

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۱۴ و ۱۵، تابستان و پاییز ۱۳۹۲، ویژه فلسفه و کلام

## نقش عقل در فهم دین از دیدگاه شیخ مفید و فیض کاشانی

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۳ تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۷

علی چهرقانی\*

**چکیده:** نظام فکری شیخ مفید، کلامی عقل بنیاد است که در آن از راه احتجاجات عقلی، آموزه‌های دینی تبیین می‌شود. ایشان علاوه بر بهره‌گیری از عقل در مباحث کلامی در مباحث نقلی نیز، مطابقت مفاد حدیث با عقل را ملاک صحت حدیث و مخالفت مفاد آن را با عقل، ملاک ضعف و عدم صحت آن می‌داند. ایشان فهم حدیث و درک لوازم آن را نیز بدون نظر عمیق و توجه دقیق عقلانی در آن امکان‌پذیر نمی‌دانند. از این رو شیخ مفید با اصحاب حدیث، به عنوان جریانی ظاهرگرا به مخالفت پرداخته است. شیخ مفید این رویکرد عقلانی خود را برخاسته از آموزه‌های اصیل شیعی می‌داند که با پیروی از آنها، در پی انسجام و نظم هر چه بیشتر کلام شیعی برآمدند. همچنین فیض کاشانی به عنوان دیگر متکلم برجسته شیعی، اندیشمندی است که به دین، نگاه عقلانی داشته و با استناد به آیات و روایات برای عقل جایگاه و منزلتی والا قائل شده و آن را هم سوی شرع می‌داند و بلکه در مواردی فهم شرع را نیز متوقف بر عقل می‌داند. گرچه او در احکام عملی، شأن و منزلت صدور حکم را از عقل سلب کرده اما در عین حال بر خلاف اخباریون که برای عقل ارزشی قائل نیستند و تنها به ظواهر آیات و روایات توجه دارند، به روش عقلی در تبیین احکام نظری و اعتقادی دین و تفسیر آیات و روایات پرداخته و همت و تلاش خود را به این مسئله معطوف کرده است تا معرفت حاصل از طریق فلسفه را از طریق اخبار و احادیث تبیین نماید.

واژگان کلیدی: شیخ مفید، عقل، دین، استدلال، فهم، احکام عملی، احکام نظری، فیض کاشانی.

\* کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع)

## مقدمه

مسئله اساسی «عقل» و «دین» و تلاش برای کشف ارتباط میان آن دو یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران مسلمان و بلکه عموم متفکران دین‌دار و دین‌پژوه بوده است. سازگاری داده‌های عقل بشری با معرفت وحیانی و یافتن میزان این ارتباط همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران و دین‌پژوهان در همه ادیان خصوصاً در دین اسلام بوده است. سوال از قلمرو عقل آدمی در عرصه معارف دینی پرسشی نیست که پژوهشگر دینی را در مرحله‌ای کاوش علمی به حال خود رها کند بلکه تا زمانی که پاسخ متقن و قابل قبولی برای آن نیابد او را در پی‌ریزی چارچوب فکری‌اش حیران و سرگردان می‌گرداند.

البته باید گفت که همواره پاسخ به این پرسش اساسی در طول تاریخ تفکرات اسلامی در دو سوی افراط و تفریط قرار گرفته و گاه سر از عقل‌گرایی افراطی و گاه سر از نص‌گرایی در آورده است که این افراط و تفریط‌ها موجب پیدایش مکاتب مختلف همچون حدیث‌گرایی، اشعری‌گری، اعتزال‌گرایی و... شده است. البته برخی نیز در صدد ایجاد سازش میان «عقل» و «دین» بر آمده و از هم سویدی و مطابقت این دو موهبت الهی سخن گفته‌اند.

مقاله حاضر بر آن است که با بررسی اندیشه‌های دو تن از اندیشمندان بزرگ جهان تشیع یعنی شیخ مفید و فیض کاشانی، دیدگاه این دو متفکر را در مورد عقل و ارزش و اعتبار آن در عرصه دین و معارف دینی را تا حدودی روشن گرداند. بر این اساس ابتدا آثار و اندیشه‌های شیخ مفید مورد نظر و بررسی قرار خواهد گرفت و پس از آن نیز به جایگاه خرد و خردورزی در نظام فکری فیض کاشانی خواهیم پرداخت.

## عقل، اهمیت و جایگاه آن در نظام فکری شیخ مفید

برای آشنایی با دیدگاه شیخ مفید در مورد عقل و اعتبار ادراکات آن، لازم است ابتدا حقیقت عقل در نظر ایشان روشن شده و پس از اعتبار توانایی‌های آن در تجزیه و تحلیل معارف دینی، چه در حوزه اصول و چه در فروع آن تبیین گردد.

### حقیقت عقل

شیخ مفید عقل را این گونه تعریف می‌کند که «العقل معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات و یسمى عقلاً لانه یعقل عن المقبحات» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۲) ایشان در این تعریف خود، عقل را معنایی می‌دانند که ابزار و وسیله‌ای برای ادراکات و شناخت امور می‌باشد.

البته شیخ در این تعریف خود متعرض همه ابعاد معنای عقل نشده و تنها به بعد عملی آن اشاره کرده‌اند لذا این تعریف از عقل، تنها ناظر به احکام عقل عملی مصطلح می‌باشد و لکن نباید عقل را از نظر شیخ مفید منحصر در این معنا دانست و از ادراکات نظری عقل غافل ماند زیرا که خود شیخ همان گونه که خواهد آمد در موارد فراوانی به احکام نظری عقل تمسک کرده‌اند.

### اعتبار ادراکات عقل

حقیقت این است که با جستجو در آثار کلامی شیخ مفید و استنادات مختلفی که ایشان به دلیل عقلی دارند، اعتبار آن در نظر ایشان روشن و آشکار است. به ویژه که ایشان در برخی از مواضع، بر ضرورت انحصار طریق عقلی تصریح کرده و تمسک به وحی و نقل در مسائل اعتقادی را دارای مشکلاتی همچون به دنبال داشتن دور می‌داند و این گفته خود می‌تواند بزرگترین دلیل بر اعتبار عقل و ادراکات آن در مسائل نظری و اعتقادی باشد.

به عنوان مثال شیخ مفید در مورد سوال دو فرشته از مردگان پس از خروجشان از دنیا، تنها راه علم به «بازگشت حیات به ایشان در هنگام سوال» را عقل می‌داند و این گونه دلیل می‌آورد که «زیرا پرسش از مردگان و خیر گرفتن از جمادات ممکن نیست و آنچه که ممکن می‌باشد، سخن گفتن با زنده عاقل است. به علاوه این که در خبر آمده است که هر مسؤولی در هنگام سؤال قبر، حیات به او بر می‌گردد تا آنچه به او گفته می‌شود بفهمد. پس خبر، موکد مفاد عقل است و اگر در این باره خبری نبود، البته حجّت عقل کافی بود» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۰۰) علاوه بر این جناب شیخ در مواضع متعددی از آثار کلامی خود به دلایل عقلانی پرداخته و این دلایل را قاطع و متقن معرفی نموده است. چنان که به عنوان مثال کتاب «تصحیح الاعتقاد» و «اوائل المقالات» ایشان سرشار از این استدلالات عقلانی می‌باشد که به ذکر چند نمونه از آنها بسنده می‌شود.

ایشان در اثبات این که انسان جوهر بسیط است تنها به ادله عقلی بسنده کرده و حجّیت عقل را برای آن کافی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۷ ص ۵۸-۵۹). نیز در بحث «انحصار خلود در نار به کفار و عدم شمول آن بر اهل معرفت» به دلایل عقلانی تمسک کرده و اخبار را موکد مفاد عقل معرفی می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۴۹-۱۴۶)

شیخ مفید همچنین معتقد است که برخی از امور از جمله اتحاد اقانیم مسیحیان و احوال در مکتب ابوهاشم و مراد از کسب در میان پیروان حسین نجّار (نجاریه) اموری هستند که قابل فهم عقلانی نمی‌باشند لذا نامعقول و مردود می‌باشند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۷۰) ایشان همچنین به عنوان مثال در مبحث عدل، در تفاوت حال عامل شاکر با فاقد عمل و بحث استحقاق حمد برای شاکر. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۲)

شیخ مفید بر اساس جایگاه والایی که در نظام فکری خود برای عقل قائل است حتی برخی از شیعیان را که از به کارگیری عقل خود برای اثبات خدا و سایر اصول اعتقادی و به دست آوردن معرفت یقینی در مورد معارف دینی خود سرباز می‌زنند را به تقلید کورکورانه متهم کرده و آن‌ها را مخلّد در آتش می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۸) البته ایشان مقلدینی را که به جهت استضعاف فکری خود و کوتاهی عقلشان به تقلید اکتفاء کرده‌اند را مسلمان می‌داند و لکن اطلاق نام «مؤمن» را بر آنها روا نمی‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۹)

#### عقل و فهم حدیث

مسلم است که عقل در فهم متون دینی نقش بسزایی را دارد. عقل در فهم صحیح، عمیق و گسترده احادیث و روایات و درک استلزامات، آثار و نتایج و کشف نکات آن تأثیر اساسی دارد و از این رو است که شیخ مفید ضمن این که از سطحی‌نگری و عدم تعمّق در فهم احادیث به شدّت انتقاد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۴۶-۱۴۹) خود از عقل در فهم روایات و کشف لوازم و نتایج آن به شکل گسترده‌ای بهره جسته است. و اصولاً بنابر همین مبنا است که شیخ مفید با یک جریان فکری درون مذهبی که خود آنان را «اصحاب حدیث»، «اصحابنا المتعلقین بالاخبار»، «مقلّده» و یا «غلاة» می‌نامد به مقابله بر می‌خیزد و از این جریان فکری برای عالم اسلامی و تشیع احساس خطر می‌کند.

جناب شیخ در طعن این اصحاب می‌گوید «یاران اخباری ما، یاران بعد ذهن و قلّت فطانت هستند، آنچه از احادیث شنیده‌اند بر دیده می‌نهند و بین حق و باطلشان فرق نمی‌گذارند» (مفید، ۱۳۶۳ش، ص ۸۱) واضح است که طعن شیخ مفید به این اصحاب به این واسطه است که آنان در پذیرش و عدم پذیرش یک حدیث و یا استخراج مراد و مقصد اساسی

حدیث به عقل و احکام آن و مطابقت یا عدم مطابقت آن با عقل نظر نمی‌افکنند و هر چه که در کتب روایی ما به عنوان گفتار ائمه علیهم‌السلام منتسب شده باشد را صحیح می‌دانند.

شیخ مفید به واسطه همین اهتمام به نقش عقل است که شیوه استادش مرحوم ابن جنید اسکافی در اعتماد بر ظنون و اقیسه را رد می‌کند و در مذمت شیوه او می‌گوید «ایشان یاران نظر و فحص نیستند و در آنچه که روایت می‌کنند نمی‌اندیشند و تمیز نمی‌دهند پس اخبارشان مختلف است و صحیح از سقیم آن تمیز نمی‌یابد مگر به نظر به اصول و اعتماد بر نظری که ما را به علم به صحت منقول راهنمایی می‌کند» (مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۷، ص ۲۲۲)

شیخ مفید به سبب ظاهرگرایی این اصحاب است که آرزو می‌کند ای کاش استادش شیخ صدوق به ذکر معانی اخبار نمی‌پرداخت و تنها به نقل آنها بسنده می‌کرد زیرا او کسی نبوده است که با دقت در آنها بنگرد و بین حق و باطل آنها را تمیز دهد. (مفید، ۱۳۶۳، ش، ص ۶۳)

و بر همین اساس نیز برخی برداشت‌ها از ظاهر بعضی روایات را مخالف حکم عقل دانسته و آنها را مردود می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۵، ص ۱۱۴) چنان که در مواردی نیز که ظاهر برخی روایات را مخالف گزاره‌های عقلی تشخیص می‌دهد به تأویل یا تصرف در آنها می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۵، ص ۱۰۶) به عنوان مثال شیخ مفید احادیث مورد استناد استادش شیخ صدوق در مورد تقدم خلقت ارواح بر ابدان به دو هزار سال پیش را این گونه تأویل می‌برد که مراد از ارواح در این احادیث نه نفس انسانی بلکه مراد از آنها ملائکه می‌باشند. (مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۷، ص ۵۲)

شیخ مفید تا جایی پیش می‌رود که اساساً به صراحت تمام، دلیل نقلی مخالف عقل را مردود می‌داند و اعلام می‌دارد که «إن وجدنا حدیثاً یخالف احکام العقول طرحناه، لقضیه العقول بفساده» (مفید، ۱۴۱۳، ق، ج ۵، ص ۲۶۷) یعنی این که اگر حدیثی مخالف احکام عقول

یافتیم، به واسطه حکم عقل به فساد آن، آن حدیث را طرح می‌کنیم. لذا به عنوان مثال شیخ مفید احادیثی که استادش شیخ صدوق در مورد سهوالنبی ذکر می‌کند را احادیثی می‌داند که در تعارض با ادله عقلانی عصمت پیامبر از هرگونه خطا و سهوی می‌باشند لذا این احادیث را اخبار آحاد وظنی برمی‌شمرد که تکیه بر آنان تکیه بر عدم علم می‌باشد. (۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۲)

شیخ مفید بر اساس معیار سنجش اخبار با عقل و احکام آن است که ادعا می‌کند هر حدیثی که منتسب به صادقین علیهم‌السلام باشد معلوم نیست واقعاً از جانب ایشان صادر شده باشد چرا که مطالب ناقص فراوانی به ایشان نسبت داده شده است. (مفید، ۱۳۶۳ش، ص ۱۲۴)

#### عقل و احکام شرعی

در فقه و احکام عملی و شرعی نیز شیخ مفید به عقل اهتمام ویژه‌ای قائل است ایشان در مورد ادله شرعی می‌گویند: «اعلم ان اصول الاحکام الشرعية ثلاثة اشياء: کتاب الله سبحانه و سنة نبیه و اقوال الائمة الطاهرين من بعده و الطرق الموصلة الى علم المشروع في هذه الاصول ثلاثة. احدها العقل و هو سبيل الى معرفة حجية القرآن و دلائل الاخبار و الثاني...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۸)

البته همان گونه که از ظاهر کلام ایشان در این عبارت استفاده می‌شود، ایشان عقل را در این کلام خود، دلیلی در کنار کتاب و سنت قرار نداده‌اند بلکه عقل را تنها دلیل بر حجیت قرآن و اخبار قلمداد کرده‌اند یعنی این که حجت بودن قرآن و اخبار را نمی‌توان توسط خود قرآن و اخبار ثابت نمود زیرا که دور لازم می‌آید لذا حجیت قرآن و روایات تنها به وسیله عقل قابل اثبات است. و لکن با این همه شیخ مفید در کتاب «المسائل السرویه» خود در پاسخ سوالی که در مسائل اختلافی میان شیخ صدوق و ابن جنید وظیفه شرعی را جویا شده است می‌نویسد «پس آنچه در آن اختلاف می‌افتد از معنی کتاب و سنت و مدلول دلیل عقل، به آن

عمل نمی‌شود مگر بعد از احاطه علم بر آن» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۷۲-۷۳) همان گونه که ملاحظه می‌شود شیخ مفید در این عبارت، دلیل عقل را در کنار کتاب و سنت آورده است و این نشان دهنده این است که ایشان عقل را به عنوان دلیل شرعی قبول دارند و آن را نه تنها به عنوان ابزار بلکه به عنوان یک منبع مستقل در احکام شرعی در کنار کتاب و سنت می‌پذیرند.

شاهد دیگر بر این مدعا، این نکته است که شیخ مفید تصریح دارد بر این که همان گونه که با آیات و روایات قطعی می‌توان عمومات قرآن و اخبار را تخصیص زد همچنین با عقل و دلیل عقلی نیز می‌توان آن‌ها را تخصیص زد و در نتیجه از نظر ایشان تخصیص عام یا با قرآن صورت می‌گیرد یا سنت و یا دلیل عقلی» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۷۲)

به عنوان مثال ایشان در مورد آیه شریفه «و ابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم» معتقد است که عموم این آیه توسط حکم عقل تخصیص می‌خورد و مواردی که یتیم نابالغ امام معصوم (مانند امام جواد و امام زمان) را شامل نمی‌شود. زیرا که به امامت رسیدن یک امام در سنین کودکی خود از سوی پروردگار بزرگترین دلیل عقلی می‌باشد بر عصمت و رشد فکری و عقلی او. لذا این حکم (ممنوعیت تصرف در اموال) شامل امام معصوم خردسالی که در درجه اعلای عصمت و کمال و رشد باشد، نمی‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۰)

در نتیجه باید گفت از آنجا که مسلماً تخصیص جز با اقوی بودن دلیل خاص بر عام ممکن نیست بنابراین دلیل عقل در نظر مفید موجب علم و عمل است و دلیل شرعی محسوب می‌گردد.



### عقل و حجیت خبر واحد

از دیگر قراینی که بر اهتمام ویژه شیخ مفید به عقل و ادراکات آن حکایت می‌کند این است که اگر چه مبنای شیخ مفید بر عدم حجیت خبر واحد می‌باشد و معتقد است که چنین اخباری نمی‌توانند مبنای استنباط احکام شرعی قرار گیرند و لکن چنانچه خبر واحدی همراه قرینه اطمینان‌آوری از جمله دلیلی از عقل باشد می‌توان حجیت آن خبر واحد را پذیرفت و مطابق آن عمل کرد. شیخ در این زمینه می‌گوید «فأما خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذی یقترن الیه دلیل یفضی بالنظر فیهِ الی العلم بصحة مخبره و ربما كان الدلیل حجة من العقل و...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۴۵)

و مطابق همین اعتقاد است که بسیاری از ادله روایی مورد استناد محدثین از آن رو که از جمله اخبار آحاد و مفرده می‌باشد در مباحث اعتقادی مورد پذیرش این متکلم طراز اول واقع نمی‌شود زیرا که هیچ قرینه عقلیه اطمینان‌آوری آن روایات مفرده را تأیید نمی‌کند. این امر در سرتاسر آثار کلامی شیخ مفید مشهود است و اوج این نقادی را در کتاب «تصحیح الاعتقاد» ایشان که شرحی انتقادی بر رساله اعتقادات استادش شیخ صدوق است می‌توان دید.

به عنوان مثال شیخ مفید احادیثی را که در وصف ملائکه و حاملین عرش نقل شده است و شیخ صدوق در بیان اعتقادات خود به آن احادیث تمسک کرده را احادیث آحاد و منفردی می‌داند که قطع به آنها و عمل به مضمونشان را جایز نمی‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۷۸)

از طرف دیگر براساس معیار بودن حکم عقل در پذیرش اخبار آحاد است که شیخ مفید در موارد بسیاری از اخبار آحاد - اعم از صحیح، مرسل و ضعیف - حتی در مسایل کلامی و اعتقادی از آن رو که محفوف به قرینه قطعیه عقلیه است اعتماد و استناد کرده است که

نمونه‌هایی از آن را در موضوعاتی همچون معنای اراده در خدا و انسان و تفاوت بین اراده خدا و اراده انسان، می‌توان ملاحظه نمود. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، صص ۱۴-۱۶ و ص ۴۴)

#### سبب و زمینه‌های گرایش مفید به عقل‌گرایی

پس از اثبات اینکه خرد و خردورزی در نظام فکری شیخ از جایگاه رفیعی برخوردار بوده و ایشان بنیان و اساس فهم معارف الهی را در تعقل و خردورزی در آنها قرار داده، مناسب است به این سؤال پرداخته شود که اساساً چرا شیخ مفید چنین رویکردی را در نظام فکری خود دنبال کرده است؟ مضافاً بر اینکه جو غالب شیعیان در زمان او، استخراج و اکتشاف معارف دینی و الهی از ظاهر و صریح آیات قرآنی و متون روایات بوده است آن چنان که پیش از او، استادش شیخ صدوق که رئیس علمی و دینی شیعیان وقت را بر عهده داشته است چنین سبکی را مبنای کار خود قرار داده و دست به تصنیف و تألیف زده است.

باید گفت که در مورد اسباب و زمینه‌های عقل‌گرایی شیخ مفید ادله و زمینه‌های متعددی ذکر شده است که برخی می‌تواند صحیح و در مقابل برخی از آنها ناصحیح می‌باشند. به عنوان مثال ابن تیمیه که خود از بزرگترین نص‌گرایان جهان اسلام می‌باشد می‌نویسد «در اواخر قرن سوم هجری، برخی از آراء معتزله در شیعه داخل شد و شخصیت‌هایی چون ابن‌نوبخت و بعد از او شیخ مفید و پیروانش از این مسأله تأثیر پذیرفتند» (ابن تیمیه، ۱۹۸۲م، ج ۱، ص ۱۶). چنان که ملاحظه می‌شود ابن تیمیه، شیخ مفید و سایر خردورزان شیعه قرن سوم هجری را به اعتزال‌گرایی متهم می‌کند. به این معنا که آنان در اندیشه‌های خود استقلالی نداشته و تنها تحت تأثیر اندیشه‌های معتزلی بوده که چنین نظام فکری را اختیار کرده‌اند.

البته هر چند اصل تأثیرپذیری و تبادل نظر و بهره‌وری از آراء یکدیگر در این خصوص محفوظ و مسلم است و لکن این ادعا چه در مورد رویکرد عقل‌گرایانه شیعه و چه در مورد

شخص شیخ مفید کاملاً بی‌پایه و اساس است. در خصوص شیخ مفید که محل سخن ماست می‌بینیم که خود شیخ مفید به صراحت و آشکارا چنین اتهامی را در مورد خود مردود شمرده است. چنان که در خطاب به یکی از اصحاب رأی در صاغان (منطقه‌ای در نزدیک مرو) که چنین اتهامی را به شیعه نسبت داده، این گونه می‌نویسد که «ما از میان متکلمان و فقیهان شیعه کسی را نمی‌شناسیم که کلام را از معتزله گرفته باشد و این اتهامی است که پیش از این نیز مطرح بوده است» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۳۹). علاوه بر اینکه شیخ مفید در جای جای «اوائل المقالات» خویش ضمن بیان عقاید خود و امامیه به نقاط افتراق آن با معتزله اشاره کرده و نقدهایی بر دیدگاه آنان وارد می‌کند و این خود نشان دهنده آن است که ایشان به هیچ وجه نظام فکری خود را از معتزله کسب نکرده است. علاوه بر اینکه شیخ مفید، افکارش با معتزله بغداد قرابت داشته نه با معتزله بصره و معتزله بغداد چنان که احمد محمود صبحی می‌نویسد «به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های شیعه بوده است» (صبحی، ۱۹۸۷م، ص ۲۶۲)

اما در مورد اسباب و علل صحیحی که زمینه ساز رویکرد عقل‌گرایانه در نظام فکری شیخ مفید شده است می‌توان به دو سبب و علت اساسی اشاره کرد.

#### ۱. متون دینی و دعوت به تفکر عقلانی

با توجه به اینکه مباحث کلامی و رویکرد عقلانی به مباحث دینی از زمان حیات رسول خدا ﷺ وجود داشته و در حیات ائمه علیهم‌السلام و شاگردان آنان رایج بوده و قرآن کریم و سنت نبوی نیز به تفکر عقلانی بهاء فراوان داده است جستجوی علت و انگیزه عقل‌گرایی شیخ مفید بیرون از آموزه‌های اصیل اسلامی مخصوصاً شیعی کاری ناصواب می‌باشد.

آنچه سنگ بنای اندیشه عقلانی متکلمین شیعه مخصوصاً شیخ مفید می‌باشد خطبه‌های امام علی علیه‌السلام در عدل و توحید است. تفسیر دقیق توحید، به گونه‌ای که حتی صفات زاید بردات

را برنتابد، پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال و معرفی کردن نیروی عقل به عنوان حجت باطنی انسان‌ها و ده‌ها مسأله از این دست که در سخنان امام علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام ریشه دارد که مکتب عقلانی شیعه و شیخ مفید را از دیگر ظاهرگرایان ممتاز می‌سازد. چنان که متفکر بزرگوار علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید:

«چنان که عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران، ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عامل مؤثر در بقای این طرز فکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به سوی آنها با نظر تقدیس و احترام نگاه می‌کند و برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم السلام را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم» (طباطبایی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۵)

## ۲. تحوّل فرهنگی و لزوم دارا بودن نظام منضبط و منسجم کلامی

از آنجا که شیخ مفید در دوران حکومت آل بویه که خود شیعه بودند می‌زیست و سیاست آنها مبتنی بر خارج نمودن شیعیان از تقیه و بنیان نهادن تشکیلات سازمانی برای آنها (کاهن، ۱۳۸۴ش، ص ۱۳) برای امامیه خدمت مناسبی بود، اما مشکل بنیادینی را به وجود آورد که راه حل آن نیز می‌بایستی به وسیله علمای امامیه، به طور اساسی مورد نظر قرار می‌گرفت.

آن مشکل، ورود جامعه امامیه به دوران تحوّل فرهنگی و داخل شدن آنها در داد و ستدهای فکری اجتماع اسلامی و در عین حال عدم آمادگی آنان برای ورود به این عرصه بود. در دورانی که تحوّل فرهنگی به وسیله تزریق افکار نوینی در جامعه، چه از خارج قلمرو اسلامی به وسیله جریان ترجمه و چه به وسیله برخورد و تصادم افکار گوناگون در جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری است، فرقه‌ها و مذاهب اسلامی بدون دارا بودن نظام منسجم و

منضبط کلامی قادر به ورود به عرصه داد و ستدهای فکری نبودند حتی فرقه‌هایی همچون اهل حدیث که مخالفت خویش را به طور علنی با کلام و به کار بردن عقل در بحث‌های اعتقادی مطرح نمودند، به رغم ادعاهای خویش دارای نظام کلامی دست‌گامند بودند.

«اما امامیه در دوران امامان، به دلیل دارا بودن رهبران دینی خود و تفکر معطوف به امام و عدم وارد شدن در گفتمان کلامی عصر خویش - مگر در مواردی محدود و به وسیله اشخاصی محدود - فاقد چنین نظامی بودند و شیعیان چنین نظامی را بر نمی‌تافتند و حتی مرجع نهایی کشف واقع برای متکلمان اولیه شیعه نیز امام بود» (نجاح، ۱۳۸۵ش، صص ۸۴-۸۷) نزد ایشان اگر چه پس از پیامبر(ص) درهای وحی نبوی بسته شده بود اما درهای الهام ولوی همچنان باز بود و آنها منبع معرفتی خویش را در مرزی ماورای عقل جستجو می‌نمودند.

اما پس از غیبت امام و عدم دسترسی مستقیم به منبع معرفتی، ناگهان با نوعی خلاء فکری مواجه شدند. ضمن آنکه دوران بیرون آمدن از حیرت، مصادف با اوج قدرت آل‌بویه بود و جدل و مناظره و تصادم افکار، بخش جدایی ناپذیر از جامعه اسلامی آن دوره بود و کثرت مکاتب و مجالس، نشان از روحیه مردم آن عصر می‌دهد. «هر چند عوام امامیه در آن دوران چندان اهل نظر و استدلال نبودند و ورود آنان به صحنه داد و ستدهای فکری جامعه احتیاج به زمان داشت اما بزرگان امامیه در آن عصر همچون شیخ مفید نسبت به این جریان نمی‌توانست بی‌تفاوت بگذرد و لذا این دانشمند در مبادی کلامی خویش به عقل‌گرایی اقبال نشان داد.» (نجاح، ۱۳۸۵ش، ص ۸۷)

## جمع بندی

پس به عنوان جمع بندی می توان گفت که شیخ مفید با اذعان به محدودیت های عقل در مسائل جزئی و فرعی دین، در سایر مسائل و معارف دینی به ادله عقلانی تمسک کرده و احکام عقل را از جمله معیارهای متقن برای تشخیص اخبار مستند و قابل اعتماد می داند و معتقد است فهم اخبار نیز، مستلزم نظر دقیق و عمیق در آنها می باشد. نکته آخر این که سبب عقل گرایی در شیخ مفید را می بایست تنها در میان آموزه های اصیل اسلامی و ضرورت نظام مندی کلام شیعی جستجو کرد.

اکنون پس از بررسی و تبیین نقش و جایگاه عقل و احکام آن در نظام فکری شیخ مفید به بررسی جایگاه عقل و احکام آن در تفکر دینی فیض کاشانی پرداخته می شود.

## عقل، اهمیت و جایگاه آن در نظام فکری فیض کاشانی

فیض در بیان ماهیت عقل معتقد است، عقل دلالت بر چهار معنا دارد. لذا نمی توان برای آن یک تعریف واحدی که شامل هر چهار معنا بشود را ذکر کرد. معانی که ایشان برای عقل ذکر کرده اند عبارتند از:

۱. عقل به معنای «صفتی که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می سازد و آن عبارت است از استعداد پذیرش علوم نظری و تدبیر صناعات فکری» (فیض، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲. عقل به معنای علمی که استحاله و جواز امری را حکم می کنند. مثل علم به اینکه کل بزرگتر از جزء است.

۳. عقل به معنای دانایی‌هایی که در جریان امور از تجارب آنها به دست می‌آید لذا به کسی که دارای تجارب فراوانی باشد عاقل می‌گویند. (فیض، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸)

۴. عقل به معنای توانمندی است که عواقب کارها را بشناسد و شهوات نفس را ریشه کن سازد. (فیض، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸)

فیض دو معنای ابتدایی عقل را در انسان بالطبع موجود می‌داند و قائل است که دو معنای اخیر عقل نیز در انسان با اکتساب به دست می‌آید. البته ایشان میزان دو عقل طبیعی و اکتسابی را در انسان‌ها متفاوت می‌داند که در برخی از انسان‌ها به طور کامل و در برخی دیگر به صورت ناقص می‌باشد و انسان‌ها به قدر کمال و نقصان عقلشان، دارای تکلیف و حساب می‌باشند. (مفید، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸)

#### رابطه عقل و دین از دیدگاه فیض کاشانی

با بررسی آثار و اندیشه‌های فیض کاشانی در ابتدای امر این گونه به نظر می‌رسد که فیض در مقام بیان نسبت عقل و دین، دو نوع سخن به ظاهر متفاوتی دارند. چنان که خواهد آمد در جایی سخن از مطابقت عقل و شرع دارد و اصولاً به همین منظور نیز دو کتاب مهم خود یعنی «عین الیقین» و «اصول المعارف» را تدوین نموده است تا آموزه‌های فلسفی را با آموزه‌های وحیانی جمع کند (فیض، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱-۲۰) و از سوی دیگر با تألیف کتاب‌های «اصول الاصلیة» و «سفینة النجاة» خود به مقابله با اجتهاد مصطلح رفته و علت پیدایش اجتهاد را سپری شدن دوره حضور امام، طولانی گردیدن دوره غیبت و اختلاط شیعیان در دوره کودکی با اهل سنت در مدارس آنان می‌داند که این امر سبب شد شیعیان برخی از آراء اهل سنت از جمله اجتهاد و وضع قواعد و ضوابط را پذیرفتند و برخی را کنار نهادند. (فیض، بی تا الف، ص ۱۲)

به علاوه اینکه فیض کاشانی در پاسخ به این سؤال که اگر بین عقل و شرع تعارض و اختلافی به وجود آمد، پیروی از کدام یک به مصلحت خواهد بود؟ می‌گوید «پیروی از عقل مقدم بر شرع است و لکن عقل کامل مختص انبیاء و اولیاء است و کسی که از آن بی بهره باشد می‌بایست که شرع را مقدم بدارد چرا که شرع، قائم مقام عقل کامل است» (فیض، بی‌تاب، ص ۷۰)

در هر صورت به نظر می‌رسد که برای جمع این دو موضع به ظاهر متفاوت از سوی فیض می‌بایست ابتدائاً دیدگاه او را در مورد رابطه عقل و دین هم در اصول و هم در فروع دین بررسی کرد چرا که فیض کاشانی نقش عقل را در بعد نظری و عملی دین یکسان نمی‌بیند. فیض در بعد عملی و فروع دین، عقل را تنها به عنوان قوه و نیروی ادراکی قابل اعتماد دانسته و از آن تنها استفاده ابزاری می‌کند در حالی که در بعد نظری دین علاوه بر چنین نگاهی به عقل، آن را به عنوان منبع مستقل در کنار کتاب و سنت به رسمیت می‌شناسد.

#### رابطه عقل و فروع دین

فیض قائل به تلازم میان عقل و شرع است و آنها را قابل انفکاک از یکدیگر نمی‌داند. ایشان میان معارف عقلانی و شرع هیچ گونه تعارضی نمی‌بیند بلکه آن دو را کاملاً مطابق و مکمل یکدیگر می‌داند. فیض در این زمینه می‌گوید «فإنَّ الشرعَ لَن تَبینَ الا بالعقل والعقل لَن یهدی الا بالشرع والعقل کالأسّ والشرع کالبناء و لم یثبت بناء ما لم یکن اسّ و لم یغن اسّ ما لم یکن بناء و ایضاً العقل کالبصر والشرع کالشعاع... ایضاً فالعقل کالسراج والشرع کالزیت» (فیض، ۱۳۶۲ش، ص ۱۹۴)

چنان که ملاحظه می‌شود فیض، برای بیان مکملیت این دو از تشبیهات متعددی بهره جسته است. از سویی تلازم عقل و شرع را به ساختمانی تشبیه می‌کند که عقل به منزله



اساس و بنیان آن است و شرع همانند بناء آن، که اگر بنا بر پایه ساختمان ساخته نشده باشد پیدار و استوار نمی‌ماند و چنانچه بر روی پایه‌ای نیز بنایی ساخته نشود، آن پایه سودی نخواهد داشت. از سوی دیگر عقل را همانند چشم می‌داند و شرع را همچون شعاع آفتاب و معتقد است که همانگونه که بدون نور چیزی دیده نمی‌شود و بدون بینایی هم وجود نور اثری ندارد، عقل و شرع هم نسبت به هم چنین حالتی دارند. فیض در تشبیهی دیگر عقل را به چراغ و شرع را به روغن چراغ تشبیه می‌کند به این بیان که بدون وجود روغن، چراغ روشن نمی‌گردد و بدون وجود چراغ هم، روغن توان نور افشانی را نخواهد داشت، بلکه این دو در کنار یکدیگر ایجاد نور می‌کنند و بر این اساس، شرع و عقل هم در کنار یکدیگر قدرت پرتو افشانی و هدایت دارند.

فیض، عقل و شرع را دارای یک حقیقت می‌داند که شناخت هر یک متوقف بر شناخت دیگری می‌باشد «اگر عقل نبودی شرع نیز شناخته نشدی و در حقیقت، عقل شرعی است در درون آدمی همچنان که شرع، عقلی است از برون او. و گرامی‌ترین نعمتی که حق سبحانه کرامت فرموده بندگان را عقل است» (مفید، بی تا ب، ص ۱۶۵)

فیض معتقد است که ائمه معصومین در روایات، اصولی را به ما آموزش داده‌اند که مطابق عقل صحیح است (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۸۵) او در رساله آئینه شاهی که ترجمه‌ای است به قلم خود از رساله ضیاءالقلب خویش به تبیین حاکمان پنج گانه‌ای که بر انسان حکومت دارند پرداخته و از میان آنها برای عقل امتیازی خاص قائل شده و این گونه استدلال آورده که اگر عقل نباشد شرع نیز قابل شناخت نیست (فیض، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۱-۱۵۲) همچنین در ادامه وی برای اثبات برتری و عظمت عقل و شرع بر طبع و عادت دست به استدلال زده و می‌گوید «طبع و عادت، تربیت بدن می‌کند در حالی که عقل و شرع، تربیت روح و مخفی

نیست که بدن از برای خدمت روح آفریده شده است پس هرآینه عقل و شرع، افضل خواهد بود از طبع و عادت» (فیض، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۳)

با این همه همان گونه که گفته شد فیض با تألیف چندین اثر از خود به ستیز با اجتهاد برخاسته و اموری از جمله اجتهاد، حکم به رأی، وضع قواعد و ضوابط و تأویل متشابهات را امری وارداتی از سوی اهل سنت می‌داند (فیض، بی تا الف، ص ۱۳-۱۵). علاوه بر این، نتیجه‌ای که از تشبیهات متعدد فیض در ارتباط بین شرع و عقل به دست می‌آید این است که ایشان عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای کسب احکام شرعی و فروع دینی به رسمیت نمی‌شناسد. زیرا همان گونه که پایه بدون ساختمان و چشم بدون نور و چراغ نیز بدون روغن فاقد ارزش است، عقل نیز بدون شرع و به تنهایی دارای ارزش نمی‌باشد و نمی‌توان آن را به عنوان یک منبع مستقل برای فهم احکام دانست، بلکه تنها می‌توان آن را ابزاری دانست که به یاری دین می‌شتابد و در کنار آن دارای فروغ می‌گردد.

اما سؤال اساسی این است که چرا، فیض به عقل در فروع و احکام عملی به عنوان منبعی مستقل نمی‌نگرد و شأن صدور حکم را از آن سلب می‌کند؟ فیض، در برخی آثار خود از جمله «اصول الاصلیه» با برشمردن اصول ده گانه‌ای به طور مفصل در پی پاسخ به این پرسش می‌باشد. اصولی که فیض در کتاب یاد شده به آنها اشاره می‌کند به اختصار عبارتند از:

اصل اول: از علوم نظری و عملی چیزی باقی نمانده مگر اینکه در کتاب و سنت وارد شده است. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۲)

اصل دوم: کسی جز پیامبر و عترت معصوم او از علم به کتاب و سنت، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقید و مطلق و... آن با خبر نیست. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۲۰)

اصل سوم: کسی که در دین خود به کتاب و اهل بیت پیامبر تمسک کند هرگز گمراه نمی‌شود، اما علم دیگران این گونه نیست. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۴۴)

اصل چهارم: اخبار ائمه معصومین در کتب روایی موجود است. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۵۰)

اصل پنجم: ائمه علیهم‌السلام اصول زیادی را که با عقل صحیح، مطابق است را 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. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۶۵)

اصل ششم: ائمه علیهم‌السلام اصول عقلی برهانی را به ما آموخته‌اند تا در مواقع تعارض اخبار از آنها استفاده کنیم. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۸۶)

اصل هفتم: خداوند در هر مسئله‌ای حکم معینی دارد و هر کس به آن برسد به حق رسیده و هر کس به آن نرسد به خطا رفته است. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۱۰۹)

اصل هشتم: تکیه بر ظن چه در اعتقادات و چه در صدور فتوا جایز نیست. (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۱۱۸)

اصل نهم: بر هر مکلفی واجب است که در دین تفقه پیدا کند و بر آنچه که بر پیامبر نازل گردیده علم و آگاهی پیدا کند (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۱۴۷) و «طریق تحصیل علم یا تحقیق است که آن منحصر در انبیاء است و یا تقلید. و تقلید نیز یا از روی بصیرت است و آن اخذ محکّمات کتاب و سنّت و اخبار اهل بیت و ترک متشابهات است و یا از روی بصیرت نیست که آن نیز بر دو قسم است. یکی جایز است که آن تقلید از اخباریون است چه زنده باشند و چه مرده. و قسم دیگری که جایز نیست خود بر دو قسم است، قسم اول آن اجتهاد

است که عبارت است از اخذ به متشابهات ظنی و قسم دوم آن هم تقلید از مجتهدان است»  
(فیض، ۱۳۴۹ش الف، صص ۴-۶)

اصل دهم: بر هر مکلفی که طالب حق است لازم می‌باشد که در امر دین با مراعات  
الاهمّ فالاهمّ آنچه را که به یقین نزدیک‌تر است انتخاب نماید. (فیض، ۱۳۴۹ش الف،  
صص ۱۷۰-۱۷۲)

اگر چه در این اصول نامی از عقل برده نشده است ولی با دقت در این اصول خصوصاً  
اصل اول و هشتم به دست می‌آید که فیض با تمسک به آیات و روایاتی در پی آن است که  
عقل را از مقام صدور حکم در احکام شرعی پایین کشیده و آن را محدود به ابزار فهم احکام  
کتاب و سنت باقی بگذارد.

البته به نظر می‌رسد که فیض با بیان این اصول در صدد آن نیست که حجیت قطع و  
یقین به دست آمده از سوی عقل را به طور کامل زیر سؤال ببرد زیرا که قبول اصول ذکر  
شده، حجیت عقل را در محدوده امور نظری دین و اصول اعتقادی نیز خدشه دار می‌کند. در  
حالی که همانگونه که خواهد آمد فیض در احکام نظری و اعتقادی جایگاه رفیعی برای عقل  
قائل است و عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای دریافت حقایق نظری دین مورد پذیرش  
قرار می‌دهد و برای بسیاری از اصول اعتقادی ادله و براهین کاملاً فلسفی و عقلانی اقامه  
می‌کند.

#### رابطه عقل و اصول دین

براهین و ادله کاملاً عقلانی و فلسفی فیض در شناخت معارف اصولی دین، به طور مثال  
در مورد اثبات وجود خدا (فیض، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص ۳۲-۳۳)، توحید (فیض، ۱۳۵۸ش، صص ۴۲)،

نبوت (فیض، ۱۳۵۸ش، ص ۳۳۸-۳۳۹)، معاد (فیض ۱۳۵۸ش، ص ۸۳۹)، و... نشان از آن است که ایشان در اصول معارفی دین از عقل به عنوان منبعی مستقل در کنار دین بهره جسته و در پی آن است که این اصول را تبیین عقلانی کند. اصولاً همان گونه که گفته شد فیض انگیزه خود را از نوشتن «عین الیقین»، نشان دادن یکی بودن معارف برهانی و معارف وحیانی می‌داند.

از این رو فیض، در کنار مسائل عرفانی و بحث‌های فلسفی، از آیات و روایات ائمه علیهم‌السلام به عنوان شاهد و دلیل بر مطلب استفاده کرده و چنین می‌نویسد «هیچ مسئله‌ای از علوم حقیقی و یا نکته‌ای از نکات عرفانی و یا اصلی از اصول عقلی نیست مگر اینکه در این کتاب، آنها را آورده و با کتاب خدا و سنت اهل بیت علیهم‌السلام منطبق کرده‌ام (فیض، ۱۴۲۸ق، ص ۸). فیض از این هم فراتر رفته و معتقد است که آنچه حکیمان و عارفان در باب معارف الهی گفته‌اند را بیش از آن و دقیق‌تر و عمیق‌تر از آن را اهل بیت علیهم‌السلام بیان کرده‌اند و آنان مغز و لب علم و حکمت را ارائه کرده‌اند و با صراحت یا به گونه‌ای رمزی به آنها اشاره کرده‌اند. (فیض، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰).

از آنجا که فیض، خود از بزرگترین شاگردان ملاصدرا می‌باشد و او را به شایسته‌ترین وجه تمجید و ستایش کرده و او را سرآمد علوم باطن می‌خواند، و سخنان شدید ملاصدرا را در رد جمود اخباری‌ها در ابتدای کتاب مفاتیح الغیب شاهد است (شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص ۴) و لکن هیچ واکنشی به این سخنان استادش نشان نمی‌دهد شاهدی است بر اینکه فیض در اصول، همچون استاد خود، ارزش و اعتبار والایی برای عقل قائل است و همچون ملاصدرا عقل را به عنوان یک منبع مستقل قبول داشته است و گر نه توجیهی برای این سکوت نمی‌توان تصور کرد.

اما در انتهای کلام مناسب است که به ردّ ادعای برخی از اندیشمندان پرداخته شود که با تمسک به برخی از مواضع و گفته‌های فیض کاشانی - خصوصاً در مبحث احکام عملی و فروعات دینی ایشان - او را متهم به اخباری‌گری مصطلح کرده و مدّعی تبعیت بی چون و چرای فیض از اصحاب اخباری همچون محمدامین استرآبادی کرده‌اند.

در پاسخ به این ادعا باید گفت که اگرچه فیض در برخی از آراء و نظریات خود همچون جدال با اجتهاد (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۴-۶)، نکوهش علم اصول (فیض، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۳)، عدم اعتبار ظن (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۱۱۸) متأثر از اخباریون بوده و خود به صراحت در رساله «حق المبین» به تاثیرپذیری از ملا محمدامین استرآبادی و پیروی از سلوک فقهی او اذعان کرده و می‌گوید: «وقد اهتدی لبعض ما اهتدیت له بعض اصحابنا من اهل استرآباد کان یسکن مکه - شرفها الله - و قد ادرکت صحبتة بها..... ولعمری أنه قد أصاب فی ذلک و هو الفاتح لنا فی هذالباب و هادینا فیہ الی سبیل الصواب» (فیض، ۱۳۴۹ش ب، ص ۵۲) ولیکن توجه به اختلافات اساسی فیض با اصحاب اخباری به طور قطع او را از اخباریت مصطلح خارج کرده و تبیین و توجیه صحیحی برای این رویکرد فیض نشان می‌دهد.

با توجه به کتاب‌هایی همچون «اصول المعارف»، «علم الیقین» و «عین الیقین» و براهین کاملاً عقلی و فلسفی به کار رفته شده در آن و دقت در منزلت والایی که فیض در آثار مختلف خود برای عقل و احکام آن قائل شده است، می‌توان نتیجه گرفت که نباید فیض را فقیهی ظاهرگرا دانست که با تبعیت بی چون و چرا از برخی اخباریون دچار ظاهرگرایی و جمود فکری آنان شده است. تأمل در مسائل اختلافی اساسی فیض با اخباریون همچون در مورد تمسک به اصل براءت (فیض، ۱۳۴۹ش ب، ص ۲۱)، مسئله تحریف قرآن (فیض، ۱۳۵۸ش، ص ۵۶۵)، حجیت داشتن ظواهر قرآن برای عموم مردم (فیض، ۱۳۴۹ش الف، ص ۳۷)، مخالفت با جموداندیشی آنان (مطهری، ۱۳۷۵ش، ج ۲۰)، و... گواه بر این مطلب است که

فیض به هیچ عنوان تابع بی‌قید و شرط اخباریون نبوده و بلکه اخباریت در فیض به معنای ظاهرگرایی صرف جمود فکری او نمی‌باشد.

بلکه باید گفت که اخباری بودن فیض همان‌گونه که خود ایشان در جای جای آثار خود به آن اشاره کرده است به معنای جامع بودن ایشان و جمع بین حکمت و شریعت در نظام فکری خود می‌باشد. چنان که ایشان این اندیشه را در ابتدای کتاب «اصول المعارف» خود که در صدد توضیح علت تألیف آن است بیان می‌کند و می‌نویسد: «إرادتی أن أجمع بین طریقة الحكماء الاوائل فی الحقایق و الاسرار و بین ما ورد فی الشرایع من المعارف و الانوار فیما وقع فیہ الاشتراک، لیتین لطالب الحق أن لا منافاة بین ما ادر کتبه عقول العقلاء..... و بین ما أعطته الشرایع و النبوات و نطقت به ألسنة الانبیاء و الرسل صلوات الله علیهم من اصول المعارف» (فیض، ۱۳۶۲ش، ص ۴).

لذا باید گفت کاری که فیض می‌خواست انجام دهد این بود که همّت و تلاش خود را به این مسئله معطوف کند تا معرفت حاصل از طریق حکمت و فلسفه را از طریق اخبار و احادیث تبیین نماید. به عبارت دیگر، فلسفه‌ای را که نزد صدرالمتألهین آموخته بود - که به شدت مورد بی‌توجهی اخباریون بود - را از اخبار بیرون بیاورد.

### جمع بندی

پس در این بخش روشن گردید که فیض چهار معنا برای عقل قائل است و برای هر یک از آن معانی تعریف جداگانه‌ای اخذ می‌کند تا موجب خلط این معانی با یکدیگر نگردد. فیض کاشانی در بیان نسبت عقل و دین، بین احکام نظری و عملی دین تفکیک قائل شده است. ایشان در احکام نظری از عقل به عنوان یک منبع مستقل بهره برده است و این را می‌توان از

استدلالات‌های کاملاً عقلانی ایشان در اثبات اصول اعتقادی همچون اثبات وجود خدا، توحید، نبوت و معاد به دست آورد. لکن در احکام عملی اگرچه قائل به تلازم کامل میان عقل و شرع می‌باشند و آن دو را قابل انفکاک از یکدیگر نمی‌دانند و لکن شأن و منزلت صدور حکم را از آن سلب کرده و تنها به عنوان یک ابزار به آن می‌نگرد. در نهایت اینکه اخباری بودن فیض به معنای جامع بودن اوست، نه جمود فکری وی.



## منابع

۱. ابن تیمه، احمد (۱۹۸۲م)، منهاج السنه، بیروت، المكتبه العلمیه، الطبعة الثالثة، ج ۱.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۳. صبحی، احمد محمود (۱۹۸۷م)، فی علم الکلام، بیروت، دارالنهضة العربیه، الطبعة الثانية.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۵ش)، شیعه در اسلام، قم، انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم.
۵. فیض کاشانی، محسن (بی تا ب)، آینه شاهی، نسخه خطی شماره ۸۲ کتابخانه مرعشی، [بی جا]، [بی نا].
۶. فیض کاشانی، محسن (۱۳۴۹ش الف)، اصول الاصلیه، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، چاپ اول.
۷. فیض کاشانی، محسن (۱۳۶۲ش)، اصول العمارف، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
۸. فیض کاشانی، محسن (۱۳۴۹ش ب)، الحق المبین، تصحیح میرجلال الدین الارموی، اصفهان، [بی نا].
۹. فیض کاشانی، محسن (بی تا الف)، سفینه النجاه، نسخه خطی شماره ۱۱۵۸۵ کتابخانه مرعشی، [بی نا].
۱۰. فیض کاشانی، محسن (۱۳۵۸ش)، علم الیقین، تحقیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار، چاپ سوم.
۱۱. فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۸ق)، عین الیقین، بیروت، دار الحوراء، الطبعة الاولى، ج ۱ و ۲.
۱۲. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۷ق)، المحجه البيضاء، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم، ج ۱.
۱۳. فیض کاشانی، محسن (۱۳۶۵ق)، مجموعه ده رساله، اصفهان، مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین، چاپ دوم.
۱۴. کاهن، کلود (۱۳۸۴ش)، احوال عمومی بویهیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر مولی، چاپ دوم.
۱۵. مصری، احمد امین (۱۹۷۵م)، صبحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعة الخامسة.
۱۶. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تحقیق الشیخ رضا مختاری، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۴.
۱۷. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۵.
۱۸. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیه، تحقیق الشیخ رضا مختاری، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۱۰.
۱۹. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریّه، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۶.
۲۰. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، المسائل الصاغانیه، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۳.

٢١. مفید، محمدبن محمد (١٤١٣ق)، التذکره باصول الفقه، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج٩.
٢٢. مفید، محمدبن محمد (١٤١٣ق)، المسائل السرویه، تحقیق صائب عبدالحمید، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج٧.
٢٣. مفید، محمدبن محمد (١٤١٣ق)، مسأله فی الإراده، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج الف١٠.
٢٤. مفید، محمدبن محمد (١٤١٣ق)، رساله عدم سهو النبی(ص)، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج١٠ب.
٢٥. مفید، محمدبن محمد (١٣٦٣ش)، تصحیح الاعتقاد، تصحیح السید هبه الدین شهرستانی، قم، منشورات الرضی، الطبعة الاولى.