

مکتب فلسفی فیض کاشانی

محمد صادق کاملان^۱

چکیده

فیض کاشانی یکی از معدود عالمان شیعی است که با داشتن دیدگاهی مبتنی بر حدیث در فقه (اخباریگری)، بینش فلسفی با گرایش به حکمت متعالیه و عرفان و تصوف دارد. این مقاله پس از بررسی مکتب فلسفی او، به پاسخ این سؤال می‌پردازد که چگونه فیض میان اخباریگری و حکمت متعالیه و عرفان و تصوف جمع کرده است. آیا او شخصیتی چند وجهی است یا به گونه‌ای میان رشته‌ای بین حکمت و عرفان و اخباریگری عمل کرده و از هر یک از آنها در تبیین دیگری بهره برده است و یا به وحدت میان برهان و قرآن و عرفان معتقد است و در این فرض، آیا دیدگاه او با نظریه صدرای این مسأله متفاوت است یا خیر؟

کلید واژه‌ها: اخباریگری، حکمت متعالیه، فیض کاشانی، مکتب فلسفی.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه مفید قم، ایمیل: Kamelan@mofidu.ac.ir

مقدمه

پژوهش درباره شخصیتی که از عمر طولانی برخوردار بوده (۱۰۰۷ تا ۱۰۹۱ ه.ق.) و دارای تالیفات فراوان با بیش از صد عنوان کتاب در موضوعات مختلف از فقه، اصول فقه، تفسیر، حکمت، کلام، حدیث، عرفان، اخلاق و نجوم است و از معدود عالمان شیعی دارای جامعیتی این چنین؛ بسیار دشوار است.

این مشکل آن گاه دو چندان می شود که دیدگاه‌ها و آرای نویسندگان شرح حالها و زندگی‌نامه‌ها درباره او متفاوت بوده و تا مرحله تضاد پیش رفته است. از این رو و با توجه به گستردگی ابعاد وجودی او، داوری در مورد فیض کاشانی باید با مراجعه به آثار و تالیفات وی و بررسی همه دیدگاه‌ها و مستندات آنان انجام گیرد.

آنچه این مشکل را کمی آسان کرده، این است که فیض کاشانی بر خلاف بسیاری از دانشمندان مسلمان که درباره خود چیزی نوشته و گزارشی از زندگی خویش بر جای نگذاشته‌اند، در چند رساله همانند: رساله شرح صدر، رساله الاعتذار، رساله الانصاف و رساله المحاکمه گوشه‌هایی از زندگی علمی-اجتماعی، اساتید، سفرها و دیدگاه‌های خویش را درباره مدارس فقهی عرفانی، فلسفی و حدیثی بیان کرده است.

علاوه بر آن، فیض سه فهرست خودنوشت درباره آثار و مکتوبات خویش به جای گذاشته است. این منابع می تواند دست مایه‌ای برای محققان در جهت تحقیق و بررسی مکتب فلسفی، عرفانی، کلامی، تفسیری و فقهی فیض باشد. همچنین این منابع می تواند کمک شایانی به پژوهش‌گران در جهت ارزیابی گزارشهای ارباب تراجم درباره فیض بنماید.

از این رو در این مقاله سعی شده است تا داوری درباره مکتب فلسفی او مبتنی بر آنچه خود درباره خویش گفته است و در آثار گوناگون، افکار و انظار خود را در مسائل مختلف بویژه در باب مسائل فلسفی بیان کرده است، باشد. گرچه به گزارشهای ارباب تراجم نیز درباره او به گونه‌ای گذرا اشاره خواهد شد و موارد اختلاف میان این گزارشها مورد توجه قرار خواهد گرفت.

فیض وارث سه نحله فکری

از گزارشهایی که فیض در چهار رساله نامبرده قبل درباره خود و اساتید و گرايشهای

فکری خویش داده، به روشنی علاقه و میل شدید او به نحله اخباریگری در فقه و به فلسفه متعالیه و عرفان و تصوّف در معارف و سیر و سلوک عملی دیده می‌شود. از این رو می‌توان گفت که فیض کاشانی وارث سه نحله فکری از اخباریگری و حکمت و عرفان است.

گرایش به اخباریگری

او در اوایل جوانی به مدّت یک سال در خدمت محدّث و اخباری بزرگ، سیّد ماجد بحرانی^۱ به سماع و قرائت حدیث و علوم مربوط به آن اشتغال داشته است و بنابر آنچه خود نوشته، در فقه و احکام شریعت به مرتبه‌ای رسیده که از تقلید در این امور بی‌نیاز شده است (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۱، رساله شرح صدر، ص ۵۹).

تأثیر این استاد بر فیض و قبول روش اخباری در استنباط احکام، به اندازه‌ای عمیق و گسترده است که تا آخر عمر با فیض همراه است. او اولین تالیف خود را در ردّ بر اصول فقه، نوشته است. علاوه بر آن و در میانه عمر خود، کتابی به نام «الاصول الاصلیه» تدوین کرده و در آن چند قاعده از مسائل اصولی را از روایات اهل البیت (ع) استخراج و تنظیم کرده است. اصول فقه مورد قبول فیض همان چیزی است که در این کتاب آورده است.

در همان سالهای میانی عمر خود، کتابی به نام «سفینه النجاة» در دوازده فصل تالیف کرده و در آنجا به اصول و قواعد تفکر اخباریگری و نقد روش اجتهادی پرداخته است. او در مقدمه این کتاب بر منحصر بودن منابع شریعت در کتاب و سنّت اصرار ورزیده و هر گونه اجماع و اجتهاد را در فقه مردود و از اختراعات مخالفان اهل البیت (ع) دانسته است «ان مآخذ الاحکام الشرعیة لیست الا محکمات الكتاب و السنّة و احادیث اهل العصمة سلام الله علیهم و ان الاجتهاد فیها و الاخذ باتّفاق الآراء ابتداع فی الدّین و اختراع من المخالفین» (همو، سفینه النّجاة، ص ۴ و ۵).

۱. مرحوم سید باقر موسوی خوانساری در جلد ۶ کتاب روضات الجنات چنین آورده: «شرح حال او در کتاب أمل الآمل شیخ حرّ عاملی، ۲/۲۲۵ و ۲۲۶ آمده است».

علاقه به علوم باطنی

فیض به موازات گرایش به اخباریگری، علاقه خاص به علوم باطنی داشته است. او در رساله شرح صدرهدف خود را از هجرت به اصفهان تحصیل علوم باطنی، یعنی: حکمت و عرفان و اسرار شریعت دانسته و در جستجوی کسی است که آگاه به این علوم باشد، اما به چنین عالمی دست نیافته است (همان، ص ۵۹).

فیض و صدر المتألهین

علاقه فیض به علوم باطن با آشنائی او با صدر المتألهین و تلمذ در محضر او به مدت ده سال به فعلیت می‌رسد (همان، ص ۶۱). فیض در این مدت حکمت و عرفان را از صدرا فرا می‌گیرد. او در جای جای کتب و رسایلش از مآصدرا با تجلیل و عظمت یاد می‌کند و از او به صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان و استادنا فی العلوم الحقیقیة صدر المحققین محمد بن ابراهیم الشیرازی، استادنا الاجل صدر الدین... نام می‌برد.

تاثیر مآصدرا بر فیض آنچنان عمیق و گسترده است که برخی از شارحان مکتب فیض او را محرر و شارح دیدگاه‌های استادش می‌دانند.

مرحوم استاد آشتیانی در جلد دوم کتاب منتخبات، آنجا که به شرح زندگی و آراء فیض می‌پردازد، می‌گوید: «بر ما معلوم نشد که آیا فیض در الهیات استاد دیگری غیر از مآصدرا - که منغمز و متمخض در تصوف و عرفان باشد - داشته است یا نه؟ اگرچه همان اندازه از مبانی متصوفه که در آثار مآصدرا موجود است برای مطالعه عالیترین آثار عرفانی کافی است و شخص مستعدی مانند فیض می‌تواند به مدد همین مطالب بر مشکلات عرفانی فائق آید» (نک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱۲۰/۲ و فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۳۳).

از نظر استاد آشتیانی فیض در تفکر فلسفی و آراء حکمی تابع استاد خود مآصدرا است و باید او را از شارحان کلمات صدر المتألهین محسوب کرد (همان). اگرچه تفاوتی میان فیض کاشانی و صدر المتألهین در برخی مسائل فلسفی و کلامی وجود دارد و به طور کلی نگاه فیض به فلسفه و عرفان با مآصدرا تا اندازه‌ای متفاوت است و به آنها در آخر این مقاله اشاره خواهد شد اما این تفاوتها از تاثیر عمیق این استاد بر فیض نمی‌کاهد.

فیض و میرداماد

فیض در دو سفر به اصفهان (از کاشان به اصفهان و بازگشت از شیراز به اصفهان) در پی یافتن استادی در علوم باطن است. شخصیتی همچون میرداماد در آن زمان در آن جا هست اما فیض هیچ ذکری از او به میان نمی‌آورد.

او در چند مورد از کتاب وافی (الوافی، ۱/۳۸۰، ۱۰۴، ۴۰۸، ۴۵۸) و در چند مسأله نیز در کتاب عین الیقین از میرداماد مطلب نقل می‌کند، اما در این موارد بیشتر به نقد کلام او می‌پردازد. جالب توجه این که در مهمترین مسأله‌ای که از طرف میرداماد در فلسفه ارائه شده است یعنی حدوث دهری، فیض این معنا را امری مبهم و در حلّ معضل قدیم زمانی مفید نمی‌داند (همان، ۱۴۲۷، ۱/۴۳۱ و ۱۴۶۱).

از این رو فیض هیچ تمایلی به میرداماد از خود نشان نمی‌دهد و نسبت به فلسفه مشاء نیز ارادتی ندارد. او به تمام معنا فیلسوف متعالیه و شارح این مکتب است.

تأثیر صدرا بر فیض

بیشترین گزارشها و مستندات فیض به سخنان صدر المتألهین است؛ کتابهایی چون عین الیقین، علم الیقین، اصول المعارف، المعارف و رساله‌های خاص او شاهد خوبی بر این ادعاست. در این آثار، فیض گاهی با آوردن نام استاد، سخن او را نقل می‌کند و در بسیاری از موارد بدون آوردن نام از او نقل قول می‌کند. او تنها به نقل قول و گزارش از استادش اکتفا نمی‌کند چه این که در بسیاری از مسائل فلسفی بویژه در کتاب عین الیقین و اصول المعارف، عبارتهای اسفار، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و مشاعر صدر المتألهین را بعینه می‌آورد. نمونه‌ای از این بهره‌ها را می‌توان در مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دید که در پاسخ به اشکالی که از طرف معتقدین به اصالت ماهیت مطرح می‌شود، سخن استاد خود را با تعظیم و تجلیل نقل می‌کند (همان، ۱/۶۵).

همچنین در مسأله مراتب وجود و قوس نزول از سماء اطلاق به ارض تقیید (همان، ص ۷۸) و در بحث ادراک و این که ادراک بدون اتحاد مُدرک با مُدرک تحقق نمی‌یابد (همان، ص ۸۵) به سخن استاد خود استناد می‌کند.

فیض در مبحث ماهیات و تعینات آنها به طور عمده از جلد دوم کتاب اسفار عبارتهایی

را می‌آورد که در واقع همان مطالب صدرالمتألهین در این مسأله است «کذا حَقَّق استاذنا دام ظلّه هذه المباحث» (همان، ص ۱۳۰ و صدر المتألهین، الأسفار الأربعة، ۱۰/۲ و الشواهد الربوبية، ص ۱۱۸، ۱۱۹ و ۱۲۹).

او در مسأله وحدت و آنجا که سخن از مساوقت وحدت با وجود است، سخن صدرا را می‌آورد «قال استاذنا دام ظلّه، الوحدة تساوق الوجود في صدقها على الأشياء» (همان، ص ۱۳۵ و الأسفار الأربعة، ۸۲/۲). همچنین در بحث از وحدت عددی نیز کلام استاد خود را می‌آورد و به آن تمسک می‌کند (همان، ص ۱۳۷ و الأسفار الأربعة، ۹۹/۲ و ۱۰۰) او در مبحث کثرت عددی و این که کثرت ذاتی آنهاست، مطالبی را از اسفار می‌آورد (همان، ص ۱۳۸ و الأسفار الأربعة، ۸۸/۲). در مسأله حمل و وحدتهای لازم، فیض نیز همانند استاد خود بر وحدت نهم تأکید می‌کند (همان، ص ۱۴۰).

او در مسأله تقدّم و تأخّر به اقسام تقدّم و تأخّر اشاره می‌کند و دو قسم دیگر را که صدرالمتألهین به تقدّم و تأخّر افزوده است می‌آورد و تقدّم به حق و حقیقت را می‌پذیرد و با تعظیم و تجلیل از استاد خود، این اقسام را از کلام او نقل می‌کند (همان، ص ۱۴۲).

همچنین در مسأله قوه و فعل پس از بیان موارد استعمال آنها، ملاک و معیاری را که صدرا در باب قوه و فعل مطرح می‌کند آورده و می‌پذیرد (همان، ص ۱۴۹ و الأسفار الأربعة، ۶/۳). تاثیرگذاری صدرا بر فیض نه تنها در آثار فلسفی او دیده می‌شود که در آثار روایی او همچون مجموعه کتاب وافی، در بیانهایی که فیض در ابواب مختلف این کتاب آورده است، نیز نمایان است. فیض در این بیانهها بیشترین بهره را از شرح اصول کافی ملاحظه کرده است. او فقط در جلد اول این کتاب، بیش از سی مورد نقل قول مستقیم از شرح اصول کافی آورده و همان عبارتهای صدرا را در بیانههای وافی ذکر کرده است. برای نمونه در شرح جنود عقل و جهل (همو، ۱۳۷۰، ۶۴/۱ و ملاحظه، ۱۳۸۳، ۴۰۹/۱) و در مبحث علم خداوند به جزئیات (همان، ص ۲۲۶ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۵۰/۲) و در شرح گفتگوی امام صادق (ع) با زندیق (همان، ص ۲۲۶ و شرح اصول کافی، ۹/۳) و در بیان و شرح کلمه «صمد» (همان، ص ۳۶۳ و شرح اصول کافی، ۱۰۶/۳)؛ همچنین در معنای اسما و صفات الهی و از آن جمله صفت «صمد» (همان، ص ۴۷۹ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۹۶/۳) عبارتهای ملاحظه را می‌آورد.

فیض در شرح روایتی از حضرت رضا (ع) درباره تفاوت انوار الهی بعد از نقل سخن

میرداماد، کلام صدرا را با عنوان استاد نقل می‌کند (همان، ص ۴۴۶-۴۴۹ و شرح اصول کافی، ۲۰۹/۳). او در تحقیق دیگری در باب اسماء و صفات الهی، نظر صدرا را نقل و سپس با تجلیلی خاص از این تحقیق یاد می‌کند (همان، ص ۳۲۲ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۹/۳).

اینها موارد اندکی از جلد اول وافی است که فیض به نام صدرالمتألهین تصریح می‌کند و عبارتهای او را از شرح اصول کافی، می‌آورد. موارد بسیاری در همین جلد، از استادش گزارش می‌کند بدون آوردن نام او. برای مثال در شرح حدیث «ما کَلَّمَ رسول الله (ص) العباد بکنه عقله قط» (همان، ص ۴۰۹ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۱۸۲/۳۲) و در شرح حدیث «طلب العلم فریضة» (همان، ص ۴۶۹ و شرح اصول کافی، ۲۶۰/۳) همچنین در باب قدرت خداوند در سؤال دیصانی از امام (ع) (همان، ص ۱۰۷ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۵۳۹/۱) کلام صدرا را می‌آورد. آنچنان که در مسأله عینیت صفات خداوند با ذات او، فیض تفسیر صدرا را با همان تفصیل یعنی حدود چهار صفحه از کتاب وافی آورده است (همان، ص ۱۲۵ و صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ۵/۲).

فیض در شرح مفردات روایات نیز از صدرا استفاده کرده است، نمونه این بهره‌ها را می‌توان در صفحات ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۸ و ۱۲۳ از جلد ۱ کتاب وافی مشاهده کرد.

مواردی که در این جا آورده شد نمونه کوچکی از تاثیرپذیری فیض از صدرالمتألهین است. با یک بررسی اجمالی در کتابهای فلسفی و کلامی فیض می‌توان به این مسأله پی برد که این تالیفات برگرفته از آثار ملاصدرا بویژه کتاب اسفار و شواهد الربوبیه است.

نقشی که فیض در این آثار از خود به جای گذاشت در جابه‌جایی مباحث و تنظیم آنها به گونه‌ای است که فهم مسائل را آسانتر و بهتر می‌کند. برای نمونه اگر مسأله علت و معلول در عین الیقین (همان، عین الیقین، ۱۶۲/۱ و ۱۶۳) با آنچه در اسفار (نک: ملاصدرا، اسفار، ۴۱۸/۲-۴۲۰) آمده است مقایسه شود، می‌توان هنرنمایی فیض را در تلخیص مطالب و تنظیم آنها و حذف نقل قولها و مطالب پیرامونی، مشاهده کرد.

از این رو می‌توان به فیض لقب محرر آثار صدرالمتألهین داد و او را یکی از فیلسوفان مکتب متعالیه دانست. بویژه آن گاه که به شرح احوال خودنوشت او مراجعه می‌شود می‌بینیم از کسی جز صدرا به عنوان استاد در علوم باطنی، یاد نکرده است.

از آنچه گذشت این معنا با استناد به شواهد اثبات شد که فیض شارح و محرر حکمت

متعالیه و دیدگاه‌های صدرالمتألهین است. اکنون به چند مسأله مهم فلسفی در حکمت متعالیه می‌پردازیم تا آرای فیض در این مسائل بررسی و چگونگی استدلال او بر این مباحث روشن شود.

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

همان گونه که بر آشنایان حکمت متعالیه معلوم است، سنگ اساسی و زیربنای فلسفه متعالیه بر اصل اصالت وجود استوار است. فیض کاشانی این مسأله را با صراحت تمام در اوّل کتاب عین الیقین و اصول المعارف (همان، ص ۶۲ و ۱۳۶۲، ص ۶) آورده است. او پس از بیان چند مقدمه در کتاب عین الیقین، اوّلین فصل از این کتاب را به مسأله وجود و شؤون آن و اعتباریت ماهیت اختصاص داده است.

فیض در فصل دوّم به دلایل اصالت وجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «در عالم چیزی جز وجود واقعیت ندارد، چه این که اگر غیر از حقیقت وجود چیزی واقعیت داشته باشد، فرض وجود امری عارض بر آن خواهد بود. از این رو سؤال از آن شیء و تحقّق و واقعیت داشتن آن به میان می‌آید، زیرا بنا بر قاعده فرعیه، اگر چیزی برای چیزی ثابت شود آن چیز به عنوان موضوع باید قبل از عروض عرض وجود داشته باشد و سؤال از وجود موضوع، یا به تسلسل و یا به دور می‌انجامد».

بنابراین در قضایای هلیه بسیطه، فیض تحلیل ملأصدرا را می‌پذیرد که در چنین قضایایی ثبوت شیء است نه ثبوت چیزی برای چیزی تا احکام قاعده فرعیه بر آن حاکم باشد. فیض از این تحلیل نتیجه می‌گیرد که وجود محمولی در این قضایا زاید بر موضوع نیست و بیش از یک واقعیت ندارد، یعنی وجود شیء است نه وجود چیزی برای چیزی. از این رو وجود و هستی، واقعیت آن شیء را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۶۳ و ۱۳۶۲، ص ۶ و ۷).

فیض همانند ملأصدرا از راه تعلق جعل بر اصالت وجود استدلال می‌کند. آنچه علة‌العلل و فاعل، افاضه می‌کند هستی و وجود است، وجود، مجعول خداوند و ماهیت دون جعل است. چیزی که مجعول بالذات است وجود است و ماهیت نسبتش به فاعل نسبتی مجازی است. مجاز در فلسفه یعنی نسبت شیء به غیر ما هو له و این معنا در عالم تکوین یعنی خلاف واقعیت.

نقد استاد آشتیانی بر براهین اصالت وجود

مرحوم استاد سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه اصول المعارف (ص ۳۸) در مورد ادله اصالت وجود که فیض برخی از آنها را در این کتاب آورده و برگرفته از کتاب اسفار و شواهد الربوبیه است می‌گوید: «اگرچه برخی از این دلایل تمام نیست و احتیاج به نحوی دیگر از بیان و گونه‌ای دیگر از تحقیق دارد» و در حاشیه بر این مطلب می‌گوید: «اغلب ادله اصالت وجود که صدر الحکماء در اسفار و شواهد تقریر فرموده‌اند و مؤلف علامه تلمیذ بارع او در این کتاب و کتاب عین الیقین ذکر نموده، خالی از مصادره نمی‌باشد و توقف دارد به مقدمه‌ای که در دو سه برهان، صدرالمتألهین ذکر نموده است».

منظور استاد آشتیانی از براهینی که دچار اشکال مصادره نیست، همان برهانی است که صدرا از راه تحلیل حقیقت علت و واقعیت معلول، بر وحدت شخصی وجود آورده است «در مباحث بعد خواهد آمد که برگشت علیت به تشان و تجلی علت العلل در صدر و مظاهر معلول...» (همان). او این برهان را در حاشیه بعدی در ذیل همین صفحه ذکر می‌کند.

خلط استاد میان براهین

از آنچه استاد آشتیانی در این دو حاشیه و در مقدمه این کتاب گفته است، خلط میان براهین اصالت وجود و براهین وحدت شخصی وجود، قابل مشاهده است. چه این که صدرا در برهانی که بر وحدت شخصی وجود آورده توانسته است دو اشکال عمده را که از طرف فلاسفه بر براهین وحدت شخصی وارد شده است مرتفع کند. آن براهین به‌طور عمده در قالب شش برهان در کتاب تمهید القواعد آمده است (نک: ابن ترکه، ۱۳۶۰ ص ۶۰-۶۳).

نقدهای فیلسوفان به طور عمده به دو چیز برمی‌گردد:

الف- خلط میان مفهوم و مصداق.

ب- خلط میان ضرورت ازلی با ضرورت ذاتی.

در برهانهای اصالت وجود چنین خلطی اتفاق نیفتاده است بنابراین به نظر می‌رسد استاد بزرگوار میان این دو دسته از براهین خلط نموده و این اختلاط سبب نقد او بر صدرا و فیض شده است.

۲. تشکیک وجود

اختلاف در مراتب هستی‌ها و قوت و ضعف و تقدّم و تاخّر آنها نسبت به یکدیگر، فیلسوف اصالت وجودی را به تشکیک در حقیقت وجود معتقد می‌سازد. فیض کاشانی نیز از معتقدان به تشکیک در حقیقت هستی است. او این مطلب را در کتابهای عین‌الیقین و اصول‌المعارف آورده و برای وجود، افرادی حقیقی تصوّر کرده است. تفاوت میان هستی‌ها به مراتب درجات آنها برمی‌گردد. به این معنا که وحدت امری حقیقی است، کثرت نیز واقعیت دارد، کثرتها به وحدت برمی‌گردند و وحدت در کثرت سریان دارد، یعنی: مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است. اینها اصول چهارگانه در تشکیک است و فیض به آنها اشاره می‌کند «و الحق انّ التفاوت فی جمیع ذلک یرجع الی انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة فی نفسه...» (نک: فیض کاشانی، ۱۴۲۷، ۷۱/۱ و ۷۳ و ۱۳۶۲ ص ۱۲).

فیض همانند استاد خود صدرالمتألهین، از وحدت تشکیکی وجود عبور می‌کند. نظریه نهایی او نیز بر وحدت شخصی وجود استوار است.

تفاوت فیض با صدرا در این است که فیض در ابتدای بحث از اصالت وجود، با عناوین عرفانی و اصطلاحات عرفا سخن را آغاز می‌کند. او در بحث وجود و عدم، تعبیر قیصری شارح فصوص الحکم را می‌آورد «الفصل الاول فی الوجود و أنّه الحق» (نک: قیصری، ۱۳۶۳، ص ۵).

تعبیر فیض نیز این است که وجود صرف و خالص از هر گونه تقیید و حدّ، همان حق تعالی است «اصل، الوجود البحث الخالص الحقّ هو الله سبحانه...» (نک: فیض کاشانی: ۱۴۲۷، ۶۱/۱) او این معنا را در اصول‌المعارف با آوردن معرفت ذات تبیین کرده است «فی الوجود و العدم و فیه معرفة الذات» (۱۳۶۲، ص ۶) مقصود او از ذات همان ذات الهی و حقیقت صرف و غیر متعیّن به تعینات است. فیض پس از ارائه دلایلی بر اصالت وجود، می‌گوید: تحقیق در این مسأله همان چیزی است که عارفان گفته‌اند «و تحقیق المقام ما ذکره بعض العرفاء فاستمع له» (همان، عین‌الیقین، ۶۶/۱).

۳. حقیقت وجود فوق مقوله

از آن‌جا که حقیقت وجود، مطلق و بی‌نهایت و بسیط است، هیچ گونه ترکیبی در آن راه

ندارد. بنابراین، چنین حقیقتی ماهیت ندارد و چیزی که ماهیت نداشته باشد تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد، چه این که مقسم در همه مقولات ماهیت است، آنچنان که در تعریف جوهر و عرض ماهیت واقع می‌شود.

از این رو حقیقت وجود، به کلی و جزئی و عام و خاص و مطلق و مقید، متّصف نمی‌شود، بلکه این اوصاف را از باب سریان حکم مجاور به مجاور می‌گیرد، به این معنا که اینها اوصاف ماهیت و حدود وجود است نه حقیقت وجود (همان، کلمات مکنونه، ص ۷۰ و ۷۱).

۴. خداوند و هستی

رابطه حق با عالم هستی در کتاب عین الیقین همراه با تحلیلی فیلسوفانه و مبتنی بر قانون علیّت است. نسبت میان علّت و معلول، ضرورت و وجوب است (همان، ۱۴۲۷، ۱/۱۶۰) و علّت و معلول، امری وجودی و تکوینی است نه اعتباری و جعلی. از این رو چیزی که علّت است، نمی‌توان آن را با قرارداد و توافق، به جای معلول نشاناد و همچنین معلولیت، ذاتی معلول است و معلول نمی‌تواند به جای علّت بنشیند «فکل علة واجبة العلية و كل معلول واجب المعلولية فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر و لا انفكاكهما في الوجود...» (همان).

با تفسیری که فیض از علّت و معلول دارد، معلول از لوازم ذاتی علّت محسوب می‌شود نه امری زاید و مغایر در سنخیت «فعلية كل علة تام العلية بذاته و سنخه لا بامر عارض لها، فمعلولها لا محالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها، المنتسبة اليها بسنخها و ذاتها...» (همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱).

نتیجه‌ای که فیض از مسأله علیّت می‌گیرد آن است که از آن‌جا که خداوند عین هستی و موجود بذاته، فی ذاته، لذاته می‌باشد، بنابراین معلول چنین موجودی نیز باید از سنخ وجود باشد نه ماهیت، چه این که ماهیت هیچ تناسبی با حقیقت وجود ندارد (همان، ص ۱۶۲ و صدر المتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۱/۴۱۸). از این رو آنچه از ناحیه جاعل تحقّق می‌یابد هستی و وجود است و جعل و مجعول در حوزه وجود و هستی جریان دارد نه در امور اعتباری و ماهیت.

۵. فاعلیت خداوند

فیض نیز همچون فیلسوفان دیگر مسأله فاعلیت خداوند را پس از بحث از علل چهارگانه

آورده است. او به جای استفاده از کلمه عِلَّت و معلول از واژه سبب و مسبب که در قرآن آمده است بهره برده است «فلیرتقوا فی الأسباب» (همان، ص/۱۰).

او پس از بررسی اقسام عِلَّت به تحلیل فاعلی می‌پردازد و تقسیمات متداول را همچون فاعل بالقوة و بالفعل و فاعل قریب و بعید و بالذات و بالعرض و بالطبع و بالقسر و بالجبر می‌آورد و در فاعل مختار، آنرا به فاعل بالقصد و بالعناية و بالرضا و بالتجلی تقسیم می‌کند. فیض فاعلیت خداوند را همانند استاد خویش، فاعل بالتجلی می‌داند «و قد یکون بالتجلی کالحقّ سبحانه للعالم عند اهل الله» (همان، ص ۱۵۹)؛ سپس با صراحت می‌گوید: این تقسیمها را در باب فاعل از استاد خود استفاده کرده‌ام.

فاعل بالتجلی در حکمت متعالیه عبارت است از موجودی که منشاء فاعلیت او علم است، علم او به ذاتش منشاء فاعلیت اوست، این علم زاید بر ذات نیست و از سنخ صور مرتسمه نیست، بلکه از آنجا که ذات، عِلَّت جامع همه کمالات وجودی است، علم او به خویشتن خویش، علم به همه کمالات وجودی است و از آن جهت که تام و تمام است منشاء فاعلیت است، بنابراین فاعل بالتجلی دارای علم پیشین به حقایق است و این علم عین ذات عِلَّت است نه زاید بر ذات، حقایق وجودی نیز معلول آن علمند.

فیض با انتخاب این نظریه در باب فاعل، تقابل خود را با مکتب مشاء و اشراق، در علم خداوند به موجودات قبل از خلق نشان می‌دهد چه این که مشائیان به صور مرتسمه به عنوان لوازم ذات حق، در علم پیشین خداوند معتقدند و اشراقیان به فاعل بالرضا اعتقاد دارند به این معنا که دفتر علم حق همان حقایق خارجی است.

او در کتاب کلمات مکتونه نیز همین معنا را با اصطلاحات عرفانی آورده است و علم پیشین خداوند به اشیاء را سبب خلق و ایجاد آنان می‌داند (همان، کلمات مکتونه، ص ۴۸).

۶. حرکت جوهریه

فیلسوف اصالت وجودی، نیاز عالم را به خالق و هستی بخش، در هستی و وجود اشیاء جستجو می‌کند، نه در امری اعتباری و انتزاعی به نام ماهیت. این نیاز از نوع احتیاج بنا به بناء نیست تا با ایجاد بنا دیگر احتیاجی به بناء نباشد، بلکه این نیاز در هستی اشیاء نهفته است. این مسأله با برهان حرکت در جوهر اشیاء قابل تبیین است.

فیض همانند صدرا به حرکت جوهری در اشیاء معتقد است، او تحوّل و تطوّر را در هستیهای جسمانی از حرکت و دگرگونی در ذات آنان می‌داند و زمان را مقدار حرکت و بُعد متحرک می‌شناسد. گرچه او در برخی از تألیفات خود و گاه در یک کتاب ابتدا، نظریه فیلسوفان مشائی را در باب حرکت و زمان می‌آورد و تطوّر در اشیاء را از تغییر ذاتی زمان و منشاء زمان را حرکت فلک می‌داند. اما نظریه نهایی او همان حرکت در ذات و جوهر هستی‌های جسمانی است «و ان سألت الحق فالتغیّر الجبلی و التبدل الذاتی انما سری فی الحركة من المتحرکات و انما جری فی الزمان من الزمانیات...» (همو، ۱۴۲۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵).

او در کتاب عین الیقین نظریه حرکت در جوهر را به استاد خود ملّاصدرا نسبت می‌دهد (عین الیقین، ۲۳۹/۱) و برهانی که بر حرکت در جوهر اشیاء ارائه می‌کند همان برهان صدراست که هر نوع تطوّر در اعراض را شاهد بر تطوّر در جوهر می‌داند، چه این که وجود عرض وجود قائم به جوهر است. بنابراین از منظر فیض، عالم جسم و جسمانیات به طور دائم در تحوّل و تغییر و تکامل دائمی است و لحظه به لحظه نیاز به محرک خارجی دارد که آن را از قوه به فعلیت جدید، متحوّل کند و صورت جدید به او بدهد.

۷. چگونگی هستی بخشی خداوند

پس از اثبات نیاز عالم به علّت و واجب الوجود، اکنون طرف دیگر این رابطه یعنی افاضه خداوند نسبت به ممکنات، مورد توجه فیلسوف ما قرار می‌گیرد.

فیض در کتاب عین الیقین به تبیین چگونگی این افاضه می‌پردازد. تفسیری که فیض از این رابطه ارائه می‌کند، تفسیری عرفانی است. از نظر او رابطه میان حق تعالی و خلق رابطه علیّ و معلولی و از نوع ایجاد و وجود و افاضه و فیض نیست، بلکه از باب ظهور و تجلّی حق در مظاهر اسماء و صفات است «...و ایجاد سبّحانه للعالم عبارة عن هذا التجلّی و الظهور...» (همان، ۳۸۶/۱).

بنابراین، مسأله ایجاد و وجود در این کتاب به ظهور و تجلّی ذات حق در مظاهر اسماء و صفات تحویل می‌رود، آنچنان که صدرالمتألّهین، علّت و معلول و رابطه آنها را به حقیقه و رقیقه تاویل می‌کند. نتیجه این دو تفسیر یکی است و آن این که بیش از یک حقیقت و واقعیت در عالم نیست و کثرتها ظهور و تجلّی همان حقیقتند، نه خلق و ایجاد از کتم عدم است و نه

فیضان از شدت پر بودن و صمدیت، بلکه منشاء ظهور و تجلی، حبّ ذات حق به ذات خویش است «فالوجود المطلق يتجلى فيتعين و يتناهى و يظهر ظهوراً تفصيلاً تصدر منه بحسبه الآثار...» (همان). براساس این تحلیل، مبحث غایت در افعال خداوند نیز، تفسیری غیر از آنچه در میان متکلمان رایج است، خواهد داشت.

فیض در این مسأله همچون بوعلی سینا (نک: ابن سینا ۱۴۰۳، ۱۴۲/۳-۱۴۳، فصل دوم و سوم) و دیگر فیلسوفان، با نظریه متکلمان در باب غایت در افعال خداوند مخالف است، او هر گونه هدف و غایت خارج از ذات حق تعالی را برای خداوند محال می‌داند گرچه غرض از آن فعل، رساندن خیر به دیگران باشد، چه این که اولویت هدفی برهدف دیگر و اظهار جود و کرم به دیگران نوعی رفع نقص و دفع توهم بخل از خود است. از این رو ابن سینا در اشارات و فیض در عین الیقین، هر نوع غایتی را که خارج از ذات حق فرض شود، درباره واجب الوجود محال می‌شمارند «...و ظهوره سبحانه فی الصّور و كذلك محبته لذلك لیست زائده علی ذاته...» (۳۹۸/۱) و از آنجا که خداوند فاعل مختار است، فعل او مبتنی بر غرض و هدفی است و گرنه کار او عبث خواهد بود.

با توجه به این مقدمات فیض به غایتی که عین ذات حق است، اشاره می‌کند و تجلی و ظهور حق را از حبّ ذات به ذات خویش می‌داند و این معنا خارج از ذات و زائد بر ذات او نیست تا نوعی استکمال خداوند محسوب شود و او را از وجوب وجود به ممکن الوجود تنزل دهد، منشاء این حبّ و عشق، علم خداوند است به نظام خیر که از علم او به ذات خویش برمی‌خیزد؛ چه، آن که ذات او بی‌نهایت کمال وجودی است «فإذن الغایة فی الایجاد بمعنی الدّاعی لیست الّا ذاته المقدّسة، معروفة من حیث المحبّة لا غیر» (همان).

۸. خداوند مبدأ هستی

پس از بیان بحثهای عام فلسفه از منظر فیض کاشانی، بررسی مسائل الهیات بالمعنی الاخص از دیدگاه او و چگونگی تبیین فیض نسبت به این مباحث، خالی از فایده نیست. به لحاظ نظم منطقی اولین مسأله درباره خداوند، اثبات وجود اوست. فیض در آغاز به ارائه دلایل و براهینی که بر اثبات وجود خداوند از طرف فیلسوفان آورده شده اشاره می‌کند: برهان امکان و وجوب، برهان امکان فقری، برهان نظم، برهان حرکت... اما از میان همه این

براهین، به شرح و تبیین برهان صدیقین در فصل مستقل می‌پردازد و مفاد آن را با آیات و روایات تأیید می‌کند (همان، ص ۳۲۴ و ۱۳۶۲، ص ۹ و ۱۰).

مفاد این برهان همان چیزی است که صدرالمتألهین از آن به عنوان برهان صدیقین یاد کرده است. فیض از مطالعه حقیقت هستی و این که وجود ذاتی آن است یا از دیگری وام گرفته است آغاز می‌کند، در فرض اول، این حقیقت واجب الوجود و در فرض دوم نیازمند به دیگری است و سپس همان سؤال را در موجود دوم ادامه می‌دهد که به دور یا تسلسل می‌انجامد و با بطلان دور و تسلسل به موجودی که هستی از آن خودش باشد به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد.

او در ذیل برهان توضیح می‌دهد که نیازی به تصویر سلسله نیست زیرا حکم سلسله موجودات با حکم یک ممکن الوجود، از جهت نیاز به مقوم و هستی‌بخش یکسان است، به این معنا که تصویر سلسله، سلسله را از وصف امکان خارج نمی‌کند و بی‌نهایت ممکن نیز ممکن است؛ این بی‌نهایت، تعاقبی است.

این برهان آنچنان که فیض و استادش صدرالمتألهین بیان می‌کنند نیازی به بحث‌های مقدماتی همچون اصالت وجود ندارد. فیض این برهان را اشرف و اوثق و اسرع براهین می‌شمارد (همان، ص ۳۲۶).

۹. اوصاف خداوند

نقش اوصاف در شناخت اشیاء بویژه اگر موصوف دور از دسترس حواس باشد، بسیار حساس و کارساز است، چه آن که انسان برای معرفت حصولی نسبت به چیزی، از راه مواجه شدن با آن حقیقت و ساختن مفاهیم متناسب با آن، به شناخت از آن نایل می‌شود.

خداوند، حقیقتی مطلق و بی‌نهایت است، از این رو ماهیت و حد ندارد و به چنگ عقل یا خیال و یا واهمه در نمی‌آید، عقل می‌تواند این حقیقت را از نقصها و محدودیتها تنزیه کند. از این رو فیض پس از اثبات وجود خداوند به بحث از صفات او می‌پردازد.

اولین صفت، وصف توحید و یکتائی خداوند است. او پس از اقامه چند دلیل بر توحید حق، بهترین برهان را از راه صرافت وجود و این که صرف الوجود، کثرت و تعدد بردار نیست، می‌داند و به کلام صدرالمتألهین استناد می‌کند (همان، ص ۳۳۱). مفاد این برهانها از نظر

فیض توحید اله و معبود است، همان چیزی که انبیاء الهی برای توده‌های مردم آورده‌اند و آنان را از قرار دادن شریک برای خداوند پرهیز داده‌اند.

اما قسمی دیگر از توحید است که از توحید اله و معبود شریفتر و کاملتر است، و آن توحید وجودی است. این قسم توحید برای اولیاء الهی است و در حقیقت باطن توحید است. این مرتبه از توحید برای کسانی حاصل می‌شود که معتقد به بیش از یک حقیقت نباشند، کثرت‌ها ظاهری بیش نیستند «کلّ شیء هالکٌ اِلّا وَجْهَهُ...» (القصص/۸۸) آنها هم اکنون واقعیت ندارند و نگاه استقلالی به آنها فریبی بیش نیست (همان، ص ۳۳۶).

فیض بهترین بیان بر توحید وجودی را سخنان صدرا در این مسأله می‌داند، می‌گوید: دیگران درباره این قسم از توحید بیانهایی آورده‌اند اما تا کنون کسی همچون صدرالمتألهین در این مقام سخن نگفته و برهان اقامه نکرده است. از تعبیرهای او استفاده می‌شود که شرح و تفسیر صدرا را از دیگر عارفان، قویتر و محکمتر دانسته است.

برهان مآصدرا بر توحید وجودی، همان تحلیل او از علت و معلول و واقعیت آنهاست. او هویت معلول را هویتی تعلقی و وابسته و مضاف به فاعل ایجاد می‌داند و هویت علت را هویتی مستقل و قائم به ذات خویش. وابستگی و معلولیت، ذاتی معلول است نه امری عارض بر آن. نتیجه‌ای که صدرا از این تفسیر می‌گیرد این است که معلول شأنی از شؤون علت است و آنچه معلول را از علت متمایز می‌کند، حدّ و محدودیت آن است.

حدود و ماهیات، امری انتزاعی و عدمی هستند نه وجودی و واقعی. فیض همین برهان را که صدرا بر وحدت شخصی وجود ارائه کرده است، برای اثبات توحید وجودی آورده است، وحدت شخصی وجود و توحید وجود، دو تعبیر از یک واقعیت است که اولی با اصطلاح عرفانی و دوّمی با تعبیر فلسفی بیان شده است (همان، عین‌الیقین، ۱/۳۳۷ و صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۲، فصلهای ۲۵ و ۲۶، ص ۳۰۰).

نکته دیگر در بحث صفات الهی آن است که فیض نیز همانند فیلسوفان اسلامی و متکلمان شیعه، معتقد به عینیت صفات با ذات الهی است. او در آغاز، صفات کمال را برای خداوند اثبات می‌کند، فیض از راه غنای ذاتی پروردگار و این که سایر موجودات به دلیل فقر ذاتی در هستی و کمالات وجودی نیازمند به خداوند هستند نتیجه می‌گیرد که هر کمال وجودی در ممکنات باید در غنی بالذات به گونه‌ای اتم و اکمل باشد، چه این که او علت و

پیشانی فیضی کسبی

مفیض این کمالات به ممکن الوجود است؛ به تعبیر دیگر کلّ ما بالعرض لا بدّ و ان ینتهی إلی ما بالذات.

تفاوت میان فیض کاشانی و صدرالمتألهین در این مسأله، تفاوت در تعبیر است فیض این معنا را از راه غنای ذاتی آورده است در حالی که مآصدرا از راه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات، به اثبات همه کمالات وجودی برای حضرت حق، پرداخته است. غنای ذاتی و وجوب وجود، با ترکیب و کثرت سازگار نیست. هر گونه کثرت اگرچه تحمیلی باشد، به امکان وجودی و فقر و نیاز ذاتی برمی گردد و از آن جا که خداوند غنی بالذات است، کثرت درباره او فرض ندارد. بنابراین تفاوت میان اوصاف حق به لحاظ مفهوم آنهاست. اما به لحاظ وجودی و خارجی، حقیقت بی نهایت همه کمالات وجودی را به نحو اتم و اشرف دارد.

۱۰. معاد

عالم معاد یکی از پیچیده ترین عوالم هستی و شناخت آن یکی از نظری ترین مسائل فلسفی است. آنچه بر دشواری فهم و درک این عالم می افزاید، این است که این نشأه دارای مسائل ویژه و جزئی است. کیفیت لذت و الم و خصوصیات بهشت و دوزخ و چگونگی حشر موجودات و نشر کتب و حقیقت میزان و حساب، و پرسشهایی مانند آیا عذاب برای اهل جهنم دائمی است، آنچه اعاده می شود جسم است یا روح با وصف تجرد از بدن، و اصولاً آیا معاد جسمانی است یا روحانی، و سؤالهایی از این دست که خصوصیات آنها در دسترس عقل و قواعد عقلی نیست، سبب شده است که حکمای مسلمان بعد از اثبات مسائل کلی عالم آخرت به نصوص دینی مراجعه و با اتکای به آنها به بحث از مسائل معاد بپردازند.

فیض کاشانی نیز از این روش تبعیت کرده است، او در تألیفات خود از جمله کلمات مکنونه (کلمه ۶۱ تا ۸۲)، قرّة العیون (مقاله دهم)، اصول المعارف، عین الیقین و علم الیقین به بحث از عالم آخرت پرداخته است. فیض رساله ای ویژه به نام «مرآة الآخرة» تألیف کرده و در آن به طور خاص موضوع معاد را بررسی کرده است.

توجه به این نکته ضروری است که فیض در مسأله معاد تا آن جا که به حوزه عقل و کشف برمی گردد آرائی همانند مآصدرا دارد و در مباحث کلی با او هم عقیده است. نوع

برهانها و استدلالها، همان است که در جلد نهم اسفار آمده است. گرچه فیض آن گونه که استادش صدرا به مباحث مقدماتی معاد اهتمام ورزیده است، از آنها چشم‌پوشی کرده و از طرح معاد به صورت جسمانی یا روحانی یا مثالی به طور مستقل پرهیز نموده است و بیشتر به مباحث فرعی مثل مسأله لذت و الم در آخرت و مسأله خلود در عذاب... با تکیه به کتاب و سنت پرداخته است.

فیض از دیدگاه‌های عارفان نام آور مانند محیی الدین عربی و عبد الرحمن جامی و فیلسوفان و متکلمانی چون خواجه نصیر طوسی به گونه‌ای گسترده استفاده نموده و در جای‌جای رساله «مرآة الآخرة» و کلمات مکنونه و عین الیقین آراء و نظرات آنان را گزارش و تلقی به قبول کرده است. بنابراین می‌توان از مسائل طرح شده توسط فیض در باب معاد، به این نتیجه رسید که دیدگاه فیض در معاد موافق با حکمت متعالیه است و بیش از صدرا سعی کرده است تا مسائل را همراه با نصوص قرآنی و روایی ارائه کند.

۱۱. دنیا و آخرت

فیض، انسان را موضوع و محور عالم آخرت می‌داند. معاد از نظر او ظهور ملکات انسان است. در آن عالم، انسان کامل، میزان و صراط و حساب و اصحاب اعراف است و انسان عاصی و فرورفته در گناه، آتش گیره جهنم است. انسان بهشتی با اراده و مشیت خود آنچه را می‌خواهد خلق می‌کند. بنابراین دنیا و آخرت دو صفت برای حقیقت انسانند (کلمات مکنونه، ص ۱۳۲). او برای دنیا دو حیثیت ظاهر و باطن معتقد است. ظاهر آن را نشأه عنصری و مادی که کثرت بر آن حاکم است، می‌داند اما باطن دنیا دارای حقیقت جمعی واحد است. ظاهر ظلمانی دنیا با باطن نورانی آن در تضاد است و این تضاد سبب زوال و انصرام دنیا می‌شود (همان، ص ۱۳۳).

عالم ماده و عنصر، عالمی متکامل و در حال نو شدن است - حرکتی تکاملی از مراتب پایین به مراتب عالیتر - انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست، او باید با انتخاب خود حرکت کند و از زمین بجهد تا آسمانی شود. در این حرکت تکاملی، علوم حقه و عمل صالح نقش اساسی دارند (همان). آنچه انسان در این عالم تحصیل کند، در آخرت ظاهر و متجلی خواهد شد.

تفسیر فیض از بهشت و جهنم نیز همین است، او منشاء بهشت و جهنم را نفوس انسانها می‌داند، به تعبیر دیگر بهشت و جهنم دو حالت برای نفس انسانی است «و قد تبین بما ذکرناه أن الجنة والنار إنما تتشأن من النفس الانسانية... و حالتان لها» (همان، ۱۴۲۳، ص ۴۵۲ و کلمات مکنونه، ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

فیض با ظرافتی خاص به معاد جسمانی و روحانی اشاره و بهشت و جهنم را به معقول و غیر معقول تقسیم می‌کند. بهشت معقول از معارف حق و علوم حقیقی سرچشمه می‌گیرد «و الجنة جنتان، جنة معقولة للمقربین...» (همان، ۱۴۲۳، ص ۱۶۴ و اصول المعارف، ص ۱۷۴). آتش نیز از نظر او به روحانی و غیر روحانی تقسیم می‌شود (همان، ۱۴۲۳، ص ۴۷۴).

۱۲. خلود و عدم خلود عذاب

فیض با تفسیر خاص از بهشت و دوزخ به مسأله خلود و عدم آن می‌پردازد. او بهشت را مظهر رحمت خداوند می‌داند و رحمت حق ذاتی اوست؛ اما غضب امری دائمی نیست. از این رو، بهشت موجود بالذات و جهنم موجود بالعرض است، زیرا جهنم مظهر غضب الهی است. فیض معتقد است اگر ملکات رذیله در انسان راسخ و ذاتی او نشده باشد، چنین انسانی، خلود در عذاب ندارد.

او با تحلیلی که از انسان ارائه می‌کند، نفس انسان را موجودی ملکوتی و از عالم بالا می‌داند که ذاتاً نورانی است و ملکات رذیله امری اکتسابی است که با ذات نورانی نفس سازگاری ندارد، بنابراین پس از مدتی این ملکات از بین خواهد رفت، گرچه زمان زوال و مدت آن بستگی به مقدار رسوخ این رذایل در جان انسان دارد.

فیض برای نظریه خود به آیات و روایاتی نیز استدلال می‌کند. مفاد آنها این است که در جان هر انسانی، اگر به مقدار ذره‌ای از نور ایمان و عمل صالح وجود داشته باشد چنین انسانی خلود در عذاب ندارد، بلکه با مقداری از آلام و رنجهایی که در آخرت می‌بیند آن رذایل پاک و نورانیت نفس جلوه‌گر می‌شود «ولکن لما کان هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس و کذا ما يلزمها فلا يبعد ان يزول في مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العوائق في رسوخها و ضعفها» (رساله‌های فیض، رساله مرآة الآخرة، ص ۱۶۹).

بنابراین، فیض در یک جمع‌بندی از آیات و روایات در این مسأله به عدم خلود کسانی

که دارای حداقلی از ایمان و توحید باشند معتقد است، نه به گونه‌ای مطلق و برای معاندان... از این رو به نظر می‌رسد نقدی که استاد سید جلال الدین آشتیانی در این مسأله بر فیض و ملأصدرا دارد مبنی بر این است که آنان معتقد به عدم خلود در عذاب هستند و این نظریه با آیات و روایات سازگاری ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۸). این نقد بر کلام آنان وارد نیست. مرحوم آشتیانی فیض و صدرا را در این مسأله متأثر از محیی الدین می‌داند و نظریه محیی الدین را بر عدم خلود در عذاب نقل و سپس نقد می‌کند و می‌گوید: (انسانهایی که بر اثر تکرار گناه و پلیدی‌ها دارای ملکه رذیله می‌شوند هرگز از عذاب خلاصی ندارند) «لا خلاص من العذاب لمن کان اکثر همومه الدنیا» (همان، ص ۳۲۳ و ۳۲۴).

با توجه به آنچه از کلمات فیض از رساله «مرآة الآخرة» آورده شد، نظریه فیض منافاتی با آنچه استاد آشتیانی در بحث خلود آورده است، ندارد. گرچه این نقد بر نظریه محیی الدین وارد باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش، قم.
۳. ابن ترکه، صائن الدین محمد، تمهید القواعد، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش، تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق، تهران.
۵. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الأسفار الأربعة، کتابفروشی مصطفوی، بی تا، قم.
۶. -----، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، دوره ۴ جلدی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش، تهران.
۷. -----، الشواهد الربوبیة، دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۳۴۶ش، مشهد.
۸. -----، الشواهد الربوبیة، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش، مشهد.

۹. فیض کاشانی، ملّامحسن، اصول المعارف، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوّم، ۱۳۶۲ش، قم.
۱۰. -----، -----، ده رساله، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین(ع)، چاپ اوّل، ۱۳۷۱ش، اصفهان.
۱۱. -----، -----، رساله‌های فیض(رساله‌های مرآة الآخرة، ضیاء القلب، بشارة الشیعه و خلاصة الازکار)، چاپ سنگی، بی‌تا.
۱۲. -----، -----، سفینه النّجاة، ترجمه محمد رضا تفرشی نقوسانی، چاپ قم.
۱۳. -----، -----، علم‌الیقین، انتشارات بیدار، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ش، قم.
۱۴. -----، -----، عین‌الیقین، انتشارات انوارالهدی، چاپ اوّل، ۱۴۲۷ ق، قم.
۱۵. -----، -----، قرّة‌العیون، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوّم، ۱۴۲۳ ق، قم.
۱۶. -----، -----، کلمات مکنونه، تحقیق عزیز الله عطاردی، مؤسسه چاپ و انتشارات فراهانی، چاپ اوّل، بی‌تا، تهران.
۱۷. -----، -----، الوافی، مکتبة الامام امیرالمؤمنین(ع)، چاپ اوّل، ۱۳۷۰ش، اصفهان.
۱۸. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، بیدار، ۱۳۶۳ش، قم.
۱۹. موسوی خوانساری، محمّد باقر، روضات الجنّات، دوره ۶جلدی، انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا، قم.