

روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیر فقهی بر اساس کتاب الوافی

دکتر نصرالله شاملی*

علی بنایان اصفهانی**

چکیده

روش شناسی، یکی از بایسته‌های پژوهش حدیثی است. *الوافی*، نوشته فیض کاشانی، از جوامع روایی متأخر شیعه محسوب می‌شود. فیض در این کتاب، بر برخی از روایات تعلیقاتی نگاشته است. این تعلیقات و شرح برخی از احادیث متأثر از گرایش‌های فکری اوست. در این مقاله بیان می‌گردد که فیض کاشانی در مباحث فقهی، دارای گرایش اخباری معتدل است؛ اما وی در برخورد با احادیث غیر فقهی به تفسیر و یا تأویل دست می‌یازد. در تاریخ حدیث شیعه، روایات فقهی، بیش از سایر روایات، مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. از این رو، در این مقاله، احادیث غیر فقهی مورد توجه قرار گرفته است تا نمایانگر اندیشه فیض و خاستگاه حکمی - عرفانی وی باشد.

کلید واژه‌ها: گرایش اخباری، تأویل حدیث، تفسیر حدیث، احادیث غیر فقهی، فیض کاشانی،

الوافی

درآمد

پس از تألیف جوامع چهارگانه حدیث شیعه - که عبارت‌اند از *الکافی*، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب الاحکام* و *الاستبصار* - همت علما و فقهای شیعه، بیش از همه، مصروف استنباط احکام و فقه استدلالی گردید. از دوران شیخ طوسی به بعد، کار قابل ذکری در عرصه جمع و تدوین روایت در شیعه ملاحظه نمی‌شود و گویی شیخ طوسی گام آخر را برداشته است.¹ این رکود تا قرن یازدهم و ظهور «محمّدون ثلاثه آخر»، یعنی فیض کاشانی، شیخ حرّ عاملی و علامه مجلسی ادامه یافت. در این دوره با تألیف کتاب *الفوائد الممدنیة* توسط ملامحمد

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

1. معارف، 1381، 40.

امین استرآبادی (م 1026 یا 1036ق) و نشر آن در ایران و عراق، بیش‌تر علمای اصولی مشرب در ایران و عراق اخباری شدند و در نتیجه، توجه به حدیث و علوم مختلف آن از رونق دوباره‌ای برخوردار گردید. از علمای مشهوری که به این مسلک گراییدند، می‌توان افراد زیر را نام برد:

ملا محسن فیض کاشانی، صاحب *الوافی*،

ملا محمد طاهر قمی، مؤلف *تحفة الأخبار* در رد صوفیه (م 1098ق)،

شیخ حر عاملی، صاحب *وسائل الشیعة*،

سید نعمت‌الله جزایری، مؤلف *الأنوار النعمانیة* (م 1112ق).^۲

از این رو، کتاب *الوافی*، یکی از جوامع حدیثی متأخر محسوب می‌گردد. این کتاب جوامع اربعه پیشین را در برگرفته است.

الوافی دارای یک مقدمه، چهارده بخش با عنوان «کتاب» و یک خاتمه است؛ مقدمه کتاب، شامل سه مقدمه است؛ مقدمه نخست، در مورد شناخت علوم دینی، مقدمه دوم، در شناخت اسانید و مقدمه سوم، درباره اصطلاحات و قواعد کتاب است.

فهرست چهارده گانه کتاب یدین ترتیب است: 1. کتاب العقل و الجهل و التوحید، 2. کتاب الحج

3. کتاب الإیمان و الکفر، 4. کتاب الطهارة و الزینة، 5. کتاب الصلاة و القرآن و المعاد، 6. کتاب الزکاة و الخمس و المیراث، 7. کتاب الصوم و الاعتکاف و المعاهدات، 8. کتاب الحج و العمرة و الزیارت و المشاهد، 9. کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و القضاء و الشهادات، 10. کتاب المعایش و المعاملات، 11. کتاب المصطم و المشرب و التجمل، 12. کتاب النکاح و الطلاق و الولادة، 13. کتاب الموت و الإرث و الوصیة، 14. کتاب الروضة.

فیض در مورد انگیزه خود از تألیف کتاب به سه نکته اشاره نموده است: 1. کتب اربعه بدون گردآوری و تبویب کافی نیست و شامل همه روایات مهم نیست. 2. رجوع به این کتابها به علت اختلاف ابواب و تعارض عناوین با مواضع روایات. 3. طولانی بودن روایات که ناشی از تکرار آنهاست.

او درباره کتاب *الکافی* - که آن را در میان اثر خود گنجانده است - چنین می‌نویسد:

اما *الکافی*، اگر چه برترین، مطمئن‌ترین، کامل‌ترین و جامع‌ترین جوامع حدیثی است، مشتمل بر اصول و عاری از زواید است؛ اما بسیاری از احکام را نادیده گرفته و تمامی ابواب آن را ذکر نموده است.

گاه بر یکی از دو طرف خلاف روایت - که توهم منافات [و تعارض] ایجاد می‌کند - پسندیده نموده، در حالی که طرف منافی [و معارض] را ذکر نموده و نیز مبهمات و مشکلات روایات شرح نشده است و در ترتیب برخی از کتابها، ابواب و روایات نیز خلل به وجود آمده است.^۳

مؤلف *الوافی*، در مقدمه کتاب درباره تعلیقات و توضیحات خود بر برخی از روایات می‌نویسد:

2. همان، ص 401.

3. *الوافی*، ج 1، ص 5.

در این شرح، احادیث مهمی را - که در کتب و اصول این مجموعه نیست - ذکر نمودم و در توضیح بیش تر روایات متنافی [و متعارض] موفق شدم و برخی از آنها را با دیگر روایات [به گونه‌ای قابل قبول] تأویل نمودم تا قاعده و شیوه‌ای برای مراجعه اهل معرفت و هدایت فرقه ناحیه امامیه باشد و دستوری گردد که هریک از شیعیان عترت پیامبر □ - که در پی نجات اخروی است - بر آن تکیه کند و به کتابی دیگر نیازمند نگردد و در استنباط مسائل و احکام، نیازمند دقت نظر بسیار نگردد و از اجتهادات باطل آسوده گردند. این کتاب را *الوافی* نامیدم، زیرا در ذکر روایات و مطالب مهم و نیز آشکار ساختن مطالب مبهم، حق مطلب را ادا نموده است.⁴

مؤلف الوافی

مؤلف *الوافی*، محمد بن مرتضی بن محمد، معروف به ملا محسن کاشانی و ملقب به فیض است. او - که محدث، فیلسوف، عارف، فقیه و ادیب بود - در چهاردهم صفر سال 1007 ق به دنیا آمد و در بیست و دوم ربیع الآخر سال 1091 ق دار دنیا را وداع گفت و در کاشان به خاک سپرده شد.⁵ به نظر می‌رسد که روش و مشرب فقهی فیض در عنفوان جوانی [با وجود گرایش به دیدگاه اخباراون] تحت تأثیر اساتید اصولی، از جمله صاحب *معالم*، قرار گرفته است؛ اما با گذر زمان، گرایش اخباری در او تقویت شده است. این، در حالی است که استاد او در حکمت الهی، صدرالمتألهین شیرازی در مباحث فقهی، دارای مشرب اصولی است. فیض با وجود تأثر فراوان از مکتب فلسفی صدرایی، در حیطه فروع دین، مسلکی متفاوت از مسلک استاد خویش برمی‌گزیند. فیض کاشانی با نگارش کتاب *الأصول الأصلية* سعی در ارائه اصول استنباطی برآمده از قرآن و روایات معصومان □ نموده است. وی در مقدمه این کتاب چنین می‌نویسد:

این اصول، اصولی اصیل است که فروع بر آن مبتنی است و از قرآن مجید و روایات اهل بیت □ و شواهد عقلی استفاده شده است. بیش تر آنها، چنان که از فقهای متأخر ما انتظار می‌رود، مورد استفاده قرار نگرفته است. گویی آنها از آن اصول غافل بوده‌اند؛ با این که کاربرد آنها موجب سهولت در تفقه و برداشت از دین می‌گردد و طریق شناخت احکام استوار شرعی را می‌نماید.⁶

این باور فیض که اصول استنباط از قرآن و حدیث باید از فحوای روایات استفاده شود، بر اعتدال در گرایش اخباری او دلالت می‌کند. شاید این اعتدال ثمره تأثر فیض از اساتید اصولی خویش است.

طرح بحث

در این مقاله، بر اساس کتاب *الوافی*، روش فیض در شرح احادیث غیر فقهی توصیف می‌گردد:

4. همان، ص 7.

5. *الوافی*، ج 1، مقدمه مصحح.

6. *نقد الأصول الفقهية*، ص 1.

1. واژه‌شناسی

فیض در تعلیقات خود بر احادیث *الوافی*، معنای مفردات دشوار را توضیح می‌دهد؛ لیکن به صورت مختصر و بدون ارجاع و استناد لغوی. او این روش را در تمامی تعلیقات لغوی خویش در پیش گرفته است؛ مثلاً در توضیح معنای مفردات روایتی چنین می‌نویسد:

«السلم» بالكسر، الصلح و المسالم و ریما یفتح و بالتحريك الاستسلام. «تحلله» ای جعله حلة علی نفسه. و فی بعض النسخ بالجیم من الجلل بمعنى العطاء و الستر و لعله الأصح...^۷

2. بررسی سند

فیض در تعلیقات خود، به ندرت، به بررسی اسناد پرداخته و گاه تنها نوع حدیث را ذکر نموده است. به نظر می‌رسد که او در *الوافی*، قصد بررسی اسناد را نداشته و گاه تنها به اشاره‌ای کوتاه و گذرا بسنده نموده است؛ برای مثال، توضیح او درباره حدیث زیر گویای این مطلب است:

عن أبي عبد الله □ قال: من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة عالماً فقيهاً.^۸

فیض می‌نویسد:

هذا الحديث مشهور مستفيض بين الخاصة و العامة، بل قال بعضهم بتواتره و قد رواه أصحابنا بطرق كثيرة مع اختلاف اللفظ.^۹

3. شرح حدیث با تمسک به معارف قرآنی و بر اساس مبانی فلسفی

فیض کاشانی در شرح و تبیین معنای حدیث به معارف قرآنی و بالأخص دیدگاه‌های تفسیری خود تمسک می‌جوید. فیض اولین مرجع و مصدر پژوهشی خود را قرآن کریم می‌داند و پس از آن به احادیث پیامبر و اهل بیت تمسک می‌جوید. فیض بر خلاف بعضی اخباریان، معارف قرآنی و تفسیری را در رأس همت خویش می‌نهد. برای آشکار شدن این مطلب، به شرح او ذیل یکی از روایات *الکافی* نظر می‌افکنیم:

علی بن محمد، عن ذکره، عن بن عیسی، عن محمد بن حمران، عن الفضل بن سکن، عن أبي عبد الله □ قال: قال أمير المؤمنين □: إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسان؛^{۱۰}
علی □ فرمود: خداوند را به واسطه خداوند شناسید و پیامبر را به واسطه رسالت و پیامبری و اولی الامر را به واسطه امر به معروف و عدل و نیکی.

7. الوافی، ج 4، ص 139.

8. الکافی، ج 7، ص 49.

9. الوافی، ج 1، ص 136.

10. همان، ج 1، ص 338.

فیض در مورد عبارت «اعرفوا اللهَ بالله» توضیح می‌دهد. او رأی دو محدث بزرگ کلینی و شیخ صدوق را ذکر نموده، آنها را مورد نقد قرار می‌دهد. کلینی می‌نویسد:

معنای عبارت «اعرفوا اللهَ بالله»، این است که خداوند اشخاص و انوار و جواهر و اعیان را آفرید. اعیان عبارت‌اند از: ابدان [یا اجسام]، جواهر و ارواح. خداوند شبیه به جسم و روح نیست. هیچ کس در آفرینش روح حساس مؤثر نیست. او خود در آفرینش ارواح و اجسام یگانه است. هنگامی که از خداوند دو شبهه شباهت اجسام و ارواح نفی گردید، آن‌گاه خداوند، به واسطه خویش شناخته شده است. و اگر به روح یا بدن یا نور تشبیه گردد، در این صورت، به واسطه خود شناخته شده است.¹¹

توضیح شیخ صدوق نیز چنین است:

خداوند را به واسطه خویش نشناختیم؛ زیرا اگر او را با عقل خود می‌شناسیم، خداوند خود آفریننده و عطاکننده آن است. اگر به واسطه پیامبران و ائمه می‌شناسیم، خداوند خود ایشان را فرستاده و حجت نموده است و اگر به واسطه نفس، او را شناختیم، او خود نفس را پدید آورده است. پس در واقع، به واسطه او، او را شناختیم.¹²

آن‌گاه فیض می‌نویسد:

تفسیر کلینی دارای اجمال و ابهام است و مطلب را به خوبی روشن نمی‌سازد؛ لیکن تفسیر صدوق، راه معرفت و شناخت خدا را در معرفت به واسطه خود او منحصر ساخته است و این بر خلاف ظاهر حدیث است.¹³

بنا بر ظاهر حدیث، راه دیگری غیر از این وجود دارد که برتر و صحیح‌تر است.

فیض همچنین در مورد روش حکما می‌نویسد:

دیدگاه حکما [در این مورد]، از طریق اثبات باری تعالی به واسطه ذات خویش صورت می‌گیرد، نه شناخت او با ذات خود. اثبات یک چیز متفاوت از شناخت آن است. سخن در اینجا درباره اثبات خداوند نیست، بلکه در مورد معرفت و شناخت اوست. چون آنها وجود خداوند را بدیهی و فطری دانسته‌اند؛ چنان‌که در آیه ■ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** ■¹⁴ اشاره شده است.

در آیات مختلف قرآن، نسبت به این مطلب اشاره شده است؛ مثل آیه ■ **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** ■¹⁵ و سخن ابراهیم □ که فرمود: ■ **هَذَا رَبِّي**... ■¹⁶ و نیز آنچه فرعون گفت: ■ **وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ** ■¹⁷

11. الکافی، ج 1، ص 85.

12. التوحید، ص 288.

13. الوافی، ج 1، ص 338.

14. سوره روم، آیه 30.

15. سوره اعراف، آیه 172.

16. سوره انعام، آیه 76.

17. سوره شعراء، آیه 23.

این گونه آیات بر این مطلب دلالت می‌کند که وجود پروردگار، امری ثابت و بدیهی است. سخن بر سر تعیین و وصف خداست. آنها تنها در پی معرفت و شناخت خداوند هستند و در وجود او تردیدی ندارند؛ چنان که فرمود: **أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ۱۸، ۱۹

فیض - که خود حکیم و فیلسوف است - بر مسلک حکما خرده می‌گیرد. او اثبات خداوند را متفاوت از معرفت او می‌داند؛ چنان که آدمی به فطرت خویش نظر افکند، وجود خداوند را امری بدیهی می‌یابد، لیکن طریق معرفت او چیست؟ در حقیقت، مراد از «عرفوا الله بالله» چیست؟
فیض به آیات قرآن تمسک می‌نماید، لیکن از معنای باطنی آیات مدد می‌جوید، او به معنای ظاهری و ابتدایی آیات بسنده نمی‌کند و به لایه‌های عمیق‌تر معنای آیات راه می‌یابد. دیدگاه‌های وی در خصوص این آیات مبتنی بر تفکر فلسفی است. آن‌گاه در تبیین معنای «عرفوا الله بالله» می‌نویسد:

چنان‌که هر چیز دارای ماهیتی است که به آن متعین است و آن، همان وجهی است که به سوی ذات شیء است. همچنین، هر چیز دارای حقیقتی است که آن را احاطه نموده است و مقوم ذات شیء است و به واسطه آن، آثار و صفاتش پدیدار می‌گردد و به واسطه آن از مضرت بازداشته و سودمند می‌گردد.

این حقیقت، همان وجهی است که به سوی خداست و در عبارت قرآنی **إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ** ۲۰ و عبارت **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** ۲۱ و نیز آیاتی همچون **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ** ۲۲ و نیز **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ۲۳ اشاره شده است. این، همان حقیقتی است که پس از نابودی اشیا باقی می‌ماند.

«عرفوا الله بالله» یعنی، پس از اثبات پروردگار آفریننده، به آن بعد وجهی از اشیا بنگرید که به سوی خداست. معرفت الهی را در آثار او و تدبیر، احاطه و غلبه الهی بر آن بجوید تا خداوند را به واسطه صفات او بشناسید. به آن وجوه از اشیا - که به سوی خود آنهاست - ننگرید؛ یعنی از آن حیث که اشیا هستند دارای ماهیاتی که ممکن نیست بالذات موجود شوند، بلکه نیازمند موجود دیگری هستند که به آنها وجود می‌بخشد. اگر از این جهت، به آنها بنگرید، خداوند را به واسطه اشیا شناخته‌اید و هرگز او را به گونه‌ای شایسته نشناخته‌اید.
شناخت افتقار وجودی اشیا به تنهایی، شناخت حقیقی نیست؛ زیرا امری فطری است. پس نخست در خدا و آثار او [از آن حیث که آثار الهی‌اند] بنگرید، سپس به اشیا و افتقار ذاتی آنها نظر افکنید.

ما هنگامی که بر امری قصد می‌کنیم و در انجام آن، نهایت سعی خود را به کار می‌گیریم، دانسته‌ایم که در وجود، چیزی است که بالذات نامرئی است و ما را از آن امر باز می‌دارد و

18. سورة ابراهيم، آیه 10.

19. الوافی، ج 1، 339.

20. سورة فصلت، آیه 54.

21. سورة حدید، آیه 4.

22. سورة واقعه، آیه 85.

23. سورة قصص، آیه 88.

دانسته‌ایم که او بنا بر مشیت خود، بر کار ما چیره است و بنا بر اراده خود آنها را تدبیر می‌کند. او از صفات امثال ما پیراسته است.²⁴

وی در ادامه این مطالب می‌نویسد:

اگر خداوند را از این نظر بشناسیم، او را به واسطه خودش، شناخته‌ایم، در آیات مختلفی از قرآن مجید به این گونه از شناخت و معرفت الهی اشاره شده است: **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**²⁵

دیدگاه فیض درباره «معرفه الله بالله» مشروط به تحقق دو امر است:

1. معرفت به افتقار وجودی اشیا و این که قوام اشیا بالذات نیست.
2. تأمل در آن وجه از اشیا که مقوم ذات هر شیء است و به سوی خدا می‌گراید. نحوه قوام ذات شیء و افتقار آن به مبدأ وجود در اثر فلسفی فیض، *أصول المعارف*، این گونه تبیین گردیده است:

موجودیة الماهیة عبارة عن كونها بحيث تُتَسَبَّبُ إلى موجدها و ترتبط به. فهی موجودة بهذا الكون لا بالذات، و الموجود بالذات كونها على هذه الحیثیة دون نفسها بما هی هی.²⁶

استاد جلال‌الدین آشتیانی در توضیح این عبارت فیض، چنین می‌نویسد:

ماهیت عبارت است از امری که به واسطه ارتباط به مبدأ خود متحقق شده است و چون معلول، حقیقتی غیر از نفس ارتباط به علت حقیقی ندارد و معالیل امکانیه عین ارتباط به حق اول‌اند و نفس احتیاج و فقرند، نسبت به غنی مطلق و ماهیات به واسطه وجود مرتبط به علت هستند. پس ملاک موجودیت در ماهیات به آن است که با وجود متحد شوند و به آن منضم گردند. از این رو، به وجود حقیقی‌شان موجود است و ملاک معلولیت نیز در وجود موجود است. پس مرتبط به علت و صادر از علت وجود است، نه ماهیت.²⁷

دیدگاه فیض در مورد «وجه» در عبارات قرآنی و مراد او از این واژه در شرح این حدیث ناظر بر آن بعد و جهت از شیء است که مقوم آن است. وجود اشیا در عالم وجود، بالذات نیست، بلکه هر شیء دارای افتقار وجودی نسبت به علت‌العلل است.

فیض در تفسیر *الصابغی*، آن دسته از احادیث تفسیری را که درباره عبارت قرآنی **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**²⁸ روایت گردیده و بیانگر معنای «وجه» است، نقل نموده است:

فی التوحید، عن الباقر □: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ بِالْوَجْهِ، لَكِنْ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَ الْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ؛²⁸

امام باقر □ فرمود: خداوند بزرگ‌تر از آن است که به «وجه» توصیف شود؛ لیکن معنای آن، این گونه است: «هر چیزی نابود می‌شود مگر دین و وجهی که از آن برآید».

24. همان.

25. سوره آل عمران، آیه 190.

26. *أصول المعارف*، ص 8.

27. همان، مقدمه مصحح، ص 39.

28. *الوافية*، ج 4، ص 108.

سپس در توضیح این روایت می‌نویسد:

یعنی به واسطه وجهی که پیامبر□، وصی و عقل کامل، بندگان را به سوی خدا و شناخت او رهنمون سازد؛ زیرا وجه چیزی است که مورد مواجهه قرار می‌گیرد. خداوند بندگان را با خود مواجه می‌سازد و به واسطه پیامبر□، وصی یا عقل کامل مورد خطاب قرار می‌دهد.

و فی التوحید، عنه□: نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ؛²⁹

آن حضرت فرمود: ما وجه خداییم که نابود نمی‌گردد.

فیض پس از ذکر این روایات و روایات مشابه آن، مطلبی می‌نگارد که با آنچه در *الوافی* نگاشته، هماهنگ می‌نماید:

حدیثی دیگر از ائمه□ روایت گردیده، مبنی بر این که، ضمیر در وجهه به شیء بازمی‌گردد. بنا بر این معنا، وجه شیء، به هلاکت و نابودی نمی‌انجامد. «وجه شیء»، بر آن سو از شیء اطلاق می‌گردد که رو به خداست.

روح و حقیقت و ملکوت آن است. جایگاه معرفت الهی است که پس از فنای جسم باقی می‌ماند. این دو معنا با یکدیگر نزدیک‌اند و گاه «وجه» به ذات تفسیر می‌گردد.³⁰

چنان که ملاحظه می‌شود، سه معنای متفاوت از احادیثی که در تفسیر آیه شریفه **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** روایت گردیده، استفاده می‌شود.

1. بنا بر یک روایت: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينُهُ وَ الْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ»؛ چنان که فیض بیان می‌کند، «الوجه الذي يُؤْتِي مِنْهُ»، آن وجهی است که پیامبر و وحی و عقل کامل از آن برآمده است. امام معصوم□، مراد از «وجه» را دین دانسته است و عبارت فیض در این مورد چنین است:

بِالْوَجْهِ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ الَّذِي يَهْدِي الْعِبَادَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ مِنْ نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ أَوْ عَقْلٍ كَامِلٍ؛

دین، پیامبر، وصی و عقل کامل همگی در جهت هدایت بندگان به سوی خدا و معرفت خداست.

قدر مشترک میان «دین» و «الوجه الذي يُؤْتِي مِنْهُ» همان معرفت است.

2. بنا بر روایتی دیگر، امام باقر□ مراد از وجه را این‌گونه بیان نمود:

نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ.

این روایت نیز مؤید روایات پیشین است. نزول دین و به تبع آن، برانگیختن پیامبر و به تبع آن انتصاب وصی از سوی نبی، همگی به منظور معرفت است.

3. به نظر فیض - چنان که گذشت - بنا بر روایتی دیگر که ذکر نموده، ضمیر «وجه» به شیء باز می‌گردد. بنا بر آنچه فیض در *الوافی* و نیز *الصارفی* نگاشته و او از فحوای حدیث دیگری برداشت نموده، مراد از «وجه الشیء» محل معرفت الهی است.

29. التوحید، ص 150.

30. الوافی، ج 4، ص 109.

پس معرفت و به عبارت دقیق‌تر، «معرفت الهی» معنا و قدر مشترک هر سه دسته احادیث تفسیری است. از این روست که فیض معنای این روایات را نزدیک می‌داند. فیض در *الوافی* در شرح عبارت «اعرفوا الله بالله» به آیه شریفه **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** تمسک نمود. او «معرفة الله بالله» را ناظر بر واژه «وجه» در این آیه شریفه می‌داند.

فیض در *الوافی* مراد از «وجه» را در این عبارات قرآنی، «ما يتقوم به ذات الشيء» دانسته است. این، همان جهت از شیء است که به سوی خدا می‌گراید و بیان‌گر امکان و افتقار ذاتی شیء است؛ لیکن آنچه مؤید این دیدگاه فیض است، توجه او به روایت تفسیری دیگری است که بنا بر آن، ضمیر «وجه» به «شیء» بازمی‌گردد.

در این تبیین، چنان‌که به تفسیر *الصافی* و توضیحات تفسیری فیض درباره آیه مذکور، مراجعه نمی‌شد، خاستگاه حدیثی شرح او که آمیزه‌ای از آموزه‌های فلسفی، عرفانی اوست، کشف نمی‌گردید.

چکیده مطالب فوق را می‌توان چنین بیان نمود:

فیض در توضیح عبارت «اعرفوا الله بالله» در *الوافی*، «معرفة الله بالله» را معرفت «وجه» در آیه **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** می‌داند. مرجع ضمیر «وجه» را بنا بر تفاسیر مأثور می‌توان «الله» یا «شیء» دانست. اگر مرجع ضمیر «وجه» را الله دانستیم، تفسیر آن، بنا بر برخی روایات، «دین الله» و بنا بر برخی دیگر از روایات، معصومان □ هستند.

فیض در *الوافی*، مراد از «وجه الشيء» را آن جهت از شیء برشمرده که به سوی خدا می‌گراید. شرح فیض در اینجا، صبغه‌ای فلسفی حکمی می‌یابد. او بیان می‌کند، آن جهت از شیء که به سوی خدا می‌گراید، همان «مايتقوم به ذات الشيء» است؛ زیرا شیء دارای افتقار ذاتی و وجوبی است.

لیکن خواه، مرجع ضمیر «وجه» را «الله» بدانیم یا «شیء»، در هر صورت، آنچه از مطالعه منابع تفسیری استنباط می‌گردد، این است که، این لفظ ناظر بر «معرفة الله» است. از این‌رو که فیض هیچ‌یک از دو دیدگاه کلینی و صدوق را کامل و جامع ندانست، در تبیین این معنا، به آیات و احادیث دیگر

تمسک نمود.

فیض، علاوه بر آنچه بیان گردید، به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند که حاکی از دیدگاه عمیق تفسیری اوست. او، صرف شناخت افتقار وجودی اشیا را در طریق معرفت الهی کافی نمی‌داند. وی مراحل معرفت الهی را چنین برمی‌شمرده است:

شناخت افتقار وجودی اشیا [به تنهایی]، شناخت حقیقی نیست. پس، نخست در خدا و آثار او از آن حیث که آثار الهی‌اند، بنگرید و سپس به اشیا و افتقار ذاتی آنها نظر افکنید.³¹

وی در تأیید این مطلب به آیه 190 آل عمران استناد می‌کند:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ■

نگریستن و تدبر در آثار الهی موجب فزونی معرفت نسبت به خداوند می‌گردد. صفات الهی در سراسر عالم هستی تجلی یافته است. از این رو، تأمل در هریک از آثار او، یادآور صفت یا صفاتی از اوست؛ چنان‌که برخی از مفسران، مراد از «وجه» را در آیه **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**، صفات الهی برشمرده‌اند.

علامه طباطبایی³² نیز در این مورد چنین می‌نگارد:

حقیقت ثابتی که در واقع، از اشیاى نابود و باطل نمی‌گردد، همان صفات کریمه الهی است و آیات اوست که همگی آنها به واسطه ثبوت ذات مقدس الهی ثابت است.³³

تأویل در الوافی

تأویل از دیدگاه فیض

فیض در مقدمه تفسیر *الصفافی*، توضیح می‌دهد که هر یک از معانی قرآنی دارای حقیقت و روح و نیز دارای صور و قالب است. گاه یک معنا و حقیقت واحد، دارای صور و قالب‌های متعددی است؛ مثلاً قلم‌ها برای وسیله‌ای وضع شده که بدان بر روی صفحه‌ای می‌نگارند، صرف نظر از این‌که قلم از شیء‌ای جسمانی یا امری مجرد باشد و نیز نقش و نگار آن محسوس یا معقول باشد. اگر در عالم وجود، شیء‌ای یافت شود که بدان بر الواح قلوب نگاشته شود، آن شیء همان قلمی است که در این آیه شریفه ذکر شده است:

■ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ³⁴

فیض مثال دیگری را بیان نموده است:

میزان، واژه‌ای است که برای سنجش و اندازه‌گیری وضع شده است. این معنا، حقیقت و روح این واژه است. صور و قالب‌های این معنا متعدد است. برخی از آنها جسمانی و برخی روحانی است؛ معانی مختلفی همچون ترازو، شاقول، خط‌کش. این واژه بر علوم نیز حمل می‌شود، عروض میزان شعر و منطق نیز میزان و معیار فلسفه است. سنجش اعمال در روز قیامت نیز به واسطه میزان است و در نهایت، میزان کل هستی، عقل کل است.³⁵

فیض همچون ملاصدرا صحت تأویل را مشروط به موازنه ظاهر و باطن آیه یا حدیث می‌داند. او معتقد است کسی که قادر به تأویل تشابهات نیست، باید آن را به خدا بسپارد تا در فهم و درک آن، خداوند او را یاری رساند و دری به سوی او گشاید؛ زیرا تنها خدا و راسخان در علم بر تأویل تشابهات آگاه‌اند.³⁵

تأویل عرفانی در الوافی

فیض گاه برای تأویل روایت می‌کوشد که با نمونه‌ای از تلاش او در این راه مواجه می‌گردیم.

32. *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج 16، ص 92

33. سوره علق، آیه 4 و 5.

34. *تفسیر الصفافی*، ج 1، ص 31.

35. همان.

در حدیث هیجدهم از «باب ما جاء فی رسول الله» چنین آمده است:

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن علي بن أبي حمزة قال: سأل أبو بصير أبا عبد الله \square و أنا حاضر، فقال: جعلت فداك! كم عرج برسول الله \square ؟ فقال: «مرّتين، فأوقفه جبرئيل موقفاً فقال له: مكانك يا محمد! فلقد وقفت موقفاً ما وقفه ملك قط ولا نبي، إن ربك يصلي، فقال: يا جبرئيل! وكيف يصلي؟ قال: يقول: سبح قدوس أنا رب الملائكة و الروح، سبقت رحمتي غضبي. فقال: اللهم! عفوك عفوك. ما قاب قوسين أو أدنى؟ قال: ما بين سببها إلى رأسها. قال: فكان بينهما حجاب يتألولو يخفق و لا أعلمه إلا و قد قال زبرجد، فنظر مثل سم الإبرة إلى ما شاء الله من نور العظمة فقال الله: يا محمد! فقال: لبيك يا ربّي! قال: من لامتك من بعدك. قال: الله أعلم. قال: علي بن أبي طالب أمير المؤمنين \square و سيد المرسلين و قائد الغرّ المحجلين. قال: ثم قال أبو عبد الله \square لأبي بصير: يا أبا محمد! و الله ما جاءت ولاية علي \square من الأرض و لكن جاءت من السماء مشافهة؛³⁶

علی بن حمزة گوید: ابوبصیر از امام صادق \square سؤالی پرسید و من در آن مجلس حاضر بودم. گفت: جانم به قربانت. پیامبر \square چند بار به معراج رفت؟ حضرت فرمود: دوباره. آن گاه، جبرئیل او را موقفی متوقف نمود و گفت: ای محمد، به جایگاهی رسیدی که هیچ فرشته و پیامبری به آن نرسیده است. پروردگارت نماز می گزارد. او فرمود: ای جبرئیل، چگونه نماز می گزارد؟ جبرئیل گفت: او می فرماید: سبح قدوس، منم پروردگار فرشتگان و روح رحمتم بر خشمم تقدم دارد. آن گاه، پیامبر \square فرمود: خداوند، از ما در گذر و پیامرز. در آن موقف فاصله پیامبر \square با مقام ربوبی به اندازه دو کمان یا کمتر از آن بود؛ چنان که خداوند در قرآن فرمود: \square قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى \square ³⁷ | دو کمان یا نزدیک تر | ابوبصیر گفت: جانم به قربانت! مراد از قاب قوسین او آدنی چیست؟ فرمود: میان دو طرف کمان تا سر آن. ابوبصیر گفت: [منظور از] دو کمان یا نزدیک تر چیست؟ فرمود: به اندازه فاصله انتهای قوس تا سر آن. و فرمود: و میانشان حجابی می درخشید و خاموش می شد. این مطلب را نفهمیدم جز این که فرمود: زبرجدی است، پیامبر گویی به اراده خدا، از میان سوراخ سوزن به نور عظمت [الهی] نگرست. آن گاه، خداوند فرمود: پس از تو چه کسی برای امتت خواهد بود؟ فرمود: علی بن ابی طالب امیرمؤمنان و سرور مسلمانان و رهبر شرافتمندان است.

راوی گوید: سپس امام صادق \square به ابوبصیر فرمود:

ای ابومحمد، به خدا سوگند ولایت علی \square از زمین برنخواست بلکه آن به طور شفاهی از آسمان آمد.

شرح فیض

فیض در توضیح این حدیث پیش از هر چیز می نویسد:

در این حدیث، اسراری نمادی است که فهم ضعیف ما به آنها راه نمی یابد.

36. الكافي، ج 1، ص 443؛ الوافي، ج 3، ص 714.

37. سورة نجم، آیه 9.

او توضیحاتی در بیان معنای این حدیث ارائه نموده، لیکن آن را مراد و معنای قطعی نمی‌شمرد. از این رو می‌نویسد:

اگر درست و صحیح بیان نمودم، از سوی خداست و اگر خطا کردم، از سوی من است و خدا یاری‌گر است.

تفسیر و تأویل فیض درباره عبارت «إِنَّ رَبُّكَ يَصَلِّي . . .» چنین است:

یعنی، آن اسم از اسمای پروردگار که تو را تربیت نموده است، در مقابل ذات مقدس الهی با تسبیح و تقدیسی شایسته کرنش می‌کند و گوید: ای محمد، چنان‌که من پروردگار توام، پروردگار ملائکه نیز هستم؛ ملائکه‌ای که برخی از آنها حامل وحی‌اند و نیز پروردگار روح؛ روحی که به اذن من تو را راهنمایی می‌کند. و تو به این دو مخلوق من در رسیدن به این مقام نیازمند بودی؛ مقامی که آن دو هرگز به آن نرسیدند. شایسته است در پی فراتر از آن باشی. همچنین گوید: اگر رحمت من بر غضبم پیشی نمی‌گرفت و اسمای جمالیه بر اسمای جلالیه چیره نمی‌گردید، رسیدن به این مقام برای تو میسر نبود. هنگامی که پیامبر متوجه این مطلب شد، از این‌که به جایگاهی که فراتر از اوست، نزدیک شده، عفو نمود.^{۳۸}

فیض در تأویل این حدیث و شرح عبارت «سبقت رحمتی غضبی» رحمت الهی را بر اسمای جمالیه و غضب الهی را بر اسمای جلالیه حق تعالی تطبیق داده است.

این‌گونه شرح و تفسیر، حاکی از مشرب عرفانی اوست. دیدگاه فیض درباره صفات جلالیه و جمالیه خداوند در تأویل او درباره این حدیث، تأثیر گذاشته است:

فیض معتقد است، اتصاف پروردگار به دو قسم صفات متقابل، بالذات نیست؛ زیرا خداوند بسیط الحقیقة است و ذات او احد است. و هیچ‌گونه تکثر و تعدد و ترکیبی در ذات او وجود ندارد. حال، چگونه دو صفت متقابل هر دو از قسم [بالذات] بتوان به او نسبت داد؟! بنا بر این، باید گفت: اتصاف پروردگار به صفات جمالیه‌اش، «بالذات» و به صفات جلالیه‌اش، «بالإضافة» است. صفاتی مانند قهر، بغض و کراهت نسبت به موجودات علی‌الإطلاق نیست، بلکه با توجه به درجه و مرتبه بندگان و موجودات است که این صفات آنها را در بر می‌گیرد.

عالم وجود و هر چه موجود است، همه خیر و محبوب خداست. این‌که در موجودات اختلافاتی دیده می‌شود، به خاطر درجات استحقاقی آنها بر اساس استعدادهای ذاتی است؛ چون رحمت پروردگار همه چیز و همه جا را در بر گرفته است. و اصل وجود، رحمت پروردگار است. از عبارات نورانی قرآن نیز آشکار است که فرمود: ■ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ■^{۳۹} ۴۰

38. الوافی، ج 3، ص 716.

39. سورة نساء، آیه 79.

40. کاوشی در آراء کلامی فیض کاشانی، ص 132.

فیض صفات جمالیه خداوند را نسبت به بندگان، بالذات و صفات جلالیه او را «بالإضافة» برمی‌شمرد. بنا بر این صفات جمالیه الهی بر صفات جلالیه پیشی گرفته است. از این رو، دیدگاه فیض درباره صفات جلالیه و جمالیه، علاوه بر پشتوانه عقلی، دارای مستند روایی است.

تأثیر شرح اصول کافی ملاصدرا در تعلیقات فیض

ملا محسن فیض کاشانی، فیلسوفی است که در مکتب حکمت متعالیه به تحصیل معرفت پرداخته است. فیض در شرح محتوای احادیث اهل بیت □ از اقوال و آرای استاد خویش صدرالمآلهین شیرازی مدد می‌جوید.

هدف او از ذکر این اقوال، فقط بیان نظر استاد خویش نیست، بلکه در واقع، حاکی از اندیشه و روش تفسیری و تأویلی اوست. در اینجا، به نمونه‌هایی از تأثیر شرح صدرای *الوافی* اشاره می‌گردد.

1. تفسیر و تحلیل شرح ملاصدرا درباره حدیث «لما خلق الله العقل...»

فیض در شرح نخستین حدیث *الکافی*، «لما خلق الله العقل» تلویحاً بر رأی استاد خویش ملاصدرا اشاره نموده است؛ لیکن نحوه بیان او تا حدی متفاوت است.

او نخست، عقل را جوهر ملکوتی و نورانی معرفی می‌کند که خداوند آن را از نور عظمت خویش آفریده است و به واسطه آن آسمان‌ها و زمین و تمامی نعمات الهی پدید آمده است.

فیض، عقل را نور وجود دانسته، بیان می‌کند که اگر عقل نبود، همه چیز در ظلمت عدم فرو می‌ماند. فیض معنای عقل را بر دو چیز حمل نموده، بر اساس هریک از آن دو، اقبال و ادبار عقل را توجیه و تفسیر نموده است:

الف. او، عقل را به تبعیت از استاد خویش ملاصدرا، بر روح پیامبر □ تطبیق نموده است؛ لیکن این دیدگاه را به گونه‌ای کامل‌تر بیان نموده است. او در این مورد چنین می‌نویسد:

آن (عقل)، همان نور پیامبر ماست و همان روحی است که نور معصومان □ و ارواح انبیا از آن گرفته شده است.⁴¹

فیض در این عبارت، به طور ضمنی به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند. آن نکته، این است که نور هستی، نور انبیا و معصومان □ است و نور هستی در طول نور رسول اکرم □ است.

فیض توضیح می‌دهد که اقبال و ادبار در این حدیث بنا بر دو معنای مختلف عقل، دارای دو معنای متفاوت است. اگر عقل را بر روح پیامبر اکرم □ پس از ظهور در این جهان حمل کنیم. بنا بر این، اقبال عقل عبارت است از، کسب کمالات و پیمودن مراتب کمال تا رسیدن به خدا و از آن به «العقل المكتسب»، یعنی «عقل به دست آورنده»، تعبیر می‌شود. همچنین، بنا بر این معنا، مراد از ادبار عقل،

بازگشت آن به سوی خلق است تا هر آن کس دارای قابلیت تکامل است، به سوی کمال رهنمون سازد.^{۴۲}

ب. فیض احتمال دیگری را مطرح نموده است. اگر عقل را بر مخلوق نخستین پیش از هبوط به این دنیا حمل کنیم، معنای اقبال نیز روی نمودن به دنیا خواهد بود. به عبارت دیگر، «أَقْبَلُ إِلَى الدُّنْيَا وَ اهْبَطُ إِلَى الْأَرْضِ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

فیض در تفسیر معنای «فَأَقْبَلُ» چنین می‌نویسد:

«فَأَقْبَلُ» یعنی به این جهان هبوط کرد و نفوس فلکی را به اذن پروردگار افاضه و ایجاد نمود. سپس طبیعت اشیا، صور و مواد را به وجود آورد. آن‌گاه، در حقیقت هر یک ظاهر شد و در اشخاص و افراد کثرت و فزونی یافت.^{۴۳}

توضیح فیض درباره عبارت «أَدْبِرُ فَأَدْبِرُ» چنین است:

«أَدْبِرُ»، یعنی به سوی پروردگار خود بازگرد. فَأَدْبِرُ، یعنی دعوت پروردگار خود را پاسخ گفت و به سوی او روی نمود.

فیض توضیح می‌دهد که بنا بر این معنا، عقل به سوی عالم جسمانی روی نموده، بر اعیان این عالم پرتوی می‌افکند، احساس، ادراک، علم و منطق را برحسب قابلیت هر یک، بر آنها افاضه می‌کند؛ بی‌آن‌که از منشأ خود جدا گردد و از مقام و مرتبه خود در قرب الهی فاصله گیرد.

همچنین، بنا بر این معنا، ادبار عقل، بازگشت آن به سوی درگاه حق تعالی، به واسطه تکامل و عبودیت ذاتی است.^{۴۴}

فیض عباراتی را از کتاب *المحاسن* برقی نقل نموده که بر این روایت افزوده شده است. آن عبارت چنین است:

فَأَعْطَى مُحَمَّدًا ۞ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ جُزْءًا، ثُمَّ قَسَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ جُزْءًا وَاحِدًا؛^{۴۵}

محمد ۞ را نود و نه جزء از عقل عنایت فرمود، سپس یک جزء آن را میان سایر بندگان تقسیم کرد.

از نظر فیض، مراد از یک جزء، جزئی نورانی است که با جداشدن از عقل کل، چیزی از آن کاسته نمی‌شود و این تنها تمثیلی برای بیان نسبت است.^{۴۶}

42. همان، ص 54.

43. همان، ص 53.

44. همان، ص 54.

45. *المحاسن*، ج 1، ص 192.

46. همان، ص 55.

تبیین مفاهیم اخلاقی در چارچوب تفکر صدراپی

فیض در شرح حدیث دوازدهم باب العقل والجهل، توضیحات استاد خویش (صدرالمتألهین) را ذکر نموده، بر آنها تعلیقاتی افزوده است. این حدیث چنین آغاز می‌شود:

عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر: يا هشام! إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه، فقال: ■ فبشر عبادي * الذين...⁴⁷ يا هشام! إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، نصر النبیین بالبیان و دلهم على ربوبيته بالأدلة... فقال: ■ وَالْهَكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...■.

این روایت ادامه می‌یابد تا آنجا که امام □ خطاب به هشام گوید:

يا هشام! إن لقمان قال لابنه: تواضع للحق تكن أعدل للناس وإن الكيس لدى الحق يسير. يا بني! إن الدنيا بحر عميق قد غرق فيه عالم كثير فلتكن سفينتك فيها تقوى الله وحشوها الإيمان، سراعها التوكل وقيمها العقل ودليلها العلم وسكانها الصبر.⁴⁸

ای هشام، لقمان به پسر خود گفت: در برابر حق، سر فرود آر تا خردمندترین مردم باشی، به راستی، زیرک در برابر حق اندک و ناچیز است. پسر عزیزم، دنیا دریای ژرفی است که مردمانی بسیار در آن غرق گشته‌اند. باید کشتی تو در آن دریا، تقوای الهی و پرهیزکاری باشد. کالای کشتی ایمان است، بادبانش توکل و ناخدایش خرد و راهنمایش علم و لنگرش شکیبایی است.

فیض در توضیح عبارت «تواضع للحق...» نخست، دو وجه معنایی «تواضع» را توضیح می‌دهد.

1. تواضع در برابر مردم به خاطر خدا [نه برای غرض دیگر].
2. تواضع در برابر خدا به معنای اقرار و اذعان به وجود او و نیز اطاعت فرامین الهی. سپس نظر صدرالمتألهین را درباره این عبارت یادآور می‌شود:

استاد ما صدرالمتألهین گفت: بنده را جز حول و قوه الهی، توان و نیرویی نیست. پیامبر اکرم □ فرمود: «من تواضع لله رفعه الله». منظور از عبارت «تکن أعدل الناس»، این است که عاقل‌ترین مردم، پیامبران و اولیای الهی هستند. [و پس از آنها، افراد شایسته بنا بر مرتبه خویش جای گرفته‌اند].

استاد ما صدرالمتألهین در شرح عبارت «إن الكيس لدى الحق يسير» فرمود: کیاست و هوشیاری انسان - که همان عقل و زیرکی اوست - نزد خداوند، ناچیز است و ارزشی ندارد. تنها چیزی که نزد خداوند، دارای ارزش است، تواضع و [اظهار] درماندگی و خضوع و [اظهار] نیاز در برابر خداست. هر علم و کمالی که دارنده آن را به فقر و نیازی بیش‌تر [در برابر خدا] رهنمون نسازد وبال او خواهد شد و جهل و نقص برای او شایسته‌تر است. از این‌رو، گفته‌اند که نهایت کوشش عابدان، رهنمایی به سوی نیاز و فقر در برابر خداست.⁴⁹

47. سورة زمر، آیه 17.

48. الكافي، ج 1، ص 3.

49. الوافي، ج 1، ص 97.

فیض، عقل کیس [زیرک] را همان عقل جزئی می‌خواند که به درک جزئیات می‌پردازد. او در توضیح عبارت «إِنَّ الْكَيْسَ لَدَى الْحَقِّ يَسِيرٌ»، دو وجه برای لفظ «حق» بر می‌شمرد:

1. حق به معنای ذات حق تعالی،

2. حق در مقابل باطل.

او بنا بر این دو معنا، چنین می‌نویسد:

شخص زیرک (کیس)، در برابر خدا یا در فهم معارف حقیقی و ثابت اخروی و علوم کلی الهی، اندک و ناچیز است؛ زیرا بیش‌تر افراد زیرک تنها در میان مردم و خودشان زیرک‌اند یا زیرکی آنها محدود به فهم امور جزئی و زوال پذیر و اشیای باطل دنیوی است.⁵⁰

محور شرح و توضیحات فیض، این حدیث نبوی است: «من تواضع لله، رفعه الله».

فیض در تفسیر این بخش از حدیث از گفتار ملاصدرا، مدد جسته است. بنا بر حدیث نبوی تواضع در برابر خداوند موجب تعالی و تکامل انسانی می‌گردد. از سوی دیگر، در حدیث مورد شرح تواضع موجب می‌گردد که آدمی به مرتبه عاقل‌ترین مردم تعالی یابد.

گویی حدیث امام کاظم^ع مفسر و مبین حدیث نبوی است. به بیان دیگر، مراد از رفعت و تعالی در حدیث نبوی، همان تکامل عقلی است. رویکرد ملاصدرا و به تبع او، فیض کاشانی نسبت به این احادیث، فقط یک رویکرد اخلاقی نیست. فقه‌الحدیث این دو شارح، مرتبط و هماهنگ با نظام فکری آنهاست. ملاصدرا در شرح خود، دو روایت خلقت عقل و خلقت رسول اکرم^ع را در کنار یکدیگر نهاده، تفسیر می‌کند. او در شرح این روایت، «أعقل الناس» را پیامبران و معصومان^ع و پس از ایشان، سایر اولیای الهی دانسته است. او در تبیین و اثبات مراتب کمال عقل از قاعده امکان اشرف، استفاده نموده است.⁵¹ از این رو، مفهوم «تواضع» در شرح ملاصدرا و به تبع او، در تعلیقات فیض، فقط یک مفهوم ارشادی نیست. این‌گونه احادیث در اندیشه فیلسوفانی همچون ملاصدرا و فیض از حوزه پژوهشی فراتری برخوردارند.

به بیان دیگر، برخی از روایاتی که در میان احادیث مواضع می‌گنجد، از ابعاد مختلف قابل بررسی و تحلیل محتواست.

عبارت بعدی، معنای مذکور را تأیید می‌کند: «إِنَّ الْكَيْسَ لَدَى الْحَقِّ يَسِيرٌ». این عبارت مؤید دیدگاه ملاصدرا و فیض مبنی بر تکوینی بودن تواضع در برابر درگاه الهی است؛ تواضعی که معیار مراتب عقل و مراتب موجودات جهان هستی بر اساس قاعده امکان اشرف است. به بیان بهتر، عاقل‌ترین مردم و موجودات، متواضع‌ترین آنها در برابر خداست و هر چه موجودی در جهان هستی در برابر خداوند، از تواضع و فقر فزون‌تری برخوردار باشد، عاقل‌تر و در مرتبه والاتری از عقل و خرد جای گرفته است؛ لیکن لفظ «کیس»، همچون «عاقل و عقل»، در نظام فکری این دو

50. همان.

51. شرح اصول الکافی، ج 1، ص 217.

اندیشمند، از جایگاهی ندارد؛ زیرا از سویی در برابر معارف کلی و حقیقی فاقد هر گونه ارزشی است و از سوی دیگر، تنها در جامعه انسانی دارای مصداق است. از دیدگاه مذکور، عقل مفهومی مشکک است که دارای مراتب مختلف وجودی است و هنگامی که به موجود نسبت یابد، تشکیک مفهومی آن نیز نسبت می‌یابد. از این رو، دایره مفهومی «کیس» و «کیاست» به معارف فرابشری راه نمی‌یابد. در ادامه حدیث مذکور، امام کاظم ع خطاب به هشام گوید:

یا هشام! إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلَ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَطِيَّةٌ وَ مَطِيَّةُ الْعَقْلِ التَّوَاضُّعُ وَ كَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تُرَكَّبَ مَا نُهَيْتَ عَنْهُ.

فیض در توضیح عبارت «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا» می‌نویسد:

یعنی هر چیزی را دلیل و راهنمایی است که آن را به مطلوب خود می‌رساند. پس عقل، به واسطه تفکر، به مطلوب می‌رسد و تفکر با صمت [سکوت] میسر است؛ یعنی، نشانه عاقل بودن انسان تفکر همیشگی اوست. آیا ندیده‌ای که در هنگام تفکر سکوت اختیار می‌کند؟

«مطیة» همان شتری است که بر پشت آن سوار می‌شوند. مراد از عبارت «مطیة العقل التواضع»، خاکساری و پیروی از اوامر و نواهی عقل است. فیض سخن استاد خویش صدرالمتألهین را ذکر می‌کند که فرمود:

ماده عقل همان نفس است. هر ماده‌ای که مستعد یک صورت کمالی است، استعداد آن تنها به این علت است که عاری از فعلیت و وجود همجنس خود است. و در غیر این صورت، قابلیت آن را نخواهد داشت. همچنین نفس تا هنگامی که متصف به صفت تواضع و فقر نگردد، مرکب عقل نخواهد شد؛ عقلی که همان صورت کمالی است و اشیا به واسطه آن، در ذهن آدمی معقول می‌گردد.⁵²

ملاصدرا در توضیح عبارت «لِكُلِّ شَيْءٍ ِدَلِيلٌ» نحوه ارتباط میان عقل و تواضع را به واسطه ماده عقل که همان نفس است، بیان می‌کند.

«تواضع» صفتی است که نفس به آن متصف می‌گردد؛ چنان که پیش از این گفته شد، مراتب عقل را می‌توان بر اساس تواضع موجودات در جهان هستی دانست؛ لیکن بنا بر دیدگاه فیض - که بر آمده از روایت معصوم ع است - زمینه تفکر و تعقل سکوت است.

چنان که سخن فیض و صدرالمتألهین را در کنار یکدیگر نهاده، مقایسه نماییم، به این نکته رهنمون می‌گردیم که «تواضع نفس» در مقابل خداوند موجب سکوت می‌گردد و سکوت زمینه ساز تفکر و تعقل است. تعقل نیز موجب تکامل است؛ چنان که گذشت، ارتباط میان این مفاهیم از دیدگاه این دو حکیم متأله، افزون بر یک سیستم اخلاقی و ارشادی، در یک نظام جامع هستی شناختی جای می‌گیرد.

رویکرد ملاصدرا و فیض نسبت به مفاهیم اخلاقی، علاوه بر یک رویکرد پسینی، دارای صبغه‌ای پیشینی است. از دیدگاه ایشان، مفهومی که از «نفس» در علم اخلاق مطرح می‌گردد، مرتبط و حتی مبتنی بر مفهومی است که در علوم کلی و حکمی درباره آن بحث می‌شود. از این رو، ملاصدرا می‌نویسد:

52. الوافی، ج 1، ص 98.

نفس تا هنگامی که متصف به صفت تواضع و فقر نگردد، مرکب عقل نخواهد شد؛ عقلی که همان صورت کمالی است و اشیا به واسطه آن در ذهن آدمی معقول می‌گردد.

بنا بر این نظر، عقل صورتی کمالی است که نفس ماده مستعد آن است؛ لیکن نفس در صورتی ماده و مرکب عقل می‌گردد که متصف به صفت تواضع گردد. از این رو، فقر وجودی نفس شرط تعقل، و تعقل موجب کمال است. پس شرط کمال، تواضع است.

کتابنامه

- *الأصول الأصلية*، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تصحیح: جلال‌الدین حسینی، 1349.
- *أصول المعارف*، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1362ش.
- *الأصول من الكافي*، ابوجعفر کلینی، تصحیح: علی‌اکبر الغفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية، 1365ش.
- *تاریخ عمومی حدیث*، مجید معارف، تهران: انتشارات کویر، 1377ش.
- *تسهيل السبل بالحجة في انتخاب كشف المحجة الثمرة المهجّة*، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، مؤسسه البحوث الثقافية.
- *تفسیر الصافی*، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تهران: مکتبه الصدر، 1415ق.
- *التوحيد*، علی بن بابویه صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1363ش.
- *ده رساله فیض کاشانی*، محمد بن مرتضی فیض کاشانی، به اهتمام: رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقاتی امیرالمؤمنین، 1371ش.
- *علم اليقين في أصول الدين*، محمد بن مرتضی فیض کاشانی، به اهتمام: محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار، بی‌تا.
- *کاوشی در آرای کلامی فیض کاشانی*، رضا جمال‌زاده، قم: نشر سماء، 1381ش.
- *کتاب الوافی*، محمد بن مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین، 1365ش.
- *الميزان في تفسير القرآن*، محمدحسین طباطبایی، بیروت: مؤسسه الأعلمی، 1417ق.
- *نقد الأصول الفقهية*، محمد بن مرتضی فیض کاشانی، تصحیح: حبیب‌الله عظیمی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، 1380ش.
- *وحید بهبهانی سرآمد محققین شیعه در سده دوازده هجری*، علی دوانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1362ش.