

## A Moral Argument for the Necessity of Afterlife

Amir Divani<sup>1</sup>

Received: 25/11/2019

Accepted: 21/01/2020

### Abstract

There is no one who has never face the question of life after death. Since the prophets and their successors have communicated the divine message of posthumous life to people, in this paper I seek to show that every human being innately apprehends the necessity of this communication, and its recognition is just in need of a closure. Thus, it will be clarified, through a rational method and conceptual analysis, that the optimal order (*al-nizām al-aḥsan*) is apprehended when none of its constitutive parts is ignored. If reason grasps the natural world without the afterlife, then it will encounter explanatory gaps when facing the questions of theoretical reason. The explanatory gap has a different story when it comes to practical reason. Not only does practical reason lead and oblige one to moral actions, but also puts the moral world along with the natural world in order to complete its rationality. Reason cannot fully support the rationality of moral actions without a moral world and moral life after the natural life. In this paper, I will draw on moral concepts to argue for the necessity of the existence of another world. The argument deploys premises graspable by everyone in order to turn into a proof. The departing point of the argument is the general notion of the moral concept of “duty.”

### Keywords

Duty, law of morality, moral life, moral world, moral immortality, afterlife.

---

1. Associate professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran: [divani.mofiduni@gmail.com](mailto:divani.mofiduni@gmail.com).

---

Divani, A. (2020), A Moral Argument for the Necessity of Afterlife, *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(98), pp. 7-27. Doi: 10.22081/jpt.2020.56105.1674

---

## احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ

امیر دیوانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۴      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

### چکیده

کسی نیست که با پرسش از زندگی پس از مرگ روبه‌رو نشده باشد. از آنجاکه پیامبران الهی و اوصیای ایشان پیغام الهی را درباره زندگی پس از مرگ به مردم ابلاغ کرده‌اند، در این پژوهش تلاش می‌شود نشان داده شود درک ضرورت این ابلاغ در نهاد هر انسانی هست و شناسایی آن تنها نیازمند آشکارسازی است؛ از این‌رو به روش عقلی روشن می‌شود نظام احسن آن‌گاه درک خواهد شد که هیچ بخشی از آن نادیده گرفته نشود. اگر جهان طبیعت بدون جهان پسین وارد عقل شود، در برابر پرسش‌های عقل نظری به خلأ تبیین بر می‌خورد. این خلأ تبیین در عقل عملی حکایت دیگری دارد. عقل عملی نه تنها آدمی را به سوی فعل اخلاقی سوق می‌دهد و او را بدان مکلف می‌سازد، بلکه جهان اخلاق را در کنار جهان طبیعت قرار می‌دهد تا معقولیت آن را به اتمام رساند. عقل بدون جهان اخلاق و زندگی اخلاقی در پس زندگی در طبیعت نمی‌تواند از معقولیت عمل اخلاقی پشتیبانی تام کند. در این نوشتار می‌کوشیم تا با استفاده از مفاهیم اخلاقی بر ضرورت وجود جهان دیگر استدلال کنیم. این استدلال با بهره‌مندی از مقدمات در دسترس همگان می‌کوشد خود را به مرتبه احتجاج برساند. نقطه عزیمت این استدلال، فهم عام از مفهوم اخلاقی «وظیفه» است.

### کلیدواژه‌ها

وظیفه، قانون اخلاق، زندگی اخلاقی، جهان اخلاق، جاودانگی اخلاقی، زندگی پس از مرگ.

divani.mofiduni@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید، قم، ایران

■ دیوانی، امیر. (۱۳۹۹). احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۸)، ۲۷-۷  
Doi: 10.22081/jpt.2020.56105.1674

صص ۲۷-۷



نظر  
صدر

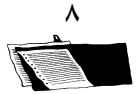
احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ

## مقدمه

در این نوشتار برآنیم تا استدلال بر زندگی پس از مرگ را از طریق داده‌های عام عقل در سطح عقل عملی تقریر کنیم. از آنجا که مقدمات این استدلال از داده‌های عام عقل است و در دسترس همگان قرار دارد، از آن با عنوان «احتجاج» تعبیر کرده‌ایم. به طبع روش این نوشتار، روش عقلی است که از توانایی به کارگیری چنین داده‌های عامی از عقل برخوردار است. اهمیت و ویژگی این گونه استدلال آوری، آرزوی دیرینه فیلسوفان در به حداقل رساندن نیاز استدلال به مقدمات نظری است. این نکته در واقع وجه نوآورانه این نوشتار محسوب می‌شود.

فیلسوفان عقل، واحد انسانی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۶، صص ۸۰۷-۸۰۸). عقل در بخش اول در مقام شناخت قرار می‌گیرد. موجوداتی که از وجود انسان استقلال دارند و دنباله وجود او نیستند، به اتفاق همگان متعلق‌های شناخت عقل نظری‌اند. در این موقعیت، عقل با پرسش‌هایی برخاسته از نهاد خود به سراغ متعلق‌ها رفته، آنها را تا مرزهای تمامیت شناختاری دنبال می‌کند؛ برای نمونه عقل نظری با یافتن هر پدیده به سراغ علت ایجاد آن می‌رود و تا رسیدن به همه شرایط لازم و کافی برای علت‌یابی‌های خود، از جستجو دست برنمی‌دارد. اگر عقل به چنین پاسخی نرسد، نمی‌تواند به درک عقلانی خود از جهان و موجودات آن خرسند باشد. نیز عقل برای هر موجود طبیعی و در نهایت برای جهان طبیعت غایتی را جستجو می‌کند. این طلب از بیرون به عقل تحمیل نمی‌شود؛ بلکه عقل خود را به جستجو از غایت ملزم می‌گرداند. اگر عقل نتواند برای خود و دیگر موجودات غایت لازم و کافی بیابد، بخشی از عقلانیت خود را رها شده می‌یابد.

عقل در بخش دوم، در مقام عمل قرار می‌گیرد؛ موجوداتی که در این مقام در حیطه عقل قرار می‌گیرند، یکسره به او وابسته‌اند. اگر عقل نمی‌بود، جهان این رده از موجودات را نمی‌داشت. در این مقام، عقل با نهادهای خود عمل می‌کند و کردار خود را در ضمن موضوعات و موجوداتی وارد جهان می‌سازد. عقل عملی نیز تا همه شرایط لازم و کافی را برای تعیین دادن اراده خود نیابد، از درک عقلانی خود خرسند نمی‌شود.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

نیز تا عقل عملی نتواند در برابر امیال از ارادهٔ انسانی حفاظت کند و آن را از یورش امیال به سوی خواسته‌های غیرعقلی و ضدّ عقلی در امان دارد، نمی‌تواند از الزام‌های بی‌قید و شرط خود خرسند شود یا عامل انسانی را از خواسته‌های نامطابق با فرمان‌های خود دور سازد.

این دو بخش از عقل در هیچ موقعیتی از هم جدا نمی‌شوند. عقل یک هویت یکپارچه است که در هر موقعیتی تمام امکانات و تجهیزاتش با یکدیگر فعال‌اند. تحلیل این ترکیب، هم کیفیت کار هر بخش از عقل را آسان‌تر می‌کند و هم امکانات هر یک از آنها را در پاسخ به پرسش‌های اصلی عقل نمایان‌تر می‌سازد (نک: شیرازی، ۱۳۶۸، صص ۸۲-۸۵). در این مجال می‌کوشیم نشان دهیم مفاهیم عام عقل عملی برای پرسش از زندگی پس از مرگ و پرسش از جهان پس از این جهان، پاسخی را در دسترس طبیعت عقل و در نتیجه در دسترس همهٔ عقول قرار داده است.

## ۱. عقلانیت کردار و اندیشه‌های عام

همان‌طور که گذشت اندیشه‌ای نیست که در کردار بی‌تأثیر افتد و کرداری نیست که بی‌اندیشه باشد. در این میان، پاره‌ای از اندیشه و کردارها از طبیعت حقیقت انسان مایه می‌گیرند که همان طبیعت عقل است. عقل در هر وضعیتی از روند تدریجی استکمال باشد، از همان آغاز پاره‌ای از اندیشه‌ها را به سوی آگاهی صاحب خود روانه می‌کند؛ این اندیشه‌ها نه از تأملات برخاسته‌اند و نه از اکتسابات بیرونی و محیطی. اندیشهٔ تأثیر و تأثر ضروری میان پدیده‌ها و اندیشهٔ وجود علتی برای هر حادثه، نمونه‌هایی از این اندیشه‌هاست. هر اندیشهٔ مقابل با این‌گونه اندیشه‌ها، نه آنها را از میان می‌برد و نه آنها را تضعیف می‌کند؛ بلکه پاره‌ای از اندیشه‌های مقابل نیز در حیطهٔ همین اندیشه‌ها اجازهٔ فعالیت می‌یابند (نک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱). کردارهای عام نیز چنین‌اند.

کسی که راست می‌گوید و از دیگران راست می‌شنود، همه چیز را بر جای خود می‌بیند. اگر کسی دروغ گوید یا دروغ بشنود، بر خود و دیگری این پرسش را روا می‌دارد که چرا چنین شده است. کردار و اندیشهٔ عام که از طبیعت عقل بر می‌خیزد، به





زیر پرسش یا نقد عقل نمی‌رود؛ مگر برای درک تفصیلی یا تثبیت عمیق تا در برابر یورش کردار و اندیشه‌های خاص بر افراشته بماند (لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۳-۳۴۴). نفی اندیشه و کردارهای عام به‌جز سفسطه و پوچی فرجامی ندارد.

یک نمونه تجربی از کردار و اندیشه‌های عام در میدان تجربه، اندیشه سود و زیان در معاملات و دادوستدهاست. هر انسانی جایگاه خویش را با فعالیتی پر کرده است و در این فعالیت می‌کوشد پایان کار را با منفعتی به ثمر رساند و از افتادن در مسیری که زیان‌آور است کناره گیرد. هر انسانی با این اندیشه‌ها کاری را ارائه می‌دهد و هزاران نیاز خود را از کارهای دیگران که چون او در اندیشه سودآوری و زیان‌گریزی‌اند، دریافت می‌کند. اگر چیزی از بیرون به این اندیشه عام یورش نبرد و آن را پوچ وانمود نکند یا بر آن آسیبی وارد نسازد، این اندیشه عام با تناقضی روبه‌رو نمی‌شود؛ زیرا در جنب این اندیشه نیامده است که از سود کسی، زیان دیگری لازم باشد. این اندیشه عام معقول است و از این‌رو در همه فعالیت‌ها فعال است و نمی‌توان آن را خاموش کرد یا بی‌معنا و پوچ قرار داد.

نمونه دیگر، اندیشه عام و کردار ناظر به معناداری زندگی است. هر انسانی زندگی خود را می‌خواهد و به سوی غایتی در زندگی خود روان است. این مقدار از اندیشه عام درباره معنای زندگی، نه از نظریه‌ها برخاسته است و نه از نظریه‌های تحقیرکننده آن آسیب می‌بیند. نمی‌توان با رسیدن به اندیشه‌های عالی‌تر این اندیشه عام را به انتقاد گرفت و آن را نامعقول تعریف کرد. غایت‌ها و ارزش‌ها رتبه‌بندی می‌شوند؛ اما مقایسه‌ها باید از تخطئه اندیشه‌های عام درباره غایت و ارزش فاصله گیرد تا خود را از رفتن در مسیر منتهی به پوچی و ناعقلانیت بازدارد. در هر مقطع، اندیشه‌های عام، از راه اندیشه و کردار عام دیگری، انسان را به سوی مقطع بالاتری از خردمندی و عقلانیت رهنمون می‌شود.

نمونه‌های تجربی دیگر از اندیشه و کردار عام عبارت‌اند از ازدواج، مراقبت از خانواده، تلاش برای رفاه خانواده و کوشش در رسیدن خود و رساندن دیگران به رفاه عمومی؛ از همین‌رو در هر جامعه بشری، میان روابط برخاسته از پیمان همسری و روابط دیگر تفاوت وجود دارد.

خلاصه آنکه چون اندیشه‌ها و کردارهای عام معقول‌اند، به معقول‌نمایی یا توجیه نیاز ندارند؛ آنچه به توجیه یا معقول‌نمایی نیاز دارد، فاصله گرفتن از آنهاست. این توجیه‌ها نه عام‌اند و نه می‌توانند بدون تناقض یا نادیده گرفتن بخشی از اندیشه‌های ثابت و تبدیل و تغییرناپذیر، تقریر و تثبیت شوند.

## ۲. یک اندیشه و کردار عام اخلاقی: وظیفه

فرض کنیم بیماری برای معالجه در بیمارستان بستری شده و کار مراقبت پزشکی او برعهده پرستاران قرار گرفته است. او به کمک این مراقبان نیاز دارد و خود می‌بیند که کارهای خاص او برعهده چند نفر قرار گرفته است؛ برای نمونه به وقت خواب او، پرستاران بیدارند و وی را در هنگام لزوم بیدار می‌کنند تا داروهایش را مصرف کند.... در این فرض، رفتار عام عقلانی آن است که بیمار در هنگام گرفتن هر خدمتی از پرستاران خود تشکر کند. البته چه تشکر بیمار باشد یا نباشد، پرستاران کار سخت مراقبت از او را به انجام می‌رسانند. اگر بیمار سپاسگزاری را تکرار کند، معمولاً پرستاران در مقابل، واژه‌ای را به کار می‌برند که تحلیل آن از یک شناخت عمیق و عام اخلاقی پرده برمی‌دارد. این شناخت در هر عقلی برقرار است و نشان آن، بودنش در همه زبان‌ها و همه ملل و اقوام است. پرستاران مراقبت از بیمار را وظیفه خود می‌دانند و بیمار نیز تشکر کردن از پرستاران را وظیفه خود می‌داند.

با گفتن این واژه، بیمار و پرستار در یک موقعیت جدید از ارتباط عمیق انسانی قرار می‌گیرند. پرستاری که به وظیفه عمل می‌کند، رفتار بیمار یا دیگران تأثیری بر کار او نخواهد داشت؛ یعنی چه بیمار تشکر بکند یا نه، چه مسئولان بیمارستان، نهادهای اجتماعی و جامعه از کار او سپاسگزار باشند یا نباشند، برای این پرستار به هنگام مطابق ساختن کارش بر اندیشه وظیفه، یکسان است. او با یک خرسندی درونی برخاسته از صمیم عقل قرار دارد. همین مفهوم، دیگران را الزام می‌کند که از کار این پرستار سپاسگزار باشند؛ اما کسی که کار خود را با این اندیشه عام هماهنگ می‌کند، ارکان کارش را در همین اندیشه وظیفه به تمامیت رسانده است.





آنچه گذشت اندیشه‌ عامی از وظیفه بود که از بیرون به شخص انسانی وارد نشده است؛ این معنای از وظیفه، غیر از معنای دیگری از وظیفه است که جایگاه پرستاری از بیرون به نام وظایف حقوقی و قراردادی برعهده گرفته است. وظیفه حقوقی بر حسب یک قرارداد در زمان خاصی با مزایای خاصی مطرح است که خارج از آن برعهده شخص پرستار نیست. درک این معنا از وظیفه، در هنگام نبودن وظیفه حقوقی و حضور وظیفه اخلاقی آسان‌تر می‌شود.

همچنین فرض کنیم کودکی در یک لحظه دست مادرش را رها کرده، به عرض یک خیابان پرتردد وارد می‌شود؛ خودروها با سرعت زیاد می‌آیند و می‌روند و زندگی این کودک را تهدید می‌کنند. ناگهان شخصی از کنار به سرعت به وسط خیابان می‌آید تا کودک را از این مهلکه نجات دهد. به فرض او موفق می‌شود و کودک را به سلامت از خیابان خارج می‌کند. مادر کودک و دیگران در برابر این شخص چه می‌گویند؟ بی‌گمان همگان از این شخص تشکر می‌کنند؛ اما خود این شخص چه می‌گوید. او نجات کودک را وظیفه خود می‌داند. کسی که چنین اندیشه‌ای را در این هنگام بر همه اندیشه‌ها غالب بداند، چنان کرداری را به انجام می‌رساند؛ حتی اگر از او تشکر نشود یا حتی اگر خود آسیب بیند. در فرض دیگر، این شخص به وسط خیابان می‌رود تا کودک را از میان خودروها برهاند؛ ولی موفق نمی‌شود و کودک از این حادثه به سلامت خارج نمی‌شود و این حادثه همه را ناراحت می‌کند؛ درعین حال، به نظر نمی‌رسد کسی در تشکر کردن از این شخص کوتاهی کند؛ زیرا کار او هر چند نتیجه‌بخش نبود، شایسته تشکر است؛ چون او به وظیفه‌اش عمل کرده است.

اندیشه وظیفه، چه اندیشه‌ای است که مقارنات بیرونی و تجربی آن نه از شایستگی و احترام آن می‌کاهد و نه بر آنها می‌آفزاید؟ این اندیشه هرچه دارد، از خود است و به بیرون خودش وابسته نیست. عام‌بودن این اندیشه، آشنا بودن این اندیشه، استقلال آن از اندیشه‌های وابسته به بیرون از خرد محض، تأثیر آن بر اندیشه‌های محض دیگر و درگیر شدن آن با پاره‌ای از اندیشه‌های تجربی مقابل و...، این اندیشه را شایسته پیگیری و پژوهش قرار می‌دهد.

در این نوشتار، اندیشه و وظیفه نقطه عزیمت یک احتجاج بر اندیشه زندگی پس از مرگ قرار گرفته است. برای اتصال این دو اندیشه، از چند مرحله باید عبور کرد. می‌دانیم که بشر در هر شأنی از شئون ادراکی و اختیاری خود، بر اندیشه‌های خود تکیه می‌زند. هر چه در اندیشه آید، باید با اندیشه‌های دیگر هماهنگ باشد؛ اندیشه‌های متضاد و ناسازگار، بنابه قانون امتناع تناقض به‌مانند دو امر واقعی متناقض، ممکن نیستند. همچنین اندیشه‌های حذف‌ناشدنی و تبدیل‌ناپذیر که جز با قرار گرفتن در کنار اندیشه‌های دیگر ناتمام می‌مانند، برای عقل تحمل‌پذیر نیستند. اگر معلوم شود که اندیشه‌هایی از عقل محض، بدون نیاز به تعلّم در دسترس عام‌اند و تمامیت آنها مرهون اندیشه‌های دیگری است که آنها نیز با اندیشه‌های عقلی محض سازگارند و عقل از آنها دست بر نمی‌دارد، آن‌گاه شناخت واقعیت و نفس‌الامر بودن آن اندیشه‌های عام را عقل بر عهده می‌گیرد و نمی‌گذارد اندیشه‌های خاص، ناتمام و تبدیل‌پذیر آنها را نادیده بگیرند.



۱۳  
نظر  
صدر

### ۳. تحلیل اندیشه و وظیفه

دیدیم که هرگاه اندیشه و وظیفه به میان می‌آید فاعل کرداری خود را با هر محتوایی که این اندیشه با خود آورد مطابقت می‌دهد. این مطابقت با الزامی به انجام می‌رسد که از بیرون و آن سوی عقل کرداری نیست. اگر این الزام مندرج در اندیشه و وظیفه به آن سوی خرد کرداری وابسته می‌بود، عقل محض در این الزام هر چند لازم می‌بود، خود کفا نمی‌بود و به بود و نبود شرایط بیرونی موکول می‌شد؛ ولی کسی که اندیشه و وظیفه را درک می‌کند، به سراغ محتوایی می‌رود که الزام یادشده بر آن قرار گرفته است؛ بی‌آنکه در انجام‌دادن آن محتوای کرداری در پی سود بیرونی یا لذت درونی یا پرهیز از زیان یا رنج باشد. الزام به انجام‌دادن عملی که اندیشه و وظیفه به آن تعلق گرفته است، نخستین چیزی است که در اندیشه و وظیفه بر فاعل اندیشه فرود می‌آید. این الزام نیز از سنخ اندیشه است.

این الزام گاه تکلیف خوانده می‌شود؛ اندیشه‌ای که با خود سختی و مشقت را به





میان می‌آورد (نک: لاهیجی، ۱۳۶۴، صص ۷۶-۷۷). وظیفه با خود الزامی را می‌آورد که فاعل کرداری را به محتوای خود فرمان می‌دهد و او را با صرف اندیشه به طرف آن محتوا می‌کشاند. اگر فاعل کرداری بخواهد در مقابل الزام برآمده از وظیفه مقاومت کند، چنان این الزام شدید هست که می‌تواند موانع مقابل خود را بردارد یا با آنها به ستیزه پردازد. الزام برآمده از وظیفه، خود را مشروط به رضایت فاعل کرداری از انجام دادن متعلق‌اش قرار نداده است تا در برابر سختی ممکن عقب بنشیند. این الزام از همان‌جا بر می‌خیزد که اندیشه وظیفه بر می‌خاست و نقطه مقابل آن از جایی بر می‌خیزد که الزام‌هایش فقط و فقط در جلب سود و لذت یا دفع زیان و رنج خلاصه می‌شود. الزام برخاسته از وظیفه از جلب هر چیز و دفع هر چیز پیراسته است و خود را بدان‌ها مشروط نمی‌کند. اگر موجود ممکنی جز عقل محض نباشد، جز کرداری که اندیشه وظیفه بر آن الزام کند، کرداری نخواهد داشت.

اندیشه حرمت‌نهادن و بزرگداشت محتوای وظیفه در کنار اندیشه الزام، اندیشه وظیفه را برپا می‌کند. کسی که اندیشه وظیفه او را به کرداری می‌راند، آن کردار را شایسته حرمت‌نهادن می‌یابد و فاعل کردار را به احترام آن کردار، شایسته تکریم می‌شناسد. در مقابل کردار وظیفه، هر چه باشد و هر مقدار خواستنی باشد، ناچیز می‌شود. انسانی که اندیشه وظیفه را دارد، ولی کردار مقابل آن را به انجام رسانده است، نزد خویش نیز فرومایه می‌شود. انسانی که اندیشه وظیفه را دارد، ولی کردار مقابل آن انجام داده است، از درک احترام و شکوه محتوای وظیفه، همواره آرزو می‌کند که خود را در صف انجام‌دهندگان آن ببیند؛ هر چند که هر بار میان وظیفه و مقابل آن قرار گیرد، به سوی مقابل جهت‌گیری کند (نک: کانت، ۱۳۹۲، صص ۱۲۶-۱۳۰).

کار مهم دیگری که اندیشه حرمت‌نهادن در ضمن اندیشه وظیفه به انجام می‌رساند، ارتقای عامل کرداری از مطابقت ظاهری با وظیفه به مطابقت تام با وظیفه است. فصل وظیفه، نه صرف مطابق ساختن ظاهری عمل با محتوای آن بلکه آن عامل ناپیدایی است که جز حاکم اخلاق نمی‌تواند بر وجود آن مهر تأیید گذارد؛ چنان عامل ناپیدایی که از عامل کرداری نیز پنهان است و جز بر حاکم یگانه اخلاق آشکار نیست؛ حاکمی که

چیزی بر او ناپیدا نیست و ناپیداشدن از او فرض ندارد. در نهایت آنچه محتوای وظیفه را به کمال می‌رساند، «قانون اخلاق» است که به نوعی محتوای وظیفه را متعین می‌کند و آن را از میان کردارهای دیگر جدا می‌سازد.

#### ۴. اندیشهٔ قانون اخلاق

اصلی‌ترین بخش اندیشهٔ وظیفه، درک قانون اخلاق است. قانون اخلاق از طریق اندیشهٔ وظیفه خود را بر همهٔ عقول آشکار می‌سازد. الزامی که اندیشهٔ وظیفه بر اندیشهٔ قانون اخلاق می‌گذارد، آن را در برابر همهٔ خواسته‌ها و کشش‌های مقابل قرار می‌دهد. این قانون اخلاق است که حرمت، اعتبار و شکوه را فی‌ذاته دارد و عامل به خود را نیز در دیدهٔ همگان محترم و معتبر قرار می‌دهد. قانون اخلاق محتوای خود را نخست بر طبیعت عام عقل عرضه می‌دارد و سپس در پیش هرگونه درک ذهنی چنان باشکوه می‌نماید که نمی‌گذارد هیچ درک ذهنی‌ای آن را وسیله برای چیز دیگری قرار دهد. همه چیز می‌تواند برای قانون اخلاق باشد؛ اما قانون اخلاق وسیله یا ابزاری برای چیز دیگر نیست؛ هرچند همهٔ مطلوب‌ها در سایهٔ قانون اخلاق در دسترس باشند. بدین ترتیب، در میان اندیشه‌ها، قانون اخلاق خود را با ویژگی‌هایی خاص به خود بر عقل عام هویدا می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

کلیت: قانون اخلاق، هرچه باشد، کلیت دارد و گسترهٔ آن هر جا، هر گاه و هر شخص صاحب خردی را فرا می‌گیرد. استثنا به حریم قانون اخلاق راه ندارد. قانون اخلاق نه کسی را از خود معاف می‌دارد و نه خود را از موقعیتی حذف می‌کند. در حیطهٔ قانون اخلاق، هر جا استثنایی پیش آید، به قانون اخلاق باز نمی‌گردد. تعارض‌ها یا تراحم‌های میان قوانین اخلاق از متن آن قانون‌ها بر نمی‌خیزد. اگر قانون اخلاق بر راستگویی حاکم باشد، قانون راستگویی بر همهٔ سخن‌ها نافذ است. در جهان خردمندان، بر اساس درک این قانون، نه دروغی شنیده می‌شود و نه به دروغی اندیشه می‌شود. از کلیت قانون اخلاق تناقضی در رفتارها پیش نخواهد آمد. قواعد ذهنی شخصی است که امکان مخالفت با قانون اخلاق را دارد؛ قواعدی که عامل را در آشفتگی کرداری قرار





می دهد و او را با خود و دیگران ناسازگار می کند و تناقض کرداری را رقم می زند (نک: کانت، ص ۶۶).

ضرورت: قانون اخلاق، هر چه باشد، ضرورت دارد. ضرورت قانون اخلاق یک ضرورت نامشروط است که هر قید و شرطی را بر خلاف دیگر قوانین، عقب می راند. قانون اخلاق ضرورت خود را از خود دارد؛ نه از غایتی در آن سوی خود. قانون اخلاق خود غایت است و درعین حال غایتی است که عقل رسیدن به آن را بر هر صاحب عقلی الزام می کند. مجموع این امور، اندیشه و وظیفه را در طبیعت عام عقل قرار می دهد.

ثبات: قانون اخلاق مرزی در زمان و مکان ندارد. اگر فرض کنیم موجودات عاقلی در مسافت های بسیار دور از ما زندگی می کنند، باید مطمئن باشیم که آنها نیز همچون ما قانون اخلاق را به کلیت، ضرورت و ثبات درک می کنند. چیزی نمی تواند قانون اخلاق را از اندیشه عقلی بردارد و قانون های غیراخلاقی یا ضد اخلاقی را بر عقل تحمیل کند. عقل یا هست یا نیست؛ اگر هست، همیشه با درک قانون اخلاق است. انسان ها می توانند قانون اخلاق را نقض کنند و رفتار خود را از سیطره و قلمرو آن بیرون برند؛ اما اگر همه انسان ها اجتماع کنند که قانون اخلاق را از میان بردارند، توفیق نخواهند یافت؛ زیرا ثبات قانون اخلاق از خود اوست، نه از عمل و کردار انسان ها.

جاودانگی اخلاق: جاودانگی قانون اخلاق در شهود زمان ها و شهود مکان ها خود را تا مرتبه تجربه آشکار کرده است. در کجای تاریخ بشر قانون راستگویی برقرار نبوده است و در کجای تاریخ آینده بشری می توان این قانون را برقرار ندید؟ اساساً چگونه می توان تصور کرد که در یک اجتماع انسانی، قانون اخلاق در ضمن قانون راستگویی نباشد و بر خلاف آن باشد. اینکه در جامعه های انسانی دروغ گفته می شود، امر غریبی نیست؛ ولی اینکه قانون باشد که انسان ها دروغ بگویند، قابل تصور نیست. چگونه می توان تصور کرد که در جامعه ای مردم با هم سخن بگویند و از امور واقع اخبار کنند یا خواسته های خود را انشا کنند؛ اما قانون رفتاری آنان قانون دروغگویی باشد؟ چگونه می توان تصور کرد که در جامعه ای وعده باشد؛ اما قانون آن جامعه خلف یا نقض وعده باشد؟ در طرف مقابل، در سراسر جهان، هر چند زبان، عادت، شیوه های زندگی و ...

متفاوت باشد، قانون راستگویی برقرار است. از هنگام ورود به یک کشور تا هنگام خروج، رفتارهای مسافران بر حسب راستگویی محاسبه می‌شود. همین که وی در برابر راستگویی مسئول قرار نمی‌گیرد؛ ولی به یک گفته دروغ در برابر پرسش مسئول قرار می‌گیرد، نشان از حضور قانون راستگویی در آن سرزمین است.

نیز قانون اخلاق در همه زمان‌ها برقرار است. چرا ما با اینکه فاصله بسیاری با تاریخ تمدن‌های باستانی داریم، آنها را بر حسب قوانین اخلاقی مطالعه می‌کنیم؟ آیا می‌توان تردید کرد که آنها بر اساس قانون راستگویی یا قانون حفظ وعده یا قانون امانتداری رفتار می‌کردند؟ آیا از اکنون داوری نمی‌کنیم که اگر جامعه‌های آینده انسانی از راستگویی فاصله بگیرند، کار اشتباهی کرده‌اند؟

ما انسان‌ها با اینکه می‌دانیم ممکن است بشر روزانه هزاران بار قانون راستگویی را نقض کند، باز می‌فهمیم که آن نقض‌ها نه از عظمت قانون اخلاق می‌کاهد و نه بشر اندک قدرتی در حذف آن دارد. دستِ نقض‌های کرداری انسان‌ها از قانون راستگویی، به حریم این قانون نمی‌رسد تا از شکوه آن بکاهد یا به آن آسیبی زند. قوانین اخلاق، هرچند بر انسان‌ها حاکم است، از انسان‌ها و قرارداد و پیمان‌های آنها قوام نگرفته است تا نقض ایشان تأثیری بر آن داشته باشد؛ بدین ترتیب اگر همه انسان‌ها اجتماع کنند تا با آموخته‌ها و نظریه‌های برساخته خود بر حریم قانون اخلاق یورش برند، توان حذف یا طرد آن را ندارند. قانون اخلاق صدایی است که از عمق عقل بر می‌خیزد و تا کرانه‌های شهود و تجربه را نیز فرا می‌گیرد. این صدا از هر کجا باشد، آن را از خواست انسان‌ها جدا کرده است. انسان قانون اخلاق را درک می‌کند و از درک آن اندیشه و وظیفه در او شکل می‌گیرد؛ اما قانون اخلاق برساخته انسان نیست تا انسان‌ها بتوانند جای آن را به قانون‌های دیگر دهند یا آن را به خواست خود تفسیر و تأویل کنند. درک قانون اخلاق آن‌چنان در عقل عام مستقر شده است که هر چیزی را با خود می‌سنجد و در صورت تقابل با آن از دید عقل طرد می‌کند؛ هرچند انسانی بخواهد آن مقابل را برگزیند و زندگی عملی خود را با آن بسازد. قانون اخلاق خود محک اعتبار یا عدم اعتبار هر اندیشه‌ای است؛ نه اینکه اندیشه‌ای بتواند آن را محک زند. عقل اعتبار قانون اخلاق را





درک می‌کند؛ نه اینکه به آن اعتبار بخشد. در واقع قانون اخلاق به اعتبار خودش معتبر است.

## ۵. پیوند اندیشهٔ قانون اخلاق با اندیشهٔ جاودانگی

در مواجهه با جهان طبیعت، عقل بشری دگرگونی‌ها و ناپایداری‌ها را تجربه می‌کند. این تجربه‌ها، عقل را تا مرتبهٔ درک محض از جهان طبیعت ارتقا می‌دهد؛ به طوری که جهان طبیعت را جهان گذران شناسایی می‌کند. تحلیل این درک عمیق، کار هر صاحب عقل نیست؛ اما مدرک و یافتهٔ آن در دسترس عام ایشان است. نشانه‌های این درک عمیق، هم در زبان عمومی و هم در زبان متخصصان علوم مختلف بشری، از علوم تجربی گرفته تا علوم عقلی محض یافت می‌شود. شاعران حکیم این درک عام را به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند. حافظ می‌گوید:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین  
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس  
جهان گذران عبارت است از جهان طبیعت. هرگز نمی‌توان اندیشهٔ حرکت جوهری جهان طبیعت را که ملاصدرا مبتکر شناخت آن است، به حافظ نسبت داد؛ ولی هرگز نمی‌توان انکار کرد که هر دو، کل جهان طبیعت را ناپایدار می‌دانند. حافظ گذر آب جوی و گذر عمر آدمی را اشاره‌ای به درک عمیقی از کل جهان طبیعت می‌داند؛ اشاره‌ای که برای اشاره‌شناس در درک اندیشهٔ اصلی‌ترین خصوصیت جهان طبیعت کافی است. حکیم ابوالقاسم فردوسی از واژه‌های سپنج، سپنجی و سپنجی سرای برای اشارهٔ کنایی به جهان گذرای طبیعت استفاده می‌کند:

سپنجست گیتی بر آرای و رو      کهن شد یکی، دیگر آرند نو

(فردوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱)

که گیتی سپنجست و جاوید نیست      فری برتر از فرّ جمشید نیست

(فردوسی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۰)

در فلسفهٔ ملاصدرا، جهان طبیعت برای نخستین بار به حرکت، سیلان و دگرگونی

جوهری معرفی شد و تمام اعراض سیال، نشانه‌ها و معلول آن حرکت بنیادی قرار داده شد (نک: شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۳۹۵-۳۹۸). انسان نیز وجود خود را از این جهان گذران آغاز می‌کند. وجود انسان به تبع وجود جهانی که از آن برخاسته، سیال و گذران است؛ از جسم و بدن او تا اندیشه‌های او. انسان در احاطه تغییرها و دگرگونی‌ها قرار گرفته است؛ چه این تغییرها طولی باشند یا عرضی و چه این تغییرها تضعفی (از شدت به ضعف) باشند یا اشتدادی (از ضعف به شدت).

در این میان، اندیشه‌های عام طبیعت عقل از انسان جدا نمی‌شود و در تغییرهای گسترده بدن و اندیشه‌های او پایدار و مستقر می‌مانند. اندیشه وظیفه که آدمی را با اندیشه قانون اخلاق روبه‌رو می‌کند، او را به اندیشه جاودانگی «قانون اخلاق» پیوند می‌زند. نشانه این جاودانگی، زوال‌ناپذیری قانون اخلاق و گزندناپذیری از نقض است. در جنب قانون اخلاق، هر قانون ناسازگاری که کلیت و ضرورت آن را بشر بنا گذارد و هر استهزا و نقضی که به قانون اخلاق یورش برد، فرو خواهد ریخت. قانون اخلاق تنها قانونی است که اگر بشر تا ابد در این جهان می‌زیست، جز به آن نمی‌توانست بنگرد و جز با آن نمی‌توانست زندگی کند. هر قانونی جز قانون اخلاق در محاصره زمان و مکان و شرایط دیگر است؛ اما وقتی به موجود صاحب عقل که واجد علم و اختیار است می‌رسیم، با اندیشه قانون اخلاق و آزاد بودن از هر قید و شرط و محدودیت مواجه می‌شویم. در اینجا با این پرسش مهم از سوی عقل روبه‌رو می‌شویم که جهان طبیعت چه تناسبی با اندیشه قانون اخلاق دارد؟

جهان طبیعت با بخش‌هایی از وجود انسان در عالی‌ترین تناسب قرار دارد. هرچه انسان برای زندگی در جهان طبیعت نیاز دارد، مدبر این جهان از بیرون و از درون به تناسب در دسترس او قرار داده است. اندیشه‌های انسان نیز در تناسب با زندگی در جهان طبیعت قرار دارد. نمونه این تناسب، در اندیشه‌های غریزی اوست. انسان در طبیعت همه چیز را وسیله برای رسیدن به مقاصد خود قرار می‌دهد. او حتی در این اندیشه غریزی خود، همگنان خویش را استثنا نمی‌کند؛ بدین ترتیب در جهان طبیعت همه انسان‌ها به یکدیگر به چشم یک وسیله می‌نگرند تا کارهای خود را از طریق آنها به





انجام رسانند. در این میان، اگر هر انسانی بتواند می‌خواهد همه چیز را به تسخیر در آورد تا مقاصد او را حاصل کنند؛ بی‌آنکه دیگران بتوانند او را در این موقعیت قرار دهند. اگر انسان به گزینه رها می‌شد، خود را بر همه ترجیح می‌داد. خود‌گروی، خودخواهی، خودپسندی و دیگر احوال انسان، این مرتبه را توصیف می‌کنند و نمی‌توان این معانی را تهی از واقع دانست (نک: فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۵۷-۶۲).

اما در جهان طبیعت، انسان اندیشه‌هایی را با خود به همراه دارد که همواره اندیشه‌های غریزی او را مرزبندی می‌کند و اجازه عبور آنها را از این مرزها نمی‌دهد. اندیشه‌های غریزی حد و مرزی نمی‌شناسند؛ مگر اینکه اندیشه‌ای از سنخ خودشان جلوی آنها را بگیرد؛ برای نمونه اندیشه غریزی تملک اشیا همواره انسان را به سوی تملک می‌راند و برای خود محدودیتی قائل نمی‌شود؛ مگر اینکه اندیشه غریزی ترس و هراس از خطر جلوی او را بگیرد. اگر یک اندیشه غریزی راه اندیشه غریزی دیگر را سد نکند، هیچ کدام از آنها برای خود مرزی قائل نیستند و در دستیابی به مطلوب خود هیچ قانون و انضباطی را نمی‌پذیرند. این اندیشه‌های غریزی میان انسان‌ها نزاع و ستیزه برقرار می‌کنند؛ زیرا هر انسانی در پی دستیابی به مطلوب خود است و می‌خواهد همه چیز و همه کس را در این مسیر وسیله برای خود قرار دهد.

این اندیشه‌ها کجا و اندیشه قانون اخلاق کجا؟ انسان در جهان طبیعت، خود را در محاصره درک قانون اخلاق نیز می‌یابد. قانون اخلاق همگان را در زیر پوشش اندیشه برابری قرار می‌دهد و این اندیشه را با قدرت در کنار اندیشه غریزی خودخواهی قرار می‌دهد. این بار خودخواهی را غرایز بر حسب شرایط محیطی و بیرونی تعدیل نمی‌کنند؛ بلکه اگر همه شرایط بیرونی به نفع غرایز باشد، اندیشه قانون اخلاق در مقابل آن قرار می‌گیرد و با نیرومندی غرایز را به عقب می‌راند. قانون اخلاق به کسی اجازه نمی‌دهد تا به دیگران به چشم وسیله محض بنگرد؛ حتی قانون اخلاق به کسی اجازه نمی‌دهد که اشیا را نیز صرف وسیله به شمار آورد. قانون اخلاق مانع می‌شود از اینکه کسی قاعده خود را از قاعده دیگران جدا کند و برای خود چیزی بخواهد که آن را برای دیگران نمی‌خواهد. قانون اخلاق به هر کسی این توان را می‌دهد که اگر همه بر خلاف قانون اخلاق رفتار

کردند، او درک کند که باید از قانون اخلاق پیروی کند. در نهایت قانون اخلاق انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که با واژه «شرف» بدان اشاره می‌شود: اگر جهان طبیعت به کسی داده شود تا یک بار قانون اخلاق را نقض کند، ناقض آن قانون خسران کرده است. جهان طبیعت و اشیای در آن را نمی‌توان قیمت و ارزش قانون اخلاق قرار داد. اندیشه شرف عبارت است از تعلق یکسره داشتن به قانون اخلاق.

نسبت انسان با این اندیشه در جهان طبیعت چیست؟ مگر ممکن است این اندیشه را جهان طبیعت به او داده باشد؟ اندیشه شرف با جهان طبیعت مناسبتی ندارد؛ جز اینکه انسان را موظف می‌سازد تا جهان طبیعت را به قانون شرف نزدیک گرداند. راز درگیری اندیشه قانون اخلاق با اندیشه غرایز در همین جاست. در پناه اندیشه قانون اخلاق است که اندیشه‌های مطلوب انسان در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و انسان‌ها در هر زمان و مکانی به یکدیگر به چشم یک هویت واحد می‌نگرند. اندیشه قانون اخلاق جدایی‌های غریزی انسان‌ها را مهار می‌کند، انسان‌ها را از پراکندگی‌ها می‌رهاند و انسانیت واحد ایشان را در تجربه به کام آنان می‌نشانند. حتی اگر انسانی در برابر یورش اندیشه‌های غریزی ناتوان شود و اندیشه‌های ناب اخلاق را به عقب راند، همواره آرزو می‌کند از کسانی باشد که در این ستیزه قانون اخلاق را در خود حاکم ساخته‌اند.

این اندیشه عام را هر کس در نهاد خود دارد و صاحب نظران هر کدام به گونه‌ای بدان اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه سعدی شیرازی در قطعه معروفی چنین می‌سراید:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار

(سعدی، ۱۳۷۷، ص ۶۶)

مولوی نیز می‌گوید:

چی شیخ با چراغ همی گشت گرد	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست	آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳)



نظر  
صدر



## ۶. پیوند قانون اخلاق با حیات جاودان

دریافتیم که جهان طبیعت، هر چند مخالف قانون اخلاق نیست، به خودی خود با صاحبان خرد اخلاقی هماهنگ نیست. در سرای طبیعت، هر چند قانون اخلاق درک می‌شود، صاحبان این اندیشه امکان سرپیچی از آن را دارند. عصیان و شورش انسان بر قانون اخلاق ممکن است. هر موجودی جز انسان، در طبیعت به اندیشه‌های مناسب با جهان طبیعت عمل می‌کند که همان اندیشه‌های غریزی‌اند. تنها انسان است که در کنار اندیشه‌های غریزی‌اش، اندیشه‌های اخلاقی نیز دارد و این اندیشه‌های اخلاقی امتیاز خاص انسان است. این اندیشه‌ها قابل انتقال به طبیعت است و می‌تواند طبیعت را با خود هماهنگ سازد؛ اما طبیعت با اندیشه‌های غریزی نیز به همان‌سان هماهنگی می‌کند؛ بنابراین طبیعت به پذیرش اندیشه‌های اخلاقی مشروط نیست؛ و از این‌رو امکان شورش بر آن را دارد. همین بی‌اعتنایی طبیعت به اندیشه‌های اخلاقی، آن را در معرض نقادی نهادهای غیر اخلاقی قرار می‌دهد. در عین حال انسان که در احاطه اندیشه‌های غریزی است، همواره قانون اخلاق را در اندیشه دارد؛ قانون‌هایی که در درک و برانگیختن و در تحسین، تشویق و توصیه از اندیشه‌های غریزی کمتر نیست. این دو اندیشه همواره انسان واحد را میدان ستیزه خود قرار می‌دهند.

اندیشه‌ی غریزه را پیوسته طبیعت و موجودات آن فعال می‌کنند. اندیشه‌ی غرایز همه‌ی خواسته‌ی خود را در طبیعت می‌یابد؛ هر چند به آسانی در دسترس قرار نگیرند. انسان به هر سو از طبیعت روی آورد، مطلوب‌های غریزی را مشاهده می‌کند و کشش‌های بیرونی طبیعت، خواسته‌های غریزی او را به سوی خود می‌کشاند. هم جلوه‌های طبیعت غرایز را به خود جذب می‌کند و هم غرایز از آن جهت که مطلوب‌های خود را در آن می‌یابد، به سوی طبیعت تمایل دارد. در این میان، چه جهانی با اندیشه‌های اخلاقی تناسب دارد؟ اندیشه‌های اخلاقی به هر سوی طبیعت که نظر کند، از آن جهت که جهان طبیعت نسبت بدان بی‌اعتناست، چیزی از آن نمی‌تواند او را جذب خود سازد؛ اما اندیشه‌ی اخلاقی می‌تواند جهان طبیعت را در مسیر خود قرار دهد. اندیشه‌ی اخلاقی این کار را با مهار اندیشه‌های غریزی به انجام می‌رساند. اندیشه‌ی اخلاقی نمی‌گذارد که اندیشه‌های



نظر

گریزی از هر راهی به مطلوب‌های خود دست یابند. در عین حال اندیشه اخلاقی با اندیشه گریزی ضدیتی هم ندارد. اندیشه اخلاقی تنها با این هدف با اندیشه گریزی درگیر می‌شود که نمی‌گذارد آنها با نقض قانون‌های اخلاق به مطلوب‌های خود برسند. در این آوردگاه، کشش‌های طبیعت اندیشه‌های گریزی را همواره به هیجان می‌آورد تا بر اندیشه‌های اخلاقی چیره شوند. در این هنگام، خطرناک‌ترین حمله به شخص واحد انسانی از طرف غرایز این است که اندیشه تهی‌بودن قانون اخلاق را بر آن تحمیل کند. این تحمیل از آن جهت قوت می‌گیرد که طبیعت با اخلاق سازگار نمی‌افتد و مواهب خود را بیشتر در دسترس طغیان‌گران بر قانون اخلاق قرار می‌دهد. طبیعت منتظر نمی‌ماند که در مناسبات خود با موجودات، خوبی یا بدی اخلاقی آنها را به محاسبه آورد. طبیعت در خدمت هر کسی است که بتواند بر مواهب آن چیره شود. بی‌گمان چون اندیشه‌های گریزی در کارکرد خود قانون ندارند، از هر راهی می‌توانند زودتر خود را به مقاصدشان در طبیعت برسانند و در این ستیزه‌جویی، اندیشه‌های گریزی با آشفتگی می‌کوشند بر قانون اخلاق پیروز شوند. در این عرصه کارزار، اندیشه قانون اخلاق شکوه خود را به میان می‌آورد و تلاش می‌کند خواری اندیشه‌های گریزی را آن‌گاه که در تقابل با آن قرار گیرد، آشکار سازد. این مقدار از فعالیت اندیشه اخلاق، عامل خود را قادر می‌سازد در جهت انضباط‌دادن به اندیشه‌های گریزی حرکت کند؛ ولی این اندیشه در بیشتر موارد چنان توانا نیست که بتواند او را به خود وفادار نگاه دارد. قانون اخلاق شرط لازم را در تفوق بر اندیشه‌های گریزی دارد؛ ولی در بیشتر موارد در برابر هماهنگی جهان طبیعت با اندیشه گریزی، شرط کافی برای نیرومندساختن عامل خود را ندارد.

بنابراین اگر اندیشه جاودانگی در جنب اندیشه قانون اخلاق قرار گیرد، یکسره فاعل کرداری را در موقعیت تمامیت قرار می‌دهد. جهان طبیعت با ثابت‌بودن و جاودانه‌بودن قانون اخلاق هماهنگ نیست. جهان طبیعت که گذران است، با انسان در کرانه احساس‌های گذران و ناپایدار هماهنگ است. احساس‌های گذران، همان اندیشه‌های گریزی‌اند. اندیشه قانون اخلاق انسان را به این اندیشه می‌برد که اگر عمر جاودان در طبیعت می‌داشت، ضرورت می‌داشت که جز به قانون اخلاق، کرداری را به انجام





نرسانند؛ اما جهان طبیعت که هیچ انسانی در آن باقی نیست، با این اندیشه مناسبت ندارد. اندیشه قانون اخلاق و اندیشه وظیفه، آن گاه قطعات اندیشه را به تمامیت می‌رسانند که در کنارشان اندیشه جهان جاودان و زندگی جاودان قرار گیرد. در این صورت، صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن اندیشه است، در جهان جاودان بودن فصل آن اندیشه است، در مقابل، صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن اندیشه است، در جهان ناپایدار زندگی کوتاهی دارد. کدام یک از این دو اندیشه هماهنگ‌ترند؟ در عین حال صرف هماهنگی مقصود این کلام نیست؛ زیرا عینیت قانون اخلاق که پیش‌تر از راه اندیشه پیشینی بودن، کلیت، ضرورت داشتن، ثبات و جاودانگی بررسی شد، عینیت جاودانگی حیات در جهان جاودان را نتیجه می‌دهد. چون قانون جاودان قانون اخلاق است، زندگی جاودان نیز زندگی اخلاقی خواهد بود؛ زندگی در جهان جاودانی که آن جهان نیز جهان اخلاق خواهد بود.

اندیشه جهان اخلاق، اندیشه قانون اخلاق را به تمامیت می‌رساند. این اندیشه در طبیعت همیشه به صورت یک ایدئال در عامل به قانون اخلاق ظاهر می‌شود. در جهان طبیعت، این اندیشه به صورت یک آرمان و آرزو خود را در جنب اندیشه تجربی او از جهان طبیعت قرار می‌دهد. هرگاه اندیشه قانون اخلاق در مقابل اندیشه تجربی ستم در جهان طبیعت قرار می‌گیرد، اندیشه جهان اخلاق به صاحب اندیشه عرضه می‌شود. طبیعت عام عقل با این اندیشه صاحب خود را به یک جهان عینی عقلی منتقل می‌کند تا نیروی او را که با تجربه‌های تکراری در طبیعت از دست رفته است، بازسازی کند؛ جهانی که او پیش روی خود دارد و با چشم عقل بدان می‌نگرد.

جهان اخلاق صاحب اندیشه قانون اخلاق را به سوی خود می‌خواند؛ همان گونه که جهان طبیعت صاحب اندیشه‌های غریزی را به سوی خود فرا می‌خواند (دیوانی، ۱۳۹۱، صص ۶۶-۶۸). پیوند اندیشه قانون اخلاق با اندیشه جهان اخلاق، صاحب خود را به شناخت عینی منتقل می‌کند؛ اما پیوست دادن او به آن جهان را به پس از زندگی در طبیعت موکول کرده است. جهان اخلاق به صورت اندیشه در دسترس طبیعت عام عقل است و انتقال شناختاری او در طبیعت به انجام رسیده است؛ اما انتقال عقل به آن جهان در این

جهان نیست. آن گاه که عقل از جهان ناپایدار طبیعت عبور کند، به جهانی منتقل می شود که پیش تر آن را در اندیشه و وظیفه و اندیشه قانون اخلاق یافته بود. این انتقال برای خود عقل ممکن نیست؛ ولی اندیشه مبدأ اخلاق در کنار مبدأ هستی، عقل را توانا ساخته است که همه این اندیشه ها را به تمام بودن و کمال بودن برساند.

## نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد تا از طریق داده های عام عقل در سطح عقل عملی، استدلالی بر زندگی پس از مرگ تقریر شود. این استدلال با بیان نسبت امری عقلی با عنوان کردار با اندیشه های عام عقل، وارد اندیشه و کردار عام اخلاقی با عنوان وظیفه می شود و آن گاه پس از تحلیل اندیشه و وظیفه به عنوان امر الزام آور مستقل از سود و زیان به اندیشه قانون اخلاق دست می یابد. کلیت، ضرورت، ثبات و جاودانگی قانون اخلاق به عنوان اندیشه ای عام، ما را با اندیشه جاودانگی و سپس جهان اخلاق مرتبط می سازد. صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن است، در جهان جاودان زندگی جاودان دارد.

سرآغاز چنین استدلال احتجاجی، از شناسایی اندیشه هاست. اندیشه ها آن هنگام که عام اند و تحویل ناپذیر و تبدیل ناپذیرند، یا به طبیعت عقل تکیه زده اند یا به آن ارجاع داده می شوند. عقل از اندیشه های برخاسته از طبیعت خود در برابر یورش ها و طغیان ها حفاظت می کند. عقل نشان می دهد که اندیشه های عام او چنان هماهنگ و منسجم اند که هر فاصله گرفتن از آنها به خلأ و فروپاشی می انجامد. عقل از این هماهنگی و انسجام در میان اندیشه های طبیعت خود تا مرزهای تمامیت پشتیبانی می کند. تمامیت عقلی هم در عقل نظری و هم در عقل عملی برقرار است. اندیشه و وظیفه، اندیشه قانون اخلاق، اندیشه جاودانگی و اندیشه جهان اخلاق یکسره به طبیعت عقل تعلق دارند. عقل در برابر همه آشفتگی ها و ناهماهنگی های برخاسته از غرایز و سرازیر شده به سوی انسان می ایستد و در مرحله اول آنها را عقب می راند و در مراحل بعد، با حاکم کردن قوانین خود بر غرایز، آنها را از پریشانی و نابسامانی رهانیده، با خود به سوی جهان دیگر همراه می کند.



## فهرست منابع

۱. دیوانی، امیر. (۱۳۹۱). آخرت به مثابه جهان اخلاق. فصلنامه تخصصی اخلاق و حیانی، ۱(۱)، صص ۷۲-۵۳.
۲. سیزواری، ملاهادی. (۱۳۸۶). شرح المنظومه فی المنطق والحکمة (ج ۲). قم: انتشارات بیدار.
۳. سعدی، مصلح ابن عبدالله. (۱۳۷۷). گلستان (مصحح: غلامحسین یوسفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۹). قم: انتشارات مصطفوی.
۵. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مصحح: محمد خواجهوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۷. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). شاهنامه (ج ۱) (به کوشش: پرویز اتابکی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. کانت، ایمانوئل. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (مترجم: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۲). نقد عقل عملی (مترجم: انشالله رحمتی). تهران: انتشارات سوفیا.
۱۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۶۴). سرمایه ایمان. قم: انتشارات الزهراء.
۱۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۲. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۲). کلیات شمس تبریزی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.



نظر  
صدر

## References

1. Diwani, A. (1391 AP). The Other World as the Ethics' Rules. *Journal of Revelatory Ethics*, 1 (1), pp. 72-53. [In Persian].
2. Ferdowsi, A. (1383 AP). *Shahnameh* (Vol. 1) (P. Atabaki, Ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
3. Frankenna, W. K. (1376 AP). *Philosophy of ethics* (H. Sadeqi, Trans). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian].
4. Kant, I. (1392 AP). *Critique of practical reason* (I. Rahmati, Trans). Tehran: Sofia. [In Persian].
5. Kant, I. (1394 AP). *The Metaphysics of Morals* (H. Enayat & A. Qeisari, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
6. Lahiji, M. A. R. (1364 AP). *Capital of faith*. Qom: Al-Zahra. [In Persian].
7. Lahiji, M. A. R. (1383 AP). *Gohar-e Murad*. Tehran: Sayeh. [In Persian].
8. Rumi, j. M. (1382 AP). *Diwan-e Shams-e Tabrizi*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
9. Saadi, M. (1377 AP). *Golestan* (Gh. H. Yousefi, Ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
10. Sabzevari, M. (1386 AP). *Explanation of the system in logic and wisdom* (Vol. 2). Qom: Bidar. [In Persian].
11. Shirazi, S. (1363 AP). *Mafarih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
12. Shirazi, S. (1368 AP). *The transcendent wisdom in the four intellectual journeys* (Vol. 9). Qom: Mostafavi. [In Persian].

