

کارکردهای کلامی تأویل در دیدگاه فیض کاشانی

نفیسسه اهل سرمدی^۱، مهدی امامی جمعه^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۷/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۸)

چکیده

مسئله اصلی نوشتار حاضر تبیین نقش تأویل در اندیشه کلامی فیض کاشانی است. بدین ترتیب که نگارنده در تلاش است که مبتنی بر آثار این متکلم شیعی، به استخراج دیدگاه او در چگونگی ارتباط کلام و تأویل بپردازد. این متکلم عارف، تأویل پژوهی را رهیافتی در جهت فهم دین می‌داند؛ به طوری که غفلت از آن متکلم را در مسیر انجام رسالت‌های کلامی خویش به مخاطره می‌اندازد. می‌توان گفت سهمی که تأویل در فهم و تبیین و نیز تنظیم عقاید دینی دارد، به عنوان دو کارکرد اساسی تأویل در کلام پژوهی فیض است. در نظر او متکلم با غفلت از بحث تأویل، همچون کسی است که دین را در تاریکی می‌شناسد. تمثیل او به داستان مولوی در باب فیل و خانه تاریک، در فهم این مسئله نقش کلیدی دارد. سومین کارکرد تأویل از رهگذر مباحث انسان‌شناسی تشریح می‌شود. انسان به عنوان فاعل تأویل و تنها موجودی که تاویل‌گر است، خود نیز از ساختاری تشکیکی برخوردار است. نقش تأویل نفس در غایت علم کلام از ثمرات پیوندی است که بین کلام و تأویل برقرار می‌شود. سیر تأویل نفس آدمی سیری زیبایی‌شناسیک و هنرمندانه است.

واژگان کلیدی: انسان، تأویل، تشکیک، زیبایی‌شناسی، علم کلام

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛

Email: sarmadi.na58@gmail.com

Email: 1339smj@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛

مقدمه

بر کسی پوشیده نیست که علم کلام - به خصوص از قرن سوم به بعد - تنها متکفل دفاع از دین نبوده است، بلکه به فهم و تبیین عقاید دینی نیز توجه ویژه دارد. بدین ترتیب، علم کلام دو رسالت اصلی بر عهده دارد: فهم و تبیین عقاید و سپس دفاع از آن‌ها. برای مثال، تفتازانی کلام را اساساً علم به عقاید دینی معرفی می‌کند: «الکلام هو العلم بالعقائد الدینیة عن الادلة الیقینیة» [۳، ج ۱، ص ۱۶۳].

با توجه به این رویکرد می‌توان در تعریف علم کلام چنین گفت: «علم کلام دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می‌کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین، تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته و به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می‌گوید»^۱ [۲، ص ۱۱].

واضح است دفاع آن هنگام که مسبوق بر فهم و تبیین دقیقی نباشد، دفاعی نافرجام خواهد بود. از این‌روست که متکلمان اسلامی فهم متون دینی - اعم از آیات و روایات - را نصب‌العین خود ساخته و به عنوان منابع اصلی کلام به آن توجه ویژه داشته‌اند. ولی نکته این است که در این فرایند فهم هر گروه و دسته‌ای مطابق با مبانی مفروض آشکار و پنهان خویش عمل نموده و لذا به دستاوردهای متفاوتی رسیده‌اند.

برخی تنها ظاهر آیات و روایات را قابل تمسک دانسته و باطن را انکار می‌کنند و یا فهم‌ناپذیر می‌دانند. برخی دیگر در مقابل، ضمن تأکید بر حجیت ظواهر از بطون متن و حیانی سخن می‌گویند، لیکن فهم باطن را تنها در انحصار گروه قلیلی که همان ائمه دین هستند، قرار می‌دهند و تأویل سایرین را غیرضروری دانسته و مذمت می‌کنند [۲۳، ج ۷، ص ۲۵۳]. دسته‌ای دیگر باب تأویل را علاوه بر معصوم بر دیگران نیز گشوده می‌دانند و از امکان نیل به آن سخن می‌گویند. نهایتاً گروهی دیگر پا را از امکان نیل به تأویل فراتر نهاده و از ضرورت رسیدن به تأویل آن هم برای غیرمعصوم سخن می‌گویند. فیض کاشانی - چنانچه خواهیم گفت - در همین گروه اخیر جای دارد.

او از پیشروان روش جمع بین اصول شریعت، طریقت و حکمت است. وی با بسط مبانی فلسفی و تطبیق آن بر مبانی شرعی از سایر دانشمندان ممتاز گردیده و در کثرت و تنوع تألیف سرآمد دانشمندان به‌شمار می‌رود [دائرةالمعارف تشیع، ذیل فیض کاشانی]. چنانکه خواهیم گفت، این حکیم عارف تأویل را رهیافتی در راستای توسعه و

۱. تعریف دیگری در همین زمینه، نک. [۵، ج ۱، ص ۶].

تعمیق فهم دین می‌داند و بر این نظر است که متکلمی که آن را نادیده انگارد، نمی‌تواند در امر دین‌پژوهی خود موفق شود.

پیش از هرچیز لازم است توضیح دهیم که کلام نزد فیض کاشانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او را می‌توان مبدع کلام حکمی - عرفانی دانست. کلام نزد او تنها وسیله و مقدمه‌ای برای پاگذاردن در طریق سلوک الهی است و با توجه به همین رویکرد است که فیض کلام خود را با سایرین متفاوت می‌داند. او بیم آن دارد که خواننده را با نقل اقوال گوناگون و جدل‌های بی‌فایده سردرگم سازد و لذا علم کلام خویش را در راستای هدف مذکور قرار می‌دهد و از ذکر مطالب زائد که نقشی جز دور کردن از مقصد ندارد، اجتناب می‌ورزد [۱۱، ج ۱، ص ۳].

بدین ترتیب در نگاه فیض، پرداختن به مباحث کلامی وسیله و مقدمه‌ای برای مهیاسازی انسان برای سلوک به سمت خداوند است. جالب اینجاست که او متکلمی را که به اصلاح قلب نپردازد و سیر طریق الهی نکند، در سلک علمای دین وارد نمی‌داند [۱۲، ص ۴۷] و این نکته به تفاوتی مهم در علم کلام او اشارت دارد. البته از این نکته نباید غفلت نمود که او سیروسلوک را آنگاه که عاری از بصیرت و معرفت باشد، چیزی جز وزر و وبال نمی‌داند که بسیار قابل تأمل است [همان، ص ۵۸].

در آنچه پیش‌رو دارید، بناست ضمن اشاره به کارکردهای کلامی تأویل در اندیشه فیض، مناسبات انسان‌شناسی تأویل را برجسته نماییم. لازم به توضیح است که هر چند در همه این کارکردها هسته مرکزی تأویل رجوع به اول و ابتداست، لیکن گاهی حیث معرفت‌شناسی و گاهی هستی‌شناسی تأویل ملحوظ است و گاه تأویل به صورت خاص و از منظر انسان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. توضیح اینکه: تأویل گاهی رهیافتی برای فهم معنای متون وحیانی است؛ آن هم معنایی مستور که از ظاهر کلام قابل استنباط نیست. گاهی با گسترش در معنای متن، همه موجودات و نیز نفس آدمی به عنوان متونی که توسط حضرت حق، کتابت یافته‌اند، مورد بررسی و تحلیل واقع می‌شود. آنگاه است که با تحلیل و واکاوی موجودات و وجودشناسی آنها تا رسیدن به حضرت حق که هستی صرف و وجود محض است، هم به تأویل موجودات رسیده‌ایم و هم به روشی در حوزه شناخت دست یافته‌ایم. اکنون اگر این وجودشناسی به دست آمده را به عنوان روشی هرمنوتیکی در فهم معنای متون وحیانی به کار گیریم، با کارکرد دیگر تأویل در حوزه کلام مواجه خواهیم بود. نزد اصحاب معرفت، تأویل اشیا و متون وحیانی ملازم با

تأویل نفس است و این تأویل نفس با غایت علم کلام ارتباط وثیقی دارد. در این کارکرد اخیر ارتباط تأویل و کلام از حیث انسان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

نظر به اهمیت تأویل در اندیشه متفکران اسلامی کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این خصوص نوشته شده است، ولی در غالب آنها تأویل را از جهت نقشی که در تفسیر و علوم قرآنی دارد، مورد توجه قرار داده‌اند. در خصوص جایگاه تأویل در اندیشه فیض کاشانی نیز مقالاتی وجود دارد [۲۱، ص ۱۹]، ولی در هر دو این آثار نیز تأکید بر کارکرد تأویل در حوزه معارف قرآنی است. تا آنجا که جست‌وجوی نگارنده نشان می‌دهد، تاکنون نگاشته‌ای که مقوله تأویل را در اندیشه‌های کلامی فیض کاشانی رصد نماید و از نقشی که تأویل‌پژوهی این حکیم عارف بر علم کلام او دارد، سخن بگوید، منتشر نشده است.

تأویل؛ رهیافتی کلامی در راستای فهم دین

چنانکه اشاره شد، نیمی از رسالت علم کلام در فهم و تبیین دین خلاصه می‌شود. فیض کاشانی در آثار مختلف خویش به بیان معنای لغوی و اصطلاحی تأویل می‌پردازد. او همگام با محققان بسیاری تأویل را در اصطلاح، توسیع لفظ می‌داند؛ به طوری که لفظ، علاوه بر معنای متبادر به ذهن، معانی دیگری را نیز که در اصل مفهوم شراکت دارند، دربربگیرد [۱۳، ص ۲۰۵]. از این‌ها که بگذریم او برای تأویل نقش‌های دیگری نیز لحاظ می‌کند که با تحلیل و جست‌وجو در آثار او می‌توان به آنها رسید. او فهم دین و حقایق معرفتی را در گرو تأویل می‌داند. نزد او با وانهادن تأویل سهم آدمی تنها پوسته و ظاهری از حقیقت خواهد بود.

او ضرورت تأویل را ضرورت رسیدن به عمق و حقیقت معنا می‌داند. همان‌گونه که توقف و جمود بر ظاهر مذموم است، اتکا بر تفسیر و وانهادن تأویل نیز مورد پذیرش نیست. نزد فیض، ضرورت تأویل به ضرورت نیل به لبّ قرآن (و البته انسان) برمی‌گردد. آنکه ترک تأویل کند، از درک مقصود اصلی قرآن وامانده است. اکتفا به دانستن صرف و نحو و لغت و قرائات مختلف، آدمی را در قشر و پوسته محبوس می‌کند. «فأنما تكلّموا فی النحو و الصرف و الاشتقاق و اللغه و القراءه و امثالها ممّا یدور علی القشر دون اللباب فاین هم و المقصود من الكتاب» [۱۷، ج ۱، ص ۱۰].

او در مقدمه «کلمات مکنونه»، تأویل را مقوله‌ای معرفت‌شناسانه می‌داند؛ چرا که ثمره التزام به تأویل را این می‌داند که انسان از شک و شبهات رهایی می‌یابد، از جدال و مرأ ایمن شده و به حقیقت واصل می‌شود، ولی آن کس که ترک تأویل کند، اسیر آراء و اقوال مختلف می‌شود و راه نجات نمی‌یابد. چنین کسی سردرگم و متحیر خواهد ماند. او در این مورد به قصه فیل و خانه تاریک در مثنوی مولوی مثال می‌زند و رمز گمراهی را در آن داستان، فقد بصر می‌داند و در جاهلان به تأویل، فقد بصیرت. لیکن ثمره هر دو گمراهی، تحیر و مخفی ماندن حقیقت است:

«قصه العمیان و الفیل الا ان تلک کان بفقد البصر و قله التحصیل و هذه لفقد البصیره و الجهل بالتأویل ...» [۱۶، ص ۱۸]. واضح است که این کارکرد تأویل از باب معرفت‌شناسی است؛ یعنی آنگاه که با متن وحیانی - از هر نوعی که باشد و با هر محتوایی؛ محکم یا متشابه - مواجه می‌شویم، با تمسک به تأویل سعی نماییم از ظاهر آن عبور کنیم و به عمق و باطن آن برسیم. این نوع پدیدارشناسی که راهی برای رسیدن از ظاهر به باطن است، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد. این پدیدارشناسی که با تأویل یا هرمنوتیک معنوی همراه است، نه تنها با شک و تردید و یا بین‌الهللین قرار دادن واقعیت سازگار نیست، بلکه راه شناخت واقع است [۲۰، ص ۱۳].

بدین ترتیب از نظر فیض، دین‌پژوهی آنگاه حاصل می‌شود که به باطن و لبّ دین برسیم و به ظاهر اکتفا نکنیم. به عبارتی، فهم دین نزد او در گرو فهم تأویلی دین است. از طرفی واضح است همه وظایف کلامی یک متکلم اعم از تفهیم، تبیین، دفاع از دین و پاسخ‌گویی شبهات در گرو فهم درست از دین است. بدین ترتیب باید گفت از نظر فیض، یک متکلم آنگاه می‌تواند از عهده وظایف کلامی خویش به‌درستی برآید که به فهم تأویل و لبّ دین رسیده باشد. همان‌گونه که در داستان مولوی اکتفا به حواس ظاهری در شب تاریک رهن است، در داستان آدمی نیز اکتفا به ظواهر، فریبنده است. همان‌گونه که ثمره آن داستان، تجزیه فیل به اجزایی ظاهری است که در بدو امر به نظر می‌رسد؛ حاصل این داستان نیز تجزیه دین به ظواهر دم‌دستی است!!... و این در نظر این حکیم عارف بزرگترین خطری است که فهم متکلم را تهدید می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت با توجه به هویت تشکیکی انسان و مخاطب بودن او برای خطاب الهی ناگزیر، خود این خطاب هم امری تشکیکی و ذومراتب است. متکلم نیز که رسالتش چیزی جز فهم، تبیین و دفاع از این خطاب نیست؛ لاجرم باید آن را همان‌گونه که

هست، فهم کند. بدین ترتیب نگاه تأویلی به دین و محصور نکردن آن در ظواهر از ضروریاتی است که باید مورد توجه متکلم واقع شود. در غیر این صورت، شناخت او از دین، ناصحیح خواهد بود و در نتیجه تبیین و دفاعی که بر این شناخت استوار می‌گردد نیز ناموفق خواهد بود. این را باید مهمترین و مبنایی‌ترین کارکرد تأویل در علم کلام دانست.

تأویل و کارکرد کلامی آن در تنظیم عقاید دینی

پس از فهم دین نوبت به تنظیم عقاید دینی می‌رسد. همان‌گونه که گذشت، تنظیم عنوان دیگری است که در تعریف متأخرین از کلام دیده می‌شود:

«[تنظیم] یعنی [متکلم]، معارف استنباط‌شده را دسته‌بندی، مقدم و مؤخر می‌کند و در یک نظام قرار می‌دهد و با نظم خاصی آنها را مرتب می‌کند» [۲، ص ۱۲]. بدین ترتیب بر عهده متکلم است که پس از فهم معارف دینی بتواند آنها را در چینش دقیقی نظم دهد تا مقدم و مؤخر آنها بازشناسی شود. بدین ترتیب لازم است متکلم بتواند ساختمانی از معارف دینی عرضه کند که طبیعتاً در این بنا ستون‌ها، زیربناها و رونا‌هایی قابل تشخیص است. متکلمان شیعی ما از بعد از خواجه نصیر، تا لاهیجی و فیض کاشانی بر این نظرند که با اتکا بر وجودشناسی فلسفی است که می‌توان این سازه دینی را به صورتی استوار و عقلانی بنا نهاد. وجودشناسی فلسفی در فرهنگ اسلامی خود در حقیقت نگاهی تأویلی به موجودات است. وجودشناسی در فلسفه اسلامی از فارابی تا زمان حاضر با نگاه عقلانی به موجود از حیث وجود داشتنش آغاز می‌شود تا آنکه با تحلیل و واکاوی آن به اثبات واجب‌الوجود به‌عنوان حقیقه‌الحقایق که مقوم موجودات است، برسد. سیر از موجود تا اثبات واجب‌الوجود، خودش یک سیر تأویلی است؛ چرا که ما را به اول و مبدأ موجود رهنمون می‌شود.

متکلمین متأخر ما، از جمله فیض، بر این عقیده‌اند که اگر با این نگاه وجودشناسانه به سراغ معارف دینی برویم و این نگاه تأویلی را به مثابه یک روش در مواجهه با متون دینی استفاده کنیم، بهتر می‌توان آنها را فهم کرد و در یک چارچوب منظم ارائه داد. در *اصول‌المعارف و عین‌البیقین* تحقق یافتن این نگاه فیض را می‌توان دید.^۱ تأویل در این

۱. گفتنی است فیض در *اصول‌المعارف* به اقرار خودش در مقدمه کتاب به تبیین و بحث از اسرار و رموز معارف الهی و تعالیم وحیانی می‌پردازد [۱۵، ص ۳]، ولی نکته قابل توجه اینکه اکثر مباحث این کتاب در باب وجودشناسی است. او در این خصوص از استادش متأثر است. صدرا در مقدمه *مشاعر* وجودشناسی را محور فهم معارف قرآنی می‌داند [۷، ص ۴].

نقش خود، به مثابه یک روش هرمنوتیکی در فهم متون دینی است. در اینجا با تحقق تأویلی در راستای تأویل دیگر مواجهیم.

نکته قابل توجه دیگر اینکه فیض کتاب *علم‌الیقین* خود را تلخیص می‌کند و با مطالب حکمی که به آن می‌افزاید، آن را *انوارالحکمه* می‌نامد:

«هذا مختصر من کتابنا الموسوم بـ «علم‌الیقین»؛ أضفت إليه فوائد حکمیة؛ و سمّيته بـ «أنوار الحکمة» [۱۹، ص ۱۰].

بدین ترتیب *انوارالحکمه* نسبت به *علم‌الیقین* فلسفی‌تر است. نکته شایان توجه اینکه او با افزودن قواعد حکمی و فلسفی بر کتاب آن را انوار حکمت نام می‌نهد. توجه به این وجه تسمیه نشان می‌دهد که در نظر او تمسک به وجودشناسی و مسائل حکمی در راستای فهم و تبیین عقاید دینی در حکم تمسک به نور است؛ یعنی روشن است و روشنی‌بخش!

پیوندی دیگر میان کلام و تأویل

اکنون بنا داریم به تبیین ارتباط دیگری بین کلام و تأویل بپردازیم. ارتباطی از طریق حلقه‌ای واسطه به نام انسان‌شناسی؛ به عبارت بهتر، انسان‌شناسی هم از طرفی با تأویل ارتباط تنگاتنگ دارد و هم در علم کلام فیض حائز اهمیت است. بدین ترتیب انسان‌شناسی حلقه واسطی خواهد بود برای برقراری پیوند دیگری بین کلام و تأویل:

– انسان‌شناسی و کلام

در علم کلام، تنها از حیث مکلف بودن به انسان توجه شده است؛ لذا باید گفت پرداختن علم کلام به مباحث انسان‌شناسی بسیار محدود است. لیکن انسان از جهات بسیار دیگری نیز در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته است. حکما و عرفا نیز بالتبع به این جهات و قابلیت‌ها توجه داشته‌اند. فیض نیز که خود حکیم، عارف و در عین حال محدثی تواناست، در این مباحث به دیده دقت نگریسته است و از همین جهت است که در علم کلام او انسان‌شناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مباحثی از قبیل خلافت انسان، تکامل او، لذائذ و آلام او... از جمله مباحث انسان‌شناسی مطرح در علم کلام وی است. این مباحث که همه در *علم‌الیقین* فیض که یک کتاب کلامی است، مطرح می‌شود، سابقه طرح – آن هم به این تفصیل – را در غالب کتب کلامی دیگر ندارند. به

نظر نگارنده، این‌ها از مواردی است که فیض با اندوخته‌های حکمی - عرفانی خویش به توسعه کلام می‌پردازد. می‌توان گفت خلافت الهی انسان از مهمترین مسائلی است که حول انسان‌شناسی در کلام مطرح می‌شوند؛ به طوری که مبتنی بر آن می‌توان سایر مسائل مربوط به انسان‌شناسی را سامان داد.

- مناسبات انسان‌شناسی و تأویل

انسان به لحاظ‌های گوناگون در تأویل به ایفا نقش می‌پردازد. کمی دقت آشکارا نشان می‌دهد ایفای نقش‌های چندگانه انسان در فرایند تأویل همگی مبتنی بر ویژگی منحصر به فرد اوست که همانا خلافت الهی انسان است. اما ارتباط انسان با تأویل از چند جهت است:

- انسان به عنوان فاعل تأویل

انسان در بین همه موجودات از ویژگی منحصر به فردی برخوردار است و آن اینکه می‌تواند به فهم باطن امور و به عبارتی، به تأویل آنها دست یابد. گذر از ظاهر و رسیدن به باطن مختص انسان است و نه هیچ موجود دیگر. آدمی می‌تواند از ظاهر و ملک کلمات به باطن و ملکوت آنها نقبی بزند و البته کلمه در معنای عام آن منظور است که شامل حقایق وجودی و معرفتی است. بدین ترتیب که اشیا و موجودات پیرامون ما ظاهر و باطنی دارند و نیز عبارات و جملات واجد دلالت تصریحی و نیز تلویحی هستند. در فرایند تأویل، انسان سلوکی را آغاز می‌کند که مبدأ آن ظاهر و مقصد آن ملکوت اشیا است. اصحاب معرفت بر این عقیده‌اند که سیر تأویلی انسان در مورد موجودات ملازم سیر تأویلی او در نفس خویش است؛ بدین معنی که انسان به میزانی می‌تواند از باطن امور خبردار شود که باطن خویش را شناخته باشد. در نظر کربن، تأویل به معنای تنزل به یک مرتبه نازل تر نیست. تأویل به معنای اعاده و ارتقا به مرتبه بالاتر است. در تأویل آدمی باید صورت‌های محسوس را به صورت‌های مخیل بازگرداند. سپس به معانی‌ای حتی بالاتر از این ارتقا پیدا کند [۲۰، ص ۳۵۲]. اینجاست که اهل حقیقت از تناظر انسان‌شناسی و وجودشناسی در علم‌التأویل سخن می‌گویند.

- تأویل؛ ویژگی ذاتی انسان

چنانکه گذشت، انسان تنها موجودی است که قدرت تأویل دارد و بر اساس تناظر مذکور

آدمی به میزان نفوذ به باطن و درون خویش و فهم تأویل نفس خود می‌تواند به تأویل جهان و قرآن نیز راه یابد. چراکه اهل معرفت از تناظر سه کتاب نفس، تکوین و تدوین سخن گفته‌اند. اکنون با توجه به این تناظر باید گفت شاید انحصار تأویل به آدمی نیز از آن رو باشد که تنها انسان است که به لحاظ موقعیت هستی‌شناسانه ویژه‌ای که دارد، امکان این فراروی و عبور برای او وجود دارد. چراکه «بر اشیا عالم کبیر جزئیت و خاص بودن غالب است. یعنی هر کدام از آنها جزئی از کل است. لذا هر شیئی دارای مقام معلومی است. برعکس انسان فی نفسه کل است. او در مقامی ناشناخته و نامعلوم به سر می‌برد» [۴، ص ۱۶۸ با اندکی تصرف].

همانگونه که ذکر شد، فیض کاشانی بالاتر از امکان بلکه از ضرورت این فراروی سخن می‌گوید. بدین ترتیب انسان موجودی است که به لحاظ ذاتش نمی‌تواند راکد و ساکن بماند. «اندیشه انسان به حسب ذات زاینده است و رکود در ادراک راه ندارد. انجماد اندیشه و راکد شدن فکر در انسان امری عارضی است و نوعی بیماری به‌شمار می‌آید» [۱، ص ۱۲۹]. آدمی هر لحظه در حال فراروی است؛ فرارفتن از قیدی و مقید شدن به قیدی دیگر تا اینکه نهایتاً بتواند از همه قیود رها شود. باید گفت تأویل پژوهی مقتضای فطرت آدمی است. فزون‌خواهی و متوقف نماندن در اندیشه‌ای محدود و معین، از ویژگی‌های انسان است و هیچ موجود دیگری در جهان از این خصلت برخوردار نیست. نکته‌ای که تذکر آن لازم است، اینکه فیض عقیده دارد اگر کسی بدون صلاحیت و اهلیت لازم به تأویل بپردازد، تأویل او نابجا و مذموم است [۱۶، ص ۲۲۲]. بدین ترتیب، باید گفت تأویل، تیغ دو دم است؛ هم می‌تواند مثبت باشد و حیات‌بخش و ما را به مقصد و مقصود مستور در قرآن برساند، و هم می‌تواند منفی باشد و گمراه‌کننده، آنگاه که از مسیر مستقیم خود عدول کند. تأویل را باید از اهل آن خواست و از مسیر درست آن را طلب کرد. اما عالمان حقیقی تأویل چه کسانی هستند؟

– انسان کامل؛ صاحب تأویل

فیض معتقد است ائمه معصومین (علیهم‌السلام) عالمان حقیقی تأویل هستند. همانان که «راسخون فی العلم» هستند و به لبّ و حقیقت قرآن، جهان و انسان آگاهند. همانان که اولوالالباب هستند.

او در آثار مختلف خویش به بهانه‌های مختلف، به این مطلب اشاره می‌کند [نک :

۱۷، ج ۱، ص ۷؛ ۱۸ ج ۱، ص ۲؛ ۱۴، ص ۱۹۱]. او در مقدمه تفسیر صافی، بیان مطالب دوازده‌گانه‌ای را قبل از پرداختن به تفسیر لازم می‌داند که مورد دوم آن فقط به تبیین این امر اختصاص دارد که همه علم قرآن، نزد اهل بیت (علیهم‌السلام) موجود است و بس! [۱۷، ج ۱، ص ۱۳]. اما چرا؟!

– ادله فیض بر انحصار تأویل نزد انسان کامل

در جواب پرسش مذکور می‌توان ادله نقلی، عقلی و عرفانی را در آثار فیض رصد نمود. فیض به نقل روایات بسیاری می‌پردازد که به نحوی بر این دلالت دارند که تنها اهل بیت، عالمان به حقایق و بواطن قرآن هستند [همان، صص ۲۱-۱۹]. از طرفی گاهی، در سیمایی دلیلی عقلی چنین بیان می‌کند که چون قرآن در خانه اهل بیت نازل شده است، آنها اولی از دیگران برای فهم تأویل هستند [همان، ص ۸].

گاهی نیز فیض با اعتماد به دانش فلسفی - عرفانی خویش به تحلیل این موضوع می‌پردازد. انسان کامل در آثار عرفا، از جایگاهی ویژه برخوردار است. فیض کاشانی نیز همچون سایر اهل معرفت، انسان کامل را مظهر اسم الله می‌داند که اسمی است جامع همه اسماء و صفات. همچنین وی را جامع همه مراتب عالم کون و مشتمل بر همه حقایق ظاهری و باطنی عالم هستی می‌داند [۱۶، صص ۱۲۷ و ۱۲۸]. نزد این حکیم عارف، انسان کامل است که باطن و حقیقت قرآن است [همان، ص ۱۳۵]. به تعبیری اگر قرآن بخواهد تمثیل عینی پیدا کند، همان انسان کامل خواهد بود و اگر انسان کامل بخواهد وجود مکتوب داشته باشد، چیزی جز قرآن نخواهد بود. به لحاظ چنین جایگاهی است که انسان کامل، مدبر عالم هستی و خلیفه تام حضرت حق است. اگرچه نسبت به خدا عبد است، لیکن در نسبت با عالم ربّ و مدبّر است:

«انّ الانسان الكامل له الظاهرية و الباطنية و العبودية و الربوبية» [همان، ص ۱۳۲].

با توجه به چنین جایگاهی است که فیض می‌گوید هر باطنی که ظاهر شود و هر ظاهری که باطن شود ... همه و همه به امر انسان کامل است:

«پس معنایی از معانی باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او. هیچ چیز از ظاهر به باطن درنیاید مگر به امر او» [همان]. بدین ترتیب فیض با بهره‌گیری از دانش عرفانی خویش از انحصار تأویل نزد اهل بیت سخن می‌گوید و بدین ترتیب آگاهی‌های حکمی - عرفانی خویش را در فهم قرآن به کار می‌گیرد.

– ساختار تشکیکی انسان و تأویل

با عنایت به آنچه گذشت، واضح است که کسی در فهم تأویل از انسان کامل سزاوارتر نیست. اکنون می‌گوییم انسان کامل، نه تنها عالم به تأویل است، بلکه در حقیقت، مغز و تأویل قرآن است. چراکه گفتیم تأویل امری چیزی جز بطون قرآن نیست؛ پس بهتر آن است که بگوییم انسان کامل، لبّ قرآن است نه عالم به لبّ قرآن!

و از اینجا می‌توان دانست که چرا ائمه معصومین (علیهم‌السلام) که مصادیق اتمّ انسان کامل هستند، محور تأویل‌های قرآن هستند. در دیدگاه فیض، اهل بیت و اصحاب آنها، تأویل همه کمالات و کراماتی هستند که در قرآن ذکر می‌شود و مخالفان آنها تأویل همه بدی‌ها و فسادهایی هستند که در قرآن ذکر می‌شود [۱۷، ج ۱، ص ۲۶]؛ به عبارتی اهل بیت محور تأویل‌های آیات خدا هستند:

«خصّ تأویل الایات بهما و بسائر اهل البیت علیهم السلام» [همان].

چرا که در نظر فیض، احکام خدا برای حقایق کلی وضع می‌شود نه افراد جزئی. و لذا هر کمال و کرامتی که در قرآن است، در معنای حقیقی و اتمّ آن، منظور اهل بیت است و هر نقص و بدی نیز در معنای اتم، به مخالفان آنها تأویل می‌شود.

بدین ترتیب انسان کامل، عالم به تأویل است، بل خود، تأویل قرآن است. ولی اکنون پرسشی مطرح می‌شود که پس سایر انسان‌ها چه بهره‌ای از تأویل دارند؟

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، اینکه - همان‌گونه که خواهد آمد- خلافت انسان کامل از حق است که جایگاه وجودی ویژه را به انسان کامل در خلقت می‌دهد که خودش تأویل و لب آیات باشد. اکنون در اینجا مبنای فلسفی تشکیک وجود به کمک فیض می‌آید. در نظر فیض این خلافت، امری تشکیکی است و هر انسانی به حسب خودش می‌تواند مرتبه‌ای از این خلافت را احراز کند [۱۶، ص ۱۳۳].

او سپس به آیه قرآن استشهاد می‌کند که خداوند می‌فرماید ما همه شما را خلیفه قرار داده‌ایم. او مخاطب این آیه را عموم انسان‌ها می‌داند:

«کما قال تعالی هو الذی جعلکم خلائف فی الارض؛ مخاطباً للکلّ...» [همان].

او با استشهاد به دعای پیامبر که فرمودند «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» [۱۷، ج ۱، ص ۳۳]، راهیابی همه انسان‌ها به تأویل را ممکن می‌داند؛ لیک بر حسب درجه و مرتبه آنها نصیب هر یک متفاوت است.

«لکلّ منهم حظّ قلّ ام کثر و ذوق نقص او کمل و لهم درجات فی الترقی الی اطوارها

و اغوارها و اسرارها و انوارها» [همان].

باز هم در اینجا تناظر جهان و انسان و قرآن را خاطرنشان نموده و تأکید می‌کنیم که فیض با توجه به تفاوت تشکیکی مراتب انسان‌ها، و نیز تشکیکی بودن حقایق عالم و حقایق قرآن، بر این نظر است که هر کس متناسب با مرتبه‌ای که دارد، می‌تواند حقیقت همان مرتبه را فهم کند و البته صورت کامل آن حقیقت در اختیار انسانی است که در مراتب انسانیت به کمال رسیده است و آن همان انسان کامل است.^۱

او از سلمان فارسی به عنوان مثال و نمونه یاد می‌کند؛ به عنوان کسی که با اخلاص، طریق انقیاد و تبعیت از وحی را پیموده است تا آنجا که رسوخ در علم برای او حاصل شده و محرم اسرار گردیده است و هر کس چنین باشد، در گروه راسخین در علم و عالمان به تأویل وارد می‌شود:

«کما قالوا سلمان منا اهل البيت عليهم السلام فمن هذه صفته لا يبعد دخوله في الراسخين في العلم العالمين بالتأويل» [همان، ص ۳۶].

بدین ترتیب رسوخ در علم نزد فیض، امری اکتسابی است و البته اکتساب این صفت، شرایط بسیاری را می‌طلبد که او با استناد به گفتار معصوم، به این شرایط اشاره می‌کند [همان] که هر کس متناسب با علم و عمل خویش می‌تواند به مرتبه‌ای از آن دست یابد و در همان مرتبه نیز عالم به تأویل باشد. این حکیم مفسر، با نگاه فلسفی خویش، «راسخ در علم» را مقول بالتشکیک می‌داند.

بدین ترتیب همانگونه که بیان شد، خلافت الهی نقش محوری در هر دو رابطه کلام و انسان‌شناسی و نیز تأویل و انسان‌شناسی دارد؛ بنابر این در ارتباط کلام و تأویل نیز بالتبع همین عامل نقش اساسی را به عهده دارد. این جاست که ارتباطی دیگر میان تأویل و کلام، آن هم از رهگذر خلافت انسان، شکل می‌گیرد.

– غایت‌شناسی علم کلام بر مبنای تأویل

با توجه به رویکرد فیض به کلام و اینکه کلام را مقدمه‌ای برای ورود به مسیر و طی طریق می‌داند، تأویل از جهت دیگری نیز در کلام حکمی – عرفانی او به ایفای نقش

۱. اهل معرفت در حکمت و عرفان به صورت‌های مختلف از تناظر و توازی انسان، قرآن و هستی سخن می‌گویند. برای نمونه، صدرالمتألهین در *سفار* می‌گوید قرآن نیز مانند انسان نهان و پیدا و به عبارتی ظاهر و بطن دارد [۹، ج ۷، ص ۵۱] و یا در *مفاتیح‌الغیب* چنین می‌گوید: «انّ للقرآن درجات و منازل کما انّ للانسان مراتب و مقامات و ادنی مراتب القران کادنی مراتب الانسان و هو ما فی الجلد و الغلاف» [۸، ج ۱، ص ۶۸].

می‌پردازد؛ بدین صورت که رسالت علم کلام در دیدگاه فیض، آماده کردن انسان برای پیمودن سیر تأویلی خویش است. توضیح اینکه سلوک نفسانی چیزی جز رسیدن به تأویل نفس و حقیقت آن نیست؛ همان حقیقتی که با حق مطلق از آن تعبیر می‌کنیم. بدین ترتیب همان حقیقتی که انسان جلوه و ظهور آن در قوس نزول است، اکنون غایت سیر او در قوس صعود قرار می‌گیرد. انسان در سلوکی که دارد، هدفش رسیدن به حضرت اوست که تأویل انسان، جهان و قرآن است. هرچند گفته‌اند رسیدن به تأویل اشیا اصطلاح دقیقی نیست، چراکه تأویل نهایی اشیا حضرت حق است که مطلق‌ترین مطلق‌هاست و واضح است به امر مطلق و بی‌انتهای رسیدن بی‌معناست و لذا بهتر است از تقرّب به مطلق سخن گفت نه رسیدن به آن [۱، صص ۱۱-۱۲].

اکنون که کلام در نظر فیض مقدمه این سلوک است، به‌درستی می‌توان گفت علم کلام، مقدمه‌ای برای پیمودن این سیر تأویلی است. واضح است که تأویل در این کارکرد صرفاً رهیافتی معرفتشناسانه و برای فهم معنای متن مکتوب نیست، بلکه تأویل در اینجا، رهیافتی ناظر به وصول یا تقرّب به حقیقت خویشتن خویش است و با علم‌النفس مرتبط می‌شود. در سیر تأویلی نفس حرکت آدمی حرکتی عمودی و فرازمان خواهد بود. این حرکت سیری است از محسوس به معقول، از ماده تا فراماده و از جزئی به کلی؛ لذا حرکتی افقی و در انحصار زمان نیست. «کسی که به وجود کلی باور ندارد، حرکت او در زندگی حرکت افقی است که در تونل بی‌انتهای زمان صورت می‌پذیرد، ولی کسی که به وجود کلی باور دارد، حرکت او عمودی است و همواره به سوی آسمان به پیش می‌رود» [همان، ص ۳۰۸]. در چنین سلوکی است که هر گامی با تعالی همراه است و این تعالی مواجه شدن با لطائف و طرائفی را به همراه دارد؛ چراکه حرکتی است که در بستر نفس رخ می‌دهد و نفس نیز از عالم ملکوت است و بر مثال خداوندی و در آن ساحت تکرار معنایی ندارد.

– ساحت زیبایی‌شناسانه سیر انسان در فرایند تأویل

سلوک از ماده تا فراماده و از مقید به سمت مطلق، حرکتی به سمت مطلق جمال و جمال مطلق است؛ حرکتی به سوی مطلق کمال و کمال مطلق است و بدین ترتیب این عروج، به سوی هستی مطلق است که از شائبه هرگونه نقصی منزّه است. نزد فیض چون بنای ایجاد به حکم «کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» بر حبّ است، هیچ چیز نیست که از محبت امر کونی یا الهی، صوری یا معنوی خالی باشد [۱۶، ص ۹۹].

در نزد او محبت به هرکس یا چیزی در حقیقت محبت به خداوند است. این محبت و عشق دستمایه عارف برای سلوک است. لاجرم سیری که با حبّ و از حبّ آغاز می‌شود و به سمت زیبایی صرف استمرار می‌یابد، سیری زیبایی‌شناسانه است؛ بنابراین سیر به سمت وحدت، سیر به سمت زیبایی نیز است. اساساً برخی معتقدند زیبایی همان یافتن وحدت و هماهنگی در کثرت است. طبعاً باید گفت عالم عقل و ادراک معقولات زیباترین امری است که می‌تواند وجود داشته باشد [۱، ص ۳۴۹]. ادراک زیبایی لذیذ است و بالتبع ادراک زیباترین‌ها لذیذترین نیز خواهد بود.

مباحث لذت در علم کلام، مباحثی نامربوط و یا بهتر بگوییم نامأنوس به نظر می‌رسد؛ حال آن‌که فیض کاشانی در علم/لیقین که کتابی مفصل در علم کلام است، به مباحث لذت و زیبایی‌شناسی می‌پردازد و بدین ترتیب به ابداعی در طرح مباحث کلامی نائل می‌شود [۱۱، ج ۲، ص ۱۲۸۸].

آدمی به هر میزان که در سیر تأویل نفسانی خویش بالاتر رود، درونمایه‌های وجودی خویش را بیشتر به ظهور می‌رساند و مظهر کامل‌تری برای اسما و صفات خداوند خواهد بود و به انسان کامل شبیه‌تر خواهد شد. انسان کامل، کامل‌ترین انسان‌ها در به ظهور رساندن اسما و صفات خداوند و نیز در به ظهور رساندن این خلافت الهی است:

«والخلافة العظمی للکامل» [۱۶، ص ۱۳۳].

جالب اینکه نزد فیض این سیر تأویلی که سیری زیبایی‌شناسانه نیز است، سلوکی در مراتب اشتدادی هنر نیز خواهد بود؛ بدین ترتیب که انسان کامل که تعالی او در این مسیر بیشترین است، در ادراک زیبایی‌ها و بهره‌مندی از لذت نیز برترین است و هموست که از بالاترین مرتبه هنر برخوردار است و هنرمندترین آدمیان محسوب می‌شود. چراکه چنانکه گذشت، در نظر این حکیم عارف، به مقتضای آیه «وجعلناکم خلائف فی الارض» (انعام/۹)، خلافت الهی امری است که همه آدمیان از آن بهره دارند، لیکن هر یک به لحاظ مرتبه‌ای که در قوس صعود دارند، مرتبه‌ای از این خلافت را به نحو تشکیکی واجد هستند. انسان‌ها به حسب مرتبه‌ای از خلافت که دارند، ظهوری نیز نسبت به اسما و صفات خداوند دارند و هرچه انسانی متعالی‌تر باشد، این خلافت بیشتر و ظهور اسما و صفات در وجود او افزون‌تر و نیز مرتبه‌اش در هنر و ادراک زیبایی و بهره‌مندی از لذت والاتر خواهد بود؛ بنابراین باید گفت در نظر فیض، انسان کامل هنرمندترین انسان‌هاست و سایرین به میزان سهمی که در این سیر کمالی نفس خویش داشته‌اند، از این هنر بهره‌مند هستند:

«و لكلّ من افراد الانسان نصيب من هذه الخلافة كاملا كان او ناقصا بقدر حصّة انسانية» [۱۶، ص ۱۳۳].

کاملان از انسان‌ها در اخلاق ربّانی خویش جلوه‌گر جمال و جلال خداوندی هستند و ناقصان از آدمیان در صنایع و حرف خویش این جلوگری را دارند، ولی به‌رحال این تجلی و ظهور زیبایی‌ها و اسما و صفات خداوندی ویژگی همه آدمیان است: «فالکلیّ مظاهر جلال ذاته و جمال صفاته فی مرآة اخلاقهم الربانية... والناقصون یظهرون جمال صنائعه و کمال بدائعه فی مرآة حرفهم و صنائعهم» [همان]. بدین ترتیب او هنر و صنایع و فنونی را که در جوامع انسانی به ظهور می‌رسد نیز از باب ظهور خلافت و اسما و صفات خداوند می‌داند.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که تأویل نفس در مسیر خود با زیبایی، بهجت و سرور ملازم است. در این مسیر قابلیت‌های آدمی بروز و ظهور می‌یابد و انسان به لحاظ جایگاه وجودی خود از هنر و سعادت برخوردار است. بدینسان است که علم‌التأویل با علم‌الوجود و علم‌الجمال مساوق و هماهنگ است. آن کس که بالاترین است، بیشترین زیبایی، سرور و بهجت را تجربه کرده است و از هنر نیز بهره‌ بالاتری دارد. از همین روست که فیض معتقد است انسان کامل بیشترین لذت‌ها را از ادراک مفارقات تجربه می‌کند [۱۱، ج ۱، ص ۴۷۳].

آنجا که فیض غایت کلام خویش را رسیدن به چنین سرور و بهجت و لذتی می‌داند^۱، لذتی که ورای آن قابل تصور نیست و این سرور و بهجت با سیر تأویلی نفس قابل تحقق است؛ لذا باید گفت تأویل کارکردی مهم و اساسی را در علم کلام فیض رقم می‌زند و آن این است که به مدد تأویل است که غایت علم کلام تحقق می‌یابد. اکنون می‌توان چنین گفت:

نزد فیض رسالت علم کلام این است که عقایدی تبیین، تنظیم و ارائه گردد که انسان بتواند با اخذ و فهم و تبعیت از آن در مسیر ظهور خلافت الهی که در وجودش به ودیعت گذارده شده است، توفیق یابد. از طرفی به مقتضای همین خلافت الهی است که انسان بی‌کرانه و ذوب‌توان و پیوسته در حال فراروی است؛ بدین ترتیب باید گفت رسالت

۱. در نظر فیض غایت کلام عرفانی رسیدن به لذت و بهجت است. او معتقد است معارف یقینی اگر شهودی شوند، لذتی را موجب می‌شوند که حقیقت آن توصیف‌ناپذیر است: «فالمعارف التی هی مقتضی طبع القوه العاقله - من العلم بالله و ملائکته و کتبه و رسله - اذا کانت مشاهده للنفس لکانت لها لذه لا یدرک الوصف کنهها» [۱۱، ج ۲، ص ۱۲۸۸].

علم کلام نزد این حکیم عارف، ساختن انسانی است که خداگونه باشد؛ یعنی بی‌کرانگی و لاحدی او به منصب ظهور رسیده باشد. انسانی که حقیقت خلیفه الله باشد و چون چنین است، در هیچ حد و قیدی ننگند، بلکه پیوسته از هر حدی فراتر رود، انسانی که بالفعل اهل تأویل باشد؛ آن‌هم تأویل نفس خویش. درست است گفتیم هر انسانی به لحاظ انسان بودنش از چنین قابلیت‌های برخوردار است؛ یعنی قوه و قدرت بر تأویل در ذاتش نهفته است، لیکن علم کلام در بالفعل نمودن این ظرفیت سهیم است. از این جهت است که می‌توان گفت علم کلام از رهگذر تأویل در معنای زندگی و بالتبع ساختن سبک زندگی انسان دخیل است.

– تأویل و معناداری در زندگی

بی‌شک معنای زندگی در گرو هدف آن است. هرکس بر مبنای هدف مختار خویش، معنایی به زندگی خود می‌بخشد. اما انسان به لحاظ نفسش که بر مثال خداوند آفریده شده است، با امور محدود و مقید راضی نمی‌شود، بلکه همواره در جست‌وجوی بی‌نهایت است. لذا باید گفت غایت وجود آدمی هیچ حد و قیدی ندارد و به عبارتی نامشروط است. وقتی می‌گوییم غایت وجودی انسان نامشروط است، یعنی ادراک آن از هرگونه ملاک و معیار حسی فراتر است؛ «بنابراین کسانی که در مرحله ادراک حسی فرومانده‌اند، نمی‌توانند از غایت وجودی انسان سخن بگویند. غایت وجودی انسان چیزی است که همه امور در این جهان در قیاس با آن حقیر و کوچک است» [۱، ص ۳۵۵].

سابق بر این از تأویل نفس سخن گفتیم. لازم به توضیح است که این اصطلاحات را نباید از قبیل امور نامأنوس، دور از دسترس همگان و تنها سزاوار اقلیتی به نام عرفا دانست. تأویل نفس آنگاه میسر می‌شود که انسان بتواند مرحله به مرحله از دل‌بستگی‌ها و قیود مختلف‌رهایی یابد و به عالم اطلاق برسد. «کوچک‌ترین وابستگی و دل‌بستگی به چیزی هر اندازه آن چیز ناچیز باشد، با مطلق‌اندیشی و رسیدن به عالم اطلاق سازگاری ندارد و انسان را در زندان قید محبوس می‌سازد» [همان، ص ۳۲]. همین‌جاست که سبک‌های متفاوتی از زیستن رقم می‌خورد. اینکه انسان تا چه اندازه مقید به قیود باشد و اینکه خود این قیود از چه جنس و مرتبه‌ای باشند و اینکه چه راه و اسلوبی را برای فراروی از این قیود اتخاذ کند، حقیقتاً ترسیم‌کننده سیمای او و زندگی اوست.

در نظر فیض، آدمی اگر هم اهل ظاهر است و تنها ظاهر را می‌فهمد، لاقلاً بایستی حقیقت را در ظاهر محصور نکند و طلب و داعیه فهم باطن را داشته باشد. اینکه آدمی

نور این طلب را در خود روشن نگاه دارد، و آن را با طوفان‌های تعصب، جمود و جهالت خاموش نکند، در نظر فیض مقدمه‌ای مطلوب برای نیل به حقیقت است. چنین انسان طالبی که تنها فهمش به ظواهر می‌رسد، امید است با تبعیت از همین ظواهر و نیز مجاهده در راه فهم حقیقت، صورت باطن آن نیز نصیب او شود. گفتیم که فهم تأویل اشیا و معارف، ملازم فهم تأویل نفس است؛ بدین ترتیب سلوک و سیر در بستر تأویل نفس از همین زندگی آغاز می‌شود و ثمره‌اش نیز در همین زندگی قابل حصول است.

نتیجه‌گیری

- ۱- تأویل اگرچه به معنای سیر از ظاهر به باطن و رجوع به اول است، لیکن از منظر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و علم‌النفس قابل ملاحظه است.
- ۲- از کارکردهای مهم تأویل می‌توان به نقش آن در تبیین و تنظیم عقاید دینی اشاره کرد. به‌علاوه غایت کلام در نظر فیض، قرار گرفتن آدمی در مسیر تأویل نفس خویش است.
- ۳- پیوند دیگری بین کلام و تأویل از حیث مباحث انسان‌شناسی برقرار می‌شود. کلام و انسان‌شناسی همچنین تأویل و انسان‌شناسی با هم ارتباط دارند و به لحاظ همین ارتباط، کلام و تأویل نیز مرتبط خواهند بود که نقطه تمرکز این ارتباط بر مسئله خلافت الهی انسان است؛ بدین نحو که:
- ۴- در کلام حکمی - عرفانی فیض، غایت کلام همان فعلیت بخشیدن و تحقق خلافت الهی در انسان است که این خود غایت تأویل نفس است؛ یعنی کلام و تأویل در غایت، مشترک و یکسان هستند.
- ۵- سیر تأویل نفس سیری است که از حب و عشق آغاز شده و رو به زیبایی مطلق دارد؛ لذا سیری زیبایی‌شناسیک و هنری خواهد بود. انسان کامل که کامل‌ترین انسان‌ها در این سلوک است، هنرمندترین آن‌ها محسوب می‌شود و بالاترین سرور و ابتهاج‌ها را تجربه می‌کند. سایرین به قدر بهره خود هر یک مرتبه‌ای از این هنر و زیبایی را واجد هستند؛ بنابراین:
- ۶- باید از تناظر علم‌التاویل با علم‌الجمال و علم‌الوجود سخن گفت.
- ۷- تأویل نفس امری دور از دسترس نیست؛ بلکه از همین زندگی دنیایی و با کم کردن وابستگی‌ها و دل‌بستگی‌ها آغاز می‌شود. بدین ترتیب تأویل در نحوه و سبک زندگی

انسان نیز مؤثر است. این تأثیر را می‌توان در تفاوت انسان حرّ و آزاد با انسان اسیر و گرفتار ملاحظه نمود.

منابع

- [۱]. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵). *پرسش از هستی یا هستی پرسش*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲]. برنجکار، رضا (۱۳۹۳). *روش‌شناسی علم کلام*، تهران، انتشارات سمت.
- [۳]. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
- [۴]. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). *عوامل خیال*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- [۵]. سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۱). *کلام*، ج۲، تهران، نشر طه و سمت.
- [۶]. صدر حاج‌سیدجوادی، احمد (۱۳۶۶). *دایرة المعارف تشیع*، ج۱۲، تهران، بنیاد اسلامی طاهر.
- [۷]. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۰). *المشاعر*، تصحیح و تعلیق اللبونی، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاريخ - العربی.
- [۸]. _____ (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، ج۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۹]. _____ (۱۳۸۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج۷، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۰]. فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۸). *عین‌الیقین الملقب بالانوار والاسرار*، ج۲، قم، انتشارات انوارالهدی.
- [۱۱]. _____ (۱۳۹۲) (الف). *علم‌الیقین فی اصول الدین*، ج۲، قم، نشر بیدار.
- [۱۲]. _____ (۱۳۹۲) (ب). *سلوک فیض* (ترجمه رساله الحقایق)، ترجمه رضا جلیلی، تهران، انتشارات مستجار.
- [۱۳]. _____ (۱۳۹۴). *سراپرده اسرار* (ترجمه رساله قره‌العیون فی اعز الفنون)، ترجمه رضا جلیلی، تهران، انتشارات مستجار.
- [۱۴]. _____ (۱۳۷۱). *ده رساله*، ترجمه رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام علی (ع).
- [۱۵]. _____ (۱۳۶۲). *اصول‌المعارف*، تصحیح جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۱۶]. _____ (۱۳۹۰). *کلمات مکنونه*، تصحیح علی عزیزاده، قم، آیت اشراق.
- [۱۷]. _____ (۱۴۱۵). *تفسیرالاصافی*، ج۵، تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر.

- [۱۸]. _____ (۱۴۱۸). *الاصفی فی تفسیر القرآن*، ج ۲، قم، مرکز النشر التابع لمکتبه الاعلام الاسلامی.
- [۱۹]. _____ (۱۴۲۵). *انوارالحکمه*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۰]. کرین، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، جامی.
- [۲۱]. لطفی، مهدی و خلیل کوهی (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی تأویل در تفسیر صافی و تفسیر *القران الکریم*»، مطالعات قرآنی، شماره ۱۵، صص ۷۹-۹۷.
- [۲۲]. محیطی اردکان، محمد علی (۱۳۹۱). «تأویل از دیدگاه فیض کاشانی»، معرفت، سال ۲۱، شماره ۱۷۷، صص ۹۱-۱۰۰.
- [۲۳]. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحار الانوار*، با حواشی و تعلیقات علامه طباطبایی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

