



# سلوک فکری فیض کاشانی

دکتر محمد صادق کامران\*

## چکیده:

معرفت برهانی یعنی راهی که فیلسوف برای شناخت اشیا طی کرده و معرفت و حیانی یعنی چیزی که مؤمنان به ادیان با تمسک به ظواهر متون دینی به آن می‌رسند. نیل و وصول به حقایق از راه سیر و سلوک باطنی، آن‌چنان که عارفان و سالکان به آن دست می‌یابند، راه‌های شناخت و معرفت اشیاست. 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 همه ویژگی‌های آن در فیض کاشانی به خوبی جلوه‌گر شده است. او یکی از معدود عالمان شیعی است که توانسته میان این سه نحله جمع و سازگاری ایجاد کند.

\* استادیار دانشگاه مفید.

## کلیدواژه‌ها:

فیض کاشانی، معرفت برهانی، معرفت وحیانی، معرفت سلوکی.

### سلوک فکری فیض کاشانی

فیض، محدثی نام‌آور با داشتن آثار حدیثی چون کتاب *وافی* و فقهی توانا با گرایش اخباری، فیلسوفی سترگ با نگاشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی چون *اصول المعارف*، *عین الیقین*، *علم الیقین*، و ... و نیز عارفی سالک با داشتن آثاری متعدد در باب عرفان نظری و عملی است.

ارباب تراجم<sup>۱</sup> نیز از معاصران فیض تا هم‌اکنون، او را به عنوان عارفی سالک و اخباری متصلب و فیلسوفی با گرایش به مکتب فلسفی ملا صدرا معرفی کرده‌اند. از این رو، بررسی سلوک فکری فیض از اهمیت خاصی برخوردار است. اینکه چگونه او توانسته است میان این سه نحله را جمع، بلکه وحدت ایجاد کند، درحالی‌که حجیت احادیث در باب معارف دینی را باور داشته و معارف آمده در کتاب و سنت را مغز و لب معارف دانسته و بر برهان‌های فلسفی نیز در جهت اثبات حقایق تأکید کرده و نیز از کشف و شهود و معارف شهودی 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 و 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 نحله 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 و وحی و کشف دارد؟

آیا وحدتی که فیض معتقد به آن است از نوع وحدت میان برهان، قرآن و عرفان است که استادش صدرالمتألهین بر آن تأکید داشت؟ یا از این مرحله نیز فراتر رفته و

اعتقادش بر آن است که آنچه از معارف عقلی و کشفی ارائه شده به گونه‌ای کامل‌تر و عمیق‌تر در کتاب و سنت آمده است و فیلسوفان و عارفان از آن منبع نورانی استفاده کرده‌اند؟

اینها پرسش‌هایی است که در این مقاله به آن پرداخته و با استناد به سخنان و تألیفات فیض، آن‌ها را پاسخ گفته‌ایم. از آنجا که فیض کاشانی وارث این سه مکتب فکری است، بررسی‌ها باید به گونه‌ای جامع و ناظر بر هر سه نحله باشد، به این معنا که تحلیل فیض در مسائل طرح شده باید از این سه منظر، مورد توجه قرار گیرد. اگر مسئله 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 در فقه، اخباری است، پس باید حجیت عقل نیز از این زاویه مورد تأمل واقع شود.

### توحید عقل، وحی و کشف

در آغاز، اصل مدعای 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 و سپس چگونگی جمع میان آن‌ها را از منظر او بررسی کرده‌ایم. این جمع، همان نظریه وحدت میان این سه عنصر است. آن‌چنان که فیض و استادش صدرالمتألهین و فیلسوفانی چون کندی، ابن طفیل و ابن رشد بر آن تأکید کرده‌اند. فیض در جای جای کتاب‌های فلسفی و عرفانی و برخی از تألیفات حدیثی خود به این مسئله پرداخته است.

او در مقدمه کتاب *عین‌الیقین*، 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

کرده و مطالبی را که در این کتاب آورده‌ام، معارفی است که از انوار ملکوت و خزاین الهی به دست آورده و آنچه از مشکات اولیای خدا بهره برده‌ام، در کتاب *عین الیقین* ارائه کرده‌ام. از این رو، مطالب این کتاب چیزهایی است که برای من، محقق و مسلم است و در حقیقت مسائلی است که به آنها اعتماد دارم و اعتقادات دینی من را می‌سازد و علاقه زیادی برای ثبت و ضبط آنها داشتم و در این کتاب جمع و تنظیم کردم.» (عین الیقین، ۲۰/۱ و ۲۱)

از دیگر انگیزه‌های او در نوشتن این کتاب، نشان دادن یکی بودن معارف برهانی و عرفانی با معارف و حیانی است که در حقیقت، برگرفته شده از اخبار و روایات اهل بیت (ع) است.<sup>۲</sup> (همان، ص ۲۱) از این رو، فیض در کنار مسائل عرفانی و بحث‌های فلسفی از آیات قرآن و روایات ائمه (ع) به عنوان شاهد و دلیل بر مطلب استفاده کرده و چنین نوشته است: «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.» (همان، ص ۲۶)

فیض از این مرحله نیز فراتر رفته است. به نظر او آنچه حکیمان و عارفان در باب معارف گفته‌اند، بیش از آن و دقیق‌تر و عمیق‌تر از آن را حکیمان اهل بیت (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.<sup>۳</sup> (همان، ص ۲۲)

### برتری معارف و حیانی بر معارف عقلانی

فیض برای معارف و حیانی نسبت به معارف برهانی سه امتیاز قائل است:

۱. دیدگاه انبیای الهی (ع) نسبت به مسائل معارف، دقیق‌تر بوده و از گسترش بیشتری برخوردار است.
۲. معارف و حیانی، تنها مسائل کلی نبوده، بلکه به مسائل جزئی و اعمال انسان نیز پرداخته است.
۳. انبیای الهی (ع) با تنزل دادن مسائل بلند متافیزیکی از راه تشبیه معقول به

محسوس، آن‌ها را در دسترس طبقات مختلف مردم قرار داده‌اند. از این رو، مخاطبان انبیای الهی(ع) از مخاطبان فیلسوفان و عارفان بیشتر بوده و همه طبقات جامعه را در برمی‌گیرند.

او به محدودیت‌های عقل و اینکه مسائل حوزه عقل کلی است، بر خلاف شرع که هم در حوزه کلیات و هم در مسائل جزئی حکم و نظر دارد، اشاره کرده است. از این رو، برای ارائه 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. (همان، ص ۴۴ و ۴۵)

### تلازم میان عقل و شرع

فیض معتقد است که میان عقل و دین رابطه 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 ساختمان به حساب آورده که عقل به منزله اساس و فنداسیون 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 است و از طرف دیگر، عقل منهای شریعت نیز ره به جایی نخواهد برد. (همان، ص ۴۳)

از نظر فیض عقل و شرع دارای یک واقعیت‌اند، عقل همان شرع است در درون انسان و شرع همان عقل است، اما از خارج انسان و این دو در حقیقت یکی‌اند. او بر مطابقت عقل و شرع در جای جای کتاب‌ها و رساله‌هایش اصرار ورزیده است. در رساله *بشارة الشیعه* و همچنین در رساله *ضیاء القلب* به این مسئله پرداخته است. او در این رساله به تبیین حاکمان پنج‌گانه‌ای که بر انسان حکومت دارند، پرداخته و از میان آن‌ها برای عقل امتیازی خاص قائل است؛ زیرا اگر عقل نباشد، شرع نیز قابل شناخت نیست.

پس از طرح این مقدمه، مبنای این نظریه یعنی وحدت میان عقل و کشف و

وحی از منظر صدرالمتألهین و فیض کاشانی مورد بررسی قرار گرفته و سپس به عناصر تشکیل دهنده این وحدت، از دیدگاه عارفان و فیلسوفان پرداخته شده است. ملا صدرا در جای جای کتاب *سفار* بر این وحدت تأکید دارد. او در مبحث تجرّد نفس، پس از آنکه دلایل عقلی بر تجرّد را آورده، به ارائه شواهد و دلایل نقلی پرداخته و دلیل و فلسفه این کار را چنین بیان کرده است: «ارائه دلایل نقلی به این جهت است که برای مخاطبان، معلوم شود که عقل و شرع در این مسئله و سایر مسائل فلسفه با یکدیگر متحد و مطابق‌اند 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 یقینیات است، نمی‌تواند با حقایق دین متناقض باشد.» (سفار، ۳۰۳/۸)

او در مبحث دوام فیض الهی و حدوث عالم نیز به این توافق و اتحاد این‌گونه اشاره کرده است: «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 نائل شده و در عرفان و فلسفه از راه سیر و سلوک و تحصیل به آن‌ها دست می‌یابند؛ زیرا 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 نمی‌توانند خطاب‌های دینی را بر برهان‌های فلسفی منطبق کنند و البته این کاری بس دشوار است؛ چرا که اگر فیلسوف فقط به استدلال و تشکیل قیاس پردازد و از سیر و سلوک معنوی و صفای باطن برخوردار نباشد، نخواهد توانست به حقایق باطنی و اسرار عالم راه یابد.» (همان، ۳۲۶/۷ و ۳۲۷)

این در حالی است که برخی عارفان و فیلسوفان قبل از صدرا به 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 مقدمه آن چنین آورده است: «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 مسائل 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.»<sup>۶</sup> (ص ۷)

شیخ اشراق نیز در مقدمه کتاب *حکمة 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.» (ص ۱۰)

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 مسائل به دیگران استفاده کرده‌اند و از طرف دیگر، محدثان و مفسران نیز اصالت را به نقل داده و از برهان عقلی برای تأیید 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.

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

اعتقاد او بر این است که کشف و شهود به تنهایی و بدون برهان، برای سالک کافی نیست.<sup>۷</sup> (اسفار، ۲۳۴/۹) صدرالمتألهین در مبحث علم پیشین خداوند به موجودات به تفسیر و تحلیل دیدگاه عارفان مبنی بر اعیان ثابتة پرداخته و در آنجا عدم توانایی برخی از عارفان را در آوردن برهان بر مسائل عرفانی چنین آورده است: «آنان چون از طرفی غرق در ریاضت‌اند و از طرف دیگر در علوم بحثی

تمرین و ممارست ندارند، پس نمی‌توانند مکاشفات خود را به خوبی بیان کنند (همان، ۳۰۳/۸)؛ زیرا استدلال و بحث بدون کشف و ذوق، تمام نیست (همان، ۲۸۴/۶)، 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. (همان، ۱۵۳/۷ و ۳۲۷) 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 منزله سبب قابلی برای تنزل علوم الهی است. او این مطلب را از ابن سینا نقل کرده است.<sup>۱</sup> (همان، ۵۱۶/۳)

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

### منشأ نظریه وحدت وحی، کشف و عقل

آنچه تاکنون از سخنان فیض کاشانی و صدرالمتألهین بیان شد، ادعای این دو بزرگ بر وحدت میان وحی الهی و کشف و عقل به لحاظ واقع‌نمایی و بیان حقایق هستی بود. اکنون وقت آن رسیده، تا دلیل و سرچشمه این وحدت را از دیدگاه این دو فیلسوف عارف و قرآن‌شناس جستجو کنیم؛ چه بدون آن، ادعایی 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* (ص ۳۴۷ و ۳۵۱)، *مفاتیح الغیب* (ص ۱۴۲-۱۴۵) و *مبدأ و معاد* (ص ۴۸۳) خود 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.



ملا 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 بر اساس اصل اتحاد عاقل و معقول و خیال و 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 نشئه زندگی می‌کند، مقدم بر خیال و آن را مقدم بر ادراک عقلی دانسته است.

تفاوت او با مشائیان در این است که او همه این مراحل و مراتب را تمهید و مقدمه‌ای برای آمادگی نفس، جهت دریافت حقایق از عالم بالا دانسته است. به تعبیر دیگر، قوه خیال و عقل به تجرید دریافت‌های حسی و خیالی می‌پردازند؛ اما این عملیات که با تأملات فکری انجام گرفته، به منزله 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 کننده حقایق هستی به انسان تعبیر کرده است.

تفاوت انبیا با اولیا در این است که انبیا به طور دائم و مرتب با عقل فعال مرتبط‌اند، اما در اولیا و انسان‌های سالک، این ارتباط دوام نداشته و به صورت جرقه 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 توسعه ذهنی و فکری، با

عقل فعّال مرتبط می‌شوند.<sup>۹</sup> (همان، ص ۳۴۹)

صدرا تفاوت میان دریافت‌های انبیای الهی (ع) و اولیا و اهل نظر و تحصیل را در مقدار وضوح و شفّافیت دریافت حقایق و عدم آن دانسته که این تفاوت به مقدار ارتباط نفس با عقل فعّال بر می‌گردد. بنابراین، از منظر صدرالمتألهین منشأ و مبدأ همه علوم، اعم از علوم وحیانی و یا معارف عرفانی و یا حقایق فلسفی یکی است و تفاوت در روش و نوع دریافت است.<sup>۱۰</sup> (همان‌جا)

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 دقّت و عمق بیشتری برخوردار بوده و از گذشته تا آینده را زیر پوشش قرار می‌دهد. صدرا همین مسائل 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 ردایل اخلاقی به عنوان پذیرنده 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 همه حقایق وجودی منقوش است. در این کتاب به برخی روایات نیز اشاره کرده و آن‌ها را شاهد آورده است. (ص ۱۴۵ و ۱۴۶)

صدرالمتألهین همین مبنا را در کتاب *مبدأ و معاد* (ص ۴۸۳) خویش نیز آورده است. مطالب و عبارتهایی که در کتاب *شواهد الربوبیه* آورده، به طور عمده در کتاب *مبدأ و معاد* آمده است. در مقاله چهارم این کتاب که مربوط به مسائل 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، همه علوم را به لحاظ مبدأ و منبع، دارای منشأ واحد دانسته است. آن منبع، همان لوح محفوظ و عقل فعّال 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 آگاه‌اند و ارتباطشان با ملائکه وحی، ارتباط

آگاهانه با عقل فعال و لوح محفوظ است.» (همان جا)

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.<sup>۱۱</sup> (همان جا)

فیض کاشانی نیز در مقدمه کتاب *عین الیقین* به وحدت منشأ علوم اشاره کرده است. او همچون استادش ملا صدرا سرچشمه علوم را عالم بالا دانسته که با وجود شرایطی در انسان، یعنی صفای باطن و تصفیه قلب از رذایل، انوار آسمانی به قلب انسان سالک افاضه می‌شود. از این رو، 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 علوم انسانی دانسته که از طریق استدلال یا کشف به دست آورده است. (عین الیقین، ۲۲/۱)

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 ابزاری برای فهم بهتر دین است. (همان، ص ۲۳)

با توجه به آنچه از صدرالمتألهین و شاگردش فیض کاشانی نقل شد، آنان با صراحت تمام میان علوم کسبی، الهام و وحی به تفاوتی جز شفافیت و عدم شفافیت در ناحیه معلوم، معتقد نیستند، به این معنا که چیزی که عقل با تلاش و کاوش خود به آن رسیده و آنچه را 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.

بنا بر این 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 واحد 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 سعه وجودی سالک و عاقل و ولی الله است.<sup>۱۲</sup> (مبدأ و معاد، ص ۴۸۴)

نتیجه آنکه هر چه نفس انسان از اخلاق رذیله پاک‌تر و از علایق دنیایی منقطع‌تر باشد، از شفافیت و شرح صدر بیشتری برخوردار است و زمینه 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 تصفیه باطن پرداخته و از علوم بحثی و نظری به مقدار کفایت و گرفتار نشدن در مغالطات ذهن بهره می‌گیرند.

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

فیض کاشانی و صدرالمتألهین نیز این اختلاف و تفاوت را در دست‌آوردها با تفاوت میان عقل و طور و رای عقل، تفسیر و توجیه کرده‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد در اینجا به بررسی این اصطلاح از منظر صدرا و فیض کاشانی پرداخته و با توجه به نظریه وحدت به این اختلاف نیز رسیدگی شود.

## عقل و طور و رای طور عقل

نظریه وحدت میان عقل و کشف و وحی در برابر دیدگاهی است که عرفان را عقل‌ستیز و یا عقل‌گریز می‌داند. این دو نظریه در میان عارفان و فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان وجود دارد. معتقدان به وحدت میان این سه عنصر، مسائل را به دو نوع تقسیم کرده‌اند؛ مسائلی که با عقل و قوای عقلی قابل ادراک و فهم است و مسائلی که ورای طور عقل‌اند.

این اصطلاح با کمی تفاوت در تعبیرات غزالی با عبارت او «طور و رای طور ولایت» آمده است و به احتمال خیلی زیاد، مرحوم صدرالمتألهین و فیض کاشانی این اصطلاح را از غزالی گرفته‌اند، چه صدرا در جلد دوم کتاب اسفار<sup>۳</sup> (ص ۳۲۲) نام و عبارت او را آورده، سپس کلام عین القضاة را مبنی بر اینکه عقل به عنوان میزان صحیح و قاضی می‌تواند داوری 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، نظریه کسانی که احکام عقل را در حوزه «طور و رای طور عقل» باطل انگاشته‌اند، سخیف دانسته است.

آنچه در اینجا باید مورد تأمل قرار گیرد، این است که آیا تفاوت میان عقل و طور و رای طور عقل به تفاوت میان روش برهانی و عرفانی بر می‌گردد؟ یا بازگشت آن به کیفیت نتایج و وضوح و عدم وضوح آنهاست؟ به تعبیر دیگر، آیا در حوزه عقل، از روش قیاسی و منطقی بهره می‌گیریم و با اقامه برهان، مطلب اثبات می‌شود، اما در طور و رای عقل از راه سیر و سلوک و ریاضت، به کشف و شهود حقیقت نایل می‌شویم؟ یا در مرحله 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 دست‌آوردهای برآمده از کشف و الهام، شفاف و از وضوح خاصی برخوردارند؟ و یا تفاوت عقل و طور و رای عقل مربوط به دو حوزه کاملاً جدا از یکدیگرند؟ به این معنی که آنچه را انسان با کاوش عقل و ذهن خود به

دست آورده، مربوط به حوزه عقل و از آن به معارف عقلانی یاد می‌شود، اما آنچه را نتوان با عقل و قوای ادراکی درک کرد، مربوط به مسائل خارج از عقل است و در حوزه طور و رای عقل قرار می‌گیرد.

بنا بر 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، آن‌چنان که ملا صدرا و فیض بر آن تأکید ورزیده‌اند؟ به علاوه 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 کارایی آن در نزد عارفان و نیز جایگاه و منزلت کشف و شهود و واقع‌گرایی آن در نزد فیلسوفان، به ویژه در نزد صدرالمتألهین و فیض کاشانی معلوم و بررسی شود، آن‌گاه به تبیین طور و رای عقل و اینکه آیا حوزه آن مربوط به جایی است که عقل به آن دسترسی ندارد، پرداخته و در پایان دیدگاه فیض و صدرا تحلیل شود.

### 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 کتاب شرح فصوص الحکم<sup>۱۴</sup> ابن عربی چنین آورده است: «منظور سالکان از اصطلاح ذوق، عبارت از حقایقی است که به آن‌ها نایل شده و آن را وجدان می‌کند، نه آن چیزی که از راه برهان و ایمان به دست می‌آید. گرچه همه این راه‌ها واقع نما بوده و حقایق را به ما نشان می‌دهند، تفاوت میان آن‌ها، تفاوت میان

فهمیدن و یافتن است.»

صاین‌الدین علی ابن محمد ابن ترکه اصفهانی نیز در کتاب *تمهید القواعد* که شرح *قواعد التوحید* ابو حامد اصفهانی است، به اهل سیر و سلوک این‌گونه توصیه کرده است: «پس از مرحله تخلیه نفس از صفات رذیله، به تحصیل علوم نظری و فلسفه و منطق پردازند، 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 میزانی برای شناخت حق از باطل و کشف راستین از وسوسه شیطانی ندارد. علوم عقلی به منزله میزان و معیار برای صحبت شناخت کشف و شهودند، آن‌چنان که منطق نسبت به فلسفه، میزان صحت شناخت است.<sup>۱۵</sup> (تمهید القواعد)

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 درحالی‌که با کشف و شهود، خود واقع دریافت می‌شود.

### کشف و وصول به واقع در نزد فیلسوفان

فیلسوفان مسلمان نیز برای سیر و سلوک عارف و شهود واقع، جایگاه ویژه‌ای قائل‌اند، 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 و شیخ اشراق و ملا صدرا در اینجا آورده می‌شود.

۱. ابن سینا در *نمط نهم* و *دهم کتاب/ اشارات* از ارزشمندی مشاهده و اینکه مشاهده، 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 برسند.<sup>۱۶</sup> (اشارات، ۳/۳۹۰)

او در اوایل نمط دهم در توضیح ویژگی‌های نفوس فلکی، چنین نوشته است: «این مسائل 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 مسائل حکمت متعالیه دانسته، از این جهت که حکمت مشائیان حکمتی بحثی و استدلالی است و این‌گونه حقایق با بحث و نظر تمام نمی‌شود.»<sup>۱۷</sup> (همان، ۳۹۹/۳-۴۰۱)

۲. شیخ اشراق نیز در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* به تفاوت میان این حکمت با حکمت مشاء پرداخته و نوشته: «مطالب این کتاب متفاوت است با آنچه 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.» (مجموعه مصنفات، ۱۰/۲)

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 و گفته است که در این حالت با ارسطو ملاقات کرده است و از او درباره 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 ابن عبدالله تستری سؤال کرده، ارسطو در پاسخ گفته است: «حکیمان واقعی اینها هستند؛ زیرا آنان از علوم رسمی و بحثی گذشته و به حقایق نایل آمده‌اند.»<sup>۱۸</sup> (تلویحات، ۱/۷۳ و ۷۴)

او در همین کتاب، عارفان و اهل سلوک را از حکیمان برتر شمرده و عارفان را واصلان به سرچشمه نور<sup>۱۹</sup> (همان، ص ۱۱۳) دانسته است. در نظر سهروردی، حکیم به کسی گفته می‌شود که اهل مشاهده حقایق بالا و آسمانی باشد و به آن‌ها نایل و واصل شده باشد.<sup>۲۰</sup> (همان، ص ۱۹۹)

۳. صدرالمتألهین نیز در جای جای کتاب *سفر* 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 مقدمه آن به این مسئله اشاره می‌کند که پس از مطالعه اثرها و کتاب‌های گذشتگان و فهم آنها، از راه ریاضت و سلوک معنوی به حقایق دست یافته که هرگز در سخنان و اثرهای گذشتگان نیافته و مسائلی را که در گذشته با برهان به آنها رسیده است، از راه ریاضت به گونه‌ای شفاف‌تر و واضح‌تر به آنها دست یافته است.<sup>۱</sup> (اسفار، ۱/ مقدمه)

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.

### 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 است. از این رو، شعار فیلسوف این است که «من فقد حساً فقد فقد علماً» درحالی‌که 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 فعال و لوح محفوظ دریافت شدنی است. از این رو، عارف می‌گوید: «من فقد کشفاً فقد فقد علماً».

مرحوم استاد جلال‌الدین آشتیانی در شرح و مقدمه بر کتاب *تمهید القواعد* (ص ۲۴۸) 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 برطرف کردن حجاب میان عالم و معلوم است.

محبی‌الدین نیز در کتاب *فتوحات مکیه* (ج ۲، ص ۶۲ به بعد) بر عدم توانایی عقل

نسبت به شناخت ذات و صفات و افعال خداوند تصریح کرده، او عدم توانایی انسان را در این مقولات 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؛ حد و ماهیت ندارد و از این جهت، به چنگ عقل نیامده و قابل اکتنا نیست. فعل خداوند نیز ابداع بوده، درحالی‌که کار انسان تأثیر و تأثر روی اشیای موجود است. صفات حق نیز عین ذات اوست و بی‌نهایت است. عرض و زاید بر ذات و عارض بر او نیست، درحالی‌که صفات انسان عارض بر ذات اوست. نتیجه‌ای که محیی‌الدین از مقدمات بالا گرفته، عدم توانایی عقل و قوه مفکره انسان در شناخت خداوند است، علم و آگاهی انسان نسبت به حق تعالی سلبی است و کار عقل تنزیه او از نقص‌هاست.

### نقد عارفان بر عقل مشائیان

این تحلیل به خوبی نشان می‌دهد که عقل مورد بحث در عرفان اسلامی، عقل مشائی است؛ زیرا عقل در مکتب مشاء در واپسین مراتب قوای ادراکی انسان قرار دارد. مدرکات، توسط حواس، به حس مشترک و از آنجا به قوه خیال و واهمه راه می‌یابند. خیال، صورت‌های جزئی و واهمه، معنای جزئی را ادراک کرده و قوه 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 مشائی مواجه و آن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند، درحالی‌که عقل در فلسفه متعالیه، حقیقتی نورانی است که با طی مقدمات و تعلیم و تعلم و تصفیة 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 می‌برد. 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، درحالی‌که واقع‌نمایی کشف، نیل و یافتن و وصول آن چیز است. «لیس الخبر کالعیان»، تعبیر معروف عارفان در مقایسه میان عقل و شهود که از قیصری و ملا صدرا نقل شد، حکایت از این معنا دارد که تفاوت در چگونگی کشف آن دو از واقع است.

### نسبت و رابطه میان عقل و طور و رای عقل

عارفان به طور عموم بر این عقیده‌اند که رای عقل و ادراکات آن، طور و وراپی است که با روش عقلی نمی‌توان به آن حقایق نایل شد. مرحوم آقا میرزا محمود حکیم قمی، در حواشی خود بر کتاب *تمهید القواعد* به این مطلب اشاره دارد و آیه کریمه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم / ۹) را شاهد بر آن می‌داند، با این تفسیر که مقام جبرئیل امین (ع) مقام عقل است. او درحالی‌که در مرتبه عقل اول قرار دارد به رسول خدا (ص) می‌گوید: «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَاحْتَرَقْتُ».

گفت جبرئیل بپر اندر پیم گفت رو رو من حریف تو نیم  
 به این مقام در این آیه کریمه، با کلمه «أَوْ أَدْنَى» اشاره شده است.<sup>۳۲</sup> (تمهید القواعد، حاشیه ص ۸) سپس روایتی را به نقل از عارف بزرگ ملا عبدالصمد همدانی در کتاب *بحر المعارف* از امیر مؤمنان آورده که در آن، حد ادراک عقل و تفاوت آن با طور و رای عقل اشاره شده است.<sup>۳۳</sup> (همان، ص ۹)

از طرفی عارفان برای صحّت و درستی مکاشفات و مشاهدات خود معیارهایی را ارائه داده که عبارت‌اند 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 صابن‌الدین علی ابن ترکه را در کتاب *تمهید القواعد مبنی بر* اینکه فلسفه و علوم عقلی برای عرفان همانند منطق برای فلسفه است گزارش شد، یعنی همان‌گونه که منطق، میزان و معیار صحّت و سقم مسائل عقلی است، فلسفه و علوم عقلی نیز معیار صحّت کشف و عدم خلط آن با القائات شیطانی است.

عین القضاة همدانی نیز در کتاب *الزبده* خود عقل را به عنوان میزان درست، که در حکم خویش خطا نمی‌کند و احکامش راست و درست است، معرفی کرده است. این مطلب را ملا صدرا در کتاب *سفار*<sup>۲۴</sup> (۲/۲۳۲) 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.

### جایگاه نفس، کشف و شهود

سرّ این معنا در نگاه فیلسوفان مسلمان به انسان و نفس ناطقه انسانی است، تعبیری که فلاسفه اسلامی از انسان ارائه می‌کنند، آن است که حقیقت انسان را نفس ناطقه او ساخته و انسان بیش از یک واقعیت نیست. نفس انسانی دارای عرض عریضی است و همه مراتب وجود را از عالم مجردات، عالم مثال و عالم ماده

داراست. «النفس فی وحدتها کلّ القوی» 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 «کون جامع» تعبیر می‌کنند و این عنوان را به جهت جامعیت انسان و داشتن مرتبه عقل (عالم مجرد) و نفس (عالم مثال) و جسم (عالم ماده) به او داده‌اند. از این رو، عارفان را به دلیل همین جامعیت، مظهر تامّ اسماء الله و جام جهان‌نما دانسته‌اند.

بنابراین، تفسیر فیلسوفان و عارفان از انسان و نگاه آنان به انسان به عنوان یک واقعیت و یک حقیقت که همه مراتب وجود را در بر دارد، می‌تواند دو حوزه 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 شده، توسط حقیقتی به نام نفس است، آن‌چنان که در مقام استدلال و چینش قیاس، اثبات واقعیت نیز توسط نفس ناطقه اتفاق افتاده و مدّرك حقایق همین حقیقت است.

از این رو، هم طور و رای عقل مربوط به نفس انسان و هم عقل و احکام عقلی از آن اوست. به تعبیر دیگر دو حوزه عقل و طور و رای 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 مرتبه دیگر خیال و ادراکات مثالی و در مرتبه‌ای بالاتر، عقل و ادراکات تجربیدی است.

اما حقیقت انسان تنها به قوای ادراکی و تحریکی خلاصه نمی‌شود. او قادر است با تصفیة باطن از رذایل و تجلیه آن به فضایل وجودی، همانند آینه‌ای مصفا در برابر عالم هستی قرار گیرد تا به مقدار توسعه 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 محک بزند.

بنابراین، از آنجا که انسان بیش از یک واقعیت ندارد و به تعبیر صدرالمتألهین همه قوای ادراکی و تحریکی زیر پوشش این واقعیت قرار دارند 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 که پیش از این به آن اشاره شد، وحدت دارند.

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

بر اساس این تفسیر از انسان و حقیقت نفس ناطقه است که صدرالمتألهین در کتاب *سفار* آورده است: «نه احکام عقل در نزد طور و رای عقل باطل است و نه احکام طور و رای عقل در نزد عقل باطل» و کسانی که احکام و رای طور عقل را با احکام عقلی متضاد پنداشته‌اند، مورد نقد قرار داده است.<sup>۲۵</sup> (همان، ص ۳۲۲)

فیض نیز همانند استاد خود برای انسان بیش از یک حقیقت معتقد نیست و این حقیقت دارای مراتب است: «در مرتبه‌ای تعقل و تفکر دارد و به واسطه آن حقایقی را اثبات می‌کند و در مرتبه 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، همه 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 نحوه ارتباط و چگونگی اتصال به آن مبدأ است.<sup>۲۶</sup> (اصول المعارف، ص ۴) از این رو، معارف انبیای الهی (ع) دقیق‌تر و گسترده‌تر است. فیض از این‌گونه معارف به طور و رای طور عقل تعبیر کرده که انسان به کمک وحی الهی می‌تواند به

آن‌ها برسد<sup>۲۷</sup> (همان، ص ۵) و تنها استدلال و برهان نمی‌تواند انسان را به آن حقایق برساند<sup>۲۸</sup>؛ گرچه استدلال عقلی جایگاه خود را دارد و برای دریافت اسرار شریعت و معارف دین باید از این وسیله استفاده کرد.<sup>۲۹</sup> (همان‌جا)

### 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 رودولف، 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. (عرفان و فلسفه، ص ۲۶۲ و ۲۶۳)

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 مسئله وحدت وجود، مسئله فنا و ارتباط انسان با حقایق ماورا مسائلی متناقض‌نما (پارادوکسیکال) دانسته است. استیسی این مطلب را این‌گونه آورده است: «قولی که جملگی عارفان برآن‌اند، 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 حوزه منطق است و خارج از دایره 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 همه عارفان به تحلیل عقل در کلام آنان بر آمده و نوشته است: «پیش از هر چیز باید ببینیم مراد از کلمه عقل یا تعقل چه می‌تواند باشد، آنچه من از آن می‌فهمم سه قاعده مشهور منطق است.»

منظور او از سه قاعده عبارت است از:

۱. اصل هویت یا این همانی؛
۲. امتناع اجتماع نقیضین؛

۳. امتناع ارتفاع نقیضین.

او پس از این تحلیل و اینکه برخی مسائل عرفانی یا به تعبیر دیگر، «شطحیات» با احکام ضروری عقل در تخالف و تناقض‌اند، به چند نمونه از اعتقادات عارفان مانند مسئله وحدت وجود، فنا و ... که به نظر او با ضرورت عقل در تضادند، اشاره کرده است. سپس با جزمیت اعلام کرده است: «تضاد این اعتقادات با ضروریات عقلی آن‌چنان 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 متناقض‌اند 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 برمی‌آید، 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 این رو، عرفان نمی‌تواند به عنوان یک علم مورد قبول قرار گیرد، بلکه یک مسئله کاملاً شخصی و غیرمنطقی است.

این تفسیر از عقل و طور و رای عقل رابطه 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 این رو، 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، درحالی‌که با نگاه فیلسوفان مسلمان، تمام حقیقت انسان را نفس و جان او تشکیل داده و همه قوای ادراکی و تحریکی، زیر پوشش آن قرار دارد و به تعبیر صدر «النفس فی وحدتها کلّ القوی». از این رو، 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، قابل درک است؛ زیرا مدرک خود نفس انسانی است.

### مواجهات فیض کاشانی با ارباب فکر و سیر و سلوک

پس از بیان سلوک فکری فیض و اینکه او چگونه میان وحی اهلی و کشف و شهود و برهان عقلی، جمع و از آن‌ها دستگاه فکری خویش را تنظیم کرده است؛ نظم منطقی اقتضا می‌کند تا دربارهٔ 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 درجهٔ اول در حوزهٔ معارف و علوم، مورد توجه بوده، معارف و حیانی است که تبلور آن در کتاب و سنت است. به عبارت دیگر، سنگ زیرین همهٔ معارف بشری در حوزهٔ متافیزیک، معارفی است که همهٔ انبیای الهی (ع) و اوصیای آنان از عالم بالا برای انسان آورده‌اند.

استدلال‌های 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 این رو، فیض درحالی که بر تلازم میان عقل و وحی تأکید دارد (عین الیقین، ۱/۱۴، ۲۱ و ۲۲؛ قرّة العیون، ص ۴۲۵ و ۴۲۶؛ کلمات مکنونه، ص ۲۴۲؛ بشارة الشیعه، ص ۱۱۶؛ رسالهٔ ضیاء القلب باب هفتم و نهم و رسالهٔ راه صواب، ص ۱۱۷ به بعد)، بر گستردگی و عمق و جامعیت معارف و حیانی نیز اصرار ورزیده است<sup>۳۰</sup> (همان، ص ۴) و تعبیرهایی که از او آوردیم، خود شاهد بر این معناست؛ گرچه فیض این مسائل را از ملا صدرا و غزالی گرفته و در

حقیقت تحت تأثیر آنان بوده است، به گونه‌ای که عبارت‌های به کار رفته در کتاب‌ها و رساله‌های او در این باب بیشتر برگرفته از غزالی است.

غزالی در کتاب *احیاء العلوم*، *معارج القدس* و *کیمیای سعادت* به مسئله علوم کشفی و استدلالی و اینکه هر دو واقع را به انسان می‌نمایانند و قلب انسان این ظرفیت را دارد که حقایق همه 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. (احیاء العلوم، ۴۰/۳-۴۳)

همچنین در کتاب *احیاء* 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 واسطه حواس که مربوط به عالم ملک است، به دست می‌آید. (همان، ۲۳/۳ و ۲۴) بنابراین، از نظر غزالی علوم تعلیمی و استدلالی، معتبر است، اما علوم الهامی به لحاظ وضوح و گستردگی از آن‌ها فراتر و برتر است. (کیمیای سعادت، ۳۰/۱)

غزالی نیز به وحدت میان عقل، وحی و شهود، معتقد است، اما آنچه بر آن اصرار ورزیده، محدودیت حوزه 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 مرتبط‌اند، یعنی نبوت را تصدیق کرده و به عجز خود از ادراک آنچه با چشم نبوت درک شدنی است، شهادت می‌دهند. (المنقذ من الضلال، ص ۷۲) صدر المتألهین نیز با گستردگی به این مباحث پرداخته است (شواهد الربوبیه، ص ۱۱۳؛ مبدأ و معاد، ص ۴۸۳ و مفاتیح الغیب، ص ۱۴۲) که در همین فصل به آن اشاره شد.

بنابراین، فیض کاشانی در بیان این مطالب تنها نیست و استادان و پیش‌کسوتان او نیز به این مبانی معتقدند. چیزی که فیض را از آنان متمایز کرده، این است که وی نسبت به غزالی، دایره 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 دایره عقل را گسترده‌تر از غزالی و تنها در محدوده اثبات نبوت و تصدیق به آن ندانسته و برای عقل حکم و حکومت قائل است. تفاوت فیض با صدرا نیز در این است که فیض، نه تنها معارف و حیانی را محور و اصل همه معارف بشری دانسته، بلکه علوم بشری را مستفاد از آن معارف و مستخرج از منابع وحی (کتاب و سنت) می‌داند.<sup>۳۱</sup> (عین الیقین، ص ۴) این تفاوت‌ها را به صورت مصداقی در مواجهه فیض با گروه‌های چهارگانه نشان خواهیم داد. فیض بر این محوریت، تا جایی اصرار ورزیده که فلسفه و دیگر علوم را وسیله و ابزاری برای رسیدن به اسرار شریعت و دین تلقی کرده و علت تعلق خاطر خود را به علوم حکمت به این دلیل دانسته است.<sup>۳۲</sup> (همان، ص ۵) با توجه به این نکته در مکتب فکری فیض می‌توان مواجهه او را با عرفان، فیلسوفان، متکلمان و فقیهان تبیین کرد.

### ۱. فیض و متکلمان

فیض در مقدمه کتاب *علم الیقین*، دلیل تألیف این کتاب را توضیح داده و در خلال آن به توصیه طالبان علم و راهیان طریق حقیقت پرداخته است. توصیه او این است که مبادا برای درک معارف دین به روش‌های جدلی متکلمان متمسک شوند، چون راه آنان چیزی جز ظن و گمان نصیب رهروان نخواهد کرد.

او در رساله *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 آورده‌اند، به گونه‌ای که هر یک از آنان با آوردن دلایل ظنی بر ابطال دلایل دیگری پرداخته‌اند.<sup>۳۳</sup> (علم الیقین، ص ۳) و این روش موجب شد که در اندک زمانی پس از رحلت رسول خدا (ص)، فرقه‌های گوناگونی با عقاید خلاف کتاب و سنت در عالم اسلام پدید آیند.

او در رساله‌*الانصاف* کلام را علمی جدلی و متکلمان را مجادل نامیده که از خود سخنی چند بیهوده می‌تراشند، نه طبعشان اجازه می‌دهد که با سر تقلید روند و نه توقیفشان باشد که بوی تحقیق شنوند. «مذبذبین بین ذلک لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء» او این سخن را در رساله‌*راه صواب* نیز آورده است.

## ۲. فیض و فیلسوفان

فیض خود یکی از فیلسوفان بنام و صاحب آثار در حکمت متعالیه است. کتاب‌هایی چون *عین الیقین*، *اصول المعارف و المعارف* و رساله‌های متعدد در مسائل الهیات بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم، خود شاهد گویایی از مهارت و تسلط او بر مسائل فلسفی است. او مدت ده سال در خدمت صدرالمتألهین و شاگرد خاص صدرا بوده است. کتاب‌های کلامی او نیز چون *علم الیقین*، با شیوه فلسفی و برهانی نگاشته شده‌اند.

با این حال، فیض به فیلسوفان نیز اشکال می‌گیرد. این اشکال نه بر سر مسائل جزئی در فلسفه است، بلکه نقد او بر کلیت روش فلاسفه متأخر و بر نوع نگاه آنان به مسائل معرفتی است. او فیلسوفان را به دو گروه تقسیم کرده است: «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 این جهت که تعالیم آنان متکی بر تعالیم انبیاست، نقدی بر آنان متوجه نیست.»<sup>۴</sup> (رسائل فیض، رساله بشاره الشیعه، ص ۱۴۱)

اما در گفته‌های گروه دوم که فیلسوفان متأخرند و سخنان فیلسوفان گذشته را از راه ترجمه دریافت کرده‌اند، تحریف شده است. این تحریف به دلیل ترجمه‌های نادرست و به جهت آن که کلمات گذشتگان بیشتر رمزی بوده، اتفاق افتاده است. به علاوه که این فیلسوفان نیز، به سخنان گذشتگان خود اکتفا نکرده و تصرفات فراوانی در آن کرده‌اند. از این رو، آرای متشکست در مسائل فلسفی و معارف به

وجود آمد که بعضاً با آنچه انبیای الهی (ع) آورده‌اند، در تضاد و تباین است.<sup>۳۵</sup> نوشته فیض در رساله *بشارة الشیعه* مبتنی بر دو پیش‌فرض است؛ اول اینکه فیلسوفان متقدم در مسائل فلسفی دارای وحدت نظر بوده‌اند و پیش‌فرض دوم اینکه دیدگاه فیلسوفان متقدم با نظر انبیای الهی (ع) و وحی، متفق بوده و هیچ‌گاه تفاوت و اختلافی میان انبیای الهی (ع) و فیلسوفان نبوده است. در حقیقت، انبیا معلمان فیلسوفان‌اند 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. نگاه فیض به عارفان و صوفیان

قبل از این به تفصیل به تفکر عرفانی فیض پرداخته و دیدگاه او را در مسائل عرفان نظری و عملی بیان کردیم. اکنون به مخالفت‌های فیض با صوفیان و عارفان بنام، همچون محیی‌الدین عربی اشاره می‌کنیم. نقد آشکار او بر صوفیان نیز همان نقدی است که بر فیلسوفان متأخر و بر متکلمان دارد و او صوفیان را به دو دسته تقسیم کرده است؛ گروه عام و گروه خاص. منظور از دسته اول صوفیانی‌اند که در سیر و سلوک از اهل بیت (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 صوفیانی‌اند که تابع حق و مقلد اهل بیت (ع) می‌باشند. اینان اهل حق و حقیقت و نجات یافتگان‌اند؛ گرچه تعداد گروه دوم در میان آنان اندک است.<sup>۳۶</sup>

### ۴. دیدگاه فیض درباره عارفان

درحالی‌که فیض خود یکی از عارفان بنام و دارای تصنیفاتی عمیق در مباحث عرفان، همچون کتاب‌های *کلمات مکنونه* و *قرّة العیون* و رساله‌های دیگر در این باب است و کتاب‌ها و رساله‌هایی در عرفان عملی، مثل رساله *زاد السالک* و در دفاع

از آنان نیز رساله‌هایی چون *المحاكمة و مشواق* دارد، از آنجا که او معارف الهی را تنها در کتاب و سنت و آنچه انبیای الهی (ع) آورده و توسط اوصیای آنان، یعنی اهل بیت (ع) تفسیر شده دانسته است، با عارفانی که از این منبع ارتزاق نکرده و با اهل بیت (ع) انس ندارند به مخالفت برخاسته است.

او در رساله *بشارة الشیعه* به این معنا تصریح کرده که هر کس با هر مبلغ علمی و درجه معنوی، اگر بر طریق اهل بیت (ع) نباشد گمراه و در بیراهه است. پس از این قاعده کلی، به مصداق آن اشاره کرده و با آوردن 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 است: «من از خداوند نخواستهم 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 محیی‌الدین اشکال کرده و او را به حدیث نبوی «من لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» یادآوری کرده است.<sup>۳۷</sup> (همان، ص ۱۵۰)

این اشکال در حالی است که در همین‌جا از کثرت معلومات و دقت نظر او در مسائل عرفان و فهم عمیق او از اسرار و دقایق دین، تعریف و تمجید کرده است.<sup>۳۸</sup> (همان) به علاوه فیض در کتاب‌های عرفانی و به ویژه در کتاب *عین‌الیقین* 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 مسائلی 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 *کلمات* مکنونه را از جامی آورده و استفاده کرده است.

اما این تعریف‌ها و تعظیم‌ها تا آنجاست که در مقابل کتاب و سنت یا اهل بیت (ع) ادعای استقلال یا بی‌نیازی نکند، و گرنه فیض در برابر آن با تمام قامت ایستاده و با آن برخورد کرده است. آن‌چنان که پیش از فیض سید حیدر آملی، عارف بزرگ شیعی نیز در برابر ادعای محیی‌الدین مبنی بر خاتم ولایت مقید ایستاده و این ادعای او را ناشی از جهل و خودخواهی دانسته است.

## ۵. فیض و غزالی

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

فیض در مقدمه کتاب *محجة البیضا* به علل و عوامل و انگیزه‌هایی که او را وادار کرده تا کتاب *احیاء العلوم* را تهذیب کند، پرداخته است. او پس از تعریف و تمجید این کتاب و مطالبی که ابوحامد در آن آورده است و شهرت این اثر در عالم اسلام، دلیل تهذیب کتاب را عدم توجه غزالی به مسئله اصیل اسلام، یعنی ثقل اصغر دانسته است. این کمبود در کتاب *احیاء* سبب شده تا ابوحامد به روایات ضعیف و غیر موثق و اقوال انظار و روش‌هایی که چندان موجه نیست، تمسک کند. از این رو، دست به تهذیب کتاب زده و غزالی را از این جهت خطاکار و مقصر شمرده است.<sup>۳۹</sup> (*محجة البیضا*، ۱/ مقدمه ۲۱)

از نمونه‌هایی که تاکنون در رابطه با مواجهات فیض با گروه‌های چهارگانه آوردیم به روشنی این معنا اثبات می‌شود که آنچه برای او به عنوان اصل لایتغیر مطرح است، این است که معارف الهی را باید از کتاب و سنت گرفت و منظور او از سنت، روایاتی است که از رسول خدا (ص) و اهل بیت او 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 اتکای 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. (ده رساله، ص ۱۸۸) این یک سؤال جدی است که فیض در جای جای کتاب‌ها و رساله‌های خود، مطرح کرده است.

## ۶. تفاوت فیض و صدرالمتألهین

نکته قابل تأمل که باید به طور ویژه از آن سخن گفت، این است که با توجه به اینکه فیض کاشانی تحت تأثیر ملا صدرا است و به مدت ده سال در خدمتش بوده و از او بهره‌های فراوان برده است و بررسی در آثار فیض به خصوص آثار فلسفی و کلامی او، این معنا را اثبات می‌کند، تا آنجا که در بسیاری از این آثار، عبارت‌های صدرالمتألهین به عینه مشهود است و در سراسر تألیفات خود از او به عنوان استاد، همراه با دعا برای ادامه حیات یاد کرده است (عین‌الیقین، ۱/۶۵، ۷۸، ۸۵، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۹)، اما تفاوت‌های مورد تأمل میان این شاگرد و آن استاد وجود دارد که پرداختن به آن‌ها - اگرچه به گونه‌ای گذرا - لازم است.

الف. اولین تفاوت چشمگیر میان این دو فیلسوف، توجه خاص فیض کاشانی به کتاب و سنت است. این گرایش در فیض، هم در مرتبه نظر و هم در مقام عمل، دیدنی است، گرچه صدرالمتألهین نیز در جای جای کتاب‌ها و آثار خود به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و اهل بیت او استشهاد کرده و حتی شارح کتاب اصول کافی که جامع روایی شیعه است، می‌باشد، نوع توجه این دو فیلسوف به کتاب و سنت متفاوت است؛ چه اینکه اولاً اعتقاد فیض بر آن است که همه معارف بشری در حوزه متافیزیک برگرفته از وحی الهی است و منبع و مواد مسائل 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. (همان، ص ۴) ثانیاً فیض در مقام عمل نیز به این نظریه پایبند است. برای نمونه اگر به کتاب‌های علم‌الیقین و عین‌الیقین مراجعه شود، فیض در بیان تفاوت میان این دو کتاب چنین نوشته است: «کتاب علم‌الیقین را بر اساس کتاب و سنت و موافق با براهین حکمت نگاشته‌ام.»<sup>۴۰</sup> (همان، ص ۱) و درباره کتاب عین‌الیقین نوشته: «کتاب عین‌الیقین را با روش فلسفی و برهان عقلی، همراه با ذوق عرفانی نوشته‌ام.»<sup>۴۱</sup> (همان‌جا)

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 و حیانی برای مسئله فلسفی باشد، آن را بر عناوین مصطلح حکمی ترجیح دهد. برای نمونه، به جای عنوان علت و معلول در کتاب *عین الیقین* از واژه اسباب استفاده کرده و این عنوان را از آیه کریمه «... فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ» (ص ۱۰) استفاده کرده و آیه را در اول فصل آورده است. این روش را در بسیاری از فصل‌های این کتاب به کار گرفته است.

ب. در حوزه حکمت و فلسفه نیز تفاوت‌هایی میان فیض کاشانی و صدرالمتألهین وجود دارد. اگر چه هر دو فیلسوف، عقل‌گرایند و تفسیر و تحلیل‌های آنان با روش برهانی است - آن‌چنان که فیض در مسائل اصول دین معتقد است که این مسائل با عقل قابل اثبات است نه با شرع و شریعت (الوافی، ۱/۱۴) - تفسیری که فیض از عقل و مراتب آن دارد، متفاوت با صدرا است.

فیض در رساله *ضیاء القلب* که به عربی است، و ترجمه فارسی آن با عنوان *آئینه شاهی* که توسط خودش انجام گرفته، به مسئله عقل و شریعت<sup>۲</sup> و رابطه آن دو با هم پرداخته است. در این رساله، عقل را افضل و اعظم و اشرف از شرع دانسته، به شرط آنکه آن عقل، کامل باشد؛ زیرا اگر عقل نبودی شرع نیز شناخته نشدی. (ده رساله، ص ۱۶۵) اما در باب نهم، عقل کامل را مختص انبیای الهی (ع) و اولیا دانسته است. (همان، ص ۱۶۹)

این‌گونه اظهارات از ملا صدرا کمتر به چشم می‌خورد و اینکه معیار و ملاک همه حقایق، معارف و حیانی است و حکیمان و فیلسوفان نیز حقایق را از سرچشمه وحی اخذ کرده‌اند، مربوط به فیض کاشانی است.

ج. در حوزه 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 بود و مدتی با عنوان شیخ الاسلام، امام جمعه اصفهان و مدرس رسمی حوزه فعالیت می‌کرد و از ناحیه مقدسان ضربات شدیدی بر او وارد شده، تا آنجا که نتوانست

ادامه بدهد و به کاشان برگشت، اما با وجود همه این سعایت‌ها در کتاب‌ها و رساله‌های عرفانی‌اش همچون کلمات مکنونه، قرّة العیون، زاد السّالک و مشواق و همچنین در برخی کتاب‌های فلسفی‌اش مثل اصول المعارف و به ویژه کتاب عین الیقین از عارفان بنام یاد کرده و در برخی موارد، عنوان فصل و باب را همان تعبیرات و اصطلاحات عارفانی چون قیصری قرار داده است.

این جسارت‌ها در صدرا کمتر دیده می‌شود؛ اگرچه او در مکتب متعالیه، مرهون عارفان و نظرگاه‌های آنان است. به علاوه، صدرالمتألّهین همیشه از عارفان، با عظمت یاد کرده، حتی در مواردی ظاهر کلام آنان مورد پسند او نبوده، سخن آنان را توجیه کرده است. (التفسیر القرآن الکریم، ۲/۲۵۹) صدرا از ابن عربی با عنوان «قدوة المکاشفین و من اهل المکاشفه» یاد کرده است. (اسفار، ۹/۴۵ و تفسیر القرآن الکریم، ۳/۴۹)

اما در مواردی که دیدگاه محیی‌الدین با اصل و اصول اعتقادی فیض سازگار نبوده، وی با صراحت تمام در مقام ردّ و نقد محیی‌الدین برآمده و کلام او را مردود شمرده است. (رسایل فیض، ص ۱۴۹) بنابراین، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت با اینکه فیض در بیشتر مسائل فلسفی، عرفانی و کلامی، نظری مشابه استادش صدرالمتألّهین دارد، 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.

## پی نوشتها:

۱. ر.ک: لؤلؤة البحرين، ص ۱۲۱؛ امل الآمل، ۳۰۵/۲ و ۳۰۶؛ روضات الجنات، ۷۹/۶ و محجة البيضاء، ج ۲، مقدمه.
۲. «و منها تبیان أنها منطبقة على طريقة اهل البيت(ع) مقتبسة من انوارهم و آثارهم موزونة بميزان احاديثهم و اخبارهم، لئلا يتبادر احدٌ الى انكارها».
۳. «ليتبين للناس ان امثال هذه المعارف و الاسرار واردة عن صاحب الشرع صلوات الله عليه و آله على وجه اعلى و اتم...»
۴. «اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع و الشرع لن يتبين الا بالعقل و العقل كأس و الشرع كالبناء...»
۵. «فان اهل الله اتما وجدوا هذه المعانى بالكشف و اليقين... اذ الدليل لا يزيد فيه الا خفاء و البرهان لا يوجب عليه الا جفاء لانه طور لا يصل اليه الا من اهتدى...»
۶. «لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه.»
۷. «لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرينهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدرُوا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، او تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك...»
۸. «و فى بعض كتب الشيخ الرئيس، ان الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى استنزال النعم...» و قال «ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شىء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الاعلى...»
۹. «فلم يفارق الالهام الاكتساب فى نفس فيضان الصور العلمية و لا فى قابلها و محلها و لا فى فاعلها و مفيضها ... و لم يفارق الوحي و الالهام فى شىء من ذلك...»
۱۰. «فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحي و الالهام و التعليم...»
۱۱. «فلم يفارق الالهام الاكتساب فى نفس فيضان الصور العلمية ... و لم يفارق الوحي الالهام فى شىء من ذلك...»
۱۲. «ولكن يفارقه فى طريقة زوال الحجب و جهته ... و فى الوضوح و التورية و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية، فان العلوم اتما يحصل فى نفوسنا بواسطة الملائكة العلمية و العقول الفعالة.»
۱۳. «قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم انه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته، نعم

- يجوز ان يظهر فى 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 اخصّ من ان يخاطب فيترك و جهله.»
١٤. «المراد بالذوق ما تجده العالم على سبيل الوجدان و الكشف لا البرهان و الكسب و لا على طريق الاخذ بالايمان و التقليد، فانّ كلّاً منهما و ان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنّه لا يلحق - مهما بلغ - بمرتبة العلوم الكشفية اذ ليس الخبر كالعيان.»
١٥. «لابد للمساكين من اصحاب المجاهدات... ان يحصلوا العلوم الفكرية و المعارف اليقينية النظرية ... حتى يصير هذه العلوم النظرية التى من جملتها الصناعة التى من جملتها الصناعة الآلية بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلى المنطقى بالنسبة الى العلوم النظرية...»
١٦. «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى و من وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف به فقد فاض لجة الوصول و هناك درجات... و من احب ان يتعرفها فليتدرّج الى ان يصير من اهل المشاهدة...»
١٧. «و أنّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية الن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة و هذه و امثالها أنّما يتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق...»
١٨. «وقال اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا الى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى و ما اشتغوا بعلايق الهوى.»
١٩. «الصوفية و المجردون من الاسلاميين سلكوا طريق اهل الحكمة و وصلوا الى ينبوع النور و كان لهم ما كان و من لم يجعل الله له نور فما له من نور.»
٢٠. «و اسم الحكيم لا يطلق الا على من له مشاهدة للامور العلوية و ذوق مع هذه الاشياء و تاله.»
٢١. «فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مسبب الاسباب ... و التهب قلبى لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها انوار الملكوت و حلّت بها خبايا الجبروت ... فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن و انكشفت لى رموز لم تكن منكشفة هذه الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان علمته مع زوائد بالشهود و العيان...»
٢٢. «واعلم انّ العرفاء الشامخين متفقون على ان وراء العقل طور ... فانّ مقام او ادنى هو مقام الذى قال جبرئيل (ع) الذى كان مقامه او حاله مقام العقل لو دنوت انملة لاحتقرت.»
٢٣. «العقل لمراسم العبودية، لادراك سر الربوبية.»
٢٤. «قال عين القضاة الهمدانى فى الزبدة: اعلم انّ العقل ميزان صحيح و احكامه صادقة يقينة لا كذب فيها ... فقد ظهر أنّه لا يجوز العدول عمّا حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر ... بعد مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل اى العقل الصحيح باستمالاته...»
٢٥. «و ما اشد فى السخافة قول من اعتذر نم قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء العقل.»

نعم ربّما يكون بعض مراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها.»  
٢٦. «... ليتبين لطالب الحق ان لا منافاة بين ما ادركته عقول العقلاء، ذوالمجاهدات والخلوات،  
اولو التهيؤ لواردات ما يأتيهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى و بين ما اعتظه الشرايع  
و النبوات...»

٢٧. «غير انه بقى لاولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مما هو وراء طور العقل  
الجمهورى امور تتممها لهم الرسل و انّ نظر الانبياء اوسع و احدّ و معرفتهم باللغة الى جزئيات  
الامور.»

٢٨. «اما اولوا العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم و القدرة و النظر ما أوتى النّبيون و لم يصل  
افكارهم الى النشأة الآخرة كما ينبغي.»

٢٩. «و انما خضت من طريقتهم فى ضوابط و اصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع و رموزاته...»

٣٠. «ليتبين للناس انّ امثال هذه المعارف والاسرار واردة عن صاحب الشرع على وجه اعلى و  
اتم و ان حكماء اهل البيت و علمائهم(ع) نطقوا بمخ الحكمة تصریحاً و تلويحاً.»

٣١. «بل ساير العلماء والحكماء من الاولين والآخرين انما استضاءوا بانوارهم واقتبسوا من  
روحانيتهم فى عالم الارواح...»

٣٢. و انما خضت من طريقتهم فى ضوابط و اصول كانت وسيلة الى فهم الشرع و رموزاته ...  
تكميلاً للنفس و توسعاً لساحة ميدان التفكير فى عظمة الله سبحانه.»

٣٣. «و يغنيكم عن ورودكم فيما لا يعينكم و صدوركم اعنى جدالكم فى الدين و تصحيح  
عقائدكم بمبتدعات المتكلمين و تعلمكم الالفاظ المخترعة المصطلحة للمتجادلين، فانها من  
وساوس الشياطين.»

٣٤. «و ذلك انّ القدماء الفلاسفة كانوا حكماء اولى خلوات و مجاهدات و كانت مواد علومهم  
من الوحي.»

٣٥. «... و كان اكثر كلماتهم مرموزة، فتطرق اليه التحريف من هذه الجهة و من جهته نقله من لغة  
الى اخرى.»

٣٦. «والصوفية اصنافٌ: و طائفة منهم سلكوا مسلك الحق حتى وصلوا الى ما وصلوا بما سبقت  
لهم من الحسنى و هم الذين اهدتوا بائمة الهدى... و هم الاقلون منهم و يشترط فى البلوغ الى  
مقاصدهم ما اسلفناه من الشرايط و طائفة سلكوا مسلك اهل الضلال لعدم معرفتهم بالامام...»

٣٧. «و هذا شيخهم الاكبر محبى الدين ابن العربى و هو من ائمة 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 فأنه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سمائه حديث من مات ... كيف خذله الله و  
تركه و نفسه.»

٣٨. «مع وفور علمه و دقّت نظره و سيره في ارض الحقايق و فهمه للاسرار و الدقايق لم يستقم في شىء من علوم الشرايع...»
٣٩. «فأنّه و ان اشتهر في الاقطار اشتهار الشمس في رابعة النهار و اشتمل من العلوم الدينية المهمة النافعة في الآخرة على ما يمكن التوصل به الى الفوز بالدرجات الفاخرة ... الا انّ ابا حامد ... كان قد فاته بيان ركن عظيم من الايمان و هو معرفة الائمة المعصومين(ع)»
٤٠. «فعلّكم بمطالعة هذا الكتاب ... و هو مخّ الشرع الشريف و لباب الدين الحنيف ... بل هو تنبيه على التحقيق و ارشاد الى البراهين الحقيقية بالتصديق بتعليم صاحب الشرع...»
٤١. «و منها كتاب عين اليقين ... ببيانات حكمية و براهين عقلية و اذواق كشفية و شواهد فرقانية و تأييدات نبوية و تشيدات و لية...»
٤٢. «فأنّها معلومة بادلّة العقل او مقرونة بها الا نادراً...»

## منابع

- *احیاء العلوم*؛ محمد غزالی، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- *اسفار*؛ محمد ابن ابراهیم صدرالمتألهین، کتاب فروشی مصطفوی، قم، بی تا.
- *الاشارات و التنبیها*؛ حسین ابن سینا، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۳ق.
- *اصول المعارف*؛ ملا محسن فیض کاشانی، چاپ دوم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۲.
- *تفسیر القرآن الکریم*؛ محمد ابن ابراهیم صدرالمتألهین، چاپ سوم، بیدار، قم ۱۳۶۴.
- *التلویحات*؛ شهاب الدین سهروردی، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
- *تمهید القواعد*؛ صابن الدین محمد ابن ترکه، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۰.
- *حکمة الاشراف*؛ شهاب الدین سهروردی، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
- *ده رساله*؛ ملا محسن فیض کاشانی، چاپ اول، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیر المؤمنین (ع)، اصفهان ۱۳۷۱.
- *رساله های فیض (مرآة الاخرة، ضیاء القلب، بشارة الشیعه، خلاصة الاذکار)*؛ \_\_\_\_\_، چاپ سنگی، بی تا، بی جا، بی تا.
- *روضات الجنات*؛ محمدباقر موسوی خوانساری، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.
- *شرح فصوص الحکم*؛ داوود قیصری، بیدار، قم، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_؛ \_\_\_\_\_، چاپ اول، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- *الشواهد الربوبیه*؛ محمد ابن ابراهیم صدرالمتألهین، چاپ اول، دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۴۶.
- \_\_\_\_\_؛ \_\_\_\_\_، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد ۱۳۶۰.
- *عرفان و فلسفه*؛ والتر استیس، بهاء الدین خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۵.
- *علم الیقین*؛ ملا محسن فیض کاشانی، چاپ اول، بیدار، قم ۱۳۷۷.
- *عین الیقین*؛ \_\_\_\_\_، چاپ اول، انتشارات المهدی، قم ۱۴۲۷ق.
- *الفتوحات المکیه*؛ محیی الدین عربی، دارالتفکر، بیروت ۱۴۲۳ق.
- *فهرست های خودنوشت*؛ ملا محسن فیض کاشانی، تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۷.
- *کیمیای سعادت*؛ محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو، علمی فرهنگی، تهران، بی تا.

- لؤلؤة البحرين؛ شيخ يوسف بحراني، چاپ دوم، مطبعة النعمان، نجف ۱۹۶۹م.
- المبدأ و المعاد؛ محمد ابن ابراهيم صدرالمتألهين، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، چاپ اول، انجمن فلسفه ايران، تهران ۱۳۵۴.
- المحجة البيضاء؛ ملا محسن فيض كاشاني، تحقيق سيد محمد مشكات، چاپ دوم، جامعه مدرسين حوزة علميه، قم، بی تا.
- مفاتيح الغيب؛ محمد ابن ابراهيم صدرالمتألهين، چاپ اول، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، تهران ۱۳۶۳.
- المنقذ من الضلال؛ محمد غزالي، دارالكتب العلميه، بيروت، بی تا.
- الوافي؛ ملا محسن فيض كاشاني، چاپ اول، مكتبة الامام امير المؤمنين (ع)، اصفهان ۱۳۷۰.