بهره گرفته‌اند، برای نمونه، قیصری در کتاب شرح فصوص الحکم در چند مورد به این معنا اشاره کرده و در مقدمه‌ی این کتاب چنین آورده:

«اهل الله، یعنی عارفان، این حقایق را از راه کشف و یقین به دست آورده‌اند نه از طریق حدس و گمان و اگر در جایی از دلیل بهره گرفته‌اند، برای بین‌الذهانی کردن این مسایل و آگاه کردن مخاطبان است. دلیل و برهان بر آن‌چه آنان از راه شهود به آن‌ها نایل شده‌اند چیزی نمی‌افزاید، زیرا این مباحث، طوری و رای طور عقل است.»^{۱۳}

شیخ اشراق نیز در مقدمه‌ی کتاب حکمه الاشراق نوشته:

«مطالب این کتاب از راه فکر و استدلال برای من حاصل نشد، بلکه به سبب چیز دیگری پیدا شد، سپس در پی برهان آوردن بر آن‌ها شدم به گونه‌ای که اگر از دلیل عقلی صرف نظر کنم، هیچ شک و شبهه‌ای در آن مطالب برای من حاصل نمی‌شود.»^{۱۴}

از گفتار آن عارف و این فیلسوف به خوبی نمایان است که از طرفی آنان اصل و اساس را بر کشف و شهود گذاشته و از دلیل و برهان برای انتقال مسایل

به دیگران استفاده کرده‌اند و از طرف دیگر محدثان و مفسران نیز اصالت را به نقل داده و از برهان عقلی به عنوان تأیید بر مطلب بهره برده‌اند، آن‌چنان که متکلمان نیز هیچ اصراری بر جمع میان عقل و نقل نداشته و با هر یک از آن دو از دیگری بی‌نیاز شده‌اند.

اما مکتب متعالیه، برهان را همتای عرفان و وحی الهی را مؤید برهان و کشف و شهود دانسته است؛ گرچه عرفان بر فلسفه از جهاتی برتری دارد. این امتیاز را صدرالمتألهین همانند امتیاز میان فهم مفهوم شیرینی با چشیدن آن دانسته، آن‌چنان که درک معنای صحت و سلامتی با واقعیت آن متفاوت است. از نظر صدرا حقایق ایمانی را باید از راه تصفیّه‌ی باطن و جلای قلب به دست آورد.^{۱۵}

اعتقاد او بر این است که کشف و شهود به تنهایی و بدون برهان، برای سالک کافی نیست.^{۱۶} صدرالمتألهین در مبحث علم پیشین خداوند به موجودات به تفسیر و تحلیل دیدگاه عارفان مبنی بر اعیان ثابت‌پرده‌پرده و در آن‌جا عدم توانایی برخی از عارفان در آوردن برهان بر مسایل عرفانی را بدین دلیل می‌داند که آنان چون از طرفی غرق در ریاضتند و از طرف دیگر در علوم بحثی تمرین و ممارست ندارند، گاهی از بیان مکاشفات خود عاجزاند،^{۱۷} زیرا استدلال و بحث بدون کشف و ذوق تمام نیست،^{۱۸} آن‌چنان که تنها تقلید از شریعت بدون داشتن برهان نیز کفایت نمی‌کند.

او شرایع الهی را برتر از آن دانسته که معارف و احکام آن با معارف عقلانی، قابل انطباق نباشد.^{۱۹} از منظر صدرالمتألهین، ریاضت و سیر و سلوک عرفانی همانند تفکر و تعقل، راهی برای رسیدن به معارف بلند است، آن‌گونه که تفکر و تحصیل به منزله‌ی سبب قابل‌ی برای تنزل علوم الهی است. او این مطلب را از ابن سینا نقل کرده است.^{۲۰}

از این‌رو حکمت متعالیه، بر جمع میان عرفان، برهان و قرآن، اصرار داشته و هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری از آن‌ها بهره گرفته است.

۵. منشأ نظریه‌ی وحدت و وحی، کشف و عقل

آن‌چه تا کنون از سخنان فیض کاشانی و صدرالمتألهین بیان شد،



ادّعای این دو بزرگ بر وحدت میان وحی الهی، کشف و عقل به لحاظ واقع‌نمایی و بیان حقایق هستی بود. اکنون وقت آن رسیده، تا دلیل و سرچشمه‌ی این وحدت را از منظر این دو فیلسوف، عارف و قرآن‌شناس، جست‌وجو کنیم چه این‌که بدون آن، ادّعایی بدون دلیل، یا محصول مکاشفات، یا تجربه‌های عرفانی و شخصی آنان خواهد بود.

صدرالمتألهین در چند اثر فلسفی خود به منشأ این وحدت اشاره کرده و در برخی از آن‌ها به تفسیر معرفت‌شناسانه‌ای که خاص اوست پرداخته است. او این مسئله را در کتاب‌های *شواهد الربوبیه*^{۲۱}، *مفتاح الغیب*^{۲۲} و *مبدأ و معاد*^{۲۳} آورده است. ابتدا این بحث را از کتاب *شواهد الربوبیه* می‌آوریم. او در اشراق ششم از مشهد پنجم به بیان تفاوت میان وحی، الهام و تعلیم پرداخته است. وحی، مربوط به انبیای الهی (ع) و الهام، از آن اهل کشف و اولیاء الله و تعلیم و تعلم، مربوط به اهل بحث، درس و علوم اکتسابی است.

صدرا در تحلیلی که از نفس انسان و چگونگی شناخت و دریافت او از حقایق ارائه کرده؛ نفس انسانی را دارای استعداد و قابلیت برای دریافت حقایق دانسته است. او براساس اصل اتحاد عاقل و معقول و خیال با متخیل و حس با محسوس، حقیقت ادراک را اتحاد نفس ناطقه با هر یک از مراتب عالم حس، خیال و عقل دانسته است. صدرا ادراکات حسی را برای انسانی که در این نشأه زندگی می‌کند مقدّم بر خیال و آن را مقدّم بر ادراک عقلی دانسته است.

تفاوت او با مشائیان در این است که او همه‌ی این مراحل و مراتب را تمهید و مقدمه برای آمادگی نفس، جهت دریافت حقایق از عالم بالا دانسته و به تعبیر دیگر، قوه‌ی خیال و عقل به تجرید دریافت‌های حسی و خیالی می‌پردازند؛ اما این عملیات که با تأملات فکری انجام گرفته، به منزله‌ی نواخته شدن باد بر سطح آینه و برطرف شدن گرد و غبار و حجاب‌ها از نفس انسانی است تا حقایق موجود در لوح اعلی بر آن بتابد.

صدرا ارتباط نفس انسانی را با عالم بالا به سه گونه تصویر کرده است. گاهی این ارتباط در عالم خواب و در یک رؤیا اتفاق می‌افتد و انسان در این حالت به حقایق گذشته و آینده آگاه می‌شود و گاهی در عالم بیداری این القائات بر انسان افاضه می‌شود. عامل و



علت این افاضه در برخی اوقات شوق و درخواست و گاهی حدس قوی است. در حقیقت، طلب و شوق و حدس قوی و سایر علل و عوامل برای ارتقای نفس انسان است تا با عقل فعال ارتباط برقرار کند. او از عقل فعال، به ملک الهام کننده‌ی حقایق هستی به انسان تعبیر کرده است.

تفاوت انبیا با اولیا در این است که انبیا به طور دایم و مرتب با عقل فعال مرتبطند، اما در اولیا و انسان‌های سالک، این ارتباط دوام نداشته و به صورت جرعه از عالم بالا بر قلب عارف تجلی می‌کند.

راه دیگر برای ارتباط با عقل فعال، تحصیل، اکتساب، درس و بحث است که اهل نظر و فیلسوفان از این راه طی طریق کرده و به مقدار توسعه‌ی ذهنی و فکری، با عقل فعال مرتبط می‌شوند.^{۲۴}

صدرا تفاوت میان دریافت‌های انبیای الهی (ع) و اولیا و اهل نظر و تحصیل را در مقدار وضوح و شفافیت دریافت حقایق و عدم آن دانسته که این تفاوت به مقدار ارتباط نفس با عقل فعال بر می‌گردد.

بنابراین از منظر صدرالمتألهین، منشأ و مبدأ همه‌ی علوم، اعم از علوم حیوانی و یا معارف عرفانی و یا حقایق فلسفی یکی است و تفاوت، در روش و نوع دریافت است.^{۲۵}

او در اشراق هفتم به کیفیت ارتباط پیامبران با لوح محفوظ و لوح محو و اثبات که در آن احکام تشریحی است اشاره کرده و از این جهت علوم انبیا از گسترش و دقت و عمق بیشتری برخوردار بوده و از گذشته تا آینده را زیر پوشش قرار می‌دهد.

صدرا همین مسایل را با ترتیبی دیگر و تفصیل بیشتر در کتاب *مفاتیح الغیب* آورده و در آنجا نیز نفس انسان را در صورت پاک بودن از حجاب‌های طبیعت و از رذایل اخلاقی به عنوان قابل و پذیرنده‌ی حقایق از ماورای طبیعت و عالم قدسی معرفی کرده است و علوم انبیا و اولیا را دارای یک مبدأ و منشأ به نام لوح دانسته که در آن همه‌ی حقایق وجودی منقوش است. در این کتاب به برخی روایات نیز اشاره کرده و آن‌ها را به عنوان شاهد آورده است.^{۲۶}

صدرالمتألهین همین مبنا را در کتاب *مبدأ و معاد*^{۲۷} خویش نیز آورده است؛





مطالب و عبارتهایی که در کتاب *شواهد الربوبیه* آورده، به طور عمده در کتاب *مبدأ و معاد* آمده است. در مقاله‌ی چهارم این کتاب که مربوط به مسایل نبوت و ارتباط نفوس انبیا با عالم بالا و چگونگی دریافت حقایق از آن عالم است، پس از تقسیم علوم به کسبی و غیر کسبی و تقسیم علوم غیر کسبی به الهام و وحی، همه‌ی علوم را به لحاظ مبدأ و منبع، دارای منشأ واحد دانسته است. آن منبع، همان لوح محفوظ و عقل فعال است. صدرا تفاوت الهام و وحی را چنین مطرح کرده است: الهام، مربوط به اولیاء الله است که از منبع آن آگاهی ندارند؛ ولی وحی، مخصوص انبیای الهی (ع) است که از منبع آن آگاهند و ارتباطشان با ملائکه‌ی وحی، ارتباط آگاهانه با عقل فعال و لوح محفوظ است.^{۲۸}

او از تقسیم علوم و وحدت منبع و قابل که همان نفوس انسان‌هاست نتیجه گرفته که علوم، خواه از راه اکتساب و خواه از طریق الهام از جهت منشأ و از حیث قابل و محل و هم به لحاظ علت و سبب افاضه، وحدت دارند و آنچه موجب تفاوت میان اقسام علوم می‌شود در کیفیت و شفافیت حقایق معلوم است.^{۲۹}

فیض نیز در مقدمه‌ی کتاب *عین‌الیقین* به وحدت منشأ علوم اشاره کرده است. او هم‌چون استادش ملاصدرا سرچشمه‌ی علوم را عالم بالا دانسته که با وجود شرایطی در انسان، یعنی صفای باطن و تصفیه‌ی قلب از رذایل، انوار آسمانی به قلب انسان سالک، افاضه می‌شود. از این‌رو میان دریافت عالمان سالک و اهل تفکر و تعقل با آنچه انبیای الهی (ع) آورده‌اند، تباین و تفاوتی نیست. گرچه فیض نیز همانند صدرا، علوم انبیا را از چند جهت برتر، گسترده‌تر و عمیق‌تر از دست‌آوردهای علمی دانسته که از طریق استدلال یا کشف به دست آورده است.^{۳۰} او نه تنها میان این علوم و وحی الهی، تباین و تفاوت ندیده، بلکه دانستن این علوم و آشنایی با آن‌ها را سبب بهتر فهمیدن اسرار دین و رمز و رموزات آن دانسته است؛ به این معنا که حکمت و عرفان، وسیله و ابزار برای فهم بهتر از دینند.^{۳۱}

با توجه به آنچه از صدرالمآلهین و شاگردش فیض کاشانی نقل شده، آنان با صراحت تمام میان علوم کسبی، الهام و وحی تفاوتی جز شفافیت و عدم آن در ناحیه‌ی معلوم، معتقد نیستند؛ به این معنا که چیزی را که عقل با تلاش و کنکاش خود به آن رسیده





و آنچه را که پیامبران (ع) با ارتباط با لوح محفوظ به دست آورده‌اند، هم در مبدأ، یعنی عقل فعال و لوح محفوظ و هم در مقصد، یعنی نفس انسان یکی است. تفاوت در عمق و وضوح و گستردگی معلومات انبیای الهی (ع) و سپس اولیاء الله است و از این جهت با اهل بحث و نظر متفاوت خواهد بود.

بنابراین نظریه، نه تنها میان مدرکات عقل و وحی تضاد و اختلاف نیست، بلکه کشف و شهود نیز چیزی جز ارتباط سالک با عقل فعال یا لوح محفوظ نیست. از این رو سالک، آن‌گاه که در پایان سفر دوم، یعنی سیر من الحق فی الحق بالحق به مقام فنا رسیده و صاحب ولایت شده و از اولیاء الله محسوب می‌گردد، در این مقام با ارتباط با حقایق بالا به اسرار قدر و حقایق اشیا آگاه شده و پس از صحو بعد از محو و با کوله‌بار ولایت سفر سوم خویش را که همان سیر از حق به سوی خلق است، آغاز می‌کند.

از این رو کشف و شهود نیز با وحی و الهام و علوم بحثی و نظری، دارای مبدأ و مقصد واحدی است و کشف نیز با عقل و وحی هماهنگ است، آنچه در روش متفاوت است، رسیدن و اتصال به عقل فعال و لوح محفوظ به مقدار سعی و جود سالک و عاقل و ولی الله است.^{۲۲}

در نتیجه آن‌که هر چه نفس انسان از اخلاق رنبله پاکتر و از علایق دنیایی منقطع‌تر باشد از شفافیت و شرح صدر بیشتری برخوردار است و زمینه‌ی دریافت حقایق و تابش انوار آسمانی در آن بیشتر خواهد بود. از این رو عارفان و اولیاء الله جهت وصول به حقایق، به سیر و سلوک و تصفیه‌ی باطن پرداخته و از علوم بحثی و نظری به مقدار کفایت و گرفتار نشدن در مغالطات ذهن بهره می‌گیرند.

نکته‌ی قابل توجه و با اهمیت این است که اگر علوم و معارف، دارای مبدأ و مقصد واحدی است و فقط در روش با یکدیگر متفاوتند، چرا و چگونه میان عارفان و فیلسوفان اختلاف و تهافت در مسایل ارائه شده از طرف آنان وجود دارد. این تفاوت‌ها گاهی به صورت حاد و تند بیان شده تا آن‌جا که عقل و دستاوردهای آن مورد عتاب عارفان قرار گرفته و پای استدلال و استدلالیان چوبین و سخت،

ناله‌کنان می‌نمایند.

فیض کاشانی و صدر المتألهین اختلاف و تفاوت در دستاوردها را با تفاوت





میان عقل و طور و رای عقل، تفسیر و توجیه کرده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد در این جا به بررسی این اصطلاح از منظر صدرا و فیض کاشانی پرداخته و با توجه به نظریه‌ی وحدت، به این اختلاف نیز رسیدگی شود.

۶. عقل و طور و رای طور عقل

نظریه‌ی وحدت میان عقل، کشف و وحی در برابر دیدگاهی است که عرفان را یا عقل ستیز و یا عقل گریز می‌داند. این دو نظریه در میان عارفان و فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان وجود دارد. معتقدان به وحدت میان این سه عنصر، مسایل را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: مسایلی که با عقل و قوای عقلی قابل ادراک و فهم است و مسایلی که و رای طور عقلمند.

این اصطلاح با کمی تفاوت در تعبیرات غزالی نیز آمده است. عبارت او «طور و رای طور ولایت» است. به احتمال خیلی زیاد، صدرالمتألهین و فیض کاشانی این اصطلاح را از غزالی گرفته‌اند، چه این که صدرا در جلد دوم *اسفار*^{۳۳} نام و عبارت او را آورده، سپس کلام عین القضاة را مبنی بر این که عقل به عنوان میزان صحیح و قاضی می‌تواند داورى کند، آورده و چنین نتیجه گرفته که هرگز کشف با عقل ناسازگار نیست و برهان صحیح و عقل صریح با مکاشفات اهل سلوک مخالفتی ندارد. از این رو نظریه‌ی کسانی که احکام عقل را در حوزه‌ی «طور و رای طور عقل» باطل انگاشته‌اند، سخیف دانسته است.

آنچه در این جا باید مورد تامل قرار گیرد این است که آیا تفاوت میان عقل و طور و رای طور عقل به تفاوت میان روش برهانی و عرفانی برمی‌گردد؟ یا بازگشت آن به کیفیت نتایج و وضوح و عدم وضوح آن‌هاست؟ به تعبیر دیگر: آیا در حوزه‌ی عقل، از روش قیاسی و منطقی بهره می‌گیریم و با اقامه‌ی برهان، مطلب اثبات می‌شود، اما در طور و رای عقل از راه سیر و سلوک و ریاضت، به کشف و شهود حقیقت نایل می‌آییم؟ یا در مرحله‌ی نتیجه نیز این دو با یکدیگر تفاوت دارند و نتایج به دست آمده از عقل و استدلال‌های عقلی همراه با اجمال و بساطت است در حالی که دستاوردهای برآمده از کشف و الهام، شفاف و از وضوح خاصی برخوردارند؟ و یا تفاوت عقل و طور و رای عقل مربوط به دو حوزه‌ی کاملاً جدا از یکدیگرند؟ به این معنا که آنچه را که انسان با کنکاش عقل و ذهن خود به دست آورده، این‌ها مربوط





به حوزه‌ی عقل و از آن به معارف عقلانی یاد می‌شود، اما آنچه را که نتوان با عقل و قوای ادراکی درک کرد، مربوط به مسایل خارج از عقل و در حوزه‌ی طور و رای عقل قرار می‌گیرد.

بنابر مبنای دوم و این‌که تفاوت میان آن دو به اختلاف میان حوزه‌های معارف عقلانی و معرفت‌های شهودی بر می‌گردد، چگونه می‌توان به وحدت میان برهان، عرفان و قرآن معتقد شد و بر وحدت میان عقل و کشف و وحی، اصرار ورزید، آن‌چنان‌که ملاصدرا و فیض بر آن تأکید ورزیده‌اند؟ علاوه بر این سؤال دیگری مطرح خواهد شد که در فرض دوم، آیا آنچه با طور و رای عقل دریافت می‌شود، با عقل و قوای عقلانی قابل تفسیر و تحلیل است یا خیر؟

در آغاز باید جایگاه عقل و حدود کارآیی آن در نزد عارفان و نیز جایگاه و منزلت کشف و شهود و واقع‌گرایی آن در نزد فیلسوفان و به ویژه در نزد صدرالمتألهین و فیض کاشانی معلوم و بررسی شود، آن‌گاه به تبیین طور و رای عقل و این‌که آیا حوزه‌ی آن مربوط به جایی است که عقل به آن دسترسی ندارد؟ پرداخته شود و در پایان دیدگاه فیض و صدرا تحلیل شود.

۷. واقع‌نمایی عقل در نزد عارفان

عارفان مسلمان همانند فیلسوفان اسلامی راه‌های رسیدن به واقع و حقیقت را سه طریق دانسته‌اند:

۱. راه نظر و عقل.

۲. راه کشف و شهود.

۳. راه وحی و الهام.

قیصری در شرح *فصوص الحکم* ابن عربی چنین آورده: «منظور رسالکان از اصطلاح ذوق عبارت از حقایقی است که به آن‌ها نایل شده و آن‌را وجدان می‌کنند، نه آن چیزی که از راه برهان و یا از راه ایمان به دست می‌آید، گرچه همه‌ی این راه‌ها واقع‌نما بوده و حقایق را به ما نشان می‌دهند، اما تفاوت میان آن‌ها، تفاوت میان فهمیدن و یافتن است».^{۳۴}

صائن الدین علی بن محمد بن ترکه اصفهانی نیز در *تمهید القواعد* که شرح *قواعد التوحید* ابو حامد اصفهانی است، به اهل سیر و سلوک این‌گونه توصیه کرده: «پس از



مرحله‌ی تخلیه‌ی نفس از صفات رذیله، به تحصیل علوم نظری و فلسفه و منطق بپردازند، چون بدون این علوم پانهادن در وادی کشف و شهود خطرناک است، زیرا انسانی که علوم عقلی را در دست نداشته باشد در حقیقت معیار و میزان برای شناخت حق از باطل و کشف راستین از وسوسه‌ی شیطانی را ندارد.

علوم عقلی به منزله‌ی میزان و معیار برای صحت شناخت کشف و شهودند آن‌چنان‌که منطق، نسبت به فلسفه، میزان صحت شناخت است.^{۳۵}

این دو عارف بزرگ به وضوح، واقع‌نمایی عقل را پذیرفته، اما راه دل و کشف را در این واقع‌نمایی جهت رسیدن به واقع، قویتر دانسته‌اند؛ به این معنا که عقل از راه عوارض و آثار، واقع را ثابت کرده، در حالی‌که با کشف و شهود خود واقع دریافت می‌شود.

۸ کشف و وصول به واقع در نزد فیلسوفان

فیلسوفان مسلمان نیز برای سیر و سلوک عارف و شهود واقع، جایگاه ویژه‌ای قایلند؛ آنان نه تنها یکی از راه‌های شناخت حقایق را راه دل و شهود باطنی دانسته‌اند، بلکه این راه را قویتر و واقع‌نماتر از برهان به شمار آورده‌اند. برای نمونه دیدگاه سه فیلسوف بزرگ عالم اسلام؛ یعنی شیخ الرئیس، شیخ اشراق و ملاصدرا در این‌جا آورده می‌شود.

۱) ابن سینا در نمط نهم و دهم کتاب *اشارات* از ارزشمندی مشاهده و این‌که مشاهده‌ی فوق بحث و نظر است، سخن گفته است. او در نمط نهم پس از معرفی دو گروه از شاغلان به عرفان (گروهی که عرفان را برای عرفان خواسته و به عنوان یک کار و شغل با آن مواجه می‌شوند و گروه دوم که عرفان و سیر و سلوک را برای رسیدن به معرفت و حق می‌خواهند)؛ گروه دوم را کسانی دانسته که به حقیقت نایل آمده، اما باید این راه را طی کنند تا به مراتب بالاتر نایل آیند.^{۳۶}

او در اوایل نمط دهم در توضیح ویژگی‌های نفوس فلکی، چنین نوشته: «این مسایل بر اهل بحث و نظر پنهان است و فقط راسخان در حکمت متعالیه آن‌ها را درک می‌کنند». آن‌گاه خواجه نصیرالدین این عبارات را این‌گونه شرح داده: «شیخ این مسئله را از مسایل حکمت متعالیه دانسته، از این جهت که حکمت مشائیان حکمتی بحثی و استدلالی است و این‌گونه حقایق با بحث و نظر تمام نمی‌شود».^{۳۷}



۲) شیخ اشراق نیز در مقدمه‌ی کتاب *الحکمه الاشراق* به تفاوت میان این حکمت با حکمت مشاء پرداخته و نوشته: «مطالب این کتاب متفاوت است با آنچه که در کتاب‌های دیگر (چون *مطارحات* و *تلویحات*) آورده‌ام، مطالب این کتاب را از راه بحث و درس و تحصیل به دست نیاورده‌ام، بلکه از راهی دیگر و طوری دیگر به آن‌ها رسیده‌ام».^{۲۸}

آن‌گاه برای تأیید این مسئله که راه سیر و سلوک، راهی تمامتر و واقع‌نماتر از راه استدلال و برهان است، در کتاب *تلویحات* به حالت منامیه‌ای که برای او دست داده، اشاره کرده که در این حالت با ارسطو ملاقات کرده است و از او درباره‌ی ابن سینا و برخی دیگر از فیلسوفان سؤال کرده است و ارسطو به آن‌ها اعتنایی نداشته است، اما هنگامی که از عارفانی چون بایزید بسطامی و سهل بن عبد الله تستری سؤال کرده، ارسطو در پاسخ گفته است: حکیمان واقعی این‌ها نیستند، زیرا آنان از علوم رسمی و بحثی، گذشته و به حقایق نایل آمده‌اند.^{۲۹}

او در همین کتاب، عارفان و اهل سلوک را از حکیمان برتر شمرده و عارفان را واصلان به سرچشمه‌ی نور^{۳۰} دانسته است. در نظر سهروردی حکیم به کسی گفته می‌شود که اهل مشاهده‌ی حقایق بالا و آسمانی باشد و به آن‌ها نایل و واصل شده باشد.^{۳۱}

۳) صدرالمتألهین نیز در جای‌جای کتاب *اسفار* و کتاب‌های دیگرش بر واقع‌نمایی کشف و این‌که سیر و سلوک و ریاضت معنوی، راهی دقیق‌تر و سریع‌تر برای نیل به واقع است تأکید کرده است. او در ابتدای کتاب *اسفار* و مقدمه‌ی آن به این مسئله اشاره کرده که پس از مطالعه‌ی کتاب‌های گذشتگان و فهم آن‌ها، از راه ریاضت و سلوک معنوی به حقایق دست یافته که هرگز در سخنان و آثار گذشتگان نیافته و مسایلی که در گذشته نیز با برهان به آن‌ها رسیده، از راه ریاضت به گونه‌ای شفاف و واضح‌تر به آن‌ها دست یافته است.^{۳۲}

آن‌چه پس از گزارش از بزرگان عارفان و حکیمان مسلمان قابل تأمل است این است که هم عارفان، بر عقل و احکام عقلی مهر تأیید زده‌اند و هم فیلسوفان، راه دل و ریاضت را نسبت به شناخت حقایق و نیل به آن‌ها از راه عقل و برهان قویتر و واقع‌نماتر دانسته‌اند.



۹. طعن عارفان بر فیلسوفان

بنابراین، سؤال این است که چرا عارفان به فیلسوفان طعنه زده و گاه بر عقل و استدلال عقلی خط بطلان می‌کشند؟

به نظر می‌رسد سخن عارف به فیلسوف در طعن بر عقل آن است که چرا فیلسوف به محدودیت کشف عقل از واقع توجه ندارد؟ عقل فقط از راه قوای ادراکی و از طریق آثار و عوارض به اثبات چیزی پرداخته و از این‌رو شعار فیلسوف این است که «من فقد حساً فقد فقدَ علماً» در حالی که آگاهی و شناخت، محدود به حواس نبوده و حقیقت اشیا از راه آثار و عوارض به دست نخواهد آمد، بلکه از راه صفای نفس و ارتباط با عقل فعّال و لوح محفوظ دریافت شدنی است، از این‌رو عارف می‌گوید: «من فقد کشفاً فقد فقد علماً».

استاد جلال الدین آشتیانی در شرح و مقدمه بر کتاب *تمهید القواعد*^{۴۲} به این معنا اشاره کرده که آنچه در دسترس عقل نظری است لوازم و خواص اشیا است، اما درک و شناخت حقیقت اشیا از راه استدلال و علوم حصولی حاصل نمی‌شود، راه به دست آوردن آن بر طرف کردن حجاب میان عالم و معلوم است.

محبی‌الدین نیز در کتاب *فتوحات مکیه*^{۴۳} بر عدم توانایی عقل نسبت به شناخت ذات، صفات و افعال خداوند تصریح کرده و عدم توانایی انسان در این مقولات را از عدم تناسب و سنخیت میان عالم و معلوم دانسته، چون خداوند هم در ذات و هم در افعال و هم در صفات با انسان و سایر مخلوقات متفاوت است و به همین دلیل قابل شناخت توسط عقل نیست. ذات خداوند حقیقتی بی‌نهایت است حدّ و ماهیت ندارد و از این جهت به چنگ عقل نیامده و قابل اکتناهی نیست.

فعل خداوند نیز ابداع بوده در حالی که کار انسان تأثیر و تأثر روی اشیای موجود است. صفات حق نیز عین ذات اوست و بی‌نهایت، عرض و زاید بر ذات و عارض بر او نیست در حالی که صفات انسان عارض بر ذات اوست.

نتیجه‌ای که محبی‌الدین از مقدمات بالا گرفته، عدم توانایی عقل و قوه‌ی مفکره‌ی انسان در شناخت خداوند است، علم و آگاهی انسان نسبت به حق تعالی سلبی است و کار عقل تنزیه او از نقص‌هاست.

۱۰. نقد عارفان بر عقل مشائیان

این تحلیل به خوبی نشان می‌دهد که عقل مورد بحث در عرفان اسلامی، عقل مشائیان است، زیرا عقل در مکتب مشاء در واپسین مراتب قوای ادراکی انسان قرار دارد. مدرکات، توسط حواس، به حس مشترک و از آنجا به قوه‌ی خیال و واهمه راه می‌یابد، خیال صورت‌های جزئی و واهمه معنای جزئی را ادراک کرده و قوه‌ی مفکره یا عقل جزئیات را انتزاع و صورت‌های کلی و معانی کلی را ادراک می‌کند.

بنابراین توجه به این نکته در کلمات عارفان ضروری است که آنان با عقل تاریخی یا مشائیان مواجه و آن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. در حالی که عقل در فلسفه‌ی متعالیه، حقیقتی نورانی است که با طی مقدمات و تعلیم و تعلم و تصفیه‌ی باطن با حقیقت کلی به نام عقل فعال ارتباط برقرار کرده و به مقدار ارتباط با آن حقیقت، آگاهی و علم نسبت به حقایق اشیا پیدا می‌کند. درست همان چیزی که عارف نیز پس از ریاضت و سیر و سلوک به آن حقیقت نایل شده و از آن بهره می‌گیرد. از این رو نقدهای عارفان بر عقل در حکمت متعالیه چندان وارد نیست.

از گزارش‌های بالا این مسئله روشن می‌شود که عارفان نسبت به حجیت عقل و کاشفیت آن از واقع مشکلی ندارند، آنچه آنان می‌گویند توجه آنان به محدودیت‌های عقل و قوای ادراکی انسان نسبت به کشف و وحی است. فیلسوفان نیز آن‌چنان که از آنان گزارش شد نسبت به کاشفیت و واقع‌نمایی راه دل و سیر و سلوک اعتراف داشتند، تا آنجا که این راه را بر راه عقل و استدلال‌های برهانی ترجیح داده‌اند.

این تفسیر از عقل و کشف از فیلسوفان و عارفان مسلمان به سؤال اختلاف میان عارفان و فیلسوفان پاسخ داده و این معنا روشن می‌شود که این اختلاف، در تفاوت میان واقع‌نمایی عقل با کشف است، واقع‌نمایی عقل، هم‌چون اخبار از چیزی است در حالی که واقع‌نمایی کشف، نیل و یافتن و وصول به آن چیز است. تعبیر معروف عارفان در مقایسه‌ی میان عقل و شهود که از قیصری و ملاصدرا نقل شد «لیس الخبر کالعیان» حکایت از این معنا دارد که تفاوت در چگونگی کشف آن دو از واقع است.



۱۱. نسبت و رابطه‌ی میان عقل و طور و رای عقل

عارفان به طور عموم بر این عقیده‌اند که و رای عقل و ادراکات آن، طور و و رای است که با روش عقلی نمی‌توان به آن حقایق نایل شد. آقا میرزا محمود حکیم قمی، در حواشی خود بر کتاب تمهید القواعد به این مطلب اشاره دارد و آیه‌ی کریمه‌ی «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم: ۹) را شاهد بر آن می‌داند، با این تفسیر که مقام جبرائیل امین (ع) مقام عقل است، او در حالی که در مرتبه‌ی عقل اول قرار دارد به رسول خدا (ص) می‌گوید: «لو دنوتُ انمله لاحتترقت».

گفت جبرئیل پیر اندر پیم گفت رو رو من حریف تو نیم
این مقام در آیه‌ی کریمه با کلمه‌ی «أو أدنی» به آن اشاره شده است.^{۴۵}
سپس روایتی را به نقل از عارف بزرگ ملاً عبد الصمد همدانی در کتاب بحرالمعارف از امیر مؤمنان آورده که در آن حدّ ادراک عقل و تفاوت آن با طور و رای عقل اشاره شده است.^{۴۶}

از طرفی عارفان برای صحت و درستی مکاشفات و مشاهدات خود معیارهایی را ارائه داده که عبارتند از عقل و شرع؛ به این معنا که مشاهدات سالک و آنچه او در حال سیر و سلوک به آن نایل شده و برای او به صورت مکاشفه یا رؤیای صادق، دست داده، اگر با معیارهای عقلی و یا با نصوص دینی، مغایرت نداشته باشد آن کشف، صحیح و دور از وسوسه‌های شیطانی و نفسانی است و در صورت مغایرت و مخالفت داشتن، نباید به آن اعتنا کند، زیرا کشف صحیح با احکام عقل یقینی، نمی‌تواند ناسازگار باشد.

پیش از این سخن صائن الدین علی بن ترکه را در تمهید القواعد مبنی بر این که فلسفه و علوم عقلی برای عرفان همانند منطق برای فلسفه است گزارش شد؛ یعنی همان‌گونه که منطق، میزان و معیار صحت و سقم مسایل عقلی است، فلسفه و علوم عقلی نیز معیار صحت کشف و عدم خلط آن با القائات شیطانی است.

عین القضاء همدانی نیز در کتاب الزبده عقل را به عنوان میزان درست که در حکم خویش خطا نمی‌کند و احکامش راست و درست است، معرفی کرده است. این مطلب را ملاصدرا در اسفار^{۴۷} پس از نقل کلام غزالی آورده و تأکید کرده: عدول از حکم عقل هرگز جایز نیست. آن‌گاه نتیجه گرفته که مکاشفات عارفان، هرگز مخالف

با احکام عقلی نیست و هیچ‌گاه اصحاب ریاضت و سیر و سلوک، چیزی مخالف با احکام قطعی عقل نمی‌گویند.

بنابراین نسبت عقل با طور و رای عقل از نظر فیلسوفان و عارفان مسلمان، نسبت میزان و معیار برای چیزی است که قابل اندازه‌گیری و وزن است.

۱۲. جایگاه نفس ناطقه، کشف و شهود

سرّ این معنا در نگاه فیلسوفان مسلمان به انسان و نفس ناطقه‌ی انسانی است. تعبیری که فلاسفه‌ی اسلامی از انسان ارائه می‌کنند آن است که حقیقت انسان را نفس ناطقه‌ی او ساخته و انسان بیش از یک واقعیت نیست. نفس انسانی دارای عرض عریضی است و انسان همه‌ی مراتب وجود را از عالم مجردات، عالم مثال و عالم ماده را داراست «النفس فی وحدتها کلّ القوی». این تفسیر همان چیزی است که عارفان نیز در بیان قوس نزول و تبیین حضرات خمس، انسان را در حضرت پنجم، یعنی: آخرین مرتبه از قوس نزول دانسته و از او به «گون جامع» تعبیر می‌کنند و این عنوان را به جهت جامعیت انسان و داشتن مرتبه‌ی عقل (عالم مجرد) و نفس (عالم مثال) و جسم (عالم ماده) به او داده‌اند. از این‌رو عارفان را به دلیل همین جامعیت، مظهر تامّ اسماء الله و جام جهان نما دانسته‌اند.

بنابراین، تفسیر فیلسوفان و عارفان از انسان و نگاه آنان به انسان به عنوان یک واقعیت و یک حقیقت که همه‌ی مراتب وجود را در بر دارد، می‌تواند دو حوزه‌ی عقل و طور و رای طور عقل را به هم مرتبط کند، زیرا آن‌چه عارف با سیر و سلوک به آن رسیده و در مقام فنا به آن نایل می‌شود، توسط حقیقتی به نام نفس است آن‌چنان که در مقام استدلال و چینش قیاس، اثبات واقعیت نیز توسط نفس ناطقه اتفاق افتاده و مُدرک حقایق همین حقیقت است.

از این‌رو، هم طور و رای طور عقل مربوط به نفس انسان و هم عقل و احکام عقلی از آن اوست. به تعبیر دیگر دو حوزه‌ی عقل و طور و رای طور عقل نه دو حوزه به تمام معنا بیگانه از یکدیگرند و نه جمع آن دو از نوع التقاط و خلط میان دو چیز و همانند مجمع الجزایر است، بلکه یک واقعیت بوده که دارای مراتب و ساحت‌های متفاوت است، در یک مرتبه حس و ادراکات حسی و در مرتبه‌ی دیگر خیال و ادراکات مثالی و در مرتبه‌ای بالاتر، عقل و ادراکات تجریدی است.





اما حقیقت انسان تنها به قوای ادراکی و تحریکی خلاصه نشده و او قادر است با تصفیه‌ی باطن از رذایل و تجلیه آن به فضایل وجودی، همانند آینه‌ای مصفاً در برابر عالم هستی قرار گیرد تا به مقدار توسعه‌ی وجودی و صفای باطن، حقایق عالم بالا در آن بتابد و او به آن‌ها نایل شود. عارفان و فیلسوفان از این مقام به طور و رای طور عقل تعبیر کرده‌اند اما این بدان معنا نیست که انسان نتواند آن‌چه را دریافت کرده، به صورت کلی با معیار عقل آن را محک بزند.

بنابراین، از آن‌جا که انسان بیش از یک واقعیت ندارد و به تعبیر صدرالمتألهین همه‌ی قوای ادراکی و تحریکی زیر پوشش این واقعیت قرار دارد و همین حقیقت است که با عالم بالا ارتباط داشته و حقایق را از آن‌جا دریافت می‌کند. عقل و طور و رای عقل از حیث قابل، وحدت دارند و نفس انسان است که هم احکام عقلی و هم حقایق و رای طور عقل را دریافت می‌کند، آن‌چنان که به لحاظ مبدأ فاعلی نیز وحدت دارند که پیش از این به آن اشاره شد.

از این‌رو انسان گرچه در ابتدا نتواند از راه عقل واستدلال‌های عقلانی به برخی از حقایق دست یابد، اما پس از کشف و شهود نفس می‌تواند آن‌ها را به طور اجمال و کلی درک کرده و با معیارهای عقلانی بسنجد.

براساس این تفسیر از انسان و حقیقت نفس ناطقه است که صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* آورده: نه احکام عقل در نزد طور و رای عقل باطل است و نه احکام طور و رای عقل در نزد عقل باطل و کسانی را که احکام و رای طور عقل را با احکام عقلی متضاد پنداشته‌اند مورد نقد قرار داده است.^{۴۸}

فیض نیز همانند استاد خود برای انسان بیش از یک حقیقت معتقد نیست که این حقیقت دارای مراتب است: در مرتبه‌ای تعقل و تفکر دارد و به واسطه‌ی آن حقایق را اثبات می‌کند و در مرتبه‌ی دیگر بر اثر ریاضت و مجاهدت و از راه صفای باطن به آن حقایق نایل می‌شود و این‌ها در حالی است که انبیای الهی (ع) با ارتباط با عالم بالا و دریافت این حقایق از آن‌جا، آن‌ها را از صورت مجرد خود تنزل داده و قابل درک و فهم برای مخاطبان می‌سازند. همه‌ی این‌ها مراتب نفس انسان است.

مبدأ و منشأ علوم و معارف نیز عالم ماورا و به تعبیر فیض عالم علوی است، به این معنا که عارف و حکیم و نبی از یک مبدأ سیراب شده و تفاوت میان معارف و





علوم آنان در نحوه‌ی ارتباط و چگونگی اتصال به آن مبدأ است.^{۴۹}

از این رو معارف انبیای الهی (ع) دقیق‌تر و گسترده‌تر است. فیض از این‌گونه معارف به طور و رای طور عقل تعبیر کرده که با کمک وحی الهی انسان می‌تواند به آن‌ها برسد^{۵۰} و تنها استدلال و برهان نمی‌تواند انسان را به آن حقایق برساند.^{۵۱} گرچه استدلال عقلی جایگاه خود را دارد و برای دریافت اسرار شریعت و معارف دین باید از این وسیله استفاده کرد.^{۵۲}

۱۳. تفسیر عارفان و فیلسوفان مسیحی از طور و رای عقل

با نگاهی گذرا به تفسیر استیسی از دو عنوان بالا و با آوردن شاهد از گفته‌های عارفانی چون اکهارت و رولدلف، می‌توان تفاوت میان دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان و مسیحی را به خوبی درک کرد. این تفاوت به تفسیری که آنان از نفس و حقیقت انسان دارند بر می‌گردد.^{۵۳}

استیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* در فصل پنجم به این مسئله پرداخته و معتقد است که در عرفان، مطالبی وجود دارد که به هیچ وجه با منطق و دلایل عقلی قابل توجیه نیست. او اصول معتقدات عرفانی را همچون مسئله‌ی وحدت وجود، مسئله‌ی فنا و ارتباط انسان با حقایق ماورا را مسایلی متناقض نما (پارادوکسیکال) دانسته است.

استیسی این مطلب را این‌گونه آورده: «قولی که جملگی عارفان بر آنند این است که عرفان فراتر از عقل است ... بی‌شک وقتی عارفان می‌گویند که این تجربه فراتر از عقل است منظورشان این است که بیرون از حوزه‌ی منطق است و همچنین خارج از دایره‌ی ادراک است و شک نیست که این دو حکم پیوند نزدیکی با یکدیگر دارند و شاید هر دو یک چیز می‌گویند».

او پس از بیان این مطلب و نسبت دادن آن به همه‌ی عارفان به تحلیل عقل در کلام آنان برآمده و نوشته: «پیش از هر چیز باید ببینیم مراد از کلمه‌ی عقل یا تعقل چه می‌تواند باشد، آنچه من از آن می‌فهمم سه قاعده مشهور منطق است».

منظور او از سه قاعده عبارتست از:

۱. اصل هوویت یا این همانی.
۲. اصل امتناع اجتماع نقیضین.



۳. اصل امتناع ارتفاع نقیضین.^۴

او پس از این تحلیل و این که برخی مسایل عرفانی یا به تعبیر دیگر «شطحیات» با احکام ضروری عقل در تخالف و تناقضند، به چند نمونه از اعتقادات عرفان که به نظر او با ضرورت عقل در تضادند اشاره کرده است، مسئله‌ی وحدت وجود، فنا و...؛ سپس با جزمیت اعلام کرده: تضاد این اعتقادات با ضروریات عقلی آن چنان است که هیچ توجیهی را بر نمی‌تابد.

او می‌گوید: «البته کسانی خواسته‌اند این احکام متناقض را توجیه کنند، اما به نظر من این احکام واقعاً متناقضند و هیچ توجیه منطقی و قابل قبولی برای آن نمی‌توان ارائه کرد. آن‌گاه به تفصیل به بیان و ردّ توجیهات پرداخته است.

همان‌گونه که از گفته‌های استیس بر می‌آید، او میان عقل و طور و رای عقل تناقض دیده و هیچ‌گونه توجیه منطقی را در مورد آن‌ها نپذیرفته است.

این تفسیر از شطحیات در میان فیلسوفان مسیحی رایج است و این معنا که در عالم عرفان و کشف و شهود، احکام عقلی جایی ندارند، مسئله‌ای مسلم و مورد پذیرش آنان قرار گرفته است. از این‌رو عرفان نمی‌تواند به عنوان یک علم مورد قبول قرار گیرد، بلکه یک مسئله‌ی کاملاً شخصی و غیر منطقی است.

این تفسیر از عقل و طور و رای عقل رابطه‌ی مستقیم با درک آنان از انسان و نفس او دارد. به نظر آنان عقل در انسان دارای حوزه‌ای کاملاً جدا و متمایز از کشف و شهود بوده و کشف، دارای حوزه‌ای متفاوت از عقل و در بی‌خبری از یک‌دیگر به سر می‌برند. از این‌رو میان ادراکات عقلی و شهودی تضاد و درگیری وجود دارد به گونه‌ای که به هیچ روی نمی‌توان مشاهدات باطنی را با منطق عقل درک کرد.

در حالی‌که با نگاه فیلسوفان مسلمان، تمام حقیقت انسان را نفس و جان او تشکیل داده و همه‌ی قوای ادراکی و تحریکی، زیر پوشش آن قرار دارد و به تعبیر صدرای «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، از این‌رو هم کشف و شهود و هم استدلال و برهان از نفس انسانی برخاسته و برای نفس رخ می‌دهد و آن‌چه برای انسان در مقام فنا اتفاق می‌افتد، گرچه از راه علم حصولی و استدلال قابل اثبات نیست اما قابل درک است، چه این که مدرک خود نفس انسانی است.

۱۴. مواجهات فیض کاشانی با ارباب فکر و سیر و سلوک

پس از بیان سلوک فکری فیض و این‌که او چگونه میان وحی الهی و کشف و شهود و برهان عقلی، جمع و از آن‌ها دستگاه فکری خویش را تنظیم کرده است؛ نظم منطقی اقتضا دارد تا در باره‌ی مواجهات فکری فیض با عارفان، فیلسوفان، متکلمان و فقیهان سخنی به میان آورده و نمونه‌ای از مواجهات او با طوایف چهارگانه توضیح داده شود تا تفاوت‌هایی که میان صدرالمتألهین و شاگردش فیض کاشانی وجود دارد، تا اندازه‌ای روشن گردد.

برای تبیین این معنا، توجه به یک نکته لازم و ضروری است و آن این‌که، آنچه برای فیض در درجه‌ی اول در حوزه‌ی معارف و علوم، مورد توجه بوده معارف و حیانی است که تبلور آن در کتاب و سنت است. به تعبیر دیگر سنگ زیرین همه‌ی معارف بشری در حوزه‌ی متافیزیک، معارفی است که همه‌ی انبیای الهی (ع) و اوصیای آنان از عالم بالا برای انسان آورده‌اند.

استدلالات عقلی فیلسوفان؛ ریاضت و سیر و سلوک عارفان؛ بحث و جدل متکلمان و تمسک به ظواهر کتاب و سنت از طرف فقیهان و مفسران، همه و همه در جهت فهم و یافتن آن حقایق است. از این‌رو فیض در حالی‌که بر تلازم میان عقل و وحی تأکید دارد،^{۵۵} بر گسترده‌گی و عمق و جامعیت معارف و حیانی نیز اصرار ورزیده است^{۵۶} و تعبیرهایی که از او در گذشته آوردیم خود شاهد بر این معناست. گرچه فیض این مسایل را از ملاصدرا و غزالی گرفته است و در حقیقت تحت تأثیر آنان قرار دارد به گونه‌ای که عبارت‌های به کار رفته در کتاب‌ها و رساله‌های او در این باب بیشتر برگرفته از غزالی است.

غزالی در *احیاء العلوم* و در *معارج القدس* و *کیمیای سعادت* به مسئله‌ی علوم کشفی و استدلالی و این‌که هر دو واقع را به انسان می‌نمایانند و قلب انسان این ظرفیت را دارد که حقایق همه‌ی اشیا در آن ظاهر گردد و آنچه در لوح محفوظ نقش بسته است در آن منعکس شود، البته باید حجاب‌ها را برطرف کرد، او از این معرفت به معرفت الهامی تعبیر کرده است.^{۵۷}

هم‌چنین در کتاب *احیاء العلوم* به تفاوت میان علوم انبیا با علما و حکما پرداخته که علوم انبیا از عالم بالا بر قلب آنان افاضه شده، اما علم حکمت به





واسطه‌ی حواس که مربوط به عالم ملک است به دست می‌آید.^{۶۸} بنابراین از نظر غزالی علوم تعلیمی و استدلالی، معتبر است؛ اما علوم الهامی به لحاظ وضوح و گستردگی از آن‌ها فراتر و برتر است.^{۶۹}

غزالی نیز به وحدت میان عقل، وحی و شهود، معتقد است، اما آن‌چه بر آن اصرار ورزیده، محدودیت حوزه‌ی عقل است که اگر از آن پا فراتر گذاشته شود، دچار خطا و اشتباه می‌شود.

در حقیقت کار عقل اثبات نبوت و اثبات این معناست که آنان با عالم بالا مرتبطند؛ یعنی نبوت را تصدیق کرده و به عجز خود از ادراک آن‌چه با چشم نبوت درک شدنی است، شهادت دهد.^{۷۰} صدرالمتألهین نیز با گستردگی به این مباحث پرداخته است^{۷۱} که در همین فصل به آن اشاره شد.

بنابراین، فیض کاشانی در بیان این مطالب تنها نیست و اساتید و پیش کسوتان او نیز به این میانی معتقدند. چیزی که فیض را از آنان متمایز کرده، این است که فیض نسبت به غزالی، دایره‌ی علوم وحیانی و الهامی را گسترده‌تر و اهل بیت رسول الله (ص) را نیز در این دایره آورده و علوم آنان را علوم لدنی و ملهم از لوح محفوظ و عقل فعال شمرده است.

علاوه بر آن، او دایره‌ی عقل را گسترده‌تر از غزالی و تنها در محدوده‌ی اثبات نبوت و تصدیق به آن ندانسته و برای عقل حکم و حکومت قایل است.

تفاوت فیض با صدرا نیز در این است که فیض، معارف و خیانی را محور و اصل همه‌ی معارف بشری دانسته، بلکه علوم بشری را مستفاد از آن معارف و مستخرج از منابع وحی (کتاب و سنت) می‌داند.^{۷۲} این تفاوت‌ها را به صورت مصداقی در مواجهه‌ی فیض با گروه‌های چهارگانه نشان خواهیم داد.

فیض بر این محوریت، تا جایی اصرار ورزیده که فلسفه و دیگر علوم را به عنوان وسیله و ابزار برای رسیدن به اسرار شریعت و دین تلقی کرده و علت تعلق خاطر خود را به علوم حکمت به این دلیل دانسته است.^{۷۳}

با توجه به این نکته در مکتب فکری فیض است که، می‌توان مواجهه‌ی او را با عارفان، فیلسوفان، متکلمان و فقیهان تبیین کرد.



۱،۱۴. فیض و متکلمان

فیض در مقدمه‌ی علم‌الباقین، دلیل تألیف این کتاب را توضیح داده و در خلال آن به توصیه‌ی طالبان علم و راهیان طریق حقیقت پرداخته است.^{۱۴} توصیه‌ی وی این است که مبدا برای درک معارف دین به روش‌های جدلی متکلمان متمسک شوند، چون راه آنان چیزی جز ظن، تخمین و گمان عاید رهروان نخواهد کرد. او در رساله‌ی الانصاف نیز روش متکلمان را مردود شمرده و این اتهام را از خود دور ساخته است. مخالفت فیض با اهل کلام از این جهت است که متکلمان به جای تحقیق در کتاب و سنت و تمسک به آن‌ها به گفتار جدلی و مغالطات روی آورده، به گونه‌ای که هر یک از آنان با آوردن دلایل ظنی بر ابطال دلایل دیگری پرداخته است و این روش موجب شد که در اندک زمانی پس از رحلت رسول خدا (ص)، فرقه‌های گوناگون با عقایدی خلاف کتاب و سنت در عالم اسلام پدید آیند. او در رساله‌ی الانصاف کلام را علمی جدلی و متکلمان را مجادل نامیده که از خود سخنی چند بیهوده می‌تراشند، نه طبعشان گذارد که با سر تقلید روند و نه توفیقشان باشد که بوی تحقیق شنوند «مذبذبین بین نلک لا الی هؤلاء ولا الی هؤلاء» او این سخن را در رساله‌ی راه صواب نیز آورده است.

۲،۱۴. فیض و فیلسوفان

فیض خود یکی از فیلسوفان به نام و صاحب آثار در حکمت متعالیه است. کتاب‌هایی چون: عین‌الباقین، اصول‌المعارف و المعارف و رساله‌های متعدد در مسایل الهیات بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم، خود شاهد گویایی از مهارت و تسلط او بر مسایل فلسفی است. او به مدت ده سال در خدمت صدرالمتألهین و شاگرد خاص صدرا بوده است. کتاب‌های کلامی او نیز چون کتاب علم‌الباقین، با شیوه‌ی فلسفی و برهانی نگاشته شده‌اند.

با این حال فیض به فیلسوفان نیز اشکال و نقد دارد؛ این اشکال نه بر سر مسایل جزئی در فلسفه است، بلکه نقد او بر کلیت روش فلاسفه‌ی متأخر و بر نوع نگاه آنان به مسایل معرفتی است.

او فیلسوفان را به دو گروه تقسیم کرده؛ فیلسوفان متقدم که اهل ریاضت و مجاهدت بوده و علوم آنان تنها متکی بر استدلال‌های عقلی صرف نبوده است، بلکه





مواد اصلی علوم آنان همان تعلیمات انبیای الهی (ع) بوده است. این گروه مورد قبول فیض کاشانی بوده و از جهت انکار بر تعالیم انبیا نقدی بر آنان متوجه نیست.^{۶۵} اما گروه دوم که فیلسوفان متأخرند و سخنان فیلسوفان گذشته را از راه ترجمه دریافت کرده‌اند در گفته‌های آنان تحریف شده است، این تحریف به دلیل ترجمه‌های نادرست و به جهت آن که کلمات گذشتگان بیشتر رمزی بوده اتفاق افتاده است. علاوه که این فیلسوفان نیز به سخنان گذشتگان خود اکتفا نکرده و تصرفات فراوانی در آن کرده‌اند، از این رو آرای متشکک در مسایل فلسفی و معارف به وجود آمد که بعضاً با آنچه انبیای الهی (ع) آورده‌اند در تضاد و تباین است.^{۶۶}

نوشته‌ی فیض در رساله‌ی بشاره الشیعه مبتنی بر دو پیش فرض است: اول این که فیلسوفان متقدم در مسایل فلسفی دارای وحدت نظر بوده‌اند و پیش فرض دوم او این است که دیدگاه فیلسوفان متقدم با نظر انبیای الهی (ع) و وحی، متفق بوده و هیچ‌گونه تفاوت و اختلافی میان انبیای الهی (ع) و فیلسوفان نبوده است. در حقیقت انبیا معلمان فیلسوفانند و این چیزی است که فیض را قانع کرده و موجب رضایت و خوش‌بینی او به فیلسوفان گذشته شده و اگر مخالفتی با فیلسوفان متأخر دارد به دلیل آن است که برخی از آرای آنان با آنچه انبیای الهی (ع) آورده‌اند، تطبیق نمی‌کند.

۳،۱۴. نگاه فیض به عارفان و صوفیان

در این قسمت بدون این‌که به تفصیل به تفکر عرفانی فیض و دیدگاه او در باب مسایل عرفان نظری و عملی بپردازیم، به مخالفت‌های فیض با صوفیان و عارفان به نام، هم‌چون: محیی‌الدین عربی اشاره می‌کنیم.

نقد آشکار او بر صوفیان نیز همان نقدی است که بر فیلسوفان متأخر و بر متکلمان دارد. او صوفیان را به دو دسته تقسیم کرده: گروه عام و گروه خاص.

منظور او از دسته‌ی اول صوفیانی‌اند که در سیر و سلوک از اهل البیت (ع) تبعیت نکرده و از پیش خود روش‌هایی به عنوان ریاضت و سیر و سلوک اختراع کردند، این گروه از نظر فیض مردودند. گروه دوم صوفیانی هستند که تابع حق و مقلد اهل البیت (ع) می‌باشند، اینان اهل حق و حقیقت و نجات‌یافتگانند، گرچه تعداد گروه دوم در میان آنان اندک است.^{۶۷}



در حالی که فیض خود یکی از عارفان به نام و دارای تصنیفاتی عمیق در مباحث عرفان، همچون: کتاب‌های کلمات مکنونه و قره العیون و رساله‌های دیگر در این باب است و کتاب‌ها و رساله‌هایی در عرفان عملی، مثل: رساله‌ی زاد السالک و دفاع از آنان نیز رساله‌هایی چون: المحاکمه و مشواق دارد، اما از آن‌جا که او معارف الهی را تنها در کتاب و سنت و آنچه انبیای الهی (ع) آورده و توسط اوصیای آنان، یعنی اهل‌البیت (ع) تفسیر شده دانسته است، از این‌رو با عارفانی که از این منبع ارتزاق نکرده و با اهل‌البیت (ع) انس ندارند به مخالفت برخاسته است.

او در رساله‌ی بشاره الشیعه به این معنا تصریح کرده که هر کس با هر درجه‌ی علمی و معنوی، اگر بر طریق اهل‌البیت (ع) نباشد، گم‌راه و در بی‌راهه است. پس از این قاعده‌ی کلی، به مصداق آن اشاره کرده و با ذکر نام محیی‌الدین و ذکر کلامی از او در باب شناخت و معرفت امام، او را به نقد کشیده است. فیض از محیی‌الدین این‌گونه نقل کرده که او می‌گوید: «من از خداوند نخواست‌ام که امام زمانم را به من معرفی کند که اگر این درخواست را می‌داشتم او را به من معرفی می‌کرد». فیض پس از نقل این مطلب با تعبیراتی تند به وی اشکال کرده و حدیث نبوی: «من لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» را به او یادآوری کرده است.^{۳۸}

این اشکال در حالی است که در همین‌جا از کثرت معلومات و دقت نظر او در مسایل عرفان و فهم عمیق او از اسرار و دقائق دین، تعریف و تمجید کرده است.^{۳۹} علاوه بر این فیض در کتاب‌های عرفانی و به ویژه در کتاب عین‌البقین به فراوانی از محیی‌الدین با عظمت یاد کرده و مطالبی را از او نقل کرده است، این معنا تا آخر عمر فیض ادامه داشته و در کتاب اصول‌المعارف خود - که در آخر عمر نگاشته است - نیز از محیی‌الدین نام برده و از او مسابلی را نقل و تأیید کرده است. هم‌چنین فیض از دیگر عارفانی، چون: عبدالرحمن جامی بهره‌های فراوانی برده است و به نظر ویلیام چیتیک، بسیاری از مطالب کتاب کلمات‌مکنونه را از جامی آورده و استفاده کرده است.

اما این تعریف‌ها و تعظیم‌ها تا آن‌جاست که ایشان در مقابل کتاب و سنت یا اهل‌البیت (ع) استقلال یا بی‌نیازی نکند. رگنه‌نیش در برابر آنان با تمام تلمست ایستاده و برخوردار کرده است.



آن‌چنان که پیش از فیض سید حیدر آملی، عارف بزرگ شیعی نیز در برابر اذّعیای محیی الدین مبنی بر خاتم ولایت مقیدده ایستاده و این اذّعیای او را ناشی از جهل و خودخواهی دانسته است.

۴،۱۴. فیض و غزالی

در فصل اول از ارباب تراجم در باره‌ی فیض و این‌که او بیشترین بهره‌ها را از غزالی برده است، مطالبی آوردیم. اثبات این مطلب با مراجعه و تأمل در کتاب‌های فیض و مقایسه‌ی آن با آثار غزالی چندان دشوار نیست. به ویژه کتاب *احیاء العلوم* که از نوشته‌های فخیم غزالی است.

فیض در مقدمه‌ی کتاب *محجّه البیضاء* به علل و انگیزه‌هایی که او را وادار کرده تا کتاب *احیاء العلوم* را تهذیب کند، پرداخته است. او پس از تعریف و تمجید از این کتاب و مطالبی که ابوحامد در آن آورده و شهرت این اثر در عالم اسلام، دلیل تهذیب کتاب را عدم توجه غزالی به مسئله‌ی اصیل اسلام، یعنی ثقل اصغر دانسته است. این کمبود در این کتاب سبب شده، تا ابوحامد به روایات ضعیف و غیر موثّق و اقوال انظار و روش‌هایی که چندان موجّه نیست، تمسک کند. از این‌رو، دست به تهذیب و پالایش کتاب زده و غزالی را از این جهت خطاکار و مقصّر شمرده است.^{۷۰} از نمونه‌هایی که تاکنون در رابطه با مواجهه‌ی فیض با گروه‌های چهارگانه آوردیم به روشنی این معنا اثبات می‌شود که آن‌چه برای او به عنوان اصل لا یتغیّر مطرح بوده، این است که معارف الهی را باید از کتاب و سنّت گرفت و منظور او از سنّت، روایاتی است که از رسول خدا (ص) و اهل بیت او (ع) صادر شده است و هر چیزی که با این اصل در تقابل باشد، خواه مجادلات متکلمان، یا تفلسف فیلسوفان، یا کشف و شهود عارفان و یا اجتهاد مجتهدان، از دیدگاه فیض مردود است و او با تمام قوا در آثار و تألیفاتش با آن به مقابله برخاسته است.

به تعبیری دیگر مخالفت فیض با طوایف چهارگانه بر سر آن است که چرا در معارف و احکام دین با اتکالی به فهم و درک خود حرف زده‌اند؟ مگر دین خدا ناقص است که آنان با عقل و اجتهاد خود می‌خواهند دین او را کامل کنند.^{۷۱} این یک سؤال جدّی است که فیض در جای‌جای کتاب‌ها و رساله‌های خود، مطرح کرده است.

۵.۱۴. تفاوت فیض و صدرالمتألهین

نکته‌ی قابل تأمل که باید به طور ویژه از آن سخن گفت این است که فیض کاشانی تحت تأثیر ملاصدرا است و به مدت ده سال در خدمتش بوده و از او بهره‌های فراوان برده است. بررسی آثار فیض به خصوص آثار فلسفی و کلامی او، این معنا را اثبات می‌کند، تا آن‌جا که در بسیاری از آن‌ها، عبارات‌های صدرالمتألهین بعینه در آن‌ها مشهود است و در سراسر تألیفات خود از او به عنوان استاد، همراه با دعا برای ادامه‌ی حیات یاد کرده است،^{۷۲} اما تفاوت‌های مورد تاملی میان این شاگرد و استاد وجود دارد که پرداختن به آن‌ها - اگرچه به گونه‌ای گذرا - لازم است.

۱. اولین تفاوت چشمگیر میان این دو فیلسوف، توجه خاص فیض کاشانی به کتاب و سنت است. این گرایش در فیض هم در مرتبه‌ی نظر و هم در مقام عمل، دیدنی است، گرچه صدرالمتألهین نیز در جای‌جای کتاب‌ها و آثار خود به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و اهل بیت او (ع) استشهاد کرده و حتی شارح کتاب *اصول کفای* (از جوامع روایی شیعه) می‌باشد، اما نوع توجه این دو به کتاب و سنت متفاوت است.

چه این که اولاً: اعتقاد فیض بر آن است که همه‌ی معارف بشری در حوزه‌ی متافیزیک برگرفته از وحی الهی است و منبع و مواد مسایل حکمت در نزد فیلسوفان متقدم، همان تعلیمات انبیاست و آن‌چه در کتاب و سنت است، اتم و اعلی و اشرف از چیزی است که فیلسوفان و عارفان و متکلمان آورده‌اند^{۷۳} و ثانیاً: فیض در مقام عمل نیز به این نظریه پای‌بند است. برای نمونه اگر به کتاب‌های *علم الیقین* و *عین الیقین* مراجعه شود، فیض در بیان تفاوت میان این دو کتاب چنین نوشته: کتاب *علم الیقین* را براساس کتاب و سنت و موافق با براهین حکمت نگاشته‌ام^{۷۴} و در باره‌ی کتاب *عین الیقین* نوشته: کتاب *عین الیقین* را با روش فلسفی و برهان عقلی، همراه با ذوق عرفانی نوشته‌ام.^{۷۵}

اما در همین حال آن مطالب را با شواهد قرآنی و روایی همراه کرده است. تعهد او به کتاب و سنت تا حدی است که سعی کرده اگر عنوان وحیانی برای مسئله‌ای فلسفی باشد آن‌را بر عناوین مصطلح حکمی ترجیح دهد. برای نمونه به جای عنوان *علت* و معلول در کتاب *عین الیقین* از واژه‌ی اسباب استفاده کرده و این عنوان را از آیه‌ی کریمه‌ی «...فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ» (سوره‌ی ص: ۱۰) استفاده



کرده و آیه را در اول فصل آورده است. این روش را فیض در بسیاری از فصل‌های این کتاب به کار گرفته است.

۲. در حوزه‌ی حکمت و فلسفه نیز تفاوت‌هایی میان فیض کاشانی و صدرالمتألهین وجود دارد. اگرچه هر دو فیلسوف، عقل‌گرایند و تفسیر و تحلیل‌های آنان با روش برهانی است، آن‌چنان‌که فیض در مسایل اصول دین معتقد است که این مسایل با عقل قابل اثبات است نه با شرع و شریعت،^{۷۶} اما تفسیری که فیض از عقل و مراتب آن دارد متفاوت با صدرا است.

فیض در رساله‌ی ضیاء القلب که به عربی است و ترجمه‌ی فارسی آن با عنوان «آئینه‌ی شاهی» توسط خودش انجام گرفته، به مسئله‌ی عقل و شریعت و رابطه‌ی آن دو با هم پرداخته است. در این رساله عقل را افضل و اعظم و اشرف از شرع دانسته، اما به شرط آن‌که آن عقل، کامل باشد، زیرا اگر عقل نبودی شرع نیز شناخته نشدی؛^{۷۷} اما در باب نهم، عقل کامل را مختص انبیای الهی (ع) و اولیا دانسته است.^{۷۸}

این‌گونه اظهارات از ملاصدرا کمتر به چشم می‌خورد و این‌که معیار و ملاک همه‌ی حقایق، معارف و حیاتی است و حکیمان و فیلسوفان نیز حقایق را از سرچشمه‌ی وحی اخذ کرده‌اند، مربوط به فیض کاشانی است.

۳. در حوزه‌ی عرفان و کشف و شهود نیز تفاوت‌هایی میان فیض و صدرا وجود دارد. به نظر می‌رسد که فیض چندان وحشتی از آوردن نام عارفان و مستند کردن مطالب به آن‌ها نداشته است (با این‌که فیض بیش از صدرا در میان مردم و جامعه بوده است و مدتی با عنوان شیخ الاسلام و امام جمعه‌ی اصفهان و مدرس رسمی حوزه بوده و از ناحیه‌ی مقدّسان ضربات شدیدی بر او وارد شده است تا آن‌جا که نتوانست ادامه بدهد و به کاشان برگشت)، اما با همه‌ی این سعایت‌ها در کتاب‌ها و رساله‌های عرفانی‌اش همچون: کلمات مکنونه، قره العیون، زاد السالک و مشوات و همچنین در برخی کتاب‌های فلسفی‌اش مثل: اصول المعارف و به ویژه کتاب عین‌الیقین از عارفان به نام یاد کرده و در برخی موارد، عنوان فصل و باب را همان تعبیرات و اصطلاحات عرفانی چون قیصری قرار داده است.

این جسارت در صدرا کمتر دیده می‌شود. اگرچه او در مکتب متعالیه،

مرهون عارفان و نظرگاه‌های آنان است.

علاوه بر این، صدرالمতألہین همیشه از عارفان، با عظمت یاد کرده، حتی اگر در مواردی ظاهر کلام آنان مورد پسند او نبوده، سخن آنان را توجیه کرده است.^{۷۹} صدرا از ابن عربی با عنوان «قدوه المکاشفین» و «من اهل المکاشفه» یاد کرده است.^{۸۰}

اما فیض آن‌جا که دیدگاه محیی الدین با اصول اعتقادی او سازگار نبوده، با صراحت تمام در مقام ردّ و نقد محیی الدین برآمده و کلام او را مردود شمرده است.^{۸۱}

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: با این‌که فیض در بیشتر مسایل فلسفی، عرفانی و کلامی، نظری مشابه استادش صدرالمتألہین دارد؛ اما نگرش کلی او با دیدگاه صدرا در مقام گردآوری و داوری تا اندازه‌ای متفاوت است و این تفاوت چیزی است که از آن به مکتب فکری فیض کاشانی یاد می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. رک: سید علی‌خان، *سلافه العصر*؛ یوسف بحرانی، *لؤلؤه البحرین*، ص ۱۲۱؛ حر عاملی، *امل الامل*، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶؛ سید محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۶، ص ۷۹؛ سید محمد مشکات، *مقدمه‌ی محجبه البیضاء*، ج ۲.
۲. فیض کاشانی، *عین الیقین*، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.
۳. همان، ص ۲۱، «و منها تبیان أنّها منطبقه علی طریقہ اهل البیت (ع) مقتبسه من انوارهم و آثارهم موزونه بمیزان احادیثهم و اخبارهم، لئلاّ یقادر احدٌ الی انکارها».
۴. همان، ص ۲۶.
۵. همان، ص ۲۲، «لیتبیّن للنّاس انّ امثال هذه المعارف و الاسرار وارده عن صاحب الشرع صلوات الله علیه و آله علی وجه اعلی و اتم ...».
۶. همان، ص ۲۲.
۷. همان، ص ۴۴ و ۴۵.
۸. همان، ص ۴۳، «اعلم أنّ العقل لن یهدی الّا بالشرع و الشرع لن یتبیّن الّا بالعقل و العقل کأس و الشرع کالبناء ...».
۹. فیض کاشانی، *رسائل فیض*، رساله‌ی بشاره الشیعه، ص ۱۱۶.





١٠. فيض كاشاني، رساله‌ی ضياء القلب، ص ١٧٧.
١١. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ٢٠٣.
١٢. همان، ج ٧، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.
١٣. داود قيصری، شرح فصوص الحكم، با مقدمه‌ی استاد سيد جلال الدين آشتياني، ص ٧، «فان اهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين... اذ الدليل لايزيد فيه الا خفاء والبرهان لايجب عليه الا جفاء لانه طور لا يصل اليه الا من اهتدى...».
١٤. شيخ اشراق، حكمه الاشراق، ص ١٠.
١٥. صدر المتألهين، مقدمه‌ی تفسير سوره‌ی واقعه.
١٦. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٩، ص ٢٣٤ «لان من عاده الصوفيه الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه».
١٧. همان، ج ٨، ص ٣٠٣.
١٨. همان، ج ٦، ص ٢٨٤، «لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات و عدم تمرينهم في التعاليم البحثيه و المناظرات العلميه ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكشفاتهم على وجه التعليم، او تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظه على اسلوب البراهين لاستغالبهم بما هو اهم لهم من ذلك...».
١٩. همان، ج ٧، ص ١٥٢ و ٢٢٧.
٢٠. همان، ج ٣، ص ٥١٦ «و في بعض كتب الشيخ الرئيس، ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع في استنزال النعم...» و قال «ان القوه العقلية اذا اشتاقت الى شئ من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدء الاعلى...».
٢١. صدر المتألهين، شواهد الربوبية، المشهد الخامس، الاشراق السادس و السابع، ص ٢٤٧ و ٣٥١.
٢٢. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المشهد الثامن، ص ١٤٢ و ١٤٥.
٢٣. صدر المتألهين، مبدأ و معان، مقدمه و تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، ص ٤٨٣.
٢٤. صدر المتألهين، شواهد الربوبية، المشهد الخامس، الاشراق السادس، ص ٢٤٩ «قلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العلميه و لا في قابلها و محلها و لا في فاعلها و مفيضها... و لم يفارق الوحي و الالهام في شئ من ذلك...».
٢٥. همان، ص ٢٤٩، «فتكليم الله عباده، عباره عن افاضه العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوته



كالوحي و الالهام و التعليم...».

٣٦. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٤٥-١٤٦.

٣٧. صدر المتألهين، مبدأ و معاد، ص ٤٨٣.

٣٨. همان، ص ٤٨٣.

٣٩. همان، «فلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العلميه... و لم يفارق الوحي

الالهام في شئ من ذلك...».

٣٠. فيض كاشاني، عين اليقين، ج ١، ص ٢٢.

٣١. همان، ٢٣.

٣٢. صدر المتألهين، مبدأ و معاد، ص ٤٨٤، «و لكن يفارقه في طريقه زوال الحجب و جهته ... و

في الوضوح و النوريه و مشاهدته الملك المفيد للصور العلميه، فان العلوم انما يحصل في

نفوسنا بواسطه الملائكه العلميه و العقول القعّاله».

٣٣. صدر المتألهين، اسفار، ج ٢، ص ٣٢٢، «قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم انه لا يجوز في

طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل

عنده بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرّق بين ما يحيله العقل و ما لا يناله العقل فهو

اخص من ان يخاطب فيترك و جهله».

٣٤. داود قيصرى، شرح قصص الحكم، «المراد بالذوق ما تجده العالم على سبيل الوجدان و

الكشف لا البرهان و الكسب و لا على طريق الاخذ بالايمان و التقليد، فان كلاً منهما و ان كان

معتبراً بحسب مرتبته لكنّه لا يلحق - مهما بلغ - بمرتبه العلوم الكشفيه اذ ليس الخبر كالعيان.

٣٥. صائغ الدين محمد بن تركه، تمهيد القواعد، «لا يبد للمساكين من اصحاب المجاهدات ... ان

يحصلوا العلوم الفكرية و المعارف اليقينية النظرية... حتى يصير هذه العلوم النظرية التي من

جملتها الصناعات الآليه بالنسبه الى المعارف الذوقيه كالعلم الآلى المنطقى بالنسبه الى العلوم

النظرية...».

٣٦. ابن سينا، الاشارات و التنبيهات، ج ٣، نمط نهم، ص ٣٩٠، «من آثر العرفان للعرفان فقد قال

بالثاني و من وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف به فقد فاض لجه الوصول و هناك

درجات ... و من احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهده...».

٣٧. همان، نمط دهم، ص ٤٠١-٣٩٩، «و انما جعل هذه المسئله من الحكمة المتعاليه لان حكمه

المشائين حكمه بحثيه صرفه و هذه و امثالها انما يتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق...».



٣٨. شهاب الدين سهروردى، مجموعه مصنفات، حكمه الاشراف، ج ٢، ص ١٠.
٣٩. شهاب الدين سهروردى، تلويحات، ج ١، ص ٧٣-٧٤، «و قال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى وما اشتغوا بعلايق الهيولى».
٤٠. همان، ص ١١٣، «الصوفيه و المجردون من الاسلاميين سلكوا طرائق اهل الحكمة و وصلوا الى ينبوع النور و كان لهم ما كان و من لم يجعل الله له نور فما له من نور».
٤١. همان، ص ١٩٩، «و اسم الحكيم لا يطلق الا على من له مشاهدته للامور العلويه و نوق مع هذه الاشياء و ناله».
٤٢. صدرالمتألهين، اسفار، ج ١، مقدمه «فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الاسباب... و التهب قلبى لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها انوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت... فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن و انكشفت لى رموز لم تكن منكشفه هذه الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان علمته مع زوائد بالشهود و العيان».
٤٣. ابن تركه، تمهيد القواعد، مقدمه، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، ص ٢٤٨.
٤٤. محبى الدين ابن عربى، فتوحات مكيه، ج ٢، ص ٦٢ به بعد.
٤٥. ابن تركه، تمهيد القواعد، حاشيه ص ٨، «و اعلم ان العرفاء الشامخين متفقون على ان وراء العقل طور... فان مقام او ادنى هو مقام الذى قال جبرئيل عليه السلام، الذى كان مقامه او حاله مقام العقل «لو دنوت انمله لاحتقرت»».
٤٦. همان، ص ٩ «العقل لمراسم العبوديه، لا لادراك سر الربوبيه».
٤٧. صدرالمتألهين، اسفار، ج ٢، ص ٣٢٣، «قال عين القضاء الهمدانى فى الزبده: اعلم ان العقل ميزان صحيح و احكامه صادق يقينيه لا كذب فيها... فقد ظهر انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر... بعد مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل اى العقل الصحيح باستمالته...».
٤٨. همان، ٢٢٢ «و ما اشد فى السخافه قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل. نعم ربما يكون بعض مراتب الكماله مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها».
٤٩. فيض كاشانى، اصول المعارف، ص ٤، «... ليتبين لطالب الحق ان لامناقه بين ما ادركه عقول العقلاء، نوال مجاهدات و الخلوات، اولوا التهيؤ لواردات ما ياتيهم فى قلوبهم من عند صفائها من العالم العلوى و بين ما اعطته الشرايع و النبوات...».



٥٠. همان، ص ٥، «غير انه بقى لاولى العقول الصرفه من العلم باالله و اليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهورى امور تممها لهم الرسل و ان نظر الانبياء اوسع و احد و معرفتهم بالغه الى جزئيات الامور».
٥١. همان، اما اولوا العقول الصرفه فلم يؤتوا من العلم و القدره و النظر ما اوتى النبيون و لم يصل افكارهم الى النشأه الآخره كما ينبغي».
٥٢. همان «و انما خضت من طريقتهم فى ضوابط و اصول كانت و سيله الى فهم أسرار الشرع و رموزاته ...».
٥٣. والتر استيس، عرفان و فلسفه، ترجمه‌ى بهاء الدين خرّمشاهى، چاپ سوم، فصل ٥، ص ٢٦٢-٢٦٣.
٥٤. همان، ص ٢٦٢.
٥٥. فيض كاشانى، عين اليقين، ج ١، ص ١٤، ٢١ و ٢٢؛ قره العيون، ص ٤٢٥-٤٢٦؛ كلمات مكنونه، ص ٢٤٢؛ بشاره الشيعه، ص ١١٦؛ رساله‌ى ضياء القّب، باب هفتم و نهم و رساله‌ى راه صواب، ص ١١٧ به بعد.
٥٦. همان، ص ٤ «اليتبين للناس ان امثال هذه المعارف و الاسرار وارده عن صاحب الشرع (ص) على وجه اعلى و اتم و ان حكماء اهل البيت و علمائهم (ع) نطقوا بمخ الحكمة تصريحاً و تلويحاً ...».
٥٧. محمد غزالي، احياء العلوم، ج ٣، ص ٤٠-٤٣.
٥٨. همان، ص ٢٣-٢٤.
٥٩. غزالي، كيميائى سعادت، ج ١، ص ٣٠.
٦٠. غزالي، المنقذ من الضلال، ص ٧٢.
٦١. صدر المتألهين، شواهد الربوبيه، الاشراف السادس، ص ٤١٣ و مبدأ و معاد، ص ٤٨٣ و غزالي، ص ١٤٢.
٦٢. فيض كاشانى، عين اليقين، ص ٤، «بل سائر العلماء و الحكماء من الاولين و الآخرين انما استضاؤا بانوارهم و اقتبسوا من روحانياتهم فى عالم الارواح ...».
٦٣. همان، ص ٥، «و انما خضت من طريقتهم فى ضوابط و اصول كانت و سيله الى قم الشرع و رموزاته ... تكميلاً للنفس و توسعاً لساحه ميدان التفكر فى عظمه الله سبحانه».
٦٤. فيض كاشانى، علم اليقين، ص ٣، «و يغنيكم عن ورودكم فيما لايعنيكم و صدوركم اعنى



جدالكم فى الدين و تصحيح عقائدكم بمبتدعات المتكلمين و تعلمكم الالفاظ المخترعه المصطلحه للمتجادلين، فانها من وساوس الشياطين...».

٦٥. فيض كاشانى، رسائل فيض، رساله بشاره الشيعه، ص ١٤٦، «و ذلك ان قدامه الفلاسفه كانوا حكما اولى خلوات و مجاهدات و كانت مواد علومهم من الوحى...».

٦٦. همان، «... و كان اكثر كلماتهم مرموزه، فتطرق اليه التحريف من هذه الجبهه و من جبهه نقله من لغه الى اخرى».

٦٧. همان، «و الصوفيه اصناف و طائفه؛ منهم سلخوا مسلك الحق حتى وصلوا الى ما وصلوا بما سبقت لهم من الحسنى و هم الذين اهدوا بائمه الهدى ... و هم الاقلون منهم و يشترط فى البلوغ الى مقاصدهم ما اسلفناه من الشرائط و طائفه سلخوا مسلك اهل الضلال لعدم معرفتهم بالامام...».

٦٨. همان، ص ١٥٠، «و هذا شيخهم الاكبر محبى الدين ابن العربى و هو من ائمه صوفيتهم و رؤساء اهل معرفتهم يقول فى فتوحاته «انى لم اسأل الله ان يعرفنى امام زمانى و لو كنت سألته لعرفنى»، فاعتبروا يا اولى الابصار فانه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سماعه حديث «من مات ... كيف خذله الله و تركه و نفسه».

٦٩. همان، «مع وفور علمه و دقه نظره و سيره فى ارض الحقايق و فهمه للاسرار و الدقائق لم يستقم فى شىء من علوم الشرائع...».

٧٠. فيض كاشانى، محبه البيضاء، ج ١، مقدمه ١ و ٢، «فانه و ان اشتهر فى الاقطار اشتهار الشمس فى رابعه النهار و اشتهر من العلوم الدينيه المهمه النافعه فى الآخره على ما يمكن التوصل به الى الفوز بالدرجات الفاخره ... الا ان ابا حامد... كان قد فاته بيان ركن عظيم من الايمان و هو معرفه الائمه المعصومين (ع)».

٧١. فيض كاشانى، ده رساله، رساله الانصاف، ص ١٨٨.

٧٢. فيض كاشانى، عين اليقين، ج ١، صفحات ٦٥، ٧٨، ٨٥، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢ و ١٤٩.

٧٣. همان، ص ٤.

٧٤. همان، ص ١ «فعليك بمطالعه هذا الكتاب ... و هو مخ الشرح الشريف و لباب الدين الحنيف... بل هو تنبيه على التحقيق و ارشاد الى البراهين الحقيقه بالتصديق بتعليم صاحب الشرع».



۷۵. فیض کاشانی، فهرست‌های خورنوش، «و منها کتاب عین الیقین ... بیانات حکمیه و براهین عقلیه و ادواق کشفیه و شواهد فرقانیه و تأییدات نبویه و تشییدات ولویه ...».
۷۶. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۴، «فانها معلومه بادلّه العقل او مقرونه به النا نادراً ...» و سفینه النجاه، ص ۲۱.
۷۷. همان، ده رساله، رساله‌ی آئینه‌ی شاهمی، باب هفتم، ص ۱۶۵.
۷۸. همان، باب نهم، ص ۱۶۹.
۷۹. صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۵۹، «لَمَّا یقع من احدِ سوء ظن به ذا الشیخ العظیم».
۸۰. صدرالمآلهین، اسفار، ج ۹، ص ۴۵ و تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۴۹.
۸۱. فیض کاشانی، رسایل فیض، بشاره الشیعه، ص ۱۴۹.

فهرست منابع و مأخذ

۱. ابن ترکه، صائتین الدین محمد، تمهید القواعد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴. بحرانی، یوسف، لؤلؤه البحرین، چاپ دوم، نجف اشرف: مطبعه النعمان، ۱۹۶۹ م.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمه الاشراق، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی، بی‌تا.
۸. -----، تفسیر القرآن الکریم، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۴ ش.
۹. -----، الشواهد الربوبیه، چاپ اول، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۱۰. -----، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. -----، المبدأ و المعاد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۲. -----، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران،



- ۱۳۶۳ ش.
۱۳. غزالی، محمد، *احياء العلوم*، بيروت: دارالکتب العلميه، بی تا.
۱۴. ———، *محمد، کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.
۱۵. ———، *المنقذ من الضلال*، بيروت: دارالکتب العلميه، بی تا.
۱۶. فیض کاشانی، محسن، *اصول المعارف*، چاپ دوم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. ———، *ده رساله*، چاپ اول، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امیر المؤمنین (ع)، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. ———، *رساله های فیض (رساله های مرآه الآخره، ضیاء القلب، بشاره الشیعه و خلاصه الانکار)*، چاپ سنگی، بی تا.
۱۹. ———، *علم الیقین*، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. ———، *عین الیقین*، چاپ اول، قم: انتشارات انوار الهدی، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. ———، *فهرست های خودنوشت*، تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. ———، *المحجۃ البيضاء*، تحقیق سید محمد مشکات، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه ی مدرسین، بی تا.
۲۳. ———، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۰ ش.
۲۴. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. محیی الدین بن عربی، *الفتوحات المکیه*، بيروت: دارالفکر، ۱۴۲۳ ق.
۲۷. موسوی خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی تا.