



Zehn

Home Page: zehn.iict.ac.ir

the Research Institute for Islamic Culture and Thought

Online ISSN: 1735-0743

Moral Conscience from the Perspective of Allameh Mohammad Taqi Jafari: An Epistemological Study

Majid Abolghasemzadeh ¹

1. Assistant Professor, Islamic Ethics Department of University of Islamic Studies.
E-mail: maz@maaref.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 1 July 2024
Received in revised form
25 August 2025
Accepted 15 March 2025
Published online
21 March 2025

Keywords:
Moral Conscience, Hosooli's Knowledge of Conscience, Hozoori's Knowledge of Conscience, Epistemic Value of Conscience, Moral Relativism, Allameh Mohammad Taqi Jafari.

ABSTRACT

Conscience can be discussed from various semantic, ontological, and epistemological aspects, and in the epistemology of conscience, there are many topics, including the conscience's knowledge of moral goodness and ugliness. Is it possible to consider conscience as one of the ways of knowing moral rules? What are the characteristics of knowledge of moral conscience and how is it different from intellectual knowledge? What are its types and What is the value of knowledge of conscience? Using the works and thoughts of Allameh Jafari, this article answered the mentioned questions and reached the results that conscience is either the human soul or one of the powers of the soul. In the second case, either the motivational faculty is meant or the perceptive faculty. In the second case, his knowledge is either Hosooli or Hozoori. In the case of achievement, if it is in accordance with reality, it is valid, and in the case of presence, due to the unity of the world with the known, it is impossible to make a mistake. Although the knowledge of conscience is personal, it does not lead to moral relativism due to the issuance of general rulings arising from the common nature of all human beings.

Cite this article: Abolghasemzadeh, M (2025). Moral Conscience from the Perspective of Allameh Mohammad Taqi Jafari: An Epistemological Study, *Zehn*, 26 (1), 5-30.

<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2039537.2054>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2039537.2054>

Extended Abstract

Introduction: The discussion of conscience, especially moral conscience, has always been of interest and disagreement among Western and Muslim philosophers, including contemporary Iranian sages. In this regard, important questions arise: What is meant by moral conscience? Is it the soul itself or a power and dignity of the soul? Is its function knowledge and perception or action and motivation? In other words, does it have the aspect of insight or tendency or both? If it has a field of insight, is its information in the form of Hosooli's knowledge or Hozoori's knowledge? What epistemological value and validity does a moral judgment arising from conscience or the conscience' knowledge of moral judgments have?

Regardless of the many aspects that Allama Jafari expresses for the importance of conscience and its various issues, including moral conscience, the title and content of this article are important because among contemporary scholars, some, like the late Allama Misbah Yazdi, do not believe in moral conscience.

The issue becomes more important that the statement of Allama Jafari in his works as a whole is not very clear and transparent, and the reader remains somewhat confused in reaching his final opinion. This article has attempted to study all of Allama's works, analyze his opinions, justify his views on the debate, and point out the final goal.

Although discussions on nature and conscience, as well as conscience and moral nature, are abundant in the works of some contemporary scholars such as Professor Shahid Motahari and Allama Javadi Amoli, they have been presented sporadically and throughout various works. While the late Allama Jafari dedicated an independent book to conscience and, while discussing its various dimensions and raising and examining its problems, he also explained and examined the views of some Western thinkers. Therefore, focusing on the insight dimension of moral conscience and examining its epistemological aspects from the perspective of Allama Jafari are considered innovations of the present article.

Methods: This article is descriptive - analytical in terms of research method and library or documentary in terms of data collection method.

Findings: Conscience is either the human soul or one of the powers of the soul. In the second case, either the motivational faculty is meant





or the perceptive faculty. In the second case, his knowledge is either Hosooli or Hozoori. In the case of achievement, if it is in accordance with reality, it is valid, and in the case of presence, due to the unity of the world with the known, it is impossible to make a mistake. Although the knowledge of conscience is personal, it does not lead to moral relativism due to the issuance of general rulings arising from the common nature of all human beings.

Conclusion

- 1) In the statement of Allama Jafari, conscience should be considered either as the human soul itself or as one of the powers of the soul, both perceptive and stimulating. Therefore, conscience has both the dimension of insight and understanding, which can be called theoretical reason; and it also has the dimension of tendency and stimulating, which can be called practical reason. Therefore, if we talk about the harmony or disharmony of reason and conscience, it means the harmony or disharmony of the soul with its powers.
- 2) If the insight and tendency of conscience is towards the goodness and badness of qualities and actions, it is called moral conscience, which in the field of its insight and awareness has both direct knowledge of the goodness and badness of certain matters and Hosooli's knowledge. In the case of Hosooli's knowledge, it is both an understanding of the general principles of morality and evidence of the details related to action.
- 3) The Hosooli's knowledge of moral values by conscience is valid and valid if it is in accordance with reality; whether the understanding of this correspondence is obvious or proven by argument. However, the Hozoori's knowledge of moral precepts by conscience, due to the direct discovery of reality itself and the unity of scientific and objective existence, has complete validity and is not subject to error. If an error occurs, it is due to the Hosooli's knowledge of conscience, which is the result of reason and its contradiction with reality. Of course, conscience may fail in its role of action and not act in accordance with the truth, but this is different from an epistemic error.
- 4) In view of the previous conclusion, if what is meant by conscience is theoretical reason, the result of which is Hosooli's knowledge, then there is a possibility of error in it; but if what is meant by conscience is the soul itself, the result of which is

Hozoori's knowledge, then there is no possibility of error in it, and if what is meant by conscience is practical reason or the agent and driving force of the soul, then it will not be fundamentally a kind of knowledge so that error can be attributed to it.

It cannot be said that the rules of conscience are personal and controversial, and as a result, they end up in moral relativism and do not have the necessary validity; because first, the differences are the result of external and internal factors of individuals and their personal characteristics, which is an objective and ontological matter; while subjective and epistemological relativity is the place of problems; Secondly, humans also differ in their reasoning, but they have general, common, and constant principles of reason; thirdly, conscience is the same common nature or rational soul that exists in all humans as the general human conscience or universal conscience, and it perceives general and constant moral principles and tends towards them.





ذهن

سایت نشریه: zehn.iict.ac.ir

شاپای چاپی: ۰۷۴۳-۱۷۳۵

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

وجدان اخلاقی از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری: بررسی معرفت‌شناختی

مجید ابوالقاسم‌زاده 

استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

maz@maaref.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۱/۰۱

واژگان کلیدی:

وجدان اخلاقی، علم

حصولی وجدان، علم

حضور وجدان، ارزش

معرفتی وجدان،

نسبی‌گرایی اخلاقی،

علامه محمدتقی جعفری.

در باره وجدان از ابعاد مختلف معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، و در معرفت‌شناسی وجدان از مباحث متعددی از جمله معرفت وجدان به حسن و قبح اخلاقی می‌توان بحث کرد. این‌که آیا می‌توان وجدان را یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی دانست؟ ویژگی‌های معرفت وجدان اخلاقی چیست و چه تفاوتی با معرفت عقلی دارد؟ اقسام آن کدام است و از چه اعتبار معرفتی برخوردار است؟ این مقاله با استفاده از آثار و اندیشه‌های علامه جعفری و با روش توصیفی تحلیلی به پاسخ سؤالات مذکور پرداخته و به این نتایج دست یافته است که وجدان یا همان نفس انسانی است و یا یکی از قوای نفس. در صورت دوم، یا قوه تحریکی مراد است یا قوه ادراکی. در صورت دوم، معرفتش یا حصولی است و یا حضوری. در صورت حصولی بودن، اگر مطابق با واقع باشد، معتبر است و در صورت حضوری بودن به دلیل اتحاد عالم با معلوم، خطا در آن ناممکن است. معرفت وجدان، هرچند شخصی است اما به دلیل صدور احکام کلی برخاسته از سرشت مشترک همه انسان‌ها، به نسبی‌گرایی اخلاقی منتهی نمی‌شود.

استناد: ابوالقاسم‌زاده، مجید (۱۴۰۴). وجدان اخلاقی از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری: بررسی معرفت‌شناختی، ذهن ۲۶ (۱)، ۳۰-۵.

<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2039537.2054>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

©نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2039537.2054>



مقدمه

بحث وجدان به‌ویژه وجدان اخلاقی همواره مورد توجه و اختلاف فیلسوفان غربی و مسلمان، از جمله حکمای معاصر ایران بوده است. در این باره سؤالات مهمی مطرح است: این که مراد از وجدان اخلاقی چیست؟ آیا همان نفس است یا قوه و شأنی از قوا و شئون نفس؟ کارش علم و ادراک است یا عمل و تحریک؟ به بیان دیگر، از ساحت بینشی برخوردار است یا گرایشی و یا هر دو؟ در صورت دارا بودن ساحت بینشی، معلوماتش از سنخ علم حضوری است یا حصولی؟ حکم اخلاقی برخاسته از وجدان و یا علم وجدان به احکام اخلاقی از چه ارزش و اعتبار معرفتی برخوردار است؟

هرچند برخی مباحث و سؤالات درباره وجدان از قبیل مناقشه لفظی است و باید از آن‌ها صرف نظر کرد - چنان‌که علامه جعفری می‌گوید: «برای اهمیت حقیقتی (= وجدان) که با آن روبه‌رو هستیم، مناقشات لفظی را کنار می‌گذاریم و از این مطلب صرف نظر می‌کنیم که آیا «من» شامل وجدان هم می‌شود؟ آیا وجدان همان دل و قلب است؟ آیا وجدان همان سرشت و فطرت نیست؟» (جعفری، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۵۹) - اما چون عمده مباحثی که مرحوم علامه در این باره مطرح کرد حیث معرفت‌شناختی دارد، ما نیز این رویکرد را بر دیگر رویکردها نظیر معناشناسی و هستی‌شناسی وجدان اخلاقی ترجیح داده و با نگاه معرفت‌شناسانه به بررسی دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

فارغ از جهات متعددی که علامه جعفری برای اهمیت وجدان و مسائل مختلف آن از جمله وجدان اخلاقی بیان می‌کند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰؛ ج ۷، ص ۳۲۵؛ ج ۸، ص ۲۳۹؛ ج ۱۷، ص ۱۹۸؛ ج ۲۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲۲، ص ۳۱۳؛ ج ۲۳، ص ۱۱۵؛ ج ۲۷، ص ۲۵۲) عنوان و محتوای این مقاله از آن جهت اهمیت دارد که در بین حکمای معاصر، برخی مانند مرحوم علامه مصباح یزدی معتقد به وجدان اخلاقی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۳۰؛ همو، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۲؛ همو، ۱۳۹۸ ب، ص ۲۳۴-۲۳۶) برخی آن را قبول دارند و آن را همان عقل عملی می‌دانند، اما چون عقل عملی را صرفاً محرک و عامل می‌دانند، پس وجدان نیز تنها از ساحت گرایشی برخوردار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱، ۲۲۹ و ۲۶۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۸۸-۱۳۹۴، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ ج ۲۶، ص ۵۳۰؛ ج ۲۹، ص ۶۵۳؛ ج ۳۳، ص ۱۲۷)، برخی آن را همان عقل عملی می‌دانند اما چون عقل عملی همچون عقل نظری، مدرک است (البته، مدرک باید و نبایدها)، به تبع آن، وجدان نیز باید

تنها بُعد بینشی و ادراکی داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۶۷، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۱۲ و ۶۱۲؛ ج ۴، ص ۱۱۸ و ۵۲۰؛ ج ۶، ص ۸۲ و ۲۶۲؛ ج ۱۳، ص ۷۳۷-۷۳۹؛ ج ۱۷، ص ۱۲۰؛ ج ۲۰، ص ۱۷۴؛ ج ۲۲، ص ۳۳، ۳۸۲ و ۳۸۶؛ ج ۲۶، ص ۸۷). جالب‌تر آن‌که در آثار برخی از همین حکما و وجدان، هم از بُعد بینشی برخوردار است و هم از بُعد گرایشی؛ و بُعد بینشی، هم از سنخ علم حضوری است و هم علم حصولی (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲۷، ۴۶۸ و ۴۹۵؛ ج ۴، ص ۴۰؛ ج ۱۵، ص ۹۰۲، ۹۳۹، ۹۸۰ و ۱۰۲۰؛ ج ۲۶، ص ۵۵؛ جوادی‌آملی، همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۴؛ ج ۴، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۸-۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ج ۶، ص ۱۳۸؛ ج ۷، ص ۴۶۲؛ ج ۲۵، ص ۴۰؛ ج ۲۶، ص ۵۶۳؛ ج ۲۸، ص ۲۴۶).

مسئله وقتی مهم‌تر می‌شود که بیان علامه جعفری در مجموع آثارشان، چندان صریح و شفاف نیست و خواننده در رسیدن به نظر نهایی ایشان تا حدی سردرگم می‌ماند. در این نوشتار سعی شده است با مطالعه همه آثار علامه، ضمن تحلیل آراء ایشان، دیدگاه‌های وی را در مسئله مورد بحث، توجیه و به نظر نهایی اشاره کند.

لازم به ذکر است، در برخی موارد نقل قول مستقیم به دلایلی همچون اختصار و نکات ویرایشی، تصرف اندکی صورت گرفته است بدون آن‌که هیچ تغییری در محتوا و مضمون کلام رخ دهد.

هرچند مباحث مربوط به فطرت و وجدان و نیز وجدان و فطرت اخلاقی در آثار برخی حکمای معاصر مانند استاد شهید مطهری و علامه جوادی‌آملی، فراوان است، اما به صورت پراکنده و در خلال آثار مختلف مطرح شده است. در حالی که مرحوم علامه جعفری، کتاب مستقلی را به وجدان اختصاص داد و ضمن بحث از ابعاد مختلف آن و طرح اشکالات و بررسی آن‌ها، به تبیین و بررسی دیدگاه برخی متفکران غربی نیز پرداخته است. با جست‌وجوهای صورت گرفته، جز دو اثر زیر درباره موضوع نوشتار حاضر، اثر دیگری مشاهده نشده است:

پایان‌نامه کارشناسی ارشد یوسف صنعتی با عنوان: «وجدان اخلاقی از دیدگاه ایمانوئل کانت و علامه محمدتقی جعفری» که در سال ۱۳۸۹ در دانشکده الهیات دانشگاه پیام‌نور تهران دفاع شده است؛ و مقاله «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری» اثر مشترک زارع گنجارودی و محمدی منفرد که در شماره ۲۹ نشریه پژوهشنامه اخلاق در پاییز ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است.

در پایان‌نامه مذکور، نویسنده به تفاوت‌های دیدگاه اخلاقی علامه جعفری و کانت درباره مسائلی همچون نیت، اخلاق مطلق و رابطه بین وجدان و خدا پرداخت. سپس به خاستگاه وجدان اشاره کرد که از نظر کانت در سه قاعده «قانون کلی»، «انسانیت» و «خودمختاری» خلاصه می‌شود اما

علامه جعفری منشأ وجدان را خودشناسی می‌داند. پیداست که وجدان و ارتباط بینشی و گرایش‌اش با نفس و قوای نفس مورد توجه این پایان‌نامه نبوده است. آنجا هم که از خودشناسی می‌گوید، به‌عنوان خاستگاه وجودی وجدان است که حیث هستی‌شناسانه دارد و نه معرفت‌شناسانه.

مقاله یاد شده به مفهوم‌شناسی وجدان و برخی مفاهیم مرتبط اشاره مختصری کرده و عمده حجم آن به بیان برخی کاربردها و فعالیت‌های وجدان اختصاص یافت بدون آن‌که ساحت بینشی از ساحت گرایشی آن از هم تفکیک شود و با رویکرد معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، تمرکز بر ساحت بینشی وجدان اخلاقی و بررسی معرفت‌شناختی آن از دیدگاه علامه جعفری، نوآوری‌های مقاله حاضر به‌شمار می‌رود.

الف) مفهوم‌شناسی

۱. وجدان اخلاقی

اخلاق جمع خُلُق یا خُلُق به‌معنای طبع و سرشت است که به سیرت و ویژگی‌های باطنی و نفسانی اعم از خوب و بد اختصاص دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷). در اصطلاح علم اخلاق تعریف‌های متعددی از آن ارائه شده است؛ از جمله صفات پایدار نفسانی یا ملکات (مسکویه، [بی‌تا]، ص ۳۶؛ طوسی، ۱۳۵۶، ص ۱۰۱؛ غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۸-۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۹۵؛ نراقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲). مطلق صفات نفسانی اعم از پایدار و ناپایدار (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱) و صفات نفسانی و افعال اختیاری (همان، ص ۲۳). اخلاق در معنای اخیر که مختار این نوشتار است، افزون بر صفات نفسانی - اعم از پایدار و ناپایدار - شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌شود.

بر این اساس، **علم/اخلاق** علمی است که به بیان صفات نفسانی خوب و بد، رفتارهای اختیاری خوب و بد، چگونگی کسب صفات نفسانی خوب و انجام رفتارهای پسندیده و نیز چگونگی دوری از صفات نفسانی بد و رفتارهای ناپسند می‌پردازد (مسکویه، [بی‌تا]، ص ۲۷؛ طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۸؛ نراقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳؛ نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

وجدان در لغت از ماده «وجد» (به ضم، فتح و کسر واو) است و با توجه به مشتقات آن، معانی مختلفی برای آن ذکر شده است از جمله: پیدا کردن و یافتن، به‌دست آوردن و برخوردار شدن، توانگری و دارا بودن، محبت و دوست داشتن، خشمگین و غضب نمودن، غمگین و ناراحت شدن،

دانستن و شناختن (فراهمیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۲-۲۹۶).

یافتن و برخوردار شدن یا از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری صورت می‌گیرد و یا از طریق قوای سه‌گانه نفس؛ یعنی شهوت، غضب و عقل که اگر یافتن از طریق عقل صورت گیرد، به دلیل مدرک‌بودن آن، این نوع یافتن را می‌توان ادراک یا دانستن و یا شناختن هم نامید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۴-۸۵۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۷). از همین رو، برخی همه مشاهدات باطنی را که انسان به آن‌ها علم دارد مانند فکر، عقل، اراده، شعور و احساس، وجدان نامیده‌اند؛ به بیان دیگر، وجدانیات به آنچه با نیروهای باطن احساس می‌شود یا نفس در خود می‌یابد، تعریف شده است؛ همچنان‌که وجدان به نفس و قوای نفس نیز اطلاق شده است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ج ۲، ص ۱۷۵۷-۱۷۵۸؛ حنفی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۳۰؛ جهامی، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۳۰۲۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۷).

وجدان در اصطلاح علوم مختلف، معانی مختلفی دارد. در فلسفه و منطق، احساس یا ادراک حسی با حواس ظاهری را «حسیات» یا «محسوسات» و با حواس باطنی را وجدان یا «وجدانیات» و به مجموع آن دو «مشاهدات» گویند (البته در برخی منابع از مطلق ادراک حسی به «محسوسات» و از مدرکات با حواس ظاهری به «مشاهدات» تعبیر شده است). همچنین در برخی از آثار، وجدانیات یکی از قضایای بدیهی شمرده شد که از علم حضوری حکایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۵؛ حلی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۲؛ فاضل‌تونی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۲۴؛ خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶).

به این ترتیب، معنای اصطلاحی وجدان با برخی معانی لغوی آن مرتبط است؛ یعنی آنچه که نفس آن را داراست یا در خود می‌یابد و بدان علم دارد. برای تعریف وجدان در علم اخلاق - که بعضاً با وصف یا قید «اخلاقی» همراه است - باید ابتدا «معرفت‌شناسی اخلاق» تعریف شود.

۲. معرفت‌شناسی اخلاق

اگر قلمرو معرفت‌شناسی، مطلق معرفت باشد به طوری که همه شناخت‌های انسان را شامل شود و ناظر به حوزه معرفتی خاصی نباشد، به آن معرفت‌شناسی مطلق یا عام گویند. اما اگر مسائل و مباحث معرفت‌شناسی در ارتباط با قلمرو خاصی از معرفت مانند دین، علم، عرفان و اخلاق

باشد، به آن معرفت‌شناسی مقید یا مضاف یا خاص گویند. «معرفت‌شناسی اخلاق» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که صرفاً به بررسی معرفت‌های خاص علم اخلاق می‌پردازد. یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی و به تبع آن، معرفت‌شناسی اخلاق، منابع یا راه‌های کسب معرفت است همچون حس، تجربه، عقل و وحی. این‌که هر یک از این راه‌ها، چه نقشی در کسب معرفت اخلاقی دارند، موضوع این مقاله نیست (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۹۹-۱۴۰)؛ بلکه بحث درباره آن است که آیا وجدان، یکی از راه‌های شناخت احکام اخلاقی به‌شمار می‌رود و از طریق آن می‌توانیم دست‌کم به برخی احکام اخلاقی معرفت پیدا کنیم یا خیر؟ پاسخ مثبت، معنای وجدان اخلاقی را مشخص می‌کند اما این‌که نحوه علم وجدان به احکام اخلاقی چگونه و قلمرو آن تا کجاست و معرفت کسب شده از چه ارزش و اعتباری برخوردار است، در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳. تعریف علامه جعفری از وجدان اخلاقی

مرحوم جعفری، هرچند در عبارتی مطلق وجدان (conscience) را مترادف با اخلاق (Moral) دانسته است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹)، اما در مجموع، وجدان را اعم از وجدان اخلاقی می‌داند. تعریف عمومی از وجدان جنبه‌ای کلی و عام داشته و نمودی مشخص از وجدان را بیان نمی‌کند مانند علم به خود یا خودآگاهی، علم حضوری، علم به فعالیت‌های درونی و بلکه مطلق یافته‌های درونی که از آن به «وجدانیات» هم تعبیر نموده است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۷). در عبارتی دیگر، وجدان چنین تعریف شده است: «من یا شخصیت یکی از عوامل شناخت است؛ عامل اساسی درونی که مدیریت حیات و جان و روان انسانی را به‌عهده گرفته است» (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۶). تعریف از پدیده یا فعالیت مشخص وجدان مانند وجدان اخلاقی، تعریف خاص یا خصوصی به‌شمار می‌رود. به بیان دیگر، وجدان به معنای اخلاقی که اخص از وجدان به معنای خودآگاهی است، بعضی از شئون شخصیت انسان را - مانند درک بایستگی و نایستگی - مورد توجه قرار می‌دهد اما وجدان به معنای خودآگاهی، تمام شخصیت انسان مورد توجه‌اش است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

علامه در معرفی بیشتر وجدان اخلاقی - به‌عنوان وجدان کمال‌جو (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۵۹؛ ج ۲۲، ص ۶۸؛ ج ۲۴، ص ۲۲۵) و به‌عنوان یکی از اصول ثابت اخلاق (همان، ج ۲۴، ص ۳۰۴) - می‌گوید: «وجدان اخلاقی، تکامل حکمت عملی را به‌عهده می‌گیرد» (جعفری، ۱۳۹۵،

ص ۲۸)، «وجدان اخلاقی بزرگترین وسیله اصلاح حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها است» (ج ۲۴، ص ۳۰۵)، «وجدان اخلاقی به وجدان برتر مربوط می‌شود که به تربیت و کوشش و تحمل ناملایمات و گذشتن از لذایذ ناشایست احتیاج دارد» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳) و «وجدان برتر (در مقابل وجدان غریزی) عبارت است از دریافت مفاهیم ثانوی و عالی‌تر، مانند دریافت نیکو بودن عدالت و زشتی ستم» (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۲۶۵). به بیان دیگر، «وجدان برتر عبارت است از دریافت نیکویی عدالت و احساس مسئولیت در مقابل مقررات و درک شکنجه به‌هنگام مخالفت با قوانین و بررسی و ارزیابی شخصیت و ایدئال و غیر آن» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۲؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۹۹). البته، علامه ارتباط وجدان با اخلاق را به‌نحو منشأ و عامل بودن وجدان برای اخلاق نیز بیان می‌کند «منشأ اساسی کار اخلاقی، وجدان آزاد آدمی است و بس. اگر تکیه‌گاه کار نیک و گفتار نیک، وجدان آزاد باشد نه جلب پاداش یا دفع ضرر، این گفتار و کردار اخلاقی است و الا جنبه ماشینی پیدا می‌کند» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۸). به بیان دیگر، اخلاق عبارتست از شکوفایی روح برای جذب به نیکی‌ها و آرمان‌های معقول به‌وسیله قطب‌نمایی در درون به‌نام وجدان (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۳۳ و ۵۲)، به‌طوری که «حیات اخلاقی مطلوب بدون وجدان آزاد که نشان‌دهنده خیرات و کمالات و محرک انسان به‌سوی آن‌ها است، خیالی بیش نیست» (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲۴۰؛ همان، ج ۲۴، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ ج ۲۵، ص ۹۲؛ ج ۲۷، ص ۲۵).

بنابراین، وجدان اخلاقی طبق یک معنا همان وجدان است، مطابق معنایی دیگر، حاصل و معلول وجدان و طبق معنای سوم، مرتبه برتر آن و در نتیجه اخص از آن است که در این صورت، اگر وجدان به‌طور عام و کلی توان شناخت دارد، وجدان اخلاقی نیز به‌عنوان یکی از شؤون و مراتب وجدان می‌تواند معرفت پیدا کند و یکی از منابع معرفت اخلاقی یا از راه‌های تشخیص حُسن و قبح اخلاقی به‌شمار رود.

لازم به ذکر است اولاً علامه برای وجدان، ساحت‌گرایی و بُعد عملی نیز در نظر می‌گیرد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۸، ۳۶، ۱۰۵ و ۲۰۷-۲۱۳) و از این جهت بعضاً آن را عقل عملی می‌نامد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۳۸). این بُعد از وجدان هرچند وجدان اخلاقی به‌شمار می‌رود اما چون مشمول معرفت‌شناختی قرار نمی‌گیرد، مورد بحث ما هم قرار نگرفته است، مگر آن‌که در کنار ساحت‌گرایی، جنبه ادراکی نیز برای وجدان یا عقل عملی مورد نظر باشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰، ۱۹۱، ۲۲۴، ۲۴۸ و ۲۵۹؛ همان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۷؛ همان، ۱۳۹۴، الف، ص ۶۷۴).

ثانیاً علامه در مواردی به هستی‌شناسی وجدان اخلاقی نیز اشاره می‌کند (جعفری، ۱۳۹۴،

ص ۲۵۹-۲۶۰؛ اما چون وجود وجدان اخلاقی را مسلم گرفته (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۳-۲۲، ۹۹-۱۲۱، ۱۲۸-۱۴۳، ۱۵۷-۱۶۶ و ۱۷۱-۱۷۹؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۲۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲۴، ص ۳۰۴) و عمده مباحث را ناظر به کارکردهای معرفتی آن مطرح می‌کند، از بحث هستی‌شناسی وجدان نیز صرف‌نظر می‌کنیم.

ب) معرفت وجدان اخلاقی

علامه وجدان را یکی از راه‌های کسب شناخت به‌ویژه شناخت خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی می‌داند (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵؛ همان، ۱۳۹۲، ص ۳۰۷-۳۰۸). ایشان تا آنجا برای وجدان اخلاقی شناخت و آگاهی قائل است که خودآگاهی را همان وجدان اخلاقی قلمداد کرده و آن را پدیده‌ای روشن و بسیار رایج میان افراد انسانی می‌داند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۴). بلکه بالاتر، «روح»، «قلب»، «من» و «شخصیت» انسانی را باهم و با وجدان و به تبع آن، وجدان اخلاقی یکی می‌گیرد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۹۴-۹۸، ۲۶۹ و ۲۷۶؛ همان، ۱۳۹۴، ص ۲۶۰).

علامه آنجا که رفتارهای زشت و یا حرکات مشکوک وجدان را به «خفقان وجدان» تعبیر می‌کند، معرفت وجدانی را تدریجی می‌داند و در عین اجمالی دانستن معرفت در ابتدای امر، اما سبب آگاهی و هوشیاری بیشتر روح می‌داند (جعفری، ۱۳۹۵، ۱۹۱-۱۹۲). همچنین وجدان اخلاقی در کنار عقل، شخصیت انسان را کمال می‌بخشد و تا آنجا موجب رشد فکری و کمال روح می‌شود که انسان را به کمال مطلق یعنی خداوند متعال می‌رساند (جعفری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۷؛ همان، ۱۳۹۲، ص ۳۰۷؛ همان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶).

۱. معرفت وجدانی و معرفت عقلی

در ادامه ابتدا به رابطه معرفت وجدانی با معرفت عقلی و سپس به اقسام معرفت وجدان اخلاقی می‌پردازیم.

۱-۱. تأثیر معرفت وجدانی در معرفت عقلی

وجدان با این‌که غیر از عقل است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۱، ۱۶۰، ۲۳۹ و ۲۴۳)، اما در عرض عقل و همانند آن، یکی از راه‌های شناخت محسوب می‌شود و خوب را از بد و جرم را از غیر جرم تشخیص می‌دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۸).

علامه اهمیت معرفت وجدانی را تا حدی می‌داند که معرفت عقلی بدون معرفت وجدانی را

ناکافی و زندگی بدون آن را سخت و دشوار می‌شمارد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۸۹)؛ زیرا اگر وجدان نباشد، کار عقل به خودمحموری، درگیری میان انسان‌ها و در نهایت، نابودی آن‌ها می‌انجامد (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۴۴۴؛ همان، ۱۳۹۲، ص ۲۶). حتی باید گفت مدرکات عقل بدون فعالیت وجدان، ارزش کامل ندارد؛ البته، ممکن است ارزش معرفتی لازم را دارا بوده و مفید یقین و برخوردار از حجیت و اعتبار معرفتی باشد؛ اما فاقد ارزش اخلاقی بوده و در جهت سعادت و کمال حقیقی انسان نخواهد بود. همچنان‌که جنایتکاران زبردست در صورت مواجهه با موانع، هوش سرشار و فعالیت فکری دقیقی از خود بروز می‌دهند، ولی وجدان و دل نمی‌تواند در مسیری غیر از صلاح فرد و اجتماع مادی یا معنوی فعالیت کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸). بنابراین، عقل برای رشد و تکامل خود و نیز برای وصول به حقایق و قوانین تصفیه‌شده انسانی و الهی، به اصول عالی اخلاقی و عملی را که وجدان به‌عنوان «اولین کارگردان روح» مطرح می‌کند، توجه کند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۵؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۱). اگر انسان فاقد وجدان اخلاقی باشد و یا از آن بهره نبرد، نمی‌تواند حق و باطل‌ها و نیک و بد‌ها و بایستگی و نبایستگی‌ها را تشخیص دهد و درست عمل کند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۱۸۳).

قوانین، مقررات و حقوق و هر آنچه که به‌عنوان تنظیم‌کننده حیات بشری مطرح است، بدون وجدان اخلاقی، درست مانند آن کاخ‌های مجلل است که بر قلّه‌های کوه آتشفشان ساخته شده‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۳۰۵).

البته، مراد از عقل - چنان‌که خواهیم گفت - عقل عوامی و معمولی نیست که در پی سودجویی و خودمحموری است؛ بلکه عقل خالص و سلیم است که همواره با وجدان هماهنگ است. مراد آیات دال بر تعقل نیز عقل هماهنگ با وجدان است نه عقل با هر کارکردی. به تعبیر علامه، عقل هماهنگ با وجدان، عقلی است که عصای دست انسان است نه عقلی که شمشیری است بر سر انسان (جعفری، ۱۳۸۴، ص ۸۷-۸۸).

۲-۱. هماهنگی وجدان با عقل

از نظر علامه پیوند ناگسستنی میان تعقل و وجدان وجود دارد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۲۴۵) به‌طوری که اگر میان وجدان و تعقل یک فرد هماهنگی نباشد، وضع روانی آن فرد مختل گشته، در نتیجه موجودیت انسان قابل تفسیر منطقی نخواهد بود (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۴۳).

مطابق نظر مرحوم جعفری، معرفت عقلی یا درک عقلانی دو قسم دارد: الف) درک عقلانی

به معنای عمومی که شالوده اساسی خود را روی تنازع در بقا یا اصالت منفعت قرار می‌دهد و صرفاً وسیله و ابزاری است برای ارزیابی گفتارها و کردارهای انسانی؛ ب) درک عقلانی خالص که فارغ از منافع شخصی، بهترین و مناسب‌ترین راه را برای نیل به هدف عالی برمی‌گزیند. از آنجا که درک وجدانی کاری با نفع شخصی ندارد، بلکه با نفع شخصی مبارزه هم می‌کند، از این رو، تبادلش با دو نوع درک عقلانی یادشده، متفاوت خواهد بود. درک عقلانی بی‌طرف یا خالص، نه تنها مبارزه و کشمکش با وجدان ندارد، بلکه فعالیت‌های وجدانی را ترتیب‌بندی کرده و در قالب یک رشته تفکرات درآورده تا واقعیتی را که وجدان با آن روبه‌روست، نشان دهد. اما وجدان در مواجهه با درک عقلانی عمومی که شالوده‌اش اصالت نفع و سودجویی است، همواره در کشمکش خواهد بود؛ زیرا درک عقلانی عمومی، هدف خود را ارضای منافع شخصی قرار می‌دهد؛ درحالی‌که وجدان براساس ایدئال‌نهایی و هدف عالی می‌اندیشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۹ و ۱۳۵). بدین ترتیب، کسانی مانند عرفا که عقل را توییح و تحقیر می‌کنند، در کارشان برحق‌اند؛ زیرا مرادشان درک عقلانی از نوع اول است؛ یعنی حاکم ساختن عقول نظری جزئی، بدون آن‌که با فعالیت‌ها و ادراکات وجدانی هماهنگ باشند (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۴۰۴).

حاصل آن‌که چگونگی تعقل در فعالیت و درک وجدانی کاملاً مؤثر است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۱) همچنان‌که وجدان نیز بر عقل اثر می‌گذارد (همان، ص ۲۶۲). بر این اساس، هرچند ممکن است عقل در برخی مراتب تعقل موجب انحراف وجدان از بینش درست شود، اما تلاش می‌کند رضایت وجدان را جلب و با اتخاذ روشی درست برای وجدان، خود را با آن سازگار سازد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷). در این صورت، عقل و وجدان نه تنها تعارض و تزاومی با یکدیگر ندارند، بلکه هماهنگ و در حال تعاون با یکدیگرند. این هماهنگی، یک هماهنگی ضروری منطقی است و عقل نمی‌تواند از معرفت‌های وجدانی صرف‌نظر کند؛ همچنان‌که وجدان نمی‌تواند عظمت عقل و ادراکات آن را نادیده بگیرد. عقل برای وجدان، همچون روشنایی در تاریکی شب است و وجدان برای عقل، همانند دست‌وپای سالم است که با در دست گرفتن چراغ عقل بتواند مسیر را به خوبی طی کند؛ نه انسان سالم در تاریکی شب بدون نور کافی می‌تواند به مقصد برسد و نه انسان شل با وجود نور کافی (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۱-۱۶۴).

علامه از تشبیه دیگری نیز استفاده می‌کند. عدم تضاد میان فعالیت وجدانی و فعالیت عقلانی، شبیه عدم تضاد میان مقدمات قیاس با نتیجه آن است. مقدمات نه تنها با نتیجه تضاد ندارد بلکه علت شکل‌گیری آن است. حکم وجدانی نیز علت حکم عقلی و مقدمه آن است و معنا ندارد که

بین‌شان تضاد باشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۷۲).

علامه در جهت تأکید بر هماهنگی عقل و وجدان در مواردی آن دو را یکی می‌گیرد: «مگر عقل سلیم عبارتی دیگر از مفهوم زیبای تو نیست؟» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۶). و در مواردی آن دو را نیروهای مستقلی می‌داند که هر کدام از قلمرو خاص خود برخوردارند و تعارضی با یکدیگر پیدا نمی‌کنند؛ همچون دو عضو بدن مانند چشم و گوش که فعالیت خاص خود را دارند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۳۸).

البته، ممکن است میان دو مکتب اخلاقی تضاد و اختلاف رخ دهد اما این تضاد را نباید به حساب تضاد میان حکم وجدان و حکم عقل گذاشت. کسی که به اصل عقلانی تنازع برای بقا باور دارد، نمی‌تواند لزوماً اصل وجدانی بایستگی عدالت را بپذیرد و در نتیجه دچار تضاد و تراحم می‌شود؛ اما پوشیده نیست که این تضاد، تضاد در روش دو مکتب است، نه تضاد میان روش اخلاقی وجدانی و روش عقلانی (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۷۳).

۲. علم حصولی و حضوری وجدان اخلاقی

آنچه از درک وجدان اخلاقی و هماهنگی آن با عقل و تأثیر و تأثر میان آن دو گفتیم، حکایت از علم حصولی وجدان دارد که به واسطه تصورات و مفاهیم، صدور حکم و تشکیل تصدیقات و قضایا حاصل می‌شود. برخلاف علم حضوری که وجدان معلوماتی را نزد خود دارد و بی‌واسطه و بدون کمک تصورات و تشکیل قضایا، آن‌ها را در خود می‌یابد و اساساً با معلومات خود یکی است. در علم حضوری - که اقسام (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۲۶ و ۱۷۶-۱۷۷) و مراتبی (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷-۱۸۱) دارد - نفس درعین حال که درک می‌کند، درک هم می‌شود؛ یعنی بدون کمترین تصور اختلاف و تعدد در نفس، دو حالت «درک‌کننده» و «درک‌شونده» یکی می‌شوند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۵۱-۵۵، ۶۵-۶۷ و ۱۲۳-۱۲۵). به هر حال، وجدان اخلاقی همواره در پرتو علم و معرفت حرکت می‌کند، همچنان‌که قطب‌نما با قانون مربوط به صفحه خود حرکت می‌کند و قطب را نشان می‌دهد (همان، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۶۸).

از دیگر معرفت‌های حصولی وجدان اخلاقی - اعم از کلی یا جزئی و بدیهی یا نظری - عبارت است از این‌که جرم را از غیر جرم تشخیص می‌دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۸)، اصول کلی حیات علمی و معقول را اثبات می‌کند (جعفری، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۰۸) و نیز، احکام کلی حیات عملی در شئون زندگی فردی و اجتماعی مانند بایستگی عدالت و اجتناب از دروغ، تزویر، خیانت، فحشا و

هرگونه منکرات را درک و صادر می‌کند (جعفری، ص ۲۰۹). به بیان دیگر، کلیاتی را از جزئیات جهان هستی در دو قلمرو انسان و جهان طبیعت انتزاع می‌کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۸-۶۹) و قوانین زیربنایی اجتماعی و اخلاقی را درک و کشف می‌کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۹۹؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۱۹). از همین رو باید گفت عمل بر طبق حکم وجدان به بایستگی‌ها و نبایستگی‌ها، زیربنای اخلاق را تشکیل می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۳۶)؛ زیرا وجدان شایستگی تکلیف را برای انسان‌ها به خوبی درمی‌یابد (همان، ج ۱۲، ص ۳۹۶) و دریافت‌های وجدانی یکی از اصیل‌ترین دریافت‌ها است که در سرنوشت انسان‌ها تأثیر به‌سزایی دارد (همان، ج ۱۲، ص ۳۹۴).

معرفت وجدان منحصر در علم حصولی نیست، بلکه به برخی امور علم حضوری دارد که مستقیماً و بی‌واسطه بر واقعیات نظر کرده و واقعیت را کاملاً بی‌پرده و روشن مشاهده می‌کند بدون آن‌که به درک و تشخیص درست و نادرست و حق و باطل و مقایسه آن‌ها با یکدیگر پردازد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵-۱۹۶). به بیان دیگر، واقعیت با همان اصل اساسی خود و بدون هیچ تصرف و تغییری در برابر وجدان قرار داده می‌شود و وجدان واقعیت را بدون دست‌خوردگی نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰-۲۴۱).

درک‌های وجدانی ما درباره بسیاری از واقعیت‌ها، مانند ارتباط مستقیم حواس ما با محسوسات است. چنان‌که با ارتباط مستقیم حواس، واقعیت محسوسات را صرف‌نظر از تجزیه و ترکیب‌های حرفه‌ای می‌پذیریم، همچنان با درک‌های وجدانی، واقعیت‌هایی را نیز می‌پذیریم، مانند خودهشیاری (علم حضوری) که واقعیت «من» را با هر اصطلاحی که بتوان بیان کرد، به خوبی اثبات می‌کند (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۲۶۵).

وجدان علاوه بر علم حضوری به ذات خود، به نمودها و حالات خود مانند لذت، آلام، اراده‌ها و تصمیم‌ها از جمله تصمیمات مربوط به صفات و رفتارهای اخلاقی نیز علم حضوری دارد و آن‌ها را مستقیم درک می‌کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۰۰؛ همان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶-۱۷۷).

به بیان دیگر، نفس یا «من» انسانی و وجدان علاوه بر بُعد خودسازی، از بُعد خودآگاهی یا علم حضوری نیز برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۵۱-۶۴). پس وجدان اخلاقی نیز مرتبط با «من» انسانی و برخوردار از علم حضوری است و بلکه خود خودآگاهی است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۴). از همین رو علامه، وجدان را دو قسم می‌کند: وجدان آگاه به شخصیت که ناظر به مطلق خودآگاهی و علم حضوری است و وجدان اخلاقی که براساس آن، انسان نمودهای تکامل اخلاقی

را در درون خود مستقیماً مشاهده می‌کند و می‌یابد بی‌آنکه نیازمند تصور و تعریف و یا تصدیق و استدلال باشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۸-۲۹).

علامه در عبارتی، هر دو نوع علم وجدان را در مقایسه با هم بیان می‌کند. وجدان یک وقت به سنجش امور به لحاظ حق یا باطل و خوب یا بد بودن می‌پردازد و آن را در قالب اصل یا قضیه درمی‌آورد و یک وقت به خود واقعیات نظر می‌کند بدون آن‌که قضیه یا اصلی بسازد؛ مانند عذاب وجدان که انسان آن را در درون خود می‌یابد بی‌آنکه در قالب قضیه درآورده باشد. معرفت نوع دوم از سنخ علم حضوری است اما معرفت نوع اول از آن جهت که حکایت از اموری بیرون از نفس و وجدان دارد، از قبیل علم حصولی است؛ هرچند از جهت این‌که این معلومات در وجدان حاضر است، علم مستقیم وجدان به آن‌ها، حضوری شمرده می‌شود (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۹۳-۱۹۴). ایشان در همین رابطه در جای دیگر می‌گوید: «وجدان تنها آگاهی از خود را بیان نمی‌کند، بلکه آگاهی انسان را به‌طور کلی درباره دنیای خارج نیز معین می‌کند» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۳۱).

علامه جعفری با بیانی دیگر، علم حضوری را که دریافت خود واقع است، «فهم برین» معرفی می‌کند که شامل علم به صفات و حالات نفسانی مانند عدالت و زیبایی و نیز علم به معلومات حصولی (حاصل شده در ذهن) می‌شود که با علم حصولی به واقعیات و نیز صفات و افعال نفسانی فرق دارد. علم به واقعیات به‌واسطه مفاهیم و قضایا، حصولی است اما علم به همین معلومات حصولی که قابل مشاهده و دریافت درونی و یا از قبیل علم به علم است، حضوری شمرده می‌شود؛ درست همانند دریافت شئون هویت خود ذات که در خودهشیاری یا علم حضوری امکان‌پذیر است (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷).

علامه همچنین، حکم وجدان را علاوه بر آن‌که تصدیق و حکم منطقی می‌داند که از سنخ علم حصولی است، به معنای گرایش و تحریک به‌خوبی‌ها هم می‌داند که علم ما به این گرایش‌ها از قبیل علم حضوری است؛ زیرا آن‌ها را در درون خود بالوجدان می‌یابیم (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲-۲۰۳).

ج) ارزش معرفتی وجدان اخلاقی

این بحث در سه مرحله قابل طرح است: الف) آیا در وجدان امکان خطا هست یا خیر؟ ب) در صورت تحقق خطا، آیا عامل و مسبب آن خود وجدان است یا عوامل دیگری دخیل‌اند؟ ج) در این صورت، معرفت وجدانی چه میزان اعتبار دارد تا بتوان به آن اعتماد کرد؟

۱. امکان خطا در وجدان اخلاقی

علامه جعفری امکان خطای وجدان را در حالت عادی و سلامت روانی غیرممکن اما در صورت اختلالات روانی و غیرحالت سلامت و اعتدال روانی، ممکن می‌داند.

وجدان عبارت است از: آگاهی به «من» یا آگاهی به «شخصیت»... اصطلاح عالی این پدیده در فلسفه و علم النفس اسلامی، علم حضوری (خودآگاهی) نامیده می‌شود. این تعریف می‌گوید انسان می‌تواند خود را درک کند. این بر نهادن و درک خود، به‌هنگام بروز اختلالات روانی خاص در تجهیز شخصیت دگرگون می‌شود و در نتیجه شخصیت فرد برای خودش مبهم جلوه می‌کند و بنا به تجزیه شخصیت، فرد نمی‌تواند از یک خودآگاهی صحیح برخوردار باشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۵-۲۶).

می‌دانیم علم حضوری به دلیل یافت مستقیم خود واقع و یگانگی وجود علمی و عینی و به تعبیر دیگر، اتحاد عالم با معلوم خطاناپذیر است. خطا در علمی ممکن است که معلوم غیر از عالم باشد و در صورت عدم مطابقت آن دو؛ یعنی عدم مطابقت ذهن با عین، خطا صورت می‌گیرد. این علم، حصولی است؛ درحالی‌که در علم حضوری اساساً مطابقت معنا ندارد؛ پس خطا هم معنا ندارد. بر این اساس، خطا در علم حضوری حتی در صورت اختلالات روانی نیز معنا ندارد و در حقیقت، خطا به تفسیر معلومات حضوری برمی‌گردد که از قبیل علم حصولی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵، ۲۸۰ و ۳۳۴-۳۳۶).

بر این اساس؛ یعنی با توجه به امتناع خطا در علم حضوری، دیدگاه علامه - که معرفت وجدانی و به تبع آن، معرفت وجدان اخلاقی را حضوری می‌داند - جای تأمل دارد. با این حال می‌توان دیدگاه علامه را چنین توجیه کرد که مرادشان از وقوع خطا، خطا در خود علم حضوری نیست بلکه در تفسیر آن یعنی علم حصولی است که از علم حضوری حکایت می‌کند. یا این‌که بگوییم مرادشان از خطا، ابهام و خفا و تاریکی در برخی مراتب علم حضوری باشد. بی‌تردید، معلومات حضوری کسی که در مرتبه پایین و نیمه‌آگاهانه قرار دارد، به فرد دارای مرتبه آگاهانه نمی‌رسد. چنان‌که علامه ضمن تصریح به شعور ناآگاه و شعور آگاه (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰، ۱۴۷ و ۱۵۷)، سه مرتبه کلی را برای علم حضوری با عنوان «من دریافت شده» مطرح کرده (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۵۲-۵۵) و با بیان دیگر، سه قسم مهم و اساسی برای خودآگاهی: خودآگاهی کامل، خودآگاهی فعلی و خودآگاهی مبهم (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳-۱۴۹) و یا سه سطح برای شعور وجدان: شعور آگاه یا روشن، شعور نیمه‌آگاه یا نیمه‌روشن یا نیمه‌تاریک و شعور ناآگاه یا تاریک یا وجدان مخفی در نظر گرفته

(جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲) و به تبع آن‌ها سه حد برای فعالیت وجدان: حداکثر، حدوسط و حداقل لحاظ کرده است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳-۱۵۴).
به نظر می‌رسد توجیه نخست با تصریح علامه به وقوع خطا در علم حضوری، سازگار نباشد و توجیه دوم نیز نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا اگر مراد از ابهام و تاریکی، فقدان علم باشد، پس علمی شکل نگرفته است تا خطایی شکل گرفته باشد؛ و اگر علمی شکل گرفته و حضوری باشد حتی در مراتب پایین آن، باز هم به دلیل حضوری بودن، خطا در آن معنا نخواهد داشت.
مگر آن‌که در توجیه دیدگاه علامه بگوییم مرادشان از خطا، خطای معرفتی نیست بلکه کوتاهی یا شکست در عمل است؛ یعنی وجدان براساس بینش و آگاهی خود عمل نمی‌کند. از منظر علامه، وجدان ممکن است تحت تأثیر عواملی، تاب مقاومت نداشته باشد و شکست بخورد اما هیچ‌گاه فریب نمی‌خورد و خطا نمی‌کند. در همان مواردی که شکست خورده است، حق را از باطل تشخیص می‌دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۲ و ۲۵۵).

۲. عوامل خطا در وجدان اخلاقی

به نظر علامه، وجدان از ناحیه خود دچار خطا نمی‌شود؛ اگر هم اشتباهی از آن سر می‌زند، از جانب عقل است. پس، اگر عقل مسیرش را درست طی کند و درست بیانیشد، خطایی در وجدان شکل نخواهد گرفت و معرفت وجدانی از اعتبار لازم برخوردار خواهد بود.

وجدان همیشه وجدان است و تنها به همان عنوان وجدان بودنش ثابت است. این عقل نظری است که در صورت نداشتن رشد صحیح، فعالیت‌های غرایز حیوانی ما را توجیه کرده، کوشش خواهد کرد که امر را بر وجدان مشتبه ساخته و با داشتن قدرت استدلال بیشتر، وجدان را تحت تأثیر قرار دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۲-۲۶۳).

از همین‌رو، علامه در پاسخ به این سؤال که اگر وجدان اشتباه نمی‌کند و خطاکار نیست، پس خطاها و اشتباهاتی که انسان‌ها در روش‌های اجتماعی، اخلاقی، حقوقی و غیره مرتکب می‌شوند، نتیجه چیست؟ می‌گوید: خطا در بیرون از وجدان و توسط عامل دیگری شکل می‌گیرد نه از سوی خود وجدان.

منکران وجدان اخلاقی بر این باورند اگر انسان‌ها از وجدان اخلاقی برخوردار بودند، این همه در تفکرات خود و در تشخیص صحیح از باطل به خطا نمی‌رفتند و در فعالیت‌ها و روش‌های وجدانی این اندازه با هم متفاوت نبودند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۷). منکران وجدان اخلاقی وجود خطا و

اختلاف در آن را نشان از عدم وجود وجدان دانسته‌اند. استدلال آنان را در قالب قضیه شرطیه متصله و استنتاج رفع مقدم از رفع تالی می‌توان چنین گفت: «اگر وجدان وجود داشت، خطا رخ نمی‌داد، لیکن خطا رخ می‌دهد، پس وجدان وجود ندارد».

علامه در ردّ اشکال منکران وجدان، پاسخ نقضی می‌دهد به این‌که انسان‌ها در تعقل و فعالیت‌ها و روش‌های عقلانی نیز اختلاف دارند، اما این به معنای نداشتن عقل نیست و منکران وجدان نیز آن را انکار نمی‌کنند؛ بنابراین خطای وجدان را باید در امور دیگر همچون حس و عقل جست‌وجو کرد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

وجود اشتباهات و خطاکاری‌ها در شئون انسانی، مربوط به امور دیگر همچون حس، عقل و هواهای نفسانی است. انسان می‌تواند در تشخیص قانون، از ناحیه عقل و یا در تشخیص موضوع از ناحیه حواس به خطا رفته باشد و یا این‌که ضعف وجدان، در مقابل نیروی تمایلات، تاب مقاومت نداشته باشد، ولی این خطا و ناتوانی ربطی به وجدان ندارد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۲-۲۱۳).

۳. اعتبار معرفت وجدان اخلاقی

هرچند یقین، کشف صد درصد واقع است و عقل بدان دست می‌یابد، اما یقین وجدان روشن‌تر و بالاتر از آن است. در یقین عقلی - به‌ویژه اگر بالمعنی اعم باشد که شامل جهل مرکب و علم تقلیدی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۳-۳۶) - احتمال خلاف هست اما در یقین وجدانی خیر. به تعبیر عرفا یقین عقلی، «علم‌الیقین» و حداکثر «عین‌الیقین» است اما یقین وجدان از قبیل «حق‌الیقین». دیدن دود (علم‌الیقین) و دیدن آتش (عین‌الیقین) کجا، در آتش بودن و احساس حرارت آن (حق‌الیقین) کجا. می‌توان دلیل این امر را به تفاوت علم حصولی و حضوری دانست که در علم حصولی و یقین عقلی، عین یا معلوم غیر از ذهن یا عالم است اما در علم حضوری، عالم و معلوم یکی‌اند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۵۱).

معرفت حضوری وجدانی - که به دلیل مشاهده مستقیم واقعیت و یا حضور واقع نزد عالم، شناخت شهودی هم بدان گفته می‌شود - از اعتبار معرفتی بیشتری نسبت به علم حصولی یقینی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۲۵۲). از همین رو، نیازمند اثبات نیست. البته نه بدان جهت که بدیهی است؛ زیرا بدیهی از اقسام علم حصولی است، بلکه از آن جهت که مدرک به‌خود واقع دست یافته و با آن یکی است. در اینجا نیاز به تصور و تصدیق هم نیست - که از اقسام علم

حصولی‌اند - تا چه رسد به اثبات (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۸-۲۹).

در صورت حضوری بودن معرفت وجدانی، بررسی و ارزیابی این معرفت و یا تعیین صدق و کذب آن معنایی نخواهد داشت. این امور در علمی مطرح می‌گردد که عین (مدرک) و ذهن (مدرک) غیر هم باشند تا در صورت مطابقت، صادق باشد و در صورت عدم مطابقت، کاذب؛ یعنی در علم حصولی. با این حال، علامه جعفری از بررسی‌کننده و آزمایش‌کننده وجدان سخن می‌گوید. توجیهش آن است که باید آن را ناظر به علم حصولی وجدان بدانیم که قبلاً به آن اشاره کردیم. با توجه به آن‌که وجدان از علم حضوری نیز برخوردار است، ارزیاب معرفت‌های حصولی‌اش، خودش خواهد بود نه قوه ادراکی دیگری مانند عقل.

ممکن است گفته شود: آزمایش‌کننده وجدان، «عقل» است. این پاسخ، با نظر به این‌که عقل به بررسی مشاهدات خارجی براساس قوانین و اصول فراگرفته قبلی می‌پردازد، دشوار به نظر می‌رسد... بررسی‌کننده و آزمایش‌کننده، خود وجدان خواهد بود. یعنی وجدان، وجدان را آزمایش می‌کند و این موضوع نظیر «خودآگاهی» یا «خودیابی» است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۱-۲۶۲).

این نظر علامه که ارزیاب وجدان در معلومات حصولی‌اش، خود وجدان است و این از قبیل خودآگاهی یا علم حضوری است، مبتنی بر دیدگاه دیگر ایشان است که ارزیاب تمام معلومات حصولی، وجدان است؛ اعم از معلومات حصولی خودش و معلومات حصولی قوای ادراکی دیگر مانند عقل. توضیح آن‌که می‌دانیم علم وجدان به معلومات ذهنی به‌طور مستقیم و بدون وساطت مفاهیم و قضایا، حضوری خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹). از نظر علامه جعفری، در ماورای تعقل باید پدیده‌ای باشد تا سند و پشتوانه فعالیت‌های ذهنی و عقلی باشد. اگر در پاسخ به این سؤال که بر مبنای کدام دلیل باید از عقل پیروی کنیم؟ بگوییم: «خود عقل می‌گوید که باید از عقل پیروی کرد»، چنین پاسخی متضمن دور منطقی باطل است. از طرفی، ادراک حسی که نمی‌تواند حکم و قانون کلی که خاص عقل است، صادر کند؛ تجربه هم اگرچه از حکم کلی برخوردار است اما وابسته به عقل است. اگر بگوییم: «ما به‌طور بدیهی دریافته‌ایم که باید از عقل پیروی کنیم»، پشتوانه‌اش چیزی نخواهد بود جز وجدان (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۲۶۱).

در نهایت، درک‌کننده یا حکم‌کننده درباره اصول بدیهی، همان وجدان خواهد بود. به بیان دیگر، هر چه با نظر عقلانی خالص در اصول بدیهی بنگریم، دست استدلال به‌جایی نخواهد رسید؛ بنابراین، درک یا تصدیق آن اصول، جز با وجدان امکان‌پذیر نخواهد بود (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۸-۱۶۹).

مطابق دیدگاه علامه هر چند صدق و درستی بدیهیات، ذاتی آن‌هاست نه به واسطه استدلال؛ اما علم به بدیهیات بلکه همه معلومات خود به‌طور مستقیم، حضوری است؛ یعنی نفس یا وجدان، آن‌ها را در درون خود می‌یابد. این‌که یکی از اقسام بدیهیات، وجدانیات است، به‌همین دلیل است که این قسم قضایای بدیهی - که علم حصولی به‌شمار می‌رود - حکایت از چیزی می‌کند که معلوم به علم حضوری ماست. به‌بیان دیگر، معلوم و محکی وجدانیات را ما بالوجدان و در درون خود می‌یابیم.

لازم به ذکر است علامه در جایی، اعتبار و ضمانت وجدان را به اخلاق و مذهب می‌داند و از همین‌رو از آن به وجدان الهی تعبیر می‌کند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۶۸). واضح است که این بیان علامه به علم حصولی وجدان اشاره دارد؛ علمی که ارزش و اعتبار معرفتی‌اش به مطابقت با واقع است. بر این اساس، حکم وجدان در امور دینی و اخلاقی، زمانی صحیح و معتبر خواهد بود که با واقعیت‌های اخلاقی و مذهبی مطابقت داشته باشد.

اشکال: شخصی و نسبی بودن احکام وجدان

علامه در بیان این اشکال که آن را اساسی‌ترین اشکال از سوی منکران وجدان معرفی می‌کند، می‌گوید: نظارت وجدان در تغیرات، تابع تحولات نیروهای اندیشه و هوش و غرایز و دیگر فعالیت‌های درونی بوده، بنابراین، واقعیات را به‌صورت دست‌نخورده و آن‌گونه که هست، نشان ما نمی‌دهد؛ در نتیجه، همه فعالیت‌های وجدانی، نسبی خواهد بود. به‌بیان دیگر، چنان‌که متغیرات (عوامل برونی و درونی) واقعیاتی دارند که با شرایط و انگیزه‌های گوناگون در تحول و تغیر قرار می‌گیرند، همچنین وجدان که تابع آن متغیرات است، واقعیتی دارد که در مسیر تغیرات و تحولات قرار می‌گیرد و در نتیجه نسبی می‌شود (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۵-۶۷). وجدان اخلاقی در حقیقت، یک پدیده شخصی و متأثر از عوامل روانی شخصی است و حالات روانی انسان‌ها هم که همیشه در حال تغیر و حرکت است، پس وجدان اخلاقی انسان‌ها نیز در تغیر و حرکت خواهد بود و ما نمی‌توانیم درباره وجدان به اصول ثابتی برسیم و حکم وجدان را به‌طور مطلق معتبر بدانیم (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۸۴-۸۵؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۹۶؛ ج ۵، ص ۱۵۸). این اشکال را در قالب شکل اول استدلال می‌توان چنین گفت: وجدان متأثر از عوامل روانی شخصی است، هر آنچه که متأثر از عوامل روانی شخصی باشد تغیر می‌کند، پس وجدان تغیر می‌کند.

پاسخ: شخصی بودن وجدان در عین کلیت و همگانی بودن آن

اختلافات میان انسان‌ها را باید برخاسته از مقام عمل و حاصل عوامل و موانع درونی و بیرونی دانست نه اصل وجدان که همه انسان‌ها در آن مشترکند. همان‌طور که ضمانت‌های اجرایی خارجی، هرگز فعالیت‌های عقلانی را به‌عهده نمی‌گیرد، موجب تضمین فعالیت‌های درونی و وجدانی هم نمی‌شود. به بیان دیگر، این اختلافات، به تنوع موضع‌گیری‌های درونی و برونی در برابر واقعیات جهان هستی که همه انسان‌ها را فراگرفته، برمی‌گردد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۹-۷۰).

در توضیح نظر علامه باید گفت اختلاف حاصل از عوامل درونی و بیرونی، امری هستی‌شناسانه و تابع قاعده فلسفی «الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد» (صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۴۰۹؛ ج ۳، ص ۲۵۳) است که تا چیزی تشخیص و جزئیت پیدا نکند، موجود نمی‌شود و از این جهت هر موجودی غیر از موجود دیگر است؛ حتی اگر از جانب یک انسان باشد. چنان‌که خود علامه جعفری به این مطلب باور دارد: «معنای تحقق خارجی بدون تشخیص خاص، نامفهوم است» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۸۴) و می‌گوید: «من عقیده‌مندم یک قضیه‌ی عقلانی یا وجدانی که در هر لحظه‌ای با شرایط معین در سطح روانی ما نمودار می‌گردد، غیر از آن قضیه‌ی عقلانی یا وجدانی است که در لحظه دیگر با شرایط دیگر برای ما نمودار می‌شود، اگرچه از نظر تجریدی شبیه و سنخ یکدیگر می‌باشند» (همان، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۵۱). اما باید توجه داشت این اختلاف هستی‌شناختی موجب اختلاف در معرفت نمی‌شود. پس، از حیث معرفتی - به تعبیر علامه: «تجریدی»، - یکی‌اند؛ همچون بحث از وجود ذهنی که از جهت وجودش، مشخص و متفاوت با وجودهای ذهنی دیگر است اما از جهت علم بودن و حکایت‌گری از واقع، تفاوتی با دیگر علم‌های حاکی از همان واقع ندارد؛ زیرا واقع، ثابت و یکسان است.

افزون بر آن، ما پدیده‌های روانی دیگری نیز داریم که در عین شخصی بودن اما از اصول ثابت برخوردارند. تفکرات عقلانی ما همچون دیگر مسائل علمی و طبیعی، از یک سلسله اصول کلی بهره می‌برند. هرچند فعالیت‌های درونی و روانی ما بنا به عوامل شخصی، خاص و معین هستند و اساساً بدون تشخیص، تحقق خارجی نمی‌یابند؛ اما به شکل اصول و قوانین علمی و در قالب قضایای کلی نمودار می‌شوند. بنابراین، اختلاف و تضاد در وجدان نباید ما را از رسیدن به اصول کلی مأیوس کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۸۴-۸۵؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۹۶-۴۹۸؛ ج ۵، ص ۱۵۸-۱۶۳).

مطابق دیدگاه علامه اگر هر حقیقتی بتواند در شرایط مختلف و عوامل گوناگون، خود را حفظ

کند و در نمودهای دیگر فانی نشود، به همان مقدار اصالت و ثبات خواهد داشت. با این‌که عوامل گوناگونی در درون ما جریان دارند و با این‌که فعالیت‌های وجدان، متعدد و متنوع است؛ اما اصل وجدان خود را حفظ کرده و از ابراز موجودیت دست برنمی‌دارد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۸۵). اگر بنا باشد پیروی وجدان از تغییرات در اندیشه‌ها و دیگر عوامل، موجب بی‌اساس شدن آن شود، پس باید همین مطلب را درباره عقل نیز - که بیش از وجدان، متأثر از تغییرات و تحولات است - بپذیریم و آن را بی‌اساس تلقی کنیم. پس همان‌طور که تعقل، تعقل است و موقعیت‌های گوناگون نمی‌توانند خاصیت تعقل را از آن سلب کنند، وجدان نیز وجدان است و وجدان خواهد بود و موقعیت‌های گوناگون نمی‌توانند نظارت بی‌طرف وجدان را از آن سلب کنند، اگرچه موارد نظارت متفاوت باشد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۲-۲۴۳).

علامه در پاسخی دیگر، ناظر به این سؤال که «آیا عقاید و احکام اسلام در گذرگاه زمان قابل تغییر و تحول است یا خیر؟» می‌گوید: عقاید اصلی، اصول اخلاقی و احکام اولیه را که متکی به عقل سلیم، فطرت و وجدان انسانی است، ثابت و مطلق اما احکام ثانویه و موضوعات، متغیر است (جعفری، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۹۲-۲۹۵؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ج ۱، ص ۲۰۵).

بر این اساس، غیرقابل انتقال بودن و در نتیجه شخصی بودن احکام وجدان، موجب اختصاصی بودن آن نمی‌شود بلکه این‌گونه احکام، عمومی و همگانی بوده و هر کس می‌تواند بدان دست یابد (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۳۰-۳۴۱). از نظر علامه، میان هر دو انسان، هر اندازه هم که از حیث خواستن و توانستن فاصله باشد، اگر در یک واحد حقیقی که انسانیت آن دو را تشکیل می‌دهد، اشتراک و اتحاد نظر داشته باشند، آن دو کاملاً می‌توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند. آن واحد حقیقی که می‌تواند همه انسان‌ها را به اتحاد و همزیستی دعوت کند، وجدان است. بزرگ‌ترین عامل هماهنگی افراد و طبقات اجتماعی و بزرگ‌ترین عامل برقراری عدالت اجتماعی، وجدان است و بس! این وجدان است که می‌تواند تضاد غیرقابل تحمل افراد انسانی را قابل تحمل ساخته و از حق‌کشی‌ها و زورگویی‌های نیرومندان جلوگیری کند. به‌جز وجدان، کدام عامل می‌تواند حس بت‌پرستی «شخصیت» را که فقط می‌خواهد در اجتماع برای خودش مقام و شخصیت احراز نماید، خنثی کند؟ (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۹۲-۹۴)

مشکل نسبیت وجدان اخلاقی و یا زوال و نسبی بودن نیکویی‌ها آن است که اساساً با عظمت روح که احساس ابدیت یا اتصال به ابدیت همواره در آن می‌جوشد، همخوانی ندارد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶). نسبیت با کمال هدف اخلاقی و اعتبار آن نیز ناسازگار است؛ زیرا کمال و نقص

هدف، به ثبات و نسبیّت یا دوام و تغییر هدف بستگی دارد. هر اندازه ثبات و دوام هدف بیشتر و روشن‌تر باشد، به همان اندازه عالی‌تر و قابل اطمینان‌تر خواهد بود (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).

وجدان نه تنها خود مبتلابه نسبیّت نیست بلکه مانع نسبیّت علوم هم می‌شود. عینک‌های گوناگون انسان‌ها هرگز واقعیات مطلق را برای ما نشان نخواهند داد و علوم نسبی، ثبات و آرامشی را که در زندگی آگاهانه انتظار داریم، به ما ارزانی نخواهند داشت. فقط وجدان است که می‌تواند شناخت‌های نسبی را مطلق کند و تعمیم دهد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵).

باین حال، مرحوم جعفری در نهایت و با اندکی مماشات با منکران وجدان که اختلاف و نسبیّت را دلیل بر انکار دانستند، نسبیّت را به معنای شدت و ضعف در مراتب وجدان می‌پذیرد و می‌گوید: اختلاف در روش‌های وجدانی را هرگز نمی‌توانیم دلیلی بر نفی وجدان منظور کنیم، زیرا نهایت نتیجه‌ای که از اختلاف در روش‌های وجدانی می‌توان گرفت، این است: وجدان یک حقیقت نسبی بوده، قابل شدت و ضعف است و انسان‌ها در استفاده از وجدان‌ها مختلف‌اند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۸؛ همان، ص ۲۸۳).

بنابراین، نسبیّت وجدان نسبیّت عینی و هستی‌شناختی است که مشکلی ندارد؛ این که میزان خودآگاهی انسان متناسب با میزان رشد و کمال وجدان اخلاقی، دارای مراتب و از این جهت متفاوت است. نسبیّت دارای مشکل و مردود، نسبیّت معرفت‌شناختی است که برخاسته از ذهنیت افراد و سلايق فردی و توافق‌های اجتماعی است و سر از تغییر و عدم اطلاق احکام وجدان و درستی هم‌زمان احکام متضاد وجدان انسان‌ها درمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۳؛ همان، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۲۵۳).

علامه از نگاهی دیگر در توجیه نسبیّت، آن را به جنبه شخصی وجدان برمی‌گرداند و اطلاق و ثبات را حاصل جنبه عمومی و مشترک وجدان می‌داند. بر این اساس، انسان‌ها علاوه بر وجدان شخصی، از وجدان مشترک و همگانی نیز برخوردارند که از وجود اصول کلی میان انسان‌ها حکایت دارد و با نسبیّت همخوانی ندارد. از نظر ایشان، انسان علاوه بر شناخت حسی و شناخت عقلی، از شناخت اشراقی و شناخت شهودی نیز برخوردار است. بین شناخت اشراقی و شهودی - با این که هر دو وجدانی است - فرق است و آن این که شناخت شهودی به جنبه شخصی بودن وجدان برمی‌گردد اما شناخت اشراقی اعم از شناخت شهودی است و علاوه بر جنبه شخصی وجدان، جنبه همگانی آن را نیز شامل می‌شود. شناخت شهودی فقط بعد شخصی دارد و موضوعش به پیرامون خود تجاوز نمی‌کند بلکه فقط خود آن موضوع مورد شهود قرار می‌گیرد؛ اما شهود اشراقی علاوه بر بعد شخصی،

از بُعد کلی هم برخوردار است. شناخت‌های اشراقی در بُعد کلی، مانند دیگر شناخت‌ها، عمومی و قابل به‌وجود آمدن در ذهن همه اشخاص در شرایط معین است. اما در بُعد شخصی، نوعی پدیده‌های ذهنی شخصی و خاص است (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶-۲۵۲).

از همین رو، علامه در جواب این سؤال که آیا وجدان انسان‌ها مختلف است یا مشترک؟ بر این باور است که از نظر خصوصیت فردی و محیطی، پاسخ مثبت است و افراد انسانی از این نظر بسیار مختلف‌اند. اما از حیث شالوده درونی و مشترک نوع انسانی، پاسخ منفی است؛ زیرا از حیث عوامل شکل‌گیری وجدان و فعالیت‌های اساسی آن، اشتراکی در وجدان افراد انسانی مشاهده می‌شود. شالوده فیزیولوژی و روانی انسان‌ها به‌عنوان پایه‌های انعقاد وجدان از یک طرف و عوامل به‌کار افتادن نیروی وجدان از طرفی دیگر، عمومیتی همگانی دارد. ساختمان درونی انسان به‌گونه‌ای است که می‌تواند نیک و بد را تشخیص دهد، درباره کردار و گفتار خود قضاوت کند، در درون خویش مسئولیت احساس کرده و شکنجه ببیند. این کیفیت، مشترک و همگانی است. وجدان مشترک یعنی اتحاد و هماهنگی وجدان‌ها در بایستگی‌ها و نپایستگی‌ها. هرچند قراردادها و مقررات اجتماعی و قوانین دینی و اخلاقی جوامع انسانی گوناگون است، ولی با این حال، اصولی مشترک در تمام جوامع وجود دارد که وجدان‌های افراد گوناگون جوامع، آن‌ها را به‌طور کامل دریافت می‌کنند. وضع قوانین بین‌المللی و حقوقی برای عموم انسان‌ها، کاشف از این است که انسان‌ها، اصول عمومی و مشترک دارند. این اصول، عقلانی خالص نیستند. همچنان‌که نیروهای خارجی نمی‌توانند ضمانت اجرایی آن‌ها را کاملاً متعهد شوند. پس برای تحقق‌بخشیدن به این اصول جهانی، وجدان‌هایی مشترک لازم است تا به‌طورکلی بتوانند ضمانت اجرایی آن‌ها را به‌عهده بگیرند و حقوق جهانی به وجدان‌های اجتماعی تکیه کند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸-۲۶۰).

بنابراین، اجتماع نیز همانند فرد، شخصیتی دارد و به‌تبع وجدان شخصی، وجدان اجتماعی نیز وجود دارد که همگان براساس آن و بدون تخطی عمل می‌کنند (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۲۷۱-۲۷۲)؛ بلکه بالاتر از وجدان اجتماعی، انسان‌ها از وجدان جهانی یا وجدان عام بشری نیز برخوردارند که عمومیتش بیشتر از وجدان اجتماعی است و به‌عنوان روح کلی می‌تواند زیربنای تمام مسائل انسانی قرار گیرد و همه انسان‌ها را با یکدیگر هماهنگ کرده و یک نظام اخلاقی و حقوقی جهانی را تشکیل دهد (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۲۶؛ همان، ۱۳۹۳، ص ۷۵۹؛ همان، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۵۲؛ همان، ۱۳۹۵، ص ۱۶ و ۲۶۰؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۶۰۶؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۱۹۶؛ ج ۲۲، ص ۳۱۳؛ ج ۲۴، ص ۶۰).

نتیجه

از مجموع مباحث مطرح شده می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

(۱) وجدان را در بیان علامه جعفری یا باید همان نفس انسانی دانست و یا یکی از قوای نفس، اعم از ادراکی و تحریکی. پس وجدان، هم از ساحت بینشی برخوردار است و درک می‌کند که از این جهت می‌توان آن را عقل نظری نامید؛ و هم بُعد گرایشی دارد و تحریک می‌کند که در این صورت می‌توان آن را عقل عملی نام نهاد؛ بنابراین، اگر صحبت از هماهنگی یا ناهماهنگی عقل و وجدان می‌شود، به معنای هماهنگی یا ناهماهنگی نفس با قوایش است.

(۲) اگر بینش و گرایش وجدان در جهت حسن و قبح صفات و افعال باشد، بدان وجدان اخلاقی می‌گویند که در ساحت بینش و آگاهی‌اش، هم علم حضوری به‌خوبی و بدی برخی امور دارد و هم علم حصولی. در صورت علم حصولی، هم مدرک اصول کلی اخلاق است و هم مدرک جزئیات مربوط به عمل.

(۳) معرفت حصولی وجدان به ارزش‌های اخلاقی در صورتی حجت و معتبر است که مطابق با واقع باشد؛ خواه درک این مطابقت، به‌طور بدیهی باشد یا با استدلال اثبات شود. اما علم حضوری وجدان به احکام اخلاقی، به دلیل یافت مستقیم خود واقع و یگانگی وجود علمی و عینی، از اعتبار کامل برخوردار است و امکان خطا در آن نیست. اگر خطایی رخ می‌دهد به علم حصولی وجدان برمی‌گردد که حاصل عقل و مغایرت آن با واقع است. البته، وجدان در مقام عمل ممکن است دچار کوتاهی شود و مطابق حق عمل نکند، ولی این امر غیر از خطای معرفتی است.

(۴) با توجه به نتیجه قبلی، اگر مراد از وجدان، عقل نظری باشد که حاصلش علم حصولی است، امکان خطا در آن وجود دارد؛ اما اگر مراد از وجدان، خود نفس باشد که حاصلش علم حضوری است، خطا در آن امکان ندارد و اگر مراد از وجدان، عقل عملی یا قوه عامل و محرک نفس باشد، اساساً از قبیل علم نخواهد بود تا بتوان خطا را به آن نسبت داد.

(۵) نمی‌توان گفت احکام وجدان، شخصی و اختلافی است و در نتیجه سر از نسبی‌گرایی اخلاقی درمی‌آورد و از اعتبار لازم برخوردار نیست؛ زیرا اولاً اختلافات، حاصل عوامل بیرونی و درونی افراد و ویژگی‌های شخصی آن‌ها است که امری عینی و

هستی‌شناختی است؛ درحالی‌که نسبیّت ذهنی و معرفت‌شناختی محل اشکال است؛ ثانیاً انسان‌ها در تعقل نیز با هم اختلاف دارند اما از اصول کلی، مشترک و ثابت عقلی برخوردارند؛ ثالثاً وجدان همان سرشت مشترک یا نفس ناطقه است که به‌عنوان وجدان عام بشری یا وجدان جهانی، در همه انسان‌ها وجود دارد و مدرک اصولی کلی و ثابت اخلاقی است و به آن‌ها گرایش دارد؛ بنابراین، هرچند حکم وجدان، شخصی است و در احکام ثانویه و موضوعات تغییر می‌کند اما لزوماً اختصاصی نیست و در احکام اولیه و کلی، ثابت و همگانی است.



منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بيروت: دار صادر، ج ۳-۴.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها، قم: بوستان كتاب.
۳. ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶). معرفت شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۴. تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۱-۲.
۵. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۶. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳). تفسیر و نقد و تحلیل مشنوی جلال الدین محمد مولوی، تهران: انتشارات اسلامی، ج ۲، ۴-۷، ۱۲-۱۳.
۷. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۴). قرآن، نماد حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱-۳، ۷-۸، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۲۱-۲۵، ۲۷.
۹. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹الف). علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹ب). علم و دین در حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹ج). حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۱). مجموعه آثار: عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۱.
۱۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۲الف). مجموعه آثار: تکاپوی اندیشه‌ها، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۲.
۱۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۲ب). مجموعه آثار: حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۵.

۱۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۲ج). مجموعه آثار: بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۳.
۱۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۳). مجموعه آثار: معرفت‌شناسی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۴.
۱۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۴الف). مجموعه آثار: چهار شاعر (خیام، نظامی، سعدی، حافظ)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۶.
۱۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۴ب). جبر و اختیار، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۵)، وجدان. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴الف). فطرت در قرآن، قم: اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ب). وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ج). معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶الف). شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ب). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، ج ۱، ۳-۴.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸-۱۳۹۴). تسنیم، قم: اسراء.
۲۶. جهامی، جیرار (۲۰۰۶م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامي، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ج ۲.
۲۷. حفنی، عبدالمنعم (۱۴۲۰ق). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، قاهره: مكتبة مدبولی.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، قم: بوستان کتاب.
۲۹. خوانساری، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث، ج ۱ و ۳.
۳۲. صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی، بیروت: الشركة العالمية للكتاب، ج ۲.

۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران: مرتضوی، ج ۳.
۳۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۵۶). اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
۳۵. عجم، رفیق (۱۹۹۹م). موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۳۶. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۶ق). إحياء علوم الدين، دارالکتب العلمیة، ج ۳.
۳۷. فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۸۶). مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم: مطبوعات دینی.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: هجرت، ج ۶.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۶). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ج ۵.
۴۰. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج، تهران: حکمت، ج ۲.
۴۱. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ج ۶-۵.
۴۲. مسکویه رازی، ابوعلی [بی تا]، تهذیب الاخلاق، بیروت: مكتبة الحياة.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴). شرح برهان شفا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳.
۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴). فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۸ الف). آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
۴۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۸ ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۹. نراقی، احمد (۱۳۷۸). معراج السعادة، قم: هجرت.
۵۰. نراقی، محمد مهدی [بی تا]. جامع السعادات، قم: اسماعیلیان، ج ۱.



پښتونستان ښار په ښار
پښتونستان ښار په ښار