



عقل و دین از دیدگاه فیض کاشانی

احدالله قلی‌زاده برندق*

چکیده:

طرح اندیشه تفکیک بین دین و فلسفه در سال‌های اخیر از سوی حوزه معارف خراسان، چهره جدیدی از مکتب اخباری‌گری و نص‌گرایی به نمایش گذاشته و بار دیگر توجه محققان عرصه دین‌پژوهی را به مسئله نسبت عقل و دین از دیدگاه عقل‌گرایان و نص‌گرایان معطوف کرده است. در این میان، چگونگی رویارویی ملا محسن فیض کاشانی (اندیشمند قرن یازدهم) با این مسئله همواره با ابهام همراه بوده است. برخی او را به اخباری یاد می‌کنند و برخی دیگر، مقایسه او را با سایر اخباریان - از آن جهت که او شاگرد میرز صدر المتألهین بوده و ستایش‌هایی نیز از او کرده است - غیر واقعی می‌دانند. این دیدگاه‌های کاملاً متضاد، درباره فیض از آنجاست که سیره علمی او فراز و نشیب‌هایی را همراه داشته که نیازمند ایضاح رویکرد او درباره نسبت عقل و دین است. تحقیق حاضر، رویکرد او را در اصول و فروع دین به صورت جداگانه بررسی کرده و ارزش و اعتبار عقل را در این دو حوزه روشن نموده است.

کلیدواژه‌ها:

عقل، دین، نسبت عقل و دین، فیض کاشانی، نقش عقل در اصول و فروع.

فصلنامه
کاشان‌شناخت
شماره چهارم و پنجم
پاییز و زمستان ۸۷

* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه و دانشجوی دوره دکتری.



مقدمه

مسئلهٔ پر دامنه «عقل» و «دین» و تلاش برای کشف رابطهٔ آن دو، همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران مسلمان بوده و است. سؤال از قلمرو عقل آدمی در عرصهٔ معارف دینی پرسشی نیست که پژوهشگر عرصهٔ دین را به حال خود رها سازد. اینکه آیا عقل بشر توان تجزیه و تحلیل گزاره‌های دینی را دارد یا خیر، در همان گام اول گریبان‌گیر پژوهشگر عرصهٔ دین می‌شود و تا زمانی که پاسخ آن را نیافته است او را در پی‌ریزی چارچوب فکری‌اش حیران و سرگردان می‌کند. البته پاسخ به این پرسش در طول تاریخ تفکرات اسلامی در دو سوی افراط و تفریط، گاه سر از عقل‌گرایی و گاه سر از نص‌گرایی درآورده است. برخی نیز در صدد ایجاد سازش میان آن دو بر آمده‌اند. بدون تردید بازآموزی و ارزیابی دیدگاه فیض کاشانی در این باره، در حل این معما بی‌تأثیر نخواهد بود.

تحقیق حاضر با مروری بر آثار فلسفی، کلامی، عرفانی، فقهی و روایی او سیرهٔ علمی فیض را بررسی کرده، سپس دیدگاه او را دربارهٔ ارزش و اعتبار عقل در فروع و اصول و برخی دیگر از آموزه‌های دینی به طور جداگانه روشن خواهد کرد.

سیره علمی فیض

آن‌گونه که از رسالهٔ شرح صدر برمی‌آید، فیض در همان ابتدای جوانی، اصول راهبردی را برای خود ترسیم و تعریف کرده و سپس بر اساس آن به دنبال تحصیل علم بر آمده است. او در تقسیمی که برای مراتب عالمان ارائه کرده است، آن‌ها را بر سه قسم عالم به علم ظاهر، عالم به علم باطن و عالم به علم ظاهر و باطن می‌داند و روشن است که خود به دنبال جمع بین علوم ظاهر و باطن بوده است. (ر.ک: الانصاف، ص ۵۵) از طرف دیگر، در روزگار فیض سه جریان فکری وجود داشته است که وی از همه آن‌ها بهره‌وافر برده است. (همان، ص ۵۸-۶۱)

یکی از آن روش‌های فکری، اخباری‌گری است که از سید ماجد ابن هاشم

بحرانی به ارث برده است. دیگر روش فکری، روش فلسفی و عقل‌گرایی است که از استادش صدر المتألهین آموخته است؛ و سومین روش فکری، عرفان و باطنی‌گرایی است که از ابن عربی اخذ کرده و محتمل است که توجه او به غزالی هم به همین جهت بوده باشد؛ زیرا غزالی نیز با وجود ظاهرگرا بودنش تمایلات عارفانه داشته است.

کاری که فیض می‌خواست انجام بدهد این بود که همّت و تلاش خود را به این مسئله معطوف کند تا معرفت حاصل از طریق حکمت و فلسفه و عرفان را از طریق اخبار و احادیث تبیین نماید. به عبارت دیگر، عرفان و فلسفه‌ای را که نزد صدر المتألهین آموخته بود و به شدت مورد بی‌توجهی اخباریان بود، از اخبار بیرون آورد. او این اندیشه را در ابتدای کتاب *اصول المعارف و نیز عین الیقین فی اصول اصول‌الدین*، که در صدد توضیح علت تألیف آن‌ها بوده است، با این عبارت بیان می‌کند:

«و منها: إرادتی أن أجمع بین طريقة الحكماء الاوائل فی الحقایق و الاسرار و بین ما ورد فی الشرایع من المعارف و الانوار فیما وقع فیہ الاشتراک، لیتبین لطالب الحق أن لا منافاة بین ما ادرکته عقول العقلاء... و بین ما اعطته الشرایع و النبوات و نطقت به السنة الانبیاء و الرسل صلوات الله علیهم من اصول المعارف غیر أنه بقی لاولی العقول الصرفة من العلم بالله و الیوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل.» (اصول المعارف، ص ۴-۵ و عین الیقین فی اصول اصول‌الدین، ص ۲۳۹)

در کنار عبارت مذکور، عبارت‌های دیگری نیز از فیض به یادگار مانده است که در اواخر عمر یعنی هشت سال قبل از رحلت در رساله *الانصاف*، نوشته است؛ عبارت‌هایی که میزان موفقیت یا عدم موفقیت او را در جمع بین فلسفه، عرفان و اخبار نشان می‌دهد. او در رساله *الانصاف* می‌نویسد: «نه متکلمم و نه متلسّف و نه متصوفم و نه متکلف، بلکه مقلّد قرآن و حدیث و تابع اهل بیت آن سرور. از سخنان حیرت‌افزای طوایف اربع، ملول و بر کرانه و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل بیت آنچه به این دو آشنا نباشد بیگانه.» (ص ۱۹۶)

نگارنده به دلایل متعدّد- که ذکر آن مجال دیگری می‌طلبد- معتقد است که انکار روش کلامی، فلسفی و عرفانی توسط فیض در آخر عمر، به معنای این نیست که او تمام مبانی خود را کنار گذاشته باشد، بلکه به این معنی است که کوشیده است تمسک خود را به اخبار شدت بخشیده و از اظهار اصطلاحاتی که در آیات و روایات نیامده است، پرهیز نماید. از آنجا که فیض دیدگاه جامع‌نگرانه‌ای در باب قلمرو دین داشت و پایبند به نص‌گرایی بود، روز به روز ظاهر را تقویت کرده و از نیروی تأویل و عقل‌گرایی فاصله می‌گرفت. او با آموزه‌هایی مواجه می‌شد که نمی‌توانست بین آن‌ها و ظاهر قرآن و سنت مطابقتی ایجاد کند؛ بنابراین، ناچار بود که دست از یکی بشوید. طبیعی است که در این انتخاب، عقل را فدا می‌کرد، شاید به این دلیل که هم اهل تعبّد بود و هم در زمانی زندگی می‌کرد که اخباری‌گری قوت گرفته بود. در هر صورت، او به رغم علاقه‌اش در برخی موارد نتوانست چیزی را که می‌خواست جامه عمل بپوشاند.

تعریف عقل

اینک پس از آگاهی اجمالی از سیره علمی فیض، برای بررسی تفصیلی جایگاه عقل در اندیشه او به‌جاست که تعریف مورد نظر او را از عقل و دین ارائه کرده و سپس به بیان نسبت آن دو بپردازیم.

معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. (ر.ک: الصحاح، ۴/ ۱۷۶۹) اطلاعات دیگر عقل نیز از همین معانی اخذ شده و با آن مناسبت دارد. فراهیدی می‌گوید: «عقل نقیض جهل است.» (العین، ۲/ ۱۲۵۳) و راغب اصفهانی معتقد است عقل به قوه‌ای گفته می‌شود که آماده قبول علم است. (مفردات الفاظ قرآن، ۲/ ۲۱۷) فارس ابن زکریا نیز می‌گوید: «عقل از آن جهت عقل نامیده شده است که انسان را از گفتار و کردار زشت باز می‌دارد.» (معجم مقاییس اللغة، ۴/ ۶۹) نتیجه این بررسی مختصر آن است که معنای اصلی عقل در لغت، منع و جلوگیری است.

در اصطلاح فلسفه نیز، عقل گاهی به خود قوه درک کننده اطلاق می‌شود و گاهی به ادراکات حاصل از آن. (اسفار، ۱۸/۳ به بعد) اما در اصطلاح کلام، قضایای ضروری و مورد پذیرش همگان (یعنی علوم ضروری) عقل خوانده می‌شود. (شرح اصول کافی، ص ۱۹ و کاوش‌های عقل نظری، ص ۲۴۰-۲۴۲)

فیض کاشانی معتقد است که واژه عقل، اسمی است که بر چهار معنی دلالت می‌کند؛ بنابراین، نباید برای همه اقسام آن یک حدّ تعیین کرد، بلکه در هر معنایی محدوده خاص خودش را شامل می‌شود. معانی که ایشان برای عقل برشمرده است عبارت‌اند از:

۱. عقل به معنای وصفی که به سبب آن، انسان از حیوانات ممتاز می‌گردد و آن عبارت است از استعداد پذیرش علوم نظری و تدبیر صناعات فکری.
۲. عقل به معنای علمی که حکم می‌کند به جواز آنچه جایز است و استحاله آنچه محال است؛ مثل علم به اینکه دو از یک بیشتر است.
۳. عقل به معنای علمی که از تجربه مستفاد می‌شود؛ بنابراین، به کسی که دارای تجارب فراوان باشد، عاقل می‌گویند.
۴. عقل به معنای غریزه‌ای در انسان است که موجب شناخت او به عواقب امور می‌گردد.

فیض معتقد است که عقل به دو معنای اول در انسان، بالطبع موجود است و به دو معنای اخیر با اکتساب به دست می‌آید. (المحجة البیضا، ص ۱۷۷-۱۷۸) به بیان دیگر، عقل از دیدگاه فیض بر دو گونه است: عقل طبیعی و عقل مکتسب. عقل طبیعی قوه‌ای است که انسان از اصل آفرینش با خود آورده و به سبب آن، علوم نظری را درک می‌کند و با همین قوه است که انسان از سایر حیوانات ممتاز می‌گردد. عقل مکتسب هم، قوه‌ای است که به سبب آن انسان بر تمیز بین آنچه در آخرت به نفع و ضرر اوست، قدرت پیدا می‌کند. (آیینه شاهی، ص ۶۶ و ضیاء القلب، ص ۴۲)

فیض، میزان عقل طبیعی و عقل مکتسب را در انسان‌ها متفاوت می‌داند و معتقد

است این دو عقل، به بعضی به طور کامل و به برخی دیگر، به صورت ناقص عطا شده است و انسان‌ها به قدر کمال و نقص عقلشان، دارای تکلیف و حساب هستند. (المحجة البيضاء، ص ۱۷۸)

همچنین فیض، در بیان اقسام عقل بشری، آن را به دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند که انسان با اولی تصورات و تصدیقات را درک کرده و به درست و نادرست آنچه تعقل و درک کرده پی می‌برد و با دومی، صناعات را استخراج نموده و از حسن و قبح آنچه انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، آگاه می‌شود. (عین الیقین فی اصول اصول الدین، ص ۳۶۸)

اگر این بیان فیض را در کنار تعریف اصطلاحی عقل نهاده و آن دو را با هم مقایسه کنیم، چنین به نظر می‌رسد که فیض تعریف متکلمین را از عقل قبول نداشته، و به دیدگاه فلاسفه روی آورده و در اطلاق فلسفی هم، عقل را به عنوان قوه درک کننده- و نه ادراکات حاصل از آن- پذیرفته است. او همچنین، هر کدام از این دو قوه را دارای ادراک می‌داند، بر خلاف افرادی همچون بهمنیار، قطب‌الدین رازی و نراقی که ادراک را منحصر به قوه نظریه دانسته و معتقدند که قوه عملیه هیچ ادراکی ندارد، بلکه صرفاً قوه عمل کننده است. (التحصیل، ص ۷۸۹-۷۹۰، تعلیقه علی الاشارات و التنبیها، ۳۵۲/۲-۳۵۳ و جامع السعادات، ۵۸/۱)

تعریف دین

به رغم تعاریف متفاوتی که از دین ارائه می‌شود و گاه شامل ادیان باطل نیز می‌گردد، فیض کاشانی با ارائه تعریفی روشن از دین، که همواره از آن با واژه شرع یاد کرده است، آن را منحصر در دین حق دانسته و می‌گوید: «شرع، دستوری الهی است که خداوند به دست رسولان و اوصیای معصوم آن‌ها برای بندگان نازل کرده است تا با عمل به آن به سعادت ابدی نایل شوند و اگر از آن تخلف کنند به قدر تخلفشان از سعادت، محروم و مستوجب عقوبت الهی می‌گردند.» (آیینة شاهی، ص ۶۶ و ضیاء القلب، ص ۴۲)

عقل و دین
از دیدگاه
فیض کاشانی



به اعتقاد فیض، شرع و قانون الهی یا با عبارات محکم و روشن بیان می‌شود یا جهت آزمایش بندگان به صورت مبهم و متشابه بیان می‌گردد. هر کس رعایت احتیاط در آن کند، در آخرت درجات بلند نصیب او می‌شود و هر کس رعایت نکند، از آن درجات محروم می‌ماند. (همان‌جا)

نسبت عقل و دین

فیض در مقام بیان نسبت عقل و دین، دو نوع سخن به ظاهر ناهمگون دارد. او همان‌گونه که در مقدمه نیز بیان شد، هم از مطابقت عقل و شرع سخن می‌گوید (اصول المعارف، ص ۴۵ و منهاج النجاة، ص ۲۳۹) - برای این منظور دو کتاب مهم عین الیقین و اصول المعارف را نوشته است - و هم در پاسخ به این سؤال که اگر بین عقل و شرع تعارض و اختلاف به وجود آمد، پیروی از کدام یک به مصلحت خواهد بود؟ می‌گوید: «پیروی از عقل کامل، مقدم بر شرع است لکن عقل کامل، مختص انبیا و اولیا است و کسی که از آن بی‌بهره است، باید شرع را مقدم بدارد؛ چرا که شرع، قائم مقام عقل کامل است.» (ضیاء القلب، ص ۴۵ و آیینه شاهی، ص ۷۰)

روشن است که فیض با این بیان، عقلی را که در مقام واسطه شناخت شرع می‌دانست، کنار می‌نهد و از عقل دیگری به نام عقل کامل سخن می‌گوید. پرواضح است که او با این نقد مواجه می‌شود که عقلی که انسان‌ها به واسطه آن شرع را می‌شناسند در تمام انسان‌ها موجود است، پس چگونه ممکن است عقلی را که برای شناخت شرع می‌پذیریم در مقام تعارض آن با شرع، آن را کنار نهاده و پذیرش آن را تنها با قید «کامل» بودن مشروط بدانیم.

در هر صورت، به نظر می‌رسد برای جمع این دو موضع‌گیری متفاوت از سوی فیض، باید دیدگاه او را درباره نسبت عقل و دین در اصول و فروع به طور جداگانه بررسی کنیم؛ چرا که او با تفکیک بعد نظری و بعد عملی دین، ارزش و اعتبار عقل را در این دو بعد متفاوت می‌دید. او در بعد عملی دین و در معرفت به فروع، عقل را تنها به عنوان ابزار شناخت، قابل اعتماد می‌دانست، به این معنا که انسان می‌تواند

نیروی عقل خود را در فهم کتاب و سنت به کار گرفته و از آن به صورت ابزاری برای شناخت گزاره‌های دینی بهره جوید، اما در بعد نظری، منزلت عقل را به عنوان منبع شناخت پذیرفته و آن را نه فقط در اصول دین، بلکه در تجزیه و تحلیل جزئیات کلامی به کار می‌برد. یعنی عقل را بر کرسی داوری نشانده و به صورت منبع مستقلی، صدور حکم را از او می‌طلبد. نوشتار حاضر در واقع، عهده‌دار این است که این مطلب را به صورت تفصیلی بررسی نماید.

نسبت عقل و فروع دین

مرحوم فیض، با تألیف کتاب *اصول الاصلیه* در سال ۱۰۴۴ هـ ق و کتاب *سفینه النجاة* در سال ۱۰۶۸ هـ ق - و بنا به قولی ۱۰۵۸ هـ ق - و نیز کتاب *الحق المبین* در سال ۱۰۶۸ هـ ق، شورش را علیه اجتهاد مصطلح آغاز کرد که با مطالعه این کتاب‌ها به روشنی می‌توان دیدگاه او را نسبت به جایگاه عقل در فروع دین فهمید. این شورش بی‌پروا و صریح علیه اجتهاد تا جایی پیش رفت که سخن از عدم نجات اهل اجتهاد به میان آورد. او در کتاب *سفینه النجاة*، علت پیدایش اجتهاد را انقضای دوره حضور و طولانی شدن دوره غیبت و مخالفت شیعیان با مخالفین در سنین کودکی می‌داند؛ چرا که معمولاً کودکان در مدارس ارباب و ملوک که از مخالفین بودند درس می‌خواندند. همین امر سبب شد که شیعیان برخی از آرای اهل سنت را پذیرفتند و برخی را کنار نهادند. بنابراین، اصول فقه شیعه با اصول فقه اهل سنت مشتبه شده است. (*سفینه النجاة*، ص ۱۳-۱۴) به اعتقاد فیض، اجتهاد، حکم به رأی، وضع قواعد و ضوابط، تأویل متشابهات و اخذ به اجماع و... از همین باب است. (همان‌جا)

از این سخنان چنین برداشت می‌شود که فیض، پیدایش اجتهاد را در میان شیعیان نه فقط از روی تقلید، بلکه ناآگاهانه نیز می‌دانسته است؛ چرا که انتخاب مشی علمی از سوی کودکان را نمی‌توان آگاهانه تلقی کرد. اما سؤال این است که فیض با انکار اجتهاد مصطلح که عقل را جزء منابع شناخت می‌داند، به دنبال ارائه چه مدلی بوده است؟ پاسخ این است که او بنا بر ادعای خودش، شیوه قدمای اصحاب را احیا

می‌کند؛ شیوه‌ای که در آن، منزلت عقل به عنوان منبع استنباط احکام پذیرفتنی نیست. او در بیان رابطه عقل و دین، که به عقیده نگارنده ناظر به جایگاه عقل در فروع دین است، سخنانی را از دیگران بدون جرح و تعدیل نقل می‌کند که در آن عقل را به «پایه» و دین را به «ساختمان»، یا عقل را به «چشم» و دین را به «نور» و یا عقل را به «چراغ» و دین را به «روغن چراغ» تشبیه می‌کند. (ر.ک: اصول المعارف، ص ۱۹۴-۱۹۶ و عین الیقین، ص ۲۴۱) نتیجه‌ای که از این تشبیه به دست می‌آید، این است که عقل را نمی‌توان یک منبع مستقل برای کسب معرفت دینی به حساب آورد- همان‌گونه که پایه بدون ساختمان و چشم بدون نور و چراغ بدون روغن، فاقد ارزش است- بلکه تنها می‌توان آن را ابزاری دانست که به یاری دین می‌شتابد و در کنار دین دارای فروغ است.

اینک پرسش اصلی این است که فیض به چه دلیل عقل را منبع شناخت نمی‌داند؟

برای پاسخ این پرسش خلاصه‌ای جامع از کتاب *اصول الاصلیه* را مطرح کرده و سپس به بررسی آن می‌پردازیم.

اصولی که فیض در کتاب یاد شده به آن‌ها پرداخته عبارت‌اند از:

اصل اول: خداوند فرستاده‌اش را قبض روح نکرد مگر اینکه ابتدا دین او را تکمیل و نعمتش را تمام کرد، به گونه‌ای که هیچ موردی را که مردم به آن نیاز دارند فروگذار نکرد؛ لذا از علوم نظری و عملی چیزی باقی نماند مگر اینکه در کتاب و سنت وارد شد. (اصول الاصلیه، ص ۲) فیض این اصل را با این آیات تکمیل می‌کند: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام/۳۸)؛ «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) و «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/۵۹)

اصل دوم: هیچ کس از علم کتاب و سنت برخوردار نیست مگر اینکه علم به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه داشته باشد و تأویل را از ظاهر و مقید را از مطلق و عام را از خاص و ... تشخیص دهد. و به تمامی اینها کسی جز پیامبر (ص) یا

عترت معصوم او، که علم خود را بدون واسطه از او گرفته‌اند، آگاه نیست. البته شیعیان کامل که پیرو و تابع آنها هستند به اندازه قرب و تبعیتشان و تفاوت درجاتشان دارای علم و معرفت‌اند. (اصول الاصلیه، ص ۲۰)

اصل سوّم: کسی که در دین خود به کتاب خدا و اهل بیت پیامبر (ص) تمسک کند، هرگز گمراه نمی‌شود و کسی که راه دیگری را برگزیند گمراه می‌گردد؛ زیرا علم اهل بیت از خداست و شک، تردید، خطا، غلط، سهو و تغییر در آن راه ندارد، اما علم دیگران این‌گونه نیست. (همان، ص ۴۴)

اصل چهارم: اخبار ائمه معصومین در کتب روایی موجود است. (همان، ص ۵۰)
اصل پنجم: ائمه (ع) اصول زیادی را که با عقل صحیح، مطابق است به ما عطا کرده و اجازه داده‌اند تا صور جزئی را بر آنها تفریع کنیم و به این واسطه باب علم را برای ما توسعه داده و راه معرفت به احکام را تسهیل کرده‌اند. (همان، ص ۶۵)
اصل ششم: ائمه (ع) اصول عقلی برهانی را به ما آموخته‌اند تا در مواقع تعارض اخبار از آنها استفاده کنیم. (همان، ص ۸۶)

اصل هفتم: خداوند در هر مسئله‌ای حکم معین دارد، هر کس به آن برسد به حق رسیده است و هر کس به آن نرسد به خطا رفته است. کسی که از روی ظن و اجتهاد، فتوا می‌دهد، در صورتی که به حق برسد پاداشی ندارد و اگر به خطا برود وزر و وبال آن بر گردن اوست. (همان، ص ۱۰۹)
اصل هشتم: تکیه بر ظن چه در اعتقادات، چه در صدور فتوا جایز نیست. (همان، ص ۱۱۸)

اصل نهم: بر هر مکلفی واجب است که در دین تفقه پیدا کرده و به هر آنچه خداوند بر پیامبرش نازل کرده است (معرفت به خدا و مقربانش و روز قیامت و شناسایی مکارم و مساوی اخلاق و شناخت شایع احکام و حلال و حرام) علم و آگاهی پیدا کند. (همان، ص ۱۴۷) و طریق تحصیل آن یا تحقیق است یا تقلید. تحقیق مال انبیا است و تقلید یا از روی بصیرت است و آن اخذ محکّمات کتاب و سنت و

اخبار اهل بیت و ترک متشابهات است (یعنی همان چیزی که اخباریان انجام می‌دهند) و یا از روی بصیرت نیست که دو قسم دارد: قسم اول جایز است و آن تقلید از اخباریان است چه زنده باشند چه مرده؛ زیرا مرگ تأثیری در آن ندارد و حلال محمد (ص) تا روز قیامت حلال، و حرامش تا روز قیامت حرام است. و قسم دوم که جایز نیست خود دو قسم دارد: قسم اول آن اجتهاد (اخذ به متشابهات ظنی) و قسم دوم آن تقلید از مجتهدان است. (اصول الاصلیه، ص ۴-۶)

اصل دهم: بر هر مکلفی که طالب حق است لازم است که در امر دین با مراعات الاهی فالاهم، آنچه را به یقین نزدیک‌تر است انتخاب نماید؛ مثلاً ابتدا به آنچه عموم عقلاً اتفاق نظر دارند - یعنی وجود صانع حکیم، عالم، قادر و بی‌نیاز به صورت اجمال و بدون جستجو از حقیقت و ماهیت و کیفیت صفات او - اخذ کند، سپس آنچه را اکثریت عقلاً اتفاق نظر دارند (صدق انبیا در ادعای نبوت و نیز وجود سرای آخرت) باور کند و آن‌گاه به مقتضای آنچه پیامبران اتفاق نظر دارند، عمل نماید که پس از آن وقتی هدایت یافت و به دین اسلام درآمد و به خاتم پیامبران ایمان آورد محبت اهل بیت نیز در وجودش ریشه خواهد کرد و به فضل و طهارت آن‌ها به اصول عبادات (نماز، زکات، روزه، و...) و نیز متابعت پیامبر و اهل بیت اعتراف خواهد نمود و آن‌گاه که به معرفت ائمه اثنی عشر هدایت شد و امام زمانش را شناخت، تبعیت از آنان بر او واجب خواهد شد و در صورت عدم دسترسی به آن‌ها اخذ به اخبار و احادیث آن‌ها بر او واجب خواهد گشت؛ یعنی کلام ائمه قائم مقام خود آن‌ها خواهد شد. در این صورت لازم است که از آنچه به یقین نزدیک‌تر است و اصحاب ائمه درباره آن اتفاق نظر دارند، تبعیت نماید و آنچه را درباره آن اختلاف نظر دارند، در رتبه بعد از آن قرار دهد. (همان، ص ۱۷۰-۱۷۱)

نقد و بررسی دیدگاه فیض

۱. ظاهراً در این اصول ده‌گانه سخنی از عقل به میان نیامده است؛ اما واقعیت این است که اصل اول و اصل هشتم، دیدگاه او را درباره نسبت عقل با فروع دین روشن

می‌سازد. فیض، با تمسک به آیاتی در اصل اول، ادعا می‌کند چیزی نیست که در کتاب و سنت فروگذار شده و حکم آن بیان نشده باشد. از این رو، برای رسیدن به حکم شرعی نیازی به عقل نمی‌بیند. به عقیده نویسنده، اگر فیض در قرن حاضر در قید حیات بود و با مسائل فراوان امروزه روبه‌رو می‌شد، بعید به نظر می‌رسید که بر این اصل با این اطلاق پافشاری کند. حال که چنین نشده است لاقلاً او با این انتقاد روبه‌رو است که پذیرش این اصل، منافاتی با کاربرد استقلال عقل ندارد؛ زیرا چه بسا در مسائلی، نص شرعی باشد و عقل هم در آن باره دلیل مستقل داشته باشد. به عبارت دیگر، عقل به صورت مستقل از شرع در آن مسئله دارای حکم باشد. در این صورت، اگر دلیل نقلی خدشه‌دار شود، می‌توان به دلیل عقلی اعتماد کرد.

۲. برداشت نویسنده از این اصول ده‌گانه این است که فیض هیچ‌گاه حجیت قطع و یقین عقلی را زیر سؤال نبرده است؛ چرا که در آن صورت در قبول اصول دین نیز دچار مشکل می‌شد، بلکه با طرح اصل هشتم، این دیدگاه را مطرح می‌کند که عقل توان رسیدن به یقین را ندارد و ادراکاتش در احکام شرعی، ظنی است. اگر چنین باشد دو نقد بر دیدگاه او وارد است: اول اینکه او برای این ادعا دلیلی ندارد و دوم اینکه طبق این دیدگاه باید حکم عقل را در وجوب تصدیق پیامبر نیز ظنی بدانیم نه یقینی.

۳. اعتقاد به اینکه علم اصول از اهل سنت به شیعیان منتقل شده و شیعیان نقشی در شکل گرفتن آن نداشته‌اند، با قراین تاریخی مردود است؛ چرا که در زمان حضور ائمه (ع) برخی از شاگردانشان با اقتباس از سخنان آن‌ها کتاب‌هایی در زمینه علم اصول تألیف کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به تألیف کتاب *الفاظ* توسط هشام ابن حکم (الرجال، ۳۹۸/۲) و کتاب *علل الحدیث* توسط یونس ابن عبدالرحمن (همان، ص ۳۴۲) اشاره کرد.

در هر صورت، نتیجه‌ای که در این بخش به دست می‌آید، حاکی از آن است که ستیز فیض با عقل در فروع دین و احکام عملی، نه به معنای مخالفت با اصل رابطه عقل و دین، بلکه به معنای مخالفت با کاربرد نوع خاصی از آن، یعنی منبع دانستن عقل در استنباط احکام است نه ابزار بودن آن.

نسبت عقل و اصول دین

ما در این قسمت از بحث بر آنیم، ادله و شواهدی را ارائه کنیم که نشان می‌دهد مرحوم فیض در شناخت اصول دین، از عقل به عنوان منبعی مستقل بهره‌جسته، و بدین ترتیب مشی خود را از سایر اخباریان جدا کرده است. به عبارت دیگر، مشی آنان را تعدیل کرده است. شواهدی که ما برای تأیید مطلب از آن بهره‌جسته‌ایم، این است که فیض در رساله شرح صدر که زندگی‌نامه خودنوشت اوست و در سال ۱۰۶۵ هـ ق آن را تألیف کرده است، به این مطلب اشاره کرده که پیش از آشنایی با صدرالمتألهین نزد مرحوم بحرانی شاگردی نموده و سیره اخباری‌گری را آموخته بود و حتی قبل از تألیف رساله یاد شده کتاب‌هایی همچون *تسهیل السبیل و اصول الاصلیه و سفینه النجاة* را در اعلام پایبندی به اخباری‌گری تدوین کرده بود. با این حال، در آن زمان به شدت از ملا صدرا به تعریف و تمجید پرداخته و او را صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان و یگانه‌دهر و سرآمد عصر در علوم باطن می‌خواند (الانصاف، ص ۶۱) و کوچک‌ترین حمله‌ای به او و فلسفه‌اش نمی‌کند؛ درحالی‌که حملات و سخنان شدید اللحن صدرالمتألهین را به اخباری‌ها پیش روی خود دارد. (مفاتیح الغیب، ص ۴ و اسفار، ۱/ ۵-۶)

به نظر می‌رسد عدم واکنش او به سخنان استادش در یک بحث علمی، شاهد محکمی است بر اینکه وی در اصول، همچون استاد خود، ارزش و اعتبار والایی برای عقل قائل بوده و آن را به عنوان یک منبع مستقل قبول داشته است و گرنه توجیهی برای این سکوت نمی‌توان تصور کرد.

با صرف نظر از شاهد یاد شده، ادله‌ای که در این مقام مورد استناد ما است، راه و روشی است که فیض برای اثبات وجود خدا، توحید، نبوت و معاد مورد استفاده قرار داده است. او در همه این موارد از عقل به عنوان منبعی مستقل استفاده کرده است.

— ادله اثبات وجود خدا:

فیض برای اثبات وجود خدا، علاوه بر راه اجماع عام و برهان فطرت که به طور

ویژه مورد توجه او بوده و در کتاب‌های متعدّد به آن پرداخته است. (ر.ک: قرّة العیون، ص ۳۴۰؛ اصول المعارف الدینیّه، ص ۵۷؛ المحجّة البیضا، ص ۲۱۱؛ علم الیقین، ص ۳۸-۳۹؛ کلمات المکنونة، ص ۹۳؛ اللثالی، ص ۲۵ و نوادر الاخبار، ص ۶۵) از راه جهان‌شناختی نیز استفاده کرده و از راه فقر و غنا، ماهیات، حرکت، جسم و نفس به این مهم پرداخته و بحثی کاملاً عقلی به نمایش گذاشته است. (عین الیقین، ص ۳۰۲) کاری که از پیش از او استادش صدرالمتألهین نیز به آن اهتمام ورزیده بود. (شواهد الربوبیة، ص ۱۶۷-۱۶۸) اما مهم‌ترین استدلالی که فیض به آن تکیه کرده و آن را محکم‌ترین دلیل خوانده است، راه وجودشناختی است که به «برهان صدیقین» شهرت یافته است. او در تقریر این برهان می‌گوید: «وجود اگر قائم به ذات خود بوده و هیچ تعلقی به غیر خود نداشته باشد، همان خداست که مبدأ عالم است و اگر قائم به غیر باشد و آن غیر نیز وجود باشد (زیرا قابل تصوّر نیست که غیر وجود، مقوم وجود باشد) نقل کلام می‌شود به همان وجود و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که یا تسلسل می‌یابد و یا دور پیدا می‌کند و یا منتهی می‌شود به وجودی که قائم به ذات خود بوده و هیچ تعلقی به غیر ندارد. همچنین جمیع آن وجوداتی که تسلسل یا دور پیدا می‌کنند، در حکم وجود واحدی هستند از آن جهت که تقوم به غیر دارند و آن غیر، خداوند قیوم است.» (عین الیقین، ص ۳۰۲)

- توحید: ادله‌ای که فیض برای اثبات توحید اقامه کرده بدین شرح است:

۱. اگر واجب الوجود متعدّد باشد، امتیاز هر کدام از آنها از دیگری نمی‌تواند به امری باشد که مایه اشتراک آنها است؛ به لازم آنها نیز نمی‌تواند باشد و این روشن است. به عارض غریب هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا فرض این است که خارج از آنها مخصّصی وجود ندارد و اگر یکی از آن دو خودش یا دیگری را تخصیص زند، می‌بایست قبل از تخصّص، دارای وجود منحاز و متعین باشد و این هم محال است، پس خداوند را همتایی نیست. (علم الیقین، ص ۶۰)

۲. واجب الوجود یا ذاتش اقتضای وحدت دارد که در این صورت جز واحد

نمی‌تواند باشد، یا ذاتش اقتضای تعدّد دارد که در این صورت، به صورت واحد نمی‌تواند تحقق پیدا کند و اگر واحد نباشد، متعدّد نیز حاصل نخواهد شد؛ و یا اینکه ذاتش نه اقتضای وحدت دارد و نه اقتضای تعدّد، پس نسبت مراتب اعداد به او مساوی است؛ بنابراین، اگر بخواهد در عدد خاص تعیین پیدا کند یا به سبب مرجّحی است که در این صورت، واجب الوجود نیازمند به آن مرجّح است یا اینکه مرجّحی در کار نیست؛ در این صورت نیز، ترجیح بلا مرجّح لازم می‌آید که هر دو محال و باطل است، پس خداوند را همسانی نیست. (ر.ک: همان)

۳. اگر واجب الوجود متعدّد باشد، یا این است که هر کدام از آن‌ها یا یکی از آن‌ها به دیگری نیازمند است که در این صورت، موجود نیازمند، غنی مطلق و وجود تام و کامل نیست؛ و یا این است که یکی از دیگری بی‌نیاز است که در این صورت، آن یکی که به او نیازی نیست این کمال را که همه موجودات بایستی به او نیازمند باشند و در هستی‌شان به او قائم باشند، نخواهد داشت و در تحصیل این کمال، نیازمند به غیر خواهد بود. در نتیجه، در اینجا نیز محذور نیازمندی یکی از دو ذات لازم می‌آید. (ر.ک: همان)

۴. در فرض تعدّد لازم می‌آید که اثر هر کدام از آن‌ها عیناً اثر آن دیگری باشد؛ زیرا هر دو دارای یک حقیقت‌اند یعنی هر دو وجود تام و کامل دارند. پس نسبت دادن آن اثر به یکی از آن دو موجب ترجیح بلا مرجّح است و فرض صدور آن اثر از هر دو، موجب صدور یک امر واحد شخصی از علل متعدّد است و این هر دو فرض محال است. (ر.ک: همان)

۵. همان‌گونه که پیوند اعضای یک انسان، که در رشته واحدی به هم پیوسته و هر کدام از دیگری بهره‌مند است، با همه اختلاف و امتیازی که میانشان وجود دارد، دلیل بر این است که مدبّر و نگه‌دارنده آن از پاشیدگی، نیرویی واحد و مبدئی یگانه است، همچنین ارتباط موجودات با یکدیگر با پیوند حقیقی و انتظام حکیمانه‌ای که میان آن‌ها برقرار است، دلیل بر آن است که آفریننده و مدبّر و نگه‌دارنده پیوند آن‌ها

از گسستگی، یک واحد حقیقی است که آسمان‌ها و زمین را از زوال‌پذیری نگه داشته است؛ چرا که اگر با او خدای دیگری می‌بود آفرینش هر کدام از دیگری ممتاز می‌شد و در نتیجه، آن ارتباط و پیوستگی می‌گسست و نظام مذکور، مختل می‌گشت. (منهاج النجاة، ص ۲)

- نبوت:

فیض، دو دلیل بر ضرورت نبوت اقامه می‌کند؛ یکی از آن‌ها ضرورت نبوت برای حفظ نظام اجتماع است (علم الیقین، ص ۴۴۸-۴۴۹) که اغلب حکمای موحد، برای اثبات ضرورت نبوت از همین برهان استفاده می‌کنند. برهان دیگری که فیض مطرح می‌کند، ضرورت نبوت برای تکمیل استعدادهای انسان است. خلاصه برهان، این است که بشر به حکم فطرت، قابلیت رسیدن به کمال دارد، اما اگر او را بدون راهنما بگذارند به اقتضای آفرینش خود، از رسیدن به آن کمال محروم می‌ماند؛ زیرا انسان به حسب قوای غالب خود بیشتر، به چیزهایی گرایش دارد که مطابق مزاج و طبیعت و سرشت و دلخواه او باشد. (همان، ص ۴۵۰)

- معاد:

مرحوم فیض دلایل متعددی بر اثبات تجرد روح اقامه کرده است (اصول المعارف، ص ۱۵۳-۱۵۴) که می‌توان آن‌ها را براهینی برای اثبات حیات پس از مرگ از دیدگاه او تلقی کرد، اما برهانی که او برای این منظور از آن استفاده کرده، برهان فطرت است. خلاصه تقریر او از برهان فطرت این است که خداوند به مقتضای حکمتش در طبیعت انسان، عشق به هستی و بقا و کراهت از عدم و فنا نهاده است. اگر جهان دیگری نباشد که انسان به آن انتقال یابد، این غریزه که خداوند در سرشت بشر نهاده است، باطل و بیهوده خواهد بود، درحالی که خداوند برتر از آن است که کار باطل انجام دهد. (علم الیقین، ص ۱۰۱۹)

همان‌گونه که ملاحظه شد استدلال‌های کاملاً عقلانی فیض بر وجود خدا، توحید، نبوت و معاد، به روشنی بیانگر آن است که او عقل را در معرفت به اصول

دین به عنوان یک منبع مستقل پذیرفته است. اما نوشتار حاضر، فراتر از آن، مدعی است که او علاوه بر اصول دین در برخی از آموزه‌های دینی نیز، که مربوط به عقاید است، نگاه استقلالی به عقل داشته است. از جمله آن‌ها می‌توان به مسئله خلود و سریان شوق و شعور در موجودات اشاره کرد.

- خلود:

یکی از آموزه‌های دینی که همواره در میان اندیشمندان مسلمان درباره موافقت یا عدم موافقت آن با عقل سخن رفته است، مسئله خلود در عذاب است. آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید به صراحت، دلالت بر جاودانگی عذاب برای کفار دارد. اما برخی از اندیشمندان همچون فیض، اعتقاد به آن را با عقل ناسازگار می‌دانند؛ چرا که به حکم عقل میان گناه و عقوبت باید تناسب وجود داشته باشد؛ در حالی که عذاب جاودانی برای کسی که تنها به مدت یک عمر مرتکب معصیت شده، عادلانه نیست و به یقین نمی‌توان آن را پذیرفت.

راه حلی که فیض برای رفع این ناسازگاری ارائه می‌کند، موضعی است که پیش از او استادش صدرالمتألهین نیز بر آن پافشاری کرده بود. فیض در کتاب *عین الیقین* به صورت مفصل و در کتاب *اصول المعارف* به طور مختصر کلام ابن عربی، ملاصدرا و ملا عبدالرزاق کاشانی را بدون جرح و نقد، ذکر می‌کند و پس از تقسیم آتش جهنم به آتش روحانی و جسمانی، به این نکته اشاره می‌کند که سرانجام، آتش جسمانی به تناسب جرم افراد، زایل خواهد شد. (عین الیقین، ص ۴۲۶-۴۲۷ و اصول المعارف، ص ۱۷۵) درباره زوال آتش عقلی نیز همان نظر ملاصدرا را بیان می‌کند؛ به این صورت که نفوس کفار مادامی که بر فطرت هستند، نقایص و آلام را درک می‌کنند لکن پس از مدتی طولانی فطرت آن‌ها یا به جوهر ادنی و اخس تبدیل می‌شود و یا به جوهر اعلی و اکمل مبدل می‌گردد و در هر صورت، آنان از عذاب نجات پیدا کرده و به راحتی و آسایش دست می‌یابند. (اصول المعارف، ص ۱۸۰) مبنای این موضع‌گیری فیض، این است که او ضلالت و گمراهی انسان‌ها را امر

عارضی می‌داند نه ذاتی و به تبع آن غضب الهی را هم بر آن‌ها عارضی می‌داند و به حکم «سَبَّتِ رَحْمَتِي غَضِبِي» (کافی، ۱/۴۴۴) رضا و رحمت خداوند را ذاتی می‌داند و از آنجا که عرض، زایل شدنی است ولی ذات هیچ‌گاه زایل نمی‌شود، فیض سرانجام همه را به رحمت الهی می‌بیند. (کلمات المکنونه، ص ۹۳)

- سریان عشق و شوق به خداوند در عالم:

یکی از آموزه‌هایی که در قرآن و سنت بر آن تأکید شده، تسبیح خداوند توسط موجودات، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات است که نشان دهنده برخورداری آن‌ها از درک و شعور می‌باشد. از طرف دیگر، عقل بشر فرق فارق خود را با سایر موجودات در همین می‌داند که او از درک و شعوری برخوردار است که سایر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. بنابراین، این آموزه را با قوانین علمی و استدلال‌ات عقلی ناسازگار می‌داند.

راه حلی که فیض برای رفع این ناسازگاری اندیشیده، این است که خداوند متعال از آن جهت که خیر محض است و هیچ شری در او نیست، غایت تمام اشیای عالم است؛ چرا که هیچ چیزی در عالم نیست جز اینکه دارای عشق و شوق‌گریزی نسبت به مافوق خود است و این شوق در بعضی چیزها قابل مشاهده و معلوم است و در برخی از آن‌ها با استقرا معلوم می‌گردد و در کل عالم نیز با حدس درست و برهان فهمیده می‌شود؛ زیرا وجود از آن جهت که خیر محض است، لذیذ است و کمال وجود لذیذتر. بنابراین، هر موجود سافل و پست، زمانی که موجود عالی را تصور می‌کند، طبعاً از روی اختیار، مشتاق و طالب آن می‌شود؛ زیرا هر چیزی، اگر برایش محقق شود که شیئی از اشیا می‌تواند به او خیر و کمال افاده کند و نزدیکی به او فضیلت و شرفش را افزایش می‌دهد، بدون تردید به صورت غریزی به او عشق می‌ورزد و طالب او می‌شود، به خصوص اگر آن شیء، به وجود خاص افاده کند یا او را از قوه به فعل برساند؛ مانند عشق حیوان به آنچه از آن تغذیه می‌کند و نیز عشق انسان به آنچه صور عقلی را به او افاده و جوهر ناطق او را تقویت نموده و او را به حقایق، محیط می‌گرداند. (عین‌الیقین، ص ۴۱۷)

فیض برای تبیین این مطلب از آموزه عرفانی وحدت وجود کمک گرفته و وجود را حقیقت واحدی معرفی می‌کند که در هر شیئی، عین شعور و حیات است. به اعتقاد او به غیر از خداوند، هر موجودی را که در نظر بگیریم همان‌طور که دارای کمال و فعلیت است، از جهتی نیز ناقص است و در او قوه و استعدادی نهاده شده است و به خاطر شعور داشتن به وجود ناقص خود، اولاً و بالذات طالب وجود کامل مطلق است و از این رهگذر، هر مرتبه‌ای از وجود که بین او و وجود کامل مطلق قرار گرفته و اعلی از او باشد، ثانیاً و بالعرض مطلوب او می‌شود؛ چرا که وصول به وجود کامل مطلق جز با وصول به آن مراتب، برای او میسر نخواهد بود. (ر.ک: همان)

به اعتقاد فیض، موجودات در صدورشان چه در سلسله آغازین و چه در سلسله بازگشت دارای ترتیب هستند. بنابراین، هر موجودی مافوق خود را طلب می‌کند و زمانی که به آن رسید طالب بالاتر از آن می‌شود و همین‌طور ادامه می‌دهد تا به معشوق حقیقی - که کامل‌تر از آن موجودی نیست - متصل شود و آن معشوق حقیقی، خداوند سبحان است. فیض در پاسخ به این سؤال که چه علامتی برای وجود عشق و شعور در عالم وجود دارد؟ می‌گوید: «علامت وجود عشق و شعور در عالم عبارت است از انقیاد و فرمان‌برداری سافل از عالی و خضوع او در برابر عالی، بدون هیچ گونه تمرد و عصیان. به اعتقاد فیض، همین که ماده اولی تحت سلطنت صورت است و هر چه را بخواهد قبول می‌کند و همین‌طور مطیع بودن صورت برای طبیعت و مطیع بودن طبایع و قوا برای نفس، همگی علامت وجود عشق و شعور در عالم هستند.» (همان، ص ۴۱۸)

نتیجه

فیض، در بیان نسبت عقل و دین، بین احکام نظری و عملی تفکیک قائل شده است. او در احکام نظری از عقل به عنوان یک منبع مستقل بهره برده، اما در احکام عملی، شأن و منزلت صدور حکم را از آن سلب کرده و تنها به عنوان یک ابزار به آن نگاه کرده است.

منابع

- قرآن کریم.
- آیینۀ شاهی؛ ملا محسن فیض کاشانی، نسخه خطی شماره ۸۲ کتابخانه مرعشی.
- اسفار؛ صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، بی نا، بیروت ۱۹۸۱.
- اصول الاصول؛ ملا محسن فیض کاشانی، سازمان چاپ دانشگاه، بی جا، ۱۳۴۹.
- اصول المعارف الدینیہ؛ _____، نسخه خطی شماره ۱۱۵۸۵ و شماره ۱۱۵۸۲ کتابخانه مرعشی.
- اصول المعارف؛ _____، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۵.
- التحصیل؛ بهمنیار ابن مرزبان، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵.
- تعلیقة على الاشارات و التنبيهات؛ قطب الدین رازی، نشر البلاغة، قم ۱۳۷۵.
- جامع السعادات؛ محمد مهدی نراقی، مطبعة الزهراء، تهران ۱۳۶۸.
- الحق المبین؛ ملا محسن فیض کاشانی، سازمان چاپ دانشگاه، بی جا، ۱۳۴۹.
- ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی؛ به اهتمام رسول جعفریان، مقاله الانصاف، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان ۱۳۷۱.
- _____؛ _____، مقاله شرح صدر، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان ۱۳۷۱.
- الرجال؛ احمد ابن علی نجاشی، تحقیق محمدجواد نائینی، چاپ اول، دارالاضواء، بیروت ۱۴۰۸.
- سفینة النجاة؛ ملا محسن فیض کاشانی، نسخه خطی شماره ۱۱۵۸۵ کتابخانه مرعشی.
- شرح اصول کافی؛ صدرالدین شیرازی، مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱.
- الشواهد الربوبية؛ _____، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲.
- الصحاح؛ اسماعیل ابن حماد جوهری، امیری، چاپ اول، تهران ۱۳۶۸.
- ضیاء القلب؛ ملا محسن فیض کاشانی، نسخه خطی شماره ۱۴۳۰ کتابخانه مرعشی.
- علم الیقین فی اصول الدین؛ _____، تحقیق محسن بیدارفر، منشورات بیدار، قم ۱۳۸۴.
- عین الیقین فی اصول اصول الدین؛ _____، چاپ سنگی، بی جا، ۱۳۱۳.
- العین؛ خلیل ابن احمد فراهیدی، چاپ اول، اسوه، تهران ۱۴۱۴.
- قرة العیون فی المعارف و الحکم؛ ملا محسن فیض کاشانی، تحقیق محسن عقیل، چاپ دوم، دارالکتاب الاسلامی، قم ۱۴۲۳.
- کافی؛ محمد ابن یعقوب کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۵.
- کاوش های عقل نظری؛ مهدی حائری یزدی، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۰.

- الكلمات المكنونة؛ ملا محسن فيض كاشاني، تصحيح و تعليق عزيزالله عطاردی قوچانی، چاپ دوم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۶۰.
- اللثالی؛ ملا محسن فيض كاشاني، نسخه خطی شماره ۸۹۴۴ کتابخانه مرعشی.
- المحجة البيضاء؛ چاپ چهارم، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۷.
- معجم مقاییس اللغة؛ ابن زکریا، دارالکتاب العلمیه، قم، بی‌تا.
- مفاتیح الغیب؛ صدرالدین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
- مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانی، چاپ اول، ناصر خسرو، تهران ۱۳۶۳.
- منهاج النجاة؛ چاپ سنگی، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۱۲.
- نوادر الاخبار؛ تحقیق مهدی انصاری قمی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۱.

