



اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور انوار الحکمة

پدیدآورده (ها) : قلی زاده برندق، احدالله

ادیان، مذاهب و عرفان :: هفت آسمان :: زمستان 1390 - شماره 52

از 59 تا 86

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/986534>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 08/10/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور *انوارالحکمه*

احدالله قلی‌زاده برندق*

اشاره

مقاله حاضر که برای بیان تقریر فیض کاشانی از اعتقادات امامیه نگاشته شده است، نخست زندگانی علمی فیض کاشانی را بررسی می‌کند و به تنوع گرایش‌های فکری وی اشاره می‌کند. فیض از جمله عالمانی است که فلسفه، تصوف و علم کلام را تخطئه کرده، و برای عرضه اعتقادات، نقل از معصوم را کافی می‌داند. وی با ادعای بی‌نیازی از کلام متکلمان، اقدام به تألیف کتاب‌های اعتقادی نموده است. در مقاله حاضر در عین توضیح این موضع‌گیری منفی فیض در قبال فلسفه، تصوف و کلام، پای‌بندی عملی او به این موضع نفی شده است. بخش اصلی مقاله حاضر به بیان دیدگاه‌های اعتقادی فیض اختصاص دارد که بر محور کتاب *انوارالحکمه* وی صورت گرفته است. اهمیت *انوارالحکمه* همان‌طور که در مقاله بررسی شده در این است که این کتاب تمام گرایش‌های او اعم از فلسفی، عرفانی، کلامی و حدیثی را به نمایش درمی‌آورد. به‌رغم آنکه تمام این گرایش‌ها در *انوارالحکمه* نمود یافته است، وی در این کتاب اعتقادات را نه در قالب ساختار مرسوم کلامی، بلکه در قالبی خاص بیان می‌دارد که به‌طور مستقیم از آیات قرآن گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها: فیض کاشانی، *انوارالحکمه*، اعتقادات، امامیه، حکمت متعالیه

* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

زندگی‌نامه علمی

ملا محسن فیض کاشانی از علمای بزرگ قرن یازدهم هجری قمری است که در چهاردهم صفر ۱۰۰۷ق در شهر کاشان متولد شده است (آغابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۴۹۱/۵؛ نوری، ۱۳۸۲: ۳/۴۲۱). لقب «فیض» را استاد و پدر زنش، مرحوم ملاصدرای شیرازی (۱۰۵۰ق) به وی اعطا کرده است (تنکابنی، بی‌تا: ۳۲۳؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۶/۱۰۰). طبق آنچه در زندگی‌نامه خودنوشت مرحوم فیض، که آن را رساله شرح صدر نامیده، آمده است او در دوره کودکی و نوجوانی در کاشان نزد دایی خویش، مرحوم نورالدین محمد به یادگیری تفسیر، حدیث، فقه، اصول، منطق و ادبیات پرداخت. در بیست سالگی برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و در آنجا ریاضی و علوم دیگر را آموخت؛ لکن در مراکز علمی رسمی اصفهان کسی را نیافت که در محضرش «علوم باطن» را کسب نماید. در همان موقع از آوازه مرحوم سید ماجد بحرانی (م ۱۰۲۸ق) در شیراز، اطلاع یافت و بی‌درنگ عازم آن شهر شد و در محضر مرحوم بحرانی بر علم فقه و حدیث تسلط یافت و از تقلید بی‌نیاز شد. سپس به اصفهان بازگشت و در کلاس درس شیخ‌بهایی حاضر شد و از او نیز اجازه روایت گرفت. آنگاه راه حجاز را در پیش گرفت و در آن سفر به خدمت شیخ محمد بن شیخ حسن بن شیخ زین‌الدین عاملی (م ۱۰۳۰ق) رسید و از او نیز اجازه نقل حدیث گرفت. سپس برای کسب علم باطن به قم سفر نمود تا از محضر ملاصدرای شیرازی بهره گیرد. مدت هشت سال از محضر او استفاده کرد و زمانی که ملاصدرا از قم به شیراز رفت او نیز عزم شیراز کرد و دو سال دیگر از دانش استادش بهره برد. سپس به کاشان مراجعت کرد و به تدوین کتاب و اقامه نماز جمعه و جماعت پرداخت. در سال ۱۰۶۷ق به دعوت شاه عباس دوم صفوی برای تعلیم و اقامه نماز جمعه و جماعت به اصفهان، پایتخت ایران، سفر کرد و پس از مرگ شاه عباس دوم (۱۰۷۷ق) دوباره به کاشان بازگشت (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۵۸ به بعد). ایشان در ۲۲ ربیع الآخر سال ۱۰۹۱ق در ۸۴ سالگی در شهر کاشان وفات یافت و در همان شهر مدفون گردید (قمی، ۱۳۶۱: ۲۵۲؛ آغابزرگ تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۸۷).

سیره علمی

فیض در رشته‌های مختلف تألیفاتی دارد. اندیشه او در هر کدام از این تألیفات،

صبغه‌ای خاص به خود می‌گیرد؛ به‌طور مثال وقتی کتاب عرفانی می‌نویسد، عارفی به تمام معناست و زمانی که فلسفه می‌نگارد دیدگاه فلسفی خاصی دارد و زمانی که به جمع‌آوری حدیث می‌پردازد، محدثی کامل جلوه می‌کند و آنگاه که روش فقهی رایج را نقد می‌کند، چهرهٔ اخباری به خود می‌گیرد.

در این میان رساله‌ای به نام *انصاف* نیز از او برجای مانده است که آن را هشت سال پیش از وفاتش تألیف کرده و در آن به فلسفه، کلام و تصوف حمله کرده و تألیفات گذشته‌اش را برای تمرین دانسته است. این رساله محور برخی داوری‌های غیرواقعی دربارهٔ او شده است؛ اما واقعیت این است که باید فیض را با در نظر گرفتن همهٔ آثارش و با مطالعهٔ همهٔ آنها شناخت. مطالعهٔ آثار او نشان می‌دهد که فیض آثار اصحاب سه گرایش فکری (فلسفی، عرفانی و نص‌گرا) را از همان جوانی مطالعه کرده و تا آخر نیز به هر سه گزارش پای‌بند بوده است؛ لکن هر کدام از این گرایش‌ها در طول زندگی او فراز و فرود داشته‌اند. زندگی علمی فیض را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: در بخش اول گرایش به فلسفه در او شدت داشت؛ لذا کتاب *عین‌الیقین* را در سال ۱۰۳۶ق تألیف کرد. در بخش دوم گرایش‌های عرفانی پیدا کرد و کلمات مکنونه را در سال ۱۰۵۷ق به نگارش درآورد، و در بخش سوم گرایش به نص در او قوت گرفت و در نتیجه در رسالهٔ *انصاف*، در سال ۱۰۸۳ق به برخی علوم تاخت و تنها راه نجات را مراجعه به قرآن و سنت معرفی کرد.

آنچه مسلم است این است که او از ابتدا تا انتهای زندگی علمی خود در پی آن بود که راه استادش صدرالمآلهین را در جمع بین برهان، عرفان و قرآن تکمیل کند. این ادعا را در کتاب‌های *عین‌الیقین* و *اصول‌المعارف*، تألیف سال ۱۰۸۹ق، می‌توان مشاهده کرد (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۲۲ و ۱۳۷۵: ۴)؛ بنابراین شدت یافتن یک گرایش در او در یک زمان خاص به معنای کنار نهادن گرایش دیگر نبود. زیرا زمانی که فلسفه می‌نویسد، کتاب‌هایش مملو از آیات و روایاتی است که مؤید نص‌گرایی او است. همچنین او از همان ابتدا سعی می‌کرد در نگارش مطالب فلسفی از اصطلاحات وارد شده در روایات استفاده کند؛ برای مثال در کتاب‌های *عین‌الیقین* و *اصول‌المعارف*، هیچ‌گاه واژهٔ *علت* و *معلول* را به کار نبرده؛ بلکه از واژهٔ «سبب» و «مسبب» وارده در روایات استفاده کرده است. آنگاه که رویکرد عرفانی‌اش تقویت شد، در کنار آن به

تألیف وافی پرداخت. در پایان عمر نیز که گرایش‌های حدیثی و نص‌گرایی‌اش شدت یافت، همان‌طور که در کتاب *الحقایق* مشاهده می‌شود، محتوای آموزه‌های عرفانی و فلسفی را در آثارش حفظ کرد و سعی کرد این آموزه‌ها را از دل آیات و روایات استخراج کند و آنها را به زبان قرآنی و روایی مطرح سازد. ایشان در سراسر زندگی علمی خود از ظاهرگرایی پرهیز نمود و تأویل‌گرایی را به‌وضوح حفظ کرد؛ حتی پس از تألیف رساله *انصاف* که در آن به فلسفه، کلام و تصوف حمله کرد همه این گرایش‌ها را حفظ کرد. مثلاً در سال ۱۰۸۹ق کتاب *فلسفی اصول المعارف* و در سال ۱۰۹۰ق کتاب‌های عرفانی *کلمات مخزونه* و *کلمات مضمونه* را نوشت.

دیدگاه فیض در باب کلام نیازمند توضیح است. او در کتاب *الحقایق* که از آثار آخرین سال زندگی او، یعنی سال ۱۰۹۰ق، است عوام مردم را از پرداختن به علم کلام نهی کرده و این کار را به نهی کودکان از نهر آب برای جلوگیری از غرق‌شدن تشبیه کرده است. بر همین اساس رخصت خواص در آموختن علم کلام همچون رخصت فرد ماهر در شناگری است؛ لکن خواص نیز باید به این نکته توجه داشته باشند که ورود به علم کلام گرداب پرخطری است و افراد زیادی بدون آنکه بدانند، در آن غرق شده‌اند. زیرا در این مقام هر ضعیفی گمان می‌کند که قدرت بر ادراک تمام حقایق را دارد؛ درحالی‌که واقعیت جز از این است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۶). احتیاج به کلام در واقع همچون احتیاج به نگهبانانی است که حج‌گزاران برای حفظ خود از راهزنان استخدام می‌کنند و اگر راهزنان نباشند، به وجود آنان نیز نیازی نخواهد بود. متکلمانی هم که عمر خود را به مجادله اختصاص داده و راه آخرت را فراموش کرده‌اند، اصلاً از علمای دین محسوب نمی‌شوند؛ زیرا آنان علاوه بر اعتقاداتی که مردم دارند و متکلمان نیز در آن مورد با مردم مشترک هستند، چیز دیگری ندارند تا عالم شمرده شوند. امتیاز آنان از مردم تنها به فن مجادله است. بنابراین، معرفت خداوند و صفات و افعال او و سایر علوم دینی، از علم کلام به دست نمی‌آید؛ بلکه کلام حجاب و مانعی است در راه رسیدن به علوم دینی (همان: ۲۷). وقتی ظواهر قرآن و سنت در اختیار مردم است، چه نیازی وجود دارد که مردم برای کسب اعتقادات خود در مسیر متکلمان وارد شوند؟ اشتغال به کلام، وظیفه کسی است که واجبات الهی را — که فرصت چندانی برای انجام آنها نیست — انجام دهد و از آنها فراغت یابد و با پرداختن به کلام به شبهات

غیرمسلمانان، که درصدد ایجاد فاصله بین خدا و بندگانش هستند، پاسخ دهد (فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۲/۱-۵)؛ ولی دیگران برای فراگیری اعتقادات صحیح باید به وحی الهی مراجعه کنند که به واسطه پیامبران و اوصیای آنان و از طریق معرفت فطری در اختیار بشر قرار گرفته است؛ پیامبرانی که عاقل‌ترین مردم بوده‌اند و راه خدا را با بیان و برهانی که متناسب با عقول طبقات مختلف مردم است، به آنان شناسانده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۹).

فیض به این مسئله نیز توجه داشته است که همه مردم برای فراگیری اعتقادات، توان مراجعه به کتاب و سنت را ندارند و راه استنباط عقاید از کتاب و سنت را نمی‌دانند. به همین جهت کتاب‌هایی را، در سطوح مختلف، در زمینه اعتقادات تألیف کرده، مخاطبان خود را به آنها ارجاع داده و تصریح کرده است که این کتاب‌ها مغز و لب دین اسلام هستند و التزام به آنها تقلید محسوب نمی‌شود؛ بلکه التزام به آنها باعث آگاهی شخص از روش تحقیق و راه یافتن به براهین حقیقی است که صاحب شرع، آنها را تعلیم کرده و با فهم اکثریت مردم مناسب است (فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۵/۱).

آثار کلامی فیض

فیض کاشانی آثار متعددی را به صورت «تک‌نگاری» و «جامع‌نگاری»، برای معرفی اعتقادات شیعی تألیف کرده است که هر کدام از آنها به سطح خاصی از مخاطبان اختصاص دارد. *علم الیقین فی اصول الدین، المعارف، انوارالحکمه، قرۃ العیون فی اہم الفنون، اصول العقاید، ترجمۃ العقاید و منهاج النجاة*، از جمله کتاب‌هایی هستند که فیض در آنها سعی کرده است تمام اعتقادات را ذکر کند. از بین آنها سه کتاب اخیر، برای مخاطب سطح پایین، یعنی عوام مردم نوشته شده‌اند و اصول پنبج‌گانه (توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد)، ساختار این کتاب‌ها را تشکیل داده است. کتاب‌هایی نیز به صورت تک‌نگاری از مرحوم فیض بر جای مانده است که در هر کدام از آنها، بخشی از اعتقادات را بررسی کرده است. این کتاب‌ها عبارت‌اند از:

۱. *میزان القیامه* که در آن کیفیت میزان روز قیامت بررسی شده و بین اخباری که به حسب ظاهر متعارض هستند، جمع شده است.
۲. *مرآة الاخره* که در مورد حقیقت بهشت و جهنم بحث کرده است.

۳. *السانح الغیبی* که دربارهٔ ایمان و کفر و مراتب و شرایط آنها، نوشته شده است.
 ۴. رساله‌ای در پاسخ به سؤالات اهل «مولتان» که در آن از حقایق مذهب امامیه دفاع کرده است.

در بین این آثار، کتاب *علم الیقین* مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتابی است که فیض در سال ۱۰۴۲ق دربارهٔ اعتقادات امامیه تألیف کرده و در دو نوبت نیز آن را تلخیص نموده است. در تلخیص اول که در سال ۱۰۴۳ق انجام داده است، مطالبی فلسفی نیز بدان افزوده و آن را *انوارالحکمه* نامیده است؛ اما در تلخیص دوم در سال ۱۰۸۳ق تنها به خلاصه کردن اکتفا کرده و نام *المعارف* را بر آن نهاده است.

هدف از تألیف *انوارالحکمه* و جایگاه آن در بین سایر آثار

او در کتاب *انوارالحکمه* از شیوهٔ متعارف در کتاب‌های کلامی عدول کرده و ساختار جدیدی را انتخاب نموده که از آیات شریفه «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶) اقتباس کرده است. فیض با الهام از این آیات، کتاب *انوارالحکمه* را در چهار بخش و به تعبیر خودش در چهار کتاب سامان داده است. هر کتاب، دارای بخش‌های فرعی است که مؤلف، بیشتر با عنوان «نور» از آن یاد کرده و به همین مناسبت نام کتاب *انوارالحکمه* نهاده است. کتاب اول را «کتاب العلم بالله تعالی»، کتاب دوم را «کتاب العلم بالملائکه»، کتاب سوم را «کتاب العلم بالکتب و الرسل» و در نهایت کتاب چهارم را «کتاب العلم بالیوم الآخر» نام‌گذاری کرده است. بنابراین کلامی که فیض ارائه کرده است در خدمت ایمان بوده، مسائل و محتوای آن مسائلی هستند که در قرآن به‌عنوان متعلق ایمان معرفی شده‌اند.

فیض همچون استادش، صدرالمتألهین، باور و ایمان را از سنخ علم می‌داند و به همین جهت است که در برخی از کتاب‌هایی که به مباحث اعتقادی و یا سایر باورها اعم از اخلاقی، عرفانی و... اختصاص داده است، پیش از ورود به اعتقادات و باورها به مسئله علم پرداخته، آن را مقدمهٔ ورود به باورها قرار می‌دهد (رک: *علم الیقین*،

المعارف، وافی، شافی، نوادر الاخبار، الحقایق، اصول المعارف، عین الیقین و...). بنابراین، ویژگی مشترک انوارالحکمه و سایر کتاب‌های اعتقادی فیض این است که متولی دفاع از دین در مقابل شبهات دشمن نیست؛ بلکه افراد مؤمن را به ایمان یقینی و کشف تام و عاری از تردید می‌رساند. از دیدگاه فیض، اعتقاد عاری از شک و تردید تنها در صورتی برای انسان حاصل می‌شود که از قرآن و روایات استنباط شده باشد. اهمیت و ویژگی انوارالحکمه این است که این کتاب چهره‌ای از فیض را به نمایش می‌گذارد که فقط مشتمل بر یک مقطع تاریخی از فیض و به تعبیری بخشی از شخصیت او نیست؛ بلکه این کتاب تمام شخصیت او را نشان می‌دهد. فیض در این کتاب هم بر مبنای حدیث عمل کرده است و هم از سلوک عقلی و فلسفی بهره برده است و هم باطن‌گرایی و تأثیرپذیری‌اش از عرفان را در معرض دید گذاشته است؛ یعنی سه گرایش فلسفی، عرفانی و وحیانی و تلاش برای جمع بین آنها را به وضوح می‌توان در محتوای این کتاب ملاحظه کرد.



محتوای انوارالحکمه

۱. خداشناسی

۱-۱. اثبات وجود خدا

مرحوم فیض بخش اول این کتاب را که «کتاب العلم بالله» نام نهاده است با اثبات وجود خداوند آغاز می‌کند و برای این کار از مباحث فلسفی همچون اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت و تعریف‌ناپذیری وجود بهره می‌گیرد. وی طریق صدیقین، یعنی شناخت خدا به خدا و شناخت مخلوقات به خدا، را شریف‌ترین و سریع‌ترین راه برای دستیابی به شناخت می‌داند و طریق معرفت نفس را از حیث شرف و اتقان در رتبه دوم قرار می‌دهد. وی همچنین فطری بودن شناخت خداوند را متذکر می‌شود و آن را مؤید به آیات و روایات می‌سازد و سپس می‌گوید مردم برای شناخت خدا مکلف به کسب استدلال‌های علمی نیستند؛ بلکه همان گواهی فطرت در این زمینه برای آنان کافی است و کسب تعمق و استدلال، مخصوص افراد خاصی است که درصدد پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان هستند. عمق‌بخشی به شناخت نیز به این معنا نیست که کسی بتواند حقیقت خداوند را درک کند؛ چراکه خداوند محاط (مورد احاطه) کسی واقع نمی‌شود.

حداکثر چیزی که انسان درباره خداوند می‌تواند بفهمد سلسله نام‌هایی است که از مجموعه‌ای صفات اشتقاق یافته‌اند و در حقیقت به ذات خداوند دخلی ندارند؛ زیرا مسلم است که معرفی خداوند با این عنوان که «او موجودی دانا، توانا و... است»، بدین معنا است که یک امر مبهمی هست که دارای علم و قدرت است و زمانی که می‌گوییم «او واجب‌الوجود است» بازگشت این سخن به این است که او از فاعل بی‌نیاز است. روشن است که این‌گونه شناخت به معنای شناخت حقیقت و چیستی او نیست؛ بلکه شناخت یک سلسله نام‌های مشتق است. بنابراین نهایت مرتبه شناخت عارفان این است که بدانند از شناخت خداوند عاجزند.

فیض در کتاب *وافی*، یازده روایت ذکر کرده است که انسان را از تفکر در ذات حق تعالی نهی می‌کند. سپس می‌گوید انسان همان‌گونه که با چشم نمی‌تواند خدا را بشناسد با قلب نیز نمی‌تواند به این معرفت برسد؛ چراکه قلب نیز همچون چشم از عالم ملک است و توانایی معرفت بر عالم ملکوت را ندارد. همان‌گونه که چشم هنگام نگاه به خورشید توان خود را از دست می‌دهد، چشم باطن نیز هنگام ادراک باری تعالی از درک کنه ذات او عاجز می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ۳۷۱/۱-۳۷۵).

نکته قابل توجه در مبحث اثبات وجود خدا، تأثیرپذیری فیض از فلسفه و عرفان است. رویکرد فلسفی و عرفانی او به وضوح در این مبحث قابل مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که برای رسیدن به مطلوب به‌صراحت از تفاسیر و ادبیات فلسفی و عرفانی استفاده کرده است. نکته دیگر آنکه فیض، شناخت خداوند را منحصر در راه وجودشناختی و راه فطرت، که در این کتاب مطرح کرده است، نمی‌داند؛ بلکه در کتاب‌های دیگرش با اقتباس از ملاصدرا (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۸) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۳-۲۰) از راه‌های جهان‌شناختی — برای مثال از راه نفس یا جسم یا حرکت یا ماهیت و... — به اثبات وجود خداوند پرداخته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۲۴/۱-۳۲۶).

۲-۱. یگانگی خدا

فیض در ادامه به موضوع یگانگی خدا پرداخته است. ایشان ابتدا به صورت روایی وارد بحث شده و سپس آن را با ادله‌ای که برگرفته از آثار صدرالمآلهین (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۱)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۵۵: ۳۵/۱) و غزالی (غزالی، ۱۴۱۲: ۴۱۲/۳) است، به تأیید عقل

رسانده است و آنگاه مراتب توحید را تحت عنوان توحید الوهی و توحید وجودی پی گرفته است. مقصود او از توحید الوهی چیزی است که در مقابل شرک جلی است و مرادش از توحید وجودی چیزی است که در مقابل شرک خفی قرار دارد.

۳-۱. منزّه بودن ذات خداوند از صفات ممکن و از تشبیه و تنزیه

فیض می‌گوید: خداوند همان‌طور که از اوصاف نقص مخلوقات منزّه است از اوصاف کمال مخلوقات نیز منزّه است. بر این اساس، آیات و روایاتی را که در آنها خداوند به مخلوقات تشبیه شده است، به این بیان تأویل می‌کند که آنچه موهم تشبیه است از حیث اسما و صفات اوست، نه از حیث ذات مقدسش؛ یعنی از آنجا که مخلوقات خدا مظاهر اسما و صفات او هستند خداوند از حیث مراتب اسما و صفاتش متصف به تنزیه و تشبیه می‌شود؛ لکن از حیث ذاتش منزّه از تنزیه و تشبیه است و به هیچ کدام از آنها متصف نمی‌شود.

۴-۱. صفات جمال و جلال

فیض در بخشی دیگر از کتاب العلم بالله، با ادبیات فلسفی ثابت می‌کند که خداوند کامل بالذات و مبدأ هر کمالی است و مؤیداتی نیز از قرآن و حدیث درباره آن ذکر می‌کند. خلاصه استدلال فیض این است که هر کمالی که برای موجود — از آن جهت که موجود است — در نظر بگیریم، مبدأ آن، موجود کامل بالذات است و هر کامل بالذاتی باید در ذات خود غنی بالذات باشد؛ چراکه اگر در ذات خود فقیر باشد در کمالات خود نیز فقیر خواهد بود و در جای خود اثبات شده است که غنی بالذات در ذات خود واحد است؛ بنابراین جمیع کمالات به او منتهی می‌شود. وی در ادامه، اتصاف حق تعالی را به صفات جلال و جمال بررسی می‌کند. اعتقاد او در این زمینه این است که صفات جلال و جمال (مثل غضب و رحمت)، صفاتی متباین و متقابل‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت خداوند به هر دو قسم آنها به‌گونه بالذات متصف است؛ بلکه اتصاف او به صفات جمال به‌صورت بالذات و اتصافش به صفات جلال به‌صورت بالاضافه است. توضیح اینکه وجود، درجات و مراتبی دارد، هر چه درجه وجود به خدا نزدیک‌تر باشد ظهور صفات جمال در او بیشتر و هر چه از خدا دورتر باشد ظهور صفات جلال در او

بیشتر است. بنابراین چیزی که مورد غضب اوست، نسبت به درجه بالاتر مغضوب‌علیه است نه به صورت اطلاق؛ چراکه رحمت او شامل همه چیز است؛ بلکه اصل وجود، رحمت است.

به طور کلی برای دستیابی به دیدگاه فیض در باب صفات باید گفت به اعتقاد فیض، صفات وجود به حسب اختلاف مواطن و مقامات فرق می‌کند؛ یعنی در هر موطن به حسب آن موطن، ظهور پیدا می‌کند. برای مثال، غضب در جسم جسمانی است و به صورت فشار خون و حرارت پوست و سرخی صورت ظاهر می‌شود و در نفس به صورت نفسانی است و با اراده انتقام و تشفی از غیظ ظهور پیدا می‌کند. غضب در عقل به صورت عقلی است که با حکم شرعی به جنگ با یک عده یا دستور اعدام و... ظاهر می‌شود. در خداوند سبحان نیز غضب به صورت دیگری است که شایسته ذات خداست. سایر صفات نیز به همین قیاس است؛ یعنی خداوند به حسب هر صفتی مثل و مانند ندارد؛ چون مخلوق هیچ وقت مثل خالق نخواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲).

در اندیشه فیض هرچه بر خداوند و غیر او اطلاق می‌شود، همانا به دو معنای مختلف که در یک درجه و پایه نیستند، اطلاق می‌گردد. حتی «وجود» که به لحاظ فراگیری اعم اشیا است چنین است؛ یعنی شمول او بر خداوند و غیر او به یک شکل نیست. تمام ماسوی‌الله وجودشان سایه‌ها و شب‌هایی است که حاکی از وجود خدای سبحان است. درباره سایر صفات خدا چون علم، قدرت، اراده، محبت، رحمت، غضب، حیا و... نیز همین‌گونه است؛ یعنی خالق و مخلوق در این صفات تفاوت دارند. این صفات در مخلوقات همراه با نقص و عیب‌اند؛ برخلاف مخلوقات، ذات آفریدگار مقدس از هرگونه قصور و عیب است. لذا کاربرد این صفات درباره خدای متعال به اعتبار غایات آنها است، که کمالات‌اند، نه به اعتبار مبادی آنها که نقایص‌اند. واضح این لغات نیز این اسامی را ابتدا برای مخلوقات وضع کرده است؛ چراکه معانی آنها در مورد خلق، نزدیک‌تر به عقول و فهم‌ها است. ولی فهم معانی آنها درباره خداوند جداً سخت است و بیان آن سخت‌تر؛ بلکه آنچه برای نزدیک کردن به ذهن‌ها گفته شده است، به یک اعتبار دور ساختن مطلب است (فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۸ و ۱۴۲۸: ۳۱۰).

با توجه به آنچه ذکر شد گمان نشود که فیض قائل به اشتراک لفظی در وجود است. به بیان مرحوم آشتیانی در تعلیقه اصول المعارف، فیض می‌خواهد بگوید وجود، علم، قدرت و سایر صفات کمالیه که از عوارض ذاتی وجودند، گرچه به حسب مفهوم بین حق و خلق مشترک و به حسب مصداق از یک سنخ و حقیقت هستند، ولی در درجه واحد نیستند؛ چراکه در حقایق تشکیکی، می‌شود حقیقتی آن‌چنان دارای عرض عریض باشد که یک مرتبه آن غنی محض و مرتبه دیگرش فقیر محض باشد (همان، ۱۳۷۵: ۶۳).

۵-۱. اسمای الاهی

مرحوم فیض، در باب اسمای الاهی بر این اعتقاد است که اسم لفظی است که بر ذات موصوف به یک صفت معین، دلالت می‌کند، مثل لفظ «رحمان» که دلالت بر ذاتی می‌کند که متصف به صفت رحمت است. آنگاه با رویکرد عرفانی، موجودات را مظاهر اسمای حسنا و بلکه عین آنها معرفی می‌کند که هر کدام به زبان نیاز و فقر، کمالی را که مستعد آن هستند از خداوند طلب می‌کنند؛ برای مثال مظلومان به اسم «منتقم»، فقرا به اسم «مغنی» و موجودات دیگر به زبان حالشان به اسم دیگر از او طلب می‌کنند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۶-۱. افعال الاهی

۱-۶-۱. صدور موجودات کثیر از حق تعالی

مسئله افعال الاهی از مباحث دیگر کتاب انوارالحکمه است که اولین موضوع آن صدور موجودات کثیر از واحد، یعنی حق تعالی، است. اعتقاد فیض در این مسئله این است که فعل خداوند افاضه وجود است و از آنجا که او بسیط الحقیقه است و کثرتی ندارد، فعل او نیز یکی است که همان ابداع وجود است. وجودات متکثر، و به تعبیر دیگر ماهیات، لوازم وجود معلول هستند. اولین مخلوق جوهری است شریف، روحانی، وحدانی و بسیط که وجوه متعدد و جهات مختلفی دارد و سایر موجودات از وجوه و جهات مختلف مخلوق اول به عرصه وجود می‌آیند. این موجودات در صدور از خداوند و در بازگشت به او دارای مراتب هستند؛ به گونه‌ای که هر اندازه به مبدأ نزدیک‌تر باشند، به بساطت، وحدت، شرافت و بی‌نیازی نزدیک‌ترند و هر قدر از مبدأ دور باشند،

اختلاف، ترکیب و نیازمندی بیشتری دارند. روشن است که در این سلسله مراتب، موجودی که بالاتر است همه کمالات موجود پایین‌تر از خود را داراست.

۱-۶-۲. قضا و قدر

از نظر فیض، قضا عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات عالم در عالم عقل، بر اساس ترتیب علی و معلولی بدون زمان. قدر عبارت است از وجود جمیع موجودات در عالم نفسی فلکی به صورت جزئی و مطابق با مواد خارجی و مستند به اسباب جزئی و همراه با زمان خاص. چنین باوری به طور طبیعی این سؤال را تداعی می‌کند که قائل شدن به اینکه صور عقلی رفتارهای ما که پیش از انجام عمل موجودند، با اختیار انسان چگونه قابل جمع است؟ فیض به این سؤال این گونه پاسخ می‌دهد که انسان مختار است؛ لکن در اختیار خود مجبور است. این دیدگاه نه دفاع از جبرگرایی است و نه جانبداری از تفویض؛ بلکه همان‌طور که خود فیض تصریح کرده است تبیین وی از امر بین الامرین است. به اعتقاد او سبب اول افعال ما خدا است؛ لکن افعال ما علاوه بر آن سبب، علل قریب دیگری نیز دارد که یکی از آنها قدرت ما است. جبرگرایان فقط سبب اول را می‌بینند و از اسباب قریب غافل‌اند. مفوضه نیز اسباب قریب را می‌نگرند و از سبب اول غفلت دارند. دیدگاه حق آن است که هم سبب اول و هم اسباب قریب فعل، با هم و البته در طول هم، دیده شوند. این دیدگاه، همان امر بین الامرین است.

۱-۶-۳. پاداش و عقاب

مسئله دیگری در باب افعال الاهی، پاداش و عقاب انسان‌ها در قبال رفتارهای اختیاری‌شان است. از نظر فیض، پاداش و عقاب لوازم و ثمرات افعال ما هستند و چنین نیست که از خارج بر ما وارد شوند؛ بلکه لواحق و تبعات اموری هستند که در ما موجودند. بر این اساس، اگر خداوند کسی را مجازات می‌کند در واقع آنچه را که در طبیعت او به صورت بالقوه نهاده بود ابراز و آشکار می‌کند؛ همان‌طور که در آیه شریفه فرموده است «سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ» (۶: ۱۳۹). پس هر کس عمل بدی انجام دهد و در

اعتقادش خطا کند در حقیقت به سبب ظلمت جوهر و سوء استعدادش، به خود ظلم می‌کند و به همین سبب در آخرت اهل شقاوت و شایسته عذاب خواهد بود. پس این شقاوت و شایستگی برای عذاب از آن جهت نیست که خشم بر خداوند مستولی شده باشد. به نظر فیض تعابیری که درباره غضب خداوند در شرع وارد شده است از روی مجاز است.

۲. شناخت فرشتگان

مرحوم فیض در بخش دوم انوارالحکمه که به شناخت فرشتگان اختصاص داده است ابتدا فرشتگان را به دو گروه مقرب و مدبّر تقسیم کرده و در ذیل آنها نیز اقسام دیگری قرار داده است. فرشتگان مقرب در تقسیم‌بندی او دو دسته‌اند: دسته اول کروبیان نام دارند که غرق در دریای احدیت، و سرگشته عظمت پروردگار هستند و آن قدر شیفته و شیدای یاد نعمت‌های خدا و خاکسار جبروت و کبریای الهی‌اند که هرگز به ذات خویش که منور به نور حق تعالی است — چه رسد به دیگران — توجهی ندارند؛ دسته دوم، ملائکه عقلیه نام دارند که خداوند آنها را خلق کرد تا واسطه جود و رحمت او، و حجاب‌های جلال و عظمت او باشند. این فرشتگان مبادی و غایات تمام موجودات هستند و تعداد آنها به تعداد انواع مخلوقات است؛ یعنی این فرشتگان ارباب انواع هستند. به تعبیر دیگر انواع جسمانی که در این عالم وجود دارند، اصل و مبدأشان یک فرشته عقلی است که فردی است کامل و تام که قائم به ذات خود است و نیاز به ماده و محل ندارد، برخلاف افراد مادی که مرتبه نازله آن وجودات و همراه با نقص و نیازند. فرشتگان مدبّر نیز موجوداتی روحانی هستند که متعلق به عالم اجسام‌اند و به تناسب کثرت و گوناگونی که در طبقات اجسام آسمانی و زمینی وجود دارد، اجناس و انواع و طبقات مختلفی دارند. هر یک از این فرشتگان دارای قوای متعددی هستند و با هر قوه‌ای کار ویژه‌ای انجام می‌دهند. آن قوا و نیروها در واقع فرشتگان دیگری هستند که مسخر قدرت اویند و بسان اعضا و جوارح و بال‌های او هستند و خود او جهت وحدت آن نیروها و قوا، و مشتمل بر تمام آنها است. فیض در کتاب علم الیقین (فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۱/۳۶۱-۳۶۷) پس از برشمردن ویژگی‌های فرشتگان مدبّر، تمام موجودات عالم ماده اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان را دارای فرشتگانی می‌داند که از سوی

خداوند بر این انواع گماشته شده‌اند تا کارهای جذب، هضم و دفع غذا، رشد و نمو، تولید مثل، تغییر و... را انجام دهند (همان).

در بین این موجودات، انسان که جامع جمیع مراتب وجود است، ملائکه مدبّر متعدد و مختلفی دارد. برخی از آنها از حیث جسم بودن به انسان تعلق دارند که «قوا» نامیده شده‌اند. برخی دیگر از حیث حیوان بودن با او ارتباط یافته‌اند که «حواس» نام دارند. برخی دیگر نیز از جهت انسان بودن به او تعلق گرفته‌اند که «ارواح بشری» نام گرفته‌اند. تعدادی دیگر نیز از حیث اعمال، اخلاق و خواطر به او تعلق پیدا کرده‌اند و «کرام الکاتبین»، «ملکات» و «مبادی اللمم» نامیده شده‌اند و گروهی نیز برای حفظ انسان از آفات و شرور بر او گماشته شده‌اند که «معقبات» نام گرفته‌اند.

به اعتقاد فیض اقسام فرشتگان به تقسیم‌بندی فوق منحصر نمی‌شود؛ بلکه اصناف دیگری نیز برای فرشتگان از قبیل حاملان عرش و اکابر اربعه (جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل) وجود دارند که همگی آنها در چند ویژگی اشتراک دارند: از جمله اینکه آنها دارای بال هستند؛ از گناه و معاصی معصوم‌اند؛ جز به وحی و فرمان خدا کاری نمی‌کنند؛ نیروی فراوانی دارند؛ با وجود عبادت فراوان، پیوسته هراسان و اندیشناک‌اند و... .

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۳. راهنماشناسی

۳-۱. ضرورت نبوت و شریعت

بخش سوم کتاب *انوارالحکمه*، و به تعبیر مرحوم فیض کتاب سوم، به شناخت کتاب‌های آسمانی و پیامبران اختصاص دارد. به اعتقاد فیض، وجود پیامبران و شریعت الهی از سه جهت ضرورت دارد: جهت اول برای حفظ نظام اجتماع است. از نظر فیض دنیا یکی از منزل‌گاه‌هایی است که در مسیر سالکان راه خدا قرار دارد و بدن نیز مرکب انسان برای رسیدن به هدف است. اگر کسی از تدبیر منزل و مرکب غافل شود، قطعاً سفر خود را نمی‌تواند به پایان برساند و این هدف (تنظیم امر معاش در دنیا) در صورتی حاصل می‌شود که بدن انسان سالم و نسل او ادامه یابد. آنچه سلامت بدن را حفظ می‌کند، خوردن و آشامیدن است که خداوند به همین مقصود غذا، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را خلق کرده است و آنچه سبب حفظ دوام نسل است، زنان هستند که

خداوند آنان را کشتزار نسل قرار داده است. به حکم فطرت، خوردنی‌ها و زنان ویژه برخی از انسان‌ها نیستند؛ بلکه همگی به آن نیازمندند. از طرف دیگر، انسان نیازمند تمدن و اجتماع و همکاری است تا بتواند همه نیازمندی‌های خود را برطرف سازد. در این تعامل و همکاری گاهی منازعاتی صورت می‌گیرد که انسان‌ها را از سلوک به سوی خدا بازمی‌دارد. به همین جهت، اجتماع، نیازمند قانونی می‌شود که عدالت را در میان آنان برقرار کند. این قانون همان «شرع» است که پیامبران الهی آن را در اختیار بشر قرار می‌دهند.

جهت دوم نیازمندی به دین، تکمیل استعدادهای انسان است. انسان در ابتدای تولد از هر کمالی تهی است. از طرف دیگر به حکم فطرت، قابلیت کسب کمالات را دارد. لکن اگر او را به حال خود واگذارند، به اقتضای آفرینش خود از رسیدن به کمالات بازمی‌ماند؛ به دلیل آنکه انسان به حسب قوای غالب خود بیشتر به چیزهایی گرایش دارد که مطابق با طبیعت اوست که در آموزه‌های قرآنی به برخی از آنها مثل عجول‌بودن، حریص‌بودن، ستمکاربودن، نادان‌بودن و... اشاره شده است. لازم است سیاستی او را هدایت و تربیت کند تا به کمک استعداد کمال‌یابی که در او وجود دارد، رو به راه سعادت بیاورد؛ اگر نه در حد حیوانات باقی خواهد ماند.

جهت دیگری که مرحوم فیض برای وجوب بعثت انبیا ذکر می‌کند این است که نظام عالم نیازمند کسی است که مردم را به آنچه صلاح دنیا و آخرت آنان است، آگاه سازد و روشن است که خداوند حکیم، رحمت خود را از جهانیان دریغ نمی‌کند و زمین را از حجت خود خالی نمی‌گذارد. چنین حجتی اولاً باید از جنس بشر باشد و نشانه‌هایی برای صدق ادعای رسالتش (معجزه) داشته باشد. ثانیاً قوانینی را که برای مردم وضع می‌کند به فرمان و وحی خدا باشد و همه را به سوی خداوند دعوت کند. ثالثاً مردم را به طاعات و عبادات ملزم کند تا آنان را از مقام حیوانیت به مقام فرشتگی سوق دهد. رابعاً برای مردم در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، قوانینی وضع کند و آنان را از کارهایی که خلاف تمدن بشری است، منع کند و نیز جانشینی برای خود تعیین نماید تا سنت او را حفظ کند و... مرحوم فیض مطالب این بخش را از آثار ابن‌سینا اقتباس و تلخیص کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۰۳: ۴۴۷-۴۵۵). فیض کاشانی در نهایت، غرض اصلی از بعثت پیامبران و ادیان آسمانی را با اقتباس از صدرالمآلهین (ملاصدرا،

۱۳۸۲: ۴۱۱) چنین بیان می‌کند که غرض اصلی به‌خدمت‌گرفتن غیب برای شهادت، سوق دادن مردم به سوی خدا، خدمت‌گزاری شهوات برای عقل‌ها، ارجاع دنیا به آخرت، و تشویق به این امور و نهی از خلاف آنها است تا مخلوقات از عذاب آخرت رهایی یافته، و هر کدام به اندازه استعداد خود به سعادت نهایی دست یابند.

۳-۲. کتاب‌های آسمانی

مسئله دیگری که مرحوم فیض در این بخش به آن پرداخته است، کتاب‌های آسمانی است. معنای «کتاب» نزد او چیزی است که از استادش صدرالمآلهین (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۹) آموخته است: صور الفاظ اگر به گویند نسبت داده شوند، آن را «کلام» و گوینده را «متکلم» می‌نامند و اگر به آنچه که لفظ در آن نقش می‌بندد نسبت داده شود نسبت به انسان آن را «کتابت» و گوینده را «کاتب» گویند؛ بنابراین، لوح هوایی (هوای خارج که به واسطه امواج و الفاظ خارج شده از دهان انسان شکل خاص به خود می‌گیرد) به یک اعتبار کلام، و به اعتبار دیگر کتاب است. نفس ناطقه انسان و سایر موجودات نیز که به امر «کن» صادر شده‌اند، کلام و کتاب خدا هستند. قرآن و کتاب‌هایی که قبل از آن نازل شده‌اند نیز بر اساس تعریف فوق، کلام و کتاب خدا هستند. روشن است که این کتاب‌ها را نباید در یک سطح و مرتبه دید؛ بلکه لازم است آنها را در انواع و اقسام مختلف دسته‌بندی کرد. دسته‌بندی فیض از کتب الهی به این صورت است که عالم عقل، که صور جمیع موجودات در آن نقش بسته و به صورت بسیط در آن موجود است — یعنی همان چیزی که در بحث فعل الهی به نام قضای الهی نامیده شد — «ام‌الکتاب» نامیده می‌شود. آنچه در قضای الهی به صورت بسیط تحقق دارد، در لوح نفوس کلی فلکی^۱ نقش می‌بندد. به لوح نفوس، لوح «قدر» گفته می‌شود؛ کما اینکه عالم عقل، یعنی عالم نفوس ناطقه کلی، لوح قضا نام دارد. هر کدام از این دو لوح، کتاب مبین نام دارد. با این حال بین این دو کتاب مبین تفاوت وجود دارد: اولی مصون از محو و اثبات است و دومی کتاب محو و اثبات است. شریعت‌ها و صحیفه‌ها و کتاب‌های آسمانی از همین کتاب محو و اثبات بر پیامبران نازل می‌شوند و صحت و امکان بداء از خداوند متعال، به دلیل محو و اثباتی است که در این مرتبه وجود دارد.

۳-۳. حکمت محو و اثبات

در اینجا ممکن است این سؤال تداعی شود که چگونه می‌توان بداء را به خداوند نسبت داد در حالی که خداوند متعال از ازل تا ابد به همه چیز علم دارد و منزله از چیزهایی است که موجب تغییر در او شود؟ پاسخ فیض این است که قوای فلکی به جزئیات حوادث آتی به‌طور یکجا احاطه ندارند؛ بلکه حوادث به‌صورت تدریجی همراه با اسباب و علل خود در آنها نقش می‌بندند؛ به این صورت که هرگاه آنها به اسباب و علل پدید آمدن امری علم پیدا کنند، بلافاصله حکم به وقوع آن امر در آنها نقش می‌بندد. برای مثال اگر آنها به اسباب مرگ زید در فلان روز علم پیدا کنند، حکم به مرگ او در آن روز بر آنها نقش می‌بندد. اما چه‌بسا از صدقه دادن زید پیش از آن وقت اطلاع حاصل نکنند؛ زیرا از اسباب صدقه دادن بی‌اطلاع‌اند. در آن صورت آن حکم اولی که به مرگ زید در فلان روز کرده بودند، درست نخواهد بود و همین مسئله سبب و حکمت محو و اثبات است. وجه نسبت دادن بداء به خداوند آن است که آنچه در عالم ملکوت جاری می‌شود به اراده خداوند است و بلکه فعل ملکوتیان عیناً فعل خدا است. پس هر نوشته‌ای که در این السواح و صحیفه‌ها وجود دارد، مکتوب خداوند محسوب می‌شود. از این جهت درست است که خداوند خود را به بداء توصیف نماید؛ هرچند که بداء به تغییر اِشعار دارد و خداوند منزله از تغییر است. پس برای خداوند متعال بداء هست؛ لکن در چیزهایی است که هنوز تحقق نیافته‌اند و اگر تحقق یابند دیگر بدائی در کار نخواهد بود.

۳-۴. چگونگی دریافت وحی

اینک جای این پرسش است که پیامبران کتاب و وحی الاهی را به چه نحوی دریافت می‌کنند. به تعبیر دیگر کیفیت تنزیل کتاب به چه صورت است؟ فیض در پاسخ به این سؤال، رویکردی عقلانی و فلسفی اتخاذ می‌کند که پیش از او در آثار فارابی دیده شده است (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۰۳)، ابن‌سینا و ملاصدرا نیز همان را برگزیده و تکمیل کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۷-۲۷). بر اساس این رویکرد، روح انسان به آینه‌ای می‌ماند که اگر با عقل به سبب بندگی کامل، صیقل یابد و زنگار معصیت و پرده طبیعت از آن زایل شود، نور معرفت و ایمان در آن می‌درخشد.

فلاسفه از وصول به این مرحله به عقل مستفاد نام می‌برند. این نور عقلی باعث می‌شود که انسان حقایق عالم را مشاهده کند. روحی که به این مرحله می‌رسد در صورتی که توجه به فوق داشته باشد، هیچ‌گاه از توجه به پایین غافل نمی‌شود و توجهش به حس باطن باعث غفلت او از حس ظاهر نمی‌شود؛ لذا هرچه را که از خداوند دریافت می‌کند بلافاصله برای حواس ظاهرش نیز متمثل می‌شود و در نتیجه شخص محسوسی را می‌بیند و کلام منظومی را در نهایت فصاحت می‌شنود یا نوشته‌ای را مشاهده می‌کند. چنین شخصی در واقع فرشته‌الاهی و حامل وحی است و آن سخن، سخن خدا و آن نوشته، کتاب خداست.

۳-۵. نبوت، رسالت و ولایت

به اعتقاد فیض، نبی کسی است که انجام عملی به او وحی می‌شود؛ ولی رسول کسی است که هم عمل و هم تبلیغ به او وحی می‌گردد. پس هر رسولی نبی هم هست، ولی عکس آن درست نیست. نبوت همچون ولایت، صادر از خدا و متعلق به خداست؛ ولی رسالت همچون امامت صادر از خدا و متعلق به بندگان خدا است. همچنین رسالت و امامت وابسته به مصلحت وقت و زمانند؛ ولی نبوت و ولایت به وقت خاصی تعلق ندارند. فیض بر این عقیده است که نبوت افضل از رسالت است؛ با این حال، نبی اعظم از رسول نیست، بلکه برعکس است. لذا نبی از رسول تبعیت می‌کند؛ زیرا نبی دو مرتبه دارد (یعنی علاوه بر نبوت، ولایت نیز دارد)، ولی رسول سه مرتبه دارد (یعنی علاوه بر رسالت، نبوت و امامت نیز دارد). در هر صورت تعریفی که فیض از پیامبر ارائه می‌دهد این است که پیامبر کسی است که خداوند او را از میان مخلوقات خود برگزیده و او را بر آنچه که خواسته است از احکام وحی و اسرار غیب و امر خود، آگاه کرده است.

۳-۶. اوصاف نبی

فیض همچون استادش، ملاصدرا (شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۸-۴۱۰)، معتقد است کسانی که به مقام پیامبری می‌رسند ویژگی‌هایی دارند که آنان را از دیگران جدا می‌سازد. یکی از این ویژگی‌ها این است که نفس آنان در قوه نظری آن‌چنان صفا یافته که شباهت زیادی به روح اعظم پیدا کرده است و هرگاه بخواهد، می‌تواند بدون به‌کارگیری نیروی اندیشه،

به روح اعظم اتصال یابد و علوم لدنی را دریافت نماید. ویژگی دیگر آنان برخورداری از نیروی تخیل قوی است، به گونه‌ای که در خواب عالم غیب را مشاهده کرده، از اخبار غیبی و جزئی عالم اطلاع پیدا می‌کنند. صفت دیگرشان این است که نیروی احساس و محرکه آنان به اندازه‌ای قوی است که در ماده عالم تأثیر می‌گذارد و صورتی را از ماده برداشته، صورت دیگری را اضافه می‌کند؛ هوا را به ابر و باران، و بیماری را به سلامتی تبدیل می‌کند و... . سه ویژگی فوق اگرچه ممکن است هر کدام به تنهایی در یک فرد یافت شود، ولی به صورت یکجا فقط در پیامبر یافت می‌شوند. البته ویژگی‌های پیامبر در آنچه ذکر شد منحصر نیست؛ بلکه صفات دیگری نیز دارد همچون انتقال درست غرض، عدم فراموشی، دارای مزاج معتدل و سرشت سالم، بیان شیوا، علاقه به علم و حکمت، دشمنی با لذات نفسانی، دلسوزی و مهربانی نسبت به همه مخلوقات، شجاعت قلب و نهراسیدن از مرگ، بخشنده بودن، نشاط در عبادت و لجاجت نبودن در برابر حق و... .

۳-۷. وصایت و امامت

معتقد است جانشین پیامبر نیز باید افضل امت و نزدیک‌ترین آنان به خدا بوده، از گناه و اشتباه معصوم باشد، خصال نیک در او جمع شده باشد و از هر بدی منزّه باشد. دیدگاه تفصیلی فیض در باب امامت را باید در کتاب‌های عرفانی او همچون کلمات مکنونه و اللّٰهالی جست‌وجو کرد؛ چراکه امام، همچون پیامبر، در اندیشه او همان انسان کاملی است که در عرفان بحث می‌گردد و تجلی ذات حق تعالی معرفی می‌شود. انسان کامل نسبت به عالم همچون روح نسبت به جسد است؛ بنابراین تدبیر عالم به دست اوست و انوار الاهی از آئینه دل او به عالم می‌رسد (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۱۸-۱۲۵).

بحث بعدی که مورد توجه فیض قرار گرفته است جزئیاتی است درباره انبیا و اوصیای آنان، از جمله تعداد انبیا و اوصیا، پیامبران اولوالعزم، ویژگی‌های پیامبر اسلام (ص) و وقایعی که پس از پیامبر اسلام درباره جانشینی آن حضرت اتفاق افتاد. از دیدگاه فیض، سبب اختلاف مردم پس از پیامبر، حسد، جهالت، تدین به امور غیر معلوم و آرای غیر یقینی و مشکوک بوده است.

۴. آخرت شناسی

۴-۱. مغایرت روح و بدن

آخرین بخش *انوارالحکمه* کتابی است که به شناخت روز آخرت اختصاص یافته است. فیض در ابتدای آن، مبانی انسان‌شناسی خود را با طرح مسئله مغایرت روح و بدن مطرح می‌کند. به اعتقاد او حقیقت انسان به روح اوست که چیزی ورای این بدن محسوس، و از عالم ملکوت است. اوست که ادراکات را برعهده دارد، و این بدن پوسته‌ای برای او و قوای این بدن، سایه‌ای از قوای اوست.

۴-۲. جسمانیة الحدوث بودن نفس انسان

کیفیت پیدایش روح به این صورت است که انسان ابتدا در مرحله جمادی به سر می‌برد و سپس صورت نباتی به خود گرفته، دارای قوای غذایی، جاذبه، ماسکه و... می‌گردد. سپس نفس نباتی او به نفس حیوانی تبدیل شده، دارای ویژگی‌های حیوانی همچون احساس و حرکت و... می‌شود؛ آنگاه صورت انسانی به او افزوده می‌گردد و با تکامل در انسانیت به درجه عقل (تجرد) دست می‌یابد. این سیر تکاملی برای روح همان چیزی است که ملاصدرا از آن به «جسمانیة الحدوث» بودن یاد می‌کند. ملاصدرا در مقابل دو قول دیگر، یعنی قول افلاطون به تقدم روح بر بدن (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۸۴۳/۳ و ۱۸۴۵-۱۸۴۶) و قول ابن‌سینا بر معیت نفس و بدن (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸)، به تقدم وجودی بدن بر نفس ناطقه قائل است (شیرازی ۱۹۸۱: ۸/ ۱۴۷-۱۴۸).

این سیر تکاملی همچنان ادامه می‌یابد و روح با کسب کمالاتی که مستعد آن است، کامل و از بدن بی‌نیاز می‌شود و آماده انتقال به نشئه آخرت می‌گردد. فرقی نمی‌کند که کمالات کسب‌شده از نوع کمالات سعادت بخش باشند یا شقاوت‌زا. بنابراین، مرگ که همان جدایی روح از بدن است، در سیر حرکت تکاملی انسان یک امر طبیعی محسوب می‌شود که در پی آن بدن از بین می‌رود و روح باقی می‌ماند.

۴-۳. فناپذیری روح

دلیلی که مرحوم فیض برای بقای روح اقامه می‌کند این است که معدوم شدن یک شیء می‌تواند دو علت داشته باشد: علت اول آن است که یکی از اسباب اربعه آن — فاعل،

غایت، ماده و صورت — از بین برود که درباره روح چنین چیزی قابل تصور نیست؛ به جهت آنکه فاعل و غایت او خداست که هیچ‌گاه عدم بر او عارض نمی‌شود. از طرف دیگر به دلیل مجردبودن از ماده، فرض از بین رفتن ماده نیز برای او قابل تصور نیست. فرض از بین رفتن صورت او نیز پذیرفتنی نیست؛ چراکه روح، صورت ندارد؛ بلکه صورت او همان ذات اوست. علت دوم معدوم شدن یک شیء آن است که یک امر وجودی که با او در تضاد است در ماده او وارد شود. این فرض نیز درباره روح صادق نیست؛ چراکه روح مجرد از ماده است. دلیل دیگری که مرحوم فیض برای بقای روح اقامه می‌کند برگرفته از آثار صدرالمتهین است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۵۶-۴۵۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱/۹). مطابق این دلیل، خداوند حبّ بقا و کراهت از فنا را در طبیعت هر انسانی به‌ودیعت نهاده است. از طرف دیگر بقا و دوام در این عالم امر محالی است. اگر عالم دیگری نباشد که روح به آن منتقل شود و در آن باقی بماند، در آن صورت قرار دادن حب بقا در انسان، کاری عبث و باطل خواهد بود و کار عبث از حکمت خداوند به دور است.

پس از طرح این استدلال، این سؤال پیش می‌آید که چرا انسان‌ها از مرگ و نابودی بدن بیزارند؟ پاسخ آن، دو جنبه فاعلی و غایی دارد. سبب غایی آن است که خداوند کراهت از درد، آفت و مرگ را در انسان‌ها ایجاد کرده است تا در آنان انگیزه‌ای برای حفظ ابدان در طول زندگی وجود داشته باشد. سبب فاعلی نیز آن است که انسان مرتبه حسی، خیالی و عقلی برخوردار است. غلبه مرتبه حسی باعث می‌شود که انسان از ناملايمات حسی همچون سوختن، از بین رفتن بدن و... بیزار باشد. اما این بیزاری از این جهت نیست که او دارای جوهری ناطق و مرتبه‌ای عقلی است؛ بلکه از این جهت است که او جوهری است حساس و دارای مرتبه حسی. بنابراین وحشت او از مرگ و از بین رفتن بدن و بیزاری او از عدم حسی به سبب غلبه مرتبه حسی و دنیوی است. اما آنچه عقل اقتضا می‌کند این است که انسان به مرگ طبیعی علاقه، و از زندگی در مرتبه حس و مشاهده حیوانات دنیا وحشت داشته باشد. به همین جهت است که وحشت اهل باطن از زندگی و مجاورت زندگان این عالم بیشتر است از وحشت انسان زنده از مجاورت و همراهی با مردگان. به همین سبب است که امیرالمؤمنین علی(ع)، در هنگام ضربت ابن ملجم، بی‌درنگ فرمود: «قسم به خدای کعبه رستگار شدم».

۴-۴. عالم برزخ

از آنچه گفته شد می‌توان فهمید که مرگ موجودات به معنای از بین رفتن آنها نیست؛ چراکه موجودات واجب بالغیرند و تا زمانی که آن غیر — که علت وجوب موجودات است — باقی باشد، از بین رفتن موجودات محال است. بنابراین مرگ یک نحوه انتقال است، انتقال روح از دنیا به آخرت یا انتقال از صورتی به صورت دیگر. لکن بدن محسوس که در استخدام روح است در همین دنیا متلاشی می‌شود و ترکیب او، یعنی ابعاد ثلاثه‌ای که از اجتماع جواهر متعدد و اعراض لازم و مفارق به وجود آمده بود، از بین می‌رود و هر جوهری به اصل خود برمی‌گردد و در روز قیامت، به فرمان خداوند، جسم از اصل همان جوهرها و صورت‌ها ترکیب یافته، جسم اخروی ایجاد می‌شود؛ ترکیبی که بدون ماده دنیوی است و فسادپذیر نیست. بنابراین، بدن اخروی صرفاً جوهری است بدون اعراض و ماده دنیوی، و در نتیجه زوال‌ناپذیر است.

به اعتقاد فیض پس از مرگ برای هر انسانی دو پیدایش، و به تعبیر فیض دو تولد، وجود دارد: پیدایش نخستین، امتداد و استمرار از ساعت مرگ تا روز قیامت است که برزخ نامیده می‌شود، و پیدایش دوم نیز از روز قیامت شروع می‌شود و دیگر نهایی نخواهد داشت که به آن عالم آخرت می‌گویند. در برزخ، بدن عنصری (بدن مادی) از بین می‌رود و روح در آن مدت در بدن خیالی مثالی خواهد بود، همان بدنی که انسان در خواب مشاهده می‌کند، و از بدن عنصری چیزی جز قوه متخیله آن را همراهی نمی‌کند. بر اساس این باور — که فیض از صاحب فتوحات آموخته است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۵۰/۳) — رتبه بدن خیالی مثالی بالاتر از بدن عنصری است و در این دنیا تصرف روح در بدن عنصری به واسطه همان بدن مثالی صورت می‌گیرد. در برزخ، روح در این بدن مثالی واجد لذت‌ها و دردهایی خواهد بود که به واسطه اعمال و رفتارهایش در این دنیا کسب کرده است.

۴-۵. عالم آخرت

مرحوم فیض عالم آخرت را باطن همین عالم می‌داند با این توضیح که هرچه در اینجا برای ما ظاهر است در آنجا برای ما باطن می‌شود و آنچه در اینجا برای ما باطن است در آنجا ظاهر می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۷۱).

۴-۵-۱. چگونگی حشر انسان در روز قیامت

در روز قیامت هر کسی با غایت اعمال و تصورات خود محشور می‌شود؛ یعنی از تکرار اعمال و تصورات در دنیا، ملکاتی در نفس پدید می‌آید و هر کدام از این ملکات در آخرت صورت متناسب با خود دارند. اگر غالب تصورات انسان در دنیا امور قدسی، و اکثر اعمالش افعال نیک باشد با ملائکه محشور می‌شود و اگر اغلب تصورات و رفتارهایش بر اساس اغراض حیوانی باشد با صورتی همگون با اهل جهنم محشور خواهد شد. آنچه در آخرت محشور می‌شود عیناً همان شخص خواهد بود که در دنیا زندگی کرده است؛ به گونه‌ای که اگر کسی او را در محشر ببیند می‌گوید این همان شخص است که در دنیا زندگی می‌کرد؛ یعنی اگرچه صورت او ممکن است صورت حمار یا خوک یا... باشد، ولی تشخیص او از بین نمی‌رود؛ چراکه تشخیص انسان به روح اوست نه بدنش.

به اعتقاد فیض صحیفه اعمال انسان که در روز قیامت ظاهر خواهد شد همان روح اوست. توضیح اینکه انسان هر چیزی را که در دنیا درک می‌کند و هر خیر و شری را که انجام می‌دهد، اثری از آن در روح او به جا می‌ماند که در عالم آخرت ظهور پیدا خواهد کرد. میزان سنجش اعمال افراد در عالم آخرت نیز پیامبر هر امت یا وصی پیامبر و یا شریعت خواهد بود.

۴-۵-۲. صراط

فیض در تبیین معنای صراط نیز دست به تأویل می‌زند. از نظر او انسان از ابتدای حدوث تا آخر عمرش بر اساس حرکتی که در طبیعت و جوهر او وجود دارد، از صورتی به صورت دیگر انتقال می‌یابد. اولین اقتضای نفس در این حرکت تکاملی این است که مرتبه حسی را تکمیل کند و به مرتبه بعدی و سپس به مرتبه عقل برسد. صراطی که خداوند مخلوقات خود را بر آن مفضور کرده است، همان سیر تکاملی نفس است و استقامت در این راه همان چیزی است که خداوند از بندگان خود خواسته و پیامبران را به منظور آن فرستاده است؛ چراکه انحراف از آن موجب سقوط از فطرت و دخول در جهنم می‌شود. بنابراین، صراط مستقیم که سلوک در آن، انسان را به بهشت می‌رساند همان صورت هدایت است که نفس انشا می‌کند؛ یعنی صراط و کسی که بر

روی صراط حرکت می‌کند، یک چیز بیشتر نیست. طبق این باور مسافری که در این مسیر سلوک می‌کند (نفس)، در ذات خود سفر می‌کند و منازل و مقاماتی را می‌پیماید که در ذات خود واقع شده است. حدیث نبوی که صراط را دقیق‌تر و نازک‌تر از مو، تیزتر از شمشیر و تاریک‌تر از شب معرفی می‌کند برای همین منظور قابل تفسیر است؛ چراکه کمال انسان در سیر و سلوک به سوی خدا وابسته به استکمال قوه نظری و عملی اوست. قوه نظری در وصول به نظرات دقیق، دقیق‌تر از مو است و قوه عملی نیز به حسب قوای شهوی و غضبی و فکری که با او مرتبط است، برای تحصیل ملکه عدالت تیزتر از شمشیر است و این دو تاریکی‌هایی هستند که جز با نور هدایت خداوند (شرع) قابل درنوردیدن نیستند.

۴-۵-۳. اعتقاد به شفاعت

شفاعت به این معنا است که انسان یکی از مقربان خداوند را وسیله‌ای قرار دهد تا خداوند به واسطه او خطاهای آن شخص را ببخشد یا درجات او را افزایش دهد. شفاعت تحقق نمی‌یابد مگر اینکه آن شخص در دنیا نسبتش را با شفیع به نحوی مستحکم سازد؛ برای مثال محبتش به او بیشتر باشد یا بر پیروی از او مواظبت کند یا از فقدان او محزون باشد و... در تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۴-۵-۴. وجود بهشت و جهنم

فیض در برخی از کتاب‌هایش - از جمله *منهاج النجاة* - ادعا کرده است که بهشت و جهنم هم‌اکنون خلق شده‌اند و موجود هستند و هیچ کس از این دنیا نمی‌رود مگر آنکه مکانش را در یکی از آن دو می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۴۱۱: ۱۳).

ایشان در کتاب *مرآة الاخره* که در مقام بحث از بهشت و جهنم است می‌گوید: برای عالم آخرت در مقایسه با دنیا مکانی وجود ندارد. به همین جهت نمی‌توان سؤال کرد که هر کدام از دنیا و آخرت در کدام سوی دیگری قرار دارد؛ مگر آنکه بگوییم آخرت در باطن دنیا و در پس حجاب‌های آسمان و زمین است و مادامی که ظاهر دنیا از بین نرود باطن آن کشف نخواهد شد؛ چراکه غیب و شهادت با هم قابل جمع نیستند (فیض کاشانی، بی‌تا: ۱-۲).

مرحوم فیض، در کتاب *انوارالحکمه* می‌گوید: بهشت و جهنم در عمق وجود افراد موجودند؛ به این بیان که بهشت یا جهنم هر شخصی از نفس او نشئت می‌گیرد؛ یعنی در نفس او ایجاد و در اثر اعمال و رفتارهایش آباد می‌شود. هر کس به باوری عقیده پیدا می‌کند و به راهی و عملی عادت می‌کند آن عمل یا عقیده روزبه‌روز در نفس او راسخ‌تر می‌شود، تا اینکه جزئی از حقیقت ذات او می‌شود، به‌گونه‌ای که انفکاک آن از او مشکل می‌گردد. در نتیجه، آن شخص آن ملکه را با خود به آخرت حمل می‌کند و قرین او می‌گردد. آنچه مؤمن از دنیا با خودش به آخرت می‌برد صورت‌هایی همچون لولو و مرجان و حور و غلمان خواهد بود، که صوری لذت‌بخش‌اند. و آنچه کافر با خود می‌برد صورت‌های آزاردهنده‌ای همچون آتش و... خواهد بود.

نظر نهایی فیض درباره بهشت و جهنم چیزی است که در کتاب *قره العیون* در سال ۱۰۸۸ق ذکر کرده است و حاصل آن این است که بهشت و جهنم دو نوع روحانی و جسمانی دارند که هر دو نوع از نفس انسان نشئت می‌گیرند؛ به این معنا که نفس، این توانایی را پیدا می‌کند که آنها را در بیرون ایجاد کند (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۷۳).

۴-۵-۵. خلود کفار

فیض در مسئله خلود کفار، تأثیرپذیری شدیدی از عرفا دارد و بخش اعظم مباحثش را به نقل کلام عرفا اختصاص می‌دهد. وی همچون استادش صدرالمتألهین معتقد است اهل جهنم سرانجام از عذاب نجات پیدا می‌کنند؛ زیرا از طرفی ضلالت و گمراهی انسان‌ها امری است عارضی نه ذاتی، و به تبع آن غضب الاهی به آنان نیز عارضی است؛ و از طرف دیگر به حکم «سَبَبَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي»، رضا و رحمت خداوند ذاتی است. از آنجا که عارضی، زوال‌پذیر و ذاتی، زوال‌ناپذیر است، سرانجام رحمت الاهی شامل همه انسان‌ها خواهد شد. این موضع‌گیری را فیض حتی در اواخر عمر نیز، که گرایش شدیدی به نص پیدا کرده بوده، حفظ کرد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۷۵-۱۸۰).

پی‌نوشت

۱. به اعتقاد فیض، همان‌طور که نباتات دارای نفس نباتی و حیوانات واجد نفس حیوانی و انسان‌ها دارای نفس ناطقه‌اند، هر یک از اجرام آسمانی نیز واجد نفس هستند و البته مجموع اجرام و اجسام آسمانی نیز یک نفس کلی دارند و مدام در حال خروج از قوه به فعل‌اند. نفس چیزی است که همچون عقل در ذات خود مجرد است؛ لکن برخلاف عقل، در فعل خود نیازمند ماده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۱/۱-۷-۱۶).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابنامه

- آغابزرگ تهرانی، محمدحسن (بی تا)، *طبقات اعلام الشيعة*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- _____ (۱۳۷۸ق)، *مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال*، تصحیح احمد منزوی، بی جا.
- _____ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش)، *اشارات و تنبیهاات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۰۳ق)، *الشفاء*، قم: منشورات بیدار.
- _____ (۱۳۶۳ش)، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *الاهیات من کتاب شفا*، تحقیق آیت الله حسن زاده، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالصادر.
- افلاطون (۱۳۶۷ش)، *دوره آثار افلاطون* (کتاب تیمائوس)، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات خوارزمی.
- تنکابنی، میرزا محمد (بی تا)، *قصص العلماء*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن (بی تا)، *أمل الآمل*، تحقیق سید احمد حسینی، بی جا: مکتبه الاندلس.
- حسینی اصفهانی، ضیاء الدین (۱۴۱۲ق)، *فیوضات فیض*، اصفهان: بی نا.
- خوانساری، میرزا محمدباقر (۱۳۴۱)، *روضات الجنات*، اصفهان: دارالنشر لفنائس المخطوطات الاسلامیه.
- _____ (۱۳۹۰ق)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: اسماعیلیان.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۵ش)، *مجموعه مصنفات*، هنری کرین، تهران: معهد الفلسفه.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۷ق)، *الاسفار الاربعه*، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
- _____ (۱۹۸۱م)، *الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۵۴ش)، *المبدء والمعاد*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: معهد الفلسفه.
- غزالی، ابوحامد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارمکتب العربی.
- _____ (۱۴۱۲ق)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالهادی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م)، *آراء اهل المدینة الفاضله*، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادر، چاپ هفتم، بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملک شاهی، تهران: سروش.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۵ش)، *اصول المعارف*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۶ق)، *انوار الحکمة*، تحقیق محسن بیدافر، بیروت: دارالامیره، و دارالفاری.

- _____ (بی تا الف)، بشارة الشیعه، نرم افزار مجموعه آثار فیض، مرکز کامپیوتر اسلامی (نور)، نسخه خطی.
- _____ (بی تا ب)، ترجمه العقاید الدینیہ، کتابخانه مرعشی، نسخه خطی شماره ۵۷۸۵.
- _____ (۱۴۲۳ق)، الحقایق، تحقیق محسن عقل، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۱ش الف)، دیوان فیض، مصطفی فیضی، بی جا: انتشارات اسوه.
- _____ (۱۳۷۱ش ب)، شرح صدر (ده رساله)، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین (ع).
- _____ (۱۳۸۴ش)، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق و تعلیق محسن بیادرفر، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۲۸ق)، عین الیقین، تحقیق فالح عبدالرزاق العبیدی، چاپ دوم، قم: انتشارات وفا.
- _____ (۱۴۲۳ق)، قرۃ العیون، تحقیق محسن عقل، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۰ش)، کلمات مکنونه، تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات فراهانی.
- _____ (۱۳۶۶)، محاکمه بین المتصوفه و غیرهم، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال نهم، شماره دوم.
- _____ (بی تا ج)، مرآة الآخره، کتابخانه مرعشی، نسخه خطی ۹۵۹۱.
- _____ (۱۴۱۱ق)، منهاج النجاة، تحقیق غالب حسن، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- _____ (۱۳۶۵ش)، وافی، اصفهان: انتشارات کتابخانه امام علی (ع).
- _____ قمی، شیخ عباس (۱۳۶۱ش)، هدیه الاحباب، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (بی تا)، فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، بی جا: بی نا.
- _____ مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، بحار الانوار، تهران: بی نا.
- _____ نفیسی، ابوالقاسم و محسن ناجی نصرآبادی (۱۳۸۷ش)، فیض نامه، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- _____ نوری، حاج میرزا حسین (۱۳۸۲ق)، مستدرک الوسائل، تهران: انتشارات اسلامی.