



مبانی معرفت‌شناختی اخلاق

در اندیشه کلامی شیخ طوسی رحمته

^۱ حسین زارع

^۲ هادی صادقی

^۳ وحید پاشایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۱/۲۴

چکیده

اخلاق از مبانی نظری متعددی شکل گرفته است که نقش آن‌ها در تدوین دستوره‌های اخلاقی لازم و ضروری است. مبانی معرفت‌شناختی از مهم‌ترین مبانی مطرح در حوزه فلسفه اخلاق است که به تبیین مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی و توجیه آن‌ها پرداخته، به واکاوی منابع و راه‌های معرفت و ارزش‌گذاری آن‌ها حکم می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در صدد است که با واکاوی اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی رحمته، مبانی معرفت‌شناختی اخلاق را روشن و میزان اثرگذاری آن را در معرفت اخلاقی بیان کند. عقل، وحی، حس و شهود، از ارکان مبانی معرفت‌شناختی شیخ طوسی است و عقل، مهم‌ترین منبع معرفتی در اخلاق به شمار می‌آید، چراکه اعتبار سایر منابع معرفتی اخلاق از عقل گرفته می‌شود.

واژگان کلیدی

مبانی معرفت‌شناختی، حسن و قبح عقلی، عقل در معرفت اخلاقی، شیخ طوسی رحمته.

۱. دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث قم و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه
(Z63hosein93@gmail.com)

۲. استاد و مدیر گروه اخلاق دانشگاه قرآن و حدیث قم و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه
(sadeqi.hadi@gmail.com)

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه بوعلی سینا همدان
(pashaeivahid@gmail.com)

مقدمه

اخلاق، متکفل ارزش‌گذاری رفتارها و صفات و ملکات انسانی است. این ارزش‌گذاری بر پایه مبانی و زیرساخت‌های نظری و معرفتی صورت می‌گیرد. از این رو، اخلاق با توجه به مبانی و زیرساخت‌های نظری و معرفتی، دستورالعمل‌های مشخصی را در عرصه عمل ارائه می‌کند. لذا شناخت مبانی مختلف نظری، از جمله مبانی معرفت‌شناختی اخلاق امری ضروری است. بدیهی است که تفاوت در مبانی نظری و معرفت‌شناختی، باعث تفاوت در دستورالعمل‌های اخلاقی می‌گردد و تبیین مبانی معرفت‌شناختی تأثیر مستقیمی در تبیین و توجیه دستورالعمل‌های اخلاقی و دفاع از آن‌ها دارد. مبانی معرفت‌شناختی از مبانی بنیادین فلسفه اخلاق به حساب می‌آید. هرچند این علم نسبت به سایر علوم، علمی جدید و نوپاست، اما می‌توان مسائل اصلی آن را از مباحث علوم گوناگون استخراج کرد و برای تدوین قواعد کلی معرفت‌شناختی در علوم از جمله اخلاق به کار گرفت. علم کلام یکی از علوم است که می‌توان این مبانی را از مباحث و مسائل آن استخراج کرد. «شیخ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی» از علمایی است که با داشتن آثار متعدد کلامی و هم‌چنین ارائه نکات ناب کلامی در آثارش، به عنوان یکی از پایه‌گذاران علم کلام به شمار آمده، در زمره عقل‌گرایان برجسته شیعی قرار می‌گیرد و شایسته است که نظریات وی کنکاش شود. از این رو، این مقاله به بررسی مبانی معرفت‌شناختی اخلاق از دیدگاه شیخ طوسی رحمته پرداخته و سعی کرده است تا قواعد مبنایی و مبانی شناخت‌شناسی را در هرم اخلاق اسلامی آشکار نموده و سپس مقدار تأثیرگذاری آن‌ها را در ساختار معرفت اخلاقی معین کند. توجه به نقش شیخ طوسی و تطور فکری او و ترسیم نهضت علمی عقل‌گرایانه شیعی و استخراج نکات ژرف‌اندیشانه وی و میزان و نوع اهمیت تعقل در آثارش، مهم‌ترین راه‌کاری است که می‌توان در ساخت و ایجاد نظامات اخلاقی از آن بهره برد و در پیش‌برد نظام کلی فلسفه اخلاق آن را پایه و اساس دانست. نکته قابل ذکر آن است که برای طرح و حل مسائل علمی، نیازمند سلسله‌ای از شناخت‌ها هستیم. این شناخت‌ها در بعضی موارد بدیهی‌اند و در بعضی موارد، ضروری و نیازمند تشریح که از آن‌ها به «مبادی علوم» تعبیر می‌کنند و به دو نوع «تصوری» و «تصدیقی» تقسیم می‌شوند. مبادی تصوری یک علم ناظر به تعاریف و بیان ماهیت اشیای مورد بحث است که در خود علم و به صورت مقدمی طرح می‌شود، اما مبادی تصدیقی علوم مختلفند و

در علوم دیگر مورد ارزیابی قرار می‌گیرند (احمدپور، ۱۳۹۵: ۲۹۴-۲۹۸). مراد از «مبانی» در این مقال، خصوص آن پیش‌فرض‌ها و مبادی تصدیقی است که در اخلاق به لحاظ محتوا و مضامین گزاره‌ها، اهدافی را برای خود بیان کرده‌اند و جنس رسالتی را بر دوش دارند و حوزه‌هایی که در آن‌ها ورود پیدا کرده‌اند، منطقاً بر آن‌ها استوارند؛ هرچند در نوشته‌های اخلاقی به صراحت مورد توجه نباشند. از آن رو، مبانی معرفت‌شناختی اخلاق، قضایای پایه‌ای هستند که منابع معرفت اخلاقی و ابزار و طرقتی که در تحصیل این سنخ از معرفت معتبرند، با آن‌ها تشریح و تبیین می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۱۳۷). بدین‌سان می‌توان بین اخلاق و فقه از حیث مبانی معرفت‌شناختی شباهت‌هایی را یافت. فقه و اخلاق از نظر ابزار کسب معرفت نیازمند حس، عقل و وحی‌اند و از داده‌های قطعی تجربی نیز بی‌نیاز نیستند و کسب معرفت معتبر را از این طرق ممکن می‌دانند، و تفاوتی که این دو در عرصه ابزار معرفت دارند در خصوص معرفت کشف و شهودی است که این معرفت راهی در فقه ندارد.

منابع و راه‌های دستیابی به معرفت اخلاقی

معرفت اخلاقی بخشی از معارف انسان را سامان می‌دهد. و معرفت‌شناسی اخلاق به عنوان یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی خاص، از معرفت‌شناسی عام جدا نخواهد بود. لذا در رسیدن به منابع و راه‌های معرفت اخلاقی باید به همان منابع معرفت عام تمسک کرد. منابع و راه‌های تحصیل معرفت در نظام فکری شیخ، اساساً همان معنای عرفی از عنوان معرفت و ابزارهای دستیابی آن است که وی در کتب و آثار خویش به تبیین و بررسی مفاهیم این دانش پرداخته و منبعیت آن‌ها را اثبات کرده است؛ مفاهیمی نظیر عقل، وحی، حس و شهود از موضوعاتی است که حاوی نظریات شیخ در این مقوله است.

۱. نقش عقل در معرفت اخلاقی

عقل از ارکان مبحث معرفت به شمار می‌رود. از منظر معرفت‌شناسی، عقل از جایگاه مهمی برخوردار است و از آن‌جا که عقل درون هندسه معرفت دینی قرار دارد و از نخستین منابع معرفتی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۴)، مورد توجه اندیشمندان دینی است. شیخ طوسی نیز با بیان عظمت عقل، حجیت آن را در کنار وحی، از منابع شناخت دینی به

عنوان مؤسس و مبین قوانین قرار داده است.

شیخ در تبیین مفهوم لغوی عقل، چندین واژه را با مفهومی خاص برابر با واژه «عقل» می‌داند؛ واژگانی همچون: لب، تفکر، فهم، نظر، اعتبار، معرفت، علم و حق (طوسی، بی‌تا، ۲: ۱۴۶؛ ۳: ۸۰؛ ۴: ۱۸؛ ۵: ۴۳۷؛ ۶: ۶۶؛ ۷: ۳۲۶؛ ۹: ۲۶۸). وی عقل را «لب الرجل» معرفی می‌کند و منظور از لب را هر شیء خالص می‌داند. در مکانی دیگر، عقل را معرفتی می‌داند که افعال قبیح و حسن را فی‌الجمله تبیین می‌سازد و در جایی دیگر بر این باور است که عقل طریقی برای تحصیل علم و در جایی دیگر، عقل همان حق و منکر باطل و یا عینیت علم است (طوسی، بی‌تا، ۲: ۱۰۶، ۱۶۶، ۱۶۹؛ ۳: ۸۰؛ ۵: ۳۱۱؛ ۳: ۶۱۰؛ ۴: ۲۰).

شیخ در تعریف اصطلاحی عقل می‌نویسد: «العقل مجموع علوم لاجلها یمتنع من کثیر من القبائح یعقل کثیرا من الواجبات» (طوسی، بی‌تا، ۱: ۲۰۰). عقل مجموعه‌ای از علوم است که مانع ارتکاب افعال قبیح می‌شود و هم‌چنین عقل را عامل انگیزه‌بخش به افعال حسنه می‌داند. از این تعریف به دست می‌آید که عقل همان علم است و باعث تشخیص بدی از خوبی می‌شود. شیخ با آوردن تعاریف دیگران از عقل در آثارش که آن را «شناختی دانسته‌اند که به واسطه آن‌ها می‌توان از آنچه می‌دانیم بر آنچه نمی‌دانیم، استدلال کنیم و به واسطه آن میان خوبی و بدی فاصله بیندازیم» (طوسی، بی‌تا، ۶: ۸۹)، این عبارات را نزدیک به تعریف خود دانسته و می‌گوید: عقل، ذات معرفت است و معرفت همان علم و علم آن چیزی است که مقتضی سکون و اطمینان نفس می‌شود (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۵۵).

شیخ تنها راه رسیدن به معرفت اعتقادی را عقل می‌داند و معتقد است دلیل‌های ظنی در این امور کفایت نمی‌کنند. و پس از منع تقلید در اصول مهم اعتقادی می‌نویسد: «بر بطلان تقلید در اصول، ادله عقلی و شرعی از کتاب و سنت و غیر از آن وجود دارد. تقلید در اصول برای کسی که راهی به علم، به اجمال یا تفصیل دارد، جایز نیست و آن‌که هیچ قدرتی بر کسب علم ندارد، اساساً مکلف نیست» (طوسی، بی‌تا، ۴: ۱۸۴). وی با تکیه بر اصل عقل‌گرایی در اعتقادات، به تفسیر آیات اعتقادی پرداخته و آن‌ها را تشریح عقلی می‌کند. این نوع برداشت در آیاتی که بر مفاهیم علم الهی (طوسی، بی‌تا، ۲: ۴۴۴)، معاد (طوسی، بی‌تا، ۳: ۲۸) و نبوت (طوسی، بی‌تا، ۲: ۴۴۰) دلالت دارند، نمود خاصی یافته است. اگرچه در بررسی جزئیات آن‌ها، بی‌نیاز از نقل نخواهیم بود، لیکن در اثبات متن آن‌ها عقل‌سکان‌دار است. شیخ با

نگارش تفسیر التبیان که صیغه کلامی آن بر دیگر امور برتری دارد (معرفت، ۱۳۷۹، ۲: ۲۴۹) و پذیرش اصل عقل‌گرایی در تفسیر قرآن، به تفسیر عقل‌گرایانه آیات می‌پردازد و بر همان اساس، با توجه به نیاز و ضرورت عقل در معنابخشی به آیات، در برخی از مفاهیم موجود در آیات، همچون انتساب ید به خداوند، آن را بر وجوهی چون نعمت و ملک، تأویل کرده است (طوسی، بی‌تا، ۳: ۵۸۱).

شیخ تصریح کرده است که در بعضی مسائل، نظیر معرفت حق (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۴) و اصل معرفت امام (طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۶۹)، فقط به دلیل عقل می‌توان تمسک جست، و این بالاترین دلیل بر اعتبار عقل در امور نظری و اعتقادی نزد وی است. شیخ طوسی اعتبار و حجیت احکام نظری عقل را پذیرفته، در فهم معارف و گزاره‌های دینی، اعتبار عقل را به رسمیت می‌شناسد.

۱-۱. جایگاه عقل عملی و عقل نظری در اخلاق

«عقل نظری» به عقلی گفته می‌شود که در صدد بیان حقایق نظری و شناخت واقعیت‌هاست که از کارکردهای آن می‌توان به خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی اشاره کرد. شیخ طوسی به دلیل روش عقل‌گرایانه‌اش در حوزه مباحث نظری و اعتقادی از نظر احکام عقلی معتقد است که این مسائل فقط توسط عقل ادراک می‌شود. شایان توجه است، شیخ طوسی در تعریف و تقسیم‌بندی عقل، به عقل نظری و عملی اشاره نکرده است، بلکه عقل را مجموعه علوم می‌داند. به عبارتی دیگر، در نگاه شیخ، عقل یک چیز بیشتر نیست؛ مجموعه‌ای از علوم که دو کار دارد: حسن و قبح را تشخیص می‌دهد و به وسیله آن می‌توان معارف عقلی را، که کسب آن‌ها بر انسان‌ها واجب است، به دست آورد.

شیخ با تشریح طرق معرفتی امور اعتقادی در چهار راه قابل تصور، یعنی عقل فطری، ادراک حسی، اخبار علمی و نظر و استدلال، به اثبات و انحصاری بودن راه استدلال و نظر در آن معارف می‌پردازد و معتقد است که طریقت عقل فطری و بدیهی ممکن نیست؛ به جهت اختلافی بودن امر. طریقت ادراک حسی نیز جاری نخواهد بود، چراکه این امور مدرک نیستند و قابلیت درک به حواس را ندارند. اخبار علمی در این طریق نیز صحیح نیست، چراکه خبری مفید علم است که بالحس باشد و از آن‌جا که آن‌ها مدرک نیستند تا به حس آیند، این طریق نیز بی‌ثمر است. پس راه انحصاری، همان چهارمین راه، یعنی نظر و استدلال است (طوسی،

۱۴۰۶ق: ۲۵-۲۶). از آن رو، شیخ در اصول اعتقادی عقل نظری را مستقل می‌داند و با تقسیم دانش به «ضروری و اکتسابی» و تقسیم دانش اکتسابی به «عقلی و سمعی»، توجه به عقل و روی آوردن به آن را به اوج خود رسانیده است. بنابراین، ادراکات عقل نظری جایگاه مشورت‌کننده اندرزگویی را داراست که زمینه اجرا و انجام احکام و اشاراتش را به عقل عملی می‌دهد و عقل عملی، مجری آن ادراکات به شمار می‌آید.

شیخ در تعریف حُسن عملی معتقد است: حسن چیزی است که در عقل حسن و نیکو باشد، و قبیح آن چیزی است که ناپسند است و عقل آن را تشخیص می‌دهد و پذیرش عقلی آن را منوط به سازگاری و ملایمت با طبع دانسته است (طوسی، بی تا، ۱: ۶۳). وی بسیاری از مسائل کلامی نظیر: اثبات توحید (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۰)، عدالت و عذاب کفار از جانب خداوند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۸-۹۰) و غیبت امام زمان (عج) (طوسی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۷) را با تمسک به حسن و قبح عقلی مطرح کرده و آنان را پذیرفته است. شیخ عقل را صاحب قوه تشخیصی قبح از حسن می‌داند (طوسی، ۱۴۲۵ق، ۶: ۹۲) که اقتضای عمل بشری بر اساس احکام و مفاد صادره از آن است (طوسی، بی تا، ۱: ۲۳؛ ۲: ۷۷).

بنابراین عقل نظری با بیان حقایق و ادراک واقعیت، و عقل عملی با ادراک باید و نباید و تشخیص حسن و قبح، به قضاوت می‌پردازد. تبیین مرز علم و وهم و خیال، با عقل نظری است و عقل عملی خصوصیات اخلاقی را که در اصلاح و تنظیم رفتار و امیال آدمی مؤثر است، به منصفه ظهور می‌رساند. نکته قابل توجه آن است که اطلاق عقل بر علوم کلی و بدیهی، ناظر به شأن معرفتی عقل است که علوم مختلف مرتبط با نظر و عمل را به آدمی ارائه می‌کند. در حقیقت، عقل عملی با موادی که عقل نظری مهیا می‌کند، وارد حوزه معرفتی مرتبط به عمل می‌شود و درباره جهات و دلایل حسن و قبح و نفع و ضرر اعمال انسان نقش معرفتی خواهد داشت.

اخلاق به عنوان علمی که درباره ملکات باطنی آدمی (ابن مسکویه، بی تا: ۵۱) و یا درباره رفتار ظاهری انسان (اتیکسون، ۱۳۶۹: ۱۷) به مدح و ذم می‌پردازد و درستی و نادرستی کنش و منش آدمی را آشکار می‌سازد، بدون شک مرتبط با حوزه عمل و مبتنی بر عقل عملی است؛ از آن رو، عقل عملی پایه اساسی اخلاق محسوب می‌شود که معرفت به خوب و بد اخلاقی را به انسان معرفی می‌کند و کارکردی معرفتی برای انجام فعل اخلاقی و ترک فعل غیراخلاقی خواهد

داشت (پشایی و دیگران، ۱۳۹۵: ۵).

دیدگاه فوق به روشنی نشان‌دهنده جایگاه عقل در اعمال انسانی از منظر شیخ رحمه الله است. در نظرگاه ایشان، جایگاه عقل در اعمال انسان به خوبی مبین نیازمندی انسان به عقل است و اخلاق بخش عظیمی از اعمال را در بر می‌گیرد. انسان در مقابل دستورها و نبایدهای غیرعقلانی، به سادگی سر تسلیم فرود نمی‌آورد؛ لذا عقل به عنوان زمینه‌ساز معرفت برای انجام تکالیف اخلاقی و کنار نهادن بدی‌ها، که از اعمال ارادی انسان است، مسیر سعادت - که هدف نهایی اخلاق است - را رقم می‌زند. شیخ در آثارش به منبع بودن عقل به صورت استقلالی اشاره کرده و آن را مقدم بر سایر منابع معرفتی می‌داند. بنابراین عقل مهم‌ترین منبع معرفتی در اخلاق محسوب می‌شود و پذیرش آن به عنوان نخستین گام شناخت در توانایی بر انجام تکالیف اخلاقی روشن می‌گردد.

۱-۲. حسن و قبح عقلی

در بعد معناشناسی اخلاق، شیخ بحث «حسن و قبح» را ذیل عنوان «عدل الهی» مطرح ساخته و بحث حسن و قبح را با بیان مفهوم فعل و اقسام آن آغاز می‌کند: الف. فعل چیزی است که پس از قدرت بر انجام آن ایجاد می‌شود؛ ب. فعل چیزی است که از شخص قادر صادر می‌شود (طوسی، ۱۳۶۲: ۹۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۷).

فعل نیز به دو دسته تقسیم شده است:

الف. فعلی که فاقد صفتی زاید بر حدوث است. این فعل، فعلی غیرارادی است و از این جهت قابلیت ارزش‌گذاری به حسن و قبیح بودن را ندارد، مانند سخن‌پرانی در خواب؛ ب. فعلی که دارای صفتی زاید بر حدوث است. این فعل کاملاً اختیاری و ارادی است و قابلیت ارزش‌گذاری را دارد.

از این رو، در تعریف فعل حسن باید اشاره کرد که آن فعلی است که از فاعل مختار صادر شده و صفتی زاید بر حدوث دارد و بر ارتکاب آن نكوهشی تعلق نمی‌گیرد، و فعل قبیح عکس این تعریف است (طوسی، ۱۳۶۲: ۹۸-۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۸۵).

اما علت پرداختن به مسئله چیستی فعل و اقسام آن، این است که با معرفت آن، فعل ممدوح و قبیح را بشناسیم و در مواقع لزوم نسبت آن را با اعمال الهی در بحث عدل و امکان صدور قبیح از خداوند و درک عقل از آن را در مباحث مربوط به عقل عملی و فلسفه اخلاق

بررسی کنیم. از این رو، خوب و بد اخلاقی شامل اعمالی است که مورد تحسین و تقبیح عاقلان قرار گیرد.

وی در بعد معرفت‌شناختی حسن و قبح، با بیان حجیت مستقلات عقلیه معتقد است، حتی اگر سمعی از طرف شارع مقدس به ما نرسد، عقل مستقلاً حسن و قبح افعال را درک و بدان حکم می‌کند؛ حکمی که لازمه آن، انجام بر مفاد آن است. اگرچه این مطلب به معنای واگذاری شرع نیست، بلکه در حقیقت پذیرش عقل در مرتبه‌ای مقدم بر حجیت نقلی است. شیخ معتقد است حق چیزی است که عقل مقرر به آن است، و باطل چیزی است که عقل منکر آن است (طوسی، بی تا، ۳: ۶۱۰-۶۱۱). تعبیر به «حسن و قبح ذاتی» در اندیشه شیخ طوسی در مباحث هستی‌شناسی اخلاق به جای واقع‌گرایی اخلاقی به کار می‌رود. و در امتداد واقع‌گرایی اوصاف اخلاقی، مسئله شناخت‌گرایی اوصاف اخلاقی مطرح می‌گردد و از آنجایی که تمام واقع‌گرایان اخلاقی طرف‌دار شناخت‌گرایی هستند، شیخ را می‌توان در زمره شناخت‌گرایان در اخلاق به حساب آورد که با اعتقاد به این‌که گزاره‌های اخلاقی از سنخ باور هستند، قائل به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی شده‌اند.

اندیشه‌های کلامی شیخ در حوزه عقل عملی، بر اصل «حسن و قبح عقلی» بنا شده و به دلیل این اعتقاد، بسیاری از مباحث کلامی خود را (طوسی، بی تا، ۳: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۴ و ۲۴۵) به ادراکات عقل عملی مستند کرده است. از آن رو، با عنایت به معرفتی که در حیطه عقل عملی می‌داند، تنها به موردی اشاره می‌کند که عقل به بداهت حسن و قبح آن را تصدیق کند؛ بداهتی که نزد عامه عقلا مورد پذیرش است و یا از طریق نظر عقلانی، راهی برای کسب آن داشته باشد. از این رو، وی احکام خاصی همچون حسن عدل و قبح ظلم را از آثار مستقل عقل عملی می‌داند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۶؛ طوسی، بی تا، ۳: ۳۶۴ و ۵۹۶، ۶: ۵۸).

نکته مهمی که باید توجه کرد پاسخ به این پرسش است که معیار قبیح یا حسن نزد شیخ چیست؟ در بعد هستی‌شناختی اخلاق، وی بر این باور است که یگانه علت برای قبیح دانستن فعل، تنها داشتن وجه قبح است و صرف داشتن آن، عقل به قبیح بودن حکم می‌کند. اما برای تحکیم به حسن بودن فعل، داشتن دو شرط لازم و واجب است؛ از سویی، دارایی وجه حسن و دیگری، نداشتن وجه قبح الزامی است. از این رو، اگر در فعلی هر دو جمع شود، هم وجه

حسن و هم وجه قبح، آن فعل نزد عقلا قبیح محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۶۲: ۱۰۰).

حال پس از روشن شدن جهات مختلف بحث، نوبت به چرایی دلیل بر پذیرش حسن و قبح فعلی است. شیخ معتقد است احکام عقل در مورد تقبیح و تحسین افعال، از موارد بدیهی و ضروری است و این مطلب نزد عقلای عالم با اندک تأملی قابل فهم است (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۶). شیخ برای تبیین این استدلال به براهین دریافت‌های اجتماعی نزد عقلا اشاره می‌کند و معتقد است این مسئله، امری مقبول حتی بین ملحدان دینی است؛ در حالی که آنان هیچ‌گونه تربیتی شرعی نداشته‌اند، آن را به راحتی درک می‌کنند. این عمل حاکی از عقلانی بودن این امر دارد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۷۶-۸۷). شیخ 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 قبول می‌کند.

در معرفت‌شناسی اخلاقی این سؤال مطرح می‌شود که معرفت به احکام و گزاره‌های اخلاقی چگونه به وجود می‌آید و اساساً آیا چنین معرفتی امکان دارد یا نه؟

با غور در آثار گوناگون شیخ، می‌توان او را مبنای اخلاقی دانست. «مبنای» به عنوان دیدگاهی کهن در معرفت‌شناسی، معتقد به ساختار نظام باورهای موجه فرد است و دو بخش دارد؛ بخش «مبنا» و بخش «روساخت» که باورهای مربوط به بخش روساخت از حیث توجیهشان، بر باورهای مربوط به بخش مبنا مبتنی هستند و نه برعکس (موزر و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۶۲). احکام مبنایی از دیدگاه طوسی، قبح ظلم و کذب و حسن عدل و صدق است که احکامی بدیهی‌اند و خود پایه و توجیهی برای معرفت‌های اخلاقی دیگر به حساب می‌آیند.

با این توضیحات می‌توان شیخ را جزو عام‌گرایان معرفت‌شناختی در اخلاق قلمداد کرد. طرف‌داران این رویکرد در اخلاق معتقدند معرفت اوصاف اخلاقی، مبتنی بر اوصافی پایه‌ای است و بر اساس اصول پایه‌ای می‌توان به معرفت اخلاقی دست یافت (نیل، ۱۹۹۵: ۱۵). شیخ با اعتقاد به وجود خوبی‌ها و بدی‌های غیر قابل تغییر، نظیر عدل و ظلم، معتقد است که به صرف داشتن آگاهی و شناخت ظالمانه و یا عادلانه نسبت به یک عمل، شناخت و معرفت به قبح یا حسن آن پدید خواهد آمد و با بازگشت امور غیربدیهی به بدیهی، شناخت خوبی و بدی نیز ممکن خواهد گشت.

۱-۳. نقش شهود عقلی در معرفت اخلاقی

در آثار شیخ مطالبی که ناظر به «شهود» به معنای عرفانی آن باشد که حداقل برای فرد شهودکننده حجت است و ویژگی‌های خاصی دارد، یافت نشد. شهود در دو معنای کلی «شهود عقلی و قلبی» در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد (صادقی، ۱۳۹۷: ۲۰۰). «شهودگرایی» در معرفت‌شناسی اخلاقی به معنای معرفت بی‌واسطه در خصوص درستی یا نادرستی پاره‌ای از اعمال است و به تعبیری دیگر، اصول اساسی مربوط به درستی یا نادرستی این اعمال به دلیل بدهاقتشان معتبرند. این اصول نه تنها اصول اساسی یک نظام قیاسی در حوزه اخلاق هستند، بلکه صدق آن‌ها را با اندک تأملی می‌توان به طور بی‌واسطه دریافت (صادقی، ۱۳۹۷: ۲۱۰).

شیخ با تکیه بر حسن و قبح ذاتی و پذیرش ادراک آن توسط عقل (حسن و قبح عقلی)، عقل را مهم‌ترین منبع معرفتی در اخلاق و شناسایی خوب و بد افعال دانسته است (طوسی، بی‌تا، ۶: ۹۲؛ ۱: ۲۳؛ ۲: ۷۷). شیخ با اعتقاد به بنیادی بودن مفاهیمی نظیر حسن عدل و قبح ظلم، قائل به شهودی بودن آن مفاهیم در اخلاق شده و این شهودی عقلی است (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۶ و ۲۶).

شیخ در بحث معرفت اکتسابی، به موضوع «خواطر» اشاره کرد که می‌توان از آن چیزی شبیه به شهود فردی برداشت نمود. خاطر از سه طریق به شخص منتقل می‌شود: ۱. از طریق کلامی که در گوشش شنیده می‌شود؛ ۲. از طریق کلامی که در هوا ایجاد می‌گردد؛ ۳. از طریق ارسال شخصی که آن را بترساند (طوسی، ۱۳۷۵: ۹۹). خاطر در گوش و جان انسان عاقل افکنده می‌شود تا از ترس عقاب الهی، انگیزشی در عاقل ایجاد کرده و او را به معرفت خداوند به عنوان الزامی اخلاقی ترغیب کند. در همین راستا، دیدگاه شیخ را می‌توان متناظر با شهودگرایی در اخلاق یکسان دانست.

۲. نقش وحی در معرفت اخلاقی

شیخ در تبیین مفهوم لغوی «وحی»، بر این باور است که وحی به معنای نوعی القای بر نفس انسان که به صورت مستتر و به صورت پنهانی باشد قلمداد می‌شود و می‌فرماید: از این روست که در عرب، اسرار را نیز وحی تلقی می‌کنند (طوسی، بی‌تا، ۶: ۴۰۳). و در تبیین اصطلاحی وحی در کلام عرب، آن را بر چهار نوع تقسیم می‌کند و معتقد است هرگاه اصطلاح

وحی در کلام اعراب گفته می‌شود، منظور یکی از چهار معنای وحی نبوتی، الهامات، اشارات و اسرار است (طوسی، بی‌تا، ۶: ۴۰۳).

شیخ در تبیین مفهوم وحی، گاهی صرفاً به مسئله الهام و القا توجه کرده و وحی را همان القاء المعنی بیان نموده (طوسی، بی‌تا، ۵: ۴۵۸) و گاهی نیز از آن به القاء المعنی بر قلب تعبیر کرده است (طوسی، بی‌تا، ۸: ۴۸۵)، و در جایی دیگر قید خفی و استتار را نیز بدان می‌افزاید (طوسی، بی‌تا، ۴: ۲۳۰). گاهی نیز از آن عدول کرده و وسعت بیشتری برایش قائل است و قیدی دیگر بدان اضافه نموده و آن را القاء المعنی بر قلب بر وجه پنهان مشروط به سرعت را وحی شمرده است (طوسی، بی‌تا، ۷: ۱۱۰). گاهی نیز به سوی رسول وحی توجه می‌کند و معنای وحی را با توجه به آن پردازش می‌کند و معتقد است ملک وحی جزو مقومات معرفت وحی و ابزار شناخت آن است؛ از این رو، وحی را ندایی از سویی ملک تعریف می‌کند؛ اگرچه در نوع وحی نبوتی، اعجاز را شرط اصلی وحی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ۲: ۴۵۳).

حال با توجه به مفهوم وحی، شیخ به تبیین جایگاه آن پرداخته و به برخی از خصوصیات آن اشاره می‌کند. وی در این راستا، وحی را تنها از جانب خداوند (طوسی، بی‌تا، ۲: ۴۶۳) و یگانه روشی می‌داند که بستر حیات قلوب را فراهم می‌آورد و رهاننده آن‌ها از منجلاب جهل و نابخردی است و آشناکننده نفس آدمی با عالم معنویت است؛ عالمی که سراسر نور و رحمت و حکمت است (طوسی، بی‌تا، ۹: ۶۲).

بدین‌سان باید گفت، در مصادیقی که عقل قادر به ارائه معرفت نیست، لازم است به مفاهیم وحیانی و نقلی رجوع کرد، چراکه مبنا و ارجاع حجیت مفاهیم منقول، همان براهین عقلی است (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۴). بنابراین، ایشان در مباحث معرفت توحیدی و امر نبوت و امامت، به جنبه گزاره‌های وحیانی و منقولات شرعی کمتر مراجعه می‌کند و در موارد محدودیت ادراکی عقل، به ادله نقلی استناد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۰، ۱۲۷، ۱۸۱).

در برخی موارد نیز که به بیان منقولات در مباحث عقلی می‌پردازد، از باب ذکر تأیید بر مدعاست، نه ارائه مدرک بر حجیت آن (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶۲-۲۹۲). برای مثال، در مسئله عدم جواز رؤیت خداوند که مبحثی عقل‌مدار است، به برخی آیات استشهاد

می‌کند، در حالی که با صراحت به بحث‌های عقلانی در جهت اثبات عدم تجسیم خداوند پرداخته است؛ لذا ذکر آن‌ها فقط مؤیدی بر مدعا و مدلول احکام عقل است (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۳۶).

از منظر شیخ، خداوند الفاظ و حیانی را بر قلب پیامبر ﷺ به طور مستقیم یا با واسطه فرشتگان نازل می‌کند، و پیامبر این الفاظ و حیانی را شنیده و بیان می‌کند. به اعتقاد وی، وحی آنچه را که عقل فی‌الجمله تأیید می‌کند، تفصیل می‌دهد. بنابراین وحی علاوه بر شناخت مصادیق احکام اجمالی عقل در حوزه اخلاق، نقشی انگیزشی برای انجام تکالیف اخلاقی منبعث از عقل عملی ایفا می‌کند و محرکی خوب برای انجام خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌های اخلاقی است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۲).

شایان ذکر است، می‌توان وحی را که با مسلمات عقلی به اثبات رسیده است، یکی از سرچشمه‌هایی در نظر گرفت که مسائل اخلاقی را در خود جمع کرده و با ابزاری مانند حس و استدلال عقلی به آن‌ها دست می‌یابیم؛ و لذا وحی یکی از منابع دست‌یابی به معرفت اخلاقی به شمار می‌رود. مؤید دیگری در منبع دانستن وحی در حوزه شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی، آن است که وحی و آموزه‌های آن را به عنوان کبرای قیاس استنتاجی برای به دست آمدن حکم یا گزاره اخلاقی قرار دهیم و با ضمیمه کردن به سایر منابع معرفتی، معرفت اخلاقی جدیدی به دست آوریم.

۲-۱. نقش قرآن در معرفت اخلاقی

قرآن، کلام پروردگار (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۲) و نمایان‌کننده حق از باطل است؛ راهنمایی بزرگ است که کج‌راهه نمی‌برد. او به راستی ذکری بلندمرتبه و اعجازی گران‌قدر است که هم‌چنان معارف عمیقش پنهان است و اگر روشن‌گران حقیقت قرآن، اهل بیت علیهم‌السلام نباشند، عقول آدمی در تحصیل آن معارف ناتوانند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲).

شیخ پس از بیان این اوصاف و عظمت قرآن، آن را قطعی الصدور و ظنی الدلالة می‌خواند و معتقد است بسیاری از مفاهیم آن با اندک تأملی آشکار و معین می‌شود. وی با حجت قرار دادن عمومات و ظواهر قرآنی در کشف حقیقت مقصود قرآن، مبنای خود را سیره عقلی در اخذ چنین منهجی در تعاملات و محاورات می‌داند. او معتقد است قرآن حاوی تمام معارفی است که بشر بدان محتاج و نیازمند است (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۶۶). وی مهم‌ترین وصف قرآن را

معجزه بودن آن می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۵) و معتقد است کسی قادر به تحصیل تحدی آن نیست و هم‌سان‌آوری را به نصّ قرآن محال می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲). شیخ پس از ذکر معجزه بودن قرآن و این‌که اکبر معجزات نبی صادق ﷺ است، با استناد به روایت ثعلبن می‌فرماید: «فبین ان الكتاب حجة، كما أن العترة حجة. و كيف يكون حجة ما لا يفهم به شيء؟» (طوسی، بی‌تا: ۵).

ایشان پس از بیان حجیت کتاب قرآن، آیات را به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱. آیاتی که معرفتش به خداوند اختصاص دارد و هیچ‌کس اجازه ندارد زحمت فهم آن را به خود بدهد؛ مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...﴾ (لقمان: ۳۴).

۲. آیاتی که ظاهرشان با معانی‌اش تطابق دارد، که برای همگان (لغت‌شناس و عرف) قابل درک و فهم است. شیخ این دسته آیات را برای همه حجت می‌داند و احدی در ندانستن آن معذور نیست؛ مثل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (نساء: ۱۵۱).

۳. آیاتی که مجمل هستند و بیان مصادیق و جزئیاتش به رسول اکرم ﷺ واگذاشته شده است؛ آیاتی که دستور به اقامه نماز و پرداخت زکات می‌دهد و سخن گفتن درباره این آیات بدون دلایل شرعی ممنوع است.

۴. آیاتی که دارای الفاظ مشترک و چندپهلوی هستند. درباره این دسته از آیات با وجود دلیل روشن از سوی معصومین علیهم‌السلام می‌توان نظری را به خداوند متعال نسبت داد؛ وگرنه ممنوع است.

بدین‌سان می‌توان با مراجعه به آیات اخلاقی قرآن، که در بیشتر موارد آن از دسته دوم محسوب می‌شوند، به عنوان متنی استوار و مؤثر، راه را برای کشف مسائل و مصادیق اخلاقی، خصوصاً در عرصه اخلاق عملی هموار نمود، چراکه قطعی‌الصدر بوده و از نظر حجیت بی‌نظیر و بی‌بدیل است و محتوای والای آن در طول زمان مستقیماً به وسیله خداوند از هر گونه دست‌برد و تحریف حفظ و حراست می‌گردد (حجر: ۹). قرآن که خود کتاب اخلاق و تزکیه است، می‌تواند مصادیق فراوانی از مسائل اخلاقی را که گاهی عقل در کشف و شناسایی آن‌ها راه به جایی نمی‌برد، به حوزه اخلاق، به‌ویژه اخلاق عملی اضافه کرده و آن را غنی و پربار و پرثمر سازد و لذا قرآن کریم یکی از منابع دست‌یابی به معرفت اخلاقی محسوب می‌گردد. اما درباره نقش قرآن در معرفت‌شناسی اخلاق که در مورد کلیات معرفتی احکام و گزاره‌های

اخلاقی بحث می‌شود، نکته خاصی در آثار شیخ یافت نگردید.

شایسته توضیح است که از نگاه هستی‌شناسانه، همه قائلان به حسن و قبح ذاتی از جمله شیخ طوسی رحمته بر این باورند که احکام و گزاره‌های اخلاقی مستقل از دین به شمار آمده که با کنکاش عقلی، ماهیت و هستی آن فهم می‌شود و به تعبیری، از مبانی اثبات دین به شمار می‌آیند؛ اما از نگاه معرفت‌شناسانه می‌توان گفت که اخلاق به دین و آموزه‌های وحیانی وابستگی دارد؛ بدین معنا که اخلاق در بسط و توسعه خود از دین کمک گرفته و یکی از راه‌های شناخت تفصیلی احکام اجمالی و عقلی اخلاق، مراجعه به دین و آموزه‌های وحیانی است. این مراجعه در بسیاری از موارد سبب شکوفایی هرچه بیشتر عقل برای کشف گزاره‌ها و احکام اخلاقی می‌شود که به صورت اجمالی فهم شده و به صورت استقلالی هستی آن‌ها به اثبات رسیده است، و با این توضیح می‌توان تفاوتی میان فقه و اخلاق قائل شد؛ بدین جهت که استخراج احکام فقهی تماماً در بستر وحی پدیدار شده‌اند. به عبارتی دیگر، فقه هم از نگاه هستی‌شناسانه و هم از نگاه معرفت‌شناسانه، وابستگی تام و مطلق به دین و آموزه‌های وحیانی دارد، اما اخلاق چنین نیست.

۳. نقش حس در معرفت اخلاقی

از مهم‌ترین منابع معرفتی که نقش ویژه‌ای در معرفت‌شناسی اسلامی به خود اختصاص داده، مسئله ادراکات حسی است؛ نوعی از درک و آگاهی آدمی از جهان پیرامونی است که به سبب ابزار حسی در نفس به وجود آمده است (طوسی، بی‌تا، ۷: ۲۳). شیخ با قبول حجیت ادراکات حسی، ساختار معرفت‌شناختی خود را بر همین بنیاد، بنا نمود و در تبیین جزئیات، قائل به مرکزیت روح و قلب در ادراک قوای حسی در آدمی است و معتقد است احساسات و ادراکات مقولاتی هستند که تنها با روح و قلب فهمیده می‌شوند و حواس خمسہ نیز تنها ابزارهایی هستند که به وسیله آن‌ها، ماهیات اجسام در اذهان ما پدیدار خواهند شد. عمده مسئله‌ای که مورد اهتمام شیخ قرار دارد، توجه به نوع امدادی است که عقل به ادراکات حسی ارائه می‌دهد (طوسی، بی‌تا، ۹: ۲۴۸). به عبارتی دیگر، مدرکات حواس ظاهری می‌تواند با مدد رسانی از عقول بشری تولید حکمت نماید و صاحبش را به عمق واقعیات زندگی آشنا کند و با توضیح 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 این رو، شیخ در کتاب *اقتصاد الهادی الی طریق الرشاد* پس از بیان طرق کسب معرفت، معتقد است یکی از طرق کسب معرفت، ادراکی است که از طریق حواس خمسہ درک شده باشد؛ در صورتی که عقل آن را هدایت و موانع سلامت را زائل بنماید (طوسی، ۱۳۷۵: ۹-۱۰؛ طوسی، بی تا، ۸: ۲۳۲).

به طور کلی، اثر ادراکات حسی در مورد معرفت‌شناسی دینی در بعد کلامی می‌تواند در افزایش معرفت توحیدی (طوسی، بی تا، ۹: ۲۴۸) و اثبات صفات ثبوتیه و سلبيه خداوند (طوسی، بی تا، ۳: ۷۹) و هم‌چنین در ثبوت نبوت (طوسی، بی تا، ۶: ۴۱۲) و از همه مهم‌تر، واضح‌کننده رابطه خداوند با مخلوقین مورد استفاده قرار گیرد (طوسی، بی تا، ۹: ۵۷۳). از سویی دیگر، وی معتقد است این نوع برداشت‌ها نقش خاصی در پاسخ‌گویی به نقدهای ملحدان و منکران ایفا خواهند کرد (طوسی، بی تا، ۱۰: ۴۱۱) که تماماً دالّ بر عظمت این ادراک در بین سایر معرفت‌هاست و به صراحت خلق آسمان‌ها و زمین را از حجت‌هایی می‌داند که علیه مشرکان است (طوسی، بی تا، ۹: ۸۹).

جایگاه توجه به ادراکات حسی نزد شیخ به حدی است که وی داشتن علم محسوسات را شرط خضوع و خشوع می‌داند (طوسی، بی تا، ۴: ۲۳۵) و بر این باور است که جز با کسب چنین معرفتی نمی‌توان از خاشعان و خاضعان درگه حق تعالی قرار گرفت (طوسی، بی تا، ۵: ۳۵۴). در این جا می‌توان گفت که شیخ لازمه اولیه یک عامل اخلاقی را بهره‌مندی از این نوع ادراکات حسی می‌داند که طبیعتاً در نظام اخلاقی مبتنی بر دیدگاه شیخ، شرط ورود به حوزه اخلاق، داشتن چنین ویژگی‌ای است.

شیخ با بیان حجیت ادراکات حسی معتقد است ادراکات حسی از ساده‌ترین طرقی است که بشر را به کمال خود نزدیک می‌کند، چراکه با نظر کردن در مخلوقات خداوند و اعراض اجسام همچون رنگ‌ها و بوها، راهی آسان و در دسترس برای افزایش معرفت توحیدی است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۰).

وی در فرازی با بیان ارتباط عقل و حس معتقد است احساس به وجود آمده پس از ادراک، در عقل تبیین و تشریح می‌شود (طوسی، بی تا، ۹: ۲۴۸) و مفاهیم صحیح آن، از ناصواب، تمیز داده (طوسی، بی تا، ۱۰: ۲۲۸) و سپس مفاهیم منتخب در قلب آدمی ثابت می‌گردند (طوسی، بی تا، ۲: ۳۱) و آدمی با ایجاد عملکرد فکر در قلب خود، علاوه بر نهادینه کردن، مطالب

جدیدی را از آن استخراج می‌کند. وجود این نوع رابطه است که شیخ ادراکات حسی سلیم را کمال عقل می‌داند (طوسی، بی‌تا، ۱۱: ۱۳۸) و در مکانی دیگر نیز عقل را جاری مجرای حس می‌خواند (طوسی، بی‌تا، ۸: ۲۳۲).

حال با بیان عمده نظریات شیخ پیرامون مسئله معرفت‌شناسی ادراکات حسی و حواس ظاهری روشن گشت که شیخ با پذیرش اعتبار ادراکات حسی و حجیت آن در مسائل کلامی، معتقد به نوعی حکایت‌گری مفاهیم حسی است که به عنوان پیش‌نیاز دیگر منابع معرفتی، قابل دسترس و طریقی آسان برای کسب شناخت است. مطالب فوق بیانگر این نکته است که حس می‌تواند مستقیماً در شکل‌گیری برخی مفاهیم و به طور غیرمستقیم در حصول برخی دیگر از مفاهیم و قضایا نقش ایفا می‌کند. به لحاظ هستی‌شناختی، مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم کلی فلسفی هستند، نه از مفاهیم جزئی و مفاهیم ماهوی محسوس؛ بنابراین، حس نمی‌تواند به صورت مستقیم و ضمنی در شکل‌گیری آن مفاهیم نقش ایجاد کند. اما درباره قضایای اخلاقی، حس به عنوان شرط لازم برای شکل‌گیری آن قضایا ضرورت دارد. به عبارتی دیگر، نقش حس در قضایای اخلاقی به صورت ضمنی و مقدماتی است، زیرا حکم را عقل صادر می‌کند و عقل در صدور حکم در این‌گونه قضایا از حس کمک می‌گیرد. بدین‌سان چون احکام و قضایای اخلاقی از سنخ محسوسات و مجربات هستند، نقش حس در این‌جا مقدماتی و اعدادی است.

درباره نقش حس در معرفت قضایای اخلاقی می‌توان چنین استناد کرد که تجربه در شکل‌گیری اخلاقیات تأثیر دارد و چون تجربه با حس حاصل می‌شود، بنابراین حس به صورت غیرمستقیم و به عنوان شرط لازم در شکل‌گیری معرفت اخلاقی تأثیرگذار است. در مواردی که 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 کبری کلی عقلی می‌توان حکم و معرفت اخلاقی را ثابت نمود یا به حکم اخلاقی جدیدی دست یافت (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۰).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان کردیم چنین به دست می‌آید:

۱. شیخ طوسی در معرفت‌شناسی اخلاق با پذیرفتن حسن و قبح عقلی، عقل‌گرایی

تمام‌عیار است و این عقل‌گرایی را به صورت حداکثری در معرفت اخلاقی تبیین می‌کند.

۲. شیخ طوسی در مسئله هستی‌شناسی اخلاق، واقع‌گرا یا عینی‌گرای اخلاقی است که احکام و گزاره‌های اخلاقی را عینی و راه رسیدن به آن‌ها و شرط صحتشان را عقل دانسته و بقیه منابع معرفتی در اخلاق نظیر وحی، حس و شهود در صورت سازگاری با عقل دارای اعتبار هستند.

۳. شیخ طوسی را می‌توان جزو عام‌گرایان اخلاقی دانست که اوصاف و احکام اخلاقی را بر پایه یک سری اصول بدیهی بنا نهاده و مناط و ملاک خوبی و بدی احکام غیربدیهی را با ارجاع به بدیهیات تعیین می‌کنند.

۴. شیخ طوسی ارزش احکام و گزاره‌های اخلاقی را به سان اندیشمندان اخلاقی، بر اساس بدهات خوبی عدل و بدی ظلم تشریح می‌کند و بدین‌سان در زمره شهودگرایان اخلاقی قرار می‌گیرد.

منابع

۱. ابن‌مسکویه، علی، (بی‌تا)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، بیدار.
۲. اتیکسون، آر، اف، (۱۳۶۹)، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه: سهراب علوی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابوالقاسم‌زاده، مجید، (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی، قم، حکمت اسلامی.
۴. احمدپور، مهدی، (۱۳۹۵)، فقه و اخلاق اسلامی مقایسه‌ای علم شناختی، قم، پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۵. پاشایی، وحید و هادی صادقی، (۱۳۹۵)، «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی»، فصلنامه ذهن، دوره ۱۷، شماره ۶۶، ص ۶۱-۹۱.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ سوم.
۷. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم، کتاب طه، چاپ سوم.
۸. صادقی، هادی، (۱۳۹۷)، عقلانیت ایمان، قم، کتاب طه، چاپ دوم.
۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول، تصحیح: عبدالمحسن، مشکات‌الدینی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۰. _____، (۱۴۰۶)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.

۱۱. _____، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۱۲. _____، (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، تهران، مکتبه جامع چهل ستون.
۱۳. _____، (۱۴۲۵ق)، الغیبه للحجه، قم، دار المعارف اسلامی، چاپ سوم.
۱۴. _____، (۱۴۱۱ق)، العقائد الجعفریه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۵. _____، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم، محبین، چاپ اول.
۱۶. موزر، پل و مولدرو، تروود، (۱۳۸۵)، درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر، ترجمه: رحمت الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسرون، ترجمه و تصحیح: گروه مترجمان، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.