



A New argumentation about Life after Death

Amir Divani*

Received: 04/03/2017

Accepted: 06/09/2017

Abstract

Man seeks life due to his conscious nature and will, he thinks about it, protects it, and shuns anything that opposes it. Death, especially when it is regarded as the absolute end of life, becomes more fearful than anything else. Although uncomfortable events occur in man's life, the resulting dissatisfaction is not extended to life itself, and he thinks about life without such events. The principle of believing in life, its continuity, and eternity is assuredly based on the message of God's prophets. Among scholars, philosophers have also offered arguments for the principle of the life after death. Among the strong arguments for life after death, the best and superior argument is the one that can also be accepted quickly and deeply by general human intellect. The present paper seeks to provide such an argument for life after death, which is based solely on contemplation and deliberation, and is available to all.

Keywords:

death, life after death, nature of intellect, pure intellectual thought, awareness-will.

* Associate professor of department of philosophy, Mufid University | divani.mofiduni@gmail.com



احتجاجی جدید بر زندگی پس از مرگ

امیر دیوانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۵

چکیده

انسان به طبیعت آگاهی و خواست خود زندگی را می‌طلبد، به زندگی می‌اندیشد، از آن محافظت می‌کند و از هر چه بر ضد آن باشد می‌گریزد. مرگ، به‌ویژه آن‌گاه که پایان مطلق زندگی تلقی شود، بیش‌تر از هر چیز دیگری هراسناک می‌شود. هرچند اموری در زندگی برای انسان ناخوشایند باشد، ناخرسندی به اصل زندگی سرایت نمی‌کند و او به زندگی بدون آن امور می‌اندیشد. اصل اعتقاد به زندگی، بقا و جاودانه بودن آن به طور اطمینان‌آوری به پیغام پیامبران خداوند تکیه زده است. در میان دانشوران، فیلسوفان نیز برای اصل زندگی پس از مرگ دلایلی آورده‌اند. در میان دلایل متقن بر زندگی پس از مرگ، دلیلی که افزون بر اتقان، امکان ورود سریع و عمیق به عقل عام بشری را د، بهتر و برتر از دلیل‌های دیگر است. در این مقاله می‌کوشیم تا چنین دلیلی بر زندگی پس از مرگ نشان داده شود، دلیلی که به چیزی جز تأمل و تدبر وابسته نیست و در دسترس همگان است.

کلیدواژه‌ها

مرگ، زندگی پس از مرگ، طبیعت عقل، اندیشه ناب عقل، آگاهی - خواست.

مقدمه

این مقدمه شامل دو بخش است؛ بخش اول، دربارهٔ قانون استدلال و نوعی از استدلال به نام «احتجاج» است. هر گزارهٔ خبری، واقع را گزارش می‌کند و با مطابقت یا عدم مطابقت با آن به صدق و کذب خبری وصف می‌شود. آشکارکنندهٔ این مطابقت گاه بر عهدهٔ خود گزاره قرار می‌گیرد و گاه به گزاره‌های دیگر سپرده می‌شود. اگر گزاره به خود یا بدون وابستگی به آن سوی خود بر صدق یا کذبش گواهی دهد نیاز به دلیلی در تعیین این دو طرف ندارد. هر گاه گزاره‌ای در تعیین صدق و کذب خود به گزاره‌های دیگر وابسته باشد آن گزاره‌های دیگر وقتی می‌توانند شرط لازم و کافی برای تعیین یکی از دو طرف را فراهم آورند که به شیوهٔ تألیف و ترتیب استدلالی درآیند. این قبیل گزاره‌های ناظر به واقع به قوهٔ شناخت وارد می‌شوند، ولی گزاره‌های پشتیبان آن‌ها هنگامی تولید شناخت می‌کنند که هم محتوای آن‌ها از طرف قوهٔ شناخت پذیرفته شده باشند و هم در صورت‌های منطقی عقلی قرار گرفته باشند.

خاصیت عقل در برابر گزاره‌ای که به خود تصدیق نمی‌شود این است که برای آن طلب دلیل می‌کند. استدلال، پاسخ به این طلب عقلی است. استدلال‌ها به شیوه‌های مختلف پرداخت می‌شوند. گزاره‌ای که طلب دلیل می‌کند مطلوب یا نتیجه و گزاره‌های پشتیبان آن مقدمات خوانده می‌شوند. از اموری که استدلال‌ها را در موقعیت بهتر و بالاتری قرار می‌دهد کوتاه بودن و کم‌شمار بودن گزاره‌های مندرج در مقدمات است. در جنب این عامل، عامل مهم‌تری است که استدلال را در بهترین موقعیت قرار می‌دهد: گزاره‌های پشتیبان یا مقدماتی در یک استدلال به قدری برای طبیعت عقل، به‌خودی‌خود یا با تبه‌دادن، آشکار و واضح باشند که بتوانند بدون مقاومت اذهان یا مانع‌گذاری آن‌ها، به عمق عقل یا قوهٔ شناخت رسوخ کند و مطلوب یا نتیجه را شناخته گردانند. این قبیل استدلال‌ها را می‌توان «استدلال‌های احتجاجی» نامید.

بخش دوم این مقدمه، دربارهٔ شیوه‌های مختلف تحقیق یا استدلال بر زندگی پس از مرگ است. یک شیوه، نقطهٔ عزیمت استدلال‌ها را بر ساختار وجودی انسان قرار می‌دهد. در این شیوه در کنار بدن انسان هویت دیگری مطرح می‌شود که نفس، روح و ذهن و... خوانده می‌شود. معمولاً در این روش استدلالی به نوعی میان احکام بدن و احکام هویت غیر بدنی فرق نهاده می‌شود؛ تفاوتی که در زندگی و مرگ آشکار می‌شود. مرگ بدن، زندگی هویت دیگر را مختل نمی‌کند.

شیوه دیگر، پرداختن به مطالعه جهان و موجودات جهان است تا نمونه‌هایی به منزله نقطه عزیمت برای تبیین امکان زندگی پس از مرگ یافت شود. یافتن نقطه اصلی شروع زندگی در جهان طبیعت، به‌ویژه مطالعه کره زمین، می‌تواند نمونه‌ای از این مطالعه باشد.

شیوه دیگر، پرداختن به اندیشه‌های طبیعت نوع انسانی یا اندیشه‌های طبیعت عقل است تا با تشخیص فرق میان این اندیشه‌ها که در مرز طبیعت نیستند، با اندیشه‌های دیگر این موجود که در مرزهای طبیعت‌اند، به سوی زندگی پس از مرگ و نیز جهان پس از مرگ عبور کند.

شیوه‌های دیگری هم در این باره هست؛ احتجاجی که در این نوشتار مطرح می‌شود از سنخ اخیر، یعنی پرداختن به نوعی از اندیشه انسانی، است.

۱. مقدمه‌های احتجاج جدید بر زندگی پس از مرگ

همان‌طور که گذشت در هر احتجاجی یک دسته مقدمات هست که خاصیت اصلی آن حضورشان در همه عقول است یا امکان حضورشان به اندک تبه و تأمل وابسته است. مقدماتی که بر سنخ طبیعت عقل، بی‌نیاز از هر اکتساب و تعلم، تکیه دارند وابسته به دیدگاه‌ها یا نظریه‌های افراد بشری نیستند. این دسته از امور، چه از سنخ تصویری باشند و چه از سنخ تصدیقی، نه با نظریه‌های وابسته به اذهان اشخاص و افراد آگاهی انسان شده‌اند و نه با آن‌ها می‌توان این امور را از آگاهی بشر خارج کرد؛ نیز به طور عام‌تر، این امور نه با عوامل محیطی آمده‌اند و نه با عوامل محیطی می‌روند. درباره وجود زندگی پس از مرگ مقدماتی، از این سنخ، به شرح زیر ارائه داده می‌شود:

الف) وابستگی زندگی انسان در طبیعت به جسم طبیعی

جسم انسان، در میان اجسام دیگر طبیعت، بدن نام گرفته است. در میان اجسام رده بالاتر طبیعت که اجسام زیستی‌اند، جسمی پیچیده‌تر و نیز کامل‌تر از بدن انسان نیست. زندگی هر موجود زیستی، از جمله انسان، در طبیعت تابع سلامتی جسم طبیعی آن‌ها و هماهنگی همه عناصر و اجزای دخیل در آن جسم است. هر گونه تغییر اختلالی در این جسم، اختلالی را در کیفیت زندگی آن موجود زیستی به بار می‌آورد. اگر اختلالی در جسم یک موجود زیستی از مرز خاصی

عبور کند، کل زیست آن موجود را در مخاطره می‌اندازد و با پیشرفت اختلال زیست آن را متوقف می‌کند. وابستگی زندگی موجودات زیستی طبیعت، از مرتبه ذره‌ای تا پایان مراحل و تطورات آنها در جهان طبیعت، به اجسام آنها و کیفیت تعامل آن اجسام با موجودات طبیعت است (برای توضیحی دیگر، نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶-۱۱۹).

می‌توان گفت زندگی هر انسان نیز از نخستین مرتبه تا عالی‌ترین مرتبه در جهان طبیعت به بدن او وابسته است. هر انسان در مرتبه طبیعت جز بدن و جسم طبیعی خود نیست و تمام هویت او در حدود و بقای طبیعی وابسته به بدن اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۶). هر قسمت از بدن انسان شرطی از شرایط زیستی او را در جهان طبیعت فراهم می‌آورد. بدن انسان از آن جهت از اجزای متنوع و متفاوت تشکیل شده است که هر کدام کاری از کارهای فراوان را بر عهده دارند تا در مجموع همه هماهنگی‌های لازم و غیرقابل شمارش با جهان طبیعت برقرار گردد تا لحظه‌ای امکانات زیست طبیعی او فراهم شود. اگر از یک طرف، یکی از این تجهیزات از ابتدا در بدن نباشد یا به آفتی از میان برود یا به عاملی در کارش اختلال افتد، یا از طرف دیگر، شرایط جهان طبیعت نیازهای این بدن را در دسترس آن قرار ندهد، علت تام نقصان زندگی یا علت تام نابودی انسان واقع شده است. نمونه‌ای از توجه به شرایط جهان طبیعت برای زندگی انسان، مقایسه کردن زمین با سیاره‌های دیگر است. برای مثال، انسان یک لحظه امکان زندگی در کره ماه را ندارد؛ زیرا کره ماه به شرایط زیستی انسانی پاسخ نمی‌دهد و از این رو حضور او در ماه برابر است با از دست رفتن او. وقتی می‌نگریم که برای سفرهای فضایی چه اندازه شرایط باید از طرف محققان تأمین شود تا یک موجود زیستی و از همه پر شرایطتر، یک انسان بتواند در فضا یا در یک سیاره زنده بماند، به وابستگی زندگی انسان به بدن او، از یک طرف و شرایط طبیعت، از سوی دیگر، پی می‌بریم. از این رو، دانش‌های فراوانی از میان دانش‌های بشری در طول تاریخ همواره به شناخت بدن انسان و شرایط زیست سالم آن همت گمارده‌اند.

ب) ترکیب انسان از جسم و اندیشه

در کنار ساختمان جسم یا بدن انسان تأسیسات و تجهیزات و نظام‌هایی در انسان برقرار است که می‌توان به همه آنها نام «اندیشه» داد. قوه‌ای که اندیشه خاص انسانی را در تمام مراتب آن پوشش

می‌دهد به قوه «عقل» نام گرفته است و قوه‌های دیگر که مراتب دیگر اندیشه را به انجام می‌رسانند، در کنار عقل، در مجموع نفس آگاه، مدرک و عملگر انسانی را می‌سازند. این بخش از وجود انسان اگر پیچیده‌تر از بخش بدنی او نباشد، کم‌تر نیست. دانش‌های بشری فراوانی عهده‌دار شناخت این بخش از انسان‌اند. انسان تا وقتی زندگی می‌کند در احاطه اندیشه‌های خود است. نمونه این اندیشه‌ها در مقوله‌های کلی، عبارت‌اند از: احساسات، عواطف، خیال‌ها، توهم‌ها و ادراکات عقلی محض. به اندازه‌ی واژه‌های حاضر در توصیف بدن انسان، لغت‌نامه‌ها واژه‌هایی را در خود دارند که توصیف‌گر اندیشه‌های انسان‌اند. ما انسان‌ها ترس داریم، امید داریم، رنج داریم، لذت داریم، محبت داریم، ... وقتی به هر یک از این امور پرداخته شود آن‌قدر احوالات مختلفی را زیر پوشش قرار می‌دهند که احصای آن‌ها مقدور نیست. نظام اندیشه انسان، حتی در خواب که او ارتباط خود را از بخشی از عالم قطع می‌کند و اندیشه‌های مربوط به آن را رها می‌کند، به گونه دیگری وارد سنخ دیگری از اندیشه‌ها می‌شود.

این ترکیب هم برای عموم انسان‌ها آشناست و هم متخصصان در برابر آن مقاومتی ندارند. کسانی تلاش کرده‌اند که اندیشه‌ها را به نفع ساختار بدنی حذف کنند یا تحویل برند، ولی در برابر گشودن مشکلاتی که با این نظریه‌ها برای خود به‌وجود آوردند، درمانده شدند (نک: برن، ۱۳۸۱، ص ۳۵-۴۱). پذیرش همگانی از علیت احوال بدنی بر احوال اندیشه و نیز علیت احوال اندیشه بر احوال بدنی رسمیت یافتن عام این دوگانگی است. کسی که به دستش سوزنی فرو رفته است احساس درد می‌کند. حادثه اول یک حادثه بدنی است و حادثه دوم یک حادثه اندیشه‌ای. عکس این وضعیت برای کسی است که وقتی می‌ترسد، رنگ رخسارش تغییر می‌کند. سلسله علیت در حوادث بدنی محض، یک سلسله علیتی طبیعی است و سلسله علیت در حوادث اندیشه‌ای محض، یک سلسله علیتی ادراکی و هوشمند است و ترکیب این دو سلسله با یک‌دیگر مرزهای محض هر یک را شکسته به طرف دیگر وارد می‌شود. مجموع این سلسله‌های علیتی طبیعی، ادراکی و ترکیبی (طبیعی-ادراکی) همه حوادث وجود انسانی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، حوادثی که شمارش آن‌ها به بی‌نهایت میل می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷). کافی است عدد سلول‌های بدن انسان که به گزارشی ده به توان سیزده است، را در نظر بگیریم و بنگریم در هر سلول چه مقدار کار می‌شود و سپس این سلول‌ها چگونه به یک‌دیگر چنان مرتبط می‌شوند که سیستم و نظام واحد بدنی را تشکیل می‌دهند و در جنب این سیستم بی‌اندازه فعال، نظام و سیستم اندیشه‌ای

قرار می‌گیرد که گسترهٔ فعالیت آن نیز به بی‌نهایت میل می‌کند. زندگی انسان را فعالیت این دو نظام و هماهنگی آن‌ها با یک‌دیگر تشکیل می‌دهد.

ج) تأمین بخشی از نیازهای بدنی در حفظ و بقا از راه آگاهی و اندیشه

دستگاه اندیشه با تمام وسعت و گستره‌ای که دارد، حضورش در جهان طبیعت مشروط به سلامتی و بقای دستگاه بدن است. وقتی مرگ طبیعی بدن فرا می‌رسد نه تنها تمام دستگاه‌های تفصیلی بدن از کار باز می‌ایستد که تمام نظام‌های اندیشهٔ مقرون با آن بدن نیز از فعالیت باز می‌ایستاد. در هنگام باز ایستادن بدن از فعالیت، حتی اگر دستگاه اندیشه به وجود خود ادامه دهد، دیگر ارتباطی با جهان طبیعت ندارد. هنگام مرگ، بدن که یکسره از جهان طبیعت است در این جهان می‌ماند و بر اساس قوانین این جهان تجزیه شده به مسیرهای طبیعی دیگر وارد می‌شود. اگر در مقایسهٔ این ترکیب دو بخشی، بخش اندیشه را بر بخش بدنی در هویت انسانی ترجیح دهیم، باز تردیدی نداریم که ماندگاری این بخش و فعالیت‌های آن در طبیعت وابسته به بخش بدنی است. مگر ندیده‌ایم که وقتی ضربه‌ای به مغز وارد می‌شود امکانات فراوانی از دستگاه اندیشه معلق یا گُند یا متوقف می‌شوند؟

مدبّر جهان طبیعت آفرینش بدن انسان را چنان قرار داده است که پاره‌ای از نیازهای خود را به دستگاه اندیشهٔ او برساند تا این دستگاه به برطرف کردن آن نیازها اقدام کند. بسیاری از کارهای بدنی بدون ورود به دستگاه اندیشه به دقیق‌ترین وجه از سوی مدبر بدن به انجام می‌رسد؛ اگر این کارها همه به بخش اندیشه وابسته می‌بود دستگاه اندیشه در هر لحظه با حجمی از امور روبه‌رو می‌بود که نمی‌توانست آن‌ها را تحمل کند. تنها بخش اندکی از کارهای بدن که به‌ویژه حفظ و بقای شخصی و نوعی وابسته به آن است، به دستگاه اندیشه وارد می‌شود تا در انجام آن سهم خود را بر عهده گیرد. از باب نمونه، وقتی بدن نیاز به آب دارد نیاز خود را با وارد کردن احساسی در اندیشه، یعنی احساس تشنگی، اعلام می‌دارد. اگر شخص انسانی به رفع این نیاز اقدام نکند آن‌قدر نظام بدنی این احساس نامطلوب و رنج‌آور را تشدید می‌کند که اختیار او را به سوی رفع تشنگی با نوشیدن آب متعین می‌کند. همین وضعیت را در وقتی که بدن نیاز به غذا دارد می‌بینیم. هرگاه در بدن اختلالی پیدا شود با وارد شدن درد به دستگاه اندیشه، انسان وادار می‌شود که با مراجعه به

امکانات طبیعت داروی لازم برای بهبودی آن اختلال را در اختیار بدن قرار دهد. هر چه انسانی در این کار اِهمال کند مدبر طبیعت، بدن را طوری قرار داده است که درد بیش‌تری را به اندیشه وارد کند. با دست یافتن بدن به آب، غذا یا دارو باز دستگاه اندیشه متحمل چنان لذتی می‌شود که انسان را به ادامه استفاده از آن‌ها وادار می‌کند و وقتی نیاز بدن برطرف شد این لذت‌ها به دستگاه اندیشه راه نمی‌یابد. آیا ندیده‌ایم که وقتی اشتهای کسی از غذا خوردن از دست می‌رود چه اندازه غذا خوردن برای او دشوار و محنت‌آور است؟ اگر دستگاه اندیشه کسی تنها تا چند روز با دستگاه بدن در تأمین این نیازهای طبیعی همکاری نکند زندگی انسان آسیب می‌بیند یا از میان می‌رود.

د) توقف همه کارهای اختیاری بر حسب شناخت مفاهیم

در دستگاه اندیشه انسانی یک قدرت و توانایی تعبیه شده است که او را از ایجاب‌گری بیرونی و درونی رها کرده است و کردار او را، به معنای واقعی، آزاد از علت‌های طبیعی کرده است: اراده آزاد. اراده انسان به او این امکان را داده است که بخش زیادی از فعالیت‌های اندیشه‌ای و بدنی خود را انتخاب کند. انتخاب اوست که اراده آزاد را به طرفی از اطراف متعین می‌کند. این انتخاب مسبوق به علم و ادراک است و تا وقتی این زمینه ایجاد نشود اراده آزاد در وضعیت تساوی نسبت به اطراف ممکن باقی می‌ماند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹-۲۵۱).

انسان، از آن جهت که موجود مختار است، کارهای ارادی خود را بر حسب مفاهیم و شناخت خود عمل و کار انجام می‌دهد نه بر حسب قانون‌های طبیعت. از باب نمونه، هر گاه غذایی در برابر حیوان گرسنه‌ای قرار گیرد آن را می‌خورد. آن حیوان بر اساس قانون طبیعت که از آن به «غریزه» یاد می‌شود، غذا را می‌خورد. بر حسب این قانون است که رفتار حیوانات را می‌توان به‌خوبی پیش‌بینی کرد. وقتی غذایی در برابر یک انسان گرسنه است غریزه یا قانون طبیعت او را به خوردن سوق می‌دهد؛ در عین حال احکام غریزه، هم‌چون درد گرسنگی و طلب لذت غذا خوردن که به قلمرو اندیشه وارد می‌شوند نمی‌توانند رفتار انسان را به‌صورت قطعی تعیین دهند. پیش از آن که انسانی به خواسته غریزه پاسخ دهد این پرسش را در برابر خود دارد که آیا می‌تواند از این غذا استفاده کند یا آیا درست است که از این غذا بهره برد. از این‌رو انسان وقتی غذایی را در خانه خود می‌بیند از آن استفاده می‌کند، ولی اگر صاحب آن غذا شخص دیگری باشد از آن پرهیز

می‌کند. می‌توان به تلخیص گفت همه موجودات طبیعت برحسب قوانین طبیعت عمل می‌کنند و در میان آن‌ها تنها انسان است که بر حسب درک قوانین عمل می‌کند. از این رو در جایی که غذا خوردن مطلوب غریزه هست، ولی استفاده از آن در بهبود شخص بیمار مانع ایجاد می‌کند، شخص بیمار برحسب فهم قانون سلامت از خوردن آن پرهیز می‌کند. مسئولیت انسان در برابر عمل‌های خود به ملاک داشتن چنین توانایی است. اگر عمل‌های انسان، هم‌چون موجودات طبیعی دیگر، چه زیست داشته باشند و چه زیست نداشته باشند، وابسته به قوانین طبیعی محض می‌بود او نیز مانند آن‌ها مسئولیتی در برابر کردارهای خود نمی‌داشت. کسی نمی‌تواند حیوانی را که غذای او را خورده است مسئول بداند، بلکه در صورت این اتفاق، شخص انسانی مسئول است که چرا غذا را در جایی قرار داده است که حیوان بتواند آن را مصرف کند.

از آن‌چه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که هر کار انسانی، از آن جهت که کار اختیاری است، وابسته به دستگاه اندیشه است. ترکیب این مسئله با مسئله وابستگی بقای دستگاه اندیشه در طبیعت به دستگاه بدن این است که هویت انسانی بیش‌تر بر عهده دستگاه اندیشه او قرار دارد؛ زیرا بدون دخالت دستگاه اندیشه بدن امکان ادامه زیست را از دست می‌دهد. همچنین ایده‌های انسان در دستگاه اندیشه تنظیم می‌شود و بدن در خدمت آن ایده‌ها از طرف دستگاه اندیشه به خدمت گرفته می‌شود. به تعبیر دیگر، همین‌که اندیشه ایده‌های انسان در کارهای مربوط به حفظ و بقای بدن را به انجام رساند به سراغ فعالیت‌های خاص خود می‌رود و در مقام رسیدن به خواسته‌های خود بدن را استخدام می‌کند.

ه) محتوای اندیشه

محتوای اندیشه را می‌توان به دو بخش تجربی و غیر تجربی (= عقلی محض) تقسیم کرد. دانش تجربی، دانشی است که بخشی از مواد و محتوای خود را از حس می‌گیرد. بخش زیادی از آشنایی ما با جهان طبیعت از راه قوه‌های حسی است؛ اگر قوه‌های حسی نمی‌بودند چیزی از حوادث خاص جهان طبیعت به اندیشه ما وارد نمی‌شد. به مقدار از دست رفتن حواس ارتباط اندیشتاری انسان با جهان طبیعت کم‌تر می‌شود و به مقدار توسعه حواس، از راه به کار گرفتن ابزارها و دستگاه‌های حساس اختراعی، هم‌چون تلسکوپ و میکروسکوپ، میدان دانش تجربی انسان

گسترده‌تر می‌شود. بخش دیگری از دانش بشری عقلی محض است. بدون این دانش نیز زیرساخت‌های لازم برای کل دانش، از جمله دانش تجربی و پرسش‌هایی که پاسخ‌های آن‌ها در طبیعت مندرج نیست و از مرزهای طبیعت عبور می‌کند، به دست نمی‌آید. نمونه تصورات عقلی محض درباره طبیعت تصور «جهان طبیعت» و نمونه گزاره‌های عقلی محض در این باره گزاره «جهان طبیعت آغاز و پایان دارد» است. نمونه کارهای ارادی تجربی انسان، حرکت کردن به سوی مطلوبات غریزی است که نتیجه به دست آوردن آن لذت‌های حسی است و نیز دور شدن او از عواملی که در او احساس درد و رنج حسی را به بار می‌آورند. نمونه کارهای عقلی محض در انسان، اراده کردن عمل و رفتاری است که قانون عقلی بدان فرمان می‌دهد، چه در تجربه همراه با منفعت شخصی عمل‌کننده باشد یا نباشد.

پاره‌ای از اندیشه‌های تجربی و نیز اندیشه‌های عقلی محض به صورت همگانی و پاره‌ای به صورت غیر همگانی است. اندیشه تجربی همگانی آن است که در همه انسان‌ها، از آن جهت که از دستگاه حس بهره‌مندند، یافت می‌شود نظیر احساس تشنگی یا گرسنگی. اندیشه تجربی غیر همگانی آن است که در همه یافت نمی‌شود، هرچند همه بتوانند یا ممکن باشد خود را در معرض آن قرار دهند؛ نمونه این قسم تجربه حس پرواز در فضا است. اندیشه عقلی محض غیر همگانی آن است که در نزد همه انسان‌ها نیست؛ نمونه آن دانش استدلال‌های ریاضی و دانش قضایای غیر بدیهی مابعدالطبیعه است. سرانجام، اندیشه عقلی محض همگانی آن است که در همه انسان‌ها، از آن جهت که از دستگاه عقل بهره‌مندند، برقرار است؛ مثل این دانش که هر پدیده علتی دارد.

می‌توان اندیشه‌های همگانی - اعم از تجربی و محض - را به طبیعت حواس و طبیعت عقل نسبت داد. طبیعت حواس انسانی به گونه‌ای است که در هنگام نیاز به آب و غذا احساس تشنگی و گرسنگی را تجربه می‌کند؛ نیز طبیعت عقل محض به گونه‌ای است که هر پدیده واقعی را به یک علت واقعی نسبت می‌دهد. طبیعت شناخت حسی و طبیعت شناخت عقلی انسان با ادراک‌های خود با واقع آن‌سوی خود با موفقیت ارتباط برقرار می‌کند. شناخت‌ها، از هر سنخ یا رده که باشند، بر شناخت‌های همگانی تکیه دارند و از همین قرار است دیگر اندیشه‌ها. بدین ترتیب، ممکن نیست اندیشه‌های همگانی - که از طبیعت دستگاه اندیشه برمی‌خیزند و به عوامل محیطی و غیر همگانی وابسته نیستند - بر خطا باشند؛ ملاک درستی این قبیل اندیشه‌ها در خود آن‌ها قرار دارد (برای مطالعه بیشتر، نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۳۱).

و) دو نمونه از حضور اندیشه‌های محض همگانی در دانش‌های تجربی

پاره‌ای از اندیشه‌های عقل محض در هر عقلی مستقر است، هرچند هر عقلی نتواند واکاوی کند که چگونه چنین اندیشه‌هایی در آن برقرار شده است. کار تبیین چگونگی حصول این اندیشه‌ها نه تنها کار هر عقل نیست که تبیین آن نیز به دست بزرگ‌ترین دانشمندان بشری در تاریخ اندیشه به کمال نرسیده است. طبق تقسیم علوم، این تبیین بر عهده دانش مابعدالطبیعه است. در عین حال عقول بشری به انتظار این تبیین‌ها - چه موفق باشند و چه نباشند - نمی‌نشینند و این اندیشه‌ها را در نگاه خود به جهان و امور آن فعال می‌کنند و کسی نمی‌تواند به دلیل عدم تبیین کامل این امور، عقول را از استفاده از آن‌ها منع کند؛ نظیر آن‌ها که هرچند در تبیین عمل دیدن درمانده شویم، نمی‌توان انسان‌ها را از دیدن و اعتماد بر قوه بینایی باز داشت. عدم توانایی بر تبیین این قبیل اندیشه‌ها خبر از نقصان دانش ما می‌دهد نه از خطا بودن آن‌ها و نه از خطای ما در استفاده از آن‌ها. هر چند کسانی خواسته‌اند از راه یافتن این قبیل اندیشه‌های مابعدالطبیعی به علوم تجربی جلوگیری کنند، علوم تجربی بدون این اندیشه‌ها از کار می‌افتند یا نامعقول می‌شوند. از میان نمونه‌های این دسته از اندیشه‌های عقل محض و در عین حال همگانی، در دانش‌های تجربی به اندیشه نظم کامل و اندیشه تمامیت جهان طبیعت اشاره می‌کنیم.

همه دانشمندان علوم تجربی درباره منظم بودن پدیده‌های جهان طبیعت اتفاق نظر دارند. اگر زمین میان ماه و خورشید قرار گیرد - همیشه و بدون استثنا - ماه گرفتگی اتفاق می‌افتد؛ اگر پنبه‌ای در آتش افتد همیشه و بدون استثنا می‌سوزد... اما نظمی که دانشمندان بدان باور دارند و بر اساس آن دست به پیش‌بینی و پس‌بینی می‌زنند و کارهای خود را با آن مطابق می‌کنند، نه تنها نظم‌های جزئی مستقر در حوادث خاص است، بلکه نظم میان همه موجودات در کل جهان طبیعت در دید آن‌ها قرار گرفته است. اگر دانشمندان به نظم تام و کامل باور نمی‌داشتند چگونه یک محاسبه‌گر حوادث آسمانی از اکنون ماه گرفتگی‌های سال‌ها، دهه‌ها، سده‌ها و هزاره‌های آینده را به اتقان ثبت می‌کند و از آن‌ها گزارش می‌دهد؟ اگر قرار می‌بود که دانشمندان خود را در معرفت‌شناسی فیلسوفانی چون هیوم محبوس کنند، فعالیت‌های خود را از فرط ناامیدی از معرفت یا معلق می‌گذاشتند (نک: کانت، ۱۳۸۸، ص ۹۱). یا به کار خویش به مثابه یک کار نامعقول، ادامه می‌دادند.

اندیشه تمامیت جهان طبیعت و بی‌نقصان و کاستی‌اش آن‌گاه از عمق عقل در کارهای

دانشمندان ظاهر می‌شود و کار آنان را معقول می‌سازد که به رفتار و شیوه تحقیقاتی آن‌ها بنگریم. سازمان یافتن این مقدار از آزمایشگاه‌ها و پژوهشکده‌ها در سطح جهانی و افزایش روز به روز آن‌ها همه بر این پایه است که با روبه‌رو شدن با هر روندی در طبیعت روندهایی وجود دارد که می‌توان روند پیش‌تر را سریع‌تر یا کندتر کرد یا از آن خارج شد. پزشکان با روبه‌رو شدن با بیماری‌های جدید به دنبال یافتن داروها یا تکنیک‌هایی برای تصرف در جهان در راستای معالجه آن بیماری‌ها هستند. چه اندیشه‌ای به آن‌ها این مجوز را داده است که هزینه‌های بسیاری را در راه معالجه این دشواری‌ها پرداخت کنند؟ چه اندیشه‌ای به آن‌ها مجوز داده است که راه‌حل‌هایی در جهان طبیعت برای هر مشکلی که پیش روی استکمال بشر قرار گیرد، تعبیه شده است.

اگر نمی‌بود اندیشه تمامیت جهان طبیعت، بشر همیشه تصور خود از پرواز در فضا و آسمان را یک توهم و خیال‌پردازی می‌پنداشت؛ این اندیشه تمامیت جهان است که او را به دنبال تحقق دادن این تصورها در راستای استکمال علم و تصرفش روانه پژوهش و تحقیق می‌کند تا برای استکمال خود در طبیعت از طبیعت به سوی تسخیر طبیعت بهره‌برداری کند.

۲. استدلال پایه: شناخت مراتب زندگی انسان در جهان طبیعت

استدلال احتجاجی این نوشتار بر یک پایه قرار دارد. این پایه در طی سه مرتبه برقرار می‌شود.

مرتبه اول: زندگی انسان در جهان طبیعت از دو دوره اساسی تشکیل شده است:

۱. زندگی جنینی یا زندگی وابسته یا زندگی در جهان کوچک طبیعت؛

۲. زندگی طبیعی یا زندگی مستقل یا زندگی در جهان بزرگ طبیعت.

هر یک از این دو دوره به بخش‌های دیگری قابل تقسیم اند، ولی هیچ یک از آن‌ها به اندازه تمایز و تفاوت این دو دوره نیست. دوره جنینی از لقاح و تشکیل سلول تخم یا زایگوت آغاز می‌شود و تا زمان طبیعی زایمان ادامه دارد. مشهور است که این دوره نه ماه است (۲۸۰ روز یا ۱۰ ماه جنینی، هر ماه ۲۸ روز). تقسیمات سلولی پس از چند ساعت آغاز می‌شود. روز هفتم بعد از لقاح این موجود بسیار کوچک در دیواره رحم جایگزین می‌شود تا ارتباط غذایی خود را با مادر از طریق

جفت آغاز کند. در پایان ماه دوم جنینی، تمام قسمت‌های بدن جنین کاملاً مشخص می‌شود و از لایه‌های مزودرم، آنودرم و اکتودرم تمام قسمت‌های بدن ساخته و تکمیل می‌شود. در ماه سوم صورت جنین شباهت بیش‌تری به انسان پیدا می‌کند. چشم‌ها در جلوی صورت قرار می‌گیرند و گوش‌ها در دو طرف سر. اندازه دست و پا متناسب می‌شود و در اواخر این ماه جنیست جنین معلوم می‌شود. سرعت رشد در ماه چهارم و پنجم زیادتر می‌شود، اما وزن جنین بیش‌تر از ۵۰۰ گرم نیست. در این ماه حرکت جنین معمولاً حس می‌شود. در نیمه دوم زندگی جنینی وزن‌گیری جنین سرعت می‌گیرد و سرانجام به طور معمول نوزاد با وزن $3/2$ کیلوگرم و طول ۵۰ سانتی‌متر زندگی جنینی را به پایان می‌رساند و مستقلاً وارد جهان طبیعت می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه شد، زندگی انسان در دوره جنینی به محیط و شرایط خاصی وابسته است. هر انسانی از لحظه لقاح زندگی خود را آغاز کرده است و لحظه به لحظه روند استکمالی او پیش می‌رود. تا پیش از لقاح، انسانی وجود نیافته است. هرچند سلول‌های پدر و مادر استعداد پذیرش صورت انسانی را دارند، بدون لقاح این استعداد از فعلیت انسان به یک معنا بسیار دور است. لقاح آغاز یک انسان جدید است. نمی‌توان گفت در لحظه پیش از تقسیم سلول تخم به دو سلول، هنوز انسانی وجود نگرفته است؛ زیرا قطعات دوره جنینی باید با ملاک خودش سنجیده شود نه با ملاک جهان بزرگ طبیعت؛ همان‌طور که دوره زندگی انسان در جهان بزرگ طبیعت به نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری تقسیم می‌شود و در همه این دوره‌ها یک انسان است که به مراتب و مقاطع مختلف وارد و از آن‌ها خارج می‌شود، سلول لقاح شده نیز یک انسان است، هرچند یک انسان جنینی یا یک انسان در جهان کوچک طبیعت.

در این دوره هر انسانی به بدن مادر یا فضایی شبیه به رحم مادر نیاز دارد، به طوری که بدون آن لحظه‌ای توانایی پیمودن مسیرهای این جهان کوچک را ندارد. جنین غذای خود را از مادر می‌گیرد و اکسیژن مورد نیاز را از خون او به دست می‌آورد. جنین از غذا و اکسیژن مادر غذا و اکسیژن می‌گیرد. او تمام اندام‌های خود را با استفاده از بدن مادر می‌سازد. کیفیت زندگی انسان در جهان بزرگ طبیعت وابسته به کیفیت پیمودن زندگی در جهان رحم یا جهان کوچک طبیعت است. اگر در دوره جنینی اکسیژن یا غذای مناسب به جنین نرسد آسیب‌هایی را متحمل می‌شود که زندگی او در جهان بزرگ را دشوار می‌کند. پشت سر گذاشتن این دوره با سلامتی کامل آغازگر یک زندگی سالم در دوره استقلال است.

مرتبه دوم: ابن سینا در تمایز نهادن نفس انسانی از بدن انسانی از یک وضعیت فرضی کمک گرفته است: فرض کنید انسان با قدرت عقلی کامل به یک‌باره در شرایط خاصی وارد جهان طبیعت شود؛ در فضایی کاملاً تاریک که چیزی دیده نمی‌شود؛ کاملاً بی‌صدا که چیزی شنیده نمی‌شود، کاملاً ساکن که پوست متوجه هوای بیرون نمی‌شود؛ اعضای بدن از یک‌دیگر فاصله دارند تا انسان مذکور را متوجه خود نکنند؛ در فضای معلق که پای او بر سطحی نباشد که توجه او را معطوف سازد. در این فرض شخص انسانی خود را می‌یابد، ولی بدن خود را نمی‌یابد. چیزی که از آن غفلت نشده است (= نفس) غیر از چیزی است که از آن غفلت شده است (= بدن) (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳).

در بحث حاضر، فرض کنید کسی با عقل کامل به یک‌باره وارد جهان طبیعت شود، اما میدان دید او تنها جهان کوچک طبیعت یا جهانی باشد که یک جنین کامل در آن است. این موجود انسانی عاقل که تنها خود را داند خردمند می‌یابد و بس، به مطالعه کامل این جنین می‌پردازد. پژوهش او او را به نتایجی می‌رساند، از جمله:

۱. عضو چشم در این موجود جنینی کار دیدن را انجام می‌دهد. تمام ساختار داخلی این عضو به گونه‌ای است که می‌تواند با هماهنگی با شرایط خارجی کار دیدن را به انجام رساند.
۲. گوش در این موجود جنینی کار شنیدن را انجام می‌دهد. تمام ساختار داخلی این عضو به گونه‌ای است که می‌تواند با هماهنگی با شرایط خارجی کار شنیدن را به انجام رساند.
۳. دست در این موجود جنینی کار گرفتن اشیاء را به انجام می‌رساند.
۴. پا در این موجود جنینی کار پیمودن مسافت را به انجام می‌رساند.
۵. دستگاه گوارش جنین می‌تواند کار پرداخت غذا به موادی را انجام دهد که با بدن مناسبت دارند.
۶. دستگاه تنفس جنین می‌تواند اکسیژن را بگیرد و به همه سلول‌ها منتقل کند.
۷. دستگاه تناسلی جنین می‌تواند تولیدمثل را بر عهده گیرد.

عدد این نتایج زیاد است؛ توجه به همین مقدار برای مرتبه دوم این استدلال کافی است. با این داشته‌ها عقل کامل مطالعه‌گر که چیزی جز جنین و جهان کوچک او را در میدان دید و مطالعه قرار نداده است، به تدبیر و تأمل می‌پردازد:

چشم این جنین کاملاً می‌تواند از عهده دیدن برآید، اما به چه کار او در این جهان می‌آید؟ در

تاریکی جهان کوچک طبیعت (= رحم) نوری نیست تا برای چشم شرایط دیدن فراهم شود. گوش این جنین تمام شرایط دیدن را دارد، ولی در این جهان کوچک هوایی نیست تا گوش برای شنیدن اصوات به کار گرفته باشد. دست این جنین تمام امکانات گرفتن و برداشتن اشیاء را دارد، اما در این جهان خُرد و کوچک چیزی نیست تا دست برای گرفتن آن به کار آید. پای این جنین بر راه رفتن تواناست، اما فضایی در این جهان نیست تا امکان راه رفتن فراهم شود.

دستگاه گوارش این جنین آمادۀ غذاگیری و هضم غذا و تولید انرژی و دفع سموم است، اما غذایی به آن وارد نمی‌شود تا فعالیت خود را آغاز کند. دستگاه تنفس این جنین امکان گرفتن اکسیژن در خشکی را دارد، اما در این جا هوا و اکسیژنی نیست که آن را به کار آید.

موجود خردمند مورد فرض با این تأمل به یک نتیجه می‌رسد. پیکرۀ حیرت‌انگیز انسان جنینی با این دقت و ظرافت و محاسبه ساخته شده است، ولی در منطقه‌ای قرار دارد که هیچ یک از اعضای آن پیکره به کار خود وارد نمی‌شوند. موجود خردمند مذکور تنها به این نتیجه می‌رسد که این موجود برای این جهان خُرد یا کوچک طبیعت ساخته نشده است، بلکه او در تمام این مدت، برای حضور در جهانی ساخته می‌شود که با پایان این دوره به آن وارد خواهد شد. در آن جهان است که نور وجود دارد و با برخورد به اشیاء به چشم او می‌رسد و او می‌تواند آن‌ها را به صورت بصری درک کند. در آن جهان است که هوا وجود دارد و با برخورد اشیاء با یک‌دیگر صوت ایجاد می‌شود و او می‌تواند با گوش خود آن اصوات را به صورت سمعی درک کند. در آن جهان است که برای گرفتن اشیاء مختلف نیاز به دست دارد یا برای پرداختن و ساختن ابزار - آن گونه که نیازهای او را برطرف کند - به دست و آن هم این نوع از دست، نیاز دارد. در آن جهان بزرگ است که در پیمودن مسافت‌ها به پا نیاز دارد. در آن جهان بزرگ است که او به استقلال باید اکسیژن و غذا بگیرد و این کار جز با داشتن دستگاه گوارش و دستگاه تنفس ممکن نیست.

مرتبه سوم: اگر در کنار این بدن جنینی اندیشۀ وجود جهان بزرگی چون جهان طبیعت قرار داده نشود این موجود خردمند اصلاً نمی‌تواند وجود انسان جنینی را تبیین کند. وقتی این دو کنار یک‌دیگر قرار داده می‌شوند، همه چیز قابل توضیح و تبیین است. بدون این هماهنگی و تناسب، کار بسیار بزرگ ساختن بدن در دورۀ جنینی یک کار نامعقول و بی‌تبیین می‌شود، اما وقتی این دانش به تأمل و تدبر گرفته می‌شود خود دست جنین می‌گوید که برای جهان دیگری ساخته شده

است، پای جنین می‌گوید که برای جهان دیگری ساخته شده است، عضو زبان می‌گوید که برای سخن گفتن یا چشیدن غذا ساخته شده است.... این گفته‌ها گفته‌های وجودی است که از گفته‌های جهان زبان واضح‌تر و روشن‌ترند. طبیعت واحد عقل انسانی هر انسانی را توانا می‌سازد تا بدون نیاز به تعلیم بیرونی سخن این موجودات را بشنود و بفهمد.

وقتی مطالعه موجود عاقل تأمل‌گر از جهان جنینی به پایان رسید، فرض کنید او را وارد جهان بزرگ طبیعت کنند؛ اگر این ورود پیش از تأمل مذکور باشد حضور او در جهان دیگر، کل مسئله را برای او روشن می‌کند و هماهنگی میان آن جهان کوچک و این جهان بزرگ را با مشاهده دیداری یا حسی تعقل می‌کند، اما پیش از ورود به جهان بزرگ، اگر قوه عقلی او به تأمل پرداخته باشد با چشم عقل خود جهان بزرگ طبیعت را می‌بیند و تعقل می‌کند؛ زیرا عقل به او می‌گوید که این موجود جنینی با همه وجود خود علامت می‌دهد که برای جهان دیگری ساخته شده است و نه برای جهان کوچک جنینی؛ عقل به او می‌گوید که درنگ در جهان خرد جنینی برای ساخته شدن در راستای حضور در جهان بزرگ دیگری است و او بدون این ساخته شدن شرایط حضور در آن جهان را ندارد. این قوه عقل است که پیش از ورود به جهان دیگر وجود جهان دیگر و خواص آن جهان را از روی علامت‌هایی که در زندگی جنینی این موجود قرار داده شده است تشخیص می‌دهد، به طوری که از این جهت، ورود به جهان دیگر به باور او چیزی نمی‌افزاید؛ زیرا پیش‌تر تمام شرایط تعلق قلب به این واقعیت، از طرف تأمل عقلی بر علامت‌ها و نشانه‌ها، فراهم شده است. مگر منجمی را می‌توان یافت که وقتی علائم کسوف را در بیست سال پیش یافته است، اکنون که پس از بیست سال کسوف را می‌بیند، از وجود آن تعجب کند یا چیزی بر دانش او افزوده شود؛ اگر چیزی به دانش او با دیدن کسوف افزوده شود سنخ دیگری از دانش است که مکمل و متمم دانش قبلی اوست.

۳. استدلال احتجاجی مترتب بر استدلال پایه

استدلال پایه ما را متقاعد به وجود جهان بزرگ طبیعت و زندگی در آن می‌کند؛ زیرا ملاک‌های به دست آمده از انسان در جهان کوچک طبیعت، آن جهان بزرگ و زندگی در آن را نشان می‌دهد. این علائم و ملاک‌ها نشان از یک زندگی دارد که در آن زندگی شخص انسانی به آن

اعضا و جوارح وابسته است. در زندگی جنینی، تنها نشانگرهای جهان آن سو بخش بدنی انسان است؛ زیرا جنین انسانی در این مرحله چیزی در بخش اندیشه‌ای خود ندارد. تمام قوای ادراکی و تحریکی جنین با ورود به جهان طبیعت فعال شده برابر ایستاها را به بخش اندیشه منتقل کرده و در برابر کنش‌های وارد شده، اندیشه و پاسخ حرکتی مناسب را ارائه می‌دهد.

اکنون به مطالعه انسان در جهان بزرگ طبیعت می‌پردازیم. همان‌طور که گذشت در این جهان، مقدار درنگ انسان معمولاً به دوره‌های نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی یا نوپیری و پیری تقسیم می‌شود. آثار بدنی این دوره‌ها به قدری متمایز اند که هرکس با دیدن آن آثار به سن تقریبی پی می‌برد. این آثار از سطحی‌ترین قسمت بدن، یعنی پوست، تا اعماق استخوان‌ها هویدا یا قابل پی‌گیری اند. زندگی انسان در طبیعت را بیش‌تر بخش اندیشه‌ای او می‌سازد، هرچند دیدیم که درنگ او در این جهان وابسته به بخش بدن و سلامتی آن است. چقدر از زندگی ما انسان‌ها را بخش بدنی ما تشکیل می‌دهد؟ جالب است که ارتباط ما با بخش بدنی نیز از راه بخش اندیشه‌ای ما برقرار می‌شود. هرگاه این بخش به دلیل خواب یا بیهوشی از بدن منصرف شود چیزی از بدن خود را نیز نمی‌دانیم. همه اشیاء عالم طبیعت هستند، چه ما باشیم یا نباشیم، اما اشیاء طبیعت برای ما آن‌گاه هستند که به بخش اندیشه راه یابند.

اندیشه‌های ما در عالم طبیعت به تدریج شکل می‌گیرند و پیشرفت می‌کنند. بخش زیادی از اندیشه ما ناظر به همین جهان است. این اندیشه‌ها ما را در محاصره خود قرار می‌دهند؛ به هر طرف رو می‌کنیم اندیشه با متعلق‌ها اشغال می‌شود؛ وقتی از آن متعلق صرف‌نظر می‌کنیم و به خود فرو می‌رویم باز در همین بخش از اندیشه فرو می‌رویم؛ زیرا بخش بدنی و بخشی از اندیشه‌های ما از طبیعت مایه گرفته است. این بخش از اندیشه در این استدلال جایی ندارد.

در کنار اندیشه‌های ناظر به جهان طبیعت اندیشه‌های دیگری در انسان شکل گرفته است که از سنخ اندیشه‌های پیش‌تر نیست. عجیب این است که این اندیشه‌ها اصلاً با جهان طبیعت و حوادث آن تناسبی ندارند تا این گمان پیش آید که از جهان طبیعت وارد اندیشه شده‌اند. این اندیشه‌ها نه از عوامل مندرج در طبیعت می‌آیند و نه عوامل مندرج در طبیعت آن‌ها را تقویت و نه آن‌ها را تضعیف می‌کند. این اندیشه‌ها از آن‌چه در طبیعت پیش می‌آید متأثر نمی‌شوند.

در این جا به نمونه‌ای از این اندیشه‌ها اشاره می‌شود. انسان‌ها اندیشه امنیت تام و کامل را با خود دارند. از هنگام ورود انسان به جهان طبیعت ترس‌ها و ناامنی‌ها او را فرا می‌گیرند و حوادث

طبیعت این اندیشه‌ها را دائماً تکرار و تقویت می‌کنند. انسان در همین جهان می‌کوشد تا عوامل امنیت را پی‌گیری کند تا جای آن اندیشه‌ها را به اندیشهٔ امنیت بدهد. این تلاش‌ها به ثمر می‌نشیند، اما شکننده‌اند و از این‌رو بار دیگر اندیشه میان ترس و امنیت در تردد و رفت‌وآمد قرار می‌گیرد. از میان این دو اندیشه آن‌چه انسان را به خود معطوف می‌کند اندیشهٔ امنیت است، ولی امنیت‌های محکوم قوانین طبیعت مصداق آن امنیت تام و کامل نیستند که انسان آن را درک می‌کند. چه انسان در این جهان امنیت داشته باشد یا نداشته باشد، امنیت مطلوب او امنیتی است که تضمین داشته باشد و به هیچ‌روی نقض نشود. امنیت مطلوب اندیشهٔ امنیت مطلق است. با آمدن امنیت مطلق اندیشهٔ ترس و ناامنی یکسره از وجود انسان حذف می‌شود و این آن چیزی است که قوهٔ اندیشه انسانی خواهان آن است. اندیشهٔ سلامتی مطلق با همین بیان قابل تقریر است. همهٔ دانشمندان طب این اندیشه را در تعریف علم طب مندرج می‌کنند، لیک نیک می‌دانند که هیچ‌گاه به آن نمی‌رسند یا نزدیک آن هم نمی‌شوند. در عین حال درک سلامتی مطلق دست از دستگاه اندیشهٔ انسان بر نمی‌دارد. اندیشهٔ احترام مطلق نیز از همین قبیل است. هر انسانی از تحقیر شدن می‌گریزد، ولی در کجای جهان طبیعت می‌توان تضمین داد که عوامل تحقیر اندیشهٔ انسان را بارور نسازند. اندیشهٔ آسایش مطلق و رضایت مطلق در کجای جهان عینیت می‌یابد تا دستگاه اندیشه با واقع این امور به تطابق برسد؟

پرسش این است که این اندیشه‌ها چه مناسبتی با جهان طبیعت دارند؛ همان پرسشی که پیش‌تر دربارهٔ بخش بدنی انسان در دورهٔ جنینی او مطرح شد. همان‌طور که ساخته شدن اعضای بدن در دورهٔ جنینی به هیچ‌روی به انسان مستند نیست و موجود عاقل تأمل‌کننده دریافت که آن بدن با جهان دیگری، یعنی طبیعت بزرگ، مناسبت دارد، بخش اندیشهٔ ما نیز در جهان طبیعت از خود اندیشه‌هایی را به ما عرضه می‌کند که مناسبتی با جهان بزرگ طبیعت ندارد و یکسره از آن دور است. موجود عاقل بار دیگر در این جهان قرار گرفته است و به مطالعهٔ انسان دارای دستگاه اندیشه و دستگاه بدنی می‌پردازد. او می‌بیند که این بار بخش اندیشه‌هاست که با این جهان مطابقت و سازگاری ندارد. چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ موجود عاقل تأمل‌کننده درمی‌یابد که این اندیشه‌ها برای جهان دیگری به انسان داده شده است. این اندیشه‌ها به او داده شده است چون لازم است پیش از ورود به جهان دیگر اندیشه‌های مناسب با آن جهان را داشته باشد و از طریق آن اندیشه‌ها جهان دیگر را ملاحظه کند.

اکنون نوبت اندیشه‌ی اصلی مربوط به این نوشتار است: اندیشه‌ی جاودانگی و زندگی داشتن. این اندیشه در جهان طبیعت به انسان‌ها داده شده است. همه‌ی انسان‌ها به زندگی بدون انقطاع علاقه‌مندند؛ از مرگ می‌گریزند چون زندگی را دوست دارند. در عین حال، چه مناسبی است میان زندگی در طبیعت که مرگ در آن قطعی و ضروری است و اندیشه‌ی زندگی همیشگی و بدون مرگ و بی‌انقطاع. چون این اندیشه به ما داده شده است و آن را نه از محیط گرفته‌ایم و نه محیط می‌تواند ما را از آن منصرف کند، نتیجه این است که این اندیشه‌ی گزاف نیست و در ما انسان‌ها کارهای فراوانی را بر عهده دارد. هرچند تحقق این اندیشه در جهان طبیعت نیست، اما بودن آن در جهان طبیعت نشان از وجود آن در زندگی پس از طبیعت دارد. ما با اندیشه‌ی جاودانگی به سوی جهانی سوق داده می‌شویم که جهان جاودان است و زندگی در آن بدون انقطاع و به‌دور از مرگ تا ابد ادامه خواهد داشت. در عین حال، آن زندگی همیشگی با تحقق اندیشه‌های دیگر که آن‌ها نیز از همین سنخ‌اند ترکیب می‌شود. زندگی سراسر و سرشار از امنیت، آسایش، سلامتی و به دور از هر ستم و تباهی. ترکیب این اندیشه‌ها نه‌تنها جاودانگی انسان پس از مرگ از جهان طبیعت را نشان می‌دهد که از سرای دیگری خبر می‌دهد که آن اندیشه‌ها یکسره از آن‌جا حکایت می‌کنند. وقتی به آن جهان برسیم درمی‌یابیم که همه‌ی این اندیشه‌ها از آن جهت در ما بود که آن‌جا را پیش از ورود بشناسیم؛ زیرا این شناخت پیش‌تر، انسان را برای ورود به آن جهان آماده می‌سازد و نیز جهان طبیعت را با این اندیشه‌ها بهتر می‌پیماید و به پایان می‌رساند. اندیشه‌های ناظر به جهان دیگر را می‌توان در مجموع «اندیشه‌های ایده‌آل» نامید؛ زیرا همه‌ی ایده‌آل‌های انسانی را که اصلاً در طبیعت یافت نمی‌شوند، در خود مندرج ساخته و انسان از طریق آن‌ها جهان ایده‌آل را پیش از ورود به آن در درون آن اندیشه‌ها معاینه می‌کند. در عین حال، این اندیشه‌های ناظر به جهان دیگر به آدمی داده شده تا در حد امکان جهان طبیعت را بدان نزدیک سازد. اگر اندیشه‌ی آسایش مطلق نمی‌بود بشر نمی‌کوشید تا در جهان طبیعت چنان نظم و ارتقایی را مستقر سازد که برای همه‌ی انسان‌ها و بلکه برای همه‌ی موجودات بالاترین آسایش ممکن را به تحقق رساند.^۱

۱. شاید نزدیک به بیست سال پیش، آن‌چه را در این نوشتار «استدلال پایه» نام‌گذاری شد، به اختصار از زبان یکی از دوستان شنیدم. وی این مطلب را از استاد مرتضی مطهری نقل کردند. بعد از تکمیل این استدلال و آماده‌سازی زمینه و شرایط آن به یاد آن گفته افتادم و تلاش کردم تا عین سخنان استاد مطهری را بیابم. آن‌چه در کتاب ایشان یافتم از این قرار است: «انسان در میان

۴. نتیجه‌گیری

واقعیت داشتن هر چیزی، از نظر شناختاری، وابسته به دلیل و مدرک است. استدلال‌های برهانی همه شرایط انتقال قوه شناخت به واقع را دارند. در عین حال، استدلال‌ها راه ورود واقع به قوه شناخت را نیز فراهم می‌کنند. شناخت، رابطه واقع و اذهان را برقرار می‌کند و شناخت، اذهان و واقع را برابر می‌کند. هر گونه نابرابری اذهان و واقع به شناخت نینجامیده است، هر چند شناساگر خود را در وضعیت شناخت پندارد. در معادله میان ذهن و واقع، این واقع است که اصل است. اگر واقع نمی‌بود شناخت به معنای حقیقی کلمه معنا نمی‌داشت. این واقع است که به شناخت هویت می‌دهد. ذهن باید با واقع منطبق شود و اگر در این کار توفیق یابد واقع با ذهن برابری خواهد داشت. بعضی از امور واقعی آن‌گاه به ذهن وارد می‌شوند که مسیرهای نفس‌الامری تا رسیدن به آن امور از طرف قوه شناخت پیموده شود. اگر پیمودن این مسافت‌ها بدون خطا و اشتباه صورت گیرد، واقع به روی قوه شناخت گشوده می‌شود. در عین حال، پاره‌ای از امور واقع چنان در دسترس قوه شناخت‌اند که قوه شناخت را با نیروی حضور خود در وضعیت انفعال قرار داده آن را با خود برابر می‌کنند. قوه شناخت یا عقل در میان محسوسات با واقعیاتی روبه‌رو شود که یکسره از سنخ عقل‌اند و با چشم عقلی نگریسته می‌شوند. این واقعیات در دسترس طبیعت عقل‌اند و طبیعت عقل در هر انسانی مستقر است. استدلال‌های طبیعت عقل، آن‌گاه که محتوا و

سایر موجودات، موجودی است با سرمایه و استعداد و لیاقت و امکانات ویژه. کارهای انسان و انگیزه‌هایی که او را وادار به کار و فعالیت می‌کند، منحصر به آن‌چه در حیوان هست نیست. حیوان صرفاً دارای غرایزی است که او را به طبیعت و زندگی مادی مربوط می‌کند، ولی انسان - آن‌چنان که قبلاً هم گفتیم - دارای غرایزی است که با حساب‌های این جهان جور نمی‌آید، یعنی در سطحی بالاتر است، در سطح جاودانی و جاودانگی است. انسان دارای انگیزه‌های عالی اخلاقی، علمی، ذوقی، مذهبی و الهی است و بسیاری از کارهای خویش را تحت تأثیر آن انگیزه‌ها انجام می‌دهد و احیاناً زندگی طبیعی و مادی و حیوانی خود را فدای هدف‌های عالی و انسانی خود می‌کند. انسان به تعبیر قرآن نظام عملی خویش را بر اساس «ایمان و عمل صالح» قرار می‌دهد و در این نظام عملی خواهان حیات جاوید و خشنودی خداوند است. در انسان، هم اندیشه عظیم جاویدانی هست و هم آرزوی آن و هم غرایزی که به آن سو او را سوق می‌دهد. همه این‌ها حکایت دارد از نوعی استعداد و قابلیت برای جاویدان ماندن. به عبارت دیگر، همه این‌ها حکایت دارد از تجرد و غیر مادی بودن روح آدمی. همه این‌ها انسان را در این جهان در حکم چنین قرار می‌دهد که در رجم مادر با یک سلسله تجهیزات از قبیل جهاز تنفسی، گردش خون، دستگاه عصبی، جهاز باصره و سامعه و جهاز تناسلی مجهز می‌شود که صرفاً با حیات دنیای بعد از رجم جور می‌آید و اما با حساب رحم و زندگی موقت و نه ماهه‌ی رحم جور نمی‌آید» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳۳). در این جا بر خود لازم می‌دانم که به سهم ایشان در انتقال به این استدلال اذعان کنم و در عین حال کاستی‌های تقریر حاضر را بر عهده خویش گذارم.

مواد آن در دسترس همگان باشد، در انتقال شناساگر به واقع به چیزی جز یادآوری و بازخوانی نیاز ندارند. زندگی پس از مرگ از واقعیت‌هایی است که نه تنها استدلال‌های عقلی از آن پشتیبانی می‌کنند که طبیعت عقل و محتوای عام آن بر این زندگی احتجاج می‌کند.

استدلال مندرج در نوشتار حاضر دست کم شرایط لازم یک احتجاج بر زندگی پس از مرگ را ارائه کرد. مقدمات و پایه‌ی این استدلال احتجاجی به تفصیل بیان شد، بی‌آن‌که در این تفصیل جز به تنبّه و تأمل نیازی باشد.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ ق). الاشارات و التنبیها. بی‌جا: دفتر نشر الكتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). شفا، طبیعیات. قم: منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
- برن، آکس. (۱۳۸۱). رفتارگرایی. در کتاب فلسفه نفس. ترجمه: امیر دیوانی. تهران: انتشارات سروش و طه.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. قم: منشورات مصطفوی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- عابدی شاهرودی، علی. (۱۳۹۴). نقد قوة شناخت. به کوشش محمد علی اردستانی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). تمهیدات. ترجمه: غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع). تهران: نشر سایه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، مجموعه آثار. قم: انتشارات صدرا.