

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.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علومو انسانی

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



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

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



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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 یفرض 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^۵ اعم از صحیح، مرسل و ضعیف^۶ حتی در مسایل کلامی و اعتقادی از آن رو که محفوف به قرینه قطعیه عقلیه است اعتماد و استناد کرده است که



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

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



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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 آل بویه 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)



پروپوزیشن کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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)



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني

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



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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



پروپوزیشن کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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 شاهدهی 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.



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز

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. چنان‌که 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 والنبوات و نطقت به ألسنة الانبیاء والرسل 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



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

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)، المحجّه البیضاء، قم، مؤسسه 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)، نکات الاعتقادی، تحقیق الشیخ رضا مختاری، قم، المؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى، مصنفات الشیخ المفید ج ۱۰.
۱۹. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبری، 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.



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني