

بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری

مرتضی زارع گنجارودی*

بهرروز محمدی منفرد**

چکیده

یکی از محوری‌ترین مباحثی که علامه جعفری در عمده آثار خود، تلویحاً و تصریحاً، به آن اشاره نموده، وجدان اخلاقی است. از منظر وی، مدلول مفهوم وجدان اخلاقی، شامل ندای درونی، قطب‌نمای وجود انسانی، رهنمون‌سازی به سوی ایدئال‌ها می‌باشد. ایشان در دفاع از وجود وجدان اخلاقی، به شمول این قوه بین تمامی انسان‌ها صحنه گذاشته است و فعالیت این قوه را مکمل فعالیت روش عقلانی می‌شمارد. در نظر علامه، کارکردهای وجدان اخلاقی می‌تواند شامل بروز عواملی چون، رشد شخصیت بشری، راهنمای مطمئن انسانی و مواردی از قبیل سرزنش و شکنجه شدن انسان باشد. تحقیقات ایشان در باب وجدان اخلاقی، کوششی بی‌بدیل است؛ اما با این همه، نظریه ایشان با انتقادهایی نیز مواجه است که از آن جمله می‌توان به تأثیر قوانین اخلاقی - اجتماعی بر وجدان اخلاقی، مستقل دانستن قوه وجدان اخلاقی از سایر قوا، و وجود ایدئال‌های مختلف در بین افراد و جوامع یاد کرد. علاوه بر این، علامه جعفری عمده اهتمام خویش را بر مفهوم وجدان اخلاقی معطوف کرده و از مصادیق وجدان اخلاقی کمتر سخن گفته است.

واژگان کلیدی

وجدان، اخلاق، وجدان اخلاقی، ایدئال، عقل.

*. کارشناسی‌ارشد فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین و کارشناسی‌ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه پیام نور،

mortezaazg@gmail.com

واحد تهران جنوب.

b.mohammadi.m@gmail.com

** استادیار دانشگاه معارف اسلامی قم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۵

طرح مسئله

با اهتمام به شواهد و قرائن تاریخی می‌توان دریافت که مبحث «وجدان» سابقه‌ای دیرینه دارد. «بی‌تردید از نخستین زمان‌هایی که گروه‌ها، سنن اجتماعی یا عاداتی را تأسیس کرده، آنها را به اجرا درآوردند، آن دسته از اعضای این گروه‌ها که وسوسه می‌شدند تا این عادات را نقض کنند، اغلب می‌توانستند تقبیح هموعان خویش را احساس کنند و در اذهان خویش، یک فریاد اعتراض، شاید نوعی معادل نخستین «نه!» یا «نکن» را می‌شنیدند». (ادوارز، ۱۳۷۸: ۳۵۵) در واقع این فریاد، همان ندای برخاسته از وجدان درونی‌مان است. پیش از آنکه بخواهیم تعریف جامع و مانعی از وجدان ارائه دهیم، اول باید بدانیم که گستره و وسعت وجدان آن‌چنان گشوده است که تعریف خاصی سیراب‌گر آن نیست. برخی گفته‌اند:

وجدان یک تمایل طبیعی، قوه، شهود یا حکمی است که ما را در تشخیص درست از نادرست، یاری می‌رساند. احکام اخلاقی ممکن است از ارزش‌ها یا هنجارها (اصول و قواعد) به دست آمده باشد. در اصطلاح روان‌شناسی، وجدان اغلب به‌عنوان منجر شدن احساسات به سوی پشیمانی تشریح می‌شود و این هنگامی روی می‌دهد که فرد مرتکب عملی می‌شود که در مقابل ارزش‌های اخلاقی و احساسات نیک فرد قرار بگیرد. (See: May, 1983: 57 - 67)

عالمان اخلاق اسلامی نیز رویکردهای گوناگونی درباره وجدان اخلاقی داشته‌اند. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی، وجدان اخلاقی را با تمسک به «عقل مشترک» موجود در نوع بشر اثبات می‌کند. در واقع به عقیده ایشان، حکم به زشتی و زیبایی برخی از اعمال در تمامی انسان‌ها به‌صورت یکسان عمل می‌کند و این معلول احکام مشترک عقلانی و وجدان بیدار انسان‌هاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۰) همچنین آیت‌الله مصباح، پدیده وجدان اخلاقی را همان قوه عقلانی انسان دانسته است و حیطة فعالیت آن را به‌عنوان نهاد درونی مستقلی، لحاظ نمی‌نماید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۳۵) در مقابل، شهید مطهری در کتاب *فلسفه اخلاق*، بر این عقیده است که وجدان اخلاقی از سنخ عقل نیست؛ چراکه وجدان، پدیده‌ای فطری و قوای عاقله انسانی، پدیده‌ای اکتسابی می‌باشد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۵۹)

در فلسفه اخلاق غرب نیز می‌توان نظریات در باب وجدان را به دو دسته کلی تقسیم نمود:

۱. نظریاتی که موضوع وجدان اخلاقی را به حس باطنی انسان نسبت می‌دهند. بحث تخصصی در این باب در مغرب‌زمین از قرن هجدهم گسترش یافت. فیلسوفانی نظیر ارل سوم شافستبری،^۱ فرانسیس هاجسن^۲

1. Third earl of Shaftesbury.

2. Francis Hutcheson.

و دیوید هیوم،^۱ به دفاع از این پدیدهٔ درونی برخاستند. هاجسن می‌گوید: پسند اخلاقی چیزی نیست که ما به شکل ارادی بتوانیم آن را در خودمان ایجاد کنیم. (Hutcheson, 1728: 412) بنابراین پسند و ناپسندهای اخلاقی به‌وسیله حس اخلاقی ما، که در طبیعت خاص [خودمان] هستند شکل می‌گیرند. (Ibid: 412)

۲. نظریاتی که وجدان اخلاقی را به عقل انسان نسبت می‌دهند. سردمدار این نظریه، ایمانوئل کانت،^۲ فیلسوف آلمانی است که می‌گوید: «وجدان، همان عقل عملی انسان است که تکلیف او را برای برائت یا محکومیت در هر موردی که تحت قانون قرار گرفته باشد، پیش‌روی او می‌نهد». (کانت، ۱۳۹۳: ۵۷)

به عقیدهٔ علامه جعفری، موضوع وجدان اخلاقی، در هیچ‌یک از نظریات یادشده مطرح نمی‌گردد؛ طبق نظریهٔ اول، به غیر از قوای پنج‌گانهٔ انسانی، حسی باطنی در ضمیر انسان نهاده شده که افراد با تمسک به آن می‌توانند طریق صحیح را از ناصحیح دریابند؛ چنان‌که در ادامه نیز خواهد آمد، علامه یکی از تعاریف وجدان را ندای درونی معرفی می‌نماید؛ اما سرمنشأ و سیاق ندای درونی‌ای که علامه می‌پذیرد، با نظریات حس باطنی پیش‌گفته، تفاوتی بسیار دارد. علاوه بر این، ایشان عقلانیت را همان وجدان اخلاقی نمی‌دانند؛ بلکه آن را مکمل پدیدهٔ وجدان در نظر می‌گیرند. بنابراین از منظر ایشان، وجدان اخلاقی، همان قوای عاقلهٔ انسان نمی‌باشد.

در این نوشتار، به بررسی مفهوم وجدان اخلاقی، اثبات و کاربردهای آن از نظرگاه استاد جعفری خواهیم پرداخت. برای درک بهتر، ناگزیر به طرح مسائلی مختصر در این باب خواهیم بود. بحث در مورد وجدان اخلاقی، از زوایای گوناگونی قابل طرح است؛ اما از میان پرسش‌هایی که دربارهٔ شأن اخلاقی وجدان قابل طرح است، می‌توان اینها را برشمرد که: آیا وجدان، قوه‌ای مستقل از سایر قوای انسانی عمل می‌کند؟ آیا وجدان، بخشی از طبیعت فطری ماست یا تکوین آن به صورت اکتسابی رخ می‌دهد؟ آیا وجدان، راهنمای شایسته‌ای برای عمل و ارزیابی اخلاقی خویش است؟

علامه جعفری، در کتاب *وجدان*، بحث مفصلی در باب وجدان اخلاقی نموده است، همچنین در کتاب *اخلاق و مذهب، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه و کتب دیگر*، ایشان در لابه‌لای مباحث و به‌طور اجمالی به این مبحث پرداخته‌اند. این نوشتار بر آن است تا براساس آرای ایشان به پرسش‌های یادشده، پاسخ درخور دهد.

ماهیت اخلاق و ارتباط آن با موضوع وجدان

علامه در توصیف و تشریح پدیدهٔ اخلاق، به یک تعریف بسنده نمی‌کند؛ چراکه از منظر ایشان، از

1. David Hume.

2. Immanuel Kant.

چشم‌اندازهای^۱ متنوعی می‌توان به این موضوع نگریست؛ زیرا مدل‌ول مباحث اخلاقی، علوم مختلفی را از قبیل حقوق، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دربر می‌گیرد. بنابراین از آنجا که «هر علمی به مقتضای نوع مسائل، روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب می‌طلبد»، (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۶) نگرستن به پدیده اخلاق، از دریچه علوم مختلف نیز چشم‌اندازهای متعددی به دست می‌دهد. با این حال، علامه جعفری در یک تقسیم‌بندی کلی، حدود تعریف اخلاق را در شش مورد تعیین می‌نماید: ۱. انسانیت، ۲. حرکت به سوی خیر و اجتناب از شر، ۳. انجام تکالیف، ۴. اتصاف به فضایل و دوری از تبهکاری‌ها، ۵. حرکت با قطب‌نمای وجدان، ۶. تعدیل غرایز. (جعفری، ۱۳۷۹: ۵۷)

هر یک از تعاریف فوق، در بستر و سیاق خاصی قابل پیگیری هستند و به تعبیر علامه، تمامی این تعاریفات، به‌مثابه رنگ عینک‌هایی است که به چشم محققان زده شده است و متعاقباً، در پس آن رنگ‌ها است که حقایق، متجلی و رؤیت می‌گردند. (همان: ۵۷) بنابراین هر کدام از محققان به نحوی به پدیده اخلاق می‌نگرند. نکته دیگر، اهتمام خاص ایشان به اخلاق فضیلت‌بنیاد^۲ است و ایشان به رشد فضایل و ملکه نمودن قابلیت‌های برتر موجود در انسان، اهمیت بسزایی می‌دهند. در بطن نظریات و مواضع ایشان، رویکرد غالب به سوی خویش‌ساز و آراستن منش انسانی است. از نظر علامه، اگر بشر به ریشه‌های اساسی و فطری خویش‌ساز عینیت کند و در جستجوی کمال خویش‌ساز، بدون تمسک به عامل بیرونی برآید و در نتیجه از بدی‌ها دور و به سمت خوبی‌ها میل نماید، آنگاه می‌توان گفت چنین فردی از اخلاق بهره‌مند است. از نمونه‌های بارز مدافعان اخلاق فضیلت‌بنیاد در غرب می‌توان از ارسطو، فیلسوف یونانی و دیوید هیوم، فیلسوف شهیر انگلیسی نام برد؛^۳ به علاوه می‌توان گفت غالب فیلسوفان مسلمان در باب اخلاق چنین موضعی اتخاذ نموده‌اند.

در مقابل این نگرش، اخلاق عمل‌بنیاد^۴ قرار دارد و نقطه مرکزی این قسم از اخلاق صرفاً افعال انسانی است، نه رشد فضایل. باری، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، حرکت با قطب‌نمای وجدان، یکی از موضوعات دربرگیرنده مباحث اخلاقی از منظر علامه می‌باشد و مراد ایشان از قطب‌نمای وجدان، وجدان اخلاقی و اجتماعی است. بنابراین می‌توان گفت وجدان اخلاقی، گونه‌ای از تعریف پدیده اخلاق می‌باشد؛

1. Perspectives.

2. Virtue-based ethics.

۳. می‌توان اخلاق ارسطویی را اخلاق فضیلت‌بنیاد دانست؛ اما آنچه امروزه مرسوم است، اخلاق سعادت‌محورانه اوست. البته خود فضیلت‌گراها هم اذعان می‌کنند که پیشینه اخلاق فضیلت به ارسطو بازمی‌گردد؛ اما برخی از همان‌ها، نظریه اخلاقی ارسطو را ذیل نظریات غایت‌گرایانه - در مقابل وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه - برشمرده‌اند؛ این بدان علت است که مبنای نظریات او سعادت است.

4. Action-based ethics.

اما نکته‌ای که باید به آن متفطن شد، این است که وجدان صرف نیز به‌مثابه پدیده اخلاقی، مشمول موضوعات فراوانی می‌باشد و موضوعات مطرح شده در باب آن و فعالیت‌هایش، ذیل مباحث علمی، اجتماعی، خودآگاهی^۱ و ... طبقه‌بندی می‌گردد؛ بنابراین با توجه به آثار علامه، می‌توان در یک روش منطقی، رابطه میان اخلاق و وجدان را رابطه عام و خاص من‌وجه در نظر گرفت؛ چون برخی از مباحث وجدان در حوزه اخلاق جای می‌گیرند و برخی از مباحث اخلاقی نیز مشمول حوزه وجدان می‌شوند. به علاوه، می‌توان رابطه منطقی میان اخلاق با وجدان اخلاقی را رابطه عام و خاص مطلق در نظر گرفت؛ زیرا وجدان اخلاقی صرفاً موضوعی اخلاقی است؛ اما اخلاق صرفاً به مبحث وجدان اخلاقی فروگاهش نمی‌یابد.

قلمرو مفهومی موضوعات وجدان

با استناد به پژوهش‌های علامه می‌توان دریافت که از منظر ایشان، حیطة موضوعات زیرمجموعه وجدان، گسترده است و از چشم‌اندازهای متنوعی می‌توان در این باب نظریه‌پردازی نمود. این بدان معناست که پدیده وجدان، تنها منحصر به وجدان اخلاقی نمی‌گردد و از جهات دیگر نیز قابل پیگیری است. در ادامه، به‌اجمال به تعدادی از موضوع‌های مطرح شده در باب وجدان، از قبیل وجدان به‌منزله خودآگاهی و وجدان جهانی، از منظر ایشان می‌پردازیم.

الف) وجدان به‌منزله خودآگاهی (خودیایی)

موضوع و متعلق این وجدان (خودآگاهی)، اعم از وجدان اخلاقی و فلسفی می‌باشد و مباحث موجود در این زمینه، ذیل مباحث معرفت‌شناختی وجدان پیگیری می‌شود. به هر روی، وجدان در این سیاق به‌معنای آگاهی از خود، تمام شخصیت فرد را محور توجه قرار می‌دهد. با این اوصاف می‌توان گفت در این نگره، وجدان به‌منزله علم حضوری قلمداد می‌گردد؛ این بدان سبب است که در علم حضوری، تعدد و تغایری میان عالم و معلوم وجود ندارد و عالم با شهود درونی و بلاواسطه از خویشتن آگاه می‌گردد؛ نکته قابل توجه آنکه، قلمرو دربرگیری این نوع از وجدان گسترده است و در ادامه، به سه قسم از اقسام این خودآگاهی اشاره می‌نماییم:

۱. آگاهی به همه اجزای درونی و بیرونی: در این آگاهی، درون ما مانند آینه، تمام اجزای درونی و بیرونی را در خود منعکس می‌کند و با اینکه نظاره‌کننده در خود دیدگاه قرار گرفته، تمام آن منظره (شخصیت) را - که نظاره‌کننده هم جزئی از آن است - برای خود بر نهاده، آن را تماشا می‌کند.

1. Conscience.

۲. آگاهی به خود به‌طور تجربیدی: این آگاهی به‌مثابه آگاهی به اجزای درونی و بیرونی نیست؛ بلکه در این نوع، «خود» را به‌عنوان فرمانده و اداره‌کننده اجزای درونی و بیرونی منظور می‌کنیم.

۳. آگاهی به من مخصوص: در این نوع آگاهی، نمودهای برای هر یک از «من»ها در طول زندگی ضمیمه شده، «من» را رنگ‌آمیزی می‌کند. (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۲۳ - ۱۲۰)

نقطه تشابه این سه مورد در آن است که انسان همواره به خود آگاهی در خویشتن واقف است. لایب نیتس، فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی، نیز در دفاع از وجود پدیدهٔ نفسانی، به گونه‌ای از خودآگاهی تمسک می‌جوید و می‌نویسد: «تجربه درونی‌ای که ما از خویشتن داریم، نمی‌تواند به صورت مکانیکی یا جسمانی تشریح شود». (Woolhouse, 2010: 93) این بدان معناست که بسان تلقی ماده‌انگاران،^۱ پدیدهٔ خودآگاهی، در حد امور مادی تقلیل نمی‌یابد. با توجه به این توضیحات باید گفت این نوع از وجدان (خودآگاهی)، تنها در جنبهٔ فردی قابلیت بروز دارد؛ اما استاد جعفری، کارکرد و دامنهٔ موضوع وجدان را تنها در فردیت نمی‌بیند؛ بلکه به فعالیت و نمود وجدان در جنبهٔ اجتماعی نیز معتقد است.

ب) وجدان اجتماعی

علامه در زمینه وجدان اجتماعی، بر آن است که با تمسک به این وجدان می‌توان اتحادی بین انسان فردی و انسان نوعی و به تعبیری، میان انسان و اجتماع برقرار نمود. ایشان نقاط تشابه میان فرد و اجتماع را به دو دسته طبقه‌بندی می‌کنند که عبارتند از:

۱. شخصیت اجتماعی: شالودهٔ تأثیر شخصیت‌های برجسته در اجتماع، همواره یک هدف عالی بوده که افراد جامعه را تحت تسلط خود گرفته است؛ به عبارتی، افراد مؤثر در روند اجتماعی یک ملت، همواره برای خود، اهداف و ایدئال‌هایی را مطرح نموده‌اند که به تبع آن، دیگران را در قلمرو آرمان والای خویش درآورده‌اند.

۲. اجتماع انسانی: برای اجتماع انسانی نیز می‌توان مانند فرد، یک وجدان کاملاً مشخص معین نمود؛ زیرا هنگامی که زیربنای یک اجتماع را هدف عالی تشکیل دهد، بدون شک، افراد جامعه، آن هدف را قطب‌نمای خود قرار داده، از آن سربلندی نخواهند کرد. (جعفری، ۱۳۹۲: ۲۶۶)

با این اوصاف می‌توان پی برد که علامه، وجود وجدان اجتماعی را جایز، بلکه برای اداره یک جامعه ضروری می‌شمارد. در مغرب‌زمین نیز برخی فلاسفه «نگاه عمل‌گرایانه‌ای در کارکرد وجدان در جامعه داشته‌اند». (Jr, 1998: 31) برای نمونه، «جان لاک در رساله‌ای در باب قانون بشری نشان می‌دهد که

1. Materialism.

واقعیت شایع وجدان بشری، این اجازه را به فیلسوف می‌دهد که به وجود ضروری قوانین اخلاقی عینی پی ببرد که به‌ندرت ممکن است آنها در تضاد با حکومت باشند». (Woolhouse, 2007: 53) بنابراین چنین نیست که رابطه وجدان فردی و وجدان اجتماعی مانع‌الجمع باشد؛ بلکه این دو در کنار یکدیگر، روند طریق تکامل را می‌پیمایند.

نکته قابل توجه آنکه در نظر علامه، حتی متصدیان و پشستازان مدیریت جوامع برای پیشبرد اهداف و مقاصد خود، از این واژه استفاده می‌کنند. (جعفری، ۱۳۵۹: ۲۸۹) به هر روی، از آنجا که در مجال این مقال نخواهد بود که به بررسی بقیه موضوع‌های پرشمار درباره وجدان، از قبیل وجدان در علوم و مباحث مرتبط دیگر از نظرگاه استاد جعفری بپردازد، در ادامه به موضوع اصلی این نوشتار، یعنی موضوع وجدان اخلاقی خواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی

از منظر علامه جعفری، معرفت در باب وجدان اخلاقی، سابقه‌ای دیرینه دارد و مبدأ تاریخی این شناخت، به آغاز زیست بشریت در کره خاکی برمی‌گردد؛ از این رو «روش وجدان اخلاقی را که یکی از ارکان تبلیغی پیامبران بوده است، باید تا پیدایش بشریت کشاند». (جعفری، ۱۳۹۲: ۳۷) مفهوم وجدان اخلاقی در آثار گذشتگان، تحت مدلول خاصی که امروزه از آن اراده می‌شود، کاربردی نداشته است؛ اما با الفاظ دیگر و به شیوه‌های مختلف، معنای وجدان اخلاقی از آن برگرفته می‌شد؛ برای نمونه، پیشینیان مفهوم وجدان اخلاقی را با عنوان‌هایی مانند «قلب پاک»، «ضمیر پاک»، «روح معتدل» و «فطرت» (همان: ۳۷) به کار می‌بردند. بنابراین تشابهات معنایی بسیاری در هر برهه تاریخی از این مفهوم به دست می‌آید که نقطه مرکزی آن را هنجارهای فطری و درونی یا وجدان اخلاقی انسان‌ها تشکیل می‌دهد. با این اوصاف، علامه در اهتمام بشریت به مبحث وجدان اخلاقی، از سه وضع موجود در تاریخ یاد می‌کند:

الف) اهتمام متون کهن تاریخی، که شامل قوانین مصر باستان، متون هند باستان و مواردی چین باستان و همچنین توجه فلاسفه یونانی از جمله ارسطو می‌باشد.

ب) منابع اولیه اسلامی، که شامل آرای قرآن در این باب و همچنین نظریات ابن‌سینا، صدرالمتألهین و دیگر حکما می‌باشد.

ج) توجه فیلسوفان غربی، که شامل شرح آرای برخی اندیشمندان غربی، از جمله کانت است. نقطه اشتراک و مابازای تمامی موارد ذکرشده، در وجود قوه‌ای درونی میان انسان‌ها است که در دوران جدید می‌توان از آن به «وجدان اخلاقی» یاد کرد. علامه جعفری در شرح این مفهوم، از ندا و صدای درونی

نهاددهنده در فطرت انسان یاد می‌کند و آن را به نغمه‌های دلنوازی تشبیه می‌کند که جملگی، یک آهنگ را می‌نوازند و مهم‌تر آنکه، در مقابل این نغمه‌های درونی، هیچ راه خروجی نخواهد بود. این توصیف نشانگر آن است که جملگی افراد، از این صدا و ندای درونی بهره می‌برند؛ اما این ندای درونی، نه نیاز به لب و زبان دارد و نه محتاج معلمی که آن را تعلیم دهد؛ (جعفری، ۱۳۵۸: ۱۵ - ۱۴) با این اوصاف، همواره جای این پرسش گشوده می‌ماند که این ندای درونی، آبخور چه سرچشمه‌ای می‌باشد؟ علامه در پاسخ به این پرسش، وجدان را منعکس‌کننده صدای خداوندی دانسته، طاقت هر توصیفی را برای تبیین این عامل ملکوتی قاصر می‌بیند؛ اما اگر بخواهیم به خود وجدان رجوع کنیم، می‌گوییم: «من، جز گیرنده و منعکس‌کننده صدای رسای خداوند، چیز دیگری نیستم». (همان: ۲۳)

در مغرب‌زمین، پیتر آبلارد،^۱ فیلسوف قرون وسطا در کتاب *اخلاق یا معرفت به خویشتن*^۲ می‌نویسد: «افعال، هنگامی خوب هستند که مطابق با آنچه خداوند برای انسان خواسته است، باشند و هنگامی شرورند که مخالف با خدا یا تخطی آگاهانه از آنچه خداوند خواسته است، کرده باشند». (Becker, 2003: 47) بیکر، در تکمله آرای آبلارد می‌گوید: «با وجود این، اگر انسان بر طبق وجدان خویش عمل کند، گناهکار نخواهد بود». (Ibid: 47)

علاوه بر این توصیف، علامه جعفری، در آثار متعددی، وجدان اخلاقی را به قطب‌نمایی دقیق در کشتی وجود انسان تشبیه می‌کند؛ یعنی همان‌طور که قطب‌نما، جهت و مسیر صحیح را برای ناخدای کشتی روشن می‌سازد، وجدان اخلاقی نیز بسان همان قطب‌نما، جهت و مسیر صحیح اخلاقی را برای هر فرد نشان می‌دهد؛ نکته دیگر آنکه، «وجدان حقیقی آن است که قطب‌نمای آن، حقیقت را درست نشان بدهد و در درون آدمی، استشمام صحیحی را به فعالیت بیندازد»:

بینی آن باشد که او بویی برد بوی او را جانب کویی برد
هر که بویش نیست، بی‌بینی بود بوی آن بوی است کان دینی بود
(جعفری، ۱۳۷۶: ۱۵۵)

ایشان تنها به این مباحث بسنده نمی‌کند؛ بلکه با تحقیق عمیق و دقیق خود، بر آن است تا در برابر کسانی که موضع مخالفت در برابر اصالت وجدان برمی‌گزینند، مباحث خود را مدلل سازد. از این‌رو به شبهات عده‌ای از روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و فلاسفه، که دلایلی بر عدم وجود وجدان مطرح می‌کنند، پاسخ می‌گوید.

1. Peter Abelard.
2. Ethics or Know Thyself.

پاسخ به پرسش‌ها و انتقادات مربوط به وجدان اخلاقی

علامه برای تبیین اصالت وجدان اخلاقی، به پاسخ نقدهایی که علیه وجود وجدان اخلاقی بیان شده است، می‌پردازد که در ادامه به پاره‌ای از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

الف) عمومی نبودن فعالیت و روش وجدانی

عده‌ای بر این عقیده‌اند که فعالیت و همچنین روش وجدانی عمومی نیست. نقطه محوری این ایراد، آن است که وجدان، شامل عموم آدمیان نمی‌شود و به عبارت دیگر، این ایراد به تفاوت میان افراد از حیث معرفت اخلاقی و به‌ویژه حیث معرفت وجدانی اشاره دارد. به تعبیری، این گروه بر این عقیده‌اند که عده‌ای «بدون داشتن وجدان زندگی کرده‌اند؛ یعنی بدون اینکه بایستگی و نایستگی و شایستگی و ناشایستگی قضایا را در درون خود تشخیص بدهند و بدون اینکه قضاوت و شکنجه و سرزنش درونی داشته باشند، زندگی خود را سپری کرده‌اند». (جعفری، ۱۳۹۲: ۶۵) اگر با اندکی مسامحه، گستره وجدان اخلاقی را به اصول مورد تأیید و توافق بشریت تقلیل دهیم، آنگاه جان لاک، فیلسوف تجربه‌گرای^۱ انگلیسی، نیز در مخالفت با این سخن می‌گوید: «از آنان که اطلاعی متوسط از تاریخ دارند، می‌پرسم کجاست آن اصل اخلاقی که مورد توافق عموم است». (حکاک، ۱۳۹۰: ۲۱)

باری، عقیده استاد جعفری در پاسخ به این شبهه، بر این اصل استوار است که تفاوت میان آدمیان در دارا بودن درجات متفاوتی از وجدان، نمی‌تواند دلیلی بر فقدان وجدان اخلاقی باشد؛

زیرا غرائز فراوانی در تمامی انسان‌ها وجود دارد که اشخاص در به‌کارگیری و استفاده از آن شدت و ضعف دارند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به غریزه جنسی یا عواطف موجود در انسان‌ها اشاره نمود که از فردی به فرد دیگر در تغییر است. پس همان‌طور که افراد در بروز و ظهور و یا مستور ساختن قابلیت‌های‌شان مختار می‌باشند، به همین طریق نیز می‌توانند در شکوفایی وجدان نهاده‌شده درون‌شان، نقشی مؤثر ایفا نمایند. (جعفری، ۱۳۹۲: ۶۶)

در واقع علامه بر این عقیده‌اند که مخفی شدن یک غریزه و پدیده روانی یا پنهان بودن فعالیت آن در فرد یا افرادی از انسان‌ها، نمی‌تواند دلیلی بر نبود یا فرعی بودن آن پدیده باشد. با این اوصاف، قوه‌ای درونی در میان تمامی انسان‌ها وجود دارد؛ اما به فعلیت رساندن آن قوه از فردی به فرد دیگر تفاوت دارد؛ این بدین معنا است که هر فرد، در بروز و ظهور و مستورسازی آن قوه، نقشی مؤثر ایفا می‌کند.

1. Empiricism.

(ب) تفاوت فعالیت وجدانی با فعالیت عقلانی

ایراد دیگر بر اصالت و وجود پدیده وجدان اخلاقی، ناسازگاری میان حیطة فعالیت‌های عقل و حیطة عاطفه می‌باشد؛ زیرا فعالیت‌های عقلانی، نظیر ریاضیات استثناپذیر هستند؛ اما فعالیت‌های وجدانی، نظیر «خاصه»^۱ های نیک، بد و عاطفه، استثناپذیرند. به عبارت دیگر، مباحث و مسائل ریاضی، گستره‌ای جهان‌شمول دارند؛ برای نمونه، تمامی آدمیان در این مسئله اتفاق دارند که حاصل $۲+۳$ برابر ۵ خواهد شد. همچنین این قضیه در مباحث منطقی نیز صحت دارد؛ اما این اتفاق نظر، در مباحث اخلاقی و به‌ویژه موضوع وجدان دیده نمی‌شود؛ طرف‌داران این انتقاد بر این عقیده‌اند که حیطة عقلانیت با حیطة عواطف، به دلیل دو گستره کاملاً متفاوت، با یکدیگر متباین می‌باشند. در نتیجه رابطه میان آنها به شیوه منطقی مانعة‌الجمع خواهد بود.

علامه در پاسخ به این اعتراض، نه‌تنها حیطة فعالیت دو حوزه عقل و وجدان را متعارض نمی‌داند، دو حوزه یادشده را همسنگ و وابسته به یکدیگر معرفی می‌کند و به عبارت بهتر، ایشان فعالیت‌های عقلانی و وجدانی را مکمل یکدیگر در نظر می‌گیرد. توضیح آنکه، ما می‌توانیم بگوییم فعالیت‌های وجدانی، واحدهای اخلاقی را تشخیص می‌دهند و سپس این واحدها در سیر عقلانی و دستگاه منطقی صورت داده می‌شوند. «به‌عنوان نمونه، هنگامی که وجدان اخلاقی، لزوم حق‌شناسی را تشخیص می‌دهد و می‌گوید: حق‌شناسی بایستگی دارد یا حق‌شناسی شایستگی دارد، عقل می‌تواند روی این واحدها تکیه نموده و به قرار زیر، یک سلسله فعالیت منطقی عقلی انجام بدهد:

- حق‌شناسی بایسته است، به حکم وجدان؛

- هر بایستگی، موجب احساس مسئولیت است، به حکم وجدان و یا به حکم عقل؛

- پس حق‌شناسی موجب احساس مسئولیت است.» (همان: ۷۳ - ۷۲)

در واقع، به همین دلیل است که عقل نظری باید با راهنمایی وجدان رشد کند و به‌وسیله چنین قوانین تصفیه‌شده انسانی و الهی و همچنین منعکس‌کننده واقعیات، به فعالیت خود ادامه دهد. (جعفری، ۱۳۶۸: ۱۹۱) با این اوصاف، وی در موارد فراوانی، قوای عقل و وجدان را در جهت‌گیری انسان به سوی اهداف متعال و ایدئال، همسو دانسته است؛ برای نمونه، ایشان کلید راه‌گشای تبعیت از قوانین الهی را عقل و وجدان صرف می‌داند و «این مردم هستند که باید عقل و وجدان خود را برای «گردیدن»^۲ در مسیر کمال راه بیندازند و به هدف اعلائی حیات خود نائل شوند». (همو، ۱۳۸۸: ۷۰)

1. Quality.

۲. مقصود از گردیدن (صیروت) در عرفان اسلامی، تحول و دگرگونی به سوی کمال است. (جعفری، ۱۳۸۸: ۷۰)

ج) وجدان اخلاقی، مولود اجتماع

برخی بر این عقیده‌اند که وجدان، فی‌نفسه اصلاتی ندارد و امری تبعی، عرضی و وابسته به اجتماع می‌باشد. به عبارتی، وجدان اخلاقی از خود، هیچ اصلاتی ندارد و تنها در گستره اجتماع است که مفهومی به نام وجدان اخلاقی بر ساخته می‌شود. بنا بر عقیده این دسته از منتقدان، دیگر نمی‌توان از وجدان اخلاقی به گونه امر تاریخی دم زد و محصول چنین نگره‌ای، نوعی نسبی‌گرایی و عرضی شمردن پدیده وجدان می‌باشد. آرای علامه جعفری، چنین تفسیری را بر نمی‌تاباند. ایشان در مقابل این دیدگاه استدلال می‌کنند که اگر این انتقاد صحیح باشد، پس چرا اجتماعات، انسان‌ها را به گونه‌ای پرورش نمی‌دهد که هر کسی که متولد می‌شود، یک ریاضی‌دان یا دانشمندی والامقام شود. همچنین ایشان قضایای اخلاقی را به مثابه سببی در نظر می‌گیرند که هسته سبب به وجدان و خود میوه سبب هم به اجتماع تشبیه شده است. در واقع «این گمان هم که اخلاق، زائیده ارتباطات اجتماعی است و هیچ‌گونه ریشه فردی ندارد، شبیه به این است که بگوییم: سببی تولید شده است، بدون اینکه هسته‌ای وجود داشته باشد». (همو، ۱۳۷۹: ۵۸)

ایشان از اجتماع و قابلیت تأثیر آن در وجدان اخلاقی افراد نیز سخن می‌گویند و بر این عقیده است که همه انسان‌ها در بدو تولد، از یک قطب‌نما یا همان وجدان به ودیعه نهاده شده، بهره‌مند هستند؛ اما تعیین قطب آن در اختیار اجتماع‌ها و محیط‌ها قرار دارد. (همو، ۱۳۹۲: ۷۸) بنابراین اصل وجدان اخلاقی، امری خودارجاع می‌باشد؛ بدان معنا که پدیده وجدان اخلاقی، امری تبعی و عرضی نیست؛ بلکه به‌عنوان قوه‌ای مستقل عمل می‌کند.

د) تحول و تطور اصول وجدان اخلاقی

دلیل دیگر در رد وجود وجدان اخلاقی این است که فعالیت‌های وجدانی، منحصرأ فردی و متغیر هستند و از سوی دیگر، انسان نیز دائماً در حال صیوروت است. بنابراین نمی‌توان اصل ثابتی را در فعالیت‌های وجدان اخلاقی در افراد سراغ گرفت؛ برای نمونه، می‌توان گفت اگر واقعه‌ای، وجدان کسی را در سن چهارده سالگی تحریک کرده باشد، احتمال دارد که وقوع همان واقعه در میان سالی، تحریک وجدانی به همراه نداشته باشد.

علامه در پاسخ به این شبهه می‌گوید:

تاریخ، نیروهای بشری بسیاری را برای ما نشان داده است که با فعالیت‌هایی گوناگون، از حیث کمیت و کیفیت بروز می‌کنند؛ ولی اصل آن نیروها ثابت است. وانگهی، مگر آگاهی ما به «شخصیت»، همیشه بر یک حال است؟ مگر بهره‌برداری ما از نیروی عقلانی، در تمام جهات به‌طور یکنواخت انجام می‌شود؟ (همان: ۸۵)

در واقع می‌توان وجدان را به‌مثابه جوهر و زیربنای غیر قابل تغییر در نظر گرفت که فعالیت‌های آن، همان اعراض متغیر وابسته به جوهر باشند؛ یعنی اصل پدیده وجدان همواره وجود دارد؛ اما فعالیت‌های آن دچار تغییر می‌شوند؛ دقیقاً بسان وجود قوه عاقله، اصل عقلانیت که در همه وجود دارد؛ اما فعالیت‌های آن دچار تغییر می‌گردند.

به هر روی، علامه پس از پاسخ به اعتراض‌ها و تبیین اینکه وجدان اخلاقی دارای وجود و اصالت است، به شرح و بسط حیطه فعالیت‌ها و کارکردهای وجدان اخلاقی می‌پردازد.

کاربست‌های وجدان اخلاقی

از نظر علامه، وجدان اخلاقی یا همان قطب‌نمای کشتی وجود آدمی، تضاد آشتی‌ناپذیری با خودخواهی دارد؛ زیرا طریق الهی وجدان، غیر از طریقی است که خودخواهی انسان به سمت آن می‌رود. (همو، ۱۳۸۵: ۳۰۰) می‌توان گفت از لوازم منطقی پیروی از احکام وجدان، تأمین سلامت روان افراد است؛ به‌گونه‌ای که اگر افراد از قوانین وجدانی پیروی نمایند، آنگاه به تبع آن، از آلام و دردهای آنها کاسته می‌گردد؛ به تعبیر دیگر، «توجه شگفت‌انگیز به وجدان و معرفی آن به‌عنوان قطب‌نمای دقیق در کشتی وجود انسانی برای طی اقیانوس پرتلاطم زندگی در دوران‌های معاصر، به حدی جدی و عمیق می‌گردد که می‌تواند برای افرادی که درباره انسان‌ها ناامید و مأیوس گشته‌اند، وسیله‌ای برای امیدواری و دلگرمی بوده باشد.» (جعفری، ۱۳۷۹: ۴۹) همچنین علامه بر این عقیده است که وجدان اخلاقی، ما را به‌سوی ایدئالی رهنمون می‌سازد که مرتبه رفیع آن برای فرد، قرب به پروردگار می‌باشد. به علاوه، وجدان اخلاقی، به کنش و رفتار انسانی سامان می‌بخشد؛ زیرا «رفتار اخلاقی عبارت است از به‌جا آوردن اعمال پسندیده و اجتناب از کردارهای زشت با تحریک وجدان کمال‌جو، فقط بدان جهت که اعمال پسندیده را باید انجام داد و از اعمال زشت باید اجتناب نمود.» (همو، ۱۳۸۵: ۶۷)

با توجه به این توضیحات و عمده مباحث آثار علامه می‌توان دریافت که وجدان اخلاقی، عاملی الهی و درونی برای عاملان اخلاقی به‌شمار می‌رود؛ با این همه، ایشان بخشی از کتاب *وجدان* را - به شکلی منظوم - به بررسی فعالیت‌های وجدان اخلاقی تخصیص داده است تا در مورد کاربردهای آن به کاوش بپردازند. ما در این بخش بنا به تشخیص، به مهم‌ترین کاربردهای وجدان اخلاقی آن اشاره خواهیم کرد.

الف) وجدان، عامل شخصیت، رشد و شکوفایی

استاد جعفری، وجدان اخلاقی را یکی از عوامل رشد شخصیت در افراد معرفی می‌کند. ایشان در یک

تقسیم‌بندی، از شخصیت‌های متعدد در نوع انسان بهره می‌گیرد که نتیجه تحقیقات ایشان را می‌توان در یک فرم منطقی به صورت زیر ارائه داد:

برای هر فردی که زندگی آگاهانه دارد، رسیدن به شخصیت عالی، یک مطلوب و ایدئال خواهد بود. وجدان اخلاقی، انسان را به سوی ایدئال‌ها رهنمون می‌سازد. در نتیجه دستیابی به شخصیت عالی، از طریق وجدان اخلاقی میسر می‌باشد. بنابراین اگر انسان، برای خود یک ایدئال تشخیص داده باشد و در پی رسیدن به آن و یک شخصیت عالی باشد، عامل تحرک و راهنمای او، چیزی جز وجدان اخلاقی نخواهد بود.

ب) وجدان، راهنمایی مطمئن

همچنین ایشان، وجدان را راهنمایی مطمئن می‌داند که اصلی زیربنایی و زیربنیاد تمامی اصول اخلاقی - اجتماعی می‌باشد؛ اما نکته‌ای که نباید از آن مغفول ماند، این است که نباید وجدان را به مثابه راهنمای بی‌واسطه قوانین اخلاقی - اجتماعی در نظر بگیریم؛ زیرا اگر مراد از راهنما، «قوانین اخلاقی و اجتماعی، مانند عدالت اجتماعی باشد، این کار از وجدان ساخته نیست؛ زیرا روبنای مسائل اخلاقی، پیوستگی کامل با عوامل اجتماعی و محیطی دارد». (همان: ۱۷۷)

استدلال علامه بر این بنیاد استوار است که وجدان، قوه‌ای درونی است و قوانین اخلاقی - اجتماعی، با عالم برون و واقع سروکار دارند. بنابراین وجدان به صورت مجرد نمی‌تواند به عنوان قانون‌گذار اخلاقی شمرده شود. در مقابل این نظر، ایمانوئل کانت، فیلسوف مشهور آلمانی عقیده دارد که دو چیز، ذهنش را با اعجابی بسیار روبه‌رو کرده است: «آسمان بالای سرم و قانون اخلاقی درون خودم ... دومی با خود ناپیدای من آغاز می‌شود، من خودم را به عنوان موجودی در یک پیوند کلی و ضروری می‌شناسم». (Kant, 1994a: 41) با این اوصاف، از منظر کانت، قانون اخلاقی را می‌توان با صرف رجوع به ضمیر انسان‌ها دریافت. دیدگاهی که علامه اتخاذ می‌کند، منافاتی با موجود بودن پدیده وجدان در ضمیر انسان ندارد؛ اما آنچه از آرای ایشان در این مبحث حاصل می‌گردد، این است که قوانین پیشینی وجدان به ناچار باید توأم با قوانین پسینی و اجتماعی باشد و به تعبیری، این دو حوزه، در ترابط با یکدیگر هستند که می‌توانند کارکردی مؤثر ایفا کنند. پس صرف وجدان که عاملی درونی است، نمی‌تواند عاملی برای قانون‌گذاری‌های اخلاقی - اجتماعی شمرده شود. اما در فلسفه کانت، شاهد قوانینی پیشینی و ضروری، آن هم بدون پیوست به قوانین اجتماعی - اخلاقی می‌باشیم؛ زیرا کانت، لب لباب اخلاق را در این قانون کلی و ضروری خلاصه می‌کند که: «تنها بر طبق ضابطه‌ای عمل کن که بتوانی در همان زمان اراده کنی

که به یک قانون کلی تبدیل شود» (Ibid: 274) وانگهی، لازم به ذکر است که در نظر گرفتن وجدان، به‌عنوان راهنمایی مطمئن، نقدهایی مواجهه‌ای که در مجال مقتضی به آن خواهیم پرداخت.

نمودهای وجدان اخلاق

پدیده وجدان اخلاقی، جدا از کاربست‌های آن، شامل نمودهای متعددی می‌شود که در این بخش به مهم‌ترین آنها اشاره خواهیم نمود.

الف) زشتی و شکنجه شدن وجدان

یکی از نمودهای وجدان، زشت شدن و شکنجه شدن آن است. از منظر علامه، زشتی یک وجدان، نتیجه اعمال و فعالیت‌های بد و نادرستی است که انسان مرتکب می‌گردد. همچنین شکنجه شدن وجدان، دستاورد عمل قبیحی است که به تبع آن عمل، وجدان دچار شکنجه می‌شود. با توجه به توضیح این دو صفت (زشتی و شکنجه شدن وجدان) می‌توان دریافت که زشتی وجدان، تنها وجدان را آلوده می‌کند؛ اما شکنجه شدن وجدان، علاوه بر اینکه آن را آلوده می‌کند، احساس رنجی را نیز در روان فرد ایجاد می‌کند؛ به تعبیری، «این دو موضوع (زشت شدن و شکنجه دیدن) با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا آنچه زشت می‌شود، موضوعی است که وجدان با آن رنگ‌آمیزی می‌شود، مانند رنگ‌آمیزی یک جرم مادی با رنگ؛ در صورتی که شکنجه دیدن - که در نتیجه زشتی مفروض به وجود آمده - جنبه کار و حرکت روانی دارد». (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۸۱) به عقیده علامه، دوری از زشتی و شکنجه‌های وجدانی می‌تواند با بهره‌گیری انسان‌ها از وجدان پاکی که در ضمیرشان نهاده شده است، برطرف گردد و در نتیجه انسان به مقامات بالاتری دست یابد. (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۵)

ب) سرزنش، شماتت، و آرامش وجدان

ایشان سرزنش برآمده از وجدان را ناشی از کوتاهی فرد ملامت‌شده در دستیابی به شخصیت ایدئال می‌داند و در این حالت است که وجدان اخلاقی شروع به سرزنش می‌کند؛ به تعبیر دیگر، فردی که پیگیر آرمان‌های متعالی وجدان خویش نباشد، لزوماً به ایدئال و آرمان‌های خویش پشت می‌نماید و در این حالت است که وجدان اخلاقی، شروع به سرزنش کردن فرد می‌نماید. «قرآن مجید از این پدیده به «نفس لوامه» تعبیر فرموده است»؛ (همان: ۲۰۳) اما باید توجه داشت که «مفهوم شماتت، غیر از سرزنش است. شماتت، تذکر به عیب و پلیدی شخص است با قصد تحقیر، و ممکن است در شماتت، قصد تشویق و بیرون آوردن از منجلاب، وجود نداشته باشد». (همان: ۲۰۴)

آرمش وجدانی از همان ناحیه‌ای صادر می‌گردد که سرزنش و شماتت وجدان از آن حاصل می‌شود. به تعبیری، با توجه به تحقیقات علامه می‌توان دریافت که سرزنش و آرامش وجدانی، هر دو با ایدئالی مرتبط است که فاعل اخلاقی در اعمال خود، اعمال می‌کند. بنابراین آرامش و عدم آرامش در وجدان، «به‌منظور تزلزل یا ثبات «شخصیت» انسانی با نظر به ایدئالی است که انسان در زندگی خود تشخیص داده است». (همان: ۲۰۰)

نقد و بررسی آرای علامه در باب وجدان اخلاقی

پژوهش‌هایی که علامه جعفری در باب وجدان اخلاقی صورت داده‌اند، کم‌سابقه و بنیادی است؛ اما از چند جهت قابل ملاحظه است که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

۱. علامه جعفری می‌فرماید: وجدان اخلاقی نمی‌تواند قانون‌گذار اخلاقی - اجتماعی باشد؛ اما می‌تواند قانون صحیح را از ناصحیح تشخیص دهد. به عبارتی «وجدان، قانون احراز شده و موضوع تشخیص داده شده را پس از بررسی مورد قضاوت قرار خواهد داد (همان: ۲۰۹) و صلاحیت یا عدم صلاحیت آن را می‌سنجد؛ به نظر می‌رسد موضعی که علامه در باب وجدان اتخاذ می‌کند، یک پدیده ایستایی است که مواضع پویا و متغیر قوانین اخلاقی - اجتماعی را می‌تواند با تغییرناپذیری خود تشخیص دهد. اشکال این رویکرد آن است که «وجدان‌های افراد مختلف، خواه عضو جامعه‌ای واحد باشند و خواه عضو جوامع مختلف، اغلب از بیخ و بُن متفاوت است. معترضان با وجدان به جنگ و داوطلبان برای خدمت در دوران جنگ، معمولاً درباره‌ی درستی یک جنگ مفروض، به شدت اختلاف‌نظر دارند». (ادوارز، ۱۳۷۸: ۳۵۷) بر مبنای این نظریه، وجدان اخلاقی افراد از قوانین اخلاقی - اجتماعی جامعه خود تبعیت می‌کند، نه پدیده‌ای که از خود، هویت مستقلی داشته باشد. البته در برخی موارد، وجدان با صفت ناظر آرمانی خود می‌تواند از بند قوانین اخلاقی - اجتماعی جامعه خویش خارج گردد.

۲. علامه یکی از کاربردهای وجدان اخلاقی را راهنمایی آن می‌داند. به تعبیری، ایشان فعالیت وجدانی را راهنمایی مطمئن در نظر می‌گیرد؛ اما در برابر این دیدگاه، این انتقاد وارد است که گه‌گاه، پرسش‌های اخلاقی آنچنان پیچیده می‌گردند که ملاک تمییز و خاصه‌هایی نظیر نیک و بد، به‌سختی صورت می‌گیرد و تنها با تمسک به احتمالات می‌توانیم مسیری را برگزینیم. این وضعیت در مبحث «محذورات اخلاقی»^۱ به‌وضوح دیده می‌شود. در این موارد، هیچ حکم وجدانی، رهگشا نخواهد بود. (همان: ۳۵۸)

1. Moral dilemmas.

۳. در خلال نوشتار به این نکته پرداختیم که مرحوم علامه، پدیده وجدان را قوه‌ای درونی در هر فرد تلقی می‌کند که منافاتی با کارکردهای صوری و منطقی عقلانی ندارد؛ بلکه عقل به‌عنوان مکمل خاصه‌های وجدانی، صورت‌بندی منطقی ارائه می‌دهد؛ برای نمونه، هنگامی که وجدان اخلاقی، لزوم عدالت را درمی‌یابد و آن را امری شایسته تلقی می‌کند، می‌گوید: عدالت امری شایسته است. فعالیت عقل این است که روی این واحدها، خاصه‌ها و گزاهای اخلاقی، تکیه کرده، فعالیت منطقی عقلی را به قرار زیر انجام بدهد:

- برقراری عدالت، ما را به سوی اخلاقی زیستن رهنمون می‌سازد.

- هر امری که ما را به اخلاقی زیستن رهنمون می‌سازد، امری حَسَن است.

- در نتیجه، عدالت حَسَن است.

بنابراین می‌توان دریافت که از منظر علامه جعفری، عقل مکمل امور وجدانی می‌باشد. علامه از پدیده و قوه‌ای درونی سخن می‌گوید که با عقل، محسوسات و ... تعامل دارد؛ اما هیچ‌یک از اینها نمی‌باشد؛ حال سؤال این است که چه ملاک و معیاری در اختیار داریم تا با این‌همانی عقل و وجدان مخالفت ننماییم؟ به تعبیر دیگر، همواره این احتمال وجود دارد که فعالیت‌های وجدان، نشئت گرفته از قوای عقلانی انسان باشد. آقای مصباح یزدی در باب وجدان اخلاقی می‌فرماید: «آنچه را که ما به‌عنوان وجدان اخلاقی می‌نامیم و خیلی هم برای آن قداست قائلیم، یک نیروی خاصی در وجود ما نیست. حقیقت مسئله این است که اگر وجدان را تحلیل کنیم، خواهیم دید که وجدان اخلاقی در جهتی که مربوط به شناخت خوب و بد است، همان عقل است». (مصباح، ۱۳۹۲: ۲۳۵)

این پرسش که آیا وجدان، نهاد مستقل درونی‌ای به غیر از قوای عاقله است یا خیر، پرسشی است که امروزه ذیل مبحث «وجدان معرفتی»^۱ پیگیری می‌شود. به عقیده مؤلف، حق آن است که بین مقام واقع و اعتبار، تفکیکی لحاظ شود؛ بدین شکل که در مقام واقع، نمی‌توان قوه‌ای را به جز قوای عاقله انسانی برای خودآگاهی، شناخت نیک و بد و ایجاد گزاره‌های در نظر گرفت و جملگی از کارکردهای قوای عاقله انسانی‌اند؛ اما در مرتبه قرارداد و اعتبار، می‌توان کارکرد شناخت امور یادشده را از آن وجدان دانست و در نتیجه این پدیده را جدای از قوای عاقله در نظر گرفت.

۴. همان‌طور که اشاره شد، علامه یکی از فعالیت‌های وجدان را عامل سرزنش و شماتت فرد می‌داند و این هنگامی رخ می‌دهد که شخص از ایدئال‌های شخصیتی به دور بماند؛ اما در اینجا می‌توان تحلیل روان‌شناختی، از ایدئال وجدانی ارائه داد؛ بدین صورت که عواملی چون کودکی، خانواده و جامعه‌ای که فرد در آن می‌زید، تکون بخش آن ایدئال باشد. پس اینکه وجدان، پس از «انجام کار، ستایش یا سرزنش

1. Epistemic conscientiousness.

می‌کند، این‌هم یک تحلیل روان‌شناختی دیگری دارد. حقیقت مطلب این است که انسان یک ملکاتی دارد که در اثر کمک علم و عمل برای او حاصل می‌شوند. ارزش‌هایی را که شناخته است و در عمل نیز آنها را به کار گرفته است، آرام‌آرام برای او ملکه شده‌اند. بنابراین اگر انسان کاری را برخلاف آنها انجام دهد، انسان ناراحت می‌شود؛ یعنی ملکاتی که براساس شناخت ارزش‌ها، برای انسان حاصل شده‌اند، اقتضا دارند که آنچه با آنها مخالف باشد، طرد نمایند. علت ندامت پس از انجام کار بد این است که وقتی انسان می‌فهمد که کمالی را از دست داده و نقصی که در انسانیتش پدید آمده است، این حالت ندامت برای او حاصل می‌شود». (همان: ۳۳۵) بنابراین تأثیرات محیطی یادشده می‌توانند قوای وجدان را به‌سوی ایدئالی غیر از دستیابی به مقام قرب به خداوند ارائه دهند که در این صورت، عامل سرزنش و شمات وجدان اخلاقی، از شخصی به شخص دیگر در تغییر است؛ اما باید توجه داشت که با این همه، هیچ خدشه‌ای به موجودیت وجدان وارد نمی‌شود.

۵. علامه جعفری، استخراج واحدها و خاصه‌های اخلاقی نظیر نیک و بد و باید و نباید را از فعالیت‌های وجدان اخلاقی می‌داند؛ اما از بحث و بررسی مصادیق این مفاهیم، به‌گونه‌ای مغفول مانده است. این بدان علت است که ایشان قانون‌گذاری‌های اخلاقی - اجتماعی را از آن وجدان نمی‌دانند؛ بلکه صحیح یا ناصحیح بودن آن قوانین را برعهده وجدان اخلاقی افراد می‌شمارد. به تعبیری، وجدان تمام بشریت بر این گزاره صحه می‌گذارد که عدالت امری حَسَن، و ظلم امری قبیح است؛ اما اینکه این مفاهیم و قضایا چه مصادیقی را دربر می‌گیرند، برعهده اخلاق و اجتماع بوده است.

نکته‌ای که باید به آن تفتن جُست، این است که علامه، تصحیح قوانین اخلاقی - اجتماعی را به وجدان اخلاقی ارجاع می‌دهد؛ در صورتی که اگر ایدئال وجدانی و ملکات فردی اشخاص، از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر نماید، به تبع آن، مصادیق واحدهای وجدان اخلاقی نیز ثابت نمی‌ماند و در نتیجه، رجوع به مصادیق وجدان اخلاقی هر جامعه‌ای غیر از مصادیق وجدان اخلاقی دیگر جوامع خواهد بود. همچنین این نکته در فعالیت‌های وجدانی نظیر آرامش، راهنما و سرزنش نیز صادق است. البته این تأسی، در میان تمام افراد جوامع، امری صادق نبوده است؛ زیرا همواره افرادی بوده‌اند که به مصادیق عدالت و ظلم در جامعه خود، نقادی نموده و آن را نادرست پنداشته‌اند.

نتیجه

علامه جعفری از پدیده‌ای درونی در میان تمامی انسان‌ها به نام «وجدان اخلاقی» یاد می‌کند. به علاوه، عقیده ایشان بر آن است که وجدان اخلاقی، در تمامی اعصار و برای تمامی افراد، به گونه‌ای موجود بوده

است؛ اما در ادوار پیشین، از الفاظ دیگری نظیر قلب پاک و ضمیر پاک استفاده می‌شد. علامه، وجدان اخلاقی را ندای درونی و الهی، قطب‌نمای وجود انسانی و طریقه‌دستیابی به ایدئال معرفی می‌نماید. همچنین ایشان در برابر منتقدانی که مدعایی علیه وجود وجدان اقامه می‌کردند، پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند؛ عصاره این پاسخ‌ها به اختصار عبارتند از:

۱. وجود قوه‌ای درونی در میان انسان‌ها.
 ۲. مکمل بودن روش منطقی - عقلانی با وجدان اخلاقی.
 ۳. خودارجاع بودن وجدان.
 ۴. ثابت بودن اصل وجدان اخلاقی؛ اما بروز و ظهور آن گوناگون خواهد بود؛ چنان‌که اصل عقلی نیز این چنین است.
- ایشان پس از رد ادعاهای منتقدان وجدان اخلاقی، به حیطة فعالیت‌های وجدانی می‌پردازد و حدود آن را تعیین می‌نماید که به صورت اجمالی و عنوانی عبارتند از:
۱. وجدان، عامل شخصیت، رشد و شکوفایی.
 ۲. وجدان، راهنمایی مطمئن.
 ۳. زشتی و شکنجه شدن وجدان.
 ۴. سرزنش، شماتت و آرامش وجدان.
- اما به آرای علامه درباب وجدان اخلاقی، نقدهایی نیز وارد است؛ از جمله:
۱. تأثیر قوانین اخلاقی - اجتماعی بر وجدان اخلاقی افراد جوامع.
 ۲. مبهم بودن پدیده وجدان اخلاقی و این پرسش که آیا وجدان اخلاقی همان حس افراد و عقل افراد است.
 ۳. وجود ایدئال‌ها و ملکات متعدد و متنوع در بین افراد اجتماع و بین جوامع مختلف.
 ۴. توجه بیشتر به مفاهیم و واحدهای اخلاقی در برابر مصادیق آنها.

منابع و مأخذ

۱. ادوارز، پل، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۲. جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۵۸، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، ج ۳، قم، نشر فرهنگ اسلامی.
۳. _____، ۱۳۵۹، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه* ج ۷، قم، نشر فرهنگ اسلامی.
۴. _____، ۱۳۶۰، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، ج ۸، قم، نشر فرهنگ اسلامی.

۵. _____، ۱۳۶۸، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱، قم، نشر فرهنگ اسلامی، چ ۴.
۶. _____، ۱۳۷۶، عوامل جذابیت سخنان مولوی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
۷. _____، ۱۳۷۹، اخلاق و مذهب، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. _____، ۱۳۸۸، امید و انتظار: حکومت الهی مهدی علیه السلام بر روی زمین، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. _____، ۱۳۹۲، وجدان، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ ۵.
۱۰. _____، الف، ۱۳۸۵، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۲، قم، نشر فرهنگ اسلامی، چ ۷.
۱۱. _____، ب، ۱۳۸۵، فلسفه دین، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، دین شناسی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱.
۱۳. حکاک، سید محمد، ۱۳۹۰، فلسفه تجربی انگلستان، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۴. علیا، مسعود، ۱۳۹۱، فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق، تهران، هرمس.
۱۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۳، فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، مؤسسه انتشارات فلسفه، چ ۴.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چ ۸.
۱۷. _____، ۱۳۹۲، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، چ ۳.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، چ ۳۵.
19. Becker, Lawrence C, Becker, Charlotte B, 2003, *A History of Western Ethics*, ISBN 0-203-43923-6 (Adobe eReader Format) , NEW YORK.
20. Hutcheson, Francis, 1728, "Illustrations upon the Moral Sense". *Selections Reprinted in British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge. 1964, 403-418. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
21. Jr, Thomas E. Hill, 1998, "Four Conceptions of Conscience" in *Shapiro I and Adams R, Integrity and Conscience*, New York University Press.
22. Kant , 1994 a, "The Noble Descent of Duty" in P Singer (ed) , *Ethics*, Oxford University Press.
23. _____ , 1994 b, "The Categorical Imperative" in P Singer (ed), *Ethics*, Oxford University Press.
24. May, L. 1983, "On Conscience", *American Philosophical Quarterly*, 20: 57 – 67.
25. Woolhouse. Roger, 2007, *Locke: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridg.
26. _____ , 2010, *Starting with Leibniz*, University of York.

الفضاء الافتراضي للألعاب الحاسوبية وإمكانية اتخاذ خيارات أخلاقية

علي رازي زاده^١ / سيد رضی موسوی گیلانی^٢ / بهروز مينايبی^٣

خلاصة: نظراً إلى ما تقصف به الألعاب الحاسوبية من قدرة تفاعلية و قابلية مشاركة المستخدم في المسار التكاملي للألعاب، لذلك فقد تحولت إلى اداة اعلامية مؤثرة في بناء الثقافة والارتقاء بمستوى نظر مستخدمى هذه الألعاب. هذه القابلية تتيح للمستخدم في الاجواء الافتراضية للعبة الحاسوبية اتخاذ قراراته بكل حرية و ان يختار من بين الخيارات الأخلاقية و غير الأخلاقية الخيار المناسب الذى ينسجم مع تعاليم دينه و ثقافة مجتمعه. يركز هذا البحث على كيفية توفير الاجواء لاتخاذ الخيار الأخلاقى فى الألعاب الحاسوبية. و انطلاقاً من ذلك فان فقد سعى البحث إلى جمع المعلومات بالاسلوب المكتبي و تبين المعلومات بشكل وصفى تحليلي، وفى سياق ذلك يطرح افتراضاً مفاده ان الألعاب الحاسوبية عند توظيف قدراتها التفاعلية تستطيع ان تخلق امام المستخدم الظروف التى يستطيع فيها اتخاذ قراراته دون النظر إلى عواقب ما أقدم عليه، و ان يقدم على ذلك طوعاً فى الظروف والمواقف المختلفة.

الألفاظ المفتاحية: الإختيار، الألعاب الحاسوبية، بناء الثقافة، الخيار الأخلاقى، الفضاء الافتراضى.

التسامح والمواقف المشابهة؛ تعريف التسامح على أساس الوجه الايجابى و السلبي

زينب صالحى^٤

خلاصة: غدا التسامح فى النصف الثانى من القرن العشرين فصاعداً، واحداً من الفضائل الأساسية، و يرتبط بشكل وثيق مع فكرة احتمال صدور الخطأ والزلل من الانسان. و على الرغم من وجود اجماع - إلى حد ما - على ان التسامح يدور مدار الخطأ الأخلاقى، بسبب سعته و تعدد أنواعه، طُرحت آراء مختلفة بشأن طبيعته. و تشترك هذه الآراء فى ان التسامح يدور حول محور الخطأ الأخلاقى و تحاول وضع حد واضح بين التسامح و بين مظاهر اخرى مشابهة معيّنة أو غير معيّنة فى علم الأخلاق. و تشترك هذه الآراء إلى حد بعيد فى الوجه السلبي لتعريف التسامح، غير انها غالباً ما تبتعد عن بعضها فى الوجه الايجابى، و يقدمون أنماطاً مختلفة فى تعريف التسامح و تبين ماهيته. نحاول فى هذا البحث تعريف التسامح على أساس الوجهين السلبي والايجابى.

الألفاظ المفتاحية: التسامح، التجاوز، العفو، الخطأ الأخلاقى، التغاضى، التبرئة، التبرير، الإعذار، النسيان.

razizadeh@gmail.com

١. طالب دكتوراه فى حكمة (فلسفة) الفن الدينية. (الكاتب المسؤؤل)

٢. دكتوراه فى فلسفة الفنون. استاذ مساعد فى جامعة الأديان والمذاهب الإسلامية.

٣. دكتوراه فى علوم وهندسة الحاسبات، وعضو الهيئة العلمية فى جامعة علم وصنعت ايران.

salehi_zaynab@yahoo.com

٤. خريجة ماجستير فى فلسفة الأخلاق، جامعة قم.

استدلالات المؤيدين والمعارضين للايثار المالي في ضوء التعاليم الأخلاقية للكتاب والسنة

على اكبر كلانترى^١

خلاصة البحث: من بين التعاليم الأخلاقية التي وردت في القرآن الكريم والاحاديث الشريفة في مجال البذل والانفاق، يلاحظ تحسين للايثار و اشادة بالمؤثرين. وفي المقابل يوحى المفاد الظاهري للبعض الآخر منها يذم هذا العمل، بل حتى النهي عنه. بعض هذه الاستدلالات موضع اشكال وخاضعة للنقاش طبعاً، ولكن نظراً إلى وجود ادلة رصينة لا يمكن انكارها بين كلا الطائفتين من الاستدلالات، لذلك ينبغي العمل من اجل ازالة هذا التعارض بحيث يمكن التوفيق بينها بعيداً عن أى نوع من التنافى. يتضح من خلال النظر والتأمل في هذه التعاليم ان كلا الطائفتين منها تشير إلى موارد و حالات معينة. وبناءً على ذلك فان التعارض بينها منتفٍ، و يمكن العمل بكل مجموعة منها في حالاتها و مواردها الخاصة.

الألفاظ المفتاحية: الإيثار، الإيثار بالمال، الإنفاق، الجود، التحذى الأخلاقى.

بحث أخلاقى لروايات تقسيم الأوقات اليومية

محمد هدايتى^٢ / سيد محمد حسن مير محمدديان^٣

خلاصة: جاء في القرآن الكريم وفي الاحاديث الشريفة لأهل البيت عليهم السلام توصيات حول تنظيم الوقت و كيفية الاستفادة منه. و في هذا المجال نلاحظ ان هناك احاديث تدعو إلى تقسيم الوقت إلى ثلاثة أقسام واحاديث اخرى تدعو إلى تقسيمه إلى أربعة أقسام. يمكن القول وفقاً لهذا ابحت الذى اجرى بالطريق النقلى وبالاسلوب المكتبى والتحليلى، و يهدف إلى تبين كل واحد من المقاطع فى التقسيم الرباعى و ما يوجد بينها من ترابط فى النموذج الذى يقترحه الإسلام يخصص قسم من الوقت فى كل يوم للعبادة و مناجاة الله، ويخصص قسم آخر لكسب المعاش والاهتمام بشؤون الحياة، و قسم لمعاشرة الناس (بما فى ذلك التواصل مع الناس الصالحين والحضور عند العلماء من ذوى البصيرة) و قسم للترفيه السليم. و على هذا الأساس تُقسم جميع متطلبات الانسان إلى قسمين: مادى و معنوى، و فى ضوء ذلك يمكن تلبية متطلبات كلا النشأتين (الدنيا والآخرة) بالشكل المناسب. هذا البحث يتناول هذه المجالات من الناحية الأخلاقية وفقاً لما جاء فى الأحاديث الشريفة.

الألفاظ المفتاحية: الأوقات اليومية، العبادة، المعيشة، المعاشره، اللذة الحلال.

١. استاذ مشارك فى جامعة شيراز.

٢. استاذ مساعد فى جامعة المعارف الإسلامية فى قم.

٣. ماجستير فى تدريس المعارف الإسلامية، فرع الأخلاق الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

mirmohamadian1358@gmail.com

التأثير التربوي للصراف المستقيم في القرآن والاحاديث

حميدرضا حاجي باباي^١

خلاصة: استعمل القرآن الكريم التربية بمعنى التهذيب وزيادة المقام المعنوي، بحيث ان تعقب التربية وتأثير الصراف المستقيم فيها لا تتوفر فيه مساحة واسعة للبحث؛ غير أن استعمالات هذا الاصطلاح المشتق من المصدر «رَبَّ ب» الذي ينطور على معاني الرعاية والتدبير والملكية، جرى تصويرها على نحو جميل بمفهوم «الربّية» و «الربانية» و تبيين ربوبية الانسان و جعله ربوبياً عن طريق الصراف المستقيم. الصراف المستقيم طريق ذو وحدة ويتطابق مع الحقيقة، والهداية به هداية إلى مراتبه أو تثبيت في مراتبه. إن القرآن بدلالته على الصراف المستقيم بمثابة دين كامل، يعتبر التربية معرفة برب العالمين إلهاً واحداً وطاعته والعمل بأوامر و نواهيه. و في ضوء هذه الرؤية كلّما كان الانسان اكثر ربوبية فذلك يعنى مسيره على طريق التربية. و على هذا الأساس فان الأعمال العبادية، والعلمية، والاجتماعية، والجسمية، والعاطفية للمتبري تأتي وفقاً للدور التربوي للصراف المستقيم الذي يتطابق مع الربوبية التوحيدية. السؤال الأساسي الذي يثيره هذا البحث و يتولى مهمة الاجابة عنه هو: ما التأثير الأساسي للصراف المستقيم في تربية الانسان؟ و كان من الامور التي توصل إليها هذا البحث هو ان تأثير الصراف المستقيم يتجلى في كون الانسان ربوبياً و في جعله ربوبياً. و هذا هو الهدف من الخلقة. **الألفاظ المفتاحية:** الصراف المستقيم، الهداية، القرآن، التربية، الوحدة الإنبساطية.

إعادة قراءة الضمير الأخلاقي من وجهة نظر العلامة جعفرى

مرتضى زارع گنجانرودى^٢ / بهروز محمدى منفرد^٣

خلاصة: أحد المباحث الأساسية التي كان العلامة محمد تقى جعفرى يشير إليها تصريحاً أو تلويحاً في أعماله، مبحث الضمير الأخلاقي. من وجهة نظره يدل مفهوم الضمير الأخلاقي على النداء الباطنى، ومؤشر الوجود الانسانى، والمرشد الموجه نحو القيم المثالية. هو يدافع وجود الضمير الأخلاقي ويرى هذه القوة موجودة لدى جميع الناس، ويعتقد أن تأثيرها مكتمل لعمل المنهج العقلانى. في رأى العلامة الجعفرى تمتد وظيفة الضمير الأخلاقي حتى تشمل ظهور عوامل مثل: نمو الشخصية البشرية، و دليل انسانى موثوق، وحالات من قبيل تأنيب الانسان ولومه. البحوث التي قدّمها العلامة الجعفرى في مجال الضمير الأخلاقي لا جدال فيها، ولكن رغم كل ذلك فان آراءه تواجه انتقادات يمكن ان نذكر منها مثلاً تأثير القوانين الأخلاقية والاجتماعية في الضمير الأخلاقي، واستقلالية قوة الضمير الأخلاقي عن القوى الاخرى، ووجود رؤى مثالية مختلفة لدى الافراد والمجتمعات. تجدر الاشارة إلى ان العلامة جعفرى كان يركز على مفهوم الضمير الأخلاقي، غير انه قليلاً ما كان يتحدث عن مصاديقه وتطبيقاته. **الألفاظ المفتاحية:** الضمير، الأخلاق، الضمير الأخلاقي، المثالية، العقل.

hajibabaei@ut.ac.ir

١. استاذ مشارك في جامعة طهران.

٢. ماجستير فلسفة من جامعة الإمام الخميني الدولية في قزوین، وماجستير في فلسفة الأخلاق جامعة پیام نور، فرع طهران الجنوبی. mortezazg@gmail.com

b.mohammadi.m@gmail.com

٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية في قم.

مدخل إلى الأخلاق في نظام التجديد، الآفاق والتوجهات

پیمان محمدی^١ / مهدي فاتح راد^٢ / فاطمة كريمي^٣

خلاصة: الشركات تميل بشكل طبيعي نحو التجديد، وهذا التجديد لا يجري في اجواء مغلقة بل عن طريق التعاون والارتباط المتبادل مع تنظيمات اخرى (سواء كانت مؤسسية أو غير مؤسسية). الاتجاه الذي يتبع نظرة ذات نظم ووشائج ممتدة، تتعامل بالتحليل البنيوي و انواع التعاملات الرسمية و غير الرسمية لقطاعات مختلفة مثل الجامعات، والشركات الصناعية، والمراكز التنموية، و مراكز البحوث الحكومية، و مراكز نقل التقنية، و مراكز التطوير، و معاهد العلم والتقنية، والمختبرات الحكومية والخاصة، و مؤسسات مختلفة مثل نظام الملكية الفردية، و صناديق التنمية الوطنية، و صناديق الاستثمار، على شكل نظام موحد. و هذا ما يُعتبر أحدث نماذج رسم سياسات العلم والتقنية. و رغم ان نظام التجديد لم يرد فيه تركيز مباشر على قضية الأخلاق، ولكن يمكن أن يُفهم من خلال اشارات الكُتاب والمنظرين في هذا المجال ان مفهوم الأخلاق في «أساس» نظام التجديد له وظائفه و تطبيقاته. يسعى هذا البحث في سياق تقصي مسألة «الأخلاق» في الاسس والافتراضات التي يتبنها نظام التجديد، لدراسة و تقييم الواقعية أو غير الواقعية الأخلاقية، و ذاتية أو غيرية؟؟ القيم الأخلاقية، و تأثير تكاملية نظام العلم، والتقنية، والتجديد، بالنظام الأخلاقي. الألفاظ المفتاحية: نظام التجديد، الأخلاق، الإتجاه التعاقدى، النزعة التطورية، وضع سياسة العلم والتقنية.

وفاء الأزواج وتأثيره في ايجاد الثقة، وأساليب توطيده في كيان الاسرة

محمدباقر كجباغ^٤

خلاصة: اجري هذا التحقيق باسلوب تحليل المحتوى وبالتعويل على نصوص علم النفس وتفسير القرآن والاحاديث الشريفة. يتبلور وفاء الأزواج لبعضهم الآخر في ظل المحبة بثلاث مكونات وهى: الالتزام، والاخلاص، والشوق، ويمكن عن طريق الارتقاء بمستوى الظروف الاعتقادية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية في الاسرة، وزيادة نسبة التوافق بين الأزواج تنمية وتكريس الوفاء بينهم. وعند زيادة الوفاء تزداد معه الثقة بين الأزواج وهو ما يؤدي إلى توطيد كيان الاسرة. من الأساليب المفيدة في تكريس حالة الوفاء الاهتمام باشباع المتطلبات المعيشية، والعاطفية، والمعرفية، والاجتماعية، والجنسية، والجمالية لبعضهم الآخر. ان تنمية الفضائل الأخلاقية والانسانية عند الأزواج وخاصة التقوى، والعفة، والاخلاص، والصدق، والامانة، من جهة، ومن جهة اخرى معرفة الشخصية، والافق الفكرى للأزواج، يعد منهجاً آخر من شأنه زيادة الثقة في ما بينهم. ومن العوامل الاخرى الكفيلة بتكريس الثقة بين الأزواج وتؤدي إلى ترسيخ نظام الاسرة هى تحليل العلاقات الحميمة بينهم وادامتها، ورعاية حقوق بعضهم الآخر، والاحترام المتبادل، والمشاركة في تحمل مسؤولية الاسرة، والتفاهم، والجاذبية الجسمية والجنسية، والالتزام بالحجاب والعفاف من قبل الزوجات، ومشاعر الغيرة لدى الرجال على نسايتهم والنظرة الايجابية لكل واحد منهما ازاء الآخر. الألفاظ المفتاحية: الوفاء، ايجاد الثقة، الأزواج، كيان الاسرة، أساليب التنمية.

١. طالب دكتوراه في رسم سياسات العلم والتقنية، كلية العلوم والفنون الحديثة، جامعة طهران. pa.mohammady@ut.ac.ir

٢. استاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة صنعتى شريف. fatehrm@sharif.edu

٣. ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، قسم العلوم والبحوث. fa.karimi@live.com

٤. استاذ في قسم علم النفس بجامعة اصفهان، كلية علم النفس والعلوم التربوية، قسم علم النفس. m.b.kaj@edu.ui.ac.ir