

## رابطه عقل و شرع از دیدگاه میرداماد و فیض کاشانی

مجتبی سرگزی پور<sup>۱</sup> نادر مختاری<sup>۲</sup> امیر بارانی بیرانوند<sup>۳</sup>

### چکیده

عقل و شرع مباحثی نو در حیطه‌ی علوم انسانی نیست و کتب اندیشمندان مشحون از تحلیل‌های عمیق در این باب است. آنچه در بحث مذکور حائز اهمیت است، سخن از ارتباط این دو است. کاشانی برخلاف مسلک اخباری خود به استفاده‌ی گونه‌ای از عقل در فهم احکام شرع معتقد است، به این شکل که از عقل استدلالی به‌عنوان یک ابزار برای رسیدن به حکم شرعی از منابع تعریف‌شده آن به کار گرفته می‌شود. این سخن برخلاف نظر معتقدین به دلیل عقلی، و مابین با نظر کسانی است که عقل را منبع استنباط حکم شرعی می‌دانند؛ نوع نگرش او نسبت به عقل و ماهیت ابزارگونه‌اش برای رسیدن به حکم شرعی از منابع تعریف شده، شیوه‌ی تفقه وی را به مجتهدان نزدیک می‌سازد و روش تفقه اخباری او را از دیگر اخباریان متمایز می‌کند. میرداماد عقل را نیروی مدرک واقعیت خارجی و تشخیص‌دهنده حقیقت از خطا می‌داند. وی طرفدار نظریه‌ی تحسین و تقبیح عقلانی افعال است و معتقد به تلازم بین حکم عقل و شرع بوده و عقل را یکی از منابع معرفت و شناخت انسان می‌داند. او معتقد است که هر دو مقوله از یک حقیقت عینی و خارجی خبر می‌دهند. از این رو، اخبار عقل و شرع هماهنگ با یکدیگر است و این سخن با ذات حقیقت سازگار است، زیرا حقیقت به حسب ذات خود، با تعدد و دوگانگی سازگار نیست. به اعتقاد وی حقیقت از آن جهت که حقیقت شناخته می‌شود یگانه است، لذا آنچه شرع به دست می‌دهد با آنچه عقل به آن می‌رسد یکسان و متلازم است.

**واژگان کلیدی:** عقل، دین، میرداماد، فیض کاشانی،

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)

mojtaba\_sargazi@yahoo.com

dr\_mokhtariafra@theo.usb.ir

<sup>۲</sup>. استادیار فقه و مبانی حقوق دانشگاه سیستان و بلوچستان

zsanchooli@yahoo.com

<sup>۳</sup>. کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری تهران

#### ۱- مقدمه

آیا عقل آدمی می‌توان حقایق، معارف و احکام دینی را درک کند؟ آیا آنچه عقل درک می‌کند همان معارف الهی و احکام شرعی است؟ قلمرو عقل و شرع به‌عنوان دو منبع معرفتی تا به کجاست؟ آیا عقل و دین با هم سازگارند؟ در فرض عدم سازگاری با چه مناطی، دین‌شناسی برای انسان حاصل می‌شود؟ و اصولاً در راستای شناخت دین و معارف الهی عقل فقط به‌عنوان یک روش مطرح است و یا به‌عنوان یک منبع دینی هم می‌تواند نقش‌آفرینی نماید؟

پاسخ عالمان اسلام به این سؤالات متفاوت بوده است؛ برخی معتقدند عقل آدمی حقایق و معارف و احکام دنیا را درک می‌کند و در واقع مدرکات عقلیه، منطبق و مطابق با همان معارف الهی و احکام شرعی در لوح محفوظ است، و میان این دو سازگاری و هم‌خوانی وجود دارد. در این جستار به بررسی آراء و انظار دو شخصیت برجسته یعنی میرداماد و فیض کاشانی به صورت توصیفی-تحلیل می‌پردازیم که وجه تطبیق مبانی این دو فقیه، مشارب فقهی ایشان است؛ میرداماد به‌عنوان فیلسوفی شهیر که از حیث فقهی و استدلالی گرایش به مکتب پدر بزرگ خود محقق کرکی دارد ولی تسلط وی به فلسفه سبب دقت نظر وی شده است و فیض کاشانی که در اعداد اخباریان به شمار می‌آید ولی نحو نگاه وی به عقل او را از دیگر هم‌مسلكانش متمایز می‌سازد. قبل از ارائه و تطبیق نظریات این دو بزرگوار، به معناسناسی مفاهیم پژوهش خواهیم پرداخت.

#### ۲- معناشناسی عقل

عقل در لغت به معنای منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. (نک: ابن

فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۶۹) همچنین واژه‌ی عقل مصدر و بنا بر نقل سیبویه صفت از ریشه عَقَلَ و معادل الحجر و النهی و نقیض الجهل است، و جمع آن العقول میباشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸-۴۵۹) و عقال، مشتقی از همین ریشه، کنایه از چیزی است که شتر را با آن می‌بندند و به همین امر وجه تسمیه قوه‌ی ناطقه انسان به عقل بوده است زیرا که قوه‌ی ناطقه در انسان مانع جهل است. راغب عقل را قوه‌ای می‌داند که استعداد قبول علم را دارد و یا علمی که به وسیله‌ی آن قوه به دست می‌آید (راغب، ۱۴۱۲: ج ۱، ۱۵۹). همچنین برخی عقل را وسیله‌ی تمیز انسان از سایر حیوانات می‌دانند زیرا فهم و ادراک انسان به آن است و عقل الشیء به معنی فِهْمه است. بر این اساس المعقول آن چیزی است که مورد تعقل واقع شده است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۵۹)

فارابی معتقد است که عقل شریف ترین جزء نفس است زیرا به وسیله‌ی آن الهیات و شناخت باری تعالی به دست می‌آید. (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۸). وی در رساله‌ای که تحت عنوان «معانی العقل» به نگارش درآورده است، برای عقل ۶ معنا را احصا می‌نماید:

- معنی متعارف عقل که عامه‌ی مردم در گفتگوهای خود به کار می‌برند. وی مینویسد: عقل به معنای دوراندیشی و تمییز میان اشیاء است، بدین جهت به کسی که در زندگی اهل تعقل باشد، عاقل گفته می‌شود. «الاول الشیء الذی به یقول الجمهور فی الانسان و أنه عاقل فان مرجع ما یعنون به هو الی التعقل» (فارابی، ۱۹۸۳: ۲۲۶-۲۰۷).
- معنی مصطلح متکلمان که میگویند عقل چنین ایجاب می‌کند یا عقل این مطلب را رد می‌کند: «الثانی العقل الذی یردده المتکلمون علی السنتم فیقولون هذا ممّا یوجبہ العقل و ینفیہ العقل» (فارابی، ۱۹۸۳ م، ۲۲۶-۲۰۷).

- معنی مصطلح منطقی که ارسطو در کتاب برهان آورده است: «استعدادی در ذهن و قوه‌ی است در نفس که به‌وسیله‌ی آن انسان می‌تواند به مقدمات کلی صادق و ضروری یقین پیدا کند» (ارسطو، ۱۴۰۵: ۲۲).
- معنی مصطلح اخلاق که در مقاله‌ی ششم از کتاب *اخلاق* ذکر می‌شود: در این معنا عقل استعداد طبیعی در انسان است که خیر و شر را می‌شناسد و به سوی خیر گرایش و از شر روی گردان می‌شود. بازگشت این معنا از عقل به عقل عملی در قوه‌ی ناطقه‌ی نفس انسانی است (فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰).
- معنی مصطلح کتاب *مابعدالطبیعه* (نک: محمود، ۱۹۵۴: ص ۲۷) که عقل در این معنا شامل چهار مرحله است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال. غزالی نیز در *معیارالعلم فی فن المنطق* تعریف و دسته‌بندی مشابه با فارابی ارائه کرده است (نک: غزالی، ۱۹۹۳: ۱۶۲).

عقل آدمی از قوای ادراکی نفس اوست که در ابتدای پیدایش از هر صورتی خالی است، یعنی استعداد صرف برای درک معقولات است که همه‌ی انسان‌ها از آن برخوردارند و از این مرتبه‌ی عقل به «عقل بالقوه» تعبیر می‌شود و آنگاه که با درک صور و کلیات فعلیت یابد، از آن تحت عنوان «عقل بالفعل» یاد می‌شود. اگرچه عقل در این مرحله نسبت به معقولات ادراک شده‌اش فعلیت یافته است، لکن نسبت به معقولاتی که هنوز تعقل نکرده بالقوه است. در فرایند تکامل عقل، انسان توانایی تعقل معقولات مجرد و صور مفارق را پیدا می‌کند که از آن به «عقل مستفاد» تعبیر می‌شود، که این مرتبه‌ی عقل نسبت به عقل بالفعل به‌منزله‌ی صورت و نسبت به عقل فعال در حکم ماده است. عقل فعال از جمله عقل مفارق در عالم مجردات است که خارج از وجود انسان است و وجودی مستقل دارد و دارای فعلیت تامه است. بر همین اساس، از توانایی به فعلیت درآوردن عقل بالقوه انسانی برخوردار است. ملامحسن فیض کاشانی در بیان شناخت عقل این‌گونه می‌نویسد:

«عقل بر دو گونه است: یکی طبیعی، که آدمی با خود آورده [است] از اصل آفرینش، و آن قوتی است در او که به آن درتواند یافت چیزهایی را که بی آن نتوان رسید مگر به اندیشه‌ها و تدبیرها که به کار برد در آموختن پیشه‌ها، و به این قوت، آدمی از سایر حیوانات ممتاز است.

دوم: مکتسب، که به کسب حاصل شود، و آن قوتی است در آدمی که به آن تمیز تواند کرد میان کارهایی که در آخرت به او نفع رساند یا ضرر داشته باشد. پس کارهای سودمند اخروی را بجای آورد و اگرچه به دنیای او ضرر کند، و کارهای زیان رساننده در آخرت را ترک کند و اگرچه به دنیای او نفع رساند، و این قوت نزدیک به زمان بلوغ به هم می‌رسد، و روز به روز محکم می‌شود به مدد دانش‌های راست و کردارهای درست که به دستگیری عقل طبیعی اندوخته و می‌اندوزد، و فرشتگان او را در باطن راهنمایی و امداد می‌کنند. و این هر دو عقل در مردمان به تفاوت می‌باشد، بعضی را کامل‌تر داده‌اند و بعضی را ناقص‌تر، و به قدر کمال و نقص آن تکلیف کرده‌اند، و به اندازه آن حساب خواهند جست» (فیض کاشانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۱۲-۱۳)

### ۳- معنا شناسی شرع و دین:

شرع در لغت به معنای راه آشکارا می‌باشد. «شرعت له طریقا» یعنی راهی باز نمودم و آشکار کردم. شرع در اصل مصدر است سپس اسم شده برای آشکار و به آن شرع (به فتح و کسر اول) و شریعت گفته شده و بطور استعاره به طریقه‌ی خدائی اطلاق شده است. (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ذیل شرع؛ خلیل الفراهیدی، ۱۴۰۹: ماده شرع).

در مجمع البحرین نوشته شده است که: «شرعه و شریعت هر دو یکی است و آن طریقه واضح است و اصل آن به معنی ظهور می‌باشد» (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۱۵، ۴).

در قرآن کریم آمده است: «ان الحكم الا لله» (سوره انعام، آیه ۵۷) یعنی تشریح و قانون گذاری فقط شایسته و بایسته‌ی خداوند متعال است، البته خداوند بنا بر مصالحی وظیفه تشریح را به پیامبران و ائمه واگذار کرده است، و در روایات بسیاری به این معنا اشاره شده است (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹: کتاب القضاء، ب ۶، ر ۵۱).

در بیان تعریف اصطلاحی از دین به تعریف مرحوم فیض کاشانی اکتفا می‌نمایم که در بیان معنای اصطلاحی شرع می‌گوید: «شرع دستوری است الهی که به جهت بندگان فرستاده‌اند تا هر که قبول کند، و فرمان ببرد، به سعادت ابدی فایز گردد و به لذات جاودانی برسد. بعضی احکام آن را واجب و لازم شمرده‌اند، هر که قبول آن نکند، و فرمان نبرد، سزاوار عقوبت الهی گردد و محرومی از لذات جاودانی و بعضی را نافله گردانیده‌اند هر که را فرمان برد، ثواب یابد و به درجات عالیه برسد و هر که فرمان نبرد، عقوبتی بر او لازم نیاید... باز بعضی از احکام را بیان روشن کرده‌اند چنانکه کسی را در ترک آن عذری نمی‌ماند. باز بعضی از احکام را مبهم و مشتبه گذاشته‌اند تا بندگان را در آن بیازمایند و امتحان کنند...» (فیض کاشانی، ۱۴۲۹: ج ۱، رساله آیین‌های شاهی، ۳۶۰).

#### ۴- انواع رابطه میان عقل و شرع:

به صورت منطقی رابطه‌ی که بین عقل و شرع برقرار می‌باشد، از دو حالت خارج

نیست:

- «توافق» و «سازگاری» میان عقل و شرع
  - «تعارض» و «ناسازگاری». عقل و شرع با یکدیگر
- صورت اول یعنی جایی که بین عقل و شرع سازگاری وجود دارد، به یکی از چهار صورت زیر اتفاق می‌افتد:
- سکوت عقل و سکوت شرع: مثلاً وجود گلبول‌های قرمز در خون

- سکوت عقل و سخن گفتن شرع: نحوه‌ی وضو گرفتن یا اقامه‌ی نماز در روز جمعه
- سخن گفتن عقل و سکوت شرع: اصل هوهویت واصل محال بودن اجتماع نقيضين
- تأیید عقل توسط شرع و بالعکس: ظلم بد است (حکم عقل) و ظلم حرام است (حکم شرع)

اما تعارض عقل و شرع یک صورت بیشتر ندارد و آن این است که هم عقل و هم شرع در رابطه با موضوع واحدی سخن بگویند، یا درباره‌ی موضوعی واحد حکمی داشته باشند و سخن یا حکم این دو با یکدیگر ناسازگار باشد. منشأ این ناسازگاری از دو حالت خارج نیست: اول) این که عقل بشر ناقص است و نمی‌تواند به تمام امور احاطه داشته باشد؛ دوم) اینکه عقل بشر تحت تأثیر هوا و هوس، تمایلات نفسانی و امور غیر معرفتی بسیاری قرار دارد که مانع درک حقیقت، آن گونه که هست، می‌شوند. امام علی در نهج البلاغه می‌فرماید: «...وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ...» (نهج البلاغه، کلمه قصار ۲۱۱). یعنی «...چه بسیار خرده‌هایی که اسیر میلی هستند که بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند» (فناپی، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۲). در این حالات بیشتر در فرض تعارض است که نظریات عالمان در پاسخ به این مسأله جلوه می‌کند که ذیلا مسالک مختلف را مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

##### ۵- نسبت عقل و شرع در تاریخ تفکر اسلامی:

بدون شک تبیین رابطه‌ی عقل و دین و روش شناخت دین و متد دستیابی به معارف الهی یکی از مهمترین دغدغه‌های اندیشمندان در طول تاریخ بوده است و بدون مفروض گرفتن نظریه‌ای در مورد نسبت عقل و شرع و رابطه‌ی این دو با یکدیگر، هیچ گامی در قلمرو معرفت دینی نمی‌توان برداشت. در واقع تعیین جایگاه

و نقش عقل در قلمرو دین و در منظومه‌ی معرفت دینی بسیار مهم و تعیین کننده است. به همین دلیل مسئله‌ی نسبت و رابطه‌ی عقل و شرع همواره مطرح بوده است؛ این مسئله نزد علمای علم کلام با عنوان «نسبت عقل و ایمان»، نزد فلاسفه با عنوان نسبت «فلسفه و دین» و نزد اصولیون و فقها با عنوان حجیت عقل و در ضمن مباحث مربوطه مطرح می باشد.

به طور کلی در تاریخ تفکر اسلامی در رابطه با نسبت بین عقل و دین سه نظریه کلی وجود دارد:

۵-۱- **نظریه‌ی خردگرایی افراطی:** تاریخ‌نویسان مسلمان و مستشرقین، در حین بررسی جریان عقل‌گرایی در اسلام، پرداخته‌اند، غالباً مکتب اعتزال را به عنوان نماینده‌ی خردگرایی افراطی معرفی، و پیروان این مکتب را مصداق تمام‌قد عقل-گرایان افراطی دین‌باور تلقی نموده‌اند (نک: محمد شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳۱۵ - ۳۱۶ و: کربن، ۱۳۶۱: ۱۶۹ - ۱۷۰ و: ناس، ۱۳۷۷: ۷۵۰).

عقل‌گرایان، و در رأس آنها معتزله، معتقدند که همه‌ی معارف دینی با عقل قابل درک است، در واقع طبق نظر عقل قادر به دستیابی به واقعیت اسرار الهی است و در صورت تعارض آن با متون وحیانی تأویل را ضروری دانسته‌اند. به عبارتی فنی‌ترین این افراد درصدد بودند تا «حوزه‌ی عقل را تا جایی گسترش دهند که همواره در حریم وحی و ایمان شناخته شود» (دینانی، ۱۳۷۶: ۷۵ - ۷۶).

شهرستانی در *الملل و النحل* در بیان نظریه این افراد می‌نویسد: «المعارف کُلُّها معقولةٌ بالعقل، واجبةٌ بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع؛ والحسن و القُبْح صفتان ذاتيتان للحسن و القبيح» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۴۸) یعنی همه‌ی معارف در دامنه‌ی عقل قرار می‌گیرد و وجوب خود را از عقل دریافت می‌کند، شکر

منعم را پیش از آن که فرمانی از ناحیه‌ی شرع وارد شود، واجب می‌دانند و نیکی و بدی، در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد.

**۵-۲- نظریه‌ی خردگرایی معتدل:** نظریه عقل‌گرایان افراطی دین باور به تدریج توسط فلاسفه‌ی اسلامی مانند فارابی و اصولیون رو به تعدیل نهاد. این افراد در صدد بودند تا بیان کنند وحی و شریعت، یکی از منابع معرفت انسان است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است. یعنی عقل و دین، هر دو از یک حقیقت عینی و خارجی اخبار می‌کند. از این رو، اخبار آن‌ها هماهنگ با یکدیگر است. این دسته از متفکرین به یگانگی حقیقت باور دارند. زیرا حقیقت به حسب ذات و سرشت خود، با تعدد و دوگانگی سازگار نیست. حقیقت بما هو حقیقت یگانه است. به عبارت دیگر آنچه شرع به دست می‌دهد با آنچه عقل به آن می‌رسد واحدند. در میان فلاسفه‌ی اسلامی / بونصر فارابی در صدد اثبات فرضیه‌ی یگانگی حقیقت در نظام فلسفی خویش است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ص ۱۲۸) فارابی معتقد است: «نفس ناطقه انسان این قابلیت را پیدا میکند تا صورت معقول از عالم بالا به آن اضافه شود» (فارابی، ۱۹۸۳: ۲۴۰). بر اساس کلام وی، نه تنها جمع میان عقل و شرع را ممکن بلکه آن را امری لازم و ضروری تلقی می‌نماید، زیرا وحی از جانب خدا بر انبیای الهی نازل می‌گردد و صورت معقول امور نیز از عقل فعال ناشی می‌شود و در دل‌های پاک و مستعد جای می‌گیرد.

از جمله کسانی که با کمی مسامحه در این گروه جای می‌گیرند، اصولیون امامیه می‌باشند. اصولیان می‌گویند: عقل بشر «گاهی» ناقص و اسیر شهوات و شرایط اجتماعی است و «گاهی» از این قیود آزاد است. از نظر اصولیون ما به معیاری نیاز داریم که با تکیه بر آن بتوانیم تشخیص دهیم که عقل انسان در کجا کامل و آزاد و در کجا ناقص و اسیر است. از نظر ایشان، این معیار «قطع» و «ظن» است. (نک:

انصاری، ۱۳۶۵: ۲-۵)، یعنی اگر کسی در موردی به حکم یا درک عقل «قطع» داشته باشد، در آن مورد خاص عقل او کامل و آزاد است، اما در مواردی که آدمیان به حکم یا درک عقل «ظن» دارند، عقلشان ناقص و اسیر است. بنابراین، موضع معرفت‌شناسانه در مقام نظر این است که ما باید «عقل قطعی» را از «عقل ظنی» تفکیک کنیم. از این تحلیل و تفکیک دو نتیجه‌ی مهم زیر به دست می‌آید:

- تعطیل عقل ظنی در برابر وحی.
- تقدم عقل قطعی بر وحی.

از نظر اصولیون، عقل ناقص و اسیر همان «عقل ظنی» است، زیرا وقتی کسی به چیزی قطع دارد، معنایش این است که عقل او در آن مورد خاص کامل و آزاد است، وگرنه آن شخص به آن موضوع قطع پیدا نمی‌کرد. بنابراین، در مواردی که عقل نسبت به چیزی قطع دارد، بر اساس آن می‌توان از وحی دست برداشت. (الاسکی لاریجان ۱۳۹۶: ۱۴۵) اما در مواردی که حکم درک عقل، ظنی است، یعنی به چیزی قطع و یقین ندارد، تعارض عقل و وحی باید به سود وحی حل شود، زیرا اگر عقل ناقص و یا اسیر نبود به حقیقت می‌رسید (مازندارنی حائری، بی‌تا: ۱۲) یعنی نسبت به حقیقت قطع پیدا می‌کرد. بنابراین، این که عقل در مواردی به قطع و یقین نمی‌رسد یا به خاطر این است که ناقص است و به همه‌ی اطلاعات لازم دسترسی ندارد و یا به خاطر این است که اسیر هوی و هوس و تمایلات نفسانی است.

طبق این مشرب، عقل در سه مورد زیر می‌تواند به قطع برسد:

- اصول دین
- شمار اندکی از «اصول کلی اخلاقی»، مانند خوبی عدل و بدی ظلم

- شمار اندکی از «فروع دین»، مانند اصل وجوب نماز، اصل وجوب روزه، اصل وجوب حج، و اصل وجوب زکات.

اما در مورد سایر موضوعات، عقل صرفاً به «ظن» می‌رسد. از نظر فقیهان اصولی مشرب موضوعاتی که ما نسبت به آن‌ها ظن داریم عبارتند از:

- بسیاری از «اصول کلی اخلاقی»، مانند خوبی راستگویی و بدی دروغگویی؛
- تشخیص مصداق همه‌ی اصول کلی اخلاقی
- بیشتر احکام شرعی

مثلاً، ما با عقل خود درک می‌کنیم که عدالت خوب است، اما قطع و یقین نداریم که اقتضای عدالت در مورد تقسیم ارث برابری سهم زن و مرد است یا نابرابری آن، و لذا در این مورد باید به وحی رجوع کنیم. (فناپی، ۱۳۹۲: ص ۴۳) از نظر اصولیون، عقل بشر در مورد این‌که چه کاری مصداق عدل است و چه کاری مصداق ظلم، هیچ‌وقت به قطع و یقین نمی‌رسد و لذا مصداق عدل و ظلم را باید از وحی گرفت نه از عقل (الاسکی لاریجانی، ۱۳۹۶: ۱۷۸).

نتیجه‌ی نهایی این است که در قلمرو فقه و در مقام شناخت احکام شرعی حکم عقل بشر در جایی که قطعی باشد، مورد استناد قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر حکم عقلی که نزد اصولیون حجت است، حکم قطعی عقل است که در آن، عقل از راه قطع به ملزوم و ملازمه، قطع به لازم پیدا می‌کند، اما حکم ظنی عقل (مثل حکم به دست‌آمده از راه قیاس و استحسان) نزد اصولیون شیعه اعتبار ندارد (ضیایی فر، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

البته باید دقت داشت که در خود اصولیون شیعه هم در رابطه با حجیت عقل (حجیت عقل، به معنای صحت تمسک به مدرکات عقل و عمل بر طبق آنها به

- عنوان حکم شرعی است) اختلاف نظر است که مجموعه‌ی اقوال را در مورد صحت استناد به حکم شرعی مستفاد از عقل را در زیر می آوریم:
- گروهی، ادراک‌های عقل را به طور مطلق - قطعی و غیرقطعی - برای استنباط احکام شرعی، دارای اعتبار و حجیت می‌دانند (مانند اصحاب رأی از فقهای اهل سنت که قیاس و استحسان و مصالح مرسله را قبول دارند). این دسته در نظریه نخست قرار می‌گیرند.
  - جمعی هم چون اخباری‌های شیعه و اصحاب حدیث از اهل سنت، مدرکات عقل را در استنباط احکام شرعی به‌طور مطلق معتبر نمی‌دانند؛ این دسته در چارچوب نظریه‌ی سوم قرار می‌گیرند.
  - مشهور اصولیون شیعه معتقدند ادراکات یقینی و قطعی عقل، در حوزه استنباط احکام شرعی حجت است و ادراکات غیر یقینی عقل در استنباط احکام، قابل اعتماد نیست (نک: مازندارنی حائری، بی تا: ۱۳).

**۵-۳- نظریه‌ی ظاهرگرایی:** قائلین به این نظر کسانی هستند که بر ظواهر دینی، جمود دارند و به صراحت می‌گویند عقل بشر به حکم اینکه محدود است هرگز نمی‌تواند به حقیقت دست یابد و از درک اسرار الهی بی‌نصیب است، این‌ها حتی در اصول اعتقادات هرگونه تعمق و تدبر یا اندیشه‌ی عقلی در معانی دینی را به‌شدت محکوم و مردود می‌دانند. برای نمونه، وقتی از «مالک بن انس» معنای «استوی» در آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسیده شد، در جواب گفت: «الاستوی معلوم والکیفیه مجهوله و الایمان واجب و السؤال عنه بدعه» این دسته به ظاهرگرایان مشهوراند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۰).

طبق نظر در فرض تعارض، راه‌حل این است که این عقل ناقص و اسیر را کنار

بگذاریم و منبع دیگری را جایگزین آن کنیم که هم کامل است و هم معصوم و مصون از خطا، و آن عبارت است از وحی. به تعبیر دیگر، هواداران این دیدگاه می‌گویند: درک عقل و حکم آن به شرطی معتبر است که با شرع سازگار باشد، و لذا تعارض عقل و شرع همواره باید به سود شرع حل شود. یعنی صرف تعارض عقل و شرع یا نشان از ناقص بودن عقل و دسترسی نداشتن آن به همه‌ی اطلاعات مربوطه دارد، و نشانه‌ی اسیر هوا و هوس بودن آن است، در غیر این صورت حکمی مخالف شرع صادر نمی‌کرد. تعبیر آنها از عقل، «عقل مُنَوَّر به نور شرع» است که البته با ابهام مواجه است و در تحلیل نهایی به عقل در چارچوب شرع می‌انجامد.

#### ۶- نظریه‌ی میرداماد

تنقیح مذکور از بحث راجع به رابطه‌ی بین حکم عقل و شرع در قالب فروعیات در آثار متکلمان یافت نمی‌شود. به همین دلیل برای دریافت و فهم این مطلب باید به سخنان علما در رابطه با مسئله‌ی حسن و قبح توجه بشود که از بررسی مطالب ایشان در این رابطه، نظریه و مفروض ایشان در مورد رابطه‌ی عقل و شرع منکشف می‌شود زیرا این بحث در میان علما تا قبل از *فاضل تونی* با همان عنوان حسن و قبح عقلی در میان علمای فقه و اصول و کلام... به کار می‌رفته است و اولین کسی که عنوان بررسی رابطه و ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع را به کار برد، *فاضل تونی* بوده است. به همین دلیل لازم است ابتدا از باب مقدمه مختصراً به بررسی مسئله حسن و قبح پردازیم.

#### ۶-۱- ادراک عقلی حُسن و قبح اشیا و ملازمه‌ی آن با حکم شرع

بحث حسن و قبح اصالتاً، بحثی کلامی است، اما به این مناسبت که در بحث دلیل عقل، اصولیون از مستقلات عقلی و غیرمستقلات عقلی سخن به میان می‌آورند،

وارد علم اصول شده است (نک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۲ و ۱۶۲؛ مجاهد، بی تا: صص ۱۰، ۴۴۲، ۱۱۳؛ تونی، ۱۴۱۲: ۱۷۱)، در علم کلام بحث می‌شود که آیا افعال، جدای از بیان شارع و به‌خودی خود، دارای حسن و قبح می‌باشد، یا این که اتصاف افعال به حسن و قبح به بیان شارع بستگی دارد؟ در جواب به این پرسش دو مسلک پدید آمده است:

مسلک اول حسن و قبح را ذاتی می‌دانند و مراد از آن این است که برخی از افعال اختیاری علت و تمام موضوع برای حکم عقلا به حسن یا قبح، می‌باشد؛ یعنی عقلا هر جا با این عنوان رو به رو شوند، به حسن یا قبح آن حکم می‌کنند، مانند: عنوان عدل و ظلم، و علم و جهل، که عناوین عدل و علم، حسن ذاتی دارد؛ یعنی تمام موضوع برای حکم به حسن می‌باشد. هم‌چنین، ظلم و جهل، تمام موضوع برای قبح می‌باشد. علت اطلاق عنوان حسن و قبح ذاتی به این موارد این است که این عناوین به‌خودی خود و به‌طور مستقل به حسن و قبح متصف بوده و به‌واسطه در اتصاف محتاج نمی‌باشد. به بیان دیگر معتقدند همه‌ی افعال، جدای از بیان شارع، دارای ملاک‌های واقعی و ارزش‌های عقلی است. البته بعضی از افعال دارای حسن و قبح ذاتی بوده و به خوبی یا بدی توصیف می‌شود، مانند: حسن عدل و قبح ظلم. برخی دیگر، اقتضای حسن و قبح داشته و اگر مانعی ایجاد نکرده، حسن یا قبیح می‌باشد؛ برای مثال، کذب، اقتضای قبح و صدق، اقتضای حسن دارد، اما اگر صدق باعث قتل بی‌گناهی شود، قبیح و اگر کذب موجب حفظ جان او گردد، حسن است. برخی دیگر لا اقتضا می‌باشند، مانند: ضرب (زدن) که برای تأدیب، خوب و برای انتقام، بد است (صارمی، ۱۳۹۳: ۱۸۰-۱۸۴).

در باب حسن و قبح عقلی نیز دو بحث مطرح است: (۱) حسن و قبح فعلی (۲)

حسن و قبح فاعلی.

مراد از حسن فعلی آن است که مصلحت تامه‌ای در فعل مکلف باشد که در صورت نبود مانع، شارع به واسطه‌ی آن مصلحت، مکلف را به انجام آن وادار کند و منظور از قبح فعلی آن است که مفسده‌ی تامه‌ای در کار باشد تا به واسطه‌ی آن، شارع، حکم به ترک آن کند، در صورتی که مانعی وجود نداشته باشد. مراد از حسن و قبح فاعلی هم آن است که فاعل آن مستحق پاداش و ثواب و یا مستوجب سرزنش و عقاب باشد.

مسلك دوم قائل به حسن و قبح شرعی است، یعنی حسن و قبح افعال اختیاری انسان که ناشی از حکم شارع به حسن و یا قبح آنها می‌باشد؛ هر فعلی را که شارع به حُسن آن حکم کرد، حَسَن است و هر فعلی را که به قبح آن حکم نمود، قبیح است؛ به بیان دیگر، تنها مناط حسن و قبح افعال، حکم شارع است و صرف نظر از آن، مناط دیگری برای حسن و قبح وجود ندارد؛ پس اعمال ذاتاً نه خوب و نه بد می‌باشند، بلکه خوبی و بدی آنها به نظر شارع بستگی دارد؛ «الحسن ما حسنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع» (همان).

در این نظریه، حسن و قبح تابع اعتبار شارع است، پس اگر شارع قضیه‌ای را به گونه‌ای دیگر اعتبار کند، یعنی آنچه را پیش از این حسن و نیکو می‌دانست، تقبیح نماید، آن امر سابقاً نیکو قبیح محسوب می‌شود و کار سابقاً قبیح از طرف شارع، اکنون با تغییر نظر شارع نیکو به‌شمار می‌رود و حسن می‌شود. اشاعره منکر حسن و قبح عقلی افعال بوده و معتقدند حسن و قبح افعال تابع اعتبار شرع است. در واقع اینان معتقدند حَسَن (خوب) آن است که شارع آن را پسندیده بداند و به انجام آن دستور دهد. به عقیده‌ی آنان حسن و قبح (خوبی و بدی) به یک امر واقعی بر نمی‌گردد، بلکه منوط به امر و نهی شارع است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۶:

(۴۲۱).

## ۶-۲- عبارات میرداماد

میرداماد در مقاله‌ی دوم از *سبع/الشد* می‌نویسد: «... ان لاجهه مرجحه لحکم الشرع فی ذات الفعل ولا حسن ولا قبح بالمعنی الذی هو حریم النزاع لذوات الافعال بخصوصياتها بل الافعال سواسیه فی حد انفسها وانما الحسن والقبح والوجوب والحرمة ومبدأیه استیجاب استحقاق الثواب و استحقاق العقاب بمحض جعل الشارع و وضعه و امره و نهیه كما قد زعمته الفئة العامیه المنسلخه عن الجبله العقلیه والغریزه العقلانیة الیس ذلك قولاً بالترجیح لا بمرجح و ذلك مستلزم للترجیح بلا مرجح...» (میرداماد، بی‌تا: م دوم، ۴۳). بنا بر عبارت فوق کسانی که می‌گویند هیچ جهت مرجحی برای حکم شرعی در ذات فعل نیست و حسن و قبحی برای ذوات افعال بخصوصیاتها وجود ندارد و حسن و قبح و وجوب و حرمت و مبدئیت استیجاب و استحقاق ثواب و عقاب، صرفاً به جعل شارع است و فقط با امر و نهی او محقق می‌شود، این‌ها از جبله عقلیه منسلخ هستند و اساساً این قول به ترجیح بلا مرجح است و هر کسی که داخل در دائره‌ی عقل باشد ترجیح بلا مرجح را باطل می‌داند.

آنچه که از این سخن میرداماد مستفاد می‌شود این است که ایشان معتقدند عقل نیز قادر به کشف حسن و قبح و حکم به استحقاق ثواب و عقاب است. در واقع هم به حسن و قبح فعلی توجه کرده و هم به حسن و قبح فاعلی و این همان معنای ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع است.

میرداماد در رساله‌ی *ایقاعات* در ایقاظ ششم که به نوعی چکیده‌ای از رساله‌ی مذکور محسوب می‌شود، در قسمت دوم ایقاظ اشکالی را مطرح می‌کند و در مقام جواب به دو اصل تمسک می‌کند: «وقد ادربناک انه یتستب باصلین ظابطین:

احدهما: ان الحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه و هو منشایه استحقاق المثوبه و استحقاقه العقوبه من لوازم الماهیات الاعمال والافعال و ذاتیات خصوصیاتها، لا بضع فاعل و جعل جاعل» (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱۰۱). حسن و قبح افعال که منشاء استحقاق ثواب و عقاب هستند از لوازم ماهیات می باشند و مجعول جاعل نبوده وضع صانع در آنها اثری ندارد.

میر داماد در مقدمه‌ی رساله *شارع النجاه فی ابواب المعاملات* نیز به تحسین و تقبیح ذاتی افعال اشاره می‌کند:

«و در لطف و حکمت و فضل و رحمت و عنایت و عدالت الهی، واجب است که تکالیف بندگان کند که به اراده و اختیار خود، نه از روی جبر و اضطرار، اتیان به حسنات و افعال جمیله و اجتناب از سیئات و اعمال قبیحه نماید. حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال مناط امر و نهی الهی است» (رجایی، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

بحث تعارض حکم عقل با شرع به کتب اصولیون نیز راه یافته و اصولیون بخشی از کتاب‌های خویش را به مسأله‌ی تعارض ادله، مانند ناسازگاری ادله‌ی نقلی با یکدیگر و یا با عقل، اختصاص داده‌اند. از آن‌جا که به نظر گروهی از اصولیون، ضابطه‌ها و مرجحات بیان شده در برخی از روایات تعبّدی نیست و به هر مزیتی که دلیل را به واقع نزدیک می‌سازد، عنایت دارد، قهراً در ترجیح می‌توان از عقل کمک گرفت و مرجحاتی که عقل بر مرجحیت آن قاطع است، مرجحات مذکور در روایات افزود و از آن‌ها در تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر بهره برد (علی‌دوست، ۱۳۹۱: ۱۶۸). میرداماد در بخشی از کتاب *صواب‌الرضاع* به مناسبت این که می‌گوید: «تشبّه به اصل و اباحه اصلیه بعد از ورود نصوص و ادله جائز نیست»، به تشریح معنای اصل می‌پردازد و ضمن بیان معنای لغوی، چندین معنای اصطلاحی برای آن ذکر می‌کند که این معنای اصطلاحی عبارتند از:

(۱) راجح، ۲) چیزی که در آن عدول نمی‌شود مگر به واسطه‌ی یک حجت شرعی، ۳) مقتضای ادله، ۴) قانون کلی، ۵) دلیل، ۶) استصحاب و به‌عنوان مثال در ذیل معنای چهارم یعنی قانون کلی چنین آورده است که: «گفته می‌شود ما اصلی داریم و آن این است که در فرض تعارض، عقل بر نقل مقدم است»، یعنی قانون کلی این است که اگر بین عقل و نقل تعارضی پیش آید، عقل مقدم می‌شود (میرداماد، ۱۳۹۴: ۲۰).

این سخن، در واقع، نفی تصورات نادرست گروهی است که گمان می‌کنند اگر فقط به احادیث معصومین (علیهم‌السلام) تمسک کنند از خطا و اشتباه در فهم احکام شرعی مصون خواهند ماند. به گمان آنان کاربرد عقل در کشف احکام شرعی، امری ناپسند بوده و فهم و استنباط ناشی از آن، نادرست و غیرمشروع است. پس خلاصه اینکه میرداماد یکی از طرفداران سرسخت تحسین و تقبیح عقلانی افعال است و در مواضع مختلف به این معنا اشاره نموده است. اگر بخواهیم جایگاه میرداماد را در آن تقسیم‌بندی مبین سازیم، باید میرداماد را قائل به نظریه دوم دانست زیرا کسی که قائل به حسن و قبح عقلی است، تلازم بین حکم عقل و شرع را قبول دارد. در واقع میرداماد عقل را یکی از منابع معرفت و شناخت انسان می‌داند. از دیدگاه میرداماد عقل و دین، هر دو از یک حقیقت عینی و خارجی اخبار می‌کنند. از این رو، اخبار آن‌ها هماهنگ با یکدیگر است و این مطلب با ذات حقیقت سازگار است، زیرا حقیقت به حسب ذات و سرشت خود، با تعدد و دوگانگی سازگار نیست. حقیقت بما هو حقیقت یگانه است، لذا آنچه شرع به دست می‌دهد، با آنچه عقل به آن می‌رسد، یکسان و متلازم است. به همین جهت وی علاوه بر قبول ملازمه، عقل را در استنباطات فقهی خویش به‌عنوان دلیل مستقل مد نظر قرار داده است و عقل در مکتب فقهی وی از جایگاه والایی برخوردار است.

## ۷- نظر فیض کاشانی

ملا محسن از جمله کسانی است که در برابر قائلین به تمایز عقل و وحی، یعنی قائلین به تمایز حقیقت مطرح در دین و حقیقت مطرح از جانب عقل، موضع می-گیرد و عقل و شرع را دو چیز متحد می داند

کسانی که به نگارش تاریخ فقه پرداخته‌اند، ملا محسن را در اعداد اصحاب اخباری احصاء نموده‌اند. اخباری‌ها منابع احکام را منحصر در کتاب و سنت می‌دانند. برخی حتی پا را فراتر نهاده و سنت را تنها دلیل برای حکم شرعی تلقی کرده‌اند(نک: البحرانی، ۱۴۲۳: ۲۵۴). فیض در مواضع متعددی از آثار خویش به انحصار ادله‌ی دستیابی به حکم شرعی در کتاب و سنت اصرار می‌ورزد. وی در کتاب *سفینه‌النجاه* می‌نویسد: «ماخذ احکام شرعی نزد امامیه فقط محکومات کتاب و احادیث اهل عصمت هستند و اجتهاد در آنها باطل و استناد به اتفاق آرای علما امری است که مردم بعد از وفات پیامبر بدان گرفتار شدند» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۱۱).

با عنایت به انحصار ادله‌ی احکام به کتاب و سنت در نظر اخباریان قاعداً ایشان نباید عقل را به‌عنوان منبع حکم شرعی به‌شمار آورند. البته اخباریان در برخی موارد به دلیل عقل استناد جسته‌اند چنان‌که ملا/مین /استرآبادی در استدلال بر رد مرجحات در مقام تعارض ادله می‌گوید: «دلیل عقلی قطعی بر مرجحات نداریم» (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۳۶). و در رد اجماع می‌نویسد: «دلیل عقلی قطعی بر حجیت اجماع وجود ندارد» (همان: ص ۱۳۳).

استناد به عقل در نفی یا اثبات امری با پذیرش عقل به‌عنوان منبع مستقل در نزد اخباریان ملازمه ندارد. علاوه بر آن برخی از آنان به صراحت نوشته‌اند که اخباریان دلایل عقل را با همان ادله‌ی نفی قیاس و عمل رأی رد می‌کنند(بحرانی، ۱۳۷۷:

ج، ۱۲۶، ۱).

فیض نیز مانند اخباریان استحسانات عقلی را معتبر نمی‌داند. وی در این باره در مطلع اصل هشتم *الاصول الاصلیه* می‌نویسد: «أنه لا يجوز التعويل على الظن في الاعتقادات و لما الافتاء عليه في المعليات كما عرفت سواء حصل ذلك الظن بمجرد اتباع الهوى او استحسان العقل..» (فیض کاشانی، ۱۳۳۷: ۱۱۸). مع الوصف وی در برخی موارد به عقل استناد نموده است: «و يستحب التصديق بالضرورة من الدين... و دليل العقل» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ۲۳۰).

ولی باید گفت فیض استفاده ابزاری از عقل را به رسمیت می‌شناسد به این معنا که عقل به عنوان یک ابزاری است که در رهگذر استدلال برای رسیدن به حکم شرعی از منابع تعریف‌شده‌ی آن به کار گرفته می‌شود و آنچه اثبات کنندگان دلیل عقل می‌گویند این است که «عقل منبع استنباط حکم شرعی» است، و این دو با همدیگر بیگانه می‌نمایند. وی در اصل ششم *الاصول الاصلیه* در زمینه‌ی کاربرد ابزاری عقل در حل تعارض اخبار می‌نویسد: «انهم اعطونا اصولا عقلیه برهانیه فی باب تعارض الاخبار و اختلاف هم عنهم وامرونا بالاخذ بها والعمل علیها لیتخلص من الحیره وذلک من فضل الله علینا» (فیض کاشانی، ۱۳۳۷، ۸۶). وی در این زمینه در اصول پنجم *الاصلیه* می‌نویسد: «انهم علیهم السلام اعطونا اصولا مطابقه للعقل الصحیح واذنوا لنا ان نفرع علیها الصور الجزئیه» (همان، ۶۵).

فیض کاشانی در مقام تبیین رابطه عقل و شرع در اصل هشتم می‌نویسد: «عقل هرگاه کامل باشد مقدم است بر سایر حکام، تا او باشد دیگری را حکم نمی‌رسد، پس اگر دیگری به خلاف او حکم کند نباید شنید، چرا که او اشرف و افضل است از همه و با شرع موافق است و همیشه سایر حکام تابع وی‌اند. و هم چنین عقل

احتیاج به ترجیح و تمیز ندارد، چرا که تعارض و اشتباه نزد او نمی‌باشد... لیکن این عقل مختصّ به انبیاء و اولیاء است، و کسی را که این عقل نباشد باید که شرع را بر همه مقدم دارد، چرا که شرع قائم مقام عقل کامل است، برای کسی که عقل کامل ندارد... پس صاحب عقل ناقص را باید که تابع شرع شود، یعنی کسی که شرع را مخالف عقل خود یابد، باید که عقل خود را به خطا منسوب دارد و طعن در شرع نکند... و بعد از عقل و شرع طبع و عادت است... و عُرف هرگاه مدد عقل و شرع را بیشتر کند، از طبع و عادت مقدم است...» (همان، ۱۱۸-۱۲۱). عبارت مذکور از جایگاه برجسته‌ی عقل در فهم کتاب و سنت در نزد فیض کاشانی حکایت دارد.

و همچنین می‌فرماید اگر عقل کامل باشد بر جمیع ادله مقدم است؛ ولی وی عقل خاصی را در نظر دارد که مختص انبیاء و اولیاء است. همچنین بنابر عبارت فوق وی برای عقل معنای خاصی قائل شده است و آن را در ردیف شرع می‌داند (فیض کاشانی، بی تا: ۴-۵) و معتقد است که عقل و شرع مکمل یکدیگر اند و شرع بدون عقل بی معناست (فیض کاشانی، همان: ۱۱۸-۱۲۱). بنابراین در نظر وی به‌طور کلی عقل مصطلح به‌عنوان دلیلی در کنار سایر ادله چهارگانه از هیچ‌گونه اعتباری برخوردار نیست و در فرایند استنباط نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. ولی عقل در حد استفاده ابزاری، و نه به‌عنوان دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت، می‌پذیرد و مراد از ابزار بودن عقل، همان‌طور که بیان شد، این است که عقل به‌عنوان یک ابزار در رهگذر استدلال برای نیل به حکم شرعی از منابع تعریف شده است. به‌عبارت فنی‌تر فیض را نباید فقیه‌ی ظاهرگرا و فاقد نوآوری دانست؛ اهمیت دادن به عقل، تفسیر باطنی و روایات و اخبار و اختیار آرای فقهی متمایز از آرای مشهور فقیهان مبین مکتب فقهی متمایز او از اخباریان ظاهرگرا است.

### ۸- نتیجه‌گیری

- بطور کلی در تاریخ تفکر اسلامی در رابطه با نسبت بین عقل و دین سه نظریه کلی وجود دارد:
  - **عقل‌گرایی افراطی:** نظر کسانی است که معتقدند همه‌ی معارف دینی با عقل درک می‌شود. در واقع اینها می‌گویند که عقل قادر است به واقعیت اسرار الهی دست یابد و در تعارض آن با متون وحیانی تأویل بسیاری از مطالب ضروری است.
  - **عقل‌گرایی اعتدالی:** همان‌گونه که وحی و شریعت، یکی از منابع معرفت انسان است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است. در واقع اینها می‌گویند عقل و دین، هر دو از یک حقیقت عینی و خارجی اخبار می‌کند. از این رو، اخبار آن‌ها هماهنگ با یکدیگر است.
  - **ظاهرگرایی:** کسانی که بر ظواهر دینی جمود دارند و به صراحت می‌گویند عقل بشر به حکم اینکه محدود است، هرگز نمی‌تواند به حقیقت دست یابد و از درک اسرار الهی بی‌نصیب است.
- میرداماد یکی از طرفداران سرسخت تحسین و تقبیح عقلانی افعال است.

- از حیث دسته بندی باید میرداماد را قائل به نظریه‌ی دوم دانست، زیرا کسی که قائل به حسن و قبح عقلی است، تلازم بین حکم عقل و شرع را قبول دارد.
- میرداماد عقل را یکی از منابع معرفت و شناخت انسان می‌داند و معتقد است هر دو از یک حقیقت عینی و خارجی اخبار می‌کنند. از این رو، اخبار آن‌ها هماهنگ با یکدیگر است و این مطلب با ذات حقیقت سازگار است، لذا آنچه شرع به دست می‌دهد، با آنچه عقل به آن می‌رسد، یکسان و متلازم است.
- فیض عقل را به عنوان منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت مورد پذیرش و شناسایی قرار نداده است. ولی نوع نگرش فیض نسبت به عقل و کاربرد آن او را به مجتهدان نزدیک می‌سازد و روش تفقه اخباری او را از دیگر اخباریان متمایز می‌سازد و عقل را در حد ابزار استنباط احکام شرعی می‌پذیرد.

فیض را نباید فقیه‌ی ظاهرگرا و فاقد نوآوری دانست؛ اهمیت دادن به عقل، تفسیر باطنی روایات و اخبار، و اختیار آرای فقهی متمایز از آرای مشهور فقیهان، مبین مکتب فقهی متمایز او از اخباریان ظاهرگرا است.

### منابع

القرآن الکریم  
نهج البلاغه

#### الف- کتب و مقالات فارسی

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، درخشش ابن رشد در حکمت مشا، تهران، طرح نو.
- ۲- -----، (۱۳۹۰)، فیلسوفان یهودی و یک مسأله بزرگ، تهران، هرمس.
- ۳- -----، (۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، دین شناسی، تنظیم محمد رضا مصطفی پور، قم، موسسه اسراء.
- ۵- شریف، م. م، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۶- ضیایی فر، سعید، (۱۳۹۲)، فلسفه فقه، تهران، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، چاپ اول.
- ۷- صارمی، سیف الله، (۱۳۹۳)، منابع و ادله علم اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۸- علی دوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۱)، فقه و عقل، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.
- ۹- رجایی، مهدی و گروهی از محققان، (۱۳۸۶)، رساله های خطی فقهی (رساله هشتم: شارع النجات فی ابواب العبادات، میرداماد)، قم، موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- ۱۰- فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۲)، رابطه عقل و وحی، هفته نامه ی آسمان، شماره ۵۲، شنبه ۵ مرداد.

- ۱۱- جمعی از پژوهشگران، (۱۳۹۲). فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- ۱۲- کرین، هانری، (۱۳۶۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر تهران، چاپ سوم.
- ۱۳- موسوی مدرس بهبهانی، سید علی، (۱۳۸۸)، حکیم استرآباد، چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۴- ناس، جان، (۱۳۷۷)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران، چ نهم.

#### ب- کتب عربی

- ۱۵- ابن منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان‌العرب، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت - لبنان، چ سوم.
- ۱۶- ابوالحسین، احمدبن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول.
- ۱۷- ارسطو، (۱۴۰۵)، کتاب البرهان، تحقیق: عبدالرحمان بدوی، کویت، مجلس الوطنی للثقافه و الفنون و الآداب.
- ۱۸- انصاری، مرتضی، (۱۳۶۵)، فرائد الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (جامعه‌المدرسین).
- ۱۹- الاسترآبادی، محمدباقر (میرداماد)، (۱۳۹۱)، الايقاظات فی الخلق الاعمال، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۰- -----، (۱۳۱۷)، السبع الشداد [چاپ - سنگی]، کاتب: علی‌اکبر ابن محمد علی طالقانی، مصحح: محمود ابن صالح - البروجردی، بی‌جا، طهران.

- ۲۱- -----، (۱۳۹۴)، ضوابط الرضاع، تصحيح: حجت منگنه چي، قم، مؤسسه فقهی ائمه اطهار.
- ۲۲- الإسترابادی، محمد أمين، (۱۴۲۴)، الفوائد المدنیة، محقق: شیخ رحمة الله رحمتی اراکی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۲۳- بحرانی، یوسف، (۱۴۲۳)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ۲۴- -----، (۱۳۷۷)، الحدایق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی، النجف: دارالکتب الاسلامیة.
- ۲۵- تونی، عبدالله بن محمد (فاضل)، (۱۴۱۲)، الوافیة، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۲۶- حلّی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۳)، معراج الاصول، قم: آل البيت.
- ۲۷- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰) الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملايين، بیروت - لبنان، اول.
- ۲۸- خلیل الفراهیدی، (۱۴۰۹) کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و إبراهيم سامرائی، بیروت، مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
- ۲۹- الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۰۴) مفردات غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ۳۰- صاحب بن عباد، (۱۴۱۴) کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، عالم الکتاب، بیروت - لبنان، اول.
- ۳۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل و النحل، منشورات الشریف الرضی، قم، چاپ سوم.
- ۳۲- الطریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، طهران، نشر مرتضوی، الطبعة الثالثة.

- ۳۳- عاملی، حرّ، محمدبن حسن، (۱۴۰۹) وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- ۳۴- غزالی، محمدبن محمد، (۱۹۹۳) معيار العلم فى فن المنطق، بيروت دار و المكتبه الهلال.
- ۳۵- فارابى، ابونصر، (۱۹۸۳) رساله معانى العقل، تحقيق موريس بريج، بيروت: دار المشرق.
- ۳۶- -----، (۱۴۰۵) الجمع بين الراى الحكيمين، تهران: الزهرا.
- ۳۷- فيض كاشانى، محمد محسن ابن شاه مرتضى، بى تا، سفينة النجاه، قم-ايران، بى نا.
- ۳۸- -----، اصول الاصلية،
- تصحیح: مير جلال الدين حسينى ارموى، (۱۳۳۷) انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۹- -----، بى تا، مفاتيح الشرايع، مجمع الذخاير الاسلاميه، قم.
- ۴۰- -----، (۱۳۸۷) رسائل فيض كاشانى، تحقيق: مسيح توحيدى، مدرسه عالى شهيد مطهرى، تهران - ايران، اول.
- ۴۱- -----، الحق المبين، مير جلال- الدين الحسينى الأرموى، بى تا، سازمان چاپ دانشگاه.
- ۴۲- قرشى، سيدعلى اكبر، (۱۴۱۲) قاموس قرآن، دارالكتب الإسلاميه، تهران - ايران، ششم.
- ۴۳- محمود، قاسم، (۱۹۵۴) فى معانى العقل، جزء مجموعه الثمرة المرضيه فى بعض الرسائل الفارابيه، قاهره.

۲۳۰ ■ رابطه عقل و شرع از دیدگاه میرداماد و فیض کاشانی

---

۴۴- مازندارنی حائری، سید نظام‌الدین، بی‌تا، تبیان‌الاصول، طبع‌الحجری.  
۴۵- لاریجانی‌الاسکی، لطف‌الله، (۱۳۹۶)، ذریعة‌الاعتماد علی احقاق‌الحق و فهم‌المراد، تصحیح و مقدمه: امیر بارانی بیرانوند، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران.

۴۶- مجاهد، سید محمد، بی‌تا، مفاتیح‌الاصول، قم: آل‌البيت.