

تأثیر ابن عربی در نگرش‌های کلامی فیض کاشانی

حسین شکرابی*

علی شیخ‌الاسلامی**، هادی وکیلی***

چکیده

رواج عرفان ابن عربی در سرزمین‌های شرقی جهان اسلام، با ممالک عربی و غربی قابل مقایسه نیست. مخصوصاً جوهر فکر او که اندیشه وحدت وجود و مبحث انسان کامل است را فقط اندیشه‌وران شرق مخصوصاً ایرانیان شیعی به‌درستی توضیح داده‌اند. فیض کاشانی، متکلم و محدث شیعی، از بزرگانی است که با وجود نقدهای معدودی که بر محی‌الدین دارد، با پذیرش اصول عرفان وی، تبیین معارف شیعی را بر اساس آموزه‌های وی و وجه همت خود قرار داده است، نگرش‌های توحیدی و ولایی فیض که به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های نظری عرفان است و در تألیفات کلامی و حکمی او مانند *اصول المعارف* و *کلمات مکنونه* تبلور یافته، از مواردی است که در حد امکان، در این نوشتار بدان‌ها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان نظری، ابن عربی، فیض کاشانی، وحدت وجود، توحید عرفانی، انسان کامل، ولایت شیعی.

* دکترای عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

** استاد گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، Cont.wisdom@ihcs.acs.ir

*** دانشیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۱۰

۱. مقدمه

اندیشه ابن عربی، در حوزه سنت عقلانی شیعه، به طور غیر قابل انکاری تأثیرگذار بوده است. سنت عقلانی شیعی در نهانی‌ترین لایه‌ها و وجوه خود، وام‌دار آموزه‌های اساسی عرفان نظری است که با تأسیس قواعد و روش حکمی خاص، عملاً امکان فهم صحیح‌تری از معارف شیعی را پدید آورده است.

گرایش‌های شیعی در میان نخستین عارفان مسلمان، به دورانی بسی پیش از ابن عربی و اتباع او باز می‌گردد. برای مثال از جنید بغدادی درباره امیر المومنین (ع)، نقل شده است که «اگر اشتغال آن حضرت (ع) به جنگ‌ها نبود، چندان از این علم از ایشان می‌رسید که قلب‌ها طاقت آن را نداشتند» (قندوزی، ۱۴۱۸ ق: ۱۴۷/۳) و همچنین جنید گوید: «پیشوای ما در این امر پس از پیامبر اکرم (ص)، علی بن ابی طالب (ع) و جعفر صادق (ع) هستند» (سراج، ۱۹۴۴: ۲۲۴). همچنین اصرار همواره عرفا بر انتساب خود به علی بن ابی طالب (ع)، نشان‌گر این است که حقایق عرفانی، با واسطه یا بی‌واسطه متأثر از تعالیم ائمه اطهار (ع) در زمینه معارفند. مباحث اصلی ابن عربی در خصوص مفهوم انسان کامل و شباهت بسیار آن با بحث‌های روایی شیعه در موضوع امامت، نیز موضع وی در خصوص جبر و اختیار که نزدیک به مفهوم «امر بین امرین» است که از امامان معصوم (ع) رسیده، و عقیده وی در باب مسئله تشبیه و تنزیه و جمع میان آن دو، همچنین تصریح به نام امام مهدی (ع) به عنوان خاتم اولیا، از مواردی هستند که می‌توان در این زمینه برشمرد. شباهت میان آرای عرفانی ابن عربی و عقاید شیعی آن چنان است که ابن خلدون، مورخ شهیر و متعصب سنی مذهب، در مقدمه کتاب *العبر المشهور به مقدمه ابن خلدون*، در تعریضی به اهل عرفان به‌ویژه سعید الدین فرغانی از مشاهیر اتباع ابن عربی، به این تشابه اشاره می‌کند (ابن خلدون، ۱۴۲۴ ق: ۳۸۷).

شاخصه مهم دوره سوم فکر شیعی، ادغام و تحلیل عرفان ابن عربی در اندیشه شیعی است. چنان‌که از ابتدا نیز ابن عربی در اموری همچون تبیین مفهوم ولایت و داشتن نگاه باطنی و رویکرد تأویلی در مورد امور، متأثر از روح تعالیم شیعی بوده است. کربن پژوهش‌گر معاصر بر این است که در جریان تأثیرگذاری تصوف بر تشیع، اندک اندک مبانی نظری آن بر مجموعه معارف شیعی افزوده شد، به لحاظ زمانی اثری از ابن ترکه اصفهانی (تمهید القواعد) و رجب برسی (مشارق انوار الیقین) نخستین نمونه‌های این‌گونه آثارند

(کربن، ۱۳۷۰: ۴۶۹ و ۴۷۰). اما مهم‌ترین شخصیتی که موجب ایجاد این تحول در معارف شیعی شد، سید حیدر آملی است. وی که از یک سو شاگرد فخرالمحققین فرزند علامه حلی است، در حله با کلام و فقه شیعی آشنا شد و همچنین از سوی دیگر از عرفان ابن عربی تأثیر پذیرفت. سید حیدر در نوشته‌هایش می‌کوشد تا مبانی برگرفته از محی‌الدین را با روایات اهل بیت (ع) تطبیق دهد و با دفاع از ولایت اهل بیت (ع) هویت شیعی خود را حفظ کند (جعفریان، ۱۳۸۵: ۷۶۱-۷۶۲).

چنانچه مقصودمان از متکلم شیعی کسی باشد که در حوزه عقاید، شیوه عقلی را به کار می‌بندد، با توجه به روح اندیشه شیعی که همواره ملائم با حکمت و معرفت بوده است، به ناچار باید جماعتی از راویان حدیث، نیز فلاسفه شیعی را جزو متکلمان شیعه بشماریم، این از آن روست که ای بسا در شیعه، علم حدیث و همچنین فلسفه شیعی، هر دو، وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند. شروحنی که متأثر از عرفان ابن عربی بر مائورات شیعی نگاشته شده، همچون دو شرح ملاصدرا و شاگردش فیض کاشانی، بر کتاب *اصول کافی* که از جوامع اصلی روایات شیعی محسوب می‌شود، به نوبه خود نشان‌گر این مدعایند. چنانکه بخش‌های بزرگی از کتاب *الحججه اصول کافی*، در این دو اثر با توجه به مبانی محی‌الدینی توضیح داده شده‌اند.

برخی عالمان شیعی با وجود انتقادهایی که به ابن عربی و مواضعی از آرای وی داشته‌اند، به طور کلی تحت تأثیر وی بوده‌اند. برای نمونه فیض کاشانی محدث و متکلم شیعی، با وجود نقدهای مقطعی و محدود خود بر محی‌الدین، در مباحث ولایی و توحیدی خویش شدیداً متأثر از ابن عربی است.

ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۲ ق)، از علمای جامع شیعی و متبحر در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی از قبیل حکمت علمی و عملی، عرفان نظری و عملی، فقه، حدیث، رجال و تفسیر است. وی علاوه بر حائز بودن مراتب سلوکی و عرفانی، و نیز زهد و تقوی و دوری از مشتهیات نفسانی و توجه به حق، و اقبال به مبدأ و معبود، در علم اخلاق نیز متمایل به مشرب عرفا است. فیض که در حکمت از شاگردان و مروجان صدرای شیرازی است، در فن تفسیر و حدیث هم تابع مشرب و مذاق استاد خویش است. از فیض به جز آنچه در زمینه تفسیر و حدیث به رشته تحریر درآورده آثاری همچون *عین الیقین و اصول المعارف* در موضوعات حکمی و کلامی به جای مانده است، وی در برخی آثارش مانند *کلمات مکنونه*، مطابق ذوق اهل عرفان سخن گفته است، صاحب *روضات الجنات*، قول

به وحدت وجود و عدم خلود کفار در آتش را به وی نسبت می‌دهد (خوانساری، ۱۳۹۰: ۸۱/۶) و شیخ احمد احسایی به واسطه موافقت او با برخی آرای ابن عربی به وی لقب مسی کاشانی داده است (تنکابنی، ۱۳۰۴ ق: ۳۲۳).

۲. کلام شیعی و عرفان ابن عربی

سیر تطور سنت عقلانی شیعی، از زمان خواجه نصیر تا ملاصدرا در کنار تحولاتی که از نیمه دوم سده هشتم هجری تا تأسیس دولت صفوی، ایران را دستخوش حوادث گوناگون ساخت و سبب شد تا هم‌زمان با بازیابی هویت سیاسی ایران پس از حمله مغول، تشیع به‌مثابه مذهب رسمی وارد جریان‌ات اجتماعی شود و با بیرون آمدن اندیشمندان از وضعیت انفعالی، نظرات و آرای جدیدی در میان حکما و متکلمان شیعی پدیدار شود.

خواجه نصیر و متکلمان پس از وی به جز تأثیرپذیری از مؤلفان فلسفی اعم از مشائنی و اشراقی، بی‌تردید متأثر از آثار و آرای ابن عربی بوده‌اند. از دوران خواجه نصیر تا ظهور صفویان، کلام شیعه با فلسفه ابن سینا، حکمت الاشراق سهروردی، و عرفان ابن عربی درآمیخته شده است (صابری، ۱۳۸۳: ۲/۲۰۵). این آمیختگی تا زمان ملاصدرا ادامه می‌یابد، زیرا از زمان خواجه نصیر، کلام شیعه ابتدا از فلسفه تأثیر پذیرفت و سپس با فلسفه و عرفان پیوند خورد (شیبی، ۱۳۷۴: ۹۰). کلام شیعی پس از تألیف کتاب *تجربید الاعتقاد* اثر خواجه نصیرالدین طوسی همواره تحت تأثیر این کتاب قرار داشته و متکلمان شیعی پیوسته به شرح و حاشیه‌نویسی بر این کتاب مبادرت ورزیده‌اند.

در خصوص تمایل اندیشه‌وران پس از خواجه نصیر، کم‌تر می‌توان مرزبندی خاصی مشخص کرد؛ بدین معنا که غالب شخصیت‌های متعلق به این دوره هم‌زمان با اشتغال به مباحث فلسفی و کلامی، عنایت ویژه‌ای به مباحث عرفانی داشته‌اند. رواج و رونق این نحوه نگرش در ایران پس از حمله مغول که در غالب مکتب شیراز و مکتب استرآباد ظهور کرد، زمینه‌ای شد تا امتزاج کلام شیعی و عرفان ابن عربی در دایره وسیعی عرضه شده و نهایتاً با تدوین فلسفه‌های اشراقی عرفانی، به طور مشخص در کارهای میرداماد و ملاصدرا خود را نشان دهد.

خواجه نصیر به‌مثابه نقطه آغاز این تحول، حکیمی است که افزون بر آشنایی با شاخه‌های گوناگون فکر فلسفی و کلامی در جهان اسلام، به امام‌شناسی شیعه دوازده امامی عنایتی خاص داشت و از دیگر سو با فلسفه اشراق و عرفان ابن عربی به طور ویژه آشنا

بود. در میان شاگردان وی قطب‌الدین شیرازی و علامه حلی دارای اهمیت خاصی هستند. قطب‌الدین شیرازی به جز بهره‌وری از محضر خواجه نصیر نزد دبیران کاتبی حکمت آموخت. قطب‌الدین در عرفان نیز دارای تبحر بود، چنان‌که پدرش را از مریدان شهاب‌الدین عمر سهروردی عارف (متولد ۶۳۲ ق) دانسته‌اند (اخوان، ۱۳۹۱: ۴۴). همچنین درباره‌ی حسن بن یوسف بن المطهر مشهور به علامه حلی (متولد ۷۲۶ ق) نیز که از پرآوازه‌ترین دانشوران شیعی است آمده است که وی به جز تحصیل علوم حکمی و فلسفی در محضر خواجه نصیر و کاتبی قزوینی، از طریق شمس‌الدین کیشی (متولد ۶۹۵ ق) با آثار ابن عربی آشنا شد (همان: ۴۵).

نقطه‌ی اوج این جریان در اندیشه‌ی صدرای شیرازی متبلور گشته است. مکتب صدرایی فرایند شرعی کردن عقل را در مسیر تازه‌ای انداخت و به اختلاف بین عقل‌گرایان و طرف‌داران نگرش‌های باطنی و عرفانی پایان داد. کوشش عمده‌ی وی با عنایت به روش حکمی، تبیین و تحکیم و دفاع از اعتقادات اسلامی و مذهب شیعه بود. وی با طرح حکمت متعالیه که صورتی از مطابقت میان حکمت، عرفان و آرای کلامی است و با گذار از بحث‌های خشک استدلالی مشائیان و متکلمان و همچنین صرف احوال‌عارفانه، با الهام از نظرات و روح عرفان حکمی و نظری محی‌الدینی، در استمرار مسیری که خواجه نصیر آغازگر آن بود، کلام شیعه را طفیلی حکمت ساخت. از زمان ظهور صدرا تا دوران معاصر، حکمت صدرایی به منزله‌ی جدی‌ترین نماینده‌ی عقل شیعی آن‌چنان بر فضای اندیشه‌ی پس از وی غلبه یافته است که به جرأت می‌توان گفت، هیچ‌یک از مدرسان و شارحان حکمت صدرایی نتوانسته‌اند خود را از دایره‌ی نفوذ وی فارغ سازند.

از جمله نخستین مبلغان مکتب اندیشگی صدرا، دو داماد وی ملا عبد‌الرزاق لاهیجی و ملا محسن فیض کاشانی بودند. عبد‌الرزاق لاهیجی طریقه‌ی عرفان را نتیجه‌ی نهایی برهان‌های فلسفی و استنتاجات عقلی می‌دانست که در حکمت و کلام مورد بحث قرار می‌گیرند. وی بر این بود که حقیقت عرفان سلوک باطنی و غایت آن، وصول به حقیقت است، چنان‌که غایت حکمت و کلام تحصیل علم و رسیدن به مرتبه‌ی علم‌الیقین و بر این اساس سلوک ظاهری مقدم بر سلوک باطنی است، لاهیجی معتقد است که هر عارفی نخست باید حکیم یا متکلم باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸). اگرچه صرفاً از طریق عقل نمی‌توان به وصول حق نائل شد (همان: ۳۳). عبد‌الرزاق در تبیین معارف شیعی، فراوان از مبانی نظری اهل عرفان بهره‌مند گشته که این امر به نوبه‌ی خود نشان‌دهنده‌ی تأثیرپذیری وی از صدرا در علائق معنوی

و عرفان محی الدینی است.

تفاوتی که در روش حکمی فیض کاشانی و فیاض لاهیجی دیده می‌شود، صرف نظر از غایتی که هر دو بدان عنایت دارند. توجه بیش‌تر فیض به آیات و اخبار معصومین (ع) در قبال اشتغال عبد الرزاق به استنتاجات عقلی و فلسفی است.

تأکید فیض کاشانی به تلفیق بین عقل، وحی، و عرفان که از روزگاران بسیار پیش از وی در میان حکما و متکلمان معمول شده بود، می‌توان به نوعی آخرین درجه تلفیق بین حکمت و تشیع دانست. سه‌روردی شناخت را حاصل نوعی اشراق فردی قلمداد می‌کرد، و صدرا عقل کلی را مناط معرفت می‌دانست. در این حال ملا محسن با برداشتن گامی بلندتر همین عقل کلی را با ائمه شیعه که مظاهر نور محمدی (ص) هستند، یکسان دانست و بیان داشت که فقط اتحاد با آنها می‌توان به معرفت نهایی نائل گشت (نصر، ۱۳۸۳: ۳۸۳). فیض در زمینه سبب تألیف کتاب *اصول المعارف*، خواهان آن است که میان طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود و تعلیمات اعظم حکمای باستان و معارف وارد شده از طریق شریعت محمدیه و انوار فائض از طریق ائمه شیعه جمع کند و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق اول، به وساطت انبیا و اولیا و حکمت فائض بر نفوس مستعدین از حکمای الهی تناقضی وجود ندارد (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۳۴).

فیض که همواره با رویکردی نقلی به تبیین مسائل امور می‌پردازد، درک معارف دینی و آنچه در فحوای وحی و روایات اهل بیت (ع) وجود دارد را موقوف تزکیه و تهذیب نفس و اشراق و شهود عرفانی می‌داند. وی در کتاب *الکلمات المکنونه* با توجه به مبانی عرفانی به تبیین اصول معارف شیعی می‌پردازد، وی در این کتاب علم را به لحاظ غایت آن به دو قسم تقسیم می‌کند؛ بدین‌گونه که علوم یا اولند و بالذات مورد نظرند، یا این که برای عمل مورد توجه قرار دارند. قسم اول نوری است که در قلب تابیده می‌شود و قسم دوم عملی است که به وسیله آن علمی که نور است به دست می‌آید (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۱۶). فیض یگانه راه درک و فهم عقاید دینی را شناخت خلیفه الله و تقلید از او در عقاید و اعمال ذکر می‌کند (همان: ۲۹۳).

۳. فیض و عرفان

فیض در برخی موارد به سرزنش ابن عربی پرداخته و از این‌که در *فتوحات* آمده: «من

از خداوند نخواستم تا امام زمان (ع)، را به من بشناساند و اگر می‌خواستم می‌شناساند» (فیض کاشانی، ۱۳۱۱: ۱۵۰) چنین برداشت کرده است که ابن عربی خود را از شناختن امام زمان (عج) بی‌نیاز دانسته است. وی در کتاب *بشارة الشیعه*، ابن عربی را رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است، آن‌چنان که با وجود وفور علم و دقت نظر و سیر در سرزمین حقایق و فهم اسرار و دقائق، در گفتارش با خداوند متعال دچار سوءادب شده و سخنانی گفته است که هیچ مسلمانی راضی به به زبان آوردن آن‌ها نیست (همان).

عباراتی این‌چنین سبب شده که برخی مخالفان عرفان تأکید کنند که فیض در اواخر عمر از نظرات خویش در خصوص مسائل حکمی و عرفانی بازگشته است؛ این در حالی است که با کمی دقت در زمینه روح حاکم بر آثار کلامی و فلسفی وی، مطابق فهرست‌های خودنوشت فیض که وی در پایان عمر به بازنویسی برخی از آن‌ها پرداخته، می‌توان دریافت که فیض در واپسین سال‌های عمر همچنان معتقد به مبانی عرفانی و حکمی خویش بوده است.

فیض به لحاظ تاریخی در فهرست خودنوشت از آثارش که در پایان عمر نگاشته نام تألیفات خود را همراه با تاریخ تألیف بسیاری از آن‌ها ذکر کرده است. کتاب *الانصاف* که مخالفین عرفان آن را توبه‌نامه فیض کاشانی نامیده‌اند، طبق گزارش خود فیض در ۱۰۸۳ نگاشته شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۰۷). پس از این تاریخ در طول هشت سال دیگر تا پایان عمر، فیض به تألیف آثار دیگری نیز پرداخته که همگی کاملاً بر اساس مبانی عرفان و حکمت متعالیه استوارند و در آن‌ها بر وحدت شخصیه وجود مطابق مذاق عرفا تأکید فراوان شده است. برخی از این آثار عبارتند از: ۱. *الکلمات المخزونه* که بازنویسی کتاب *الکلمات المکتوبه* است و در ۱۰۸۹ تألیف شده است (همان: ۸۱ و ۸۲). وی در ابتدای این کتاب می‌نویسد: «محتوای این کتاب لباب معارف عارفین و چکیده اصول دین است و من برای آن از کتاب و سنت شاهد آورده‌ام تا گمان نشود این مطالب گراف است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷/۳: ۲۳). وی در آن‌جا به توضیح وحدت وجود و سپس دیگر مسائل عرفانی با نقل عبارات فراوان از عرفا همچون ابن عربی مبادرت ورزیده است؛ ۲. *الکلمات المضمونه* که تلخیصی از *المحجة البيضاء* است و در آن به مباحثی مانند توحید و توکل پرداخته شده است. تاریخ تألیف این اثر نیز مطابق فهرست فیض ۱۰۹۰ هجری است (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۸۲). آغاز این کتاب با بحث درباره وحدت وجود و بیان آن و

توضیح این‌که مراد از آن قابل فهم برای هر کس نیست؛ ۳. *قرّة العیون* تألیف شده در ۱۰۸۸ هجری (همان: ۸۱)، و در بیان اصول اصول دین است و همچون دیگر آثار فیض بر اساس مبانی عرفان نگاشته شده است. فیض در *فهرست‌های خودنوشت* می‌نویسد باید این کتاب را از دست غیر اهل حفظ کرده و به آن بخل ورزید. این کتاب با همان عباراتی آغاز می‌شود که در *رسالة الإنصاف* که مخالفان عرفان و فلسفه آن را توبه‌نامه فیض می‌خوانند نیز آمده است فیض می‌نویسد: «اعلموا إخوانی، هداکم الله کما هدانی، إنی ما اهتدیت إلا بنور التقلین و ما اقتدیت إلا بالأئمة المصطفین و برئت إلی الله مما سوی هدی الله فان الهدی هدی الله. نه متکلمم و نه متفلسف و نه متصوفم و نه متکلف، بلکه مقلد قرآن و حدیث پیغمبر (ص) و تابع اهل بیت آن سرور، از سخنان حیرت افزای طوایف اربع ملول و بر کرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل بیت (ع) و آنچه بدین دو آشنا باشد بیگانه» وی بدین وسیله تأکید می‌کند که محتویات این کتاب همه برگرفته از کتاب و سنت است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۸)؛ ۴. *اصول المعارف* نگاشته شده در ۱۰۸۹ هجری (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۷۹)، که تلخیص کتاب *عین الیقین* است و مطابق اصول عرفان و حکمت متعالیه تألیف شده است و فیض در مقدمه این اثر درباره حقایق آثار حکمای اوائل و صاحبان مجاهده و خلوت توضیح داده و یکی از اغراض خود در نوشتن این کتاب را اثبات تطابق نظرات ایشان با شریعت مقدسه ذکر کرده و تذکر داده که مطالب کتاب برگرفته از آیات و احادیث معصومین (ع) است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۴ و ۵).

بر این اساس، بسیار واضح است که فیض هیچ‌گاه از طریق عرفان توبه نکرده و این برای هر انسان محقق قابل تشکیک نیست. در خصوص عبارات فیض در *رسالة الإنصاف* که می‌گوید: «چندی در مطالعه مجادلات متکلمین خوض نمودم و به آلت جهل در ازاله جهل ساعی بودم، و چندی طریق مکالمات متفلسفین به تعلم و تفهم پیمودم و یک چند بلندپروازی‌های متصوفه را در اقاویل ایشان دیدم و یک چند در رُعونت‌های من عندین گردیدم تا آن‌که گاهی در تلخیص سخنان طوایف اربع، کتب و رسائل می‌نوشتیم و گاهی از برای جمع و توفیق، بعضی را در بعضی می‌سرشتیم.

من غیر تصدیق بکلها و لا عزیمة قلب علی جلهما بل احطت بما لدیهم خبراً ... و کتبت فی ذلک علی التمرین زبراً، فلم أجد فی شیء من اشاراتهم شفاء علتی و لا فی إدارة عباراتهم بلال غلتی حتی خفت علی نفسی، ... ثم أنبت إلی الله و فوضت أمری الی الله فهدانی الله ببرکة متابعة الشرع المبین إلی التعمق فی اسرار القرآن و احادیث آل سید المرسلین، صلوات

الله علیهم، و فهمنی الله منها بمقدار حوصلتی و درجتی من الایمان، فحصل لی بعض الاطمینان و سلب الله منی وساوس الشیطان، و الله الحمد علی ما هدانی و له الشکر علی ما اولانی (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ / ۱: ۱۰).

قابل ذکر است که در این عبارات سخن دربارهٔ متفلسفه است نه حکمای حقیقی، چنان‌که در اصطلاح نیز متفلسف به کسی می‌گویند که خود را فیلسوف می‌داند ولی از حقیقت حکمت بی‌بهره است، چنان‌که ملاصدرا نیز در آغاز/سفر از این‌که بخشی از عمر خود را در بررسی اقوال متفلسفه مصروف داشته از خدا طلب بخشش کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۱)، که البته واضح است که این عبارات به معنای توبهٔ ملاصدرا از مفاد حکمت متعالیه نیست. همچنین صرف نظر از ضرورت توجه به تفاوت فلسفه و تفلسف، قابل ذکر است که در اصطلاح ملاصدرا و فیض مراد از فلسفه بیش‌تر فلسفهٔ مشائی است که از علوم ظاهری شمرده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۸۱-۸۸). ملاصدرا و فیض در عبارات خود عموماً حکمت متعالیه و اصول عرفان را همان حقائق مطرح‌شده در قرآن و روایات اهل بیت (ع) می‌دانند و بر این‌اند که سر رسیدن به این معارف بهره‌مندی از خوان معارف اهل بیت (ع) و استفاده از قرآن و روایات است. در منظر ایشان نتیجهٔ توبه از رجوع به غیر از قرآن و روایات، رسیدن به همین معارف نورانی است و هر کس با عرفان و حکمت متعالیه مخالف است درحقیقت از فهم حقایق قرآن و عترت بی‌بهره است.

۴. نگرش‌های توحیدی

فیض در تبیین حقیقت توحید بر آن است که وجود خداوند از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر است، او ظاهر بالذات است در حالی که سایر اشیا به واسطهٔ او ظاهر می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۸). خداوند از فرط نورش پنهان است هیچ حجابی او را نمی‌پوشاند، هر حجابی قید و بند است در حالی که هستی حقیقتی قائم به ذات است و هر چیز دیگری قائم به اوست و اسما و صفات الهی با این‌که از یک‌دیگر متمایزند، عین ذات خداوند هستند (همان: ۲۲ و ۲۳). و اعیان ثابت نیز که عبارتند از ثبوت اشیا در علم الهی، به یک اعتبار عین ذات و به اعتبار دیگر متمایز از ذات الهی هستند (همان: ۳۷). به عقیدهٔ فیض، انسان یگانه موجودی است که می‌تواند حجاب‌ها را کنار بزند و منشأ الهی امور و اشیا را درک کند. غایت هر انسانی باید این باشد که با بیدارساختن استعدادهای بالقوهٔ خود، موانع عرضی را از سر راه برداشته و با انسان کامل متحد شود، انسان کامل، از انبیا یا از اولیاست.

نبوت مطلق مقام اعلی، صورت کامل وحدت است و بعد باطنی آن ولایت مطلق است. نبوت مطلق با نور محمدی و ولایت مطلق با نور علوی یکسان است (همان: ۲۵۸-۲۶۰). در آثار کلامی و فلسفی فیض، عنایت ویژه‌ای به بحث وجود دیده می‌شود. فیض معرفت هستی و شناخت حقیقت وجود را مورد توجه قرار داده و مقام صرافت وجود را همان مقام و مرتبه به اصطلاح اهل عرفان ذات می‌داند. وی عنوان باب اول از کتاب *اصول المعارف* را «فی الوجود و العدم و فیه معرفة الذات» قرار داده، چنان‌که قیصری نیز باب اول از مقدمه شرح *فصوص* را «فی الوجود و انه الحق» نام نهاده است. بنا بر مشرب عرفا تحقق و تحصیل خارجی‌شان حق تعالی بوده و موجود واقعی و حقیقی حق تعالی و شئون ذاتیه اوست و ممکنات (وجودات امکانی) همه جلوه و ظهور حق اول‌اند و تحقق آن‌ها در دار وجود، تحقق ربطی و اضافی و اعتباری است. فیض نیز وجود بحت خالص و حق بسیط منزله از ماهیت و ترکیب را خدای سبحان می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۰) که واحد لاشریک است زیرا در صرف الشیء تعددی نیست و موجودی خارج از احاطه وجودی او نیست (همان: ۱۴). فیض بیان می‌دارد که چون صرف وجود، قبول تعدد نمی‌کند، شریک در وجود و فرض حقیقت دیگری در مرتبه او، متصور نیست. اصل وجود ماوراء ندارد و هر چه موجود است مرتبه‌ای از آن اصل واحد و مظهری از مظاهر اسما و صفات اوست، هیچ کمال وجودی از حیطة قدرت و علم او خارج نیست و هر آنچه از سنخ وجود باشد عین اوست. و هر آنچه برای آن نوعی کمال ثابت شود، او آن کمال را به نحوی تمام‌تر و کامل‌تر داراست. او بر همه چیز احاطه دارد، چون همه اشیا به واسطه تجلی او ظاهر شده‌اند. البته ذکر این نکته ضروری است که عارفان مسلمان همواره بر تمایز حق از مخلوقاتش تأکید می‌ورزند و حق را از تجلیات و مخلوقاتش متمایز می‌دانند، البته تمایزی احاطی و نه تمایز تقابلی (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۵). چنان‌که در خصوص «تشبیه و تنزیه»، فیض تحت عنوان «کلمة بها یجمع بین التنزیه و التشبیه» به قول ابن عربی که «اذ الاطلاق لمن یجب له الاطلاق تقیید له بهذا الوصف مع انه مطلق عن الاطلاق کما انه مطلق عن التقیید» در این زمینه اشاره کرده، بیان می‌دارد، همچنان‌که قائل به تشبیه بالاتزیه، ناقص‌المعرفه است، قائل به تنزیه بالاتشبهه نیز ناقص‌المعرفه است. فیض در این جهت ابیات ذیل از مثنوی را مورد توجه قرار داده است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه آن باشی نه این در ذات خویش	ای برون از وهم‌ها وز پیش پیش

از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم منزله هم مشبه خیره سر

(فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۴۲-۴۶).

فیض با وجود قول به وحدت شخصی به تبع صدرا استاد خود، شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد شمرده و سریان آن در هیاکل موجودات را سریانی مجهول‌الکنه می‌داند (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۰)؛ وی بر این است که وجود با حفظ وحدت شخصیه و تشخص ذاتی، مبدأ تشخص جمیع ماهیات مبهمه است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۱). همچنین بیان می‌دارد که در دار وجود به جز اصل وجود هیچ چیز تحقق ندارد و اصالت و تحقق و مبدأ اثر بودن، اختصاص به وجود دارد و ماهیت که جمعی از اهل بحث معتقد به اصالت آن هستند، غیر از تعین و نفاذ و حد و به معنایی ظل و سایه وجود چیزی نیست. و عقل آن را از حقایق وجودیه انتزاع می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۳۸).

صرف وجود در قوس نزول و مقام افاضه از عقل اول شروع کرده و پس از طی درجات عقل و عوالم برزخی به عالم طبع و ماده می‌رسد، و آن‌گاه از ماده که مقام نازل وجود است، باز به واسطه حرکت جوهری به سوی کمال پیش می‌رود و در ابتدای قوس صعود و بعد از طی درجات نباتی، حیوانی، و انسانی به حق باز می‌گردد. در واقع چنان‌که در قوس نزول حرکت از عقل آغاز کرد، در قوس صعود نیز به عقل و به واسطه آن با فنا در حق پایان می‌پذیرد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۴ و ۱۵)، فیض پس از بیان سلسله موجودات، افضل موجودات را انسان دانسته که به نوبه خود دارای مراتب بسیاری است که نهایت آن اختصاص به انسانی دارد که در مرتبه عقل مستفاد یعنی عقلی است که حقایق را بدون واسطه از مبدأ دریافت می‌کند که این خود بیان دیگری از حقیقت انسان کامل است (همان). به بیان دیگر واسطه فیض در ابتدای وجود و ظهور، حقیقت انسان کامل است که فیض وجود از او به اشیا می‌رسد و همو واسطه تدبیر عالم و قافله سالار وجود است و اشیا به تبعیت او به حق اول باز گشته و بدو متصل می‌شوند.

فیض در کتاب کلمات مکنونه ذیل عنوان «کلمه فیها اشاره الی معنی التوحید الوجودی و تفاوت مراتب الوجودات» می‌نویسد: «ای سالک قدمی پیش نه تا به علم الیقین بدانی که: لیس فی الوجود الا ذاته و صفاته و افعاله، آن‌گاه پیش تر آی تا به عین الیقین بینی که: لیس الا ذاته و صفاته، پس قدمی دیگر بردار تا به حق الیقین مشاهده کنی که: لیس الا هو ... فهو عین الاشیاء فی الظهور، و ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء اشیاء» (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۳۵). وی سپس از قول «بعض اهل المعرفة» نقل می‌کند که حقیقت

وجود گرچه در جمیع موجودات ذهنی و خارجی یک معنا بیش ندارد، او را مراتب متفاوتی است «بعضها فوق بعض» و در هر مرتبه او را اسما و صفات و احکام و اعتبارات مخصوصه است که در سایر مراتب نیست، همچون مرتبه الوهیت و مرتبه عبودیت و خلقت. پس اطلاق اسمای مرتبه الهیت مثلاً چون «الله و رحمن و غیرهما» بر مراتب کونیه عین کفر و محض زندقه باشد. و همچنین اطلاق اسمای مخصوص به مرتبه کونیه بر مراتب الهیت، غایت ضلالت و نهایت خذلان باشد، و همچنین اجرای احکام هر مرتبه در مراتب دیگر (همان: ۳۶)، وی سپس تحت عنوان «کلمة فیها تمثیلات لیبان توحید الوجودی و التعینات» به برخی تمثیلات اهل معرفت در بیان وحدت وجود اشاره می‌کند، که در این جا برای آن‌که نشان داده شود که تلقی فیض از مفهوم وحدت وجود دقیقاً همان تلقی عرفاست و وی برای بیان آن، از همان تمثیلاتی بهره می‌برد که ایشان از آن بهره می‌جویند، مختصراً به آن‌ها اشاره می‌کنیم: ۱. تمثیل نسبت میان اعداد و واحد و این‌که اعداد چیزی نیستند به جز تکرار واحد (همان: ۳۸)؛ ۲. این‌که نفس انسانی در عین آن‌که متکلم و سمیع و بصیر است، یک حقیقت بیش نیست و این کثرت وجوه و اختلاف احکام مانع از وحدت حقیقی او نیست (همان: ۳۹)؛ ۳. ظهور مرکب در اشکال حروف تمثیل دیگری است که فیض بدان اشارت دارد، درواقع مرکب امر واحدی است که به اشکال متفاوت درآمده است و بر این اساس آن‌چه در کاغذ دیده می‌شود، چیزی جز مرکب نیست که به اشکال گوناگون درآمده است (همان)؛ ۴. تمثیل دیگر مورد اشاره وی این است که حقیقت حروف، چیزی به جز الف نیست که به اعتبار تعینات گوناگون اشکال متفاوت یافته است، فیض در تبیین این امر به رباعی ذیل استشهاد می‌کند:

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف، مؤتلفند
از روی تعین همه با هم غیرند وز روی حقیقت همه عین الفند

(همان: ۴۰)

۵. فیض همچنین به تمثیل موج و دریا اشاره کرده و بیان می‌کند که کثرت و اختلاف صور امواج و حباب‌ها دریا را متکثر نکند، «دریا نفس زند بخارش خوانند، متراکم شود برش گویند، فروچکد بارانش نام نهند، جمع شود سیلش نام نهند و به دریا پیوندد همان دریا بود» (همان)؛ ۶. تمثیل دیگر این‌که، نور آفتاب که بر زمین می‌افتد، به واسطه شیشه‌های گوناگون متلون و متکثر می‌شود، در حالی که امر واحدی است. فیض می‌گوید: «پرتو آفتاب

که بر زمین می‌افتد در حد ذات خود منقسم و متکثر نمی‌شود، اگر بر شیشه‌های متلون تابد هر جا به رنگی نماید و در نفس امر از رنگ مبراست» (همان)؛ ۷. تمثیل دیگری که وی ذکر می‌کند، دیواری است که بر آن آئینه‌های متعدد قرار دارد. فیض می‌گوید: «چون تو روی به دیواری آوردی، که در روی آن آئینه‌های مختلف نشانیده باشند، هر آینه صورت تو در هر آینه از آئینه‌ها ظاهر خواهد شد، و لیک ظهورات مختلف به حسب اختلاف جواهر آینه در نمایندگی و کبر و صغر و اشکال و شک نیست که تویی که در آن آئینه‌ها می‌نمایی و جز تو کسی دیگر، و تو خود همچنانی و به همان صفتی که بودی در مرتبه خود (همان: ۴۱)؛ ۸. همچنین فیض بیان می‌دارد که اگرچه به واسطه نور آفتاب زمین، ماه، و همه اجرام تاریک روشن می‌شوند، این امر سبب نمی‌شود که چیزی از خورشید کم و زایل شود. زیرا نور خورشید بالذات بوده و درخشش و تابشش موجب نقص آن نمی‌شود، و در عین حال ماه و زمین به صفت همان اجرام تیره باقی می‌مانند. زیرا اگر نور ایشان بالذات می‌بود، در نورانیتشان زیادت و نقصان راه نمی‌یافت (همان: ۴۲)؛ ۹. این‌که وجود مطلق همچون پادشاهی است و وجود عام همچون وکیل پادشاه، همان‌طور که احکام پادشاه از طریق وکیل و وزیر در مملکت جریان می‌یابد، احکام وجود مطلق نیز از طریق وجود عام در اعیان موجودات ظاهر می‌شود. همان‌طور که احکام اجزای مملکت و حکام بلاد در همه‌جا حکم پادشاه است، هستی اعیان نیز به واسطه هستی مطلق است که تقرر می‌یابد.

۵. نگرش‌های ولایی

فیض در کتاب کلمات مکنونه ذیل دو عنوان «کلمة فیها اشارة الی معنی الظهور و المظهر» و «کلمة فیها اشارة الی تفاوت الموجودات فی المظهرية» پس از بحث درباره معانی دو اصطلاح «ظهور و مظهر» به تفاوت موجودات در صلاحیت مظهریت اسما و صفات الهی اشاره کرده و همچون اهل عرفان انسان کامل را جامع جمیع شئون الهی می‌داند. در این زمینه ابن ترکه بیان می‌دارد که اراده خداوند بر مظهر کلی و کون جامع که دربرگیرنده امر الهی است یعنی انسان کامل برانگیخته شد، انسان کامل به سبب جمعیت و اعتدالی که در سرشت کلی‌اش هست و به واسطه سعه و کمالی که در مظهریتش وجود دارد، میان مظهریت برای ذات مطلق (در مقام تعین اول) و مظهریت برای اسما و صفات و افعال (در تعین ثانی)، نیز میان حقایق وجودی و نسب اسمای الهی و حقایق امکانی و صفات خلقی جامع است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۲-۱۷۳). همچنین فیض نیز در این باره می‌نویسد: «و فضیلت کمال

جمعیت از خصائص کامل افراد انسانی است، چون انبیا و اولیا، که انبیا و اولیا نیز در این فضیلت متفاوت‌اند، برای مثال پیامبران بنی اسرائیل (ع)، انبیائی هستند که بعضی اسما در ایشان ظاهرتر و غالب‌تر است و باقی اسما تحت آن مغلوب و مندرجند، در حالی که در خصوص پیامبر ما (ص)، ظهور صفات و اسما بدون غالبیت و مغلوبیت بر سبیل اعتدال است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۱۴-۱۱۵). وی آن‌گاه ذیل «کلمة فيها اشارة الى ان المقتضى لظهور الحق في المظاهر انما هو الاسماء الالهية و ان مظهر اسم الله هو الانسان الكامل»، ضمن آن‌که حق تعالی را از عالم و عالمیان مستغنی می‌داند، اقتضای اسمای نامتناهی الهی را این می‌داند که هریک دارای مظهري باشند تا اثر آن اسم در آن مظهر به ظهور رسد. همچنین وی بیان می‌دارد که همه اسما تحت حیطة اسم الله هستند که جامع جمیع اسما است. و مظهر اسم جامع «الله» نیز عبارت است از «انسان کامل» که مخزن انوار الهی است.

در خصوص سبب وجودی انسان، فیض ذیل «کلمة بها يتبين ان السبب في ايجاد الانسان هو مظهره للكل و جامعته للكون» سبب ایجاد انسان را این می‌داند که خداوند خواست مظهري کلی و جامع همه مراتب و شئونات بیافریند، انسان را آفرید. این مظهر یعنی انسان کامل، مشتمل بر معنای احدیت جمعی حقیقی و کامل است که از جهت تمام و کمال، بیش از آن متصور نیست. انسان کامل جامع میان مظهریت ذات مطلق و مظهریت اسما و صفات و افعال اوست. چنان‌که مؤید الدین جندی نیز در شرح این قول ابن عربی که می‌گوید «فظهر جميع ما في الصورة الالهية من الاسماء في هذه النشئة الانسانية فحازت رتبة الاحاطة و الجمع بهذا الوجود»، بیان داشته که: «مقصود شیخ در این‌جا ظهور اسما بر وجه افضل و اکمل است، زیرا ظهور حقایق اسمایی در انسان‌های کامل ظهوری کلی، احدی، جمعی، و کمالی است» (جندی، ۱۳۸۱: ۱۸۰).

فیض همچنین در این زمینه این شعر فخر الدین عراقی را شاهد می‌آورد:

چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش	گر در همه جهان به حقیقت مصورم
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار	ذرات کائنات اگر گشت مظهرم
ارواح قدس چیست نمودار معنیم	اشباح انس چیست نگهدار بیکرم

(فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۱۷-۱۱۸).

همچنین وی ذیل عنوان «کلمة فيها اشارة الى ان الانسان الكامل هو الجامع لانواع العلوم في جميع المراتب و انه بمنزلة بصر الحق» می‌گوید اهل معرفت فائزند به این‌که چون صفات

بشری انسان به صفات حقانی مبدل شود، با جمیع قوا و مشاعر در همه مجالی و مظاهر، جمال حق را مشاهده و وجود او را ادراک می‌کند و نتیجه این امر جز دانش و بینش به واسطه دل پاک و فهم دراک نیست، و به این اعتبار انسان کامل جامع جمیع انواع علوم است (همان: ۱۱۸-۱۱۹). می‌توان این امر را نتیجه جامعیت وجودی انسان از منظر اهل معرفت چنان‌که پیش‌تر نیز به آن اشارت رفت، دانست.

همچنین فیض ذیل «کلمة فیها اشارة الی ان الانسان الکامل هو المدبر للعالم بالاسماء الالهية و انه الواسطة فی وصول الحق الی الخلق»، بدون نام بردن از جامی عین عبارات او از *تقد النصوص* (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹) را نقل می‌کند که: خداوند سبحان اسمای حسناى خویش را به انسان کامل آموخت و آن‌ها را در وی به ودیعت نهاد، زیرا انسان کامل روح عالم است و عالم کالبد وی، و روح مدبر بدن و متصرف در آن است به واسطه قوای روحانی و جسمانی که در آن وجود دارد. به همین ترتیب اسمای الهی برای انسان کامل به منزله همان قوای روحانی و جسمانی هستند، پس همان‌گونه که روح تدبیر بدن می‌کند و به واسطه قوا در آن تصرف می‌کند، به همین ترتیب انسان کامل نیز امر عالم را تدبیر و به واسطه اسمای الهی در آن تصرف می‌کند ... فیض پس از این نقل قول به این روایت از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «نحن صنائع الله و الناس من بعد صنائع لنا»، اشاره می‌کند (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

وی سپس به برخی دیگر از موارد اشتراکی میان عقیده شیعی در خصوص امام معصوم (ع) و آموزه‌های عرفانی در زمینه انسان کامل اشاره می‌کند؛ از آن جمله این‌که انسان کامل عالم کبیر، کتاب و صورت حق است و طاعتش بر همه خلائق واجب و لازم است و خراب‌شدن دنیا به واسطه خروج او از دنیا صورت می‌پذیرد.

۶. نتیجه‌گیری

الهیات شیعی پس از ظهور ابن عربی، متأثر از اندیشه اوست، این امر در غالب اندیشه‌وران شیعی پس از وی قابل پیگیری و مشاهده است، فیض کاشانی به‌مثابه محدث و متکلم شیعی، همه آن‌چه عرفا و به‌طور مشخص ابن عربی در خصوص حقیقت توحید بیان می‌دارند، را مورد تأیید قرار می‌دهد، فیض مباحث عرفانی در خصوص انسان کامل را مورد توجه قرار داده و بر همه شئون که عرفا برای انسان کامل قائل هستند تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که انسان کامل حقیقی معصومین شیعه (ع) هستند، که مظاهر

نور محمدی (ص) و مصداق عقل کلی بوده و فقط به واسطه آن هاست که می‌توان به حقیقت معرفت دست یافت.

منابع

- اخوان، قاسم (۱۳۹۱). حکمت صدرایی و کلام شیعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۴ ق). مقدمه ابن خلدون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان (۱۳۰۴ ق). قصص العلماء، چاپ سنگی، کاتب: عبدالله بن غلامرضا طهرانی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). تاریخ تشیع در ایران، از آغاز تا تأسیس دولت صفوی، تهران: علم.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ ق). روضات الجنات، ج ۶، قم: اسماعیلیان.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف، به تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی صحبتی، تهران: اساطیر.
- شیبسی، کامل مصطفی (۱۳۷۴). تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو، تهران: امیرکبیر.
- صابری، حسین (۱۳۸۳). تاریخ فرق اسلامی، ج ۲، تهران: سمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۰). سه اصل، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشکده علوم منقول و معقول.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۲). اصول المعارف، با تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۱۱). بشارة الشیعه، تهران: بی‌جا.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۸۷). قرّة العیون فی اعزّ الفنون، به تحقیق حسن قاسمی، به اشراف محمد امامی کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۸۷ ق). کلمات المکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۰). کلمات المکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة، صححه و علق علیه شیخ عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: فرهانی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۷). فهرست خودنوشت، به تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه رسائل، به اشراف محمد امامی کاشانی، به تصحیح و تحقیق بهزاد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۸ ق). ینابیع الموده، ج ۳، به تصحیح عطاءالدین اعلمی، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

حسین شکرایی و دیگران ۶۹

کرین، هانری (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه اسلامی از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر*، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران: کویر با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *گوهر مراد*، به تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران: فسیده‌سرا.