



فصلنامه علمی-پژوهشی خلاقی 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

صادرجی \* | هادی صادقی \*\*

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 کاشانی اند 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 انسیاء 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 همین‌رو، 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 کار وحی قرار گرفته‌اند و پیوندی تنگاتنگ میان آنها برقرار است. این نگاه رویکرد، این قابلیت را دارد که در ساحت‌های گوئاگون از جمله اخلاق تأثیرگذار باشد.

### کلیدواژه‌ها

فرا اخلاق، مبانی معرفت‌شناختی، فیض کاشانی، معرفت اخلاقی، حُسن و قُبح 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 تایید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵

## ۱. مقدمه

پوشیده نیست که بررسی و شناخت مبانی معرفت‌شناختی اخلاق، اهمیت و ضروریتی 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 حل و فصل مسائل اخلاقی، جز با اتخاذ مواضع روشن و مستدل درباره آن ممکن نیست. معرفت‌شناصی، 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 شده اند که از جمله مهم‌ترین آنها در حوزه فلسفه اخلاق مبانی معرفت‌شناختی است. هر مبنایی که در معرفت‌شناختی پذیرفته شود، نتایج آن در راه حل‌ها 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 –واز جمله اخلاق– بهره گرفت.

محمد بن مرتضی، مشهور به ملام‌حسن‌فیض کاشانی (۱۰۹۰-۱۰۰۷) هجری قمری در کاشان)، اندیشمندی برجسته و از نوایع 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 انس 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 اثربداری 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 تدقیق 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، اعمّ از معرفت دینی و غیر دینی که عبارت‌اند از:

- ۱) حواس ظاهری؛ ۲) حواس باطنی؛ ۳) عقل؛ ۴) شهود؛ ۵) گواهی یا دلیل تقلی؛<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 زیرشاخه‌های 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).

۵۱  
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 قرایین مشخص می‌شود. گفتی است عقل در معرفت‌شناسی، بیشتر به معنای ادراک عقلی به کار می‌رود (حسینزاده، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). فیض کاشانی در کتاب *المحاجة البيضاء* دقیقاً به این دو اصطلاح اشاره کرده است: ۱) گاهی عقل گفته می‌شود و مقصود از آن گاهی 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 در می‌یابد (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 فطري 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 مکتب یا مسموع است که با آن سود و زیان و عاقب اخروی 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 محبجۃ البیضاء ذکر شده تفاوتی ندارد؛ زیرا مراد از «عقل طبیعی»، نیروی ادراک‌کننده و مقصود از «عقل مكتسب» همان ادراکات عقلی است که توسط نیروی ادراکی کسب می‌شود. فیض کاشانی، میزان عقل طبیعی و عقل مكتسب 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 ۱۷۷-۱۷۸؛ 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 معنای عبارت‌اند از:

۱. عقل به معنای وصفی است که آدمی به واسطه آن می‌تواند به کسب علوم نظری و عملی (تدبر صناعات) پردازد.

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 شهوت‌های نفس را که خواهان لذات زود گذر است، ریشه کن سازد. فیض معتقد است عقل در معانی اول و دوم در انسان مربوط به طبع و معانی سوم و چهارم اکتسابی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

نهایت این توانمندی آنچه 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 معمصومین (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 ۴۴۹-۴۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۱۴۲۵-۱۶۴). 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 قُبح عقلی از زیر مجموعه‌های عقل پرداخته شده است.

## چهارم

۵۳

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

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 عمل کننده است (بهمنیار ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰؛ قطب الدین رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ 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 می‌بازد. بدینسان، عقل عملی نیرویی ادراکی است که تدبیرکننده افعال بدنی نفس است و با آن امور جزئی را درک می‌کند؛ منافع را از مضرات تشخیص می‌دهد؛ ضروری را از غیر ضروری، و شایسته را از ناشایسته و زیبا را از رشت تمیز می‌دهد؛ و در نتیجه، با کمک این ادراک‌ها می‌تواند امور اخلاقی، منافع و مضرات، و مصالح و مفاسد را تمیز داده، بشناسد و حالت‌های افعالی 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 داوری می‌کند، عقل نظری روش‌کننده 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 (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۴؛ حلبی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۰۵). یا قوهای برای تحریک و انگیزش و به تعبیری «قوه عامله» خوانده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۵۲-۳۵۲).

فیض کاشانی با ذکر مراتب مختلف برای عقل، نقش استقلالی برای آن در ادراک و فهم فضایل و رذایل اخلاقی در بعد نظری قائل است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۲۶۷-۲۶۸). (او در بعد عملی عقل، آن را قوه عامله 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 سُنّن اسلامی می‌تواند در طریق اخلاقی زیستن گام نهاده و به مراتب والای اخلاقی دست‌یابد (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۲۸۳-۲۸۴).

«الأخلاق» به عنوان دانشی که درباره صفات درونی انسان (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۵۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۸۴). یا رفتار ظاهری آدمی (نک: اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۱۷؛ ڈکس، 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 اخلاقِ 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 عهددار فهم و شناخت حقیقت است را بدون همراهی عقل عملی می‌سوز 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 بازدارنده‌گی از رشتی‌های 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 می‌باشد.

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

## ۲.۱. ۲. حُسن و قُبْح عقلی

قاعده حُسن و قُبْح عقلی نزد فیلسوفان یونان اساس مباحث اخلاقی بوده و اندیشمتدان 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، تحوّلی عظیم در عرصه اعتقاد، سیاست، فقه و اخلاق دارد. اندیشمتدان اسلامی همچون عدیله، حُسن و قُبْح را ذاتی و عقلی دانسته و معتقد‌ند با صرف نظر از حکم شارع، افعال به طور ذاتی دارای حُسن و قُبْح اند 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 داوری عقل را در تحسین و تقبیح مستقل افعال، نمی‌پذیرند (سبحانی تبریزی؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

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

۱. قاعدة لطف: در این قاعده، اموری مدنظر 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 اجراء آدمی نشود. از همین‌رو، اگر خداوند بر بندگان لطف نداشته باشد، تقاض غرض پیش می‌آید و شایسته نیست از حکیم، قبیح صادر شود و بنا بر قاعدة 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 استقلالی 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 بربیش از طاقتمنش 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 البيان» در آثار خود از این

قاعده بهره گرفته کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۵).

## ۴. لزوم ثواب و عقاب اخْرَوِي: 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 قاعده، عقل عملی است که به حُسْن و قُبْح افعال پی‌می‌برد.

فیض کاشانی با ارائه مباحث پیش‌گفته نشان می‌دهد که قائل به حُسْن و قُبْح عقلی و ذاتی افعال است و در حوزه معرفت اخلاقی راهی در جهت معرفت به حُسْن و قُبْح اخلاقی پیش‌پای فلسفه اخلاق می‌نهد و تناسب آنها را با اعمال الهی در مباحثی چون عدل، امکان صدور قبیح از ناحیه خداوند و اداراک عقل نسبت به آنها را در ارتباط با عقل عملی و فلسفه اخلاق روشن می‌کند. از این‌رو، 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 بیت و انگیزه در اعمال محل اختلاف نظر است و به عنوان مثال، بیشترین مباحث سودگری 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 کُنش‌گر ربطی به اخلاقی بودن کُنش ندارد، گرچه به اخلاقی بودن کُنش‌گر 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).

و انگیزهٔ فاعل، به اخلاق فضیلت که ارزش‌گذاری اخلاقی را منوط به ملکات می‌داند، گرایش پیدا کرده است.

در متون فلسفی اسلام و اخلاق فلسفی، تعبیر «**حسن و قبح ذاتی**» به جای واقع‌گرایی اخلاقی به کار گرفته شده است. بر این اساس، برخی از اعمال و افعال آدمی، به شکل ذاتی به **حسن و قبح متصف** می‌شوند و برای این اتصافشان نیازی به خداوند متعال ندارند (لامبجی، ۱۳۷۳، ص ۵۹). واقع‌گرایی، دیدگاهی است که بر اساس آن واقعیت‌های اخلاقی، مستقل از اراده‌الهی یا ارادهٔ قانونگذار بشری هستند. این طیف از فیلسوفان اخلاق معتقدند جملات اخلاقی واقع‌نمای هستند و جملهٔ واقع‌نمای را گزاره‌ای می‌دانند که صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد، از واقعیت‌عینی سخن بگوید (مصطفی، ۱۳۸۸، ص ۳۰). در معرفت‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی به معنای استقلال واقعیت از ادراک و اینزارهای ادراکی ماست.

می‌توان گفت فیض کاشانی با اعتقاد به **حسن و قبح ذاتی** در زمرة واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. او با اعتقاد به این که گزاره‌های اخلاقی از سخن باور هستند، به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی معتقد شده است. او همچنین دربارهٔ چرا بی دلیل بر پذیرش **حسن و قبح فعلی**، معتقد است که احکام عقل در مورد تحسین و تنبیح 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 این‌رو، فیض با پذیرش **حسن و قبح 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 واقع‌نمای هستند و در معرفت‌شناسی اخلاق، بدان معناست که واقعیت همواره وابسته به اینزارهای ادراکی ما بوده و سخن گفتن دربارهٔ واقعیتی فراتر و مستقل از ادراک ما امکان ندارد (مصطفی، ۱۳۸۸، ص ۴۷). یکی از نظریه‌های مهم این دیدگاه که مدافعاً طیف وسیعی از متكلمان و اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی را در بر می‌گیرد، معتقدند افعال انسان، بدون دخالت امر و نهی خدا، به خوبی و بدی متصف 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 خطأ و **حسن و قبح اعمال آدمی** را اراده و قانون الهی می‌دانند.

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

## 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 طینی 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 پنج گاهه‌ای 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 فاضل ترند. 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،

تقسیم می‌شوند: دسته نخست، پایه یا مبنای هستند که خود توجیه‌اند و دسته دوم، غیر پایه‌ای یا رو ساخت که توجیه خویش را از باورهای مبنای اخذ می‌کنند (موزو مولدرو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲). با غور در آثار گوناگون فیض کاشانی، می‌توان اوراییک مبنایگرای اخلاقی به شمار آورد. احکام مبنایی از دیدگاه فیض کاشانی، قبح ظلم و کذب و حُسن عدل و صدق است که احکامی بدیهی‌اند و خود مبنای و توجیهی برای معرفت‌های اخلاقی دیگر به حساب می‌آیند. به این ترتیب، می‌توان فیض کاشانی را در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق یک عالم‌گردانیست. 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 (Nell, 1996, pp. 15-23).

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

در حقیقت، شرعی است در درون آدمی، همچنان که شرع عقلی است از بروان او و گرامی تر نعمتی که حق تعالیٰ کرامت فرموده بندگان را عقل است و بالجمله مبداء همه خیرات و منشاء جمیع کمالات عقل است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ب، 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 حجیّت مفاهیم منقول، همان براهین عقلی است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵). بر این اساس، اثبات حجیّت شرع از طریق ارزش‌های بنیادی است؛ و گرنه از خود شرع به دور محال می‌انجامد، اما پس از اثبات حجیّت 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 افکنده 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 پنهاد آن تشییه کرده که هر کدام بدون دیگری ناقص است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ص ۱۸۹-۱۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵-۱۶۵). او همان طور که خود تصریح می‌کند، در این جهت و برای اثبات این مکملیت دو کتاب عین اليقین و اصول المعرف 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 تقوی و تقدیم برای «وحی» قائل شده است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۴؛ 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 الاترین معارف اخلاقی را سازماندهی کند. او افزون بر شناخت و فهم مصاديق احکام اجمالي عقل در حوزه اخلاقیات در زمینه انگیزش اخلاقی، «وحی» را به عنوان محركی برای انجام اعمال اخلاقی و پرهیز از اعمال رشت 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 آنجاکه حجت «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 کباری 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 این‌رو، 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. ۱۵-۱۶).

فیض کاشانی، قرآن کریم را به جهت انتساب قطعی به خداوند متعال و صدور از منبع عالم کامل و خطان‌پذیر 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 منسخ شدند و از همین‌رو، منبع منحصر به فرد معرفت وحیانی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص. ۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۶۶۹-۶۶۸).

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 برخلاف 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 مستفيض 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 مهم‌ترین جنبه‌های هدایت عملی، دستگیری اخلاقی از طریق تبیین فضایل و رذائل و تفصیل بایدها و نبایدهای اخلاقی است که قرآن کریم در بسیاری از دستورها، توصیه‌ها، تأکیدها، تحلیل‌ها، تمثیل‌ها و قصه‌هایی که بیان کرده به این قسم از هدایت اهتمام ویژه ورزیده است.

گفتنی است، فیض کاشانی - برخلاف 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 گستره‌ای 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 حجیّت قرآن با تقسیم‌بندی آیات قرآن به «اصول و مهتممات» و «توابع و متهمات»، معتقد است که این دسته بندی، همه مقاصد قرآن را در بر می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۷۷۰-۷۷۴).

بدین‌سان می‌توان محتوای قرآن کریم را نافذترین و استوارترین راه برای کشف مسائل اخلاقی به‌ویژه در عرصه اخلاق عملی لحاظ کرد؛ زیرا قطعی الصدور بوده و از نظر حجیّت، بی‌بدیل است و محتوای والای آن در طول زمان مستقیماً توسط خداوند از هر گونه دستبرد و تحریف حفظ می‌شود. همچنین قرآن کریم که خود کتاب اخلاق و تزکیه است، می‌تواند مصادیق فراوانی از مسائل اخلاقی را که بعضاً عقل در کشف و شناسایی آنها راه به جایی نمی‌برد، به حوزه اخلاق و به‌ویژه، اخلاق عملی بیفزاید و آن را غنی و پربار سازد و از این‌رو، 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 صاحب‌نظران، در معرفت‌شناسی ابزاری برای دستیابی به معرفت تلقی شده است، از این‌روی، مسلمانان، بلکه همه پیروان ادیان الهی، قول و فعل معصوم را حجّت می‌دانند و از باب مرجعیت و حجّت بدان استناد می‌کنند (حسین‌زاده، 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 عهددار تبیین جزئیات و تفسیر کلیات شریعت اند و به همین جهت، علمای امامیه، آموزه‌های ایشان را دو مین منبع اساسی معرفتی پس از قرآن کریم به شمار آورده‌اند.

فیض کاشانی برای حجّت 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 حجّت و قابل استناد است.

از آنجاکه 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 صحبت 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 قدمرا بر آن ترجیح داده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶-۲۲). او حدیث را بر دو قسم تقسیم کرده است: حدیث صحیح، حدیثی است با قرائتی 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 وجودان 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 حجّت 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 نزود. از این‌رو، مطابق نظر فیض کاشانی، در اخذ احادیث نه تنها

می‌توان به احادیث متواتر عمل کرد، بلکه دایرۀ عمل به سنت را با حفظ برخی شروط به اخذ به خبر 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 دقیق 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 حیطه اخلاق بیافزایند.

## ۴. نقش حس در معرفت اخلاقی

بی‌شک، ادراکات حسّی 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) حواسِ ظاهری که عبارتند از: لامسه، ذاته، شامه، سامعه، و باصره (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 حسِ بینایی و شنوایی فراهم می‌آید. فیض کاشانی، حسِ شنوایی و بینایی را از دیگر حواس بالاتر می‌داند؛ زیرا مدرکات این دو حسْ – به لحاظ تجربید – 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 مبنای 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) حسِ باطن: در نگاه فیض کاشانی، حواسِ باطنی آدمی همانند – حواسِ ظاهری – پنج مورداند که به ترتیب عبارتند از: ۱) حسِ مشترک؛ ۲) خیال یا مصوّر؛ ۳) واهمه؛ ۴) حافظه؛ ۵) متصرّفه که اگر نفس به واسطه وهم برای او استعمال شود، اورا «متخيله» و اگر او به واسطه قوّة عقلیه برای نفس استعمال شود، «مفکّره» نامیده می‌شود که علوم و صناعات به واسطه او استبطاط می‌شود. بنابراین، حواسِ 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 تجرد پیدا می‌کنند و هر چه ضعیف و پست شوند، میل به تکثر و تجسس 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، اب، ص ۳۵). روش 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 رسیمیت شناخته شود. حسٰ صرفاً در شکل‌گیری مفاهیم جزئی و مفاهیم ماهوی محسوس نقش دارد. از این‌رو، در پیدایش مفاهیم اخلاقی که از سinx مفاهیم فلسفی‌اند، نقشی ایفا نمی‌کند، اما از آنجا که تجربه و تواتر می‌توانند مقدمهٔ استباط 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 تفسیرخوبی و بدی، و توزیع صحیح معارف در عقل نظری و عقل عملی، مهم‌ترین وظیفهٔ 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 حواسِ 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 پی‌برد و به کمک مقدمات حسی و تجربی دیدنی یا شنیدنی عالم، به بعضی از معارف دینی و اخلاقی دست یافت (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، اب، 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، استباط‌های 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 درگاه حق تعالی بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص ۲۵۶). فیض کاشانی، لازمه اولیه یک عامل اخلاقی را بهره‌مندی از این نوع ادراکات حسّی می‌داند و آن را در حکم آبیاری و پرورش بذری می‌داند تا رشد کند و برومند گردد و شجره طبیه ریشه‌داری شود. طبیعتاً در نظام اخلاقی فیض کاشانی، شرط ورود به حوزه اخلاق، برخورداری از چنین ویژگی‌ای است. به اعتقاد او، ادراکات حسّی 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 ۳۳۹-۲۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۳۵).

شایان توجه است که حسّ 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 سخن مفاهیم ماهوی محسوس یا مفاهیم جزئی و از همین‌رو، 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 سخن محسوسات و مجزبات هستند، نقش حس در اینجا مقدماتی و اعدادی است. از آنجاکه 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 (ابوالقاسمزاده، ۱۳۹۶، ص ۳۰).

## ۲. ۵. نقش شهود در معرفت اخلاقی

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

، ج ۱، ص ۲۳-۱۴۲۸

قرار می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰-۱۳).

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، با، ص ۴۴-۴۵). با این معرفت حقیقی، ریشه شک و تردید و زمینه اوهام و وسوسه‌ها و انديشه‌های پنداری نابود می‌گردد و عارف به حقایق مکشوف رهنمون می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ج ۱۹، 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 نور الانوار مطلق بر جان و دل مجاهد صبور می‌تابد و اورا متحول می‌سازد و چشم و گوش او را می‌گشاید و به او بصیرتی ارزانی می‌دارد که جمیع حقایق هستی را می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، با، 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 متصاد، و برکنند حجاب‌های درونی و بیرونی و تأمل و تفکر در زیبایی های هستی است. اهل معرفت، به نور باطنی و اشراق ربانی روشنی دست می‌یابند و با چشمِ جان، حقایق پنهان را درمی‌یابند و پنجه‌های از اسرار هستی بر آنان گشوده می‌شود. فیض کاشانی بر این باور است که اموری نظری فراگیری، تعلیم و تعلم، اندیشیدن، بحث کردن، سؤال کردن و ... موجود 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 چشم‌های حکمت از دل در اثر اخلاص و مجاهده با نفس، بیانات متعددی وارد شده است. از این‌رو، 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 زوال پذیر است. از یکسو، 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، ضعف یا زوال می‌پذیرد (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۴۸). در این زمینه، فیض کاشانی در سه اثر گران‌سنگ خود، یعنی *المحبحة البيضاء*، *الحقائق والنخبة*، درباره معرفت شهودی و رابطه معرفت و طهارت مطالبی بیان کرده است. او در آغاز کتاب *النخبة* 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، رفتارهای نشانه‌ها و آثار طهارت باطن در او ظاهر می‌شود، از رذایل اخلاقی دور و متخلق به فضایل اخلاقی می‌شود. گفتنی است که فیض کاشانی در تبیین و تحلیل مبانی معرفت‌شناسختی، 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 تلافی نیست، بلکه میان این داده‌ها، یافته‌ها و آموزه‌ها سازگاری کامل برقرار است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۲۹).

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

### ۳. نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد چنین به دست می‌آید:

۱. فیض کاشانی با پذیرفتن حُسن و قُبْح عقلی - در معرفت‌شناسی اخلاق - شخصیتی عقل گر است. 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 زمرة واقع گرایان یا شناخت گرایان اخلاقی‌ای قرار می‌گیرد که احکام و گزاره‌های اخلاقی را عینی و شرط صحبت و دستیابی به آنها را «عقل» می‌دانند. او شرط اعتبار دیگر منابع معرفتی در اخلاق (حس، وحی، وشهود) 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 می‌کند.
۴. فیض کاشانی - همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان - ارزش احکام و گزاره‌های

حسی و عقلی، به تنها بی 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 بابرhan 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 باور بنیادی 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.

اخلاقی را بر پایه بداهت خوبی عدل و بدی ظلم تبیین کرده و از همین رو، در زمرة 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، ریشه بسیاری از رذائل اخلاقی و از جمله شک و تردید و زمینه اوهام و وسوسه‌ها و اندیشه‌های پنداری نابود می‌شد و عارف به حقایق مکشوف رهنمون می‌شود.

۶. رویکرد معرفتی فیض کاشانی بر این فرض بناسده که حسن، 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 سرچشمۀ واحدی سیراب می‌شوند و تفاوت‌شان تنها در روش اتصال به این منبع است.

## پنجه اندیشه

۶۹

### فهرست منابع

\* قرآن کریم.

ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۹۸۹م). الحدود. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.  
ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق. (ترجمه: علی اصغر حلبي). تهران:  
اساطیر.

ابوالقاسمزاده، مجید. (۱۳۹۶). معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی. قم: نشر حکمت  
اسلامی.

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

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۶م). الاخلاق النظریه. کویت: وكالة المطبوعات، بازیابی از کتابخانه  
آستانه مقدس 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 مربیان. (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).

حلّی، حسن ابن یوسف ابن مطهر. (۱۴۱۳ق). *الرسالة السعدیة*. (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). *حسن و قبح 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). *كتاب الجمجمة بين رأيي الحكيمين*. (تصحیح: دکتر البير نصری نادر).  
 (چاپ دوم). تهران: انتشارات الزهراء.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (*ملا محسن فیض کاشانی*). (۱۳۸۷) ب، مجموعه رسائل (فیض). (تحقيق: 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 الحكم*. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: بیدار. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (*ملا محسن فیض کاشانی*). (۱۳۶۲). *أصول المعارف*. (تصحیح: جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (*ملا محسن فیض کاشانی*). (۱۴۱۱ق). *منهج النجاة*. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (*ملا محسن فیض کاشانی*). (۱۳۷۶). *الأصفى في تفسير القرآن*. (تصحیح: محمدحسین درایتی؛ محمدرضا نعمتی). قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر.



٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
فَيَسُرُّ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْ يُعَذِّبَ  
كَافِرَيْنَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ  
أَنْ يَقُولَا إِنَّا نَعْصُو  
اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَالْمَلَائِكَةَ  
أَنَّا نَعْصُو

- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۳۸۳). *الحقائق فی محاسن الأخلاق*. قم: مؤسسه النشرالإسلامی.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۳۸۷) الف، المعارف. (تحقيق: حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۳۸۷). *الشافی فی العقائد والأخلاق والاحکام*. تهران: لوح محفوظ.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۰۱ق). *مفاییح الشرائع*. (تصحیح: مهدی رجایی). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیة الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. (چاپ دوم). تهران: مکتبة الصدر.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۱۷ق). *المحججة البيضاء*. (تصحیح: علی اکبر غفاری). قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۱۸ق)الف، علم اليقین. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۱۸ق)ب، التنجبة فی الحکمة العملية و الأحكام الشرعية. (تصحیح: مهدی انصاری قمی). تهران: منظمة الإعلام الإسلامي، مركز الطباعة و النشر.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فيض کاشانی).. (۱۴۲۸ق). عین اليقین. (تصحیح: فالح عبدالرازاق عبیدی). بیروت: دار الحوراء.
- فيض، علیرضا. (۱۳۸۲). *ویژگی های اجتهاد و فقه پویا*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فيض، علیرضا. (۱۳۸۷). *آراء فقهی ملام محسن فيض کاشانی*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). *المحاكمات بین شرحی الإشارات*. تهران: مجلس شورای اسلامی، کتابخانه موزه و مرکز استناد.
- لاهیجی، عبدالرازاق. (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: رحمت الله رضایی). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

میل، جان استوارت. (۱۳۹۰). فایده‌گرایی، (ج ۲). (ترجمه: مرتضی مردیها). تهران: نشر نی.

زراقی، مهدی. (۱۳۶۸). جامع السعادات. (تصحیح: محمد کلاتر). بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبعات.

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 | پیاپی ۴۰۱