

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سوم، تابستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۲

جایگاه عقل در معارف اعتقادی از دیدگاه فیض کاشانی

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۸

تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۸

احدالله قلی‌زاد برندق*

بحث از ماهیت عقل، و نقش و جایگاه آن در فهم و تنسیق عقاید و نیز نسبت عقل با وحی و سنت نبوی از مهم‌ترین مسائل کلامی است، از دیرباز تا کنون، که دو دیدگاه عقل‌گرایی و نص‌گرایی را در بین عالمان دینی به وجود آورده است. در این میان، اندیشه فیض کاشانی همواره با ابهام همراه بوده است. عده‌ای با تکیه بر برخی کتاب‌های او، همچون عین‌الیقین، انوارالحکمه و اصول المعارف، که همسو با عقل‌گرایی به نگارش درآمده‌اند او را عقل‌گرا معرفی نموده، عده‌ای دیگر با تکیه بر برخی دیگر از کتاب‌های او، همچون المعارف، وافی، شافی و نوادرالاحبار، که همسو با نص‌گرایی است او را نص‌گرا معرفی می‌کنند. تحقیق حاضر با عنایت به تمام آثار به جا مانده از این اندیشمند قرن یازدهم عقل‌گرایی او را در حوزه عقاید به اثبات می‌رساند.

واژه‌های کلیدی: فیض کاشانی، عقل، معارف اعتقادی، نص‌گرایی،

عقل‌گرایی، حسن و قبح عقلی.

* دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

طرح مسئله

ملا محسن فیض کاشانی یکی از اندیشمندان معروف شیعی در قرن یازدهم هجری قمری است که صدوچهارده اثر ارزشمند در رشته‌های مختلف علمی از خود برجای گذاشته است. و به همین جهت، تقریباً تمام کسانی که درباره فیض سخن گفته‌اند از کثرت اطلاع او بر اصول و فروع و احاطه او به مراتب معقول و منقول سخن رانده‌اند. (قمی، بی تا: ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۲)

اوضاع و احوال محیط فرهنگی فیض حاکی از آن است که در آن دوره سه نوع تفکر رواج داشت: تفکر فلسفی و عقل‌گرایی که میرداماد، میرفندرسکی و ملاصدرا هر کدام، با مشرب‌های خاص خود، مروج آن بودند. تفکر حدیث‌گرایی و اخباری‌گری که استرآبادی آن را رهبری می‌کرد (جعفریان، ۱۳۸۷: ۴/۲۵۱-۲۶۰) و فیض نیز ملاقاتی با او داشته و او را تمجید کرده است (فیض، ۱۳۹۰: ۱۲)، و تفکر تصوف که قزلباشان صوفی و محافظان شاه آن را ترویج نموده، شاه را مرشد اصلی خود معرفی می‌کردند و، البته، در بین علما، مخالفان زیادی داشتند. (جعفریان، ۱۳۸۷: ۴/۹۶ - ۱۰۵)

فیض در هر سه زمینه فلسفی، حدیثی و عرفانی تألیفات داشت و در تألیفات مربوط به هر رشته علمی اندیشه‌های مربوط به آن علم را همراهی می‌کرد. برای مثال، وی در آثار عرفانی، به صراحت، آموزه وحدت وجود را پذیرفته است. البته، او با انتقاد شدید از متصوفه سعی می‌کرد راه خود را از تصوف کوچه و بازاری جدا کند. (فیض، ۱۳۸۷: ج ۳: ۶۰۳) با این حال، وجود اصطلاحات مشترک بین کلام او و سخنان متصوفه همواره انتقاد برخی از علما، به‌ویژه نص‌گرایان، را نسبت به او به دنبال داشت. از طرف دیگر، موضع اخباری او در فقه نیز مورد انتقاد عقل‌گرایان بود. در هر صورت، سخن بر سر این واقعیت است که فیض

کاشانی در علوم مختلف تبحر داشت و در ورود به هر علمی به آموزه‌ها و روش تحقیق در آن علم پایبند بود. همین مسئله سبب شده بود که هر کسی به فراخور موافق یا مخالف بودن با هر یک از علوم او را تأیید یا نقد نماید و او را به یکی از طیف‌های نص‌گرایی یا عقل‌گرایی منتسب کند، ولی واقعیت این است که برای اظهار نظر درباره فیض باید بین گرایش و دیدگاه او در معارف اعتقادی و گرایش او در معارف فقهی و اخلاقی جدایی گذاشت. پژوهش پیش‌رو دیدگاه او را درباره جایگاه عقل در معارف اعتقادی بررسی می‌کند.

برای ورود به چنین تحقیقی طبیعی است که سؤالات متعددی پیش روی محقق قرار می‌گیرد:

۱. مراد از معرفت دینی به طور عام و معرفت اعتقادی به طور خاص چیست؟
۲. مقصود از عقل چیست؟ پاسخ به این سؤال از آن جهت حایز اهمیت است که معانی لغوی و اصطلاحی متعددی برای عقل ذکر شده است که ارجاع آنها به یک تعریف مشکل به نظر می‌رسد.
۳. با روشن شدن مقصود از عقل، این پرسش پیش می‌آید که آیا تمسک به عقل برای کسب معرفت دینی امکان دارد؟ به بیان دیگر، آیا عقل کارکرد معرفتی دارد؟
۴. جایگاه عقل در معرفت دینی ناظر به عقاید چیست؟ آیا عقل توان اثبات گزاره‌های ناظر به عقاید را دارد یا خیر؟

مفهوم‌شناسی

مقصود از مفهوم‌شناسی، ایضاح مفاهیم به‌کاررفته در این پژوهش و ارائه تعریفی از عقل و معرفت دینی است. بدیهی است که با این ایضاح سه سؤال از

سؤالات فوق پاسخ داده می‌شود و زمینه برای پرداختن به سؤال بعدی فراهم می‌گردد.

۱. عقل

لغت‌شناسان برای واژه «عقل» معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند. برای نمونه، مثلاً خلیل‌بن‌احمد آن را نقیض جهل یعنی به معنای «علم» تلقی کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ص ۵۶۵) و جوهری آن را مترادف با «حجر و نُهی» دانسته (جوهری، ۱۹۹۰: ۱۷۶۸/۵) و ابن‌منظور آن را در مقابل حماقت و ابله‌ی و به معنای «رشد و خرد» به کار برده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴۵۸/۱۱) همچنین، معانی «قلب»، «تمییز»، «تأمل در کارها»، «قلعه و حصن»، «دیه»، «قوه» و «استعدادی که با آن آگاهی و علم تحقق می‌یابد» از سوی لغت‌شناسان ذکر و بر استعمال آن به جای عقل تصریح شده است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۷۰-۷۱/۴؛ راغب، ۱۳۹۲: ۳۵۴) به نظر می‌رسد می‌توان ریشه همه این معانی را در معنای «جلوگیری و نهی کردن» یافت. بر این اساس، «قلعه و حصن» به جهت ممانعت از ورود دشمن عقل خوانده می‌شود، چنان‌که بر «دیه»، به جهت جلوگیری از ریختن خون جانی، عقل اطلاق می‌شود و به ریسمانی که با آن پای شتر را بسته و مانع از حرکت آن می‌شوند «عقال» و زن و نیز گوهری را که در حفظ آن اهتمام بسیار می‌شود «عقیله» می‌گویند.

تعدد معنای اصطلاحی عقل نیز دستکمی از معانی لغوی آن ندارد. (ر.ک. پارسانیا: ۱۳۸۱؛ الله بداشتی، ۱۳۸۳) اما برای پرهیز از بحث لفظی دو اصطلاح را که در مباحث معرفت‌شناسی و دین‌شناسی کاربرد داشته و در این تحقیق مورد نظر خواهد بود، ذکر می‌کنیم:

- در اصطلاح اول، عقل به قوه یا نیروی ادراکی اطلاق می‌شود که با آن می‌توان حقایق را به نحوه کلی در حوزه حکمت نظری و عملی به دست آورد. از همین جهت است که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند.

- در اصطلاح دوم، عقل به ادراکات عقلی اطلاق می‌شود که محصول نیروی ادراکی است. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۹ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹)

این معانی دقیقاً همان چیزی است که در کتاب «محجة البیضاء» مورد توجه فیض قرار گرفته است. وی می‌نویسد:

و هو ایضا مشترک لمعان مختلفة ذکرها فی کتاب العلم و المتعلق بغرضنا
من جملتها معنیان: أحدهما أنه قد صار يطلق و یراد به العلم بحقایق الأمور فیکون
عبارة عن صفة العلم الّذی محلّه القلب، و الثانی أنه قد يطلق و یراد به المدرک
للعلوم. (فیض، ۱۴۱۷: ۷/۱)

البته، اظهار نظر او درباره عقل منحصر به آن چیزی که ذکر شده نیست بلکه در برخی آثار او مطالبی در این باره وجود دارد که نشان می‌دهد فیض از دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی به این امر توجه داشته است. او در کتاب «آیین شاهی» عقل را دو گونه معرفی کرده است: گونه اول عقل طبیعی و، به تعبیر دیگر، عقل فطری است که در اصل آفرینش انسان وجود دارد و آدمی به واسطه آن از سایر حیوانات متمایز می‌شود. گونه دوم عقل مکتسب یا مسموع است که به وسیله خود انسان کسب می‌شود و به واسطه آن منافع و مضار اخروی خود را تشخیص می‌دهد. (فیض، ۱۳۸۷ الف: ۱۳) به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی نیز، که با الهام از روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام صورت گرفته است، تفاوتی با آنچه در محجة البیضاء ذکر کرده است ندارد، به این بیان که مقصود از عقل طبیعی و

خدادادی همان قوه و نیروی ادراک کننده است و مراد از عقل مکتسب همان ادراکات عقلی است که به وسیله نیروی ادراکی به دست می آید.

فیض این تقسیم بندی را در جای دیگر با تفصیل بیشتری دنبال کرده است؛ او در آنجا هر کدام از اقسام فوق را به دو قسم دیگر تقسیم می کند و، به تبع غزالی، چهار معنا از عقل را به تصویر می کشد. (غزالی، بی تا: ۱/۱۴۵-۱۴۹) فیض معتقد است اختلاف مردم در تعریف عقل ناشی از عدم توجه به این معانی است که مشترک لفظی است. این چهار معنا عبارت اند از:

۱. عقل به معنای وصفی که مابه الامتیاز انسان از حیوانات است و به واسطه آن انسان قادر به کسب علوم نظری و عملی است؛

۲. عقل به معنای معرفت هایی در ذات انسان که به واسطه آن انسان امور محال و ممکن را تشخیص می دهد، مثل علم به اینکه «دو بیشتر از یک است»؛ این معنای از عقل ظاهراً همان ادراکات بدیهی است.

۳. عقل به معنای علومی که انسان از طریق تجربه به دست می آورد؛ به همین جهت، به افرادی که دارای تجارب فراوان باشند عاقل می گویند. ظاهراً این معنای عقل همان ادراکات نظری است.

۴. عقل به معنای غریزه خدادادی که به اندازه ای رشد کرده است که به راحتی می تواند عواقب امور را شناسایی کرده، لذات آنی را - که مطلوب شهوات نفسانی است - کنار گذارد.

معانی اول و دوم مربوط به طبع و معانی سوم و چهارم اکتسابی است. (فیض، ۱۴۱۷: ۱/۱۷۷)، و همگی مربوط به جنبه وجودشناسی عقل است. اما جنبه معرفت شناسی عقل مربوط به تقسیم عقل به نظری و عملی است. عقل نظری

قوه‌ای است که نفس انسان به واسطه آن قوه تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و به حق و باطل بودن ادراکاتش معتقد می‌شود و عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن خوب و بد و باید و نباید را شناسایی می‌کند و به کسب صنعت‌ها می‌پردازد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴)

این تقسیم‌بندی از عقل که به وسیله فارابی صورت گرفته است پیش از فیض مورد قبول اکثر حکمای اسلامی از جمله صدرالمتألهین نیز واقع شده است. (ملاصدرا، ۱۹۱۸: ۳/۴۱۸) طبق این تقسیم‌بندی نفس انسان دارای دو قوه علمی و عملی است اما این دو قوه منفک از هم نیستند. (همان)

آنچه ذکر شد جنبه معرفت‌شناسی عقل است که فیض آنها را مستظهر به آیات و روایات نیز کرده است. (فیض، ۱۴۲۸: ۲/۲۸۳-۲۸۴) البته، جنبه معرفت‌شناسی عقل منحصر در مسائل مذکور نیست بلکه مسائل مهم دیگری نیز در این رابطه می‌توان مطرح کرد که یکی از آنها کارکردهای متفاوت عقل در معارف اعتقادی است.

کارکردهای عقل در معارف اعتقادی

از نظر فیض بهره‌گیری از عقل در تبیین و اثبات آموزه‌های اعتقادی به دو گونه می‌تواند صورت گیرد:

در صورت اول، عقل به عنوان ابزار شناخت به رسمیت شناخته می‌شود، به این معنا که انسان می‌تواند نیروی عقل خود را در فهم کتاب و سنت به کار گیرد. در این کاربرد، نقش عقل فقط چپ‌نش منطقی صغری و کبری و شکل دادن صورت قیاس است و ماده قیاس از منابعی چون قرآن و حدیث استنتاج می‌شود. در صورت دوم، عقل به عنوان منبع شناخت پذیرفته می‌شود، به این معنا که

انسان می‌تواند عقل را بر کرسیِ داوری نشانده و، به صورت منبع مستقلی، صدور حکم را از او طلب کند. در این کاربرد، عقل منبعی مستقل از قرآن و احادیث است، یعنی عقل، افزون بر صورت‌بندی شکل قیاس، ماده قیاس را نیز خود به تنهایی فراهم می‌آورد. عبارت فیض در این زمینه چنین است:

یتقسم الی: ما یستقل فیہ العقل غالباً من دون توقف علی الشرع، الا فی زیاده
تتمیم أو تبیین أو تنبیه و الی ما لا یستقل فیہ العقل بل یتقر إلی استعانة الشرع.
(همان: ۲۵/۱)

۲. معرفت دینی و اعتقادی

دین از منظر فیض، مشتمل بر سه بخش عقاید، احکام و اخلاق است. (فیض، ۱۳۸۷ب: ۱۷۷) و جمیع مقاصد کتاب و سنت و اخبار اهل بیت به این سه بازگشت می‌کند. (همان: ۱۸۰) براین اساس، می‌توان گفت معرفت دینی از دیدگاه فیض عبارت است از معرفت به آنچه که خداوند بر پیامبر نازل کرده؛ که مشتمل بر سه بخش ذیل است:

۱. معرفت اعتقادی یعنی معرفت به گزاره‌های مربوط به عقاید
۲. معرفت اخلاقی یعنی معرفت به گزاره‌های مربوط به اخلاق
۳. معرفت احکام یعنی معرفت به گزاره‌های مربوط به احکام.

در بحث حاضر مقصود از معرفت دینی قسم اول آن، یعنی معرفت اعتقادی، است که خود اقسام مختلفی را شامل می‌شود.

اقسام گزاره‌های اعتقادی

در یک دسته‌بندی، گزاره‌های اعتقادی از حیث خردپذیری به سه قسم

خردپذیر، خردستیز و خردگریز تقسیم می‌شود. گزاره‌های خردپذیر به آن دسته از گزاره‌ها اطلاق می‌شود که مبادی عقلی روشن و قابلیت سنجش و داوری عقلی دارند و می‌توان آنها را بر اساس عقل تحلیل کرد. گزاره‌های خردستیز نیز به آن دسته از گزاره‌ها اطلاق می‌شود که بر اساس موازین و معیارهای عقلی قابل قبول نیستند و نمی‌توان آنها را به هیچ‌وجهی معقول و موجه ساخت. و اما دسته سوم یعنی گزاره‌های خردگریز، گزاره‌هایی هستند که نه به وضوح و معقولیت دسته نخست‌اند و نه به طور آشکار مغایر و متناقض با مبادی و اصول مسلم عقلی، بلکه درباره آنها عقل خود اعتراف به عجز می‌کند.

فیض وجود دسته اخیر را پذیرفته و آنها را با عنوان طور و رای عقل موجه می‌کند. (فیض، ۱۴۲۸: ۲۳) اما ادعای او در مقدمه عین‌الیقین و اصول‌المعارف حاکی از انکار او نسبت به دسته دوم و در نتیجه، اثبات دسته اول است. او در مقدمه این دو کتاب تصریح می‌کند: یکی از دلایل تألیف این کتاب‌ها آن است که می‌خواهد بین روش حکما و بین آنچه در شرع مبین وارد شده است جمع کند تا روشن شود که بین آنچه که علما به واسطه عقل و مجاهدات نفسانی از طریق ارتباط با عالم بالا به دست آورده‌اند و بین آنچه که شرایع و پیامبران آورده‌اند هیچ منافاتی نیست. (همان: ۲۲ و همو، ۱۳۷۵: ۴) تصریح دیگر او جمله‌ای است که در مقدمه عین‌الیقین ذکر کرده است: «هیچ مسئله‌ای از علوم حقیقی و هیچ نکته‌ای عرفانی و هیچ اصلی از اصول عقلی نیست جز اینکه در این کتاب آنها را آورده و با کتاب خدا و سنت اهل بیت علیهم‌السلام منطبق کرده‌ام». (فیض، ۱۴۲۸: ۲۶) و شاهد دیگر نیز این جمله در عین‌الیقین است:

و من تدبّر فیما حقّقناه ثمّ فیما ورد فی الشرع من أصول الدین، علم أنّ

مقتضی العقل الصریح لا ینافی موجب الشرع الصحیح بوجه من الوجود. (همان):

(۵۵)

روشن است که این سخنان در تضاد با وجود معارف خرد ستیز است. نکته پایانی این بحث آن است که معرفت اعتقادی و دینی به عنوان یک معرفت بشری می‌تواند منابع متعددی داشته باشد و از راه‌های متعددی به دست آید که برخی از آنها منابع عام و مشترک بین معرفت دینی و معرفت غیردینی است، از قبیل حواس، شهود، ادله نقلی، عقل، و برخی از آنها منابع اختصاصی معرفت دینی است، مثل وحی و الهام. تحقیق حاضر در بین منابع فوق منحصراً منبع عقل را مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکردهای کلی در مسئله

امروزه، متولی اصلی بحث از گزاره‌های اعتقادی دانش کلام و متکلمان هستند که وظیفه تبیین و تنسیق گزاره‌های اعتقادی و مسئولیت دفاع از باورهای دینی را بر عهده گرفته‌اند. (جبرئیلی، ۱۳۸۵: ۱۲۹؛ مردانی، ۱۳۸۳: ۱۳۶) از آن‌جا که در متون دینی و مذهبی هم گزاره‌های تجربی، هم گزاره‌های عقلی و فلسفی و هم گزاره‌های نقلی و تاریخی به چشم می‌آیند، متکلم نیز در انتخاب روش تجربی، عقلی و فلسفی، نقلی و تاریخی آزاد است. (ملکیان، ۱۳۷۴: ۳۹)

این تنوع در روش از تنوع اهداف و غایات این علم برخاسته است. (علوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰) به عبارت دیگر، غرض متکلم است که تعیین‌کننده روش اوست و چون غرض او دفاع از اصول دین است، گاهی از تجربه استفاده می‌کند، گاهی دلایل نقلی را مورد استناد قرار می‌دهد و گاهی از تاریخ بهره می‌گیرد و گاه نیز

دست به دامن گزاره‌های عقلی و فلسفی می‌شود. (سبحانی، ۱۳۷۴: ۳۸)

برخی بر این باورند که اصل اولی در این علم استفاده از روش عقلی است. (همان) اما رویکردهای کلی کلامی در تفکر اسلامی حاکی از وجود اختلاف نظر در این زمینه است. ظاهرگرایان اهل سنت که به اهل حدیث شهرت یافته‌اند هر گونه تدبیر و تعمق یا اندیشه عقلی را در معانی دینی مردود می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۵) و فهم انسانی را از احکام دینی و حقایق وحیانی به حد تعبد در تمام موارد پایین می‌آورند. (بیابانی، ۱۳۸۸: ۲۳۶) برای مثال، وقتی از مالک بن انس از معنای «استواء» در آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) سؤال شد در پاسخ گفت: معنای استواء روشن است و کیفیت آن مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است. (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱/۱۰۵) در باور اهل حدیث عقل مفتاح دین و شریعت است. بنابراین، ارزش آن تنها در حدی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت برساند و پس از آن حق دخالت در این امور را ندارد و هر گونه پرسش عقلی بدعت به حساب می‌آید. (محمدرضایی، ۱۳۸۳: ۷۴) در مقابل آنان، عقل‌گرایان اهل سنت قرار دارند به چیزی که فراتر از درک عقل باشد باور ندارند و معتقدند همه معارف دینی با عقل قابل درک هستند. (همان: ۱۰۵)

در میان امامیه هم می‌توان وضعیتی مشابه با آنچه در اهل سنت ذکر شد را مشاهده کرد، چراکه رویکرد کلی بین متکلمان شیعی نیز در طول تاریخ دو گونه بوده است: نص‌گرایی و عقل‌گرایی.

دیدگاه فیض کاشانی درباره جایگاه عقل در معارف اعتقادی

به نظر می‌رسد برای روشن شدن دیدگاه فیض لازم است، در مرحله اول،

جایگاه علم کلام در اندیشه او مشخص شود و، در مرحله دوم، موضع او دربارهٔ حسن و قبح عقلی - که یکی از مهم‌ترین مبانی عقل‌گرایان است - تبیین گردد و، در مرحله سوم، اتکای او به عقل در تبیین و اثبات عقاید بنیادین و غیربنیادین مورد توجه قرار گیرد.

۱. جایگاه علم کلام در اندیشه فیض

فیض در رسالهٔ «فهرس العلوم» علم کلام را، در کنار برخی از علوم دیگر، از بدعت‌های علمای اسلام شمرده و آن را بدون فایده دانسته است. (فیض، ۱۳۸۷: ۱۹۸) موضع‌گیری او در این باب برگرفته از غزالی و سیدبن طاووس است؛ فیض، همان‌طور که تهذیبی از احیاء العلوم را به جهان علم تقدیم کرده است، تلخیصی از کتاب کشف‌المحجّه اثر سیدبن طاووس را - که نمادی از نص‌گرایی است - با عنوان تسهیل السبیل فراهم آورده و تأثیرپذیری‌اش از ابن‌طاوس را به نمایش گذاشته است. (فیض، ۱۴۰۷) فیض، هم در اولین کتابی که در ایام جوانی در باب اعتقادات به نام «علم‌الیقین» تألیف کرده است و هم در اواسط زندگی در کتاب «وافی» و هم در اواخر عمر خود در کتاب «الحقایق»، عامهٔ مردم را از پرداختن به علم کلام نهی نموده، معتقد است که این نهی همچون نهی کودکان از ورود به رودخانه برای جلوگیری از غرق شدن آنهاست. علم کلام مثل دریایی است که تماشاگر آن بر این باور است که اگر به آن ورود کند به راحتی در آن شنا خواهد کرد اما این باور غلط موجب غرق شدن افراد زیادی شده است. و نیز ورود به دانش کلام و آموختن آن پرتگاه خطرناکی است که افراد زیادی را بدون آنکه متوجه باشند نابود کرده است. همهٔ این نابودشدگان، در ابتدای آموختن کلام، خود را قادر به ادراک حقایق می‌دانستند اما خوض در کلام آنها را نابود کرد.

(فیض، ۱۳۸۴: ۲/۵-همو، ۱۴۲۳: ۴۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۱۲/۱) از طرف دیگر، آنچه که ما انتظار داریم با ورود به علم کلام به دست آوریم به نحو کامل تر در قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام یافت می شود و آنچه که در منابع وحی یافت نمی شود بدعت‌هایی است که نیازی به آنها نیست. (همو، ۱۴۰۶: ۲۷)

حاصل سخنان فیض این است که ما برای فراگیری اعتقادات خود نیازی به دیگران نداریم. هر آنچه باید بدانیم و معتقد باشیم در وحی الهی موجود است و از طریق پیامبران در اختیار ما قرار گرفته است؛ این باورها هم مطابق با فطرت ما است و هم متناسب با عقول طبقات مختلف مردم عرضه شده است. بنابراین، برای فراگیری اعتقادات مراجعه به قرآن و سنت کافی است و نیازی به علم کلام نیست. (همو، ۱۴۲۳: ۳۹)

البته، فیض راه دیگری را نیز برای کسب علوم دینی مورد توجه قرار داده است که همان راه شهود است. او در کتاب وافی علوم دینی را به دو قسم «مقصود لذاته» و «مقصود للعمل» تقسیم کرده و معارف اعتقادی را از قسم اول و معارف اخلاقی و احکام را از قسم دوم به حساب آورده و راه رسیدن به بخشی از معارف اعتقادی را در صفای باطن و تخلیه آن از رذایل و ملازمت تقوا برشمرده است. (همو، ۱۴۰۶: ۹/۱)

فیض در راستای این باور خود کتاب علم الیقین را تألیف کرده و مدعی شده است که مطالب آن از سراپرده غیب بر زبانش جاری شده است و منبع اصلی او در تألیف این کتاب قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام بوده و هر چه در آن نگاشته از راه وحی و شهود به دست آورده است. (همو، ۱۳۸۴: ۳/۱)

آنچه ذکر شد به وضوح حاکی از رویکرد نص‌گرایی فیض است.

عقل‌گرایی در آثار فیض و شواهد آن

اشاره کردیم که فیض در نهی از علم کلام، با غزالی و سیدبن طاووس هم‌داستان است. اما لازم است در اینجا این نکته را اضافه کنیم که فیض در این زمینه اختلاف نظری نیز با آن دو عالم دینی دارد. آنان نهی از علم کلام را به طور مطلق در دستور کار خود قرار داده‌اند اما فیض این‌گونه نیست؛ فیض ورود شناگران ماهر را در این دریا بلامانع می‌داند و معتقد است عالمان دینی با رعایت اولویت‌ها می‌توانند بخشی از وقت خود را به کلام اختصاص دهند و از ایمان مردم در برابر شبهات خصم دفاع نمایند. (فیض، ۱۳۸۴: ۱/۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۵) این رخصت‌دهی حاکی از آن است که فیض علم کلام را به هر قیمتی مردود نمی‌داند و همان‌طور که در فلسفه‌ستیزی غزالی را به طور کامل همراهی نمی‌کند در ستیز با کلام نیز همین‌گونه رفتار کرده، راه خود را از غزالی جدا می‌کند.

با صرف نظر از نکته فوق، یکی از شواهد مهم بر عقل‌گرایی فیض در اعتقادات تألیف کتاب «انوارالحکمه» است. این کتاب تلخیصی از کتاب علم‌الیقین است لکن در مقدمه آن از حملاتی که در مقدمه علم‌الیقین به متکلمان انجام داده است. خبری نیست، علاوه بر آنکه بر استفاده از مقدمات فلسفی نیز در این کتاب تصریح شده است. فیض در این کتاب اعتقادی از مقدماتی چون مسئله وجود و ماهیت، اصالت وجود، تعریف‌ناپذیری وجود و مطالبی از این دست - که از آموزه‌های حکمت متعالیه است - بهره برده است. در کنار این کتاب، نباید از کتاب عین‌الیقین، که در همان دهه چهارم تألیف شده است، غفلت کرد. عین‌الیقین کتابی فلسفی و یک دوره حکمت متعالیه است که فیض در خدمت صدرالمتألهین آموخته بود. فیض در آثاری که در اواسط عمرش تألیف کرد، از جمله محجة البیضاء (همو، ۱۴۱۷: ۱/۱۷۱) و وافی (همو، ۱۴۰۶: ۲۶/۵۰۰)،

مخاطبان خود را به کتاب عین‌الیقین ارجاع داده است و در اواخر عمر، یک سال قبل از وفاتش، آن را تلخیص کرده و نام اصول‌المعارف بر آن نهاده است. رویکرد فلسفی فیض را در کتاب دیگری به نام اللباب فی علم الله تعالی نیز به وضوح می‌توان مشاهده کرد که حاکی از عقل‌گرایی او در عقاید است. یکی دیگر از شواهد مهم بر عقل‌گرایی فیض در عقاید گرایش او به آموزه‌های عرفانی است. می‌دانیم که عرفان در مقابل نص‌گرایی پیروان خود را به تأویل دعوت می‌کند و فیض نیز در دوره‌های مختلف زندگی خود چندین کتاب عرفانی تألیف کرد و موافقت خود را با آموزه عرفانی وحدت وجود، به صراحت، اعلام کرد. به همین جهت، او از سوی برخی اخباریان، مثل ملا محمد طاهر قمی، «شیخ‌المجوسی» نام گرفت. (علی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۰۸) در همین ارتباط، اخباری معروف شیخ یوسف‌بن‌احمد بحرانی در مورد فیض نوشت: «فیض نوشته‌هایی دارد که بر اساس مبانی صوفیان و فیلسوفان نوشته شده و نزدیک به کفر است مثل آنچه درباره وحدت وجود گفته است. من رساله‌ای از او دیدم که در آنجا بر پایه عقاید ابن‌عربی سخن گفته... و ما برخی از مطالب رساله او را در کتابی که در ردّ بر صوفیه نوشته‌ایم آورده‌ایم». (بحرانی، بی تا: ۲۲)

حقیقت این است که فیض تأثیرپذیری زیادی از عرفان داشت و در دهه پنجم دو کتاب «الکلمات المکنونه» و «اللثالی» را به همین منظور تألیف کرد و مهر تأیید بر تأویل‌گرایی و باطن‌گرایی خود نهاد. در سال آخر عمرش نیز با تألیف کتاب «الکلمات المضمونه و الکلمات المخزونه» پای‌بندی خود را به آموزه‌های عرفانی حفظ کرد.

تأکید فیض در مقدمه تفسیر «صافی» بر امکان تأویل (فیض، ۱۴۱۵: ۲۹/۱-۳۴)

و نیز روش وی در شرح احادیث - که شباهت زیادی به روش ملاصدرا دارد - (شاملی، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۴۲)، اگرچه تردیدی در عقل‌گرایی فیض در باب معارف اعتقادی باقی نمی‌گذارد، به نظر می‌رسد موضع او در باب حسن و قبح عقلی یا شرعی می‌تواند بهترین دلیل بر عقل‌گرایی یا نص‌گرایی او باشد، چراکه اعتقاد یا عدم اعتقاد به حسن و قبح عقلی مهم‌ترین مسئله‌ای است که نص‌گرایان و عقل‌گرایان را به وضوح رودرروی هم قرار داده است. عقل‌گرایان برای آنکه بتوانند عقل را، در عرض کتاب و سنت، جزو منابع دینی قرار دهند ناچار از پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی‌اند، به این معنا که معتقدند اشیاء در ذات خود متصف به حسن و قبح‌اند و عقل نیز در بسیاری از موارد می‌تواند آنها را کشف کند. اما نص‌گرایان که منابع دینی را منحصر در کتاب و سنت می‌دانند چنین اضطراری ندارند.

۲. حسن و قبح عقلی در اندیشه فیض

مطالعه آثار فیض نشان می‌دهد که او هیچ‌گاه، به صورت صریح، سخنی از حسن و قبح عقلی یا شرعی به میان نیاورده است. این مسئله ممکن است از نظر برخی مؤید نص‌گرایی او باشد. اما به نظر می‌رسد تحلیل این مسئله را باید در جای دیگری جستجو کرد؛ می‌دانیم که فیض در سیره علمی خود تا آنجا که می‌توانست سعی می‌کرد از واژگانی استفاده کند که در آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده شده است. به همین جهت، فیض حتی در کتاب‌های فلسفی و عرفانی خود تلاش می‌کرد اصطلاحات فلسفی و عرفانی را نیز معادل‌سازی کند. برای نمونه، به جای واژه رایج علت و معلول، در کتاب‌های فلسفی خود، از

واژگان سبب و مسبب - که در روایات اهل بیت علیهم السلام مورد استفاده واقع شده است - بهره می‌گرفت. از سوی دیگر، در آثار کلامی متکلمان امامیه در دوران قبل از غیبت نیز درباره حسن و قبح عقلی چیزی یافت نمی‌شود (ربانی، ۱۳۷۱: ۲۴) تا حاکی از به کارگیری این واژه از سوی ائمه معصومین علیهم السلام باشد بنابراین، می‌توان فهمید که فیض در عدم به کارگیری این واژه چقدر دقت به خرج داده است. در عین حال، می‌توان با بررسی برخی باورها که مبتنی بر حسن و قبح عقلی اند تشخیص داد که او در این زمینه چه نظری داشته است. یکی از این باورها اعتقاد به أحسن بودن نظام آفرینش است؛ طبق این دیدگاه - که فلاسفه آن را مورد تأکید قرار می‌دهند - حسن و زیبایی ویژگی ذاتی این عالم است و تمام اجزای عالم از جهت وجود (بودن) خیر و حسن‌اند. فیض در چندین موضع تصریح کرده است که اگر عالم را من حیث المجموع در نظر آوریم، نظامی برتر از آن قابل تصور نخواهد بود. (فیض، ۱۴۲۸: ۴۰۶ و ۴۰۸)

او در عبارتی می‌گوید:

لا تشک فی آن فاعلیته تعالی للعالم لیس فاعلیته بالطبع و لا بالتسرو و لا بالجبر و لا بالتصد، فهو سبحانه - إذن - إما فاعل بالعناية أو بالرضا. و علی آیة التقديرین فهو مختار فی فعله لأنه إنما صدر عنه بعد علمه بکیفیه نظام الخیر فی الوجود و بأنه یصدر عنه و بأنه إنما یصدر عنه لأجل علمه بذلك و مشیئته اللذین هما عین ذاته تعالی... و المختار لا بد أن یكون أحسن ما یمکن أن یمکن.

(همان: ۴۰۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۱)

کسی که قائل به حسن و قبح عقلی نیست ضرورتی نمی‌بیند که به این مسائل بپردازد بلکه می‌تواند بگوید این عالم فعل خداوند متعال و متعلق اراده اوست و

هر چه آن خسرو کند شیرین بود.

شاهد دیگری که درباره اعتقاد فیض برحسن و قبح عقلی می توان ارائه کرد موضع گیری وی درباره پاداش و کیفر اخروی است. کسانی که حسن و قبح را صفت ذاتی شیء نمی دانند علی القاعده باید معتقد باشند به اینکه رابطه پاداش و کیفر اخروی با اعمال دنیوی انسان رابطه ای است قراردادی، بدین معنا که خداوند قراردادی شبیه قراردادهای اجتماعی ما وضع فرموده که هر کس به مفاد آن قرارداد پایبند باشد و به فرامین خداوند عمل کند از پاداش الهی بهره مند گردد، و هرکس از آن سرپیچی نماید به عذاب الهی دچار خواهد شد. اما دیدگاه فیض در این زمینه این است که رابطه بین اعمال ما و نتایج آن در آخرت رابطه ای بیش از حد قرارداد و اعتبار و نوعی رابطه تکوینی است؛ اعمال نیک و بد ما علت پیدایش ثواب و عقاب است، به گونه ای که می توان آنها را خود اعمال تلقی کرد. شبیه آنچه در مورد هسته درخت و میوه آن می توان تصور نمود. که میوه همان هسته است که امروز به صورت درخت درآمده است. فیض در کتاب علم الیقین می نویسد: «پاداش و کیفر از لوازم و ثمرات کارهایی است که از ما سر می زند و از لواحق و پیامدهای اموری است که در ما است و این طور نیست که از خارج بر ما وارد شوند. بنابراین، هر کس بد عمل کند و در اعتقادش خطا نماید، به سبب سوء استعداد خویش بر خود ستم روا داشته و، در نتیجه، در معاد، خود، شقاوتمند خواهد بود. ولی این کیفر و شقاوت از آن رو نیست که خشم برای خدای سبحان مستولی شده و حالت انتقام جویی برای او پدید آمده باشد، زیرا خدای سبحان از این نسبت ها برتر است و این گونه تعبیر که در شرع وارد شده از روی نوعی مجاز می باشد.» (همو، ۱۳۸۴: ۱/۱۸۱) همچنین، فیض درباره

کیفیت عذاب و پاداش برزخی می‌گوید: «عذاب و پاداش اخروی که به صورت مار و عقرب تجسم پیدا می‌کند، بعینه، همان صفات و ملکاتی است که در دنیا همراه انسان بوده است لکن به جهت فانی شدن در حسیات آن را احساس نمی‌کرد. پس، هر انسانی اسباب عذاب خود را از همین دنیا به برزخ می‌برد. (فیض، ۱۳۸۴: ۲/۱۰۷۷-۱۰۷۸) روشن است که این‌گونه اعتقاد تنها با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی سازگار است.

یکی دیگر از قواعدی که فرع بر پذیرش حسن و قبح عقلی است قاعده برائت عقلی است. فیض با عبارت «لا تکلیف الا بعد البیان» در چندین اثر خود از آن استفاده کرده است. (۱۴۰۶: ۶/۱۵۱؛ ۱۴۰۱: ۱/۷۵)

مهم‌تر از اینها برخوردی است که او با اندیشه غزالی داشته است او در هر جایی از احیاء العلوم که رایحه اشعریت و بی‌اعتنایی به حسن و قبح عقلی را دیده است غزالی را همراهی نکرده و بی‌هیچ تردیدی آن را از محجة البیضاء حذف کرده است. برای مثال غزالی در بخشی از کتاب قواعد العقاید که به شناخت افعال خداوند اختصاص داده از سه اصل استفاده کرده است: جواز تکلیف بمالایطاق، جواز تعذیب الانسان من غیر جرم سابق و عدم وجوب رعایة الاصلح علی الله لعباده (غزالی، بی‌تا: ۲/۱۹۶ اصول ۵ تا ۷)، اما فیض آنها را به کلی کنار نهاده و به جای آنها سه اصل دیگر را گنجانده است که عبارت‌اند از: «ان الله عزوجل لا یفعل القبیح، ان الله عزوجل ارحم بخلقه من ان یجبرهم علی الذنوب ثم یعذبهم علیها و ان الله سبحانه لا یفعل عباده الا ما هو اصلح لهم» (فیض، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۰-۲۲۳) و در مواضع متعدد از همین کتاب و کتاب‌های دیگر به قبح تکلیف ما لایطاق - که از نتایج حسن و قبح عقلی است - تصریح کرده است. (همان: ۵/۷۷؛

همو، ۱۴۰۱: ۱۷/۱ و ۴۸؛ ۱۴۲۹: ۷۴/۱ و ۳۰۰ و ۱۸/۲: ۱۳۸۷ الف: ۳۲؛ ۱۴۲۳: ۱۹ و ۴۳ و ۵۸ و ۲۰۷ و ۲۲۴) فیض در کتاب «منهاج النجاة» نیز در تبیین ضرورت وجود امام به لطف بودن وجود امام از سوی خداوند اشاره می‌کند. (۱۴۱۱: ۳۸) روشن است که قاعده لطف در کلام اسلامی مبتنی بر قاعده حسن و قبح عقلی است.

انتقاد فیض بر استرآبادی و دفاع از حجیت ظواهر قرآن نیز شاهد دیگری بر اعتقاد او به حسن و قبح عقلی است. (فیض، ۱۳۸۷ ب: ۷۰) و، در نهایت، طرح بحث غایتمندی افعال الهی در کتاب عین‌الیقین و حذف بخشی از سخنان غزالی که در آن غایت داشتن فعل خدا را انکار می‌کند بر همین اساس قابل ارزیابی است. (همو، ۱۴۲۸: ۴۱۴/۲)

البته، شواهد دال بر عقل‌گرایی فیض محدود به موارد مذکور نیست بلکه نحوه به کارگیری عقل در گزاره‌های اعتقادی نیز نشانه محکمی بر جایگاه عقل در اندیشه فیض است. می‌دانیم که مجموعه اصول اعتقادی به دو دسته قابل تقسیم است. ادامه بحث را در این دو دسته پی می‌گیریم:

۱. عقاید بنیادین که مشتمل بر اصول بنیادینی چون اعتقاد به وجود خداوند، یکتایی او، معاد، نبوت و امامت است؛

۲. عقاید غیربنیادین که شامل فروع اعتقادی همچون تفصیل مربوط به اصل معاد (حشر، کیفیت حشر، صراط، میزان، برزخ و...) است. (حسین زاده، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۳)

۳. جایگاه عقل در گزاره‌های اعتقادی بنیادین

پیشتر اشاره کردیم که از نظر فیض بهره‌گیری از عقل در تبیین و اثبات آموزه

های اعتقادی به دو گونه می‌تواند باشد: در صورت اول، عقل به عنوان ابزار شناخت به رسمیت شناخته می‌شود و، در صورت دوم، عقل به عنوان منبع شناخت پذیرفته می‌شود. شواهد متعددی وجود دارد که فیض کاشانی در گزاره های اصلی اعتقادی از عقل به عنوان منبع استفاده کرده است. موارد ذیل نمونه هایی از این کاربرد است:

۱. اثبات وجود خدا: فیض، اگرچه شناخت خداوند را فطری می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۳۸۱-۳۹)، برای اثبات وجود خداوند متعال از راه‌های جهان‌شناختی استفاده می‌کند و وجود خداوند را از راه فقر و غنا، ماهیات، حرکت، جسم و نفس به اثبات می‌رساند و بحثی کاملاً عقلی به نمایش می‌گذارد. (ر.ک. همو، ۱۴۲۸: ۳۲۴-۳۲۶) راهی که پیش از او ابن‌سینا و ملاصدرا طی کرده بودند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۹/۳-۲۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۵-۴۶) اما مهم‌ترین استدلالی که فیض به آن تکیه کرده و آن را محکم‌ترین دلیل خوانده است، برهان صدیقین است. او در تقریر برهان صدیقین می‌نویسد: «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 تصور نیست که غیر وجود مقوم وجود باشد- نقل کلام می‌شود به همان وجود و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند، به گونه‌ای که یا تسلسل می‌یابد 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». (فیض، ۱۴۲۸: ۳۲۴) لو لم یوجد الغنی الواجب بالذات، لم یوجد المستغنی الواجب بالغير، فلم یوجد موجود اصلاً؛ لأن

ذلک الغیر - علی هذا التقدير - مستغن بالغير، فإما أن يتسلسل أو يدور و علی التقديرين جاز إنتفاء الكل بأن لا يوجد شیء منها اصلاً؛ فلا بد من مرجح يرجح وجودها؛ و هو الله الغنی بالذات. (همو، ۱۳۸۴: ۱/۳۸)

۲. **توحید:** تعداد استدلالات عقلی که فیض بر اثبات توحید اقامه کرده است، به اندازه‌ای است که ذکر همه آنها در این نوشتار تطویل ملال‌آور خواهد بود. (ر. ک. همان: ۶۰ به بعد؛ فیض، ۱۳۸۷: ح ۳۴-۳۵) بنابراین، چاره‌ای جز ذکر دو مورد از آنها نیست:

- «واجب الوجود یا ذاتش اقتضای وحدت دارد، که در این صورت جز واحد نمی‌تواند باشد، یا ذاتش اقتضای تعدد دارد، که در این صورت نمی‌تواند به صورت واحد تحقق پیدا کند و اگر واحد نباشد متعدد نیز حاصل نخواهد شد، یا اینکه ذاتش نه اقتضای وحدت دارد و نه اقتضای تعدد. در صورت سوم، نسبت مراتب اعداد به او مساوی است، بنابراین، اگر بخواهد در عدد خاص تعیین پیدا کند یا به سبب مرجحی است که در این صورت واجب الوجود نیازمند به آن مرجح است یا آنکه مرجحی در کار نیست که در این صورت نیز ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که هر دو محال و باطل است. پس، خداوند را همسانی نیست.» (فیض، ۱۳۸۴: ۱/۶۰)

- «اگر واجب الوجود متعدد 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 منحصی وجود ندارد و اگر یکی از آن دو خودش یا دیگری را تخصیص زند می‌بایست قبلاً دارای وجود منحاز و متعین باشد و این هم محال

است. پس، خداوند را همتایی نیست.» (همان)

این گونه استدلال‌های عقلی اختصاص به توحید ندارد بلکه فیض برای اثبات سایر صفات خداوند نیز به اقامه استدلال پرداخته است. (همو، ۱۳۸۴: ۹۶-۱۰۶)

۳. نبوت: فیض کاشانی در آثار خود سه دلیل بر ضرورت نبوت اقامه می‌کند: دلیل اول او ضرورت نبوت برای حفظ نظام اجتماع است. توضیح اینکه از نظر فیض دنیا یکی از منزلگاه‌هایی است که در مسیر سالکان راه خدا قرار دارد و بدن نیز مرکب انسان برای رسیدن به هدف است اگر کسی از تدبیر منزل و مرکب غافل شود، قطعاً نمی‌تواند سفر خود را به پایان برساند و این امر (تدبیر و تنظیم معاش دنیا) در صورتی حاصل می‌شود که بدن انسان سالم و نسل او ادامه یابد. آنچه سلامت بدن را حفظ می‌کند خوردن و آشامیدن است که به همین مقصود خداوند خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را خلق کرده است، و آنچه سبب حفظ دوام نسل است زنان می‌باشند که خداوند آنان را کشتزار نسل قرار داده است ولی، به حکم فطرت، خوردنی‌ها و زنان ویژه برخی انسان‌ها نیست بلکه همگی به آن نیازمندند.

از طرف دیگر، انسان نیازمند تمدن و اجتماع و همکاری است تا بتواند همه نیازمندی‌های خود را برطرف سازد. در این تعامل و همکاری، گاهی منازعاتی صورت می‌گیرد که انسان‌ها را از سلوک به سوی خدا بازمی‌دارد. به همین جهت، اجتماع نیازمند قانونی می‌شود که به عدالت در میان آنها رفتار کند. این قانون همان «شرع» است که فقط پیامبران الهی می‌توانند آن را در اختیار بشر قرار دهند.

(فیض، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۴۸-۴۴۹؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۶۴-۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۷: ح: ۱۴۵)

دلیل دوم فیض بر ضرورت نبوت مسئله تکمیل استعدادهای انسان است.

انسان در ابتدای تولد از هر کمالی تهی است و، از طرف دیگر، به حکم فطرت قابلیت کسب کمالات را دارد لکن اگر او را به حال خود رها کنند، به اقتضای آفرینش خود از رسیدن به کمالات بازمی ماند، به دلیل آنکه انسان به حسب قوای غالب خود به چیزهایی بیشتر گرایش دارد که مطابق با طبیعت اوست که در آموزه‌های قرآنی به برخی از آنها مثل عجول بودن، حریص بودن، ستمکار بودن، نادان بودن و... اشاره شده است. بنابراین، لازم است به دلیل استعداد کمال‌یابی که در او وجود دارد سیاستی او را هدایت و تربیت کند و او را به راه سعادت بیاورد و گرنه در حد حیوانات باقی خواهد ماند. (همو، ۱۳۸۴: ۱/۴۵۰؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۷: ح: ۱۴۶)

دلیل سوم فیض برای وجوب بعثت انبیا این است که، همان‌طور که در عنایت خداوند به این عالم باید بارانی در کار باشد و رحمت الهی از فرستادن باران برای رفع نیاز بشر دریغ نورزیده است، نظام عالم نیازمند کسی است که مردم را به آنچه صلاح دنیا و آخرت آنها است آگاه سازد و روشن است که خداوند حکیم از وجود چنین رحمتی برای جهانیان اهمال نمی‌کند و زمین را از حجت خود خالی نمی‌گذارد. (همو، ۱۳۸۴: ۱/۴۵۲؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۷: ح: ۱۴۷)

۴. معاد: استدلالی که فیض آن را برای اثبات جهان آخرت اقامه می‌کند می‌توان برهان فطری نامید. تقریر این برهان - که اقتباس از ملاصدرا است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۶-۴۵۸؛ همو، ۱۹۱۸: ۲۴۱/۹) - به این صورت است که خداوند، به مقتضای حکمتش، در طبیعت انسان، حب و عشق به هستی و بقا و نیز کراهت از عدم و فنا نهاده است. از طرف دیگر، بقا و دوام در این عالم امر محالی است. اگر عالم دیگری نباشد که روح به آن منتقل شود و در آن باقی بماند، قرار دادن حب

بقا در سرشت انسان کاری باطل و بیهوده خواهد بود، درحالی که خداوند برتر از آن است که کار باطل انجام دهد. (فیض، ۱۳۸۴: ۲/۱۰۱۹)

استدلال دیگر فیض در این زمینه استدلالی است که برای بقای روح اقامه کرده است و از رهگذر آن وجود جهان آخرت را اثبات می‌کند؛ دلیلی که او بر بقای نفس ارائه می‌دهد این است که معدوم شدن یک شیء به دو علت می‌تواند صورت گیرد:

علت اول آن است که یکی از اسباب اربعه آن - فاعل، غایت، ماده و صورت - از بین برود که درباره نفس چنین چیزی قابل تصور نیست به جهت آنکه فاعل و غایت او خداست که هیچ‌گاه عدم بر او عارض نمی‌شود از طرف دیگر، به سبب مجرد بودن نفس از ماده فرض از بین رفتن ماده‌اش نیز برای او قابل تصور نیست، همان‌طور که فرض از بین رفتن صورت او نیز قابل قبول نیست، چراکه روح صورت ندارد بلکه صورت او همان ذات اوست.

علت دوم معدوم شدن یک شیء آن است که یک امر وجودی که با او در تضاد است در ماده او وارد شود که این فرض نیز درباره روح صادق نیست، چراکه روح مجرد از ماده است. بنابراین، هیچ علتی برای معدوم شدن روح وجود ندارد. (همو، ۱۴۲۵: ۲۷۶)

همان‌گونه که ملاحظه شد، استدلال‌های کاملاً عقلانی فیض بر اثبات وجود خدا، توحید، نبوت و معاد، به روشنی، بیانگر آن است که او عقل را در معرفت به اصول اعتقادی به عنوان یک منبع مستقل در کنار قرآن و سنت پذیرفته است، اما نوشتار حاضر، فراتر از آن، شواهدی ارائه می‌کند که او، علاوه بر اصول دین، در برخی از آموزه‌های دینی مربوط به عقاید که از فروع اعتقادی شمرده می‌شوند

نیز نگاه استقلالی به عقل داشته است.

۴. جایگاه عقل در گزاره‌های اعتقادی غیربنیادین

تردیدی نیست که از نگاه عالمان دینی - چه نص‌گرا و چه عقل‌گرا - عقل بشر به تنهایی توانایی هدایت انسان به سوی سعادت را ندارد. فلسفه پذیرش دین نیز در همین نکته است که عقل خود را از ورود به تمام حوزه‌ها عاجز می‌داند. وجود برخی آموزه‌های اعتقادی عقل‌گریز در بین آموزه‌های دینی در همین راستا قابل ارزیابی است. فیض کاشانی به عنوان یک عالم شیعی به این مسئله توجه داشته و تصریح کرده است که خداوند در آفرینش جهان غایات و مبادی و اسبابی دارد که برای ما قابل درک و شعور نیستند اما باید توجه داشت که جهل به یک شیء مستلزم نفی آن نیست. تا زمانی که عقل حکم به استحاله یک چیز نکرده است ما حق نداریم آن را نفی کنیم. (۱۴۲۸: ۵۷/۱) فیض با این معیار، با آموزه‌های اعتقادی برخورد کرده است. اما تحلیل‌ها و تبیین‌های عقلانی فیض از بسیاری از فروعات اعتقادی و جرأت وی در ورود به این مسائل او را از گروه نص‌گرایان جدا می‌کند و در زمره عقل‌گرایان قرار می‌دهد. موارد ذیل نمونه‌هایی از این رویکرد است:

۴-۱. **سریان عشق و شوق به خداوند در عالم:** یکی از آموزه‌هایی که در قرآن و سنت بر آن تأکید شده است تسبیح خداوند به وسیله موجودات، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، است که نشان‌دهنده برخورداری آنها از درک و شعور می‌باشد. از طرف دیگر، عقل بشر فرق فارق خود را با سایر موجودات در این می‌داند که او از درک و شعوری برخوردار است که سایر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. در نتیجه، آموزه تسبیح موجودات را با قوانین علمی و استدلال‌های عقلی ناسازگار

می‌داند.

راه حلی که فیض برای رفع این ناسازگاری اندیشده است این است که خداوند متعال خیر محض است و هیچ شری در او نیست و هر چیزی که خیر محض باشد طبعاً مطلوب سایر چیزها قرار می‌گیرد، چراکه هیچ چیزی در عالم نیست جز اینکه دارای عشق و شوق غریزی نسبت به مافوق خود است و این شوق در بعضی چیزها قابل مشاهده و معلوم است و در برخی از آنها با استقراء 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 پایین زمانی که موجود عالی را تصور می‌کند طبعاً یا از روی اختیار مشتاق و طالب آن می‌شود، به‌خصوص اگر آن شیء به او وجود خاص افاده کند، یا در پی آن است که آن موجود عالی او را از قوه به فعل برساند، مانند عشق حیوان به آنچه که از آن تغذیه می‌کند و نیز عشق انسان به آنچه که صورت عقلی را به او افاده می‌کند. (فیض، ۱۴۲۸: ۴۱۴/۲)

به اعتقاد فیض، هر موجودی به غیر از خداوند، همان‌طور که دارای کمال و فعلیتی است، ناقص نیز می‌باشد و در او قوه و استعدادی نهاده شده است که باید شکوفا شود. آن موجود به سبب آگاهی از 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، از او برتر باشد، ثانیاً و بالعرض، مطلوب او می‌شود، چراکه وصول به وجود کامل مطلق جز با وصول به آن مراتب برای او میسر نخواهد بود. (همان) به اعتقاد فیض موجودات در صدورشان، چه در سلسله آغازین و چه در سلسله بازگشت، دارای ترتب هستند. بنابراین، هر موجودی

مرتبه 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 و این است معنای تسبیح‌گویی موجودات عالم.

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 هیچ‌گونه تمرد و عصیان. اینکه ماده اولی تحت سلطنت صورت است و هر چه را که او 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:

(۴۱۵)

۲-۴. مظالم (مجازات اخروی): یکی از باورهای دینی ما این است که اگر کسی بر دیگری مظلوم و حقی داشته باشد در عالم آخرت به اندازه حقی که دارد از حسنات طرف مقابل اخذ خواهد کرد، یا به همان اندازه از سیئاتش به او منتقل خواهد شد. شبهه‌ای که در این باره می‌توان مطرح کرد این است که حسنات و سیئات همان اعمال انسان‌ها هستند و اعمال هم حرکاتی هستند که زمان آنها منقضی شده و معدوم شده‌اند، چرا که در زمان موجودیت نیز عرض بودند. بنابراین، قابلیت انتقال آنها از کسی به کسی دیگر از نظر عقل امری پذیرفتنی نیست.

راه‌حلی که فیض برای حل این شبهه ارائه می‌کند این است که، اولاً، این انتقال، در حقیقت، موقع انجام عمل ظالمانه و هنگام جاری شدن ظلم صورت می‌

گیرد. اما این انتقال در دنیا ظهور و بروز ندارد بلکه در عالم آخرت مکشوف می گردد. پس، شخص ظلم کننده در روز قیامت طاعات و عبادات خود را در کارنامه عمل دیگران [یعنی کسانی که مورد ظلم او واقع شده اند] می بیند. ثانیاً، آنچه که انتقال پیدا می کند خود حسنات و سیئات نیست بلکه اثری است که بر آنها مترتب است و این اثر عبارت است از نورانی شدن یا تاریک شدن دل. بنابراین شخص ظلم کننده با انجام عمل ظلم، از شهوت خود تبعیت می کند لذا دل او قساوت پیدا کرده و تاریک می گردد. و به تبع آن نوری که در اثر طاعات و عبادات در قلبش حاصل شده بود از بین می رود و مظلوم نیز زمانی که متألم می گردد شهوتش شکسته شده و قلبش نورانی می شود و به تبع آن از تاریکی و قساوت دل که در اثر پیروی از شهوات حاصل شده بود مفارقت پیدا می کند.

(همو، ۱۳۸۴: ۲/۱۱۲۵-۱۱۲۷)

۳-۴. ادله تجرد نفس: ادله ای که فیض در این باره مطرح می کند عمدتاً اقتباس از آثار صدرالمتألهین است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۱-۲۱۵) که مهم ترین آنها عبارت اند از:

أ. گاهی اتفاق می افتد که انسان از بدن خود یا از برخی اعضاء و جوارحش غافل می شود اما هرگز از خود غافل نمی گردد بلکه همواره به خود علم دارد. هر موجودی که چنین باشد یعنی وجود او همواره برای او حاضر باشد مجرد است.

(فیض، ۱۳۷۵: ۱۵۳)

ب. ادراک شیء - که برای نفس بشر حاصل می شود - عبارت است از حصول صورت آن شیء برای مدرک. بنابراین، موجودی که ذاتش را ادراک می کند باید غیر جسمانی باشد، زیرا اگر جسمانی بوده و در محلی حلول کرده باشد،

پذیرنده حقایق مجرده نخواهد بود بلکه آنچه به وسیله او ادراک می‌شود برای محل او خواهد بود، نه برای ذات او. (همان)

و هیچ جوهر مادی ممکن نیست که در آن واحد بیش از یک صورت در او جمع شود. اما نفس به گونه‌ای است که در او علوم مختلف، حرفه‌های بی‌شمار، اخلاق گوناگون و اغراض و نیات متفاوت جمع می‌شود. پس نفس دفتری است روحانی، و لوحی است ملکوتی و غیرمادی. (همان: ۱۵۴)

ز. نفس قادر به درک چیزهایی است که وجود آنها در جسم ممتنع است، مثل اجتماع ضدین و ملکه و عدم ملکه، و نیز قدرت نفس بر درک معانی بسیط عقلی که به هیچ‌وجه قابل انقسام نیستند، حال آنکه هر چیزی که در جسم حلول کند به تبعیت جسم قابل انقسام است. پس، ادراک‌کننده این امور جسم و جسمانی نیست. (همان)

آنچه ذکر شد نمونه‌هایی از عقل‌گرایی فیض در اعتقادات غیربنیادین بود نمونه‌های دیگری نیز در این باب می‌توان ارائه کرد که از جمله آنها دیدگاه‌های تأویل‌گرایانه فیض در باب مسائلی چون نکیر و منکر (همو، ۱۳۸۷ح: ۲۸۹-۲۹۰)، میزان روز قیامت (همو، ۱۳۸۷ط: ۱۵-۳۹) و منشأ بهشت و جهنم (همو، ۱۳۸۷ز: ۷۱-۷۷) است که به جهت پرهیز از تطویل از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

حسن ختام

از آنچه ذکر شد می‌توان به این نتیجه دست یافت که فیض، در مجموع، شخصیتی عقل‌گرا است، چراکه توقعی که از یک عالم عقل‌گرا می‌توان داشت تقریباً در آثار او ظهور و بروز دارد، به‌ویژه اینکه دلایل و شواهد برشمرده از وی بر عقل‌گرایی مستند به یک مقطع از زندگی فیض نبود بلکه برگرفته از تمام طول

زندگی علمی او بود. علاوه بر اینکه بسیاری از دلایل مذکور از کتاب علم‌الیقین و اصول‌المعارف استخراج شد، در حالی که این دو کتاب از مهم‌ترین کتاب‌های اعتقادی او است، که به تصریح خود فیض در آنها سعی کرده است از روش متکلمان دوری گزیند و به عقل تکیه نکند بلکه تکیه‌گاه خود را قرآن و سنت قرار دهد.

نکته درخور توجه این است که اگر می‌بینیم فیض در به کارگیری عقل در عقاید مواضع دوگانه‌ای اتخاذ کرده است، باید عنایت داشته باشیم که این مواضع در چه فضایی اتفاق افتاده است. به نظر می‌رسد او آنگاه که در قامت یک فیلسوف قد علم می‌کند به عقل بیشتر بها می‌دهد ولی زمانی که به عنوان محدث به نگارش می‌پردازد چهره‌ای نص‌گرا به خود می‌گیرد. این روند را در برخورد او با سایر علوم نیز می‌توان دید. برای نمونه، وقتی فیض کتاب‌های عرفانی می‌نگارد، عرفا را همراهی می‌کند، گو اینکه سعی او بر این بوده است که در زمان نگارش کتاب اجازه ندهد آشنایی او با علوم مختلف سبب خلط مسائل یا آموزه‌های آن علوم در یکدیگر شود. از طرف دیگر، روش‌شناسی علوم هم نشان می‌دهد که هر علمی روش خاص خود را دارد. طبیعی است که شخصیتی مثل فیض در ورود و خروج به یک علم و انتخاب روش تحقیق در آن به رعایت این روش‌ها توجه داشته باشد. همین مرزبندی یکی از عواملی است که سبب می‌شود ما فیض را در برخی مقاطع نص‌گرا و در مقاطعی دیگر عقل‌گرا ببینیم. با این حال، نمی‌توان از نظر دور داشت که حدیث‌گرایی او با امثال علامه مجلسی فرق دارد. او تلازم ظاهرینی و نص‌گرایی را مردود می‌دانست و، در کنار توجه به ظاهر روایات، از عقلانیت نیز در تأویل آیات و روایات مدد می‌گرفت

بسیار بعید به نظر می‌رسد که فیض به این مسئله توجه نداشته باشد که استناد به احادیث ائمه علیهم‌السلام در معارف اعتقادی بنیادین اگر به جهت امام بودن آنها باشد، مستلزم دور و باطل است. استناد به گفتار آنان تنها در صورتی قابل قبول است که از باب تنبه و ارشاد به حکم عقل باشد و اگر چنین باشد، در واقع، ملاک و میزان ما حکم عقل است نه حدیث.

در معارف اعتقادی غیربنیادین اصل بر این است که بر آموزه‌های وحیانی تکیه کنیم، چراکه عقل از کسب معارف جزئی مورد نیاز بشر برای رسیدن به سعادت ناتوان است و همین ناتوانی هم علت اصلی پذیرش دین و مبنای پذیرش ضرورت نزول وحی است. با این حال، معنای این ناتوانی در کسب معارف این نیست که عقل از فهم این معارف، پس از دریافت آنها از طریق وحی، عاجز باشد؛ عقل از دریافت معارف حسی جزئی نیز ناتوان است اما آیا پس از دریافت آنها از فهم آنها نیز ناتوان است؟ فیض، از مجادلات کلامی نهی می‌کند و به جای آن بر عقل هدایت شده و هماهنگ با شرع تأکید دارد و معتقد است که باورهای غیربنیادین اگرچه با عقل قابل کسب نیستند اما زمانی که از راه وحی به آنها دست یافتیم قابل تبیین عقلانی هستند، همان‌گونه که از باب نمونه در مسئله تسبیح موجودات، خلود در عذاب، مجازات‌های اخروی و تجرد نفس ملاحظه گردید.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، *اشارات و تنبیهاات*، [فی شرح للمحقق الطوسی]، قم، نشر البلاغه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- اصفهانی، راغب، *معجم مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعة التقدم العربی.
- الله بداشتی، علی، انسان شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل، *مجله پژوهش های فلسفی- کلامی*، ۱۳۸۳ ش، ش ۱۹.
- انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرين*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، بی تا.
- بیابانی اسکویی، محمد، *عقل از دیدگاه اخباریان*، در *سرچشمه حکمت*، تهران، نیا، ۱۳۸۸ ش.
- پارسانیا، حمید، از عقل قدسی تا عقل ایزاری، *مجله علوم سیاسی*، ۱۳۸۱ ش، ش ۱۹.
- جباری، محمدرضا، *مکتب حدیثی قم*، قم، زائر، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
- جبرئیلی، محمد صفر، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
- _____، *فلسفه علم کلام*، قیسات، ۱۳۸۵ ش، ش ۳۹ و ۴۰.
- جعفریان، رسول، *تاریخ ایران اسلامی*، تهران، کانون اندیشه جوان، چاپ ششم، ۱۳۸۷ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، قم اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم

- للملایین، چاپ چهارم، ۱۹۹۰ م.
- حسین زاده، محمد، معرفت لازم و کافی در دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
- حلی [محقق]، جعفر بن حسن، معارج الأصول، بی جا، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۳ ق.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ماجرا در ماجرا، تهران، حقیقت، ۱۳۸۱ ش.
- ربانی گلپایگانی، علی، قاعدة حسن و قبح عقلی در کلام اسلامی، مجله کلام اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ش ۱-۲.
- _____، درآمدی بر کلام جدید، قم، مرکز نشر هاجر، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- سبحانی [آیت الله]، جعفر، اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین، در نقد و نظر، ۱۳۷۴ ش، ش ۲.
- شاملی، نصرالله و بنایان اصفهانی، علی، روش فیض کاشانی در احادیث غیر فقهی، در علوم حدیث، ۱۳۸۸ ش، ش دوم، سال چهاردهم.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ ق.
- شیرازی، ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۱۸ م.
- _____، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، معهد الفلسفه، ۱۳۵۴ ش.
- عابدی شاهرودی، علی، تشریح و نقد مسلک اخباری، کیهان اندیشه، ۱۳۶۹ ش، ش ۳۲.
- علم الهدی، سید مرتضی، رسائل شریف مرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ م.
- علوی، سید محمد حسین، روش شناسی علم کلام، معارف عقلی، ۱۳۸۵ ش، ش ۳.
- علی پور، فاطمه و آقامیری، طاهره، روش دین پژوهشی در آثار فیض، در پژوهش های

اعتقادی- کلامی، سال اول، ۱۳۹۰ ش، ش ۲.

- غزالی، محمد، *احیاء العلوم*، تصحیح حافظ عراقی، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، بی تا.

- فارابی، ابونصر، *السیاسة المدینه*، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶ م.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق شیخ محمد حسن بکائی، مؤسسه نشر اسلامی،

چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

- فیض کاشانی، ملامحسن، *آئینه شاهی*، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید

مطهری، چاپ اول، الف - ۱۳۸۷ ش.

- _____، *الاصول الاصلیه*، تصحیح و تحقیق سید ابوالقاسم نقیبی و حسن قاسمی، تهران،

مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.

- _____، *اصول المعارف*، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۵ ش.

- _____، *انوار الحکمه*، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۴۲۵ م.

- _____، *پاسخ نامه محمد مقیم مشهدی*، چاپ شده در فیض نامه، به اهتمام محسن ناجی

نصر آبادی و سید ابوالقاسم نقیبی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.

- _____، *تسهیل السبیل بالحجة فی انتخاب کشف المحجة لثمره المهجه*، تصحیح

موسسه آل البيت لاحیاء التراث، تهران، انتشارات موسسه البحوث للتحقیقات الثقافیه، چاپ اول،

۱۴۰۷ ق.

- _____، *الحق المبین*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.

- _____، *الحقایق*، تحقیق محسن عقیل، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.

- _____، *شرح صدر (ده رساله)*، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات

امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.

- _____، *صافی*، تهران، انتشارات صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

- _____، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار،

۱۳۸۴ ش.

- _____، *عین‌الیقین*، بیروت، دارالحوراء، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- _____، *فهرس‌العلوم*، چاپ‌شده در فیض‌نامه، به اهتمام محسن ناجی نصرآبادی و سید ابوالقاسم نقیبی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *کتابشناسی فیض کاشانی*، به اهتمام محسن ناجی نصرآبادی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *الكلمات المكنونه*، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم، جامعه مدرسین، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *مرآه الاخره*، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *المعارف*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *معتصم‌الشیعه*، تصحیح و تحقیق مسیح توحیدی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- _____، *مفاتیح‌الشرایع*، تصحیح و تحقیق مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.
- _____، *منهاج‌النجاه*، تصحیح و تحقیق حسن غالب، قم، مرکز العالمیللدراست الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *میزان‌القیامه*، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *النخبه فی الحکمه‌العملیه و الاحکام‌الشرعیه*، تحقیق و تصحیح مهدی انصاری قمی، تهران، منظمه‌الاعلام‌الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *واقی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

- قمی، شیخ عباس، *فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه*، بی جا، بی تا.
- _____، *هدیه الاحباب*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- محمدرضایی، محمد، *الهیات فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- مردانی، محمدحسین کلام چیست؟ و متکلم کیست؟، *مجله کلام اسلامی*، ۱۳۸۳ ش، ش ۵۱.
- ملکیان، مصطفی، *اقتراح: دفاع عقلانی از دین، نقد و نظر*، ۱۳۷۴ ش، ش ۲.
- یوسفیان، حسن و حسین شریفی، احمد، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.