



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال چهارم • شماره سوم • پاییز ۱۴۰۰

Quarterly Journal of Moral Studies  
Vol. 4, No. 3, Autumn 2021



## مبانی معرفت‌شناختی اخلاق

### در اندیشه فیض کاشانی

صمد رجیبی\* | هادی صادقی\*\*

doi 10.22034/ethics.2022.50128.1504

#### چکیده

توجه به مبانی نظری اخلاق و نقش آنها در تدوین دستورالعمل‌های اخلاقی ضروری است. معرفت‌شناسی اخلاق، ناظر به مبانی معرفت‌شناسانه اخلاق و توجیه احکام و گزاره‌های اخلاقی و واکاوی و ارزش‌گذاری منابع و بررسی راه‌های نیل به معرفت اخلاقی است. در این مقاله و با تکیه بر آثار و اندیشه‌های فیض کاشانی، در صدد تبیین مبانی معرفت‌شناختی اخلاق بوده‌ایم. عقل، وحی، حس و شهود از منابع مهم معرفت اخلاقی در نگاه کاشانی‌اند و البته، او عقل را بر دیگر منابع معرفت مقدم می‌داند؛ زیرا دیگر منابع معرفتی اعتبار خود را از عقل می‌گیرند. به اعتقاد او، عقل کامل، مختص انبیاء و اولیاء است و دیگران باید وحی را بر عقل ترجیح دهند؛ زیرا وحی افزون بر کلیات، جزئیات امور را نیز تبیین می‌کند و از همین رو، می‌توان به نقش بی‌بدیل وحی در شناخت تکالیف اخلاقی و توانایی بر انجام آنها پی برد. دیدگاه فیض کاشانی در تبیین و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی اخلاق بر این فرض مبتنی است که حس و عقل در کنار وحی قرار گرفته‌اند و پیوندی تنگاتنگ میان آنها برقرار است. این نگاه و رویکرد، این قابلیت را دارد که در ساحت‌های گوناگون از جمله اخلاق تأثیرگذار باشد.

#### کلیدواژه‌ها

فرا اخلاق، مبانی معرفت‌شناختی، فیض کاشانی، معرفت اخلاقی، حُسن و قُبْح عقلی، وحی و معرفت اخلاقی.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول). | samadrajabi@yahoo.com

\*\* استاد دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵

## ۱. مقدمه

پوشیده نیست که بررسی و شناخت مبانی معرفت‌شناختی اخلاق، اهمیت و ضرورتی ویژه دارد و تفاوت در مبانی نظری و معرفت‌شناختی، موجب تفاوت در دستورالعمل‌های اخلاقی می‌شود و آگاهی به مبانی معرفت‌شناختی تأثیر بسزایی در تبیین و توجیه دستورالعمل‌های اخلاقی و دفاع از آنها خواهد داشت و حلّ و فصل مسائل اخلاقی، جز با اتخاذ مواضع روشن و مستدل درباره آن ممکن نیست. معرفت‌شناسی، دانشی ناظر به شناخت و آگاهی‌های انسان، ابزار و منابع شناخت، ارزیابی انواع شناخت، و تعیین ملاک درستی و نادرستی آنها است. نظریه‌های اخلاقی و راهکارهای آنها بر اصولی ویژه بنیان نهاده شده‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها در حوزه فلسفه اخلاق مبانی معرفت‌شناختی است. هر مبانی که در معرفت‌شناختی پذیرفته شود، نتایج آن در راه‌حل‌ها و نظریه‌های اخلاقی نمایان می‌شود. از این‌رو، می‌توان مبانی معرفت‌شناختی را از دیدگاه اندیشمندان در علوم مختلف استخراج کرد و برای تدوین ضابطه‌های کلی و ترسیم نظریه‌های علمی از آنان در ساحت‌های گوناگون - و از جمله اخلاق - بهره گرفت.

محمد بن مرتضی، مشهور به ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۰-۱۰۰۷) هجری قمری در کاشان))، اندیشمندی برجسته و از نوایغ علم، دین و اخلاق است. به دلیل جامعیت علمی و ارائه آراء ارزشمند در زمینه‌های گوناگون و به ویژه نگرش‌ها و نظریه‌های بدیع در زمینه اخلاق اسلامی و همچنین با توجه به اُنس ویژه او با روایات و معارف اهل بیت (ع)، شایسته است مبانی اخلاقی او بررسی شود و از همین‌رو، این مقاله به تبیین مبانی معرفت‌شناختی در اندیشه اخلاقی فیض کاشانی اختصاص یافته و می‌کوشد تا قواعد و مبانی معرفت‌شناختی در حوزه اخلاق اسلامی نمایان کند و میزان اثرگذاری آن را در معرفت اخلاقی مشخص کند. بی‌تردید، اگر مبانی معرفتی در اخلاق، وجود نداشته باشد از سوی مخاطبان مورد پذیرش واقع نمی‌شود و در مقابل، وجود آن موجب اقبال به زیستی اخلاقی می‌شود. نگارنده تلاش کرده با تنقیح مبانی معرفت‌شناختی اخلاق از نگاه فیض کاشانی، راه را برای تقویت هر چه بیشتر مبانی معرفت‌شناختی اخلاق اسلامی و به دنبال آن تشکیل یک نظام منسجم اخلاقی هموار سازد.

## ۲. منابع و راه‌های دستیابی به معرفت اخلاقی

منظور از منابع معرفت در اینجا قوای ادراکی یا راه‌ها و ابزارهای معرفت است (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

که بر دو دسته‌اند: الف) منابع مشترک، اعم از معرفت دینی و غیر دینی که عبارت‌اند از: (۱) حواس ظاهری؛ (۲) حواس باطنی؛ (۳) عقل؛ (۴) شهود؛ (۵) گواهی یا دلیل نقلی؛<sup>۱</sup> (۶) مرجعیت.<sup>۲</sup> ب) منابع ویژه، همچون وحی و الهام که تنها به معرفت دینی اختصاص دارند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۲). منابع و راه‌های دستیابی به معرفت اخلاقی در نظام فکری فیض کاشانی، همان منابع عام معرفتی هستند که او در آثار خود به تبیین آنها پرداخته و منبع بودن آنها را اثبات کرده است؛ موضوعاتی چون عقل، وحی، مرجعیت، حس و شهود و زیر شاخه‌های آنها مورد توجه او بوده که در ادامه، به آنها خواهیم پرداخت و اثرگذاریشان بر معرفت اخلاقی را بررسی خواهیم کرد.

## ۱.۲. نقش عقل در معرفت اخلاقی

«عقل» یکی از مهم‌ترین منابع یا راه‌های معرفت، است. قوه درک و فهم مخصوص آدمی که از طریق آن به شناخت بسیاری از حقایق نائل می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹). در مباحث معرفت‌شناسی، دو اصطلاح در مورد عقل مطرح است: (۱) نیروی ادراکی ویژه نفس ناطقه؛ (۲) نفس ادراک عقلی که نتیجه نیروی ادراکی است. البته، معنای مورد نظر، از شواهد و قراین مشخص می‌شود. گفتنی است عقل در معرفت‌شناسی، بیشتر به معنای ادراک عقلی به کار می‌رود (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). فیض کاشانی در کتاب المحجة البیضاء دقیقاً به این دو اصطلاح اشاره کرده است: (۱) گاهی عقل گفته می‌شود و مقصود از آن آگاهی از حقیقت امور است. در نتیجه، صفت علم می‌شود که جای آن قلب است. (۲) گاهی عقل گفته می‌شود و مقصود از آن، نیرویی است که علوم را درمی‌یابد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷). دیدگاه او در مورد عقل، محدود به آنچه ذکر شد نمی‌شود، بلکه در برخی آثارش عقل را دو گونه معرفی کرده است: قسم اول، عقل طبیعی یا فطری قوه‌ای است که انسان از اصل آفرینش با خود آورده و به سبب آن، علوم نظری را درک می‌کند و با همین قوه است که انسان از دیگر حیوانات ممتاز می‌گردد. قسم دوم، بواسطه خود انسان بدست می‌آید و آن عقل مکتسب یا مسموع است که با آن سود و زیان و عواقب اُخروی خود را تشخیص می‌دهد (فیض کاشانی،



1. testimony  
2. authority

۱۳۸۷، ص ۱۳). او برای این تقسیم‌بندی، به روایتی از حضرت علی (ع) استناد کرده است (فیض کاشانی، آشتیانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹۶). که با آنچه در محجة البیضاء ذکر شده تفاوتی ندارد؛ زیرا مراد از «عقل طبیعی»، نیروی ادراک‌کننده و مقصود از «عقل مکتسب» همان ادراکات عقلی است که توسط نیروی ادراکی کسب می‌شود. فیض کاشانی، میزان عقل طبیعی و عقل مکتسب را در انسان‌ها متفاوت می‌داند و معتقد است این دو عقل، به بعضی به طور کامل و به برخی دیگر، به صورت ناقص بخشیده شده است و انسان‌ها به اندازه کمال و نقص عقلشان، دارای تکلیف و حساب هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳). او هر یک از این اقسام را به دو دسته دیگر تقسیم کرده و چهار معنای متمایز از عقل را به تصویر کشیده است. این معانی عبارت‌اند از:

۱. عقل به معنای وصفی است که آدمی به واسطه آن می‌تواند به کسب علوم نظری و عملی (تدبیر صناعات) بپردازد.
  ۲. عقل به معنای آگاهی‌هایی در سرشت انسان است که همان ادراکات بدیهی است.
  ۳. عقل به معنای دانایی‌هایی که آدمی از راه تجربه کسب می‌کند؛ گویا این معنای عقل همان ادراکات نظری است.
  ۴. عقل توانمندی است که به راحتی می‌تواند عواقب امور را بشناسد، و شهوات نفس را که خواهان لذات زودگذر است، ریشه کن سازد. فیض معتقد است عقل در معنای اول و دوم در انسان مربوط به طبع و معانی سوم و چهارم اکتسابی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۷).
- نهایت این توانمندی آنجا ترسیم می‌شود که انسان قادر به تسلط بر حالات نفسانی و خواهش‌های درونی خود می‌شود و در این حالت، به بالاترین مرتبه عقل دست یافته که مورد تحسین معصومین (ع) بوده است. قطعاً این توانمندی با توجه به اختیار انسان می‌تواند هم در مسیر درست و کسب کمال و تعالی انسان و هم در جهت خواهش‌های نفسانی، به کار گرفته شود. گرچه در حالت دوم، فیض کاشانی - طبق روایات متعدد - آن را عقل نمی‌داند، بلکه شبه عقل می‌شناسد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰).
- کاربرد عقل، از نظر فیض کاشانی، دو گونه است: نخست، به عنوان ابزار شناخت و دوم، به عنوان منبع شناخت. یعنی عقل منبعی مستقل از قرآن و احادیث است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵). او در اصول و مفاهیم اعتقادی دینی، همچون «توحید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۲.

فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۶۰). نبوت (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۴۸-۴۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۱۶۴-۱۶۵). معاد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۱۹، فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۲۷۶). نگاه کاملاً استقلالی به عقل داشته، و آن را به عنوان یک منبع مستقل پذیرفته است. او در آثار خود و در مقام تبیین و کشف عقل در مسائل اخلاقی، به نقش استقلالی عقل در ادراک کلیات مسائل اخلاقی اذعان کرده و می‌نویسد: «بدان که عقل به طور اجمال می‌داند که عقیده حق، راست‌گویی، انجام دادن کار خوب، عدل و داد، داشتن عفت و امثال اینها خوب است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۶).

فیض کاشانی در فهم معارف اعتقادی و مسائل اخلاقی، اعتبار عقل را به رسمیت می‌شناسد. در ادامه، به جایگاه عقل عملی و عقل نظری در اخلاق و حُسن و قُبْح عقلی از زیر مجموعه‌های عقل پرداخته شده است.



## ۱.۱. جایگاه عقل عملی و عقل نظری در اخلاق

۵۳

مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی

فیض کاشانی، عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرده و آن را به عنوان نیروی درک‌کننده و نه ادراکات حاصل از آن پذیرفته است و هر کدام از این دو قوه را دارای ادراک می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۸)؛ بر خلاف کسانی که معتقدند قوه عملیه هیچ ادراکی ندارد و تنها قوه عمل‌کننده است (بهمینار ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰؛ قطب الدین رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۲؛ نراقی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۸).

بر این اساس، عقل عملی با مسلط شدن بر قوای تحریکی به سیاست بدن و افعال جزئی پرداخته و با کمک گرفتن از نتایج قیاس‌های عقل نظری در حوزه حکمت عملی به نتیجه‌گیری و استنباط دست می‌یازد. بدینسان، عقل عملی نیرویی ادراکی است که تدبیرکننده افعال بدنی نفس است و با آن امور جزئی را درک می‌کند؛ منافع را از مضار تشخیص می‌دهد؛ ضروری را از غیر ضروری، و شایسته را از ناشایسته و زیبا را از زشت تمییز می‌دهد؛ و در نتیجه، با کمک این ادراک‌ها می‌تواند امور اخلاقی، منافع و مضار، و مصالح و مفسدات را تمییز داده، بشناسد و حالت‌های انفعالی همچون شرم، حیا، گریه، خنده و مانند آنها را مهار و مدیریت کند. به تعبیر دیگر، «عقل نظری» در حوزه هست و نیست و «عقل عملی» در حوزه باید و نباید داور می‌کند، عقل نظری روشن‌کننده مرز علم و وهم و خیال و عقل عملی بیانگر ویژگی‌های اخلاقی است؛ ویژگی‌هایی که در اصلاح و تنظیم گرایش‌ها و امیال و رفتار آدمی مؤثر است. گفتنی است

عقل عملی در آثار اندیشمندان اسلامی یا به قوه‌ای شناختی تعبیر می‌شود که ترک و انجام فعل را می‌شناسد (فاریبی، ۱۴۰۵، ص ۵۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۲). یا قوه‌ای برای تحریک و انگیزش و به تعبیری «قوه‌عامله» خوانده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳).

فیض کاشانی با ذکر مراتب مختلف برای عقل، نقش استقلالی برای آن در ادراک و فهم فضایل و رذایل اخلاقی در بُعد نظری قائل است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۲۶۷-۲۶۸). (او در بُعد عملی عقل، آن را قوه‌عامله برای انجام فضایل اخلاقی و ترک رذایل اخلاقی دانسته و معتقد است آدمی با اهتمام به جنبه‌های عقل عملی و توجه تام به آداب و سنن اسلامی می‌تواند در طریق اخلاقی زیستن گام نهاده و به مراتب والای اخلاقی دست‌یابد (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۲۸۳-۲۸۴).

«اخلاق» به عنوان دانشی که درباره‌ی صفات درونی انسان (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۵۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۸۴). یا رفتار ظاهری آدمی (نک: اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۱۷؛ ژکس، ۱۳۶۲، ص ۹). به ستایش و نکوهش می‌پردازد و درستی و نادرستی آنها را آشکار می‌سازد، بی‌شک مبتنی بر عقل عملی و مرتبط با حوزه عمل است و بدین جهت، عقل عملی پایه بنیادین اخلاق به شمار می‌رود که معرفت به خوب و بد اخلاقی را به انسان نشان می‌دهد و کارکردی معرفتی برای ترک و انجام فعل اخلاقی دارد (پاشایی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵).

فیض کاشانی، «علم المعامله» را مقدمه‌ای برای وصول به «علم المکاشفه» می‌داند. و معتقد است که آدمی با بدست آوردن اخلاق محموده و نورانیت قلب، به کشف عینی حقیقت واصل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ص ۱۲-۱۷، فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۵).

روشن است که مراد فیض کاشانی از «علم المعامله» عقل عملی و مراد از «علم المکاشفه» عقل نظری است. از این‌رو، او عقل نظری را که عهده‌دار فهم و شناخت حقیقت است را بدون همراهی عقل عملی میسور نمی‌داند و معتقد است این دو به همراهی هم آدمی را به کمال مطلوب راهنمایی می‌کنند. این دیدگاه به روشنی حاکی از جایگاه عقل در اعمال آدمی و نیازمندی انسان به آن از نگاه فیض کاشانی است و با توجه به اینکه اخلاق بخش مهمی از اعمال را شامل می‌شود به انسان در مقابل اوامر و نواهی غیر عقلانی، یاری مقاومت می‌بخشد تا به سادگی تسلیم نشود. همچنین عقل با زمینه‌سازی معرفت برای انجام تکالیف اخلاقی و بازدارندگی از زشتی‌های نفسانی، مسیر سعادت و هدف نهایی اخلاق را رقم می‌زند. فیض کاشانی در آثارش به منبع بودن عقل به شکل استقلالی اشاره کرده و آن را مقدم بر دیگر منابع معرفتی دانسته است. بنابراین، «عقل» یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی در اخلاق شمرده می‌

شود که انسان را در شناخت و توانایی بر انجام تکالیف اخلاقی یاری می‌رساند.

## ۲.۱.۲. حُسن و قُبْح عقلی

قاعده حُسن و قُبْح عقلی نزد فیلسوفان یونان اساس مباحث اخلاقی بوده و اندیشمندان اسلامی در مورد شناخت اوصاف و افعال خداوند از آن استفاده فراوان برده‌اند (سبحانی تبریزی؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷). انکار و اثبات این قاعده، تحوُّلی عظیم در عرصه اعتقاد، سیاست، فقه و اخلاق دارد. اندیشمندان اسلامی همچون عدلیه، حُسن و قُبْح را ذاتی و عقلی دانسته و معتقدند با صرف نظر از حکم شارع، افعال به طور ذاتی دارای حُسن و قُبْح‌اند و عقل قادر است به طور مستقل، خوبی و بدی برخی افعال را درک کند و بر پایه آن، خداوند را از انجام افعال زشت و قبیح به دور بداند. در مقابل، اشاعره به حُسن و قُبْح شرعی معتقدند و اعتبار دآوری عقل را در تحسین و تقبیح مستقل افعال، نمی‌پذیرند (سبحانی تبریزی؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

فیض کاشانی در آثارش به صراحت نامی از حُسن و قُبْح عقلی به میان نیاورده، اما با توجه به پذیرش قواعدی که در علم کلام قطعی بوده و آنها را مبنای استنتاجات کلامی قرار داده می‌توان او را در زمره طرفداران نظریه حُسن و قُبْح عقلی قرار داد و به موارد زیر اشاره کرد:

۱. قاعده لطف: در این قاعده، اموری مدّ نظر است که مکلف را به اطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند، یعنی زمینه را جهت انجام تکالیف الهی فراهم می‌سازد، به شرط این که موجب سلب اختیار از مکلف و اجبار آدمی نشود. از همین رو، اگر خداوند بر بندگان لطف نداشته باشد، نقض غرض پیش می‌آید و شایسته نیست از حکیم، قبیح صادر شود و بنا بر قاعده حُسن و قُبْح عقلی، از خداوند سر نمی‌زند. فیض کاشانی در کتاب منهج النجاه با پذیرش قواعد کلامی برآمده از این نظریه و پذیرش حکم استقلال عقل، مبحثی تحت عنوان «خداوند آنچه به صلاح بندگان است، انجام می‌دهد» مطرح کرده و در تأیید سخن خود به این حدیث قدسی اشاره کرده است:

بعضی از بندگان مؤمن، ایمانشان جز با تنگدستی اصلاح نشود و اگر اینان را ثروتمند سازم، ثروت آنها را فاسد می‌سازد. بعضی دیگر نیز ایمانشان جز با بیماری اصلاح نشود که اگر اینها را صحت بخشم، آن سلامتی، ایمان آنها را فاسد گرداند (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۲۵).

بحث پیش‌گفته، دلالت بر قاعده لطف دارد؛ چون لطف حق به بندگان برای مؤمن ماندن یک



تکلیف الهی را می‌رساند.

۲. قُبْح تکلیف ما لایطاق: عقل قبیح می‌شمارد خداوند، انسان را بر بیش از طاعتش تکلیف نماید (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۸-۳۸۳).

۳. قاعدة برائت عقلی: فیض کاشانی با عبارت «لا تکلیف الا بعد البیان» در آثار خود از این قاعدة بهره گرفته کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۵).

۴. لزوم ثواب و عقاب آخروی: فیض کاشانی، رابطه بین اعمال انسان‌ها در دنیا و نتایج آن در آخرت را رابطه تکوینی می‌داند؛ بدین معنا که اعمال نیک و بد انسان‌ها، موجب ثواب و عقاب است؛ به طوری که می‌توان آنها را خود اعمال تلقی کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۷). حاکم در این قاعدة، عقل عملی است که به حُسن و قُبْح افعال پی می‌برد.

فیض کاشانی با ارائه مباحث پیش‌گفته نشان می‌دهد که قائل به حُسن و قُبْح عقلی و ذاتی افعال است و در حوزه معرفت اخلاقی راهی در جهت معرفت به حُسن و قُبْح اخلاقی پیش پای فلسفه اخلاق می‌نهد و تناسب آنها را با اعمال الهی در مباحثی چون عدل، امکان صدور قبیح از ناحیه خداوند و ادراک عقل نسبت به آنها را در ارتباط با عقل عملی و فلسفه اخلاق روشن می‌کند. از این رو، می‌توان خوب و بد اخلاقی را اعمالی به حساب آورد که مورد تحسین و تقبیح عاقلان قرار می‌گیرند و دامنه این تقسیم نسبت به فعل و فاعل، در نگاه نخست، به نوعی اهمیت فعل و انگیزه را در اخلاق نمایان می‌سازد و تحسین فاعل را در گرو انگیزه او می‌شمرد.

گفتنی است که در فلسفه اخلاق بحث نیت و انگیزه در اعمال محل اختلاف نظر است و به عنوان مثال، بیشترین مباحث سودگروی اخلاقی ناظر به حوزه رفتارها و کنش‌های آدمی است؛ نه ملکات و منش‌های او. در این زمینه جان استوارت میل - سودگرای سرشناس کلاسیک - اذعان می‌کند که سودگرایان می‌پذیرند که نیت و انگیزه کنش‌گر ربطی به اخلاقی بودن کنش ندارد، گرچه به اخلاقی بودن کنش‌گر بسیار مربوط است (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۵). از نگاه او، هیچ معیار اخلاقی شناخته‌شده‌ای در مورد خوبی و بدی یک فعل، از روی خوبی و بدی فاعل آن بدست نمی‌آید. البته، فیض کاشانی نقشی بارز و مهم برای نیت قائل است؛ به گونه‌ای که در ابتدای بحث عبادات، مبحثی مستقل به نیت اختصاص داده و با توجه به لزوم هماهنگی ظاهر و باطن افراد و داشتن نیت و انگیزه درست، خوب بودن و استحقاق ثواب نسبت به یک فعل را در گرو انگیزه و نیت فاعل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰). می‌توان گفت او با در نظر گرفتن نیت





و انگیزه فاعل، به اخلاق فضیلت که ارزش گذاری اخلاقی را منوط به ملکات می‌داند، گرایش پیدا کرده است.

در متون فلسفی اسلام و اخلاق فلسفی، تعبیر «حُسن و قُبْح ذاتی» به جای واقع‌گرایی اخلاقی به کار گرفته شده است. بر این اساس، برخی از اعمال و افعال آدمی، به شکل ذاتی به حُسن و قُبْح متّصف می‌شوند و برای این اتّصافشان نیازی به خداوند متعال ندارند (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۵۹). واقع‌گرایی، دیدگاهی است که بر اساس آن واقعیت‌های اخلاقی، مستقل از اراده الهی یا اراده قانونگذار بشری هستند. این طیف از فیلسوفان اخلاق معتقدند جملات اخلاقی واقع‌نما هستند و جمله واقع‌نما را گزاره‌ای می‌دانند که صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد، از واقعیتی عینی سخن بگوید (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۰). در معرفت‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی به معنای استقلال واقعیت از ادراک و ابزارهای ادراکی ماست.

می‌توان گفت فیض کاشانی با اعتقاد به حُسن و قُبْح ذاتی در زمره واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. او با اعتقاد به این که گزاره‌های اخلاقی از سنخ باور هستند، به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی معتقد شده است. او همچنین درباره چرایی دلیل بر پذیرش حُسن و قُبْح فعلی، معتقد است که احکام عقل در مورد تحسین و تقبیح افعال، از موارد بدیهی و ضروری‌اند و هر کس سنگ بنای معرفت را بر اینها قرار دهد، بنیاد شک را ریشه‌کن می‌سازد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰-۱۳؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۴). از این رو، فیض با پذیرش حُسن و قُبْح افعال، به واقعی و عینی بودن اوصاف اخلاقی حکم کرده و با پذیرش عقلی بودن آن، امکان معرفت انسان به احکام اخلاقی و درستی و نادرستی آنها را پذیرفته است.

در مقابل این نگرش، «ناواقع‌گرایی اخلاقی» دیدگاهی است که بر اساس آن، ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت ندارند و جمله‌های اخلاقی غیر واقع‌نما هستند و در معرفت‌شناسی اخلاق، بدان معناست که واقعیت همواره وابسته به ابزارهای ادراکی ما بوده و سخن گفتن درباره واقعیتی فراتر و مستقل از ادراک ما امکان ندارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۷). یکی از نظریه‌های مهم این دیدگاه که مدافعانش طیف وسیعی از متکلمان و اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی را در بر می‌گیرد، معتقدند افعال انسان، بدون دخالت امر و نهی خدا، به خوبی و بدی متّصف نمی‌شوند و این امر و نهی خداوند است که به خوب و بد، باید و نباید معنا می‌بخشد. این گروه از اندیشمندان معیار صواب و خطا و حُسن و قُبْح اعمال آدمی را اراده و قانون الهی می‌دانند.

بر مبنای، «مبنای‌گروی» که از نظریه‌های دیرین در معرفت‌شناسی است، باورها به دو دسته



تقسیم می‌شوند: دسته نخست، پایه یا مبنا هستند که خودتوجیه‌اند و دسته دوم، غیر پایه‌ای یا رو ساخت که توجیه خویش را از باورهای مبنا اخذ می‌کنند (موزر و مولدرو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲). با غور در آثار گوناگون فیض کاشانی، می‌توان او را یک مبنای اخلاقی به شمار آورد. احکام مبنایی از دیدگاه فیض کاشانی، قُبْح ظلم و کذب و حُسن عدل و صدق است که احکامی بدیهی‌اند و خود مبنا و توجیهی برای معرفت‌های اخلاقی دیگر به حساب می‌آیند. به این ترتیب، می‌توان فیض کاشانی را در حوزه معرفت‌شناختی اخلاق یک عام‌گرا دانست. طرفداران این اندیشه در اخلاق معتقدند که معرفت اوصاف اخلاقی بر اوصافی پایه‌ای استوار است و بر اساس آن اصول، می‌توان به معرفت اخلاقی دست یافت (Nel, 1996, pp. 15-23).

فیض کاشانی با اذعان به وجود خوبی‌ها و بدی‌های مبنایی و غیر قابل تغییر مانند عدل و ظلم، معتقد است که صرف آگاهی به ظالمانه یا عادلانه بودن یک عمل، تصدیق به قُبْح یا حُسن آن عمل را حاصل می‌گرداند و با بازگشت امور غیر بدیهی به بدیهی، شناخت خوبی و بدی نیز میسر خواهد شد. از این رو، بسیاری از اصول اخلاقی - از منظر او - از این راه قابل اثبات و دارای حجیت و اعتباراند.

## ۲.۲. نقش وحی در معرفت اخلاقی

فیض کاشانی درباره کیفیت دستیابی علم بر آن است که علم گاه با اکتساب از راه استدلال و آموختن حاصل می‌شود که مخصوص عالمان و حکیمان است، و گاه از جایی که خود نمی‌داند در دل افکنده می‌شوند. در صورت دوم، اگر شخص از سبب آن آگاهی پیدا نکند، آن را «الهام» می‌نامند، اما اگر در گوش طنین اندازد، «سخن فرشته» نامیده می‌شود که به امامان و اولیاء اختصاص دارد و اگر شخص از سبب آن آگاهی داشته باشد، «وحی» و مخصوص پیامبران الهی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۷۹). فیض کاشانی در باب رابطه عقل و شرع به اتحاد آن دو معتقد است. و در تبیین حاکمان پنج‌گانه‌ای که بر انسان حکومت دارند، یعنی عقل، شرع، طبع، عادت و عرف، امتیاز خاصی برای عقل قائل شده و می‌نویسد:

شکی نیست که عقل و شرع از دیگر احکام، شریف‌تر و فاضل‌تراند. باز از این دو عقل افضل و اعظم و اشرف است، هر گاه کامل باشد؛ زیرا هر یک از آنها بوسیله عقل شناخته و تمیز داده می‌شوند. اگر عقل نباشد، شرع نیز شناخته نشود و عقل،

در حقیقت، شرعی است در درون آدمی، همچنان که شرع عقلی است از بیرون او و گرامی تر نعمتی که حق تعالی کرامت فرموده بندگان را عقل است و بالجمله مبدء همه خیرات و منشاء جمیع کمالات عقل است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۱).

از نظر او، هر گاه عقل کامل باشد، مقدم بر دیگر احکام است، اما این عقل مختص انبیاء و اولیاء است و کسی که این عقل را ندارد باید شرع را مقدم بدارد، یعنی در مصادیقی که عقل قادر به ارائه معرفت نیست، باید به مفاهیم و حیانی رجوع کند؛ زیرا مبنا و ارجاع حجیت مفاهیم منقول، همان براهین عقلی است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۵). بر این اساس، اثبات حجیت شرع از طریق ارزش‌های بنیادی است؛ وگرنه از خود شرع به دور محال می‌انجامد، اما پس از اثبات حجیت شرع و به دلیل اینکه دانش ما نسبت به خود و جهان و غایت و مسیر ما به سوی هدف خلقت و غایت عالی انسانی ناقص است و از طرفی، خداوند متعال شرع را برای راهنمایی در شناخت خوبی‌ها و بدی‌های همین مسیر فرستاده است، کسب معرفت بخش‌های فرعی ارزش‌های اخلاقی از دین و شرع کاری کاملاً خردپسند و عقلانی است.

فیض کاشانی، معتقد است اگر شرع نباشد عقل در اکثر امور عاجز می‌شود؛ همان‌گونه که چشم در فقدان نور عاجز می‌شود. عقل تنها قادر به شناخت کلیات است، ولی شرع علاوه بر کلیات، جزئیات امور را نیز تبیین می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۹). این دیدگاه فیض کاشانی بر تفسیر او از وحی پرتو افکننده و اصالت نگاه او را نشان می‌دهد و در واقع، گرایش او را به نظریه عقلانی وحی تقویت می‌کند.

فیض کاشانی، عقل و وحی را کاملاً مطابق و موافق و مکمل هم می‌داند و به دلیل وحدت میان آنها عقل را شریعت درون و دین را عقل بیرون، شرع را روشنایی و عقل را بینایی، عقل را چراغ و شرع را روغن چراغ، و سرانجام شرع را به منزله ساختمان و عقل را بسان پایه و پی‌نهاد آن تشبیه کرده که هر کدام بدون دیگری ناقص است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵-۱۶۵). او همان‌طور که خود تصریح می‌کند، در این جهت و برای اثبات این مکملیت دو کتاب عین الیقین و اصول المعارف را به رشته تحریر در آورد تا آموزه‌های فلسفی را با آموزه‌های وحیانی جمع کند (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۲۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۴)؛ هرچند، از جهاتی، گونه‌ای تفوق و تقدم برای «وحی» قائل شده است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۹).

فیض کاشانی پس از تلاش‌های مستمر در راستای ساماندهی مباحث عقلانی و وحیانی و هم



جهتی آنها باهم و تأثیرپذیری از جریان حکمت متعالیه برای وحی و آموزه‌های منبعث از آن جایگاه ویژه‌ای در کسب معرفت اخلاقی قائل است. به اعتقاد او، در موارد بسیاری که عقل نمی‌تواند آخرین یافته‌ها را به بشر رهنمون سازد، وحی است که می‌تواند آخرین و والاترین معارف اخلاقی را سازماندهی کند. او افزون بر شناخت و فهم مصادیق احکام اجمالی عقل در حوزه اخلاقیات در زمینه انگیزش اخلاقی، «وحی» را به عنوان محرکی برای انجام اعمال اخلاقی و پرهیز از اعمال زشت قلمداد کرده و به نقش انگیزشی وحی و آموزه‌های برآمده از آن در انجام تکالیف اخلاقی منبعث از عقل عملی اشاره کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۸۷).

در نهایت، می‌توان گفت از آنجا که حجیت «وحی» با مسلمات عقلی به اثبات رسیده است، یکی از منابعی است که مسائل اخلاقی را نیز در خود جای داده است. همچنین می‌توان آموزه‌های وحیانی را در کبرای یک قیاس استنتاجی برای کشف یک مفهوم یا گزاره اخلاقی قرار داد که خود مؤیدی دیگر برای منبع دانستن وحی در شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی است. از این رو، اخلاقی می‌تواند انسان‌ها را در این راه پرخطر راهنمایی کند که بر اساس اطلاعات متقن و درست پایه‌ریزی شده باشد و این اطلاعات در دست بشر بریده از خدا نیست و امیدی هم به حصول آن نیست (صادقی، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۵).

فیض کاشانی، قرآن کریم را به جهت انتساب قطعی به خداوند متعال و صدور از منبع عالم کامل و خطاناپذیر الهی، نخستین منبع معرفت دینی و اخلاقی دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۲۹). او وحیانی بودن آن را از راه دلیل نقلی و اعجاز قرآن اثبات کرده و معتقد است با آمدن قرآن، کتاب‌های آسمانی پیشین منسوخ شدند و از همین رو، منبع منحصر به فرد معرفت وحیانی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۶۸-۶۶۹).

فیض کاشانی در احراز وثاقت قرآن کریم، ابتدا دیدگاه‌های بزرگان شیعه را دال بر عدم تحریف قرآن ذکر کرده (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۸۱) و سپس در توجیه روایاتی که قرآن موجود را تحریف شده دانسته‌اند، بر این باور است که اگر تحریف و تغییر در الفاظ قرآن راه یافته و بر خلاف چیزی که خدا نازل فرموده باشد، در نتیجه، قرآن برای ما حجت نخواهد بود و آثار آن منتفی خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۷۷۸). او چندین دلایل نقلی نیز بر عدم تحریف قرآن ذکر کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۲۶). و افزون بر این، تأکید دارد که به صورت مستفیض از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نقل شده که خبری را که از آنان نقل می‌کنند بر کتاب خدا عرضه کنید تا صحت و سقم

آن دانسته شود که این خود مؤید وثاقت قرآن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۷۷۸). چون هدف از نزول قرآن، هدایت است باید در میان مردم محفوظ بماند تا زمینه های هدایتشان فراهم شود. یکی از مهم ترین جنبه های هدایت عملی، دست گیری اخلاقی از طریق تبیین فضایل و رذائل و تفصیل بایدها و نبایدهای اخلاقی است که قرآن کریم در بسیاری از دستورها، توصیه ها، تأکیدها، تحلیل ها، تمثیل ها و قصه هایی که بیان کرده به این قسم از هدایت اهتمام ویژه ورزیده است.

گفتنی است، فیض کاشانی - بر خلاف اخباریان - بر این باور است که فهم قرآن به معصومین (ع) اختصاص ندارد و در قرآن کریم معانی بسیاری برای خردمندان نهفته شده و مجال گسترده ای برای آنان وجود دارد و اساساً اگر فهم قرآن کریم ممکن نبود، اخبار عرضه روایات بر قرآن چه معنایی داشت؟ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۱). فیض کاشانی پس از بیان حجیت قرآن با تقسیم بندی آیات قرآن به «اصول و مهمّات» و «توابع و متمّمات»، معتقد است که این دسته بندی، همه مقاصد قرآن را در بر می گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۷۷۰-۷۷۴).

بدین سان می توان محتوای قرآن کریم را نافذترین و استوارترین راه برای کشف مسائل اخلاقی به ویژه در عرصه اخلاق عملی لحاظ کرد؛ زیرا قطعی الصدور بوده و از نظر حجیت، بی بدیل است و محتوای والای آن در طول زمان مستقیماً توسط خداوند از هر گونه دستبرد و تحریف حفظ می شود. همچنین قرآن کریم که خود کتاب اخلاق و تزکیه است، می تواند مصادیق فراوانی از مسائل اخلاقی را که بعضاً عقل در کشف و شناسایی آنها راه به جایی نمی برد، به حوزه اخلاق و به ویژه، اخلاق عملی بیفزاید و آن را غنی و پربار سازد و از این رو، قرآن کریم یکی از منابع دستیابی به معرفت اخلاقی است.

## ۲.۳. نقش مرجعیت در اخلاق

«مرجعیت»<sup>۱</sup> به معنای استناد به اقوال و آرای صاحب نظران، در معرفت شناسی ابزاری برای دستیابی به معرفت تلقی شده است، از این روی، مسلمانان، بلکه همه پیروان ادیان الهی، قول و فعل معصوم را حجّت می دانند و از باب مرجعیت و حجّت بدان استناد می کنند (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۹). پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت دارای مقام عصمت و طهارت (ع)، وارثان علوم انبیای پیشین، حافظان

1. authority



وحی الهی معلمان قرآن کریم و عهده‌دار تبیین جزئیات و تفسیر کلیات شریعت‌اند و به همین جهت، علمای امامیه، آموزه‌های ایشان را دومین منبع اساسی معرفتی پس از قرآن کریم به شمار آورده‌اند.

فیض کاشانی برای حجیت آموزه‌های عملی و سیره اخلاقی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) به منزله اسوه‌های عالی و مجسم اخلاق اسلامی تأکید کرده و همگان را به اقتدا به ایشان، ترغیب و تشویق کرده است. از این‌رو، افزون بر سخنان و آموزه‌های زبانی، افعال و سیره عملی آنان نیز از منظر اخلاقی حجّت و قابل استناد است (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). افزون بر ایشان، سیره اخلاقی بسیاری از صالحان، صدیقان و پیامبران الهی نیز تأیید شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۶۳ و ج ۲، ص ۱۳۸). به همین دلیل سیره‌های اخلاقی یاد شده همانند سیره معصومان (ع) از منظر اخلاقی، دارای حجیت و قابل استناد است.

از آنجا که برخی احادیث، حکایت از اخلاقیات، و سیره صادره از معصومان (ع) را به عهده دارند و از درجه اعتبار یکسانی برخوردار نیستند. از این‌رو، در یک تقسیم‌بندی کلی، اخبار به متواتر و آحاد تقسیم می‌شود. صدور اخبار متواتر قطعی و صحت آن عقلی است. در مقابل، خبر واحد، خبری است که نفی کذب از ساحت خود را نداشته باشد خواه یک طریق یا طرق متعدد داشته باشد. متأخرین - به ابتکار علامه حلی - خبر واحد را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: صحیح، حسن، موثق و ضعیف. فیض کاشانی این اصطلاح چهارگانه حدیث را قبول ندارد و تقسیم‌بندی قداما را بر آن ترجیح داده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۲-۲۶). او حدیث را بر دو قسم تقسیم کرده است: حدیث صحیح، حدیثی است با قرائنی که موجب علم به صدور آن از معصوم (ع) می‌شود و به جز آن، هر حدیثی باشد، ضعیف است (فیض، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

بدین سان می‌توان گفت علم کامل و معرفت حقیقی پیامبران و امامان معصوم (ع) به دلیل شناخت کامل ارزش‌های اخلاقی و آثار و پیامدهای آن، منبعی مناسب برای درک و شناخت ارزش‌های اخلاقی است. از این‌رو، می‌توان عقل عملی و وجدان اخلاقی پیامبران و امامان معصوم (ع) را مهم‌ترین و معتبرترین منابع یا راه‌های رسیدن به علوم و معارف اخلاقی معرفی کرد. همچنین فیض کاشانی با وسعت بخشیدن به گستره حجیت روایی، توانست نقش خود را در حفظ و حراست از منبع کهن روایی امامیه بخوبی ایفا کند و سبب شود بسیاری از معارف دینی و اخلاقی از بین نرود. از این‌رو، مطابق نظر فیض کاشانی، در اخذ احادیث نه‌تنها

می‌توان به احادیث متواتر عمل کرد، بلکه دایره عمل به سنت را با حفظ برخی شروط به اخذ به خیر واحد نیز کشاند و آن را از راه‌های کسب معرفت به ویژه معرفت اخلاقی، هم‌تراز با دیگر منابع قرار داد. این منابع، در حقیقت، به گستردگی منابع معرفتی در اخلاق کمک کرده و در کنار عقل و با بهره‌گیری از اعتبار بخشی عقل به آنها، راه کشف و شناخت بیشتر احکام و گزاره‌های اخلاقی را برای ما باز کرده‌اند. از سوی دیگر، با حفظ و صیانت از معارف عظیم دینی، بزرگ‌ترین خدمت را به علم اخلاق کرده است؛ زیرا معارف اخلاقی و انسان‌ساز بسیاری در متن و بطن سنت‌ها موجود است که همچنان استخراج نشده است و می‌توان با دقت در آنها عمیق‌ترین و بنیادین‌ترین معارف را استخراج کرد؛ چرا که سنت‌ها نیز همانند قرآن و عقل می‌توانند موارد بسیاری را که عقل در کشف و تحصیل آنها عاجز مانده، به حیطة اخلاق بیافزایند.

#### ۴.۲. نقش حس در معرفت اخلاقی

بی‌شک، ادراکات حسی از مهم‌ترین منابع معرفتی هستند. فیض کاشانی، حس را از جمله ابزارهای ادراک می‌داند و آن را به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌کند:

(الف) حواس ظاهری که عبارتند از: لامسه، ذائقه، شامه، سامعه، و بصره (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۲۹). بسیاری از اطلاعات و آگاهی‌های ما از جهان طبیعت و پدیده‌های آن به کمک حواس و به ویژه حس بینایی و شنوایی فراهم می‌آید. فیض کاشانی، حس شنوایی و بینایی را از دیگر حواس بالاتر می‌داند؛ زیرا مدرکات این دو حس - به لحاظ تجرید - از دیگر مدرکات شدیدتراند (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۲۴) و دو ابزار بسیار مهم در شناخت حقایق هستی‌اند. مدرکات آنها از ماده دورترند (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۲۴). این مبنا آنجا ظاهر می‌شود که فیض برای اثبات رحمت و عظمت و حکمت خداوند، دعوت به تفکر در کیفیت پیدایش موجودات مادی می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۶-۳۳۹).

(ب) حس باطن: در نگاه فیض کاشانی، حواس باطنی آدمی همانند - حواس ظاهری - پنج مورداند که به ترتیب عبارتند از: (۱) حس مشترک؛ (۲) خیال یا مصوره؛ (۳) واهمه؛ (۴) حافظه؛ (۵) متصرفه که اگر نفس به واسطه وهم برای او استعمال شود، او را «متخیله» و اگر او به واسطه قوه عقلیه برای نفس استعمال شود، «مفکره» نامیده می‌شود که علوم و صناعات به واسطه او استنباط می‌شود. بنابراین، حواس ظاهر و باطن - به حسب ماهیت - غیر از این پنج مورد نیست،



لکن هر چه این حواس قوت و علو پیدا کنند، میل به وحدت و تجرّد پیدا می‌کنند و هر چه ضعیف و پست شوند، میل به تکثر و تجسّم پیدا می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۲۴).

این مبنا آنجا ظاهر می‌شود که فیض کاشانی برای اثبات توحید خداوند از نظم میان اعضای بدن بهره می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵). روشن است که تفکر در موجودات مادی و احراز هماهنگی و نظم میان اعضای بدن انسان متوقف بر آن است که ادراک قوای انسانی نسبت به خارج به رسمیت شناخته شود. حس صرفاً در شکل‌گیری مفاهیم جزئی و مفاهیم ماهوی محسوس نقش دارد. از این‌رو، در پیدایش مفاهیم اخلاقی که از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند، نقشی ایفا نمی‌کند، اما از آنجا که تجربه و تواتر می‌توانند مقدمه استنباط برخی احکام اخلاقی شوند و حس در تجربه و تواتر نقش دارد، پس به صورت ضمنی و مقدماتی در این گونه احکام اخلاقی هم نقش ایفا می‌کند. همچنین، عقل به کمک مدرکات حواس ظاهری می‌تواند تولید حکمت نماید و انسان را به حقایق زندگی آشنا سازد و با تفسیر خوبی و بدی، و توزیع صحیح معارف در عقل نظری و عقل عملی، مهم‌ترین وظیفه خود را نسبت به اصل معرفت‌شناسانه اخلاقی به انجام رساند. از این‌رو، فیض کاشانی معتقد است یکی از راه‌های کسب معرفت، ادراکی است که از طریق حواس پنج‌گانه درک شده باشد در صورتی که عقل آن را هدایت و موانع سلامت را زائل کند (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۳۷۵).

- به طور کلی، در مورد معرفت‌شناسی دینی و اخلاقی، ادراکات حسی معمولاً در موارد زیر مؤثراند:
۱. مشاهده آیات تکوینی: می‌توان با مطالعه نظام شگفت‌انگیز جهان، به اموری چون شناخت خداوند، صفات او و امکان معاد پی برد و به کمک مقدمات حسی و تجربی دیدنی یا شنیدنی عالم، به بعضی از معارف دینی و اخلاقی دست یافت (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۶-۳۳۹).
  ۲. مشاهده معجزات: معجزات مربوط به نبوت، امامت و حقانیت آیینی، دیده یا شنیده می‌شوند و بر اساس آنها، استنباط‌های عقلی شکل می‌گیرند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۴۷).
  ۳. آگاهی از متون دینی و دریافت احکام و حقایق دینی: احکام و حقایق دینی پس از دیدن یا شنیدن از پیامبر (ص) یا دیگر معصومین (ع) به همت راویان، به دیگران منتقل شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۶۴).
- جایگاه توجه به ادراکات حسی نزد فیض کاشانی چنان است که او داشتن علم محسوسات را



موجب خضوع و خشوع و تسلیم در برابر خداوند می‌داند و بر این باور است که با کسب چنین معرفتی می‌توان از خاشعان و خاضعان درگه حق تعالی بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۶). فیض کاشانی، لازمه اولیه یک عامل اخلاقی را بهره‌مندی از این نوع ادراکات حسی می‌داند و آن را در حکم آبیاری و پرورش بذری می‌داند تا رشد کند و برومند گردد و شجره طیبه ریشه‌داری شود. طبیعتاً در نظام اخلاقی فیض کاشانی، شرط ورود به حوزه اخلاق، برخورداری از چنین ویژگی‌ای است. به اعتقاد او، ادراکات حسی از ساده‌ترین راه‌هایی هستند که بشر را به کمال می‌رسانند؛ زیرا با نظر کردن در مخلوقات خداوند و همچنین احراز هماهنگی و نظم میان اعضای بدن انسان راهی آسان و در دسترس برای افزایش معرفت توحیدی و اخلاقی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۶-۳۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

شایان توجه است که حس به شکل مستقیم در شکل‌گیری بعضی مفاهیم و به شکل غیر مستقیم در تحقق بعض مفاهیم و قضایای دیگر نقش ایفا می‌کند. مفاهیم و قضایای اخلاقی از نوع مفاهیم کلی فلسفی هستند؛ نه از سنخ مفاهیم ماهوی محسوس یا مفاهیم جزئی و از همین رو، می‌توان از حس در تحقق و شکل‌گیری مفاهیم اخلاقی به صورت غیر مستقیم استفاده کرد که به عنوان شرط لازم درباره شکل‌گیری قضایای اخلاقی ضرورت دارد. بدین سان می‌توان از منظر فیض کاشانی به نقش حس در قضایای اخلاقی به صورت ضمنی و مقدماتی اشاره کرد؛ چون عقل حکم را صادر می‌کند و در صدور احکامش در قضایای اخلاقی از حس مدد می‌گیرد. پس چون احکام و قضایای اخلاقی از سنخ محسوسات و مجزبات هستند، نقش حس در اینجا مقدماتی و إعدادی است. از آنجا که بین حس و تجربه در تحقق و شکل‌گیری قضایای اخلاقی تأثیرات زیادی وجود دارد و تجربه برآمده از حس است، می‌توان چنین استنتاج کرد که حس - به طور غیر مستقیم و به عنوان شرط لازم - در تحقق معرفت اخلاقی دخیل است و گاه عقل برای رسیدن به حکم اخلاقی از «تجربه» استفاده می‌کند. حکم تجربی، به عنوان مقدمه استدلال قرار می‌گیرد و به عنوان صغرای برهان و به ضمیمه یک کبرای کلی عقلی می‌توان حکم و معرفت اخلاقی را ثابت کرد یا به حکم اخلاقی جدیدی دست یافت (ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۰).

## ۲.۵. نقش شهود در معرفت اخلاقی

«شهود» - در معرفت‌شناسی - در دو معنای کلی (شهود عقلی و شهود قلبی) مورد بحث



قرار می‌گیرد (صادقی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰). شهودگرایی در معرفت‌شناسی اخلاقی به معنای قول به وجود معرفت بی‌واسطه در باب درستی یا نادرستی پاره‌ایی از اعمال است و به تعبیری دیگر، اصول اساسی مربوط به درستی یا نادرستی این اعمال به دلیل بداهتشان معتبر است. این اصول نه تنها اصول اساسی یک نظام قیاسی در حوزه اخلاق هستند، بلکه می‌توان به طور بی‌واسطه، صدق آنها را با اندک تأملی دریافت (صادقی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۰). فیض کاشانی با پذیرش نقش عقل در فهم و شناخت بدیهی مسائل اخلاقی و تشخیص خوب و بد اخلاقی در زمره این دسته از شهودگرایان قرار می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱).

شهود قلبی، نیز از راه‌های اصلی و از منابع معرفت تلقی می‌شود که می‌توان از طریق آن به معرفت‌های بسیاری دست یافت (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳). به بیان فیض کاشانی، شهود قلبی شناختی فراتر از ادراک عقلی و حسی و به اصطلاح، «طوری و رای عقل» است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳).

فیض کاشانی معتقد است که این نوع معرفت - به طور کلی - از سنخ علم حصولی نیست که با یاری عقل و حس بتوان آن را یافت، بلکه نور و اشراق است و با ایمان به خداوند، ارتباطی وثیق و عمیق دارد و هر چه مراتب ایمان بالاتر رود، آدمی از معرفتی والاتر بهره خواهد گرفت که می‌تواند در تبیین و تشخیص بسیاری از اخلاقیات اثرگذار باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۴۵-۴۴). با این معرفت حقیقی، ریشه شک و تردید و زمینه اوهام و وسوسه‌ها و اندیشه‌های پنداری نابود می‌گردد و عارف به حقایق مکتشف رهنمون می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹). فیض کاشانی، لذت این نوع معرفت را بالاترین لذت‌ها و توصیف‌ناپذیر دانسته است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳-۱۷۴).

فیض کاشانی، معتقد است برای دستیابی به شهود قلبی لازم است مراتبی از جمله مراقبت از خواطر و پاکسازی باطن طی شود او می‌گوید:

معرفت حقیقی، نور الهی است که پس از تطهیر باطن و تصفیه ضمیر، از سوی نورالانوار مطلق بر جان و دل مجاهد صبور می‌تابد و او را متحوّل می‌سازد و چشم و گوش او را می‌گشاید و به او بصیرتی ارزانی می‌دارد که جمیع حقایق هستی را می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۴۴).

بدین ترتیب، معرفت شهودی در نگاه فیض کاشانی، نوری است از انوار الهی و زمینه جذب و تابش آن اول تطهیر باطن، تصفیه ضمیر از اوهام و باورهای ناصواب، پیراسته‌سازی دل و جان از

اندیشه‌ها و گرایش‌های متضاد، و برکندن حجاب‌های درونی و بیرونی و تأمل و تفکر در زیبایی‌های هستی است. اهل معرفت، به نور باطنی و اشراق ربّانی روشنی دست می‌یابند و با چشم جان، حقایق پنهان را درمی‌یابند و پنجره‌ای از اسرار هستی بر آنان گشوده می‌شود. فیض کاشانی بر این باور است که اموری نظیر فراگیری، تعلیم و تعلم، اندیشیدن، بحث کردن، سؤال کردن و ... موجد و پدید آورنده معرفت شهودی نیست، بلکه زمینه سازند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹).

می‌توان گفت اصل چنین معرفتی در آیات قرآن کریم و روایات فریقین تأیید شده و در باب بصیرت و فرقان قلبی و جوشش چشمه‌های حکمت از دل در اثر اخلاص و مجاهده با نفس، بیانات متعددی وارد شده است. از این رو، می‌توان شهود قلبی را یک منبع معرفتی معتبر در اخلاق اسلامی دانست.

از بیانات فیض کاشانی به دست می‌آید که «شهود قلبی» قابل تقویت، تضعیف و حتی زوال‌پذیر است. از یک سو، با مجاهدت، ریاضت، قطع تعلقات مادی و کسب طهارت نفس، افزایش می‌یابد (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰) و از سوی دیگر، با ارتکاب گناه، غفلت، هوس‌رانی و تمتعات دنیوی، ضعیف یا زوال می‌پذیرد (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۴۷). در این زمینه، فیض کاشانی در سه اثر گران‌سنگ خود، یعنی المحجّة البیضاء، الحقائق و النخبه، درباره معرفت شهودی و رابطه معرفت و طهارت مطالبی بیان کرده است. او در آغاز کتاب النخبه که در آن فقه و اخلاق در هم آمیخته شده، از پاکسازی دل از رذایل اخلاقی، پلیدی‌ها و بیماری‌های درونی و درمان آنها و تحصیل فضایل اخلاقی به عنوان مطهرات باطن یاد کرده و به تفصیل سخن گفته است. بی‌تردید، کسی که در پی به دست آوردن معرفت شهودی به تطهیر باطن روی می‌آورد و با محبت و عشق به خداوند حجاب‌ها و موانع را کنار می‌زند، رفته‌رفته نشانه‌ها و آثار طهارت باطن در او ظاهر می‌شود، از رذایل اخلاقی دور و متخلّق به فضایل اخلاقی می‌شود. گفتنی است که فیض کاشانی در تبیین و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی، از آموزه‌های فلسفی، عرفانی، قرآنی و روایی متأثر است. بیان او در کتاب اصول المعارف چنین است:

میان گفته‌های حکیمان و یافته‌های عرفانی صاحبان ریاضت، با آموزه‌های قرآنی تنافی نیست، بلکه میان این داده‌ها، یافته‌ها و آموزه‌ها سازگاری کامل برقرار است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۹).

بر این اساس، رویکرد معرفت‌شناسانه فیض کاشانی مبتنی بر این نگاه است که معرفت‌های



حسی و عقلی، به تهیابی برای دستیابی به معارف دینی و اخلاقی و اثبات حقایق آن کافی نیستند، بلکه باید شهود عارفانه نیز ضمیمه شود تا یافته‌ها و واقعیت معلوم، به طور حضوری شهود شود، شهود نیز باید با اندیشه برهانی و استدلالی درهم آمیزد تا آنچه با مکاشفه بدست آمده به وسیله برهان برای دیگران تبیین گردد؛ زیرا بیان مکاشفات جز با برهان ممکن نیست. برای تمایز مکاشفات معتبر از تخیلات نیز باید مکاشفات به قرآن استناد یابد.

آنچه در این روش بسیار مهم است این است که حس، عقل و کشف در کنار وحی قرار گرفته‌اند و نگاه فیض کاشانی به عقل، وحی، الهام و شهود نگاهی وحدت‌گرایانه است. این نگاه مبتنی بر یک باوربنیادی است که مطابق آن عقل و شهود، گوهری واحد دارند و از سرچشمه واحدی سیراب می‌شوند و تفاوتشان تنها در روش اتصال به این منبع است. در این روش که حس، عقل و دل به وحی متصل شده، جمود و توقف راه ندارد و پیوسته این قابلیت وجود دارد که در زمینه‌های فراوان از جمله در حوزه اخلاق نورآور و کارآمد باشد.

### ۳. نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد چنین به دست می‌آید:

۱. فیض کاشانی با پذیرفتن حُسن و قُبْح عقلی - در معرفت‌شناسی اخلاق - شخصیتی عقل‌گراست. در شناخت اصول اعتقادی و ادراک کلیات مسائل اخلاقی از «عقل» به عنوان منبعی مستقل بهره گرفته و معتقد است که باورهای غیر بنیادین نیز زمانی که از راه وحی به آنها دست یافتیم، قابل تبیین عقلانی‌اند.
۲. فیض کاشانی - با اعتقاد به حُسن و قُبْح ذاتی - در زمره واقع‌گرایان یا شناخت‌گرایان اخلاقی ای قرار می‌گیرد که احکام و گزاره‌های اخلاقی را عینی و شرط صحت و دستیابی به آنها را «عقل» می‌داند. او شرط اعتبار دیگر منابع معرفتی در اخلاق (حس، وحی، و شهود) را سازگاری با «عقل» می‌داند.
۳. فیض کاشانی را می‌توان از عام‌گرایان اخلاقی به‌شمار آورد که احکام و ویژگی‌های اخلاقی را بر مبنای اصولی بدیهی قرار داده و ملاک و معیار خوبی و بدی احکام غیر بدیهی را با ارجاع به بدیهیات تعیین می‌کنند.
۴. فیض کاشانی - همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان - ارزش احکام و گزاره‌های

اخلاقی را بر پایهٔ بداهت خوبی عدل و بدی ظلم تبیین کرده و از همین رو، در زمرهٔ شهودگرایان اخلاقی قرار می‌گیرد.

۵. فیض کاشانی، «شهود قلبی» را از راه‌های اصلی و منبع معرفت اخلاقی دانسته، برای دستیابی به آن مراتبی از جمله مراقبت از خواطر و پاکسازی باطن را لازم می‌داند و معتقد است با این معرفت حقیقی، ریشهٔ بسیاری از رذائل اخلاقی و از جمله شک و تردید و زمینهٔ اوهام و وسوسه‌ها و اندیشه‌های پنداری نابود می‌شود و عارف به حقایق مکشوف رهنمون می‌شود.

۶. رویکرد معرفتی فیض کاشانی بر این فرض بنا شده که حس، عقل و کشف در کنار وحی قرار گرفته‌اند و میان آنها پیوندی عمیق برقرار است. این نگاه، مبتنی بر یک باور بنیادی است که مطابق آن عقل و شهود، گوهر واحدی دارند و از منبع و سرچشمهٔ واحدی سیراب می‌شوند و تفاوتشان تنها در روش اتصال به این منبع است.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۹م). الحدود. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق. (ترجمه: علی اصغر حلبی). تهران: اساطیر.

ابوالقاسم زاده، مجید. (۱۳۹۶). معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشهٔ اسلامی. قم: نشر حکمت اسلامی.

اتکینسون، آر. اف. (۱۳۶۹). درآمدی به فلسفهٔ اخلاق. (ترجمه سهراب علوی نیا). تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۶م). الاخلاق النظرية. کویت: وكالة المطبوعات، بازیابی از کتابخانه آستانه مقدّس حضرت فاطمه معصومه (س).

بهشتی، محمد. (۱۳۹۴). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. (ج ۵، چاپ چهارم). تهران: انتشارات سمت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بهمنیار، ابن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. (تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران.

- پاشایی، وحید؛ صادقی، هادی. (۱۳۹۵). مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه‌های کلامی سید مرتضی. فصلنامه ذهن، ۱۷ (۶۶)، ۶۱-۹۱.
- حسین‌زاده، محمد حسین. (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسین‌زاده، محمد حسین. (۱۳۸۷). معرفت لازم و کافی در دین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر. (۱۴۱۳ق). الرسالة السعدیه. (چاپ اول). بیروت: دارالصفوة.
- ژکس، (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق. (ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی). (چاپ دوم). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- سبحانی تبریزی، جعفر؛ ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۲). حُسن و فُجُع عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان. (ج ۱). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- صادقی، هادی و دیگران، (۱۳۷۸). دین و اخلاق. فصلنامه قیسات، ۴ (۱۳)، ۲-۲۹.
- صادقی، هادی. (۱۳۹۷). عقلانیت ایمان. (چاپ دوم). قم: کتاب طه.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق). کتاب الجمع بین رأی الحکیمین. (تصحیح: دکتر البیر نصری نادر). (چاپ دوم). تهران: انتشارات الزهراء.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۸۷) ب، مجموعه رسائل (فیض). (تحقیق: محمد امامی کاشانی؛ علیرضا اصغری؛ بهراد جعفری؛ مهدی حاجیان؛ حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۴۲۵ق). أنوار الحکمة. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: بیدار. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۶۲). اصول المعارف. (تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۴۱۱ق). منهاج النجاة. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۷۶). الأصفی فی تفسیر القرآن. (تصحیح: محمد حسین درایتی؛ محمدرضا نعمتی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۳۸۳). الحقائق فی محاسن الأخلاق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۳۸۷). الف، المعارف. (تحقیق: حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۳۸۷). الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام. تهران: لوح محفوظ.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۰۱). مفاتیح الشرائع. (تصحیح: مهدی رجایی). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۱۵). تفسیر الصافی. (چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۱۷). المحجة البيضاء. (تصحیح: علی اکبر غفاری). قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۱۸). الف، علم اليقين. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: بیدار.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۱۸). ب، النخبة فی الحکمة العملية و الأحکام الشرعية. (تصحیح: مهدی انصاری قمی). تهران: منظمة الإعلام الإسلامی، مرکز الطباعة و النشر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). . (۱۴۲۸). عین اليقين. (تصحیح: فالح عبدالرزاق عبيدی). بیروت: دار الحوراء.

فیض، علیرضا. (۱۳۸۲). ویژگی های اجتهاد و فقه پویا. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فیض، علیرضا. (۱۳۸۷). آراء فقهی ملامحسن فیض کاشانی. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). المحاکمات بین شرحی الإشارات. تهران: مجلس شورای اسلامی، کتابخانه موزه و مرکز اسناد.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۳). گوهر مراد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصباح، مجتبی. (۱۳۸۸). معرفت شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



موزر، پل؛ مولدرو، تروت. (۱۳۸۵). درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر. (ترجمه: رحمت‌الله رضایی). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).  
میل، جان استوارت. (۱۳۹۰). فایده‌گرایی، (ج ۲). (ترجمه: مرتضی مردیها). تهران: نشر نی.  
نراقی، مهدی. (۱۳۶۸). جامع السعادات. (تصحیح: محمد کلانتر). بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.

O'Neill, O. (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge University Press.



۷۲

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال چهارم | شماره سوم | پاییز ۱۴۰۰