

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۹
زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۷۶-۱۵۹

عقل و به‌کارگیری آن در اندیشه فقهی فیض کاشانی*

سید محمد موسی مطلبی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

Email: smmmotalebi@yahoo.com

حسن جمشیدی

پژوهشگر جهاد دانشگاهی مشهد

Email: jamshidi40@gmail.com

چکیده

نظر به اهمیت دلیل عقل در استنباط، به‌ویژه در مسائل نو، بررسی آثار فقها از جمله بررسی سیره فقهی فیض کاشانی به عنوان فقهی مؤثر در تکامل فقه در اثبات این مسأله شایسته است. بدین منظور بررسی کتب مختلف وی بر اساس روش تحلیل محتوی انجام شده و یکایک فتاوی وی نیز مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد مرحوم فیض معنای دلیل عقل را مفهومی در نظر می‌گیرد که مختص انبیاء است و مقتضای دلیل عقل را متابعت از این عقل می‌داند. و به نوعی دلیل عقل مصطلح را ظنی می‌داند. و اهل اجتهاد را در مسیر خطا می‌پندارد در عین حال در مواردی دلیل عقل و شواهد عقلی را مکرر در کنار دلیل نقلی به کار می‌برد.

بنابر این به نظر می‌رسد وی سه مفهوم از عقل را در بیان خود بدون تصریح به آن بکار برده است: نخست آن مفهوم که عقل را مختص انبیاء می‌داند و دیگران را از آن بی‌بهره و در عین حال مفید و قابل استفاده در استنباط. دوم مفهوم عقل مستقل است که در نظر وی در فرایند استنباط به کار نمی‌آید. سوم مفهومی از دلیل عقلی است که بارها آن را به‌کار گرفته و بیشتر درک خطابات شرعی است.

کلیدواژه‌ها: عقل، دلیل عقل، منابع استنباط، فیض کاشانی.

مقدمه

در عصر عقلانیت دانشمندان علوم مختلف تلاش می‌کنند مبانی فرایندها و نتایج علمی حوزه دانش خود را مستند به عقل و تفکر کرده و استدلال‌هایی عقلانی را به‌کار گیرند. در این زمینه علوم اسلامی به‌ویژه فقه نیز با این سؤال مواجه‌اند که عقل چگونه به کار این علوم می‌آید و شأن آن در این علوم کجاست. نیازمند توضیح نیست که در اسلام توجه به عقل، به عنوان قوه درک، تدبیر و حکمت آدمی مورد ستایش فراوان قرار گرفته و از آن به پیامبر باطنی تعبیر شده است. توجه مبدأ وحی به قوه عاقله بشر موجب شده است علوم مختلف اسلامی مانند «فقه» از آغاز بر پایه عقل، خرد و تعقل و خرد ورزی بنا شود و حرکت در مسیر عقلانی هدف اصلی آن قرار گیرد. بر همین اساس است که ریشه لغوی واژه عربی وضع شده برای «فقه» نیز با تعقل و شناخت همراه است.

در راستای پرسش بالا نوشته حاضر در پی آن است تا برای یافتن مفهوم و منزلت حقیقی دلیل عقل در فقه، موضوع را با بررسی دیدگاه‌های فیض کاشانی مورد بررسی قرار دهد. بررسی دیدگاه‌های فیض کاشانی که از دانشمندان اخباری به شما می‌آید می‌تواند مرزهای حداقلی مفهوم و جایگاه دلیل عقل را تا حدی روشن سازد. بنابر این هدف اصلی مقاله این است که مفهوم دلیل عقل نزد وی، جایگاه و نحوه به‌کارگیری آن را در اندیشه‌های نظری و سیره عملی او به‌دست آورد.

بنابر این سؤال اصلی مقاله این است که فیض کاشانی در اندیشه‌های نظری و سیره فقهی خود چه مفهومی را برای دلیل عقل ارائه داده است، دیدگاه نظری وی در رابطه با استفاده از دلیل عقل چیست و در عمل به چه نحوی از دلیل عقلی در کنار سایر ادله استفاده کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش در آغاز کتاب‌های ملا محسن فیض کاشانی انتخاب و سپس با استفاده از روش تحلیل محتوا، آثار او اعم از متون فقهی استدلالی، اصولی و تفسیری، مورد بررسی قرار گرفته است.

در این مقاله نخست به تعریف دلیل عقلی و سپس به کاربرد آن اشاره می‌شود. در بخش بعدی دیدگاه‌های نظری فیض در رابطه با دلیل عقل مطرح می‌شود. و به کارگیری دلیل عقل توسط فیض کاشانی بخش بعدی را به خود اختصاص می‌دهد.

مفهوم و کاربرد دلیل عقل

در اصوله نخستین کسی که به تعریف دلیل عقل پرداخته، میرزای قمی است. او بر این باور است که مراد از دلیل عقل، حکم عقلی است که توسط آن به حکم شرعی می‌رسند و از علم به حکم عقلی، به حکم شرعی منتقل می‌گردند (قمی، ۲/۲۵۸). پس از وی دیگر دانشمندان اصولی (صدر، ۲/۲۰۲، مظفر، ۲/۱۱۸) نیز به تعریف دلیل عقل پرداخته‌اند و نقطه مشترك همه آن‌ها این است که دلیل عقل یعنی درك و حکم عقل نسبت به امری که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد. (قماش، ۷۰-۳۰)

از طرفی می‌توان گفت که دلیل عقلی در مواردی به‌کاربرده شده است. این موارد عبارتند

از:

- لوازم خطابات لفظی مانند: لحن خطاب، فحوای خطاب (مفهوم موافق) و دلیل خطاب (مفهوم مخالف) که در آن عقل، برداشت خویش را بر الفاظ ارائه شده، متکی می‌کند.

- درك عقل از معیارهای احکام: به این ترتیب که در هر مسأله یک صغری و کبری شکل می‌گیرد: صغری: در مورد الف مصلحت لازم الاستیفائی وجود دارد. کبری: هر جا که مصلحت لازم الاستیفائی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی تفاوت نیست و به آن امر می‌کند. نتیجه: پس در مورد الف، حکم شرع این است که باید آن را انجام داد. (مطهری، ۳/۵۲)

برخی معتقدند: عقل نمی‌تواند به معیارهای احکام دست پیدا کند. شهید صدر، این نظر را نپذیرفته و معتقد است حکم عقلی در باب معیارهای احکام، استقلال در اثبات حکم شرعی دارد (الصدر، ۴/۱۳۰). پیش از او، میرزای نائینی نیز آن را پذیرفته و اظهار داشته است که هیچ دلیلی برای انکار این مطلب وجود ندارد که عقل می‌تواند معیارهای احکام را در بعضی از موارد درك کند. (نائینی، ۳/۵۹)

آقای خوئی (خوئی، ۳/۵۷) بر این باور است که حکم عقلی به معنای ادراك عقل به سه گونه تصور می‌شود:

الف) آن که عقل وجود مصلحت یا مفسده را در فعل درك کند و پس از آن به وجوب یا حرمت حکم کند. این حکم به ثبوت حکم شرعی نمی‌انجامد زیرا عقل جمیع معیارهای احکام را نمی‌تواند درك کند.

ب) عقل درك حسن و قبح کند، مثل درك حسن طاعت و قبح معصیت و سپس از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع به ثبوت حکم شرعی دست یابد. این‌گونه احکام، در طول حکم

شرعی قرار دارند. و نمی توان از حکم عقلی، حکم شرعی را دریافت کرد. (ج) امری واقعی را با قطع نظر از ثبوت شریعت درک کند، سپس به ضمیمه حکم شرعی و همراه با این ادراک، حکم شرعی دیگری را کشف کند. بنابر این در این حالت حکم عقلی به حکم شرعی ره می برد.

- مستقلات عقلیه: عقل، در مواردی درک مستقل از بایدها و نبایدها دارد که از گونه عقل عملی، مانند حسن عدل و قبح ظلم است. پس از این درک، عقل نظری مقدمه دیگری را که ملازمه بین حکم عقل و شرع است، ضمیمه می کند و به حکم شرعی دست می یابد.

- ملازمات عقلیه: عقل، در مواردی بین يك حکم شرعی و حکم شرعی دیگر ملازمه می بیند، مثل ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و مقدمه. بنابر این با استفاده از این ملازمه، عقل می تواند حکم شرعی ذی المقدمه را به مقدمه تسری دهد.

آقای حکیم در تبیین مفهوم عقل در فقه و نزاع بین فقها وضعیت را این گونه تصویر کرده است که نزد اصولیان به فراوانی سخن از عقل به میان آمده و از این بحث شده است که آیا عقل می تواند به عنوان پایه ای برای استناد مجتهدان بدان در زمینه استنباط احکام فقهی پذیرفته شود یا نه؛ اما مقصود از عقل به درستی نزد همه آنها روشن نیست. سخنان اصولیان در این باره کاملاً متفاوت است و در برخی از این سخنان میان عقل به عنوان منعی برای حجیت در بسیاری از اصول نتیجه دهنده حکم شرعی فرعی و یا وظیفه شرعی و عقل به عنوان اصلی مستقل که می تواند در ردیف کتاب و سنت و همانند آنها کبرای قیاس استنباط قرار گیرد خلط شده است. در کتاب های برخی از شیعیان و اهل تسنن، بابتی به نام «دلیل عقل» گشوده شده است. با نگاهی به این باب در می یابیم که آنچه نگارندگان در پی آنند تنقیح عقل به عنوان دلیلی است که وظیفه شرعی یا حکم ظاهری را نتیجه می دهد. به دیگر سخن در می یابیم که در این باب عقل دلیلی بر یک اصل و قاعده ی منتج است، نه آن که خود قاعده یا اصلی باشد که حکم شرعی را نتیجه می دهد؛ برای نمونه غزالی در مبحث دلیل عقل که از دیدگاه او چهارمین اصل یا قاعده استنباط احکام است می گوید: «عقل بر برائت ذمه از واجبات و سقوط حرج از مردم در حرکات و سکنااتشان پیش از بعثت پیامبران (ع) و پیش از تأیید شدن آنان از رهگذر معجزات، دلالت می کند. منتفی بودن احکام قبل از رسیدن دلیل سمعی بر آنها به دلیل عقل دانسته می شود و ما همین نفی حکم را استصحاب می کنیم و استمرار می دهیم تا هنگامی که دلیل سمعی بر حکم برسد.» (غزالی، ۱۵۹)

در این سخن از دیدگاه غزالی، عقل از ادله برائت و برائت خود قاعده‌ای است که وظیفه شرعی را نتیجه می‌دهد. پس عقل دلیلی است بر یک قاعده نه آن‌که خود مستقیماً دلیلی بر وظیفه شرعی باشد.

محقق بحرانی در الحقائق الناضره آورده است: «مقام سوم درباره عقل: برخی آن را برائت و استصحاب تفسیر کرده‌اند. برخی آن را به مورد اخیر [استصحاب] محدود دانسته‌اند، برخی آن را به لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند و سر انجام برخی هم آن را پس از برائت اصلی و استصحاب، به تلازم میان حکمین که خود مسأله مقدمه واجب، مسأله ضد و همچنین دلالت التزامی را در بر می‌گیرد تفسیر کرده‌اند.» (بحرانی، ۸۰/۱).

آنچه از این سخن به دلیل عقل به عنوان یک پایه و منبع مربوط می‌شود، مسأله‌ی تلازم میان حکم عقل و حکم شرع است. هر چند که این خود به تشخیص صغریات حکم بر می‌گردد.

به هر روی از میان مدرکات عقل آن‌چه به این بحث مربوط می‌شود همین ادراک است که مستقیماً متعلق آن «حکم شرعی» است، همان که صاحب قوانین در تعریف آن می‌گوید حکمی عقلی است که از رهگذر آن به حکم شرعی می‌رسند و از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی راه می‌یابند. (صابری، ۲۹).

اصولی معاصر، شهید صدر نزاع در حجیت و به‌کارگیری دلیل عقل را این‌گونه بیان کرده است: «در باره مشروعیت به‌کارگیری ادله عقلی در زمینه استنباط احکام فقهی دو نزاع وجود دارد:

نخست: نزاع میان امامیه و دیگران در این باره که آیا می‌توان به دلیل عقلی ظنی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و همانند آن که اهل سنت بنا را بر حجیت آن نهاده‌اند اعتماد کرد یا نه. امامیه به پیروی از امامان خود (ع) بر جایز نبودن استناد به چنین دلیلی اجماع کرده‌اند.^۱

دوم: نزاع میان خود امامیه در این باره که آیا استنباط احکام شرعی از ادله عقلی قطعی مشروع است یا خیر؟ مشهور به درستی چنین استنباطی گراییده و محدثان به عدم حجیت نظر داده‌اند.» (صابری ۳۳). شهید صدر خود به محور دوم پرداخته است (الصدر، ۱۱۹/۴).

۱. البته اگر نظر این جنید و ابن عقیل در این باره مورد تحقیق قرار بگیرد به نظر می‌رسد بیان شهید صدر دچار آسیب گردد.

دلیل عقل در اصول فقه

در فقه و اصول، گاه از دلیل عقل با عنوان مستقلات عقلیه و گاهی با عنوان غیر مستقلات عقلیه بحث می‌شود. گرچه فقها در عمل بحثی را در اصول فقه با عنوان مستقلات عقلی گشوده‌اند و پیرامون عقل به عنوان منبع معرفتی حکم شرع به تبیین و توضیح پرداخته‌اند، ولی به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از فقها در حوزه به‌کارگیری - یعنی در کتاب‌های فقهی - آن را در عرض قرآن و سنت و یا اجماع قرار نداده‌اند. روشن است که در غیر مستقلات عقلی دلیل اصلی، نقلی است و دلیل عقل در حقیقت از آن تغذیه می‌شود و از آن اعتبار می‌گیرد. از سوی دیگر در مستقلات عقلی دامنه وقوعی آن، به قدری کم و انگشت شمار است که به حساب نمی‌آید.

این نکته را پیشینیان حتی شهید صدر نیز اشاره نموده است که در فقه دامنه و گستره استدلال به حکم عقل بسیار شاذ و نادر است. (صابری، ۲۶۲)

برخی (جناتی، ۲۳۰) بر این باوراند که احکام عقلی کلی است و احکام شرعی بیشتر مرتبط با مسائل فرعی و شخصی و جزئی و تعبدی است. لذا بیشتر امور فقه به گونه‌ای است که عملاً از دایره مستقلات عقلی بیرون خواهد رفت. یعنی تخصصاً خروج پیدا می‌کند. بدین جهت راه معرفت احکام شرعی بیشتر از طریق مراجعه به کتاب و سنت و اجماع میسور است (و علی‌رغم آن‌که در بحث حجیت اجماع در اصول به تفصیل از آن بحث می‌کنند و آن را رد می‌کنند ولی عملاً در فقه بدان ارزش و اعتبار می‌بخشند). برای عقل تنها درک ملاک^۲ باقی می‌ماند که از آن به تنقیح مناط تعبیر می‌شود. و تنقیح مناط در مرزی است که یا حالت کشفی دارد و به آن عقل تشخیصی گفته می‌شود و یا به دام قیاس گرفتار می‌شود. لذا با بودن دلیل شرعی - کتاب و سنت و اجماع - نوبت به دلیل عقل نمی‌رسد و اگر هیچ دلیل شرعی نباشد

۲ - در این‌جا لازم است به این مسأله پرداخته شود که درک ملاک متفاوت با تنقیح مناط است در این زمینه واژه‌های مصطلحی وجود دارد که تفاوت‌های با یکدیگر دارند. در ذیل به اختصار تبیین می‌شود:

- تخریح مناط آن است که علت حکم، همراه با آن بیان نشود و مجتهد به جستجو و استخراج آن بپردازد ولی در تنقیح مناط از میان اوصاف مذکور در حکم، اوصاف دخیل در علت حکم، شناسایی و جدا می‌شوند.

- تحقیق مناط در مواردی رخ می‌دهد که علت حکم معلوم و منقح است، اما مجتهد درصدد یافتن مورد دیگری است که این علت در آن نیز موجود باشد.
- الغاء فارق: برخی از فقها الغاء فارق را با تنقیح مناط مترادف دانسته‌اند. الغای فارق به معنای تأثیر نداشتن وجه افتراق میان اصل و فرع در قیاس است که نتیجه آن ثبوت حکم به واسطه وجه اشتراک آن دو می‌باشد، مثلاً آیه (کنیز) در حکم عتق به عبد ملحق می‌شود، زیرا مذکر یا مؤنث بودن برده تأثیری در حکم ندارد. فرق تنقیح مناط و الغای فارق آن است که در الغای فارق، برخلاف تنقیح مناط، علت تعیین نمی‌شود و فرع به مجرد الغای وجود افتراق، به اصل ملحق می‌گردد. اما در تنقیح مناط، مجتهد با حذف اوصاف غیر دخیل در حکم و تعیین اوصاف دیگر به عنوان علت حکم، مواجه است. هم‌چنین حصول یقین نسبت به الغای فارق، موجب یقین به علیت اوصاف مشترک برای حکم نمی‌شود.
بنابر این به نظر می‌رسد بیان نویسنده در اینجا دچار ابهام است زیرا فرایند تنقیح مناط ضرورتاً یک فرایند عقلی نیست.

وظیفه مکلف برای رهایی از بن بست، اجرای اصول عملیه است. بدین جهت عملاً برای عقل در فقه چندان شأن و جایگاهی باقی نمی‌ماند. البته در فقه اهل سنت با توجه به نگره آن‌ها به قیاس، موقعیت و نقش عقل به مراتب بیشتر از نقش آن در فقه امامیه است.

دلیل عقل و دیدگاه نظری فیض

مرحوم فیض در دیدگاه‌های خود مفهوم ویژه‌ای را مد نظر قرار داده است. این دیدگاه بسیار شبیه نظر اخباری‌هاست به طوری که بسیاری از کتاب اصول الاصلیه او را می‌توان نقل دیدگاه‌های استر آبادی دانست. زیرا او نسبت به این دیدگاه‌ها اشکالی وارد نمی‌کند. برای تعیین دیدگاه او ابتدا به معنای دلیل عقل از نظر فیض پرداخته می‌شود.

فیض و معنای عقل

ملا محسن فیض کاشانی در استفاده از دلیل عقل بسیار محتاط بوده و در بیان‌های نظری خود هیچ‌گاه دلیل عقل مصطلح را نمی‌پذیرد و در مفهوم دلیل عقل نظر خاصی دارد که در ادامه خواهد آمد. وی در تفسیر واژه **حلم**، و **نهی** آن‌ها را با معنای عقل یکی می‌داند. (فیض کاشانی، معتصم، ۳/۲۸۸)

وی عقول مختلف را متباین از یکدیگر و در نتیجه عقل را فاقد ارزش می‌داند. در ذیل توضیح روایتی از امام موسی بن جعفر (ع)، که روایتی طولانی است و در آن آیات بسیاری است که در آن به عقل اشاره شده است، وی غرض اصلی از تکالیف را رسیدن به عقل می‌داند. وی عقل را علم به خداوند تعالی، علم به ملائکه الله، کتب الهی، رسولان الهی و روز رستاخیز می‌داند. بنابر این هرکس عالم به این مسائل نباشد و لو بسیاری از امور دنیا را درک کند عاقل محسوب نمی‌شود. او این مطلب را از این آیه استفاده می‌کند ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أُولُو كَأَبِ ءِآبَائِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ شیکا و لا یهتدون ﴿ (بقره: ۱۷۰) او هم‌چنین اقرار به خداوند، اطاعت از حضرت حق و تسلیم او بودن را مقتضای عقل می‌داند.

مشغول شدن انسان به دنیا و امور حسی از نظر او مانع عاقل بودن است. او انبیاء را از این جهت عاقل می‌داند که به دنیا توجه ندارند و همه علم خود را از خداوند اخذ می‌کنند و به سبب همین منبع واحد است که در عقول ایشان اختلاف راه ندارد. بنابر این در دیدگاه او تنها کسی عاقل است که علم خود را با واسطه از خداوند دریافت کند و این تنها با متابعت از انبیاء

حاصل می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۰۱-۹۴)

حجیت دلیل عقلی خاص

با این‌که ملا محسن فیض کاشانی به دلیل عقل کاملاً باور دارد؛ ولی برای عقل معنای خاصی قائل است. لذا آن را در ردیف شرع می‌داند (فیض کاشانی، الحق، ۴-۵). هم‌چنین وی بر این اعتقاد است که عقل و شرع مکمل یکدیگر بوده و شرع بدون عقل بی‌معنا است. (فیض کاشانی، ۱۱۸-۱۲۱)

فیض کاشانی در بیان جایگاه عقل تصریح می‌کند که اگر عقل کامل باشد بر همه ادله مقدم است؛ ولی عقل خاصی را در نظر می‌گیرد که مختص انبیاء و اولیاء است. وی در این باره می‌گوید:

«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 هم‌چنین عقل احتیاج به ترجیح و تمیز ندارد، چرا که تعارض و اشتباه نزد او نمی‌باشد. ... لیکن این عقل مختص به انبیا و اولیا 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 عرف هرگاه مدد عقل و شرع را بیشتر کند از طبع و عادت مقدم است...» (فیض کاشانی، رسائل، ۲۵/۱)

بنابر این در نظر وی به‌طور کلی عقل مصطلح به عنوان دلیلی در کنار سایر ادله چهارگانه از هیچ‌گونه اعتباری برخوردار نیست و در فرایند استنباط نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

ظنی بودن دلیل عقل

او بر این باور است که عقل دایره محدودی دارد. او استنباطات عقلیه را با اجتهادات ظنی و اعتبارات وهمی و استحسانی در یک ردیف قرار می‌دهد. (فیض کاشانی، ۶۹) وی پا فراتر می‌گذارد و برخی علماء به‌ویژه برخی متأخران را به دلیل تمسک به دلیل عقلی تقبیح می‌کند و دلیل آن را حضور ایشان در سرزمین عامه و همزیستی و تأثیر پذیری تدریجی از ایشان می‌پندارد. (فیض کاشانی، ۹۲، همو، ۱۴۱)

مرحوم فیض آن‌چه را در بیان نظری خود صریحاً برای دلیل عقل قائل می‌شود این است

که اگر عقل در موردی حکم به جواز صادر کند و از شرع معارضی نداشته باشد می‌توان آنرا مباح دانست. به این معنی که اگر شرع در موردی سکوت کرده باشد و عقل حکم به جواز دهد انجام آن از شرع منع نشده است. او مواردی چون استفاده از سایه دیوار دیگری و تکیه بر آن، استفاده از نور چراغ و سخن گفتن با مملوک دیگری و امثال آن را به شرط نبود ضرر می‌پذیرد. در پایان همین مقدار را نیز به روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فی النهی» مستند می‌کند (فیض کاشانی، مفاتیح، ۳/۳۳۶) و با این استناد اباحه عقلی را به اباحه شرعی مستند می‌کند ولی خود از آن با دلیل عقل یاد می‌کند.

سیره عملی فیض در استفاده از دلیل عقل

ملا محسن فیض کاشانی در سیره فقهی خود تلاش کرده است با دیدگاه نظری خود گام بر دارد. اما در عمل با توجه به مواردی که در ذیل بدان اشاره می‌شود وی به سه گونه دلیل عقل را به کار می‌گیرد. اول این که وی برخی تحلیل‌ها را در برداشت از روایات به کمک می‌گیرد و آن‌ها را دلیل عقلی می‌شمارد. وی در مواردی به برخی قواعد عقلی تمسک می‌کند و در مواردی به دانش بشری و علوم حسی به عنوان دلیل عقلی در مقابل برخی روایات استدلال می‌کند. در ذیل هر یک به طور جداگانه ارائه می‌شود.

دلیل عقل، تحلیل و برداشت خاص

مرحوم فیض از جمله وجوه عقلی را تأسی به پیامبر بر شمرده است. وی به نقل از بعضی افاضل معاصر که به آن تمسک جستند اشاره می‌کند که برپایی نماز جمعه منتسب به نبی اکرم (ص) است و در آن تردیدی نیست. مقتضای عقل تأسی به پیامبر است بنابراین از نظر وی نماز جمعه واجب است. او در جواب این اشکال که احتمال وجود شرط یا قیدی در برپایی نماز جمعه وجود دارد معتقد است که حاصل نبودن شرایط برای ما خللی در این برداشت عقلی ایجاد نمی‌کند. (فیض کاشانی، ۶۰)

وی همین‌طور بیان کرده است که می‌دانیم در باب فضیلت روز جمعه، نماز خواندن در آن روز و نیز نماز جمعه، روایات فراوانی است که به رعایت حق آن‌ها و اداء طاعت در این روز تأکید شده است. وی در ذیل این مسأله برای جمعه حق و حقوق و وظائف و تکالیفی را بر می‌شمارد که اعظم و افضل آن نماز جمعه است. وی بیان می‌کند که بعضی از محققان در این رابطه ادعای افضل طاعات بعد از ایمان کرده‌اند. وی در ادامه از گستردگی و تنوع روایات در

رابطه با اهمیت روز جمعه و اعمال و اذکار وارده و نیز اجتماع مؤمنین در این روز نتیجه‌ای عقلی می‌گیرد مبنی بر این که این اهمیت نماز جمعه موافق با حکمت است. و این بدان معناست که فیض معتقد است عقل در این زمینه حکمت اهمیت نماز جمعه را درک می‌کند. وی در پایان نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان نسبت به اهمیت و حکمتی که عقل از موضوع درک می‌کند اهمال ورزید و نماز جمعه را تعطیل کرد. (فیض کاشانی، ۵۳) این معنی از عقل که وی مطرح می‌کند در ذیل شرح بوده که از فراوانی روایات در مورد نماز جمعه اهمیت آن را در نظر شارع درک می‌کند. این معنا از درک عقلی هیچ تعارضی با نظر وی در عدم استقلال عقل در تأسیس حکم شرعی ندارد. ولی با تصریح به این که عقل به طور کامل در استنباط به کار نمی‌آید سازگار نیست.

علی‌رغم این که ملا محسن فیض کاشانی در دیدگاه‌های خود بر عدم اعتبار دلیل عقل تأکید دارد، در برخی موارد از عنوان دلیل عقلی در کنار کتاب و سنت استفاده کرده است. از جمله مواردی که وی به استفاده از آن تصریح کرده است وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت است. برخی مخالفان، اجماع منقول به خبر واحد را محور استدلال خود قرار داده‌اند. وی در جواب ایشان ابتدا مخالفت این اجماع با کتاب و سنت را مطرح می‌کند. وی نیز اشاره می‌کند که در تعارض اخبار، بر اساس روایات، خیر صحیح مخالف با کتاب کنار گذاشته می‌شود تا چه رسد به اجماع منقول به خبر واحد. او هم چنین استدلال می‌کند که این اجماع مخالف با دلیل عقل است. دلیل عقلی مورد نظر وی این است که اگر بنا بر عمل به این گونه نظری باشد، لازمه‌اش این است که نماز جمعه در بسیاری از موارد تعطیل شود. از نظر وی تعطیلی حکم نماز جمعه در یک دوره زمانی طولانی به دلیل عقل پذیرفتنی نیست. او این درک و استدلال عقلی را به اهل بصیرت نسبت می‌دهد. (فیض کاشانی، ۷۰) وی مشابه همین استدلال را در جای دیگری نیز به کار برده است (فیض کاشانی، معتصم، ۱۰۶/۱). تصریح وی به دلیل عقل در این موضع نیز با بیان عدم قابلیت عقل برای استنباط ناسازگار می‌نماید. گرچه از این تعبیر فیض نیز پیداست که دلیل عقلی را در تأیید حکم شرع به کار برده است و لذا دلیل مستقل تلقی نمی‌شود.

فیض در استدلال بر استحباب غسل جمعه، تأکید روایات بر فریضه بودن آن را با استناد به دلیل عقلی مستحب می‌پندارد. از آنجا غسل جمعه در روایات به نحوی بیان شده که جزء فریضه‌های جمعه تلقی می‌شود لذا وی از دلیل عقلی این گونه استفاده می‌کند که عادات ائمه

(ع) است بر این‌که ایشان برای ترغیب مردم، بر مستحبات به مانند واجبات تأکید می‌کردند. ولی برای این‌که از آن تلقی و جوب نشود گاهی خود بدان عمل نکرده و آن را ترک می‌کردند. (فیض کاشانی، معتصم، ۱/۱۲۵). وی درک این شیوه از عادات ائمه (ع) را در تبیین امور مستحبه دلیل عقلی می‌شمارد.

در مورد دیگری ملا محسن صدقه واجب را به استناد کتاب و سنت و دلیل عقل، محدود به زکات می‌داند. وی با طرح این مسأله روایاتی را ذیل بحث آورده است ولی هیچ توضیحی را برای دلیل عقل ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که او برداشت از سیاق روایات را دلیل عقل می‌داند (فیض کاشانی، مفاتیح، ۱/۲۳۰). تصریح به دلیل عقل در این مورد که سیره عملی اوست نیز از تعارض‌های بیان نظری وی تلقی می‌شود گرچه این معنا از دلیل عقل متفاوت با دلیل عقلی مستقل در تشریح حکم شرعی است.

فیض در غسل ارتماسی ترتیب حکمی را به دلیل نبود دلیل عقلی و نقلی نفی می‌کند. برخی بر این باورند که ترتیب حکمی^۳ در غسل ارتماسی وجود دارد و دو تفسیر نیز از آن ارائه شده است. نخست این‌که فرد در حال انجام غسل ارتماسی لازم است قصد و اعتقاد ترتیب داشته باشد. و دوم این‌که در غسل ارتماسی اگرچه فرد توجهی بدان نداشته باشد، ترتیب وجود دارد. وی آن‌چه از روایات اجتزاء برداشت می‌کند غسل تمام بدن به صورت ارتماسی است و بیش از آن را محتاج دلیل می‌داند که نه از نقل و نه از عقل دلیلی برای آن نیست. (فیض کاشانی، معتصم، ۱/۴۱۸) وی نبود دلیل عقلی و نقلی را هم‌سنگ و هم‌عرض با یکدیگر برای فتوای خود معرفی می‌کند در حالی که خود استفاده از دلیل عقل را در بیان نظری پذیرفته است.

فیض کاشانی هم‌چنین آزاد کردن بنده را با دلیل عقل و نقل مستحب می‌داند. او از روایات نمونه‌هایی را یاد آور می‌شود اما در مورد دلیل عقل سخن نمی‌گوید. (فیض کاشانی، مفاتیح، ۱۴/۲)

۳- برای ترتیب حکمی دو معنا ذکر شده است :

- جریان احکام ترتیب مطرح در غسل ترتیبی، غسل ارتماسی در این معنا به منزله غسل ترتیبی خواهد بود و کسی که با فرو رفتن دفعی در آب غسل ارتماسی می‌کند ابتدا به طهارت سر، سپس طرف راست و پس از آن، طرف چپ بدن او حکم می‌شود. نتیجه آن، این است که اگر جایی از سمت چپ بدن شسته نشده باشد همان قسمت را می‌شوید و اگر آب به جایی از سمت راست بدن نرسیده باشد آن قسمت را همراه با سمت چپ می‌شوید. چنان‌که در غسل ترتیبی، حکم چنین است. لیکن بسیاری از فقها ترتیب حکمی را باطل دانسته و در فرض یاد شده قائل به اعاده غسل ارتماسی شده‌اند.

- برخی برای ترتیب حکمی معنای دیگری ذکر کرده‌اند و آن عبارت است از نیت ترتیب برای کسی که غسل ارتماسی می‌کند در این زمینه صاحب جواهر آورده است که: «...القول الذي نقله الشيخ في المبسوط في إدریس في السرائر وغيرهما عن بعض أصحابنا أن الارتماس يترتب حكماً، والمراد به على ما فسره بعض أصحابنا أنه تجري عليه جميع أحكام الترتيب فيكون حينئذ بمنزلة الترتيب، ...» (جواهر الكلام، ۹۴/۳)

وی در موارد زیادی از نوعی دلیل عقل استفاده کرده است که به برخی از این موارد در ذیل اشاره می‌شود.

نخستین مورد مربوط به بحث کفایت در استنجاء غائط به سنگ است و در این مورد بحث‌هایی مطرح شده است. برخی چون فیض بر اساس حسنه منقول از امام کاظم (ع) که در جواب سؤال از حد استنجاء فرمود: حدی ندارد و کافی است پاکیزه شود معتقدند حد آن پاکیزه شدن است. وی سپس این اشکال را مطرح می‌کند که منظور امام از تعیین نکردن حد، در جواب این مسأله است که سائل انتهای عدد سنگ استنجاء را پرسیده است و چون انتهایی برای آن وجود ندارد امام تعیین نکردند. فیض در پاسخ به این شبهه، این توجیه را تخصیص بدون دلیل روایت می‌داند و آن را خروج از آنچه عقل مساعدت می‌کند، می‌نامد. منظور وی از آن اولویت داشتن تخصیص مفهوم روایت بر تخصیص منطوق آن است. به عبارت دیگر در نظر وی دست برداشتن از عموم مفهوم روایت که عددی برای استنجاء وجود ندارد بهتر است از این که از عموم ظاهر روایت صرف نظر شود و به عدم تعیین انتهای عدد توسط امام بسنده شود. (فیض کاشانی، معتصم، ۲۷۶/۱)

در مسأله نیت در عبادات فیض در توضیح مفهوم آن بر اساس دلائل عقلی و نقلی تنها برانگیختن نفس و میل و توجه به غرض و مطلوب را حقیقت نیت می‌داند. و منظور الفاظی چون «أصَلِّی» بر قلب را برای نیت در نماز از این معنی نفی می‌کند. وی تأکید می‌کند که شخص عاقل وقتی کاری را انجام می‌دهد بدون نیت امکان‌پذیر نیست. وی این امر را وجدانی می‌داند. وی دلیل عقل و نقل را در کنار هم ذکر می‌کند و دلیل عقل را وجدانی بودن آن معرفی می‌کند. (فیض کاشانی، معتصم، ۳۰۳/۱-۲۹۹)

کلیه موارد مطرح شده در فتوهای فیض کاشانی نشان دهنده این است که وی با این که در دیدگاه نظری خود به دلایلی که ذکر می‌کند عقل را در استنباط ناکارآمد می‌شمارد، در سیره عملی و در مقام افتاء از استفاده از دلیل عقل گریزی ندارد. البته باید تأکید شود وی در عمل نیز از دلیل عقل مستقلی که به تشریح حکم شرعی بپردازد بهره نبرده است.

تمسک به قواعد عقلی

ملا محسن در برخی استدلال‌های خود، در مقابل روایت به وجوب دفع ضرر استدلال می‌کند. در این رابطه روایتی وجود دارد که از غسل جنابت در شبی سرد از امام صادق (ع) سؤال شده است. ایشان فرمودند: «اغْتَسَلَ عَلَيَّ مَا كَانَ، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْغُسْلِ». هم‌چنین در

روایت دیگری از ایشان آمده است: «يَغْتَسِلُ وَ إِنْ أَصَابَهُ مَا أَصَابَهُ». فیض در این مسأله از ظاهر دو روایت به دلیل مطلق بودن دست بر می‌دارد. او استدلال می‌کند که مضمون اطلاق آن قائلی ندارد. بنابر این اطلاق آن دو مقید به سردی کم و مشقت ناچیز است. از این رو حکم، محدود به مورد مقید خواهد بود. وی در پایان دلیل عقل بر وجوب دفع ضرر مظنونی که تحمل آن سهل نیست را نیز به استدلال خود در دست برداشتن از روایت اضافه می‌کند. (فیض کاشانی، معتصم، ۱۸/۲، همو، ۵۵۴/۶)

هم‌چنین وی در بحث بدلیت تیمم از غسل جنابت به سخن فخر المحققین اشاره می‌کند که توقف در مسجد و لمس قرآن و نیز طواف برای شخص جنب را با تیمم جایز نمی‌شمارد. فخر المحققین برای این نظر خود به این آیه استدلال می‌کند ﴿... وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ (نساء: ۴۳) زیرا غایت در آیه منحصر در غسل است. در پاسخ به فخر المحققین وی ضمن اشاره به عمومیت روایات بدلیت تیمم از وضو در کلیه عبادات، در موضوع طواف بحث حرج را مطرح می‌کند که به دلیل عقل و نقل منفی است. بنابر این وی قاعده نفی حرج را از دلیل عقل در کنار نقل می‌پذیرد. بلکه با آن تصریح می‌کند. وی در رد نظر فخر المحققین این‌گونه به این مسأله تصریح می‌کند: «... و ایضا فانه يلزم عدم وجوب الطواف على الجنب، او عدم تحلله حتى يتمكن من الغسل، و هو حرج منفي بالعقل و النقل» (فیض کاشانی، معتصم، ۱۹/۲) و این در حالی است که به نظر می‌رسد نفی حرج را مادام که به مرز مالایطاق و نیز اختلال نظام نرسد، دلیل شرعی و امتنانی است.

فیض هم‌چنین در بحث طهارت دهان حیوانات وحشی و نیز گربه به مجرد زوال نجاست، احتمال استدلال به روایتی از امام صادق(ع)، را مطرح می‌کند که در آن از طرفی که گربه از آن آب نوشیده سؤال شده است. ایشان در پاسخ می‌فرمایند با آن وضو هم می‌شود گرفت. وی مقتضای روایت را اینگونه بیان می‌کند که اگر علم به نجاست دهان گربه هم باشد، روایت شامل آن است زیرا بیشتر اوقات علم به نجاست دهان حیوانات به‌ویژه گربه وجود دارد. وی محدود کردن روایت، به موارد عدم علم به نجاست را موردی نادر می‌داند و عدم بیان آن در روایت را به امتناع عقلی تأخیر بیان از وقت حاجت مستند می‌کند. (فیض کاشانی، معتصم، ۱۱۰/۲)

تمسک به دانش بشری و علوم حسی

در مسأله غروب آفتاب فیض به دلایل نقلی و شواهد عقلی غیبت قرص خورشید را

غروب می‌داند. در این مسأله بین علما اختلاف است. برخی غروب را صرفاً از بین رفتن حمزه مشرقیه می‌دانند و آن را مستند به برخی روایات می‌کنند. عده‌ای دیگر چون فیض تنها غایب شدن قرص خورشید را دلیل غروب می‌دانند. ایشان نیز به روایاتی در این زمینه استناد می‌کنند. مرحوم فیض استدلال مخالفان را هم به ضعف روایات مستند ایشان و هم به دلیل عقلی رد می‌کند. دلیل عقلی مورد استناد فیض ناسازگاری روایات است با آنچه از نجوم و موقعیت‌های جغرافیایی برداشت می‌شود. وی احتمال حمل روایات مشتمل بر حمزه مشرقیه را بر غروب حقیقی با وجود تفاوت افق برای مکان‌های مختلف ناسازگار می‌داند. وی سپس این احتمال که ذهاب حمزه مشرقیه علامتی برای پایین آمدن خورشید از افق حقیقی است را، این‌گونه رد می‌کند: بر اساس تعریف نجومی افق حقیقی این احتمال مستلزم این است که ممکن است غروب برای کسی محقق شود در حالی که، به دلیل بلندی قد و قرار گرفتن بر مکانی بلند مانند کوه، خورشید از نظر او غایب نشده باشد که قطعاً پذیرفته نیست. وی این استدلال را جزء شواهد عقلی می‌شمارد. (فیض کاشانی، معتمد، ۲/۲۱۱). و این در حالی است که تجربه بشری و نیز شواهد حسی از دلایل عقلی به شمار نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

ملا محسن فیض کاشانی را در دسته‌بندی فقهی و اصولی نمی‌توان در زیر مجموعه اصولی‌ها دانست. زیرا ایشان علی‌رغم کتاب‌های بسیاری که به نگارش در آورده‌اند در این باره هیچ اثر اصولی به مانند سایر فقها از خود بر جا نگذاشته‌اند. تنها اصول‌الاصلیه را در این زمینه نوشته است که مباحث آن با بحث اخباری‌ها نزدیک است. ضمن آن‌که در تجزیه و تحلیل آثار، بیشتر ایشان می‌نماید که در عرصه شریعت و فقه، زیر مجموعه اخباری‌ها قرار بگیرند. تدوین مجموعه روایی وافی، مؤید این دیدگاه است. و نیز کتاب تفسیر او با عنوان تفسیر صافی نیز تأیید کننده این دیدگاه است. خود او در مقدمه این تفسیر بیان می‌دارد که در تفسیر و تبیین آیات از روایات بهره می‌گیرد. وی در بیان آیاتی که برای فهم مقصود آن‌ها، نیازمند تفسیر و تبیین است و یا آیاتی که متشابه به نظر می‌رسد و یا آیاتی که در آن‌ها مسأله نسخ و یا عام و خاص مطرح است چنین روشی را در پیش می‌گیرد که نخست آن دسته از آیاتی که محکم‌اند خود ملائک و مورد نظر بوده و از ظاهر خودشان برداشت می‌شود. دوم این‌که آیات متشابه حتی الامکان با ارجاع به آیات مشابه حل و فصل می‌گردند و معنای آن روشن می‌شود. سوم این‌که

اگر این آیات با ارجاع به آیات دیگر روشن نشد لازم است به سراغ روایات و احادیث معتبر رفت. مرحله چهارم پایانی این‌که اگر روایات صحیح و صریح در این باره وجود نداشت ارجاع به روایاتی می‌شود که از طرف اهل سنت نقل شده است. (فیض کاشانی، ۶۴/۱)

حتی وی در چگونگی تبیین و تفسیر آیات متشابه و یا تخصیص آیات عام، به روایات وارد شده در این مقام اشاره دارد و با استناد به این روایات به نظر می‌رسد به چنین روش تفسیری دست پیدا می‌کند. و این بیان‌گر اعتماد بیش از اندازه فیض به روایات و باور به گستره آن‌ها است.

وی در معنای دلیل عقل مفهومی را در نظر می‌گیرد که مختص انبیاء است و مقتضای دلیل عقل را متابعت از این عقل می‌داند. دلیل عقلی در نظر او ظنی است اهل اجتهاد از نظر او به خطا رفته‌اند. استفاده برخی از اجلاء علما به دلیل عقل از نظر او معلول حشر و نشر ایشان با اهل سنت است. وی حجیت عقل به معنایی که خود تعریف کرده باور دارد و آن را مکمل شرع بلکه مقدم بر شرع می‌داند.

او در عمل از دلیل عقل به تصریح خود بهره‌هایی برده است، وی در مواردی نوعی تحلیل روایات را چون تأسی به پیامبر، اهمیت موضوعی در روایات و عدم جواز اهمال ورزیدن به تعطیلی حکم، عدم جواز تعطیلی حکم در یک دوره زمانی طولانی، برداشت از سیاق روایات، برداشت عادات ائمه (ع) از روایات، برداشت جامع از مجموعه روایات ناسازگار را با عنوان دلیل عقلی مطرح کرده است. در بحث تخصیص روایات، اولویت تخصیص مفهوم بر تخصیص منطوق را دلیل عقل می‌پندارد و وجدان را نیز از مصادیق آن می‌شمارد. در سیره عملی خود برخی قواعد عقلی چون دفع ضرر محتمل، نفی حرج و نیز امتناع تأخیر بیان از وقت حاجت را به کار برده و آن‌ها را با عنوان دلیل عقل بکار می‌برد.

فیض در مواردی که ناسازگاری بین روایات با شواهد حسی و نجوم وجود دارد، دست از روایت بر می‌دارد.

با توجه به دیدگاه‌های نظری و سیره عملی فیض نوعی ناسازگاری بین این‌ها مشاهده می‌شود. از طرفی وی در دیدگاه‌های نظری خود بر عقل می‌تازد و از طرفی در عمل تلاش می‌کند اولاً برخی مسائل نامربوط به دلیل عقلی را دلیل به حساب آورد گویا نگران این است که علوم دینی خالی از دلیل عقلی باشد از طرفی در مواردی دلیل عقل و شواهد عقلی را مکرر در کنار دلیل نقلی به کار می‌برد. از طرفی به دلیل امکان خالی کردن اجتهاد از دلیل عقلی وی

به ناچار در مواردی از برخی قواعد عقلی بهره می‌برد. در پایان به نظر می‌رسد وی سه مفهوم از عقل را در بیان خود بدون تصریح به آن بکار برده است نخست آن مفهوم که عقل را مختص انبیاء می‌داند و دیگران را از آن بی‌بهره و در عین حال مفید و قابل استفاده در استنباط. دوم مفهوم عقل مستقل برای استنباط که توسط بسیاری از فقها و اصولیان مطرح شده است و کسانی چون شیخ طوسی به آن استناد کرده‌اند. این دلیل عقلی در نظر وی در فرایند استنباط به کار نمی‌آید و استفاده کنندگان از آن را به تأثیرپذیری از فضای حاکم بر دوران ایشان متهم می‌کند. سوم مفهومی از دلیل عقلی است که بارها آن را به کار گرفته و شامل تمامی مواردی است که در مقاله در ذیل سیره عملی وی آورده شده است. بخشی از استنادات وی به دلیل عقل توجیه‌پذیر نبوده و درک روشنی از آن در اصطلاح فقهی و اصولی به دست نمی‌آید بلکه نظر شخصی وی است و می‌تواند ناشی از تسامح در به کارگیری واژگان مصطلح باشد.

منابع

- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، محمد تقی ایروانی، سید عبدالرزاق مقرر، قم، انتشارت اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- جناتی، محمدابراهیم، *منابع اجتهاد*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- حسینی، سید ابراهیم، «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلامی»، *معرفت*، شماره ۹۹، ۱۳۸۲، ۱۱۸-۹۸.
- حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، مؤسسه آل‌البیت، چاپ دوم، ۱۹۷۹ م.
- خوئی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، تدوین توسط تقریر سید محمد سرور واعظ بهصودی، نجف: مطبعه نجف، ۱۳۸۶ ق.
- صابری، حسین، *عقل و استنباط فقهی*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، «گزارشی تحلیلی از دلیل عقل در فقه شیعه»، *مشکاه*، شماره ۵۸ و ۵۹، ۱۳۸۱، ۱۵۶-۱۱۴.
- صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، سید محمود هاشمی، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق.
- علی دوست، ابوالقاسم، «فقه و عقل»، *قیاسات*، شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳۷۹.
- الغزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۷ ق.

_____، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

فیض، علیرضا، «ویژگی‌های فقه ملامحسن»، *مقالات و بررسی‌ها*، ۱۳۷۴، ۲۸-۲۳.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الأصول الأصلية*، ایران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰.

_____، *الحق المبين*، میر جلال‌الدین الحسینی الأرموی، سازمان چاپ

دانشگاه، بی‌تا.

_____، *رسائل فیض کاشانی*، بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید

مطهری، ۱۴۲۹ق.

_____، *سفينة النجاة*، بی‌جا، بی‌تا.

_____، *الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام*، مهدی انصاری قمی،

تهران، دار نشر اللوح المحفوظ، ۱۴۲۵ق.

_____، *الشهاب الثاقب*، رؤف جمال‌الدین، بیروت، مؤسسه الأعلمی

للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.

_____، *التفسیر الصافی*، طهران، مکتبه الصدر، ۱۳۷۴.

_____، *معتمصم الشیعة فی أحكام الشریعة*، مسیح توحیدی، تهران، مدرسه

عالی شهید مطهری، چاپ اول ۱۴۲۹ق.

_____، *مفاتیح الشرایع*، قم، انتشارات کتابخانه آیه‌ا... مرعشی نجفی، چاپ

اول بی‌تا.

_____، *النخبة فی احکام العلمیة و الاحکام الشرعیة*، مهدی انصاری قمی،

تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.

_____، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام،

چاپ اول ۱۴۰۶ق.

قماشی، سعید، «بازشناسی جایگاه عقل در فقه شیعه»، *ماه‌نامه رواق اندیشه*، شماره ۳، ۱۳۸۱، ۱۵۶-

۱۱۴

قماشی، سعید، *جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

_____، *قواتین الاصول*، قم، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۴۳۱ق.

_____، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.

مطلبی، سید محمد موسی و حسن جمشیدی، گزارش نهایی پژوهش: جایگاه دلیل عقل در فقه از منظر فقهای شیعه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۹.

_____، «دلیل عقل در سیره فقهی ابن ادریس»، آموزه‌های فقه مدنی، شماره ۵، ۱۳۹۱، ۱۵۰-۱۲۳.

مظفر، محمدرضا، اصول فقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶ق.

نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، عباس قوجانی، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.