

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی  
سال یازدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۹  
صفحات ۷۲-۴۲

## تحلیل عرفانی\_ روان‌شناختی تقابل‌های ذهنی در شعر فیض کاشانی

محمدیوسف پورموسی<sup>۱</sup>  
کورس کریم‌پسندی<sup>۲</sup>

### چکیده

بن‌مایه هستی‌آدمی بر اساس تقابل‌های دو وجهی ساحت بیرونی و درونی او است و مهم‌ترین کارکرد ذهن آدمی محسوب می‌شود و همان است که ابعاد متناقض وجود انسان و هستی را نمایان می‌سازد. فیض کاشانی از یک سو تحت‌تأثیر آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی و از دیگر سو تحت‌تأثیر تفکرات فلسفی و کلامی عصر خویش قرار دارد. وی با درآمیختن بن‌مایه‌های علمی با مبانی معرفتی و کشف و شهودی، گویی به سخنانی تازه و بدیع در واکاوی لایه‌های پنهان آدمی و روان‌کاوی لایه‌های پنهان آدمی می‌پردازد. کشف مبانی روان‌شناختی و جنبه‌های پنهان آدمی در لایه‌های اشعار این شاعر به روشن شدن بینش او در زمینه تقابل‌های دوگانه انسان کمک می‌کند. با توجه به این ضرورت و اهمیت، نویسندگان این پژوهش، نخست به بررسی جایگاه انسان و ارتباط او با عالم لایزال الهی می‌پردازند؛ سپس جنبه‌های متناقض وجود آدمی را در شعر فیض کاشانی بر اساس مؤلفه‌هایی همچون درد و لذت، جبر و اختیار، شک و یقین و... با رویکرد عرفانی - روان‌شناختی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهند. از این پژوهش درمی‌یابیم عرفان که سرچشمه تعادل و تکامل و به مثابه علم روان‌شناسی در دوره معاصر است، به شعر و اندیشه فیض کاشانی استواری و ثبات خاصی بخشیده است.

واژگان کلیدی: روان‌کاوی، تقابل‌های ذهنی، عرفان، فیض کاشانی.

---

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.  
mpoormosa1344@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (نویسنده مسئول).  
karimpasandi@iauc.ac.ir

تاریخ پذیرش

۱۴۰۰/۲/۲۰

تاریخ دریافت

۹۹/۱۲/۲۰

### ۱- مقدمه

در گام نخست، به صورتی اجمالی مجموعه‌ای از واژگان کلیدی پژوهش از جمله انسان، تقابل‌های دوگانه ذهن، شناخت آدمی، روانشناسی، عرفان و شاعر مورد بحث - فیض کاشانی - را معرفی می‌کنیم.

**انسان:** انسان یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل علوم مختلف است و محور اصلی نظریه‌های علمی گوناگون قرار گرفته است. شعر فیض کاشانی، در بردارنده بن‌مایه‌های معرفتی است که بینش روانشناختی این شاعر را نسبت به انسان، هستی و خداوند نشان می‌دهد. ماهیت انسان متشکل از تضادهایی است که در درونش قرار داشته و در زندگی‌اش نیز جریان دارد. آدمی در سیر تکامل خود، دچار دوگانگی در جنبه‌های مادی و غیرمادی است. بررسی روانشناختی وجوه متمایز روان در شعر شاعران، به مخاطب کمک می‌کند تا ناخودآگاه آنان را بررسی کرده و به لایه‌های پنهان شعر نزدیک شد.

**تقابل‌های دوگانه ذهن:** همواره شاعران و نویسندگان در ناخودآگاه، درگیر بسیاری از کشاکش‌های روحی هستند و کشمکش‌های آنان، در آثار هنری خواه در حوزه نظم خواه در حوزه نثر متجلی می‌شود. در اصل برخی از کشاکش‌های درونی که سبب تناقض‌های ذهنی و مورد اختلاف گروه‌ها و نحله‌های مختلف شده، برخاسته از جنبه‌های پنهان روان آدمی است. وجود انسان ترکیبی از دو نیرو است و این دوگانگی بر کل پیکره هستی نیز نمودار است. آثار تقابل و دوگانگی را می‌توان در جهان‌نگری آیینی ایرانیان و اعتقاد به مسأله نیک و بد در نظام فکری دین زردتشت، آیین زروانی و تأثیرپذیری از خیر و شر در اساطیر ایرانی نیز مشاهده کرد.

در چند و چون معرفت آدمی، برخی معتقدند انسان، باید مهر خاموشی بر لب بزند و غرور کاذب خویش را کنار بگذارد و تنها به ندای دین گوش فرا دهد؛ زیرا دین بهتر از هر منبعی دیگر معرفت حقیقت انسان است. عده‌ای نیز معتقدند که دین «شناختی فطری و عقل‌پذیر از انسان عرضه نمی‌کند و راز وجودی انسان را

نمی‌گشاید بلکه رمزآلود بودن انسان را عمیق‌تر می‌گرداند.» (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۲۴۲).  
 عدۀ دیگر بر این باور هستند که «انسان موجودی شناخت‌پذیر است و همچون  
 سایر پدیده‌ها می‌توان او را شناخت.» (زیگلر، ۱۳۷۹: ۲۰۰).

**روانشناسی:** روانشناسی در قرن بیستم با نظریه‌هایی دربارهٔ انسان و وجوه ناشناخته آنان  
 شکل گرفت و به موشکافی روح و روان افراد پرداخت. می‌توان در روانشناسی مدرن  
 جوانب و ابعاد آثار ادبی را نقد و تفسیر و بررسی نمود. (ر.ک. امامی، ۱۳۷۷: ۱۳۰). نظریهٔ  
 ناخودآگاه فروید، آغازگر پژوهش‌هایی روانکاوانه در متون ادبی است. از نظر فروید  
 فرایندهای ذهنی اساساً در ناخودآگاه به شکل ادراکات ذهنی فعالیت می‌کنند و تقابل‌های  
 پارادوکسیکال، در واقع نتیجهٔ فعالیت‌های ذهنی است. از نظر روانشناسان انسان‌گرا « فقط  
 خود انسان می‌تواند معیار تقوا و گناه را تعیین کند، نه مرجع قدرتی که از او فراتر  
 است.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۴). از طرفی کارل راجرز به نیرویی درونی و انگیزشی در انسان  
 باور داشت و نظر او بر پایهٔ نظریهٔ دیوی بود. دیوی معتقد بود که انسان قادر است خود  
 را از طریق خودشناسی، آن‌طور که می‌خواهد بسازد. در این نظریه هر فرد، خودش تنها  
 کسی است که می‌تواند بفهمد تجارب او از ادراک هستی چگونه است؟ و برایش چه  
 معنایی دارند؟ اما از نظر فرانکل<sup>۱</sup> «انسان، آفریده‌ای مسئول است که باید به معنی بالقوهٔ  
 زندگی خود تحقق ببخشد و معتقد است باید معنی حقیقی زندگی را در جهان پیرامون و  
 گرداگرد خود یافت نه در جهان درون و ذهن و روان خود.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

**عرفان:** حالات گوناگون شعور و آگاهی، سازندهٔ زندگی درونی عارف است.  
 میزان آگاهی انسان، بستگی به میزان رشد معنوی او دارد. برای کسب آگاهی باید  
 به یک تعادل روانی رسید؛ لذا شناخت و معرفت در عرفان از طریق شهود و با  
 افاضهٔ آن به ساحت انسان امکان‌پذیر است که پس از سیر و سلوک عارف، میسر  
 می‌گردد. عرفان شناخت و معرفتی قلبی، باطنی و درونی است و روانشناسی با  
 ذهن و درون انسان در ارتباط است.

**فیض کاشانی:** محمد بن مرتضی مشهور به ملامحمد محسن فیض کاشانی از ادیبان مشهور عصر صفوی، در قرن دهم و یازدهم هجری است. وی علاوه بر هنر سرایش شعر، عالم به علم فقه، اصول، فلسفه، کلام، حدیث و تفسیر قرآن بوده و داماد و هم عصر ملاصدرا - از پیروان محی‌الدین ابن عربی و غزالی - به شمار می‌آید.

سه نوع تفکر غالب در دوره فیض کاشانی، پنداشت فلسفی با صور عقل‌گرایی، تأکید و اعتقاد بر احادیث و اخبار و روایات و مشی صوفی‌گری بود که شاعر در همه این زمینه‌ها دست به قلم شده و آثار متعددی از جمله دیوان غزلیات، دیوان قصاید و مراثی، شوق‌المهدی، شوق‌الجمال، شوق‌العشق، سلسبیل و تنسیم، شراب طهور، آب طهور، آب زلال، دهر پر آشوب و مشواق، منتخب مثنوی، منتخب دیوان شمس تبریزی را پدید آورده است. (فیض، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۵).

#### ۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

این پژوهش با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبانی روانشناختی و تقابل‌های ذهنی در موضوع مورد بحث می‌پردازد. نویسندگان در این مقاله موضوع انسان را که در بردارنده تقابل‌های بیرونی و درونی است به عنوان موجودی معدوم، در تقابل با ذات فناپذیر الهی قراردادده و به همین اعتبار پیش از ورود به مبحث اصلی، ارتباط انسان با خداوند را از منظری روانشناسی بررسی می‌کنند.

در اصل شالوده اندیشه فیض کاشانی در شعر، از وجوه متضاد و متناقضی شکل گرفته که برای شناخت آن باید انسان و قابلیت‌های دوگانه وی را در حیطه روانشناختی بررسی کرد. در این مقاله، اشعار فیض با توجه به آرای روانشناسان انسان‌گرا از جمله: اریک فروم، رنه آلتدی، فرانکل، کارل راجرز، مزلو و فروید، با محوریت قرار دادن انسان و تفکراتی دوگانه همچون: درد و لذت، جبر و اختیار، شک و یقین، عقل و عشق، ترس و امید در شعر وی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هدف از این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که آیا تقابل‌های ذهنی مد نظر

روانشناسان انسان‌گرا، قابلیت بررسی و تحلیل در بینش فیض کاشانی و هم‌سویی با مبانی معرفتی وی را دارد؟

#### ۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره اشعار فارسی از نظر عرفانی و روانشناسی، پژوهش‌های متعددی شکل گرفته که البته هیچ کدام به طور مستقیم با این پژوهش در ارتباط نیست؛ برای نمونه مقاله‌ای با عنوان «تحلیل عرفانی-روانشناسی میل خوردن از نظرگاه مولوی» به نویسندگی کورس کریم پسندی که در زمستان ۱۳۹۸ در فصل‌نامه عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان در شماره ۶۲، به چاپ رسیده است. نیز در همین سال مقاله «آرای فیض کاشانی در معرفت‌شناسی» از احداله قلی‌زاده منتشر شد که در آن به بررسی نظریه‌ای فلسفی در اندیشه شاعر مورد بحث پرداخته بود. همچنین مقاله‌هایی چون «تحلیل انتقادی از رویکرد فیض کاشانی در جمع روایات متعارض در تفسیر صافی» از نفیسه کوثری‌نیا و دیگران و «بررسی تطبیقی رابطه عقل و شرع با دیدگاه میرداماد» از مجتبی سرگزی‌پور و دیگران به انتشار رسیده که بیشتر آن‌ها به جنبه‌های اخلاقی و وجه اخباری‌گری شاعر توجه نشان داده‌اند؛ اما در ارتباط با بررسی روانشناختی شعر و شالوده روانی فیض کاشانی تاکنون تحقیقی صورت پذیرفته است؛ لذا پژوهش حاضر نخستین تحقیق مستقل در این زمینه است.

#### ۲- بحث اصلی

موجودات عالم از جماد و نبات و حیوان به ویژه انسان رو به سوی کمال دارند. در این کمال‌طلبی، انسان مدار اصلی و اساسی است. میل به کمال‌طلبی در انسان با توجه به ساحت بیرونی و نیازهای نفسانی و همین‌طور با توجه به ساحت درونی و نیازهای روحی و روانی در او تأمل برانگیز است. انسان به قدر نیاز از این دنیا برمی‌دارد و دنیا برای او مقدمه‌ای برای کسب فضایل و رشد و شکوفایی به منظور رسیدن به سعادت آخری است. دو بُعدی بودن (بُعد مادی و معنوی) در انسان، موجب انگیختگی فیزیولوژی و روانی او می‌شود. دو نوع کلی گرایش در آدمی شامل تأمین نیازهای زیستی مانند گرایش به

جنس مخالف، غذا، آب، امنیت، زیبایی، گرایش به دانستن و دوست داشتن، عشق ورزیدن و محبت و نیاز به معنویت و سایر نیازهای متعالی همچون: میل به حقیقت‌جویی و قدرت‌طلبی است که تنها با دست یافتن به منبع لایزال قدرت تسکین می‌یابد.

خدا برترین و بنیادی‌ترین نیرویی است که در باور و اندیشه انسان -از آغاز آفرینش تا به امروز- جای داشته است. مفهوم خدا با مکتب‌های دینی پیوندی عمیق دارد. فروید یکی از نخستین کسانی است که به این مفهوم پرداخته و آن را منشأ عقده ادیپ و علاقه به پدر می‌داند. در روند سیر تکاملی بشر، ایمان و ارتباط با خدا صور متنوعی به خود گرفته؛ چنانکه در دوران نخست از تاریخ، این نوع ارتباط به صورت انس و نزدیکی با طبیعت بوده و در مرحله بعد به شکل پرستش مصنوعات دست‌ساز انسان ادامه یافته و نیز به شکل عبادت و پرستش خدایان بروز کرده است. از نظر فروید عشق به خدا در دین، جنبه پدرسالارانه داشت؛ از طرفی یونگ «خدا را یک کهن‌الگو می‌دانست که معادل ناخودآگاه جمعی بود؛ یعنی خدا در مقام یک کهن‌الگو، تجلی عمیق‌ترین سطح ذهن ناخودآگاه جمعی است که در همه انسان‌ها یکسان و مشترک و در زمان‌های گوناگون متفاوت است و به شکل زئوس، یهوه، برهمن، تائو و... تجلی می‌کند.» (ر.ک. فیروزی و زینت، ۱۳۹۱: ۱۳۵) و این خدای ناهشیار از نظر یونگ در ناخودآگاه و در ذهن ما به شکل یک مفهوم روانی شکل گرفته است. در واقع خدا حسی دینی است که در ژرفای ناهشیار هر انسانی به صورتی عمیق ریشه دارد. گفتنی است این نوع برداشت یونگ از خدا جنبه غریزی دارد. فرانکل خلاف یونگ معتقد بود ناهشیاری دینی یا همان معنوی یک ناهشیاری تصمیم‌گیرنده است و یک عامل وجودی است نه یک عامل غریزی. دین‌داری اصیل، خودجوش است، با تصمیم‌گیری است؛ نه به وسیله غرایز. به نظر فرانکل خدای ناهشیار را نباید با یک نیروی غیرشخصی عمل‌کننده در انسان اشتباه گرفت. خدا از نظر فرانکل «یار و قرین درونی‌ترین و نهانی‌ترین تنهایی‌ها و حدیث نفس‌هایمان است. به عبارت دیگر هر وقت شما در نهایت صدق و صفا و در خلوت و تنهایی واپسین‌تان با خودتان سخن می‌گویید،

اویی را که طرف خطاب و ارتباط شماست می‌توان به شکل توجیه‌پذیری خدا خواند.» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۲۵۸).

در بینش فیض کاشانی، خدا چیزی بیرون از انسان نیست؛ بلکه وجودی درونی است که شاعر با او حدیث نفس می‌کند و او را مورد خطاب قرار می‌دهد. خدا از نظر فیض نه تنها با انسان، بلکه با تمام عناصر و موجودات هستی یکی است. در پیشگاه خداوند، منی و تویی، اویی و مایی مفهومی ندارد. همه یکی هستند و آن هم ذات حق است. «به تعبیری این یک وجود در عدم پیش روی انسان است؛ در واقع آن چیزی است که با اصل هسته اگزیستانسیالیسم عقد بسته است و آن اینکه نیستی واقعاً نیستی است. به عبارت دیگر یک وجود غایی متناظر با معنای غایی یا در قالب واژه‌ای ساده و روشن؛ خدا چیزی در میان چیزهای دیگر نیست بلکه خود وجود است؛ وجود» (همان: ۲۵۱-۲۵۰)؛ و این شناخت نه از طریق اندیشه و عقل، بلکه از راه تجربه و یکی‌شدن و پیوستن امکان‌پذیر است:

تویی که تویی و منی و مایی و اویی      منی نشاید و مایی نه جسم را و نه جان را  
تویی که تایی ندارد وحید و فردی و یکتا      نبود غیر دو تایی نه جسم را و نه جان را  
(فیض کاشانی، ۱۳۹۲: ۲)

بدین سبب فیض کاشانی تنها وجود خدای یگانه را می‌پذیرد و به آن باور دارد و می‌خواهد در محضر جانان، جان دهد و وجود خود را محو و نابود کند؛ از این رو معتقد است فقط خداوند در این عالم هست و هیچ کس دیگر جز او نیست. و برای دیدن آن باید چشم دل داشت. در اندیشه روانشناختی، این امر از طریق شناختن جنبه‌های ناخودآگاه امکان‌پذیر است. در این بینش، معدوم و فانی بودن انسان با ابدی بودن خداوند، سبب ایجاد تفکری پارادوکسیکال (متناقض نما) است:

دیده دل بگشا تا که ببینی به عیان      که به جز واحد قهار، کسی دیگر نیست  
(همان: ۷۰)

فیض، اعتقاد به یگانگی و یکتایی را از غیب و فطرت باطنی به دست آورده است و معتقد است هستی حقیقی از آن خداست و هر چه غیر او، نیست و نابود است. این مفهوم از خداوند،

معنی دار بودن زندگی را می‌رساند. لودویگ ویتگنشتاین می‌گوید: «ایمان داشتن به خدا دیدن این است که زندگی معنی‌ای دارد.» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۲۶۳). و مفهوم پوچی از بین می‌رود؛ زیرا خدا در نیستی و تمام موجودات عالم حضور دارد. فیض کاشانی خدا را در اوج کمال می‌بیند:

شد مرا یک نکته از غیب آشکار در دو عالم جز خدا هیچست هیچ  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۳)

نیست هستی در حقیقت جز خدای فرد را مستش ار دعوی کند هستی ز سرمستی کند  
(همان: ۸۷)

آنکه پنهان است از چشم کسان، پیداست کیست در دل هر ذره خورشیدِ نهان پیداست کیست  
(همان: ۱۶۳)

## ۲-۱- مبانی روانشناختی انسان و تقابل‌های دو وجهی از نظر فیض کاشانی

هستی انسان، چیز غریبی است که بخشی از آن شبیه طبیعت است؛ اما بخش دیگر متفاوت است. به عبارتی هم طبیعی است و هم فراطبیعی. «انسان تنها حیوانی است که بیزار یا خرسند می‌شود و حس می‌کند که از بهشت رانده شده است. انسان تنها حیوانی است که هستی‌اش مسأله‌ای است که باید حل کند و از آن گریزی ندارد. نمی‌تواند به موضع سازش با طبیعت قبل از ورود به مرحله انسانی برگردد؛ بلکه باید خرد خود را به حدی توسعه و تکامل بخشد که حاکم بر طبیعت و خودش گردد.» (فروم، ۱۳۷۰: ۵۶). اگر انسان، خرد مجرد و بی‌جسم بود می‌توانست با سیستم فکری به هدف خود برسد؛ ولی چون جسم و فکر دارد باید به دوگانگی هستی خویش نه تنها با تفکر؛ بلکه با فرایند زندگی کردن و احساسات و اعمال خود واکنش نشان دهد. و باید در تلاش، تجربه، وحدت و فردیت در تمام موارد هستی خود باشد، تا تعادل جدیدی پیدا کند. (رک. همان: ۶۲). روح انسان «حقیقتی است غیرمادی که مانند هر موجوی مجرد، دارای سه بعد علم و آگاهی، قدرت و محبت است و این علم و آگاهی به صورت ناخودآگاه، در هر انسانی یافت می‌شود و به شکل گرایش‌های فطری کمال‌خواهی و انزجار از نقص و کاستی بروز می‌کند.» (رک. کلانتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۱).

از نظر فروم، نیاز انسان به تعالی نفس باعث می‌شود که فراتر از طبیعت حیوانی گام بردارد و به دنبال آموختن، تجربه کردن، خلاقیت و سازندگی باشد. نیاز به تعالی هم از راه سالم و هم از راه ناسالم برآورده می‌شود. «عمل آفریدن، به صورت زندگی بخشیدن (به دنیا آوردن و پرورش) در خلق اشیاء مادی، خلق آثار هنری، خلق یک اندیشه، نمود پیدا می‌کند. برای انسان که با داشتن قوه منطقی و تخیل نمی‌تواند حالت فعل‌پذیر حیوانی را بپذیرد، آفرینندگی مطلوب‌ترین و سالم‌ترین شیوه تعالی است.» (همان: ۱۰۵). هسته معنوی و معنی‌دار وجود انسان، در بینش فیض، گوهری است مکنون. به عقیده فیض، خداوند از خلق انسان هدفی داشته است و چنانکه کسی کار نیکویی انجام بدهد سرنوشت نیکویی نیز دارد؛ انسان این معنی را با رسیدن به جایگاه قدسی خویش باز خواهد یافت:

مسجود هر فرشته و محبوب روح قدس      یا رب چه گوهر است نهان زیر خاک ما  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۷)

هر کسی را حق تعالی بهر کاری آفرید      هر که کار خویش را نیکو کند آن خوش‌نماست  
(همان: ۳۱)

ما طایر قدسیم و زخلوتگه انسیم      پابسته این کهنه قفس چند توان بود  
(همان: ۱۴۱)

از نظر فیض، انسان در سیر کمال، رشد و تعالی می‌یابد. در روانشناسی انسان کامل کسی است که توانمندی‌ها و قابلیت‌هایش را به بهترین شکل شکوفا کند. نمونه کسانی که به این درجه از انسانیت رسیده‌اند انبیا به ویژه خاتم پیامبران حضرت محمد (ص) است. از نظر فیض، انبیا پارادیم‌های فکری هستند که الگوبرداری از آنها در زندگی ضروری است. در نگرش فیض کاشانی انسان در مراتب وجودی، کمال‌جو است؛ یعنی همان انسان کاملی که هدف غایی آفرینش است. «انسان آن‌گونه که هست، همیشه به گرد یک هسته می‌گردد و پیوسته متمرکز بر آن است... انسان از این حیث... نه تنها فردیت پیدا می‌کند؛ بلکه وحدت و کمال هم می‌یابد؛ به این ترتیب... فقط هسته معنوی که یگانگی و تمامیت را در وجود انسان پدید می‌آورد و تضمین می‌کند.» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۵۰). نمونه انسان کامل در

بینش فیض، شخصیت‌های معنوی و مذهبی هستند که نور و حیات و وجود هستند. او به وجود پاک پیامبر اسلام اشاره می‌کند که ازل به واسطه وجود پر گوهر ایشان ایجاد شده است:

آنان که ره عالم ارواح بپویند  
مردانه ز آرایش تن، دست بشویند  
بر فوق فلک رفته به جنات برآیند  
بویند گل از غیب و گل از خویش برویند  
این طایفه نورند و حیاتند و وجودند  
با هر که نشستند چو جان در تن اویند  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۰۲)

تو را رسد که در آینه رسالت احمد  
جمال خویش نمایی، نه جسم را و نه جان را  
(همان: ۲)

انسان برای رسیدن به مرحله‌ای والا نیاز به تغییر دارد. او از طریق خودشناسی با ارزش‌ها، نیازها، توانایی‌ها، استعدادها و قوای روان خود آشنا می‌شود. از نظر روانشناسی، در تکامل بشر انحرافی رخ داده است و آن بیگانه شدن انسان از حاصل دسترنج خویش و متعاقب آن، از طبیعت و دیگران است. انسان در اصول خودشناسی یک موجود بارور - که ذاتاً و فطرتاً به دنبال تغییر است - معرفی می‌شود. به عقیده روانشناسان، «انسان موجودی فعال است که سرنوشتش را خود رقم می‌زند و ماهیت متضاد و دوگانه شر و خیر دارد. از طرفی آگاهی‌ها، خطرات و دام‌های پیش رویش او را به خودشناسی می‌رساند.» (ر.ک. کلاتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۴).

ساختار سه‌گانه شخصیت از نظر فروید، نهاد، خود، فراخود است. نهاد یا من، ناخودآگاه و غرایز و رفتارهای انتزاعی هر انسانی است و تنها مؤلفه از شخصیت آدمی به شمار می‌آید و در بدو زایش او حضور دارد؛ حالاتی غیرارادی و غریزی است که منشأ آن کاملاً درونی بوده و هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد؛ به همین سبب، مهمترین جزو نهاد، غرایز است که از سامان بدن سرچشمه می‌گیرد و تبلور روانی آن ابتدا در اینجا (یعنی نهاد) به شکل‌هایی که برای ما ناشناخته است، رخ می‌دهد. (فروید، ۱۳۸۲: ۸).

خود - ایگو - آن مؤلفه از شخصیت است که مسئول برخورد با واقعیت است؛ از طرفی در تعامل با من و فراخود به برآوردن امیال می‌پردازد و با کسب لذت‌جویی به کاهش اضطراب و امکان تعادل روحی می‌پردازد.

فیض در تقابل با غرایز خود و خواسته‌های نهاد می‌ایستد و قناعت را تنها چاره و راه رهایی خود از چنگال نهاد می‌داند. در این بین فراخود عمل می‌کند و در پی خود آرمانی است. خود تقلا می‌کند تا به لذت دست یابد. «در سیر رشد و دوران کودکی فرد با اتکا به والدین، نوعی از کنشگری در خود شکل می‌گیرد که در تمایز با نهاد قرار می‌گیرد و با آن مخالفت می‌کند. نیروی سومی که خود باید برایش اهمیت قائل شود، فراخود است.» (همان: ۲). نحوه عملکرد خود چنان باید باشد که هم خواسته‌های نهاد و هم خواسته‌های فراخود و هم الزامات واقعیت را همزمان اجابت کند. به سخنی دیگر خود می‌بایست خواسته‌های این سه عامل را با یکدیگر وفق دهد. «نهاد، بازنمود تأثیر وراثت است و فراخود در اصل بازنمود تأثیر اشخاص دیگر. حال آن که خود عمدتاً حاصل تجربیات فرد است و به عبارت دیگر، رخدادهای اتفاقی و در زمان حاضر محتوای آن را تعیین می‌کنند.» (همان: ۲). از این رو فیض کاشانی با نگرش روان‌شناسی در تعادل و تکامل امیال و غرایز درونی خود می‌سراید:

به قرص نان و خلقانی قناعت کردم از دنیا  
ز حرص و آز و رنج خلق، رستم تا چه پیش آید  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۰۸)

مرد آن باشد که آتش در هوای نفس زد  
مرد آن باشد که کرد او غسل در اشکِ ندم  
پیش از آن کاندلر لحد ارکان چشمش توده شد  
دست و پایش چون به لوث معصیت آلوده شد  
(همان: ۱۰۶)

شناخت، آخرین مرحله فعلیت وجود انسانی و به عبارتی کمال‌نهایی او از مباحث بنیادین انسان‌شناسی است. «رابطه انسان با خود بر پایه خودشناسی و خودسازی استوار می‌گردد؛ یعنی انسان با خودشناسی می‌تواند خود و استعدادهای خویش را بشناسد و سپس بر اساس آن خود را بسازد و مسیر حرکت خویش را به سوی کمال مطلوب جهت

بخشد.» (ر.ک. کلاتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۱). انسان در مرحله خودشناسی برای به فعلیت رساندن باید خودش را از یاد ببرد. انسان از لحاظ وجودی (اگزیستانس) مسئول وجود خودش است و اینکه او است که تصمیم می‌گیرد چه باشد و چه کند! دراصل آدمی در آن جاست که برای خودش تصمیم می‌گیرد:

ای که می‌جویی برون از خویشتن دلدار خویش در درون جان تست از خویشتن جو یار خویش (کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۶۷)

## ۲-۲- درد و لذت

درد و رنج، ژرف‌ترین معنای زندگی است. «درد و رنج بهترین جلوه‌گاه ارزش وجود انسان است. و آنچه که اهمیت بسیار دارد شیوه و نگرش فرد نسبت به رنج است و شیوه‌ای که این رنج را به دوش می‌کشد.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۱۳). فرانکل به «معنی‌دار بودن رنج‌ها معتقد بود و ناامیدی را رنج فاقد معنی می‌دانست. به نظر او رنج معنا دار بر پایه فداکاری و از خودگذشتگی است.» (ر.ک. همان، ۱۳۸۹: ۲۳۳). و معتقد بود «زندگی بشر، بدون رنج و مرگ کامل نخواهد شد. به شیوه‌ای که انسان سرنوشت و همه رنج‌هایش را می‌پذیرد و به شیوه‌ای که صلیب خود را بر دوش می‌کشد، فرصتی می‌یابد که حتی در دشوارترین شرایط، معنای ژرف‌تری به زندگی‌اش ببخشد.» (ر.ک. فرانکل، ۱۳۸۹: ۷۲).

فروم، رنج را نتیجه جدایی و پیامدهای آن می‌داند و بهترین شیوه مواجهه با آن را عشق معرفی می‌کند؛ البته با نقد اشکال منفی عشق -مازوخیزم و سادیزم- مهمترین کارکرد عشق برای دفع رنج را خودشناسی و دیگرشناسی معرفی می‌کند. آلودی نیز عشق را نوعی کنش روانی می‌داند که موجب تکامل فرد می‌شود و در خودآگاه و ناخودآگاه او تأثیر می‌گذارد. «بشر در شرایطی که خلأ کامل را تجربه می‌کند و نمی‌تواند نیازهای درونی‌اش را به شکل عمل مثبتی ابراز نماید تنها کاری که از او بر می‌آید این است که در حالی که رنج‌هایش را به شیوه‌ای راستین و شرافتمندانه تحمل می‌کند، می‌تواند از راه اندیشیدن به معشوق و تجسم خاطرات عاشقانه‌ای که از معشوقش دارد، خود را خشنود گرداند.» (همان: ۴۴).

فروید<sup>۲</sup> برای دفع رنج جابه جایی لیبیدو را سفارش می‌کند که از طریق دستگاه روانی امکان‌پذیر است و منجر به انعطاف در عملکرد آنان می‌شود. آنچه که باید انجام داد جابجایی اهداف سائق‌های مختلف با یکدیگر است؛ به طوری که امکان ناکامی ناشی از سوی جهان بیرون به طور کامل از بین رود. (فروید، ۱۳۶۸: ۲۴). فروید «اصل واقعیت را جایگزین اصل لذت می‌کند.» (همان: ۴).

فیض کاشانی معتقد است رنج و بلایی که خداوند بر سر راه انسان قرار داده است، در خمیرمایه انسان سرشته شده است و آن امتحان عشق حقیقی به حق است. پس سرپیچیدن از رنج و امتحان حق درخور عشق حقیقی نیست. فیض در جایی دیگر معتقد است هر رنجی از سمت خداوند راحتی است؛ یعنی با جابه جایی لیبیدو و تبدیل اهداف سائق‌ها، رنج ناشی از برآورده نشدن سائق به راحتی به مهر حق تبدیل می‌شود و انعطاف در عملکرد و هر راحتی و آسایشی از خلق رنج است و مانند فرانکل معتقد است با رنج، زندگی انسان معنا می‌یابد:

تخم محنت به سینه ما کشت      آنکه مهرش سرشته در گل ما  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۸)

نه پیچم از بلای دوست گردن      که در عشق امتحان بسیار باشد  
(همان: ۱۳۴)

رنج از خداست راحت و راحت ز خلق، رنج      قربان یک بلای خدا، صد عطای خلق  
(همان: ۱۸۹)

رنج جسمی یا روحی، بخشی از هستی انسان است؛ به نظر اسپنسر، شادی و رنج یک وظیفه بیولوژیکی در برانگیختن انسان است. «رنج‌ها وابسته به اعمال زیان‌آور به ارگانیسم می‌باشند. در حالی که خوشی‌ها وابسته به اعمال منجر به رفاه و آسایش هستند.» (فروم، ۱۳۷۰: ۱۹۶). فیض معتقد است این ما هستیم که بر خود رنج می‌افکنیم و روان پاک ما از دست ما در رنج است؛ زیرا مدام در پی تمنیات و امیال خود می‌رویم و بر خود زحمت می‌دهیم و در قفس تنگ تن گرفتاریم:

بر روان ما ز خاک ما بسی بیداد رفت داد می‌خواهد ز خاک ما روان پاک ما  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۷)

رنج در عبادت از نظر فیض رنج خوبی است؛ زیرا انسان را سرانجام به راحتی می‌رساند. به عقیده فیض برای رسیدن به گنج باید دشواری‌ها و سختی‌های راه را تحمل کرد و از آن سربلند بیرون آمد. در بینش فیض مرگ جسم یا موت ارادی و کشتن امیال و منیت‌ها، می‌تواند انسان را از رنج و تلخی‌ها برهاند. روشی که فیض برای رفع این رنج پیشنهاد می‌کند؛ قناعت است. در بینش فیض، شفاعتگر درد و رنج بشر، خداوند است:

هر رنج که در راه عبادت کشی ای فیض در آخرت آن یابد تبدیل به راحت  
(همان: ۲۸)

به فکر کار فتادی به گنج ره بردی تو میرگنج شو اکنون که رنج مار گذشت  
(همان: ۷۱)

گر نبودی مرگ، مشکل می‌شدی در بلا پابندگی تلخ است؛ تلخ  
(همان: ۷۷)

به قرص نان و خلقانی قناعت کردم از دنیا ز حرص و آز و رنج خلق، رستم تاچه پیش‌آید  
(همان: ۱۰۸)

درد مرا دوا تویی رنج مرا شفا تویی تشنه‌ام و بقا تویی بی تو بسر نمی‌شود  
(همان: ۱۱۵)

به عقیده فروم، خوشی یک کنش عینی در روند تکامل است. زیستن خود نوعی هنر است که هدف آن پرورش استعدادهای ذاتی است و مستلزم کوشش درونی است که از آن به فعالیت بارور یاد می‌کنند. «شادی و لذت هرگونه فعالیت بارور در فکر، احساس و عمل است. شادی و لذت از نظر کیفیت با یکدیگر متفاوت است. لذت به یک عمل تنها مربوط است؛ ولی شادی دلالت به تجربه لذت مداوم دارد.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۰۸). فروید «انگیزه تمام آمال انسان را سود بردن و لذت‌جویی می‌داند.» (ر.ک. فروید، ۱۳۶۸: ۳۹). خوشی ناشی از ارضاء امیال روان‌نژندی، ممکن است ناآگاهانه باشد. به طور مثال سادستیک از تحقیر و

اهانت دیگران و حسّت و مال‌اندوزی لذت می‌برد که عامل ناآگاهانه و آگاهانه بودن این خوشی‌ها به دو عامل بستگی دارد: به میزان قدرت نیروهای درونی شخص که مخالف خواسته‌های غیرمنطقی هستند و به میزانی که اکثریت جامعه لذت بردن از این خوشی را کیفر داده و یا غیرقانونی می‌دانند. از نظر فروید، «خوشی و لذت یعنی رهایی از فشار رنج‌آور که در نتیجه برآورده نشدن و ارضا نشدن امیال و نیازهای فیزیولوژیکی به وجود می‌آید؛ اما باید توجه داشت که برآوردن بیش از حد این امیال، رنج‌آور است؛ از جهتی تسکین فشار روانی، یکی دیگر از عوامل دست‌یابی به خوشی از نظر فروید است. برای مثال احساس گرسنگی و خوردن که برای تسکین نگرانی یا ناامیدی بوده است.» (ر.ک. فروم، ۱۳۷۰: ۲۰۲). حال فیض کاشانی لذت را در برآوردن مسائل بیرونی می‌داند؛ اما سرانجام در کشمکش نهاد و خود به فراخود پناه می‌برد. او معتقد است انسان واقعی کسی است که از لذّات این جهانی گذشته و به لذّات معنوی رسیده است:

ساز و شراب و شاهد، نی محتسب نه زاهد      عیشی است بی‌کدورت بزمی است بی‌مدارا  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۸۴)

مرد آن باشد که دنیای دنی را چون شناخت      همّت عالیش از لذّات آن آسوده شد  
(همان: ۱۰۶)

فرانکل «اراده معطوف به لذّت را در تعارض کیفیت تعالی جو و از خود برگذرنده وجود آدمی می‌داند.» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۱۳۵). از نظر فیض، عشق، بهترین راه لذت‌بردن است و لذتی بالاتر از آن نیست. یک خوشی مداوم است؛ اگرچه درد نیز با خود دارد؛ بالاترین نوع شادی، عشق است. افراد معناجو شادی‌های سطحی را طرد می‌کنند و در جستجوی شادی‌های متعالی هستند. روح بزرگ آنها جز به تسلیم در برابر آفریدگار هستی تن نمی‌دهد. «افراد معناجو، افرادی هدفمند در زندگی هستند که هدف‌های متعالی برای زندگی خود در نظر می‌گیرند که با ملاک‌های رایج زمانه جور در نمی‌آید.» (کلاتتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۲).

نعیم اهل دل خواهی دلت را صاف کن از عشق      بمان لذات دنیا را بهل فردوس اعلی را  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۲)

تحلیل عرفانی - روانشناختی تقابل‌های ذهنی در شعر فیض کاشانی \_\_\_\_\_ ۵۷

هر که ز دنیا گذشت، لذت عقبی چشید      وانکه ز عقبی گذشت کام ز جانان گرفت  
(همان: ۳۵)

جان بخواهم داد آخر در ره عشق کسی      هیچ کار از عاشقی خوشتر نمی‌آید مرا  
(همان: ۱۷)

نباشد لذتی از عشق خوشتر      اگر چه محنت بسیار دارد  
(همان: ۷۸)

### ۲-۳- تقابل شک و یقین

شک به معنای تردید و حیرانی در عقیده شخصی است و گرایشی است که در شخصیت کسی نفوذ می‌کند. شک دو نوع است: شک خردگرا و شک خردگریز. شک خردگریز، واکنش عقلی به یک فرضیه و ذهنیت نادرست نیست؛ بلکه شکی است که زندگی عاطفی و عقلی شخص را تیره و کدر می‌کند. همه چیز تردیدآمیز است و هیچ چیزی به شکل یقین وجود ندارد. حتی در زندگی شخصی و در جزئی‌ترین تصمیمات زندگی شخصی که بسیار آزردهنده و خسته‌کننده است و سبب فلج شدن اراده شخص می‌شود. انسان برای رهایی از این وضعیت نیازمند ایمان است. زیرا ادامه این روند و تداوم آن سبب بی‌تفاوتی و نسبت‌گرایی در بین انسان‌ها می‌شود. شک خردگرا نقطه مقابل شک خردگریز است. شکی است که در روند تکامل ایجاد می‌شود؛ به همین ترتیب در مقابل شک، ایمان خردگریز و خردگرا نیز وجود دارد. کسی که استقلال درونی را از دست داده، تسلیم یک مرجع قدرت برتر می‌شود و تجربه آن مرجع را جانشین تجربه خود می‌کند دچار ایمان خردگریز است؛ برعکس ایمان خردگرا ایمان محکم و پایداری است که بر مبنای باروری عقلانی و فعالیت عاطفی استوار است. «برداشت اشتباه‌آمیز از ایمان، این تصور اشتباه است که ایمان، حالتی است که در آن شخص به طور انفعالی منتظر برآورده شدن آرزو و امید خویش باشد.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۲۹). در بینش فیض کاشانی، شناخت و بصیرت دل و ایمان امکان‌پذیر است و می‌توان از برزخ شک و تردید نجات یافت و به بالش بردالیقین تکیه زد و امیدوار است که سرمایه‌ای از یقین را بر دیده دل بکشد تا بینش و آگاهی وی افزون بشود:

شود شود نفسی دیده دلَم در عرش      بنواز بالش بردالیقین غنوده شود  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۹۹)

شود شود که کشم سرمه‌ای ز نور یقین      بود که بینش چشم دلَم فزوده شود  
(همان: ۱۰۰)

در بینش فیض، نوعی شک خردگرا مشاهده می‌شود و آن در مورد عدم اطمینان مطلق به علم است که امکان خطا و اشتباه در آن وجود دارد؛ زیرا همواره نظریات مستدلّی وجود دارند که مستندات علمی گذشته را منسوخ کنند یا مورد شک قرار دهند. به این سبب اعتماد کامل به علم را جایز نمی‌شمارد و وجود کمی تردید در علم را ضروری می‌داند:

از نور مصباح یقین تا ره نبینم مستبین      حاشا نهم در راه گام، علم این تقاضا می‌کند  
(همان: ۱۰۲)

به اعتقاد فیض کاشانی، عشق جان‌مایه مرتبه یقین است. فیض عشق را مهمترین راه در معرفت و شناخت می‌داند که انسان وارسته را از گمراهی‌های راه و مراتب کفر به مرتبه یقین می‌رساند:

عشق بود روح دین، چشم و چراغ یقین      هر که در او عشق نیست، کفر درو مضمربست  
(همان: ۶۹)

فیض مدعی است که سرّ تمنیات و امیال را که تمام هستی و وجود او بوده بریده و بت نفس را با نیرو و انرژی یقین شکست داده و به ایمان و یقین خردگرا رسیده است:  
بت من هستی من بود تا دانستم این معنی      به نیروی یقین این بت شکستم تا چه پیش آید  
(همان: ۱۰۸)

در بینش فیض، انسان با پذیرش خود و خویش‌شناسی با توسل به نیروی یقین، هستی و سرنوشت خویش را رقم می‌زند. در نگرش فیض که متأثر از آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی است، بالاترین مقام وجودی و تقرّب به حق، همان مرحله بردالیقین و مرتبه کمال است؛ یعنی ایمان خردگرا و کسی که از مسائل دنیوی سرد و بی‌میل شده باشد به خنکی

وصال و کمال که مرحله یقین است، نائل نمی‌شود. فیض در پی زائل کردن منی و خودی است تا به آن خنکی کمال و بردالیقین برسد:

زور بازوی یقینش، رفع هر شک می‌کند      هر که او از لوح هستی، خویش را حک می‌کند  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۲۶)

خنک آن کو که دلش شد ز جهان سرد      روانش یافت از بردالیقین برود  
(همان: ۱۴۳)

کی بود دل زین چنین گردد خنک      جانم از بردالیقین گردد خنک  
(همان: ۱۹۳)

نزد من آی و مرا بستان ز من      تا گمانم آن یقین گردد خنک  
(همان: ۹۳)

فیض، یقین را پایه و اساس محکم ایمان می‌داند. از نظر او کسی که در راه ایمان خردگرا جان بدهد، هدیه گرانبهای یقین را می‌طلبد:

جان داد به عشق ایمان بستند به عوض ایقان      ایمان چون به ایقان داد با عین شد ایمانش  
(همان: ۱۶۹)

## ۲-۴- تقابل جبر و اختیار

طبق نظریه جبرگرایی، انسان کاملاً تابع مقتضیاتی است که خارج از اختیار و کنترل اوست و عقیده بر آزاد بودن در تصمیم‌گیری، یک توهم بزرگ است. نتیجه این نظریه این است که انسان را با اعمالش نباید مورد قضاوت قرار داد. نظرهای مخالف می‌گوید: «انسان، استعداد اراده آزاد را دارد و می‌تواند بدون شرایط روانشناسی یا بیرونی آن را تجربه کند، پس شخص مسئول اعمال خویش است.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۵۲). آزادی اختیار به انسان این امکان را می‌دهد تا آفریننده و خلاق باشد. همچنین طبیعت اساسی انسان هنگامی که آزادی دارد، سازندگی و قابل اعتماد بودن است. «هنگامی که فرد نسبت به گستره پهناداری از برآوردن نیازهای خودش و گستره پهناداری از تقاضاهای محیطی و اجتماعی آزاد و رها باشد، واکنش‌های مثبت و قابل اعتمادتری می‌گیرد.» (راجرز، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

اسپینوزا<sup>۳</sup> معتقد بود قضاوت، زمانی معنا می‌یابد که انسان موجودی مختار و آزاد در اراده و عمل باشد؛ زیرا در قضاوت کردن کاربرد کارکردهای فکری برای اثبات و پیش‌بینی وجود دارد و تبرئه یا محکوم کردن معنی می‌یابد و این امکان‌پذیر نیست، مگر با داشتن اراده و اختیار؛ در حالی که فروم انسان را یک وجودی حقیقی و مجزا و بدون اراده می‌داند که بدون آنکه خود بخواهد، متولد می‌شود و خلاف میل می‌میرد. در مکتب اخلاق اومانیسیتیک در مورد اختیار انسان بیان شده است که اگر انسان زنده باشد به هر چیز مجاز است و آگاه خواهد بود. زنده بودن یعنی نیروهای خود را در اختیار مقام بالاتر از خود قرار ندادن و فقط در راه مقاصد خود حرکت کردن و به هستی خود مفهوم بخشیدن و به دنبال آرمان متعالی حرکت کردن. انسان از استعداد های فطری برای رشد و کمال سود می‌جوید. به عقیده آلپورت<sup>۴</sup> «پختگی موجب رها شدن از جبر گذشته می‌شود؛ از این رو برای رسیدن به خودشناسی نباید تسلیم محض وراثت شد؛ بلکه با پختگی می‌توان خود را از برخی قید و بندها و جبرهای موجود در جامعه رها کرد و به سوی کمال و پیشرفت گام نهاد. اریک برن معتقد است انسان، موجودی است معقول و آگاه که قدرت انتخاب دارد و قادر است سرنوشت خود را رقم بزند.» (کلاتتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۴). حال در بینش معرفتی فیض کاشانی، انسان هم دارای جبر و هم اختیار است؛ اما به شکل محدود که درمان این جبر و اضطرار و اختیار محدود، عشق است. در بینش معرفتی فیض، انسان به اختیار و اراده حق گام برمی‌دارد نه با اختیار و اراده خویش و دارای جبری ممدوح است:

ز اختیار کم از اضطرار آزاد است      چو فیض هر که به فرمان عشق، قهار است  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۶۲)

هیچ کاری نمی‌کنیم به خود      همه او می‌کند که استاد است  
(همان: ۶۴)

یکی از بهترین اختیاریهایی که به انسان داده شده از نظر فیض، اختیار در موت ارادی نفس و کشتن امیال است. به عقیده وی هر کس به اختیار، امیال خود را سر ببرد به بهشت می‌رود؛ اما کسی که دل به دنیا و امورات دنیوی بسته و افسار خود را به دست نفسِ ازدها

## تحلیل عرفانی - روانشناختی تقابل‌های ذهنی در شعر فیض کاشانی \_\_\_\_\_ ۶۱

صفت دهد، سرانجامی جز عذاب و جهنم و آتش ندارد. پاداش و جزا در بینش فیض، نتیجه داشتن اختیار اراده در انسان است:

سوی بهشت می‌رود هر که به اختیار مُرد  
قعر جحیم جا کند آنکه به زور می‌رود  
(همان: ۱۱۰)

گر عنان اختیار خود نهی در دست او  
لقمه‌ای سازد ترا این نفس و اذرها شود  
گر ز بهر شهوت دنیا درآیی ز غضب  
نفس فرعونت در آتش از ره دریا شود  
(همان: ۱۳۵)

به عقیده فیض اعتقاد به دو امر جبر و اختیار، سبب تناقض می‌شود؛ پس باید برای از بین بردن این دوگانگی و رسیدن به وحدت و نور توحید تناقض‌ها را از میان برداشت:

آمدم کآتش زخم در بیخ جبر و اختیار  
تا بسوزد شرک و گردد نور توحید آشکار  
(همان: ۱۵۹)

قضا و قدر در بینش فیض در ارتباط با جبر و اختیار، معنا می‌یابد. فیض با توجه به آموزه‌های دین و کتاب آسمانی، قضا را یک امری مکتوب و نوشته شده می‌داند که باید در مقابل آن سر تسلیم فرو آورد و نباید با آن جنگید و قانون چرخ، طوری است که هر چند از روی ترحم مهربانی می‌کند، اما نتیجه آن رنج و محنت است و تنها به مراد دل ناهلان می‌چرخد:

نهم قضای خداوند را سر تسلیم  
که بنده را ز کتاب خدا همین سبق است  
(همان: ۴۷)

چرخ هر چند از ترحم مهربانی بیش کرد  
گرد محنت بر سر و روی دلم افزون نشست  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۳۷)

فلک نگرده آلا به مدعای کسی  
که کار خویش به خلاق کار و بار گذاشت  
(همان: ۴۷)

### ۲-۵- تقابل بیم و امید

در ارتباط با ناامیدی کارل راجرز<sup>۵</sup> از زبان کی یرکگارد<sup>۶</sup>، فیلسوف دانمارکی می‌گوید: «رایج‌ترین ناامیدی، نومید بودن در انتخاب کردن یا مایل به خود بودن

است. اما ژرف‌ترین شکل ناامیدی، عبارت است از این که انسان انتخاب کند که شخص دیگری غیر از خودش باشد. از دیگر سو خواستار بودن آن خودی که شخص به گونه‌ای حقیقی هست در واقع ضد ناامیدی است و این انتخاب، ژرف‌ترین مسئولیت انسان می‌باشد.» (راجرز، ۱۳۹۵: ۹۱). فیض کاشانی معتقد است زندگی با عشق معنا می‌یابد و مسئولیت بزرگ انسان، عشق‌ورزی است که در راه آن تمام ترس‌ها و ناامیدی‌ها به امید تبدیل می‌شود:

هزار خوف و خطر هست گرچه در ره عشق ولی ز عشق توان یافت عزّ و جاه و کرامت  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۴۷)

فیض کاشانی در ارتباط با امید و مقابله با ترس، معتقد است که خواندن دعا و ادعیه و ارتباط معنوی با یک نیروی برتر که رضایت دائمی را دربردارد در خوشی و آرامش به انسان، مدد می‌رساند. اپیکور<sup>۷</sup> نیز به «عنوان فیلسوف لذت‌جو مهمترین عامل خوشی واقعی را فقدان ترس می‌داند که نتیجه دوراندیشی و آینده‌نگری است و ترجیح دادن رضایت دائمی توأم با آسودگی با لذت‌های آنی.» (فروم، ۱۳۷۰: ۱۹۳).

هزار خوف و خطر بودی ار نمی‌بودی کتاب معرفت ما دعای جوشن ما  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۷)

فیض از نگاه عرفانی به مسأله بیم و امید می‌نگرد و ترس از نظر او، ترس عاشقانه از محبوب ذهنی و ازلی است. ترسی که لذت وصال در پی دارد؛ یعنی ترس هدفمند و متعالی. ترس در روانشناسی یک احساس است که بر اثر تهدید بر فردیت انسان حاصل می‌شود که این تهدید، حاصل مسائل ذهنی و انتزاعی است؛ اما این طرز تلقی فرد از آن مسأله است که باعث ایجاد ترس در فرد می‌شود. ترس از خدای تهدیدکننده و مجازات‌گر در اندیشه دینی، همواره وجود داشته و در اندیشه فیض نیز نمود می‌یابد. ترس فیض به واسطه عشق و مستی عشق لایزالی و با جاری شدن اشک از دیدگان وی تسکین می‌یابد:

ندیرِ خوف برون رفت از دل مخمور      به شیر باده درآمد ز خم به سر دويد  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۸۱)

دلم از کشمکش خوف و رجا بس که تپید      همگی خون شد و از رهگذر دیده چکید  
(همان: ۹۰)

ز خوف و حزن پناه‌یست کعبهٔ وصلت      درین پناه بود جان ز هر عنا محفوظ  
(همان: ۱۷۷)

## ۲-۶- تقابل عقل و عشق

تقابل عقل و عشق یکی از موضوعات بحث برانگیز علوم فلسفی، روانشناختی، اجتماعی و عرفانی است و نظریات گوناگونی را در این باره به وجود آورده است. عشق یک حالت احساسی از شیفتگی و دل‌بستگی و دوستی مفرط است. رنه آلندی<sup>۱</sup> «عشق را از پایین‌ترین مرحله در نظر می‌گیرد که از خود فرد شروع می‌شود و به کنش جنسی ختم می‌شود. سپس به نوع اجتماعی عشق اشاره می‌کند که با اتحاد روانی و اجتماعی میان زن و مرد تحقق می‌یابد و عشق زمینی نامیده می‌شود. انسان پس از گذار از مراحل گوناگون عشق یعنی عشق شهوانی، جسمی و اجتماعی به بالاترین سطح عشق، یعنی عشق عرفانی می‌رسد. عشق جسمانی مبدأ حرکت به سوی عشق الهی و عرفانی است و عشق تکامل یافته مرحله‌ای مهم برای دستیابی به اهداف زندگی سالم محسوب می‌شود. از نظر آلندی عشق نخست با هدایت انسان به برآورده ساختن نیازهای اولیه‌اش در بنیان نهادن شخصیت انسان یاری می‌رساند و به عناصر سازنده شخصیت فرد انسجام و پیوستگی می‌دهد تا با نیل به مرتبهٔ ایثاری، هر چه از جهان ستانده به او باز گرداند.» (آلندی، ۱۳۷۳: ۴۲). فرانکل در مورد «عشق اجتماعی بین زن و مرد آن را تنها شیوه‌ای می‌داند که می‌توان با آن به اعماق و جوهر وجود انسانی دیگر آگاهی کامل یافت.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۱۲). عشق به انسان دیگر از نظر فروید، «یک سائق جنسی تصعید شده است که در راستای هدف سرکوب‌شده حرکت می‌کند.» (همان، ۱۳۹۱: ۱۷۳) و برآمده از غرایز و لیبیدو است که به تعبیر آبراهام مازلو «ناشی از کمبود است چون در آن شخص امیدوار است که طرف

مقابلش بتواند به او چیزی را که خودش ندارد، بدهد.» (استرنبرگ، ۱۳۹۶: ۱۵۹). لییدو به عقیده فروید، انرژی آن غرایزی است که با همه چیزهایی سر و کار دارند که می‌توان آن‌ها را ذیل عنوان عشق گرد آورد. اگر چه هسته اصلی آن چه عشق می‌نامیم؛ قطعاً همان «چیزی است که عموماً عشق خوانده می‌شود، عشق به خود و والدین و فرزندان، دوستی به بشر و حتی خود را وقف اشیای انضمامی یا ایده‌هایی انتزاعی کردن نیز ذیل مفهوم عشق جای می‌گیرند.» (فروید، ۱۳۹۲: ۴۶). در دیدگاه فروم مردم علی‌رغم اشتیاق عمیق به عشق تقریباً همه چیز را مهم‌تر از عشق می‌دانند، مانند موفقیت، شأن و پول و قدرت. عشق رشد یافته از نظر فروم، نوعی پیوند است که در جریان آن تمامیت و فردیت شخص حفظ می‌شود. «قدرت این عشق، دیوارهای جدایی انسان از هموعانش را نابود می‌کند و او را به دیگران پیوند می‌دهد. در عین حال به انسان امکان می‌دهد خودش باشد و تمامیت خود را حفظ کند.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۰). فروم «عشق را سبب خودانگیختگی و از بین برنده شکاف میان عقل و طبیعت می‌داند.» (ر.ک. کلانتری و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۶). آلدی «عشق را غذای روح می‌داند و برای آن سه نوع سلوک عاشقانه قائل است: نخستین مرتبه جذب معشوق از راه مهر و دوستی، مرحله بعد هم‌پیمان‌شدن با معشوق و در نهایت خویش را فدای معشوق کردن.» (آلدی، ۱۳۷۳: ۴۲).

در تقابل عشق و عقل، فیض کاشانی، عشق را برتر از عقل می‌داند. در بینش او عشق، شاه است و عقل دربان. عشق به حق، تمام هستی است و هر چه در این عالم از این عشق بی‌بهره باشد، بی‌ارزش است. عشق وقتی در جان ریشه بدواند دوگانگی و کثرت را از میان خواهد برد و وحدت و یگانگی را جایگزین آن می‌کند:

عشق را با عقل نسبت کی توان      شاه فرمان ده کجا دربان کجا

(کاشانی، ۱۳۹۲: ۲۱)

پادشاه عشق بر ملک خرد تا دست یافت      ملک را بگرفت سر تا سر خرد بیرون نشست

(همان: ۳۶)

محبت و عشق از نظر فیض، هم جان گیرنده است و هم جان دهنده و در نهایت، مردن در ره عشق برای عاشق کار بسیار شیرینی است. با عشق می‌شود رخ جان را زنده کرد:

هم محبت جان ستاند هم محبت جان دهد      بی محبت هیچ کاری بر نمی‌آید مرا  
(همان: ۱۷)

جان بخواهم داد آخر در ره عشق کسی      هیچ کار از عاشقی خوشتر نمی‌آید مرا  
به نور عشق کنم روشن آینه رخ جان      مقابل تو بدارم چه خوش بود به خدا  
(همان: ۲۷)

به عقیده فیض کاشانی، اساس و بنیاد جهان و موجودیت کل هستی را عشق تشکیل داده است. عشق راهبر و راهنمای مردان راه سلوک است و این عشق سکرآور، عشق به جانان حقیقی است؛ به همین ترتیب در بینش فیض، وجود پیامبران و اولیا به واسطه هستی عشق است:

عشق در راه طلب راهبر مردان است      وقت مستی و خراب بال و پر مردانست  
(همان: ۴۲)

از عشق جانان سرخوشیم بگذار تا خواری کشیم      تا می‌نمی‌خواهیم ما عشاق را ننگی بس است  
(همان: ۴۶)

خدا از عشق کرد آنجا ز عالم      نبی از عشق جست انجام معراج  
(همان: ۷۵)

نبی ز عشق نبی شد ولی ز عشق ولی گشت      ز عشق یافت نبوت، ز عشق رست امامت  
(همان: ۴۷۹)

در بینش فیض، عشق‌های صوری و مجازی انسان را به سمت عشق‌های حقیقی و واقعی پیش می‌برد. و فنای سالک در راه حق و رهایی از خویشتن، نتیجه عشق حقیقی است:

بر وجه مجاز جلوه حسن      تعلیم طریق عشق بازیست  
ورزیدن بندگیست مطلوب      گر عشق حقیقی از مجازیست  
(همان: ۵۳)

گرفیض بودی یار عشق، گم گشتی اندر عشق یار در عشق یار ار گم شدی، یار آمدی اورا به دست  
(همان: ۶۳)

در بینش فیض، عشق هم درد است و هم درمان و کسی که عشق در او نباشد، کافر است؛ زیرا عشق، روح و دین است و سبب یقین سالک در راه حقیقت می‌شود. عشق حقیقی راهبر و راهنمای انسان در راه وصال است:

هر درد در عالم بود ای فیض می‌دارد دوا

هم درد من از عشق خواست؛ هم عشق دردم را دواست

(کاشانی، ۱۳۹۲: ۶۳)

عقل در روانشناسی همان اندیشیدن و ادراک عینی از واقعیت هستی است. از طریق عقل می‌توان تصویری واقع‌گرایانه و عینی از جهان داشت؛ بدین معنا که خود و دنیا را عینی نگریم و آن را با نیازها و ترس‌های ذهنی خویش تحریف نکرد. فروم به ادراک عینی واقعیت، اهمیت بسیار می‌دهد. هر چه ادراک عینی‌تر باشد، ارتباط با واقعیت بیشتر است. از طرفی عقلِ قدسی حکم می‌کند که انسان از خود فراتر رود و به سیر انفسی بپردازد؛ زیرا انسان متعالی ناگزیر از معناجویی در زندگی است. «تفکر و تدبّر در احوال خود و دیگران و عبرت گرفتن از تاریخ، ایجاب می‌کند که انسان به فلسفه زندگی خود بیندیشد و بداند هدفش از زندگی چیست و در زندگی دنبال چه چیزی است؟» (کلانتری، ۱۳۹۶: ۳۱). از نظر فیض، عقل استدلال‌گر قادر به پاسخگویی چرایی هستی نیست و در مقابل عشق کارکردی ندارد. عاشقان به درگاه حق، بار دارند و عاقلان اجازه حضور نخواهند داشت. فیض آن هنگام که عشق را در مقابل عقل و استدلال قرار می‌دهد آن را بی‌عمل و بی‌اثر می‌داند:

عقل را در عشق، ویران کن که در درگاه دوست عاشقان را بار هست و عاقلان را بار نیست

(کاشانی، ۱۳۹۲: ۴۸)

عقل دادم بسـتدم دیـوانگی شیوه این کار می‌باید مرا

(کاشانی، ۱۳۹۲: ۲۰)

تحلیل عرفانی - روانشناختی تقابل‌های ذهنی در شعر فیض کاشانی \_\_\_\_\_ ۶۷

عشق را با عقل نسبت کی توان شاه فرمان ده کجا دربان کجا  
(همان: ۲۱)

فیض از نوع دیگر عقل نام می‌برد که قوه تمیز و تشخیص نیک از بد و خالص از ناخالص را دارد و در مقابل امیال می‌ایستد و اجازه ابراز بیمارگونه آن‌ها را نمی‌دهد. در این مورد احکام دین و شرع به صورت عامل بازدارنده عمل می‌کنند و معناجویی در زندگی است که انسان را در مسیر درست نگاه می‌دارد:

حرفی نخواهم زد جز آه، آسرار می‌دارم نگاه  
دارم ز کتمان صد پناه، عقل این تقاضا می‌کند  
احکام دین را چاکرم، راه مبین را یاورم  
بر خویشان خود داورم، عقل این تقاضا می‌کند  
چون غایت هر ره خداست، هر ره که می‌پویم رواست

لیکن من و این راه راست، عقل این تقاضا می‌کند  
(همان: ۱۰۴)

به نظر فیض راه رسیدن به خدا عشق است و اگر کسی از راه عقل می‌خواهد به این امر برسد، ناممکن است؛ اما با روش عشق در هر جلوه و رخی، جلوه یار را می‌بیند. و به نظر وی این زاهدان هستند که از ابزار عقل کمک می‌گیرند؛ درحالی که راه اصلی و حیاتی، راه رندی است:

از عقل اگر آرد رو سوی جناب عشق از جلوه هر مریوب رخساره رب بیند  
(همان: ۱۳۷)

زهد جز اهل عقل را نسزد رند را جام باده می‌باید  
(کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۳۹)

زهد و تقوی ز من نمی‌آید می‌کنم آنچه عشق فرماید  
(همان: ۱۳۸)

عشق سورشست و عقل ماتم من زار ماتم نمی‌توانم بود  
(همان: ۱۵۰)

### ۳- نتیجه گیری

انسان از نظر فیض کاشانی دارای دو بُعد و ساحت است و با توجه به مبانی روانشناختی برای بودن در مسیر تعالی و رشد معنوی، نیاز به والایش و تغییر دارد و تعارضات بین نهاد و خود را با جنبه ای خودساخته به کمال می‌رساند. انسان از نظر فیض دارای دوگانگی‌هایی چون رنج و لذت است؛ رنجی که حاصل عملکرد خود انسان و نتیجه سرکوب امیال یا برآورده نشدن خواسته‌ها و نیازها ایجاد می‌شود. فیض در کشمکش لذت و درد، لذت ناشی از امیال را مقطعی و سطحی می‌داند و درد واقعی را نتیجه عشق به خالق هستی می‌شمارد. فیض در دوگانگی بین شک و یقین، یقین را نتیجه ایمان خردگرا می‌داند و از شک خردگریز دوری می‌کند. نظر فیض در ارتباط با جبر و اختیار در موضع تعادل است، از جهتی فیض، انسان را دارای اختیار و اراده آزاد، اما محدود و از طرفی انسان را مجبور می‌داند؛ که اراده‌اش با قضا و قدر الهی هم سو است و نشان‌دهنده جبر موجه که بدان نظر مقبول دارد.

ترس یک ساز و کار دفاعی است که انسان در مقابله با شرایط خطرآفرین استفاده می‌کند؛ اما از نظر فیض این ساز و کار با وجود عشق، قابل پذیرش است و در دوگانگی ترس و امید، امید را برتر از ترس می‌داند. فیض در تقابل‌های دوگانه عقل و عشق، عقل را از این جهت که سرکوب‌کننده امیال و هواهای نفسانی است با اهمیت می‌داند و از طرفی عشق را بالاتر از عقل استدلال‌گر معرفی کرده؛ کارکرد آن را در بی‌عمل کردن عقل، مؤثر می‌شمارد. حتی عشق‌های زمینی را مقدمه عشق‌های برین می‌داند که اساس جهان و راهنمای روندگان راه سلوک است. در تمام موارد بن‌مایه عشق، سبب مواجهه معقول و متعادل با ترس، شک، جبر و رنج است که شاعر را در جاده متعادل و متوازنی حفظ می‌کند و مانع از افراط و تفریط او می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

- 1 Viktor Frankl
- 2 Sigmund Freud
- 3 Baruch Spinoza
- 4 Gordon Willard Allport
- 5 Carl Rogers

6 Kierkegaard  
7 Epicurus  
8 René Alendi

### کتاب‌نامه

- استرنبرگ، رابرت جی (۱۳۹۶) قصه عشق. تهران: کتیبه پارسی.
- امامی، نصراله (۱۳۷۷) مبانی و روش‌های نقد ادبی. تهران: نشر جامی.
- راجرز، کارل (۱۳۹۵) راه انسان شدن. ترجمه قاسم قاضی. تهران: پندارتابان.
- زیگلر، دانیل، لاری، هجل (۱۳۷۹) نظریه‌های شخصیت. ترجمه علی عسگری. ساوه: انتشارات دانشگاه آزاد.
- سرگزی پور، مجتبی، مختاری، نادر و بارانی، امیر (۱۳۹۸) «رابطه عقل و شرع از دیدگاه میرداماد و فیض کاشانی». فصلنامه عقل و دین. دوره یازدهم. سال یازدهم. شماره ۲۰. صص ۲۳۰-۲۰۳.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۳) محجّه البیضا فی تهذیب الاحیاء. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۲) دیوان اشعار. چاپ دوم. تهران: پیمان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۰) فلسفه و فرهنگ. ترجمه نادر نادرزاده. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلانتری، مهرداد، شاکرنیا، فرحناز، عرب‌مقدم، نرگس و رضایی، مریم (۱۳۹۶) نظریه‌های شخصیت با تأکید بر خودشناسی. اصفهان: کنکاش.
- کوثری‌نیا، نفیسه، شریفی، مهین، عبدالله‌زاده، رحمت اله و فقهی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۸) «تحلیل انتقادی از رویکرد فیض کاشانی در جمع روایات متعارض در تفسیر صافی». دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی. سال یازدهم. شماره ۲۰. صص ۱۵۴-۱۱۹.

- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۸) *انسان در جستجوی معنی*. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۱) *انسان در جستجوی معنای غایی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: پارسی.
- فرشاد، محسن (۱۳۸۴) *پیوند علم و عرفان اندیشه‌های کوانتومی*. تهران: علمی.
- فروم، اریک (۱۳۷۰) *انسان برای خویشتن*. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: بهت.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۲) *روانشناسی توده‌ای و تحلیل اگو*. ترجمه سارا رفیعی. تهران: نی.
- ۱۶. فروید، زیگموند (۱۳۶۸) *تمدن و ناکامی‌هایش*. ترجمه بنفشه جعفر. تهران: روزگار نو.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲) «ورای اصل لذت». *فصلنامه ارغنون*. ترجمه یوسف اباذری. سال نهم. شماره ۲۱. صص ۸۱-۲۵.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲) «رئوس نظریه روانکاوی». *فصلنامه ارغنون*. ترجمه حسین پاینده. سال نهم. شماره ۲۲. صص ۷۳-۱.
- فیروزی، جواد، حسینی، زینت (۱۳۹۱) «خدا در اندیشه یونگ». *مجله علمی پژوهشی فلسفه دین*. سال نهم. شماره ۲. صص ۱۴۸-۱۳۱.
- قلی‌زاده، احداله (۱۳۸۹) «آرای فیض کاشانی در معرفت‌شناسی». *فصلنامه پژوهشی-علمی کوثر*. سال ششم. دوره ۱۵. صص ۲۸-۳.

#### Reference

- Sternberg, Robert J. (1396) *The Story of Love*. Tehran: Persian inscription.
- Emami, Nasrollah (1998) *Principles and methods of literary criticism*. Tehran: Nashrjami.
- Rogers, Carl (2015) *The way to becoming human*. Translated by Qasim Ghazi. Tehran: Pendartaban.

- Ziegler, Daniel, Larry, Hegel (2000) *Personality theories*. Translated by Ali Asgari. Saveh: Azad University Press.
- Sargizipour, Mojtaba, Mokhtari, Nader and Barani, Amir (1398) "The relationship between reason and religion from the perspective of Mirdamad and Feyz Kashani". *Quarterly Journal of Reason and Religion*. 11(11). 230-203.
- Faiz Kashani, Mullah Mohsen (1383) *Al-Bayda in the Refinement of Revival*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Feyz Kashani, Mullah Mohsen (2013) *Poetry Divan*. 2<sup>nd</sup> edition. Tehran: Peyman.
- Cassirer, Ernst (1981) *Philosophy and Culture*. Translated by Nader Naderzadeh. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Kalantari, Mehrdad, Shakernia, Farahnaz, Arab Moqaddam, Narges and Rezaei, Maryam (2017) *Personality Theories with Emphasis on Self-knowledge*. Isfahan: Research.
- Kowsrinia, Nafiseh, Sharifi, Mahin, Abdollahzadeh, Rahmatollah and Fiqhizadeh, Abdolhadi (1398) "Critical analysis of Feyz Kashani's approach in the collection of conflicting narrations in Safi commentary". *Bi-Quarterly Journal of Hadith Research*. 11(20). 154-119.
- Frankel, Victor (1398) *Man in search of meaning*. Translated by Salehian and Mahin Milani Movement. Tehran: Dersa.
- Frankel, Victor (2012) *Man in search of ultimate meaning*. Translated by Shahabuddin Abbasi. Tehran: Persian.
- Farshad, Mohsen (2005) *The connection between science and mysticism of quantum ideas*. Tehran: Scientific.
- Fromm, Eric (1370) *Man for himself*. Translated by Akbar Tabrizi. Tehran: Beht.
- Freud, Sigmund (2013) *Mass Psychology and Ego Analysis*. Translated by Sara Rafiei. Tehran: Ney.
- Freud, Sigmund (1368) *Civilization and its Discontents*. Translated by Banafsheh Jafar. Tehran: Roozgar No.
- Freud, Sigmund (2003) "Beyond the principle of pleasure". *Organon Quarterly*. Translated by Yousef Abazari. 9 (21). 81-25.
- Freud, Sigmund (2003) "Outlines of Psychoanalytic Theory". *Organon Quarterly*. Translated by Hossein Payende. 9 (22). 73-1.

- Firoozi, Javad, Hosseini, Zinat (2012) "God in Jung's Thought". Journal of Philosophy of Religion. 9 ( 2). 148-131.
- Qolizadeh, Ahdollah (1389) "The views of Feyz Kashani in epistemology". Kowsar Scientific-Quarterly Journal. 6 (15). 28-3.