

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی رویکرد انتقادی فیض کاشانی به «قیامت» در نظام فلسفی صدرایی

دکتر رضا اکبریان*
نجمه سادات رادفر**

چکیده

مسئله قیامت و تحلیل فلسفی آن در نظام صدرایی منطبق بر مراتب وجودی، در دستگاه اندیشه شاگرد برجسته ملاصدرا، فیض کاشانی، مورد نقد و واکاوی مجدد قرار می‌گیرد، طوری که تغییر نگرش فیض در مسئله عقل که منجر به ارائه رویکردی معتدل از او در ارتباط عقل و شرع می‌شود، تحول نظریه وی در مورد قیامت را در ادوار مختلف زندگی‌اش به دنبال دارد و بررسی آثار متقدم او در جوانی و آثار متأخرش در کهنسالی، سیر تغییر رویکرد فیض در موضوع قیامت و مراتب آن را به وضوح نشان می‌دهد، به طوری که از نگاهی وجودمدارانه و منطبق بر مراتب وجودی انسان تا رهیافتی زمانمند در باره «قیامت» تغییر می‌کند.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، فیض کاشانی، قیامت، مراتب وجودی، عقل، شرع.

مقدمه

یکی از مسائل مهم مربوط به آخرت، قیامت و مراتب آن است که متفکران نگرش‌های گوناگونی را نسبت بدان اتخاذ کرده‌اند. در این خصوص، رویکرد نوین صدرالمتألهین شیرازی، فیلسوف برجسته، به مراتب وجودی در ساختار و نظام فلسفی، وی را به ارائه

dr.r.akbarian@gmail.com
radfar.najme@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۴

نظریه بدیعی در این باب موفق کرده است که مبتنی بر نوعی نگاه خاص و تفسیر ویژه از آیات و روایات شریفه است. صرف نظر از صحت و سقم تفسیر صدرایی از بحث قیامت با توجه به آیات و روایات، انسجام و هماهنگی بی نظیر در نظام فلسفی او از اهمیت خاصی برخوردار است، طوری که تضاد و تناقض آشکاری در آن مشاهده نمی شود؛ اما نباید تصور شود که این امر مانع نگاه انتقادی سایر اندیشمندان در این باره شده است، بلکه حتی در میان شاگردان و مروجان مکتب حکمت متعالیه نیز دیدگاه صدرالمتهلین و نوع تفسیر خاص وی از آیات و احادیث در باب قیامت و مراتب آن مورد نقد و بررسی جدی قرار گرفته است، طوری که در برخی موارد شاهد عدول از آرای ملاصدرا هستیم.

ملا محسن کاشانی متخلص به فیض در حکمت و فلسفه از شاگردان صدرالدین شیرازی و از شارحان و مروجان افکار و عقاید اوست که در عین حال در بسیاری از موارد از سبک و شیوه استاد خویش فاصله گرفته و رأی منحصر به خود اتخاذ کرده است.

در این نوشتار می کوشیم به بررسی قیامت و مراتب آن از دیدگاه این دو حکیم و فیلسوف متأله پردازیم و نقاط اشتراک و افتراق ایشان را به دست آوریم تا از این رهگذر به میزان پابندی فیض کاشانی به استاد خود صدرالحکماء در این مسئله دست یابیم. بر این اساس، نخست دیدگاه ملاصدرا در باب قیامت و مراتب آن ارزیابی خواهد شد و سپس دیدگاه فیض کاشانی در مورد این موضوع به تفصیل بررسی می گردد و نگاه انتقادی وی نسبت به تفکر صدرایی مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

دیدگاه ملاصدرا در مورد قیامت و مراتب آن

در نظام فلسفی صدرالمتهلین، قیامت امری زمانمند آن گونه که از ظاهر آیات بر می آید، نیست، بدین معنا که زمانی در تاریخ فرا رسد که نشانه های قیامت آشکار و خورشید تیره و ستاره ها پراکنده شوند^۱ و زلزله ای فراگیر شود^۲ و شواهدی از این قبیل ظهور و بروز یابد؛ بلکه قیامت دارای مراتبی است که منطبق بر مراتب وجودی انسان است. در توضیح آنکه از حضرت احدیت اقدس، حقیقت حقایق اشیا تجلی نموده که همان فطرت اولی^۳ و به تعبیری عدم اصلی^۴ است و سرشت انسان ها بدان سرشته شده که همان حقیقت توحید است، آن چنان که قرآن کریم می فرماید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»

(روم/۳۰). در واقع این مرتبه عنصر همه عناصر و اصل همه اشیا و موجودات و به لحاظ رتبی قبل از همه آنهاست و حیات همه اشیا بدان وابسته است (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۶۲۶).

پس از این مرتبه اشیا و به تبع آن، انسان نیز در قوسی نزولی از ساحت امکان به وجود وارد و به بیان دیگر حادث می‌شوند و هر موجودی حد خاصی از وجود را دارا می‌گردد. به بیان دیگر، موجودات در سیری نزولی از مرتبه کمال عالی به دانی قرار می‌گیرند (همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، ص ۱۷۲).

ملاصدرا از این روند به سقوط اول در مورد انسان تعبیر می‌کند: سقوط اول انسان از فطرت اولی و عدم اصلی به وجود است که همان جنتی است که قرآن کریم بدان اشاره دارد و می‌فرماید: «یا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره/۳۵) (همو، *اسرار الآیات*، ص ۶۶-۶۵). در واقع این جنت دو عالم است: عالم ملکوت روحانی و عالم ملکوت صوری که عالم ملکوت روحانی، عالم ارواح عقلی و اعیان ثابت^۵ و عالم ملکوت صوری عالم نفوس و خیال کل است (نوری، ص ۴۳۹). پس از آن، سقوط دوم انسان هبوط به دار دنیاست: «اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً» (بقره/۳۸) که عالم ماده است که پایین‌ترین مرتبه وجود از نظر کمالات وجودی است. بدین ترتیب قوس نزولی موجودات تحقق یافته است. از سوی دیگر، همه موجودات در مسیر بازگشت و عود به مبدأ اولی و همان جایی هستند که از آن هبوط نموده‌اند و همگی قوس صعودی را به سوی فطرت اولی طی می‌کنند (صدرالدین شیرازی، *اسرار الآیات*، ص ۲۲) که این همان معاد و قیامت ایشان است. آن‌طور که قرآن کریم می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹). به بیان دیگر نفس با صعود از مرتبه ماده وارد مرتبه خیال و نفوس می‌شود که همان برزخ است و پس از آن هنگامی که به مرتبه عقلی روحانی دست یافت نشأه اخروی آن متحقق می‌گردد (همو، *تفسیر سوره واقعه*، ص ۱۷۱).

ملاصدرا از صاحب‌الکشف [عارف] نقل می‌کند که قیامت، ساعت خوانده شده است، زیرا ساعت از سعی اشتقاق یافته و مراد از آن سعی و حرکت مکانی نیست، بلکه مقصود آن است که نفوس با حرکت جوهری ذاتی و توجه فطری به سوی خداوند ره می‌سپارند. لذا هر کس که به مرگ طبیعی دچار می‌شود به ساعت خویش یعنی ساعت قیامت صغیرایش

دست می‌یابد (همو، اسرار الآیات، ص ۱۶۷). در واقع نفس و نیز همه عالم مدام در حال صیوررت و حرکت‌اند^۷ و وقتی به مرتبه عقلی کامل برسند یعنی قوس صعود را طی، به اطمینان و سکون عقلی می‌رسند: «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرْضِيَةً» (فجر / ۲۸-۲۷) (همان، ص ۹۴). بدین ترتیب نفس با طی هر مرحله به مرتبه وجودی بالاتر صعود می‌کند و قیامت آن مرتبه وجودی برای او برپا می‌شود. لذا قیامت و نشأت اخروی دارای مراتبی است که با مراتب تکامل نفس در قوس صعود هماهنگی دارد و دیگر از نگاه زمان‌مند و مبتنی بر وقت و زمان به مسئله قیامت خبری نیست و مراتب قیامت برای هر نفسی جداگانه در قوس صعود متحقق خواهد شد که این مراتب عبارت‌اند از: قیامت صغری، وسطی، کبری و عظمی.

اولین مرتبه قیامت یعنی قیامت صغری با صعود از ماده و با از دست دادن بدن مادی و رسیدن به مرتبه عالم خیال برپا می‌شود که همان موت طبیعی است (همو، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکیة، ص ۳۵۳). آن‌چنان که در حدیث نبوی می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ج ۵۸، ص ۷). با برپا شدن قیامت صغرا آسمان که قوای مغزی انسان است، شکافته می‌شود^۸ و ستارگان آن یعنی قوای مدرکه‌اش فرو می‌ریزند و از کار می‌افتند^۹ و خورشید قلبش که منبع قوای غریزی اوست، تاریک می‌شود^{۱۰} و در بدنش که زمین وجودش است، زلزله‌ای رخ می‌دهد^{۱۱} و استخوان‌هایش که کوه‌های آنند، متلاشی می‌شود^{۱۲} و حیوانات وحشی که قوای محرکه به‌خصوص قوه غضبیه اویند، گردآورده می‌شوند^{۱۳} (همو، اسرار الآیات، ص ۹۵).

پس از برپایی قیامت صغری وجود مثالی به حرکت خود در قوس صعودی ادامه می‌دهد. اگر نفس بتواند از این مرتبه وجودی گذر کند و از قالب مثالی مجرد شود- همان‌طور که در مرتبه قبلی و با برپایی قیامت صغری از ماده و زمان مجرد یافته بود- وارد عالم روحانی معنوی می‌شود که عالم مجردات است. در این صورت است که قیامت دیگری برای نفس برپا می‌شود که قیامت وسطی نام دارد (همو، تفسیر سوره‌های طارق، اعلیٰ و زلزالی، ص ۱۷۲). نفس انسانی در این مرتبه برای از دست دادن قالب مثالی دچار مرگی می‌شود که موت فزع نامیده می‌شود، همچنان که با مرگ طبیعی قالب مادی خود را از دست داده بود و آیه «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنَزَعُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ»

(نمل / ۸۷) بر آن دلالت دارد. نفوس به موت فزع می‌میرند و دوباره احیاء و وارد مرتبه بالاتر می‌شوند که مرحله تجرد عقلانی است که از آن به نفخ صور هم تعبیر می‌شود (همو، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوک کلیة، ص ۹۰). در این مرتبه، نفس به سکون عقلی می‌رسد (همو، اسرار الآیات، ص ۹۴). این مرتبه، مرتبه‌ای است که به واسطه صعود نفس بدان، دیگر از این پس، از آن به روح تعبیر می‌شود: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵). در این مرتبه، دیگر کثرت نفوس وجود ندارد، بلکه روح در ذات حقیقت خود شیء واحدی است آن‌چنان که می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر / ۵۰)؛ البته هنوز هم به همان مقام اولیه که از آن نزول کرده بود نرسیده است. اگر روح بتواند در سیر اشتداد وجودی به کمالات خود بیفزاید، در آن صورت به مرتبه‌ای صعود می‌کند که تحقق قیامت کبرای اوست. روحی که قیامت کبری برایش برپا می‌شود، قوس صعود را کامل گردانیده و به همان فطرت اولی که از آن نزول کرده بازگشته است که از آن به رتبه انسان کامل و حقیقت محمدیه و مقام عند^{۱۴} تعبیر می‌شود (همان، ص ۱۶۶). انسان مادامی که در حجاب دنیاست قیامتش برپا نمی‌شود، اما هنگامی که فنا شد و به مقام عند وصول یافت، با کسب بصیرت لازم می‌تواند خدا و امور اخروی را مشاهده کند (همان، ص ۱۶۹).

ملاصدرا تصریح دارد که اگر کسی می‌خواهد معنای قیامت کبری را دریابد بایستی در قواعد و شواهد فلسفی تأمل کافی نماید (همان، ص ۱۷۲). این بدان معناست که قیامت و مراتب آن در نظام فلسفی صدرایی تنها در صورتی تفهیم می‌گردد که مبانی و مقدمات این نظام پذیرفته شده باشد. مقدمات و مبانی همچون: وجود و مراتب آن، اثبات غایات ذاتی برای اشیای طبیعی، توجه هر سافل به عالی و رجوع همه اشیا به اصل خود، حرکت جوهری که از آن طریق استحاله و استکمال ذات به اثبات می‌رسد، قوس صعود و نزول و مراتب تشکیکی وجود و بسیاری مبانی فلسفی دیگر. گویی نظام فلسفی صدرایی به گونه‌ای چیده شده است که اجزای آن کاملاً به یکدیگر مرتبطند به نحوی که مسئله قیامت و به خصوص مرتبه اخیر آن تنها با فهم و پذیرش قسمت‌های پیشین در این سیستم قابل درک و بدون آن‌ها ناقص و غیر قابل دریافت است. ملاصدرا پس از وصول روح به مرتبه فنا و توحید و مقام عند، مرتبه دیگری را نیز برای آن قائل است که قیامت عظمی نامیده

می‌شود (مفاتیح‌الغیب، ص ۶۳۵) این مرتبه، آخرین مرتبه از مراتب قیامت و یا به بیان دیگر آخرین مرتبه از مراتب وجودی نفس انسان است که با تحقق آن انسان به همان مرتبه وجودی می‌رسد که در قوس نزول از آن تنزل کرده بود. پس از بیان دیدگاه ملاصدرا در باره قیامت و مراتب آن، در ادامه به بررسی این موضوع از منظر فیض کاشانی و دیدگاه وی نسبت به رویکرد ملاصدرا به این مبحث در آثار متقدم و متأخر وی می‌پردازیم.

فیض کاشانی و دیدگاه صدرایی در مورد قیامت

اساساً اصالت کار ملاصدرا در یگانه ساختن سه رکن دین شامل وحی و تزکیه نفس برای اصول اشراقی و تبیین عقلی - فلسفی در بینش کلی واحدی است که همه راه‌های آن به حقیقت یکتایی ختم می‌شود. همه پیروان ملاصدرا با آنکه بر جنبه‌های مختلف فلسفه او تکیه می‌کردند، جانب وحدتی را که خود ملاصدرا به آنها استقرار بخشیده بود نگاه می‌داشتند (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۶۵۶).

یکی از معروف‌ترین شاگردان ملاصدرا و از بارزترین چهره‌های فیلسوف شیعی مکتب صدرایی، ملامحسن فیض کاشانی است. آثار او نمایش هماهنگی عقل، وحی و عرفان است که البته میزان تأکید وی بر هر یک از این عناصر در آثار مختلف با یکدیگر اندکی تفاوت دارد که در ادامه مقاله این تفاوت‌ها آشکارتر خواهد شد.

آشنایی فیض با ملاصدرا سبب شد مشرب حکمی - عرفانی صدرالمآلهین در آثار وی تأثیر خاصی داشته باشد، طوری که حتی در امور فقهی نگاهی باطنی پیدا کند.^{۱۵} این امر در دهه‌های نخست زندگی فیض کاشانی کاملاً بارز است، طوری که آثار این دوره از زندگانی وی دارای رویکرد عرفانی و باطنی خاصی است. این رویکرد برای مدتی طولانی ادامه دارد تا آنکه غلبه جریان ضد تصوف از یک سو و التفات فیض به روایات و احادیث از سوی دیگر، سبب می‌شود که تا حدودی از نگاه عرفانی و تأویلی در آثار محقق فیض کاسته شده و توجه به جنبه ظاهری بیشتر شود. از این رو می‌توان تصریح کرد که بررسی کلیه آثار فیض و مقایسه آنها در کنار یکدیگر، حاکی از آن است که دیدگاه و روش این حکیم بزرگوار در همه آثار یکسان نبوده است؛ بلکه به فراخور سال‌های عمر این اندیشمند از جوانی به پیری و پختگی، سیری تحولی را طی کرده است، طوری که می‌توان کلیه آثار

وی را به دو بخش اصلی تقسیم نمود: ۱. آثار دوره اول؛ ۲. آثار دوره دوم که در ادامه ویژگی های هر یک از این ادوار را بیان می‌داریم.

۱. دیدگاه فیض کاشانی در آثار دوره اول

آثار دوره اول فیض تحت تأثیر استاد وی ملاصدراست و به تبع او بسیار متأثر از ابن عربی است، گرچه تنها در برخی از موارد با بیان «اهل معرفت گویند» به طور ضمنی اشاره‌ای به این مطلب کرده است. در آثار دوره اول، هنوز شخصیت فیض کاشانی به طور کامل و مستقل دیده نمی‌شود، بلکه آرای صدرالمتألهین طرح و پرداخته می‌شوند و اگر تفاوت و اختلافاتی میان دیدگاه ملاصدرا و فیض در این آثار دیده می‌شود، جزئی بوده و نمی‌توان آن را جدای از دیدگاه‌های ملاصدرا در نظر گرفت؛ البته در هر حال چون روحیه اخباری خاصی^{۱۶} از همان ابتدا در محقق فیض وجود داشته است، تلاش می‌کرده تا روایات و احادیث معصومان را در آثار خود به کار برد و صحت آنها را اثبات نماید. لذا آثار او به طور کلی مملو از احادیث و نقل روایاتی است که به عنوان شاهد مدعا در براهین، در طی زندگی خود از آنها بهره برده است. در موضوع قیامت نیز آثار دوره اول فیض چندان تفاوت ماهوی با آرای صدرالمتألهین در این زمینه ندارد و نوع نگاه دو فیلسوف مشابَهت‌های بسیاری دارد و جز چند مورد جزئی موارد اختلاف فاحشی دیده نمی‌شود که ما در ادامه موضوع قیامت را بررسی می‌کنیم.

هماهنگی دیدگاه فیض کاشانی با ملاصدرا در معنای قیامت و مراتب آن

با مطالعه و تعمق در نظرات فلسفی فیض در آثار دوره اول معلوم می‌شود که در معنای قیامت و مراتب آن، وی با بیان نظر استاد خود، مهر تأییدی بر آن زده و آن را پذیرفته است. او تلاش بسیاری کرده تا ضمن ارائه شواهد قرآنی و روایی بر تفسیر صدرایی از قیامت صحه بگذارد، طوری که حتی مشاهده می‌شود عیناً همان آیات و روایات مورد استفاده صدرالحکماء را تکرار کرده است. وی با ذکر مراتب و نشأت وجودی تصریح می‌دارد که مراتب صدور از نشأه عقلی آغاز می‌شود که بر اساس فرموده امام صادق (ع) رتبه ائمه و اهل بیت رسول اکرم (ص) است (فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۱۸۳). پس

از آن مرتبه مثالی است که آن نیز دارای حیات، بقا و نور است و ظهور و ادراک می‌یابد. پایین‌ترین مرتبه، مرحله ماده و دنیایی است. بدین ترتیب مراتب وجودی طی صدور از حق تعالی این گونه تبیین می‌شود و از آنجایی که همه اشیا متوجه به حق تعالی هستند، به سوی او در تلاشند و می‌خواهند به او برسند^{۱۷}، لذا قیامت و ساعت ایشان به این نحو بر پا خواهد شد.

فیض تصریح می‌دارد که ساعت مشتق از سعی است و وجه تسمیه قیامت به ساعت همین معناست (همو، علم الیقین فی اصول الدین، ص ۸۹۵). او در این زمینه کاملاً با استاد خود موافقت دارد. شاهد دیگری که نشان می‌دهد فیض کاشانی در آثار فلسفی این دوره همانند صدرالمآلهین می‌اندیشد و در معنای قیامت از نگاه زمان‌مند فارغ شده و مراتب قیامت را منطبق بر مراتب وجودی می‌داند، آن است که او در علم الیقین خود در باب احوال برزخ می‌نویسد: صحیح است که گفته شود دنیا و آخرت حالت‌های نفس‌اند و هنگامی که نفس مجرد شده و مشغولیت‌های دنیایی از او مرتفع شد، قوه فعاله بصیر می‌شود و همه چیز را به حقیقت مشاهده می‌کند و نیز صحیح است که بگوییم نشأه آخرت عبارت است از خروج نفس از غبار هیئت بدنی‌اش (همان، ص ۸۹۰). پس فیض قیامت و نشئه آخرت را امری مرتبط با فرد می‌داند. بدین معنی که قیامت هر کس مختص خود اوست که با موت طبیعی او یا با پاکی و طهارت روحی او بر پا می‌شود. فیض در ذیل بحث موت نیز با اشاره به مراتب روح از قول برخی از عارفان^{۱۸} می‌گوید: در هر نفسی موت و حشر جدیدی تحقق می‌یابد و تعداد مرگ و بعث و حشر بسیار زیاد است، به نحوی که به شمارش در نمی‌آیند چرا که به تعداد نفس‌های آدمی‌اند (همان، ص ۸۴۸).

بنابراین به طور کلی می‌توان چنین ادعا کرد که در باب معنای قیامت در اندیشه فلسفی فیض کاشانی با همان نگاه وجودمدارانه ملاصدرا در این مورد مواجه‌ایم و از این نظر فیض کاشانی در آثار دوره اول تابع استاد خود صدرالمآلهین است. ارزیابی «مراتب قیامت» نیز در آثار این دوره از هماهنگی دیدگاه استاد و شاگرد حکایت می‌کند. ملا محسن پیرامون مراتب قیامت، در تبیین مرتبه اولی آن در آثار این دوره، عنوان قیامت صغری را مطرح می‌کند که مرگ طبیعی و افتراق بدن و نفس است (همو، علم الیقین فی اصول الدین، ص ۸۴۹) و همان حدیثی را که ملاصدرا در این بحث استفاده می‌کند، ذکر می‌کند: «مَنْ مَاتَ

فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (همان، ص ۸۴۹؛ مجلسی، ص ۷). او همچنین با ذکر آیات مربوط به قیامت، تفسیری همانند تفسیر استادش ارائه می‌دهد: وقتی بدنت که زمین خاص توست، با مرگ از بین رفت، در واقع زلزله‌ای عظیم در آن رخ داده است^{۱۹} و در آن هنگام است که استخوان‌هایت که کوه‌های زمین تو هستند، متلاشی می‌شوند^{۲۰} و همینطور تیره شدن خورشید که قلب توست^{۲۱} و از بین رفتن حواست که تیرگی ستارگان است^{۲۲} و نیز تکه شدن آسمان که مغزت است^{۲۳} و متفرق شدن قوا و ابزارت که پراکندگی وحوش است^{۲۴}، همگی در آن هنگامه رخ خواهد داد و در آن زمان که از هول مرگ، آب چشمانت سرازیر و عرق، پیشانی‌ات را می‌پوشاند، دریای تو به خروش آمده است^{۲۵} (فیض کاشانی، علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ص ۸۵۰-۸۴۹).

البته تفاوتی نیز میان این دو فیلسوف متأله در اطلاق عنوان «قیامت صغری» وجود دارد که اگر چه فیض به صراحت بدان نمی‌پردازد، اما از فحوای کلام او می‌توان این اختلاف نظر را به دست آورد و آن این است که بر مبنای فیض، مرتبه خیال و حس پس از مرگ در آخرت یکی می‌شوند^{۲۶} (همو، اصول‌المعارف، ص ۱۹۷). به همین دلیل پس از مرگ نفس در قوس صعود، تا وصول به مرتبه عقلانی، در مرتبه قیامت صغری خواهد بود. در حالی که از نظر صدرالحکماء پیش از رسیدن به مرتبه عقلانی، نفس به موت فرع دچار می‌شود و مرتبه قیامت وسطی برایش محقق می‌شود - همچنان که در بخش نخست در بیان دیدگاه ملاصدرا تبیین شد- و پس از آن به مرتبه عقلانی واصل می‌شود. همچنین در جای دیگری محقق فیض با شمردن مراتب قیامت آن را در دو قسم صغری و کبری منحصر دانسته و تصریح می‌کند که قیامت صغری با مرگ طبیعی در عالم صغیر متحقق خواهد شد (همو، علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ص ۸۴۹). از این رو عنوان «قیامت صغری» نزد فیض کاشانی هم به معنی مرتبه اولی قیامت و هم به معنی دومین مرتبه قیامت و قیامت وسطی نزد ملاصدرا خواهد بود. به همین دلیل این عنوان نزد فیض و ملاصدرا اشتراک لفظی است که مصداقی از عموم و خصوص مطلق است. البته در هر صورت در این دوره فیض همانند ملاصدرا با نگاه غیر زمان‌مند و مبتنی بر وجود و مراتب وجودی، به تبیین مراتب قیامت پرداخته است. در حالی که در آثار دوره دوم، از این نوع نگاه استاد خویش فاصله‌ای جدی می‌گیرد.

فیض در علم الیقین خود که از جمله آثار دوره اول به شمار می‌رود، با ذکر مراتب قیامت آن را در قیامت صغری و کبری محصور می‌داند. او قیامت کبری را بدین صورت تعریف می‌کند: «القیامةُ الکبریٰ عبارةٌ عن موتِ جميعِ أفرادِ العالمِ الکبیرِ» (همانجا) و مقصود او از این عبارت این است که هنگامی قیامت کبری برپا می‌شود که روح به مرتبه‌ای برسد که در آن از کثرت وجودی خبری نیست و آن مرتبه، مجرد عقلانی است که عالم کبیر نامیده می‌شود و در عین حال از قیامت کبرای هر کس چیزی که مختص اوست فوت نمی‌شود (همان، ص ۸۵۰) که بیانی مشابه و نزدیک به بیان صدرالحکماست. مرتبه نهایی را که صدرالحکماء از آن به حقیقت محمدیه تعبیر کرده بود، نیز می‌توان در بیان فیض کاشانی یافت. او تصریح دارد که آن مرتبه نهایی که منطبق با مرتبه اولیه وجودی است، همان فطرت اولی و مرتبه‌ای است که مقام نبی اکرم و ائمه معصومان است (همو، الشافی فی العقاید و الاخلاق و الأحکام، ص ۶۳). البته بیان فیض کاشانی در مرتبه چهارم قیامت - یعنی قیامت عظمی - مسکوت و قیامت کبری از نظر وی مرتبه اخیر از مراتب قیامت است. بر این اساس در آثار دوره اول، جدای از برخی موارد جزئی، پایبندی فکری فیض کاشانی به آموزه‌های فلسفی ملاصدرا به وضوح قابل مشاهده است و می‌توان به سهولت فیض کاشانی را در آثار دوره اول، از تابعان ملاصدرا در حوزه حکمت متعالیه دانست. این در حالی است که آثار دوره دوم فیض کاشانی تفاوتی ماهوی با دوره اول آن دارد. این آثار مربوط به دوران پختگی و استادی فیض و گویای اندیشه مستقل وی است. او برخلاف صدرالمتألهین عقل را مورد تأکید کمتری قرار داده و روایات، احادیث و آیات شریفه را مبنا و ملاک اساسی قرار می‌دهد. این تفاوت نگاه محقق فیض اگرچه او را از زمره فلاسفه حکمت متعالیه صدرایی خارج نمی‌کند، اما وی را صاحب شخصیت مستقلی در نوع اندیشه فلسفی - عرفانی می‌سازد. از این رو، در ادامه مقاله به عنوان بخش پایانی، به بررسی معنای قیامت و مراتب آن در آثار دوره دوم فیض می‌پردازیم تا از این رهگذر تفکر نقادی فیض از ملاصدرا را در این موضوع نشان دهیم.

۲. دیدگاه انتقادی محقق فیض در آثار دوره دوم

بسط و تبیین دیدگاه دوره دوم

در آثار این دوران، فیض از استادش فاصله می‌گیرد و با تأکید کمتری که به عقل - برخلاف ملاصدرا - دارد به نقل احادیث و روایات بیش از پیش روی می‌آورد (اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۵۶) و توجه به جنبه ظاهری را بیشتر می‌کند. این مسئله تا جایی پیش می‌رود که برخی وی را به اشتباه از پیروان مکتب اخباری می‌دانند! وی در رساله الانصاف خود با نگاهی نقادانه به آثار قبلی خود می‌نگرد و نتیجه تلاش چندین ساله خود را مطالعه احوال متکلمان، فلاسفه، متصوفه و مانند آن می‌داند و تصریح می‌کند که مقصود وی هرگز اعتقاد به مبانی آنها نبوده است (فیض کاشانی، الانصاف، ص ۱۵۰-۱۴۹)، چرا که به عقیده وی این گروه‌ها تصور می‌کنند چیزی در دانش‌های آنها وجود دارد که در شرع نیست، پس می‌کوشد حقایق باطنی این علوم را در لابه‌لای اخبار و احادیث نیز بیابد و میان آنچه از حقیقت و باطن و برهان و عقل به دست می‌آید پلی به شریعت بزند (همان، ص ۲۶).

فیض تأکید می‌کند که عقل در ذات خود غنای کمتری دارد: «إن العقل بنفسه قليل الغنی» لذا نمی‌تواند به خودی خود به کلیات و جزئیات اشیا معرفت یابد، بلکه تنها کلیات را می‌تواند دریابد، ولی برای معرفت به جزئیات نیازمند شرع است. یعنی آنچه از مصالح دنیوی و اخروی را که در قالب جزئیات امور می‌تواند بدان‌ها وصول یابد تنها از طریق شرع می‌تواند دریافت کند و بدان‌ها هدایت شود. مثلاً عقل علت حرمت بسیاری از موارد مانند گوشت خوگ و شراب را نمی‌داند، در حالی که شرع با علم به مصالح امور نظام اعتقادات صحیح و افعال درست و مطلوب را که مصالح دنیا و آخرت را در پی دارد، برای انسان به ارمغان می‌آورد (همو، علم الیقین فی اصول الدین، ص ۱۹۵). از این رو، وی پژوهش عقلانی و فلسفی^{۲۷} را برای رسیدن به حقایق کافی نمی‌داند، بلکه عمل صالح و مداومت بر عبادت، کشف و شهود و جستجوی اشراق باطنی و عرفان در احادیث و روایات را نیز پایه استواری برای رسیدن به حقیقت می‌شمرد که بدون آن آدمی در نیمه راه وامی‌ماند یا به بیراه کشانده می‌شود (همو، الصافی، ج ۶، ص ۳۹۰). در همین راستا، در مقدمه کتاب خود در باب سیر و سلوک که در آن به بیان روایات و احادیث پرداخته، تصریح

می‌کند که در این کتاب «اسرار دین را که مایه ترقی نیک بختی هر فرد روشن ضمیر است شرح داده تا دلباختگان شاهد توحید و جویندگان آئین خدای مجید به خوبی بهره‌مند گردند و بدین وسیله به معارج یقین که یگانه آرزوی راهبران صراط مسقیم است بالا روند.» (همو، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۱۰) و در وجه تسمیه کتاب بیان می‌دارد که چون کتاب حاضر مشتمل بر حقایق و اسرار دین مبین اسلام است، تألیف خود را به نام «حقایق» نامیده است (همان، ص ۱۱).

در واقع حقایق و اسرار دین تنها از طریق احادیث و روایات معصومان قابل کسب و دستیابی هستند و هرگز نمی‌توان بدون آنها به جایی رسید. فیض توضیح می‌دهد که وحی و آنچه از طریق شریعت به انسان می‌رسد، طور و عرصه‌ای است که ورای عرصه و قلمرو عقل گسترده شده است و در آن عقل با افقی آشنا می‌شود که پیشتر با آن آشنا نبوده است. فیض تصریح دارد که علم به خداوند و روز قیامت که ماورای عقل عامه مردم است، توسط انبیا به دست آمده است. چرا که عقول ایشان فراتر از عقول عموم مردم قرار دارد و ایشان به جزئیات امور همانند کلیات علم پیدا کرده‌اند و لذا علم به ورای عقول عامه که طور ورای عقل است، برای ایشان میسر شده است. سایر مردم نیز تنها می‌توانند از رهگذر معصومان به علوم ورای طور عقل دست یابند (همو، *علم الیقین فی اصول الدین*، ص ۵). یعنی به واسطه شرع و وحی و آنچه از طریق انبیا از اصول معارف به دست می‌آید، می‌توان به مرتبه عقل کامل دست یافت که همان مرتبه انبیای الهی است که شایسته حمل وحی و دریافت آن و اعطای آن به مردم هستند: «لا منافاة بین ما ادرکته عقول العقلاء و بین ما اعطته الشرایع و النبوات و نطقت به السنة الأنبياء و الرسل صلوات الله عليهم من اصول المعارف غیر أنه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله و اليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل و أن نظر الأنبياء اوسع و معرفتهم بالغة إلى جزئیات الأمور و تعیین الأعمال المقربة إلى الله تعالی كما هی بالغة إلى کلیاتها» (همان، ص ۴-۵).

بدین ترتیب معلوم می‌شود از نظر فیض کاشانی طور ورای عقل عرصه‌ای است که انبیا بدان رسیده‌اند و عقول صرف بدون رسل و وحی قادر به دستیابی بدان نیستند. وی برای بیان سازگاری میان آنچه وی علوم حقیقی و معارف استدلالی و اسرار دین می‌داند و آنچه

از طریق شریعت محمدیه و انوار فیاض از طریق ائمه شیعه است، به تدوین کتاب *عین الیقین* می‌پردازد. خلاصه این کتاب به نام *اصول المعارف* در عین حال که یک دوره فشرده از اصول فلسفی حکمت متعالیه را بیان می‌دارد، اما همان طور که فیض در مقدمه کتاب تصریح دارد، آشکارا در تطبیق و سازگاری میان این اصول و آیات و روایات می‌کوشد. فیض در مقدمه این کتاب اذعان می‌دارد که «انگیزه او از تألیف این کتاب اثبات این مطلب است که علوم حقیقی و معارف برهانی با اسرار دین و رموز فرقانی قابل جمعند» (همو، *اصول المعارف*، ص ۴) و در مورد رابطه عقل و شرع همین مبنا را اتخاذ می‌کند و رابطه این دو را رابطه چشم و شعاع می‌داند. روشن است که چشم بدون شعاع و شعاع بدون چشم منشاء تحقق رؤیت نخواهند بود و به این صورت تطبیق و سازگاری میان علوم عقلی و عرفانی با شرع و روایات معصومان را تنها راه وصول به حقیقت برمی‌شمارد. از این رو به گفته دکتر نصر، شهرت فیض بیشتر به واسطه آثار وی در علم دینی و کلامی است تا فلسفه حکمت متعالیه که توسط استادش صدرالمآلهین ارائه شد (Nasr, p.5).

بنابراین رویکرد فیض کاشانی در کلیه آثار دوره دوم، به نحوی است که احادیث و روایات معصوم حاکمیت و محوریت دارد و بحث‌ها و بررسی‌ها حول بیانات معصومان دور می‌زند، نه آنکه همانند آثار دوره اول روایات معصوم تنها به عنوان شاهد مدعا در بحث‌های عقلانی تلقی شود، زیرا تنها ایشان به عرصه فراعقلانیت دست یافته‌اند و به اسرار آگاهند. البته شایان ذکر است که در هر حال بیان اسرار اعتقادی از نگاه فیض گویای سمت و سوی افکار او در مسائل اعتقادی است که متأثر از ملاصدراست، طوری که اندیشه‌های فلسفی - عرفانی در وجود وی، از او شخصیتی ساخته که نگاهی جامع به معارف و احکام دارد و افکار وی آخرین درجه همبستگی میان حکمت و مذهب تشیع را نشان می‌دهد. در واقع ملاصدرا در ادامه مسیر سهروردی، عقل کلی و عرصه فراعقلانیت را مناط معرفت قرار داد. ملامحسن با برداشتن گام بلندتری در این راه، آن را با ائمه شیعه که مظاهری از نور محمدی (ص) به شمار آمده و به عقول معصوم موسوم گشته‌اند، یکی دانست (اکبریان، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، ص ۶۵۷). لذا گرایش به آیات و روایات در عین نگاه باطنی و جستجوی عرفان در متن اخبار از ویژگی‌های بارز و مشخصه فیض در این دوران است (ابراهیمی دینانی، ص ۱۳۰).

دیدگاه نقادانه فیض کاشانی در مسئله قیامت

از مجموع آنچه در تبیین رویکرد فیض در آثار متأخر وی بررسی شد، چنین دریافت می‌شود که محقق کاشانی با اتخاذ شیوه‌ای مخصوص به خویش به عنوان چهره‌ای مشهور و شناخته شده در احاطه و شناخت نسبت به روایات و التزام به معانی و مضامین آنها مطرح می‌شود، طوری که در برخی از موارد با دیدگاهی نقادانه از وی نسبت به استاد او صدرالمآلهین مواجه‌ایم، گرچه در هر حال وی را از بارزترین فلاسفه و حکمای صدرایی به شمار آوریم. مسئله قیامت نیز که در آثار متقدم وی با بیانی وجودمدارانه و فارق از زمان طرح و تفصیل شده بود، در آثار متأخر او بیانی متفاوت دارد. در این دسته از آثار، رویکرد عرفانی فیض تعدیل شده و تأکید خاصی بر دریافت علم از طریق معصوم دارد چراکه ایشان به اسرار الهی آگاهند؛ در حالی که سایرین از آن بی‌خبرند و تاب تحمل اسرار را نیز ندارند (فیض کاشانی، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۲۲). قیامت و مسائل مربوط به جهان آخرت از جمله اسرار الهی‌اند که تنها معصومان بدان‌ها آگاهی دارند، زیرا تنها ایشان عارفان حقیقی‌اند و پرده از پیش چشمان‌شان برداشته و حقیقت معانی برایشان آشکار شده است. ایشان به حقیقت سرای دیگر و بهشت و دوزخ، عذاب قبر، گذر از پل صراط و انتظار کنار ترازوی اعمال و برخورداری از شفاعت و محاسبه روز جزا به طور کامل علم دارند (همان، ص ۲۱-۱۹). در حالی که عوام از حفظ اسرار الهی قاصرند، نیاستی همگان به این مسائل بپردازند. فیض در تأیید این مطلب به ذکر احادیث و روایاتی می‌پردازد که از آن جمله در کتاب *حقایق* بیان می‌دارد که روزی رسول خدا متوجه شدند اصحاب‌شان در باره مبدء و معاد به مباحثه و مجادله پرداخته و هر یک دلیلی بر صحت مطالب خود اقامه می‌کنند، ایشان پس از غضب شدید که آثار آن بر دو گونه مبارک‌شان هویدا بود، فرمودند: آیا من شما را به این کار مأمور داشته‌ام و آیا من گفته‌ام آیات الهی را بر هم ریزید! متوجه باشید که خدای متعال چه فرموده و چه دستوری داده است. همان را به کار بندید و از هرچه نهی فرموده دست بردارید (همو، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۹۵-۹۳).

فیض کاشانی مباحث مربوط به قیامت و روز رستاخیز را معارف حقیقیه می‌داند که هر کسی نمی‌تواند بدان‌ها دست یابد، بلکه با اصلاح قلب و تطهیر باطن به

طریقی که شارع اسلامی دستور داده است^{۲۸} و انجام عبادات و اعمال بدنی زمینه‌ای فراهم می‌آید تا اعتقاد صحیح که برگرفته از وحی الهی و آموزه‌های معصومان است، در حصول به مطلوب وی را یاری دهد. در قره العیون می‌نویسد: «إِنِّي مَا اهْتَدَيْتُ إِلَّا بِنُورِ الثَّقَلَيْنِ وَمَا اهْتَدَيْتُ إِلَّا بِالْأُئِمَّةِ الْمُصْطَفَيْنِ»: من هدایت نشدم مگر به نور پاک کتاب و سنت و اقتدا نکردم مگر به امامان برگزیده (همو، قره العیون فی المعارف و الحکم، ص ۴۶).

با آنکه فیض تصریح خاصی بر دریافت معارف از معصوم دارد، اما هرگز از واقعیت معرفت فطری غافل نشده است. معرفت فطری همان عقل در وجود آدمی است که شرع درونی نیز نامیده می‌شود. عقل همانند چراغی تابان مسیر را برای سالک روشن می‌کند، اما در عین حال شرع نبوی و گفتار معصومان همانند روغن این چراغ است که تنها وقتی این روغن به چراغ می‌رسد، روشنایی و نور دارد و اگر عقل از آموزه‌های شرعی غافل شود، از درخشندگی باز می‌ماند و گمراه خواهد شد (همو، حقایق در اخلاق و سیر و سلوک، ص ۷۸). در تمثیل دیگری عقل را مانند چشم و شرع را نور برای بینایی آن می‌داند (همو، اصول المعارف، ص ۱۹۵).

این گونه بیانات فیض و تصریح وی بر ارتباط میان عقل با شرع و آموزه‌های معصوم دلالت بر موضع اعتدالی وی در دریافت حقایق چون قیامت دارد. از این رو، قیامت امری است که وقتی و هنگامه‌ای در بستر زمان بر پا خواهد شد و نشانه‌های طبیعی آن از زمین لرزه و تاریک شدن ستارگان و متلاشی شدن کوه‌ها و غیره به همین صورت که در آیات شریفه ذکر شده‌اند، تحقق خواهد یافت و همه نفوس در یک زمان مشخص در پیشگاه خداوند متعال برانگیخته خواهند شد. وی در تفسیر الصافی با بیان اخبار معصومان و بحث‌های لغوی پیرامون معانی کلمات، تفسیری کاملاً روایی و بعضاً عرفانی را ارائه می‌دهد و آیات قیامت را با چنین رویکردی تفسیر می‌کند. از جمله در تفسیر سوره زلزله که در آثار دوره اول کاملاً بر اساس نگاه وجودمدارانه و مراتب وجودی انسان به تفسیر آن پرداخته بود، آیات شریفه را منطبق با ظاهر آیات به صورت برپا شدن قیامت و حضور در محضر الهی برای حسابرسی در هنگامه‌ای از زمان تفسیر می‌کند که البته زمان و وقت آن را کسی جز معصوم نمی‌داند. در آن هنگام به واقع زلزله‌ای در زمین روی می‌دهد و سایر نشانه‌های طبیعی از تاریک شدن ستارگان و متلاشی شدن کوه‌ها و غیره همگی اتفاق

می‌افتد (همو، *الصافی*، ص ۸۴۱-۸۴۰) و یا در تفسیر *سوره واقعه*، کلیه آیات را بر اساس روایات معصومان، نشانه‌ای از برپایی واقعه و حادثه‌ای در بستر زمان می‌داند که حوادث قیامت نیز به همان صورت مذکور در آیات اتفاق خواهد افتاد (همان، ص ۶۵۸-۶۴۸) و لذا از مسائل خاص فلسفی و نگاه وجودمدارانه به قیامت که از قید و بند زمان مندی فارغ است و آنها را منطبق بر مراتب وجود انسان می‌کند، خبری نیست. بنابراین چنانچه مشاهده می‌شود، با تغییر نگرش فیض در باره عقل و نگاه فلسفی به مباحث، با تغییر موضع وی نسبت به تفسیر صدرایی از قیامت مواجه هستیم که به صورت مشخص از نگاه وجودی به قیامت و تبیین مراتب آن براساس مراتب وجود دست برداشته و به رویکردی زمان مند و تفسیری واقع در بستر زمان منجر شده است.

نتیجه

از مجموع آنچه پیرامون قیامت و معنای آن و نیز مراتب گوناگون آن در نظام فلسفی ملاصدرا مطرح شد، می‌توان چنین برداشت کرد که نگاه وجود مدارانه ملاصدرا به مسئله قیامت و مراتب آن- که آن را فارغ از زمان و وقت معینی ترسیم می‌کند- در نظام اندیشه فیض کاشانی به نحو شایسته‌ای مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، طوری که در ادوار مختلف زندگانی وی با رویکردهای متفاوتی نسبت به این مسئله مواجه‌ایم. تحول و تغییر دیدگاه‌های محقق فیض ناشی از تحول در اندیشه وی، از زمان شاگردی صدرالحکماء تا ظهور شخصیت مستقل اوست که در عین آنکه وی را از زمره حکمای حکمت متعالیه خارج نمی‌کند، او را به عنوان حکیمی مستقل از اندیشه‌های صدرا و صاحب نظر در مباحث مختلف نشان می‌دهد. از این رو، در آثار متقدم محقق فیض، قیامت و مراتب آن منطبق بر مراتب وجودی انسان بوده و تلاش می‌شود با بهره‌گیری از روایات و آیات شریفه در این باب همچون استاد وی صدرالحکماء این مسئله تبیین شود. بر این اساس در این دسته از آثار فیض کاشانی، جدای از برخی موارد جزئی، پایبندی فکری به آموزه‌های فلسفی ملاصدرا به وضوح قابل مشاهده است. در حالی که در آثار متأخر وی، با تأکید کمتر فیض بر عقل نسبت به ملاصدرا می‌توان به سهولت تغییر رویکرد فیض کاشانی را مشاهده کرد. به همین دلیل در این دسته از آثار از تفسیر وجودمدارانه و فارغ از زمان خبری

نیست، بلکه قیامت از جمله اسرار الهی معرفی می‌شود که برای فهم آن بایستی به معصومان تأسی کرد و از روایات و سماع از ناحیه ایشان اکتفا نمود، اما بیش از آن از عهده عقل خارج است و نباید در آن کنکاش نمود چرا که سبب گمراهی عقل می‌شود.

توضیحات

۱. اذا الشمس كورت و اذا النجوم انكدرت (تکویر/۱و۲).
۲. اذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/۱).
۳. فطرت اولی حقیقت حقایق اشیاست که به تعبیر دیگر همان حقیقت محمدیه می‌باشد که اولاً و بالذات از حضرت ذات احدیت اقدس خلق شده است. برای اطلاع بیشتر رک. نوری، ص ۴۳۸-۴۳۹.
۴. منظور از عدم اصلی آن است که به واسطه عدم اتصاف به حدی از حدود موجودات هیچ یک از آنها نیست، اگر چه منشأ و اصل همه آنهاست و لذا عدم در اینجا معنای پوچی و نیستی محض نمی‌دهد بلکه معنای بسیار دقیقی دارد که نیازمند توجه است. برای اطلاع بیشتر رک. جامی، ص ۲۰-۳۷.
۵. اعیان ثابته اعیان حقایق ممکنات در علم حق تعالی است، البته حقایق وجودی نیز جزء اعیان ثابته شمرده شده‌اند ولی گاهی از اعیان فقط جزئی از آن مقصود است. برای اطلاع بیشتر رک. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰.
۶. باید توجه نمود که این قوس در مورد کیفیت خلقت موجودات تکوینی است یعنی خلقت تکوینی که عبارت است از صدور وجود از واجب به لحاظ صلاحیت و قابلیت شیء و گرنه خلقت ابداعی که نحوه دیگر خلقت خداوند است صدور وجود از واجب بدون مشارکت جهت قابلیت شیء است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۱۹ به بعد.
۷. این مطلب به حرکت جوهری اشاره دارد که توسط ملاصدرا تبیین شده است.
۸. إذا السماء انفطرت (انفطار/۱).
۹. و ذا الكواكب انتشرت (انفطار/۲).
۱۰. إذا الشمس كورت (تکویر/۱).

۱۱. إذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/۱).
۱۲. كلا إذا دكت الارض دكاً دكاً (فجر/۲۱).
۱۳. وإذا الوحوش حشرت (تکویر/۵).
۱۴. چون سالک فنای در توحید می شود به مقامی می رسد که عندالله و نزد خداوند است که از آن تعبیر به مقام عند می شود.
۱۵. از جمله می توان به ترجمه الشریعة اشاره کرد که باطن گرای فیض به خصوص در احکام فقهی را به وضوح نمایان می سازد (فیض کاشانی، ج ۲، ص ۲۸۶).
۱۶. اخباری گری فیض کاشانی هرگز به معنای توجه به ظاهر روایات بدون در نظر گرفتن باطن و معنای آنها نیست. به بیان دیگر فیض کاشانی در عین اینکه یک محدث است و به مضامین روایات سخت التزام دارد، احکام عقل را در زمینه امور دنیوی و ساحت معنویت معتمد دانسته و باب آن را مفتوح می داند. برای اطلاع بیشتر رک. ابراهیمی دینانی، ص ۳۵۴.
۱۷. فیض (ره) تصریح دارد که هر قدمی که انسان در این دنیا بر می دارد او را به آخرت خود نزدیک می کند و جنبه یا دوزخ او را رقم می زند که همان راه رفتن روی صراط است. برای اطلاع بیشتر رک. فیض کاشانی، الصافی، ج ۱، ص ۸.
۱۸. به نظر می رسد با توجه به خصوصیات آثار این دوره که گویای هماهنگی دیدگاه فیض با استاد خویش ملاصدر است، منظور از برخی عارفان در تعابیر فیض ابن عربی و شارحان وی است همچنان که در آثار ملاصدرا چنین تعبیری به چشم می خورد.
۱۹. إذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/۱).
۲۰. وإذا الجبال سیرت (تکویر/۳).
۲۱. إذا الشمس کورت (تکویر/۱).
۲۲. و اذا النجوم انکدرت (تکویر/۲).
۲۳. إذا السماء انفطرت (انفطار/۱).
۲۴. وإذا الوحوش حشرت (تکویر/۵).
۲۵. وإذا البحار فجرت (انفطار/۳).

۲۶. البته ملاصدرا نیز در برخی از قسمت‌های اسفار یکی شدن قوه حس و خیال را پس از مرگ مطرح می‌کند، اما در بررسی مراتب قیامت همچنان قیامت وسطی و صغری را دو مرتبه جداگانه در نظر می‌گیرد. بر خلاف فیض که بر این مبنا مرتبه قیامت وسطی را حذف می‌کند.

۲۷. البته باید توجه داشت که انتقاد فیض از فلاسفه به معنای انتقاد وی از «عقل» نیست، بلکه وی پژوهش عقلی و فلسفی را برای وصول به حقیقت کافی نمی‌داند. برای اطلاع بیشتر رک. ابراهیمی دینانی، ص ۳۵۴ به بعد.

۲۸. تأکید بسیار فیض بر اسلامی و شرعی بودن تزکیه نفس ناشی از غلبه جریان متصوفه و عرفان‌های انحرافی در روزگار وی است که پیش از این در مقاله بدان پرداخته شد.

منابع

قرآن کریم

اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

_____، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

جامی، عبدالرحمان بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌تا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرارالآیات، تحقیق محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

_____، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.

_____، تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزال، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.

_____، تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.

- _____ ، رساله الحشر، تهران، مولى، ۱۳۷۷.
- _____ ، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تحقيق مصطفى محقق داماد، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۲.
- _____ ، مفاتيح الغيب، تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۶۳.
- _____ ، فيض كاشانى، محسن؛ انوار الحكمة، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۸۳.
- _____ ، الإنصاف، تصحيح بهراد جعفرى، تهران، مدرسه على شهيد مطهرى، ۱۳۸۷.
- _____ ، اصول المعارف، تعليق و تصحيح جلال الدين آشتياني، تهران، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۶۲.
- _____ ، حقايق در اخلاق و سير و سلوك، ترجمه و شرح محمد باقر ساعدى خراسانى، تهران، علميه اسلامى، ۱۳۴۰.
- _____ ، الشافى فى العقائد و الاخلاق و الاحكام، تحقيق و تصحيح مهدى الانصارى القمى، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۲.
- _____ ، الصافى، ج ۱، ۶، تهران، كتابفروشى اسلاميه، ۱۳۷۶.
- _____ ، علم اليقين فى اصول الدين، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، ج ۲، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، بى تا.
- _____ ، قرة العيون فى المعارف و الحكم، تحقيق محسن عقيل، قم، دارالكتاب الاسلامى، ۱۴۱۰ ق.
- _____ ، الكلمات المخزونة، تصحيح عليرضا اصغرى و مهدى حاجيان، تهران، مدرسه على شهيد مطهرى، ۱۳۸۷.
- _____ ، اللئائى، تصحيح عليرضا اصغرى و مهدى حاجيان، تهران، مدرسه على شهيد مطهرى، ۱۳۸۷.
- _____ ، المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء، قم، نشر اسلامى، ۱۳۸۳ ق.
- _____ ، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفيه، صححه و علق عليه مجيد هادى زاده، تهران، حكمت، ۱۳۸۱.
- _____ ، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الانوار، ج ۵۸، تهران، دار الكتب الاسلامية، ۱۳۶۱.

بررسی رویکرد انتقادی فیض کاشانی به قیامت ۱۴۳

نوری، علی، تعلیقات بر اسرار الآیات، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

Nasr, Hussein, *Preface On Osulolmaref*, Tehran, Islamic Publishing, 1353.