


نوع مقاله: پژوهشی

معنای زندگی از دیدگاه علامه مصباح یزدی*

عباس عارفی / عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

abbas.arefi@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4965-3311<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۹

چکیده

چیستی معنای زندگی، یعنی هدفمندی و عبث نبودن حیات، از موضوعاتی است که اندیشه بشری را به خود مشغول داشته است. این مسئله از مسائلی است که شکست در پاسخ بدان موجب پیدایش بحران‌های فکری و اجتماعی در جوامع مختلف، به‌ویژه در جوامع غربی شده است. در این راستا، علامه محمدتقی مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر، چیستی معنای زندگی را به ژرفی کاویده و در نهایت معناداری زندگی را که استعاره از هدف زندگی است، مصداقاً با قرب الهی قرین دانسته‌اند. قرب الهی، یعنی نزدیک شدن به خدا، مقام حقیقی است که در سایه‌سار اعمال اختیاری در مسیر عبودیت الهی برای انسان حاصل می‌شود. این مقاله، پس از طرح مسئله و مفهوم‌شناسی معنای زندگی و اشاره به نگرش‌ها و چالش‌هایی که در این باره وجود دارد، به نقد و بررسی آنها به نحو تطبیقی می‌پردازد و در ادامه، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را باره معنای زندگی تبیین کرده و ارتباط آن را با قرب الهی تشریح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زندگی، معنای زندگی، پوچی، عبث، خودکشی، هدف، علامه مصباح یزدی.

«چپستی معنای زندگی» از موضوعات مهم، ضروری، جدی و سرنوشت‌ساز حیات بشری است که همواره خردمندان را به اندیشه واداشته است؛ ولی هرچند اندیشه‌ورزی درباره این موضوع مخصوص دانشمندان یا عالمان رشته خاصی نیست، و همه انسان‌ها در هر سطحی از معلومات می‌توانند در این امر مشارکت داشته باشند؛ اما فلاسفه به دلیل سختی این قبیل مسائل با رشته تخصصی آنها غالباً بیشتر و عمیق‌تر در این باره اندیشیده‌اند؛ گرچه تفاوت کیفی اندیشه‌ها در این زمینه، تفاوت نگرش‌هایی را درباره معنای زندگی در پی داشته است. علامه مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر نیز چپستی معنای زندگی را به ژرفی کاویده‌اند که در این مقاله بدان خواهیم پرداخت. گفتنی است از آنجا که درباره دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی راجع به معنای زندگی قبلاً پژوهشی انجام نگرفته است، پس این مسئله پیشینه خاص ندارد، بلکه پیشینه پژوهشی عام دارد؛ زیرا راجع به معنای زندگی پژوهش‌های بی‌شماری انجام گرفته است، ولی با آن همه تلاش‌های کمی انجام گرفته در این زمینه، هنوز مسئله را هاله‌ای از ابهام فراگرفته است. از این رو ما در این مقاله، پس از طرح مسئله و مفهوم‌شناسی اصطلاح معنای زندگی و اشاره به نگرش‌هایی که درباره معنای زندگی، به‌ویژه از سوی فلاسفه غرب ارائه شده و نیز پس از بیان کاستی‌هایی که در این زمینه وجود دارد، به تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره معنای زندگی به روش تحلیلی - تطبیقی خواهیم پرداخت.

۱. کاربردهای واژه معنا

واژه معنا (Meaning) به معانی مختلفی به کار می‌رود. معنای رایج این واژه مربوط به معانی الفاظ است. اما کاربرد این واژه، به‌ویژه در فلسفه غرب، منحصر به این مورد نیست، بلکه در موارد دیگر هم به کار می‌رود. به‌طور کلی می‌توان گفت واژه معنا دو نوع کاربرد دارد:

الف) کاربرد زبانی: کاربرد زبانی واژه معنا بدین معناست که از این واژه در یک نظام زبانی چه چیزی (معنایی) مراد می‌شود؛

ب) کاربرد غیرزبانی: مراد از کاربرد غیرزبانی واژه معنا این است که مقصود از آن امری است که زبانی نیست و از سنخ معنای الفاظ نمی‌باشد (ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۳۷). مثلاً از هدف زندگی تعبیر به معنا می‌شود که در این صورت واژه «معنا» استعاره از هدف زندگی خواهد بود. گفتنی است، این کاربرد از معنا، یعنی معنای استعاری فرازبانی، در بحث از معنای زندگی موردنظر است.

۲. مراد از معنای زندگی

دانستیم که واژه «معنا» کاربردهای مختلف دارد که می‌توان آنها را ذیل دو عنوان کلی مندرج ساخت: کاربرد زبانی و کاربرد غیرزبانی. اکنون به بررسی مراد از معنا در ترکیب معنای زندگی می‌پردازیم.

روشن است اگر «معناداری» و «بی‌معنایی» را به «زندگی» اضافه کنیم و مثلاً بگوییم زندگی معنای خود را از دست داده است، مراد این نیست که «واژه زندگی» مفاد زبانی خود را از دست داده است، بلکه مقصود این است که زندگی تهی از هدف شده است و چونان واژه‌ای می‌ماند که از معنای زبانی تهی گشته است. در واقع آنچه در بحث از معنای زندگی ما را به فکر وامی دارد «واژه زندگی» نیست، بلکه «واقع زندگی» است. به عبارت دیگر، آنگاه که کسی می‌گوید: «زندگی بی‌معناست» مرادش این نیست که واژه «زندگی» معنا ندارد، بلکه مرادش این است که زندگی مقصودش را از دست داده است و «مقصود» (significance) به معنای: آرمان (point)، گوهر (substance)، هدف (purpose)، کیفیت (quality)، ارزش (value)، و جهت (direction) می‌باشد. در مقابل معناداری زندگی، بی‌معنایی آن است که به معنای «تهی بودگی» (emptiness) است (همان، ص ۳۸). گزاره «زندگی او بی‌معناست» در واقع یک گزاره وجودی (existential) است؛ زیرا کسی که در خود احساس پوچی می‌کند، چونان واژه‌ای می‌ماند که معنای خود را از دست داده است (همان). برای توضیح مطلب، می‌توان قهرمان داستان شکسپیر در رمان مکبث را مثال آورد که نسبت به دو چیز زندگی دل‌نگران است: یکی بی‌ثباتی (transience) و دیگری پوچی (vacuousness). البته بین این دو مفهوم ارتباط نیز قابل فرض است (همان). بنابراین می‌توان گفت برای معنا، دو معنا وجود دارد: الف) معنای وجودی (existential)؛ ب) معنای معناشناختی (semantical). پس اگر بگوییم هستی انسانی تهی و پوچ است، در اینجا پوچی و بی‌معنایی وجودی مراد می‌شود، نه بی‌معنایی معناشناختی (همان، ص ۴۳). در واقع چنان‌که قبلاً اشاره شد، معنای زندگی استعاره از هدف زندگی است، چون این تعبیر متفرع بر این تشبیه است که «هدف زندگی مانند معنای واژه است» و وجه شبه آن در عدم پوچی است. سپس مشبّه و ادات تشبیه حذف شده و مشبّه‌به به جای مشبّه نشست است. مانند اینکه نخست می‌گوییم: «آن مرد مانند شیر است»، سپس می‌گوییم «شیر آمد» که کلمه شیر استعاره از مرد شجاع است. در اینجا نیز «معنا» به جای «هدف» نشسته و از آن استعاره شده است. مخاطب این را می‌فهمد که اگر لفظی معنا نداشته باشد، لفظ پوچ و بی‌معناست. زندگی نیز اگر فاقد هدف باشد، بی‌محتوا و پوچ است. مراد از هدف زندگی غایت شایسته زندگی است که شخص باید بکوشد تا بدان دست یابد. گاه نیز از هدف زندگی به غرض زندگی تعبیر می‌شود. از سوی دیگر، اگر هدف زندگی برای شخص ایجاد انگیزه کند تا برای رسیدن به آن تلاش کند، در اینجا هدف زندگی در شخص متصف به علت‌غایی نیز خواهد شد؛ ولی توجه به این نکته لازم است که آنچه اصیل است در اینجا هدف درست و شایسته نفس‌الامری زندگی است که غرض بودن برای شخص و علت‌غایی شدن برای او منطقاً تابع آن خواهد بود. بدین ترتیب، می‌توان گفت: چنان‌که تعیین نوع به فصل است، تعیین زندگی نیز به هدفی است که آن را تعیین می‌بخشد. اما زندگی انسانی در صورتی تعیین شایسته خواهد داشت که دارای هدفی شایسته باشد؛ وگرنه تهی و پوچ خواهد بود.

۳. رابطه معناداری و هدف زندگی

با توجه به دو نوع کاربرد واژه معنا، یعنی کاربرد زبانی و معناشناختی و کاربرد وجودی و غیرزبانی، و با عنایت به اینکه مراد از «معنا» در سیاق مرکب معنای زندگی با «هدف زندگی» پیوند دارد، پس می‌توان گفت: معنای زندگی

تابع «هدف زندگی» است؛ یعنی اگر زندگی فاقد هدف باشد، فاقد معنا نیز خواهد بود؛ زیرا اگر زندگی «هدف» نداشته باشد، آرمان ندارد، در نتیجه معنا هم نخواهد داشت.

۴. گونه‌شناسی هدف زندگی

دانستیم که معنای زندگی تابع «هدف زندگی» است. اکنون پرسشی که بجد مطرح است، این است که: آیا هر هدفی زندگی را معنادار می‌کند؟ و یا اهداف خاصی است که می‌تواند زندگی را معنادار کند؟ برخی در پاسخ به این پرسش، به تساهل گراییدند و هرهدفی را مستلزم معناداری زندگی دانستند. کسانی هم به این نظر گراییدند که تنها اهداف خاصی است که موجب معناداری زیست آدمی می‌شود؛ زیرا آنچه موجب معناداری زندگی به معنای واقعی می‌شود، معنای واقعی است، نه معنای توهمی و پنداری. البته، این نظر نیز ارائه شده است که زندگی درصورتی معنادار است که علاوه بر اهداف متوسط، دارای هدف غایی هم باشد که اهداف متوسط در سایه‌سار آن در معناداری زندگی نقش ایفا می‌کنند. اما اینکه «هدف غایی زندگی چیست؟» پرسشی است که به پاسخ آن می‌پردازیم.

۵. تعالی معنا به تبع تعالی هدف

از آنجاکه معنای زندگی تابع «هدف زندگی» است، پس تعالی معنای زندگی نیز تابع تعالی هدف زندگی است. بنابراین زندگی در صورتی معنای متعالی و برتر خواهد داشت که هدف متعالی و برتر داشته باشد. بدین ترتیب روشن شد که «معناداری زندگی» تابع «هدف زندگی» است و آنچه حقیقتاً موجب معناداری زندگی می‌شود، داشتن هدف متعالی است. حال باید در این باره بحث کنیم که آیا زندگی دارای هدف متعالی است یا نه؟ و اگر دارای هدف متعالی است، آن هدف متعالی کدام است؟

در پاسخ به این پرسش، نظریات مختلفی ارائه شده است؛ ولی این پاسخ نیز وجود دارد که زندگی در صورتی معنادار و هدفمند است که دارای هدف متعالی باشد که وجه تعالی آن با خدای متعال پیوند دارد، چراکه کل هستی انسانی، به دلیل اینکه هستی امکانی است، فی حد ذاته فاقد استقلال وجودی است. پس همه چیز هستی امکانی، از جمله هستی و زیست‌انسانی و معناداری زیست او، تابع هدفمندی اختیاری او است که به خدای متعال پیوند دارد؛ اما اینکه چگونه می‌توان چنین معناداری متعالی را تحقق بخشید؟ در ادامه، پاسخ آن را از نظر آیت‌الله مصباح یزدی پی خواهیم گرفت.

۶. تبیین تعالی معنا

«زندگی هدفمند» معنادار است. اما هر هدفی زندگی را معنادار نمی‌کند، بلکه آن هدفی موجب معناداری زندگی می‌شود که ارزش متعالی داشته باشد و بتواند زیست متعالی را در پی داشته باشد، و به گونه‌ای باشد که ما را در فرایند حیات و در کشاکش زندگی، با همه رنج‌ها و مشقت‌هایی که دارد، به هدف متعالی برساند. البته، در اینجا دو

هدف قابل تصور است: هدف خدا از خلقت و هدف انسان از زیست انسانی خودش. البته روشن است، تنها هدفی زندگی انسان را معنادار می‌کند که در جهت و همسو و در راستای هدف الهی از خلقت باشد. بنابراین اگر زندگی هدفمند است و دارای هدف متعالی است، پس زندگی پوچ نیست و چونان زندگی سیزیف تکرار مکررات نیست. سیزیف در این افسانه، سنگی را از پایین کوه به قله کوه می‌رساند و چون سنگ از قله به پایین می‌غلتد، او باید تلاش کند دوباره همان سنگ را به بالای کوه ببرد و این امر تا ابد ادامه می‌یابد (کامو، ۱۹۷۹، ص ۵۱-۹).

۷. نگرش‌ها درباره معنای زندگی

درباره معنای زندگی، نگرش‌های گوناگون و گاه متضاد مطرح شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: الف) نظریه نفی معناداری زندگی: برخی از نظر فکری و از نظر وجودی (عملی) نافی معنا برای زندگی شده‌اند و به این گرایش یافته‌اند که زندگی فاقد معناست و اصلاً «زندگی» ارزش زیستن ندارد و چیزی جز تکرار مکررات نیست. بعضی حتی در این زمینه راه افراط پوییده و به خودکشی توصیه کرده‌اند و حتی کسانی همچون آلبر کامو خود به این توصیه نیز عمل کرده‌اند (همان؛ ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۷۷-۵۶)؛

ب) نظریه معناداری مادی و نفی معنای فراطبیعی برای زندگی: برخی به این نظر گراییده‌اند که زندگی معنای فرامادی ندارد، بلکه باید معنای آن را در امور مادی بازجست. براساس این نظریه، اگر کسی از سلامت جسمی برخوردار باشد و دارای شغل مناسب باشد و امنیت شغلی داشته باشد و از همه لوازم رفاه مادی نیز برخوردار باشد، زندگی او معنادار است و درباره معناداری زندگی خویش نباید به دنبال چیزی غیر از این امور بگردد (ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۱۵-۱)؛ ج) نظریه معنای فراطبیعی غیرالهی برای زندگی: بعضی از افرادی که قائل به معناداری زندگی هستند، معناداری را در امور طبیعی منحصر نمی‌دانند، بلکه معناداری را از سطح امور مادی و طبیعی فراتر می‌برند، لیکن برای امور فراطبیعی تفسیری دارند که وجه الهی ندارد، بلکه معنای‌ای است که فراتر از امور مادی متعارف است. مثلاً آنها معنای زندگی را به نام نیک، شهرت، محبوبیت و اموری مانند آن تقلیل می‌دهند و به هیچ وجه معنای زندگی را به حیث الهی و به اصطلاح «وجه الهی» مربوط نمی‌دانند و در حقیقت از عالم طبیعت فراتر رفته و در زمین باقی مانده است (همان، ص ۳۳-۵۵)؛

د) نظریه معنای فراطبیعی و الهی برای زندگی: دیدگاه دیگری که درباره معنای زندگی مطرح است، این است که معنای زندگی را باید در سطح عالی فرامادی و فراطبیعی بازجست که این درجه متعالی از معنای زندگی جز با پیوند زدن معنای زندگی به «موجود برین» ممکن نیست که آن ذات برین مستمع جمیع صفات کمالی است؛ زیرا او کمال مطلق و کل کمال است و آن خدای متعال است. روشن است که فلاسفه و اندشمندان الهی چنین نگرشی راجع به معنای زندگی دارند. بدین ترتیب درباره معنای زندگی دو نظر اساسی وجود دارد: یکی این نظر که زندگی بدون خدا «بی‌معنا»، «پوچ» و «تهی» است؛ و دیگر این پندار که بدون لحاظ خدا هم زندگی می‌تواند معنادار باشد؛ چنان که مارکسیست‌ها معناداری زندگی را براساس ماتریالیسم ممکن می‌دانستند (همان، ص ۴۳-۴۵). اما به نظر

خدا باوران، این پنداری بیش نیست و کافران در پوچی کامل به سر می‌برند؛ زیرا آنها با «پندار معنا» سروکار دارند و از «معنای واقعی» برای حیات غافل‌اند و سر آن این است که تنها با وجود الهی است که زندگی معنا پیدا می‌کند، و ملحدان بی‌نهایت از خدا دوراند (همان، ص ۴۵)؛ زیرا آنها در حقیقت با پرسش‌های دشوار فلسفی مواجه‌اند که مثلاً «چرا اشیاء به جای اینکه نباشند، هستند؟» یا این پرسش که «جهان چگونه به وجود آمده است؟»، یا اینکه «اشیا از کجا آمده‌اند؟»، که اینها پرسش‌هایی درباره‌ی علیت است. اما پاسخ به این قبیل پرسش‌ها از طریق اشیایی که در جهان ممکنات قرار دارند، ممکن نیست؛ بلکه آنها تنها با خدا، یعنی واجب‌الوجود، به پاسخ می‌رسند. پس خداوند حق‌الحقایق و معنی‌المعانی است (همان، ص ۲-۱).

۸. معنای زندگی و پاسخ‌های متضاد

اگر نیک بنگریم، پرسش از معنای زندگی، بزرگ‌ترین پرسش از پرسش‌های بزرگ است که در مورد زندگی و حیات قابل طرح است (بناتار، ۲۰۱۶، ص ۶)؛ ولی به این پرسش مهم دوگونه پاسخ متضاد (سلبی و ایجابی) داده شده است: الف) پاسخ سلبی: ریچارد تیلبور معتقد است افسانه سیزیف مثلِ اعلائی بی‌معنایی است؛ زیرا وی به این محکوم است که هر روز سنگی را از پایین کوه تا قله آن بالا ببرد و چون سنگ به پایین می‌افتد، دوباره باید این کار را از سر بگیرد. تیلبور در عین حال بر این باور است که گرچه زندگی چیزی جز تکرار مکررات نیست، ولی آن را می‌توان معنادار کرد؛ زیرا معنای زندگی از درون ما می‌جوشد (همان، ص ۲۱-۳۳). از سوی دیگر، توماس نیگل بر این باور است که گرچه انتظار ما این است که زندگی معنا داشته باشد، ولی زندگی معنا ندارد و ما با پوچی دست در گریبانیم، ولی در عین حال بی‌معنایی یک مسئله (problem) نیست و باید با آن کنار بیاییم (همان، ص ۳۱-۴۲)؛

ب) پاسخ ایجابی: ولی رابرت نوریک در مقاله «فلسفه و معنای زندگی» پس از بیان هشت معنا برای معناداری به تبیین معناداری زندگی می‌پردازد (نوریک، ۱۹۸۱، ص ۵۷۱-۶۴۷). وی معتقد است مسئله معنای زندگی از آنجا پدید می‌آید که زندگی با «محدودیت» مواجه است که حل آن از طریق پیوند با خداوند که موجود نامتناهی است، ممکن می‌شود؛ زیرا با فهمیدن این نکته که ما همواره در فرایند کلی تدبیر الهی هستیم، خواهیم توانست به زندگی خود معنا ببخشیم (بناتار، ۲۰۱۶، ص ۶۵-۹۲). نوریک سپس تصریح می‌کند که زندگی با تکامل روحی معنا خواهد یافت (همان، ص ۲۷). سوزان ولف نیز معتقد است اگر خدا نباشد، زندگی بی‌معناست (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

درواقع پرسش از معنای زندگی، یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که همه اندیشمندان را درگیر خود ساخته است (کلمکی و استیون کهن، ۲۰۱۸، ص ۱). مثلاً تولستوی، رمان‌نویس معروف روسی، در نوشته‌ای تحت عنوان «اعتراف» به درگیر بودنش با مسئله معنای زندگی اعتراف کرده است (بلشواو، ۲۰۰۱، ص ۱۶۰-۱۶۱). آلبر کامو نه‌تنها معنای زندگی را یک مسئله می‌داند بلکه آن را از ضروری‌ترین مسائل به شمار می‌آورد؛ زیرا به نظر او، یکی از جدی‌ترین مسائل فلسفی «مسئله خودکشی» است که تلاشی است در جهت پاسخ نظری و سپس عملی به این پرسش که: «آیا زندگی ارزش دارد؟ یا ندارد؟». او برای اثبات اینکه مسئله معنای زندگی از ضروری‌ترین مسائل

فلسفه است، می‌گوید: کسانی به سبب شکست در حل مسئله معنای زندگی خودکشی می‌کنند، درحالی‌که آنها حاضر نیستند برای بسیاری از مسائل فلسفی دست به چنین کاری بزنند و این حاکی از آن است که پرسش از معنای زندگی از ضروری‌ترین و مهم‌ترین پرسش از پرسش‌های فلسفی است که پرسش‌های مهم دیگر زندگی نیز از این پرسش نشئت می‌گیرد (همان، ص ۲). بنابراین وجهی ندارد که مسئله معنای زندگی را «شبه مسئله» یا «مسئله جعلی» (pseudo Problem) بدانیم (بگینی، ۲۰۰۵، ص ۱۵۹). به نظر می‌رسد مسئله معنای زندگی برای بشر، به‌ویژه برای انسان معاصر، یک مسئله است که شکست او در پاسخ به این مسئله با پوچی قرین است؛ زیرا حتی نیچه که مفهوم مرگ خدا را در فرهنگ غرب مطرح می‌کرد، آن را با پوچی زندگی مربوط دانست. از این رو فلاسفه غرب را دو دسته دانسته‌اند: فلاسفه قبل از مرگ خدا، و فلاسفه پس از مرگ خدا. غالباً دسته دوم از فلاسفه غرب به بی‌معنایی زندگی گرایش دارند؛ زیرا در محیطی دورافتاده از یاد خدا پرورش یافته‌اند؛ زیرا چنان‌که گفته‌اند، مراد از اندیشه مرگ خدا عبارت است از افول توجه به خدا و یاد او در فرهنگ غرب (یانگ، ۲۰۰۳، ص ۸۰-۲۱۲). بدین ترتیب نیست‌انگاری (Nihilism) در فرهنگ غرب، به تدریج به یک پدیده رایج اجتماعی تبدیل شده است؛ پدیده‌ای که حاکی از آن است که از قرن بیستم به بعد در تمدن غرب، پوچی (emptiness) یک مسئله بغرنج شده است و آنها نه تنها نمی‌دانند چه می‌خواهند، بلکه تصویری واضح از آنچه احساس می‌کنند نیز ندارند (فروس، ۲۰۱۶، ص ۴۲-۴۳). پس معنای زندگی موضوع مهم فلسفی به شمار می‌رود (آدامز، ۲۰۰۲، ص ۷۱).

درواقع مسئله معنای زندگی، مسئله‌ای نیست که بتوان آن را به دست فراموشی سپرد. این مسئله از گذشته برای فلاسفه مطرح بوده و هم‌اکنون نیز مطرح است. به نظر می‌رسد هایدگر در آنجا که می‌گوید: انسان تنها موجودی است که درباره وجود خودش پرسش می‌کند (کاتینگهام، ۲۰۰۳، ص ۴-۱)، به این نکته اشاره می‌کند. اما درباره اینکه چگونه می‌توان به این پرسش پاسخ داد، راه‌های مختلف ارائه شده است. گفتنی است اندیشه پیوند زدن معنای زندگی به هستی مطلق و نامتناهی، یعنی خدای متعال، اندیشه‌ای است که سابقه دیرینه در تاریخ اندیشه بشر دارد (همان)، ولی برای توضیح چنین رابطه‌ای تقریرهای متنوع ارائه شده است. به عنوان نمونه، رابرت نوزیک از فلاسفه تحلیلی معاصر، در این باره بیان خاصی دارد (نوزیک، ۱۹۸۹، ص ۱۶۷-۱۶۹)؛ چنان‌که علامه مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر، نیز در این زمینه تقریر دیگری دارند که به آن خواهیم پرداخت.

۹. چالش نگرش‌ها درباره معنای زندگی

دانستیم که درباره معنای زندگی، دیدگاه‌ها و چالش‌هایی وجود دارد که بعضی از آنها مربوط به معنای زندگی است، و برخی مربوط به رابطه معنای زندگی و هدف زندگی است، و چنان‌که بیان شد، تنها زندگی‌ای معنادار است که دارای «هدف» باشد. پس معناداری زندگی بدون هدفمندی آن امکان‌پذیر نیست؛

ولی نکته‌ای که عنایت بدان لازم است، این است که: «معناداری زندگی» مقوم به هدف والا و هدف متعالی است، نه اهداف مادی و متنزل (تیچمن، ۱۹۹۳، ص ۱۵۵). براین اساس تنها کسانی که زندگی را معطوف به هدف

متعالی می‌دانند، به معنادراری زندگی قائل‌اند، و کسانی که فاقد چنین نگرشی باشند، به پوچی گراییده و از معنادراری به معنای حقیقی کلمه دور افتاده‌اند، هرچند خود به این امر تصریح نکرده، و یا ادعایی برخلاف داشته باشند. به عنوان نمونه، آیر (Ayer) در مناظره‌ای مدعی می‌شود که ما به زندگی معنا می‌دهیم، و چون طرف بحث او می‌گوید: اگر چنین باشد، زندگی معنای غایی (Ultimate) نخواهد داشت؛ آیر براساس مبنای پوزیتیویستی خود می‌گوید: «من نمی‌فهمم معنای غایی چه معنایی دارد» (بگینی، ۲۰۰۵، ص ۱۶۵). در واقع وی با این بیان، معنای عالی و فرامادی برای زندگی را انکار می‌کند، هرچند وی رسماً معنادراری به معنای منتزل آن را می‌پذیرد، ولی این، آن معنایی نیست که زندگی را حقیقتاً معنادار کند و مأیوسان از حیات را از «خودکشی» بازدارد.

۱۰. نگرش علامه مصباح یزدی درباره معنای زندگی

معنای زندگی در اندیشه علامه مصباح یزدی به هدف زندگی پیوند دارد، اما نه هر هدفی، بلکه هدفی متعالی و نامتناهی که با کمال نامتناهی مرتبط است. ایشان بر این باورند که گزینه کمال‌جویی انسان او را به کمال نامتناهی فرامی‌خواند و اندیشه دینی و فلسفی نیز او را در رسیدن به چنین کمالی رهنمون می‌شود. همچنین تعقل و خردورزی به او جهت می‌دهد تا زندگی او معنادار شود. بنابراین چون زیستن انسانی او در سیر به سوی کمال نامتناهی حاصل می‌شود، پس باید با تمام توان خود در جهت استحصال چنین هدفی در تلاش باشد. اما پرسشی که وجود دارد، این است که اگر زندگی انسان در سیر به سوی کمال مطلق معنادار می‌شود، پس «کمال مطلق» یا «کمال نامتناهی» چیست؟ و چگونه آدمی می‌تواند به چنین کمالی دست یابد؟ پاسخ اجمالی به این دو پرسش این است که مراد از «کمال مطلق» یا «کمال نامتناهی» خدای متعال است و راه رسیدن به او «عبادت» است و نتیجه‌ای که از این فرایند حاصل می‌شود، «تقرب الی الله» یا «قرب به خدا» است. اما اینکه مراد از این مفهوم چیست؟ و چگونه می‌توان آن را تبیین فلسفی کرد؟ پرسش مهم و اساسی است که پاسخ بدان از ابتکارات اندیشه‌ورزی علامه مصباح یزدی است که بدان خواهیم پرداخت.

۱۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره معنای زندگی

دانستیم که آیت‌الله مصباح یزدی معنای زندگی را به هدف متعالی زندگی پیوند می‌زند که چیزی جز رسیدن به کمال مطلق و بی‌نهایت نیست. ایشان فرایند معنادراری حیات بشری را در گام سپاری در این مسیر می‌دانند اما چرا؟ و چگونه؟ ایشان در بسیاری از آثار خود به پاسخ این مسائل پرداخته‌اند، ولی در کتاب *خودشناسی برای خودسازی* و نیز *فلسفه اخلاق* به تبیین مبادی بحث پرداخته‌اند که به آن اشاره می‌کنیم.

استاد انسان را موجودی کمال طلب می‌دانند که در جست‌وجوی کمال است و کمال صفتی وجودی است که موجود کمال طلب به آن متصف می‌شود. اما کمال حقیقی هر موجود عبارت است از رسیدن به آخرین مرتبه از فضیلتی است که ذات آن موجود مقتضی رسیدن بدان است. چنان که می‌دانیم، کمال بر دو قسم است: کمال اصلی و حقیقی و کمال نسبی و ابزاری. طبیعی است که مطلوب نهایی از کمال هر موجودی آخرین درجه از کمال حقیقی

اوست. تکامل یا حرکت استکمالی نیز عبارت است از تغییرات تدریجی که در یک موجود حاصل می‌شود و سبب می‌شود تا استعدادی که در یک موجود برای رسیدن به یک صفت وجودی (کمال) وجود دارد، به فعلیت برسد؛ ولی هر کمالی لزوماً از راه حرکت حاصل نمی‌شود و هر حرکتی تکاملی نخواهد بود. حرکت استکمالی نیز دو قسم است: حرکت علمی (ادراکی) و حرکت غیرعلمی (طبیعی)، چون ادراکی که شرط حرکت استکمالی است دو قسم است: غریزی و غیرغریزی. حرکت استکمالی نیز در تقسیمی دیگر به دو قسم تقسیم می‌شود: اختیاری و غیراختیاری. طبیعی است که رسیدن به کمال در «موجودات مختار» تابع اختیار و اراده پوینده راه کمال است. اعمال اختیار نیز متوقف بر علم و آگاهی است و چون تکامل انسان اختیاری است، پس آگاهی در این زمینه نیز بسیار نقش‌آفرین است. بنابراین انسان برای رسیدن به کمال حقیقی خودش که از راه اعمال اختیار او حاصل می‌شود، نیاز به آگاهی دارد، یعنی نیاز دارد که «کمال حقیقی» خودش را بشناسد. اما پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که شناخت «کمال حقیقی انسان» چگونه ممکن است؟ روشن است که شناخت کمال حقیقی انسان از راه تجربه حسی ممکن نیست؛ زیرا کمال حقیقی انسان امر غیرحسی و غیرتجربی است و حدّ و نهایی ندارد و مربوط به درون انسان است که شناخت حقیقت آن از قلمروی تجربه حسی خارج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹-۲۰). عدم توجه به این نکته موجب انحراف بسیاری از کسانی شده است که درباره معنای زندگی به بن‌بست رسیده‌اند. اما در پاسخ به اینکه «کمال انسان» چیست؟ پاسخ‌های مختلف ارائه شده است:

۱. برخی کمال انسان را در برخورداری فردی از مواهب و لذایذ مادی دانسته‌اند؛
۲. بعضی کمال انسان را در برخورداری جمعی و گروهی از مواهب و لذایذ مادی دانسته‌اند؛
۳. برخی برخلاف نظریه اول و دوم، کمال انسان را در ارتقای روحی و معنوی دانسته‌اند که محصول دوری از مواهب و لذایذ مادی است؛
۴. بعضی کمال انسان را در رشد عقلی دانسته‌اند که از راه علم و فلسفه برای بشر حاصل می‌شود؛
۵. برخی کمال انسان را در رشد عقلانی و اخلاقی دانسته‌اند که از راه تحصیل علوم و کسب ملکات فاضله برای او حاصل می‌شود (همان، ص ۲۱-۲۲)؛ ولی کمال نهایی و حقیقی انسان فراتر از آن چیزی است که در دیدگاه‌های مذکور بیان شده است. لذا *آیت‌الله مصباح یزدی* کشف کمال حقیقی انسان را از طریق کشف جهت‌یابی امیال فطری انسان پی‌گرفته و به این نتیجه رسیده‌اند که کشش‌های فطری و غریزی انسان به سمت بی‌نهایت میل می‌کند و همگی به «خدا» منتهی می‌شود: «و الی ربِّک المنتهی». البته این مدعا پشتوانه استدلالی نیز دارد؛ زیرا شناخت کامل یک موجود بدون شناخت علل وجودی آن میسر نیست، و چون وجود سلسلهٔ علل منتهی به خدای متعال می‌شود، پس می‌توان نتیجه گرفت که سیر عقلانی انسان به خداوند که موجودی نامتناهی است، منتهی می‌شود. روشن است که این نوع معرفت از سنخ علم حصولی است که در نهایت به خداوند که اصل‌الکمال و کل‌الکمال منتهی می‌شود؛ ولی آنچه فطرت حقیقت‌جوی ما را سیراب می‌کند، علم حضوری به حقایق عینی است که با درک مقومّات و ارتباطات وجودی آنها ملازم است. حال، اگر همه موجودات امکانی به صورت تعلّقات و

ارتباطات با خدای متعال حضوراً مشاهده شود، پس در واقع همه معلومات عینی در نهایت به یک حقیقت مستقل و اصیل، از سویی و علم به مظاهر و جلوه‌های او، از سوی دیگر، بازگشت پیدا می‌کند (همان، ص ۲۳-۲۷). بنابراین منتهی‌الآمال و غایت‌الغایات همه علوم، اعم از حصولی و حضوری، خدای متعال است. این امر درباره‌گرایی‌های فطری دیگر، از قبیل میل به قدرت، زیبایی و غیره نیز صادق است. بنابراین مثلاً جهت میل فطری به زیبایی، در نهایت به سوی عشقی هستی‌سوز نسبت به معشوقی بی‌نهایت زیبا و بی‌نهایت کامل است که شدیدترین رابطه وجودی را با انسان دارد و انسان وجود خود را قائم به او و فانی در او و متعلق و مرتبط به او مشاهده می‌کند. در واقع در این نوع شناخت از کمال وجودی است که وصول حقیقی به کمال حقیقی برای انسان حاصل می‌شود، کمالی که با نامتناهی گره خورده و با هجران به ناکامی نمی‌رسد (همان، ص ۲۷-۳۲). پس شعاع امیال انسان تا بی‌نهایت امتداد دارد و برای آن حد و مرزی نمی‌توان تعیین کرد، و به قول *راسل*، این نیز از خصایص انسانی است که تمینات او حد و مرزی ندارد (همان، ص ۳۹). استاد سپس به این نکته اشاره می‌فرماید که همه امیال سرانجام به هم می‌پیوندند و در سرچشمه بی‌نهایت علم، قدرت، جمال و کمال الهی سیراب می‌شوند (همان، ص ۳۹-۴۱). بدین ترتیب از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، کمال حقیقی انسان که مقوم انسانیت اوست، با قرب الهی حاصل می‌شود و تنها فقط از این طریق است که زندگی او معنادار می‌شود (همان، ص ۴۱). استاد سپس فرموده‌اند: «حقیقتی که کمال نهایی انسان محسوب می‌شود و آن را قرب خدا می‌نامیم، مرتبه‌ای از وجود است که در آن، استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد» (همان، ص ۶۸-۷۰).

آیت‌الله مصباح یزدی مبنای درک فلسفی چنین رابطه وجودی را این می‌دانند که وجود دارای مراتب طولی است که مراتب نازله آن به ترتیب شعاعی از مرتبه عالی و معلول آن و قائم بدان است و علت حقیقی به معنای ربط وجودی بین یک شیء مستقل و یک شیء غیرمستقل است که وجودش عین ربط و تعلق به علت است. بدین ترتیب وجود معلول نسبت به علت حقیقی عین‌الربط است، پس هرکس آن را از این حیث مشاهده کند، آن را قائم به علت و پرتوی از آن خواهد یافت (همان، ص ۴۶)؛ زیرا درک ربط وجود غیرمستقل بدون درک وجود مستقل ممکن نیست، و هر قدر دایره وجودی مُدرک وسیع‌تر و مشاهده آن عمیق‌تر باشد، درک او به وجود مستقل که همه چیر قائم بدان است، بیشتر خواهد بود (همان، ص ۴۴-۴۷).

استاد با توضیح اینکه کمال انسانی از سنخ علم است؛ یعنی از حیثیت علم است که می‌گوییم انسان کامل شده است. آنچه بیشتر در کمال انسان دخیل است، علم حضوری (شهودی) و علم بی‌واسطه است. براین اساس استاد «یافت فقر وجودی» در خویشتن را ملازم با «یافت کمال» در کامل مطلق دانسته‌اند که یافتن چنین فقری در خویشتن با گام‌سپاری در مدارج کمال مساوق است و انسان تنها از این طریق به قرب الهی می‌رسد و قرب الهی حقیقتی است که راه رسیدن به آن عبادت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۹-۶۸) پس بین بنده و خدا رابطه‌ای الهی وجود دارد که بنده باید برای درک این رابطه وجودی، سلوک معنوی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۷-۱۷۹)، ولی حرکت در مسیر درک عظمت الهی و پیدایش حالت خشیت در آدمی در اثر درک دو

طرف معادله، یعنی درک عظمت بی‌نهایت الهی و فهم فقر و نیاز ذاتی خود، به‌ویژه طرف مربوط به بنده، حاصل می‌شود (همان، ص ۱۷۶). آدمی باید بفهمد که کمال نهایی او در رسیدن به قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۷۳-۹۶)؛ زیرا آمال و آرزوهای انسان نامحدود است و در مخلوقات چنین اطلاق و عدم تناهی وجود ندارد. پس عبد برای رسیدن به آرزوهای نامتناهی و بیکران خود باید به خداوند که غیرمتناهی است، تقرّب جوید که البته راه رسیدن به آن تنها و تنها عبادت است. قرب در لغت به معنای نزدیک شدن است. روشن است که مراد از قرب در اینجا قرب مکانی و زمانی نیست؛ چراکه خداوند محیط بر همه زمان‌ها و مکان‌هاست و دوری از این جهت فرض ندارد؛ بلکه مراد قرب فرامکانی و فرازمانی است. در قرآن مجید آمده است که آسیه، همسر فرعون، از خداوند چنین درخواست کرد: «رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» (تحریم: ۱۱): پروردگارا در بهشت پیش خود خانه‌ای برایم بساز. پس رسیدن به مرحله‌ای از کمال وجودی «قرب الهی» نام دارد (همان، ص ۷۵-۹۰).

بنده‌ای که به این مرحله رسیده است، هرچه از خدا بخواهد اجابت می‌شود. البته، مستجاب‌الدعوه شدن، اثر قرب الهی است نه خود آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۴۴). به عبارت دیگر، نسبت بین «قرب الهی» و «اجابت دعا» عموم و خصوص من‌وجه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۷-۳۲۴). پس کمال نهایی انسان قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۳-۳۵۱) کسی که به مراتب عالی معرفت برسد، درمی‌یابد که معلول عین ربط به علت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۷۱) آدمی باید دریابد که زندگی عبث آفریده نشده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون: ۱۱۵). براساس بینش توحیدی، انسان بیهوده و بی‌هدف آفریده نشده است و هدف از آفرینش انسان رسیدن به مقام قرب و رضوان الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ ب، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۵). چنان‌که دانستیم، مراد از قرب الهی قرب معنوی است؛ اما درباره اینکه مراد از قرب معنوی که بین خدا و بنده چیست، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی مراد از قرب معنوی به خداوند را نزدیکی از حیث علم، قدرت و کمال دانسته‌اند. اما این تفسیر از قرب الهی نادرست است؛ چراکه هیچ موجودی کمال مستقل ندارد و هیچ کمالی با کمال بی‌نهایت خداوند قابل مقایسه نیست. بعضی نیز قرب معنوی به خداوند را به این تفسیر کرده‌اند که بنده به جایی برسد که هرچه از خداوند بخواهد، به او داده می‌شود. اما این تفسیر نیز صحیح نیست؛ زیرا این نوع قرب مصداقی از قرب اعتباری است که نسبت آن با قرب الهی تساوی نیست؛ زیرا این‌طور نیست که هر کس دعایش مستجاب شود، به خدا نزدیک تر است و کسی که بنا به مصالحی دعایش مستجاب نشود، از خدا دور شده است. البته گاه کمال اعتباری مستجاب‌الدعوه بودن حاکی از قرب حقیقی به خداوند است که از سنخ علم حضوری و بی‌واسطه است که فراتر از کمال و قرب اعتباری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴) در واقع قرب الهی مرتبه‌ای از کمال حقیقی است که آدمی باید در پی به دست آوردن آن در تکاپو باشد (همان، ج ۲، ص ۳۲-۵۱). گونه‌ای دیگر از قرب معنوی متصور است که وجه فلسفی دارد و آن این است که بگوییم خداوند به عنوان خالق هستی به مخلوقات نزدیک است و هیچ موجودی از او دور نیست: «وَوَسَّخْنَا أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْأَرْدَنِ» (ق: ۱۶). این آیه بیانگر رابطه مستحکم بین خالق و مخلوق است؛ ولی همه مخلوقات چنین قربی با خدای متعال دارند، و این قرب همیشه

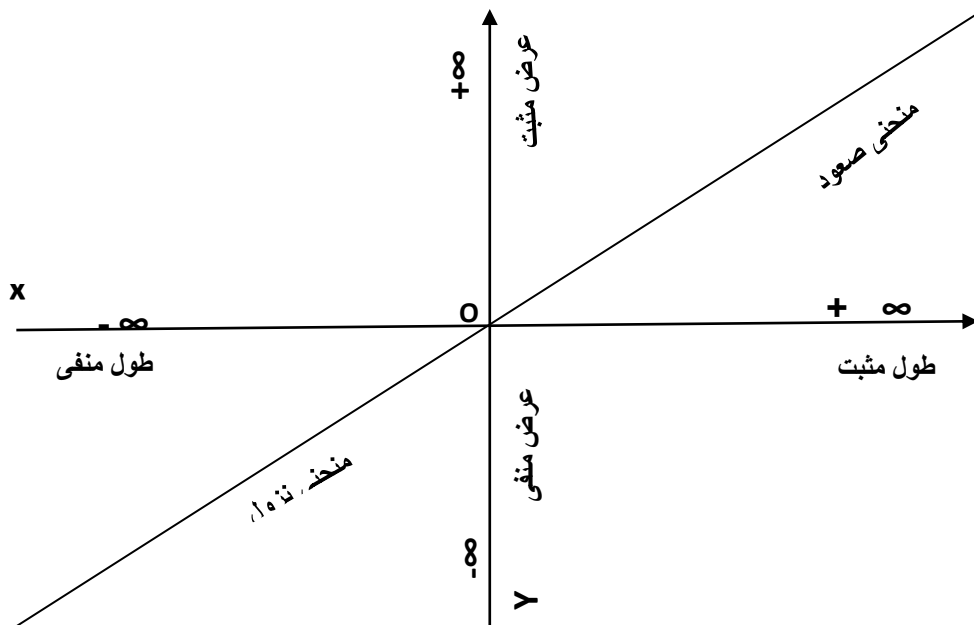
حاصل است و قربی نیست که موجب تکامل انسان شود؛ زیرا آن قربی موجب تکامل انسان می‌شود که از راه علم و اراده آدمی حاصل شود. از این رو وقتی می‌گوییم انسان به خدا نزدیک می‌شود، مقصود نزدیک شدن روح انسان به خداست و راه کمال او از راه علم و آگاهی است. اما علم حقیقی که موجب قرب حقیقی به خداوند است، تنها زمانی حاصل می‌شود که بنده خود را عین ارتباط با خداوند بیابد؛ زیرا تکامل روح رهایی از تیرگی و رسیدن به مرحله یافتن چنین امری به علم حضوری است و این همان چیزی است که «قرب الی الله» نام دارد؛ زیرا آدمی هرچه فقر ذاتی خودش را بهتر درک کند و بیابد هرچه دارد از خدای متعال است، کامل‌تر خواهد شد و این از عجائب خلقت است و معمایی است که حل آن آسان نیست. کامل‌تر و فقیرتر! و این همان قرب حقیقی است که در عین اینکه فناست ولی عین وجود است. در این مقام، انسان سالک که از راه علم و اراده راهی را برگزیده است که به خدا برسد، به خدا یعنی به کمال نامتناهی می‌رسد ولی در عین حال به این آگاهی و معرفت خواهد رسید که او و همه مخلوقات هرچه دارند از اوست؛ زیرا هیچ‌کس هیچ استقلال وجودی از خودش ندارد. روشن است که رسیدن به چنین مقامی همان قرب الهی است که کمال نهایی انسان به شمار می‌رود. البته قرب الهی دارای مراتبی است که هرکس به قدر همت خود به درجه‌ای از آن خواهد رسید و استمداد از اولیای الهی و حضرات معصومان علیهم‌السلام در این راه بسیار راهگشاست. اما انسان در سیر وجودی خودش به خداوند در حقیقت فانی نمی‌شود؛ چراکه فنا به معنای عدم کمال است و در اینجا چنین فنایی مورد نظر نیست؛ بلکه مراد از فنا در اینجا عبارت است از رفع کدورت و حصول شفافیت؛ به این معنا که بنده برای خودش استقلالی نمی‌بیند، نه اینکه واقعاً هیچ می‌شود، چون کمالی که نهایت آن هیچ است، کمال حقیقی نیست. بر این اساس بنده مقرب الهی نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه از بهره وجودی بیشتر و کامل‌تر نیز برخوردار خواهد شد. بدین ترتیب حل معمایی که به آن اشاره شد، این است که کمال انسان مربوط به روان انسان است نه به بدن و جسم او، و روح انسان مجرد است و از سنخ علم و آگاهی است. حال هر قدر انسان کامل‌تر شود، آگاهی او نیز کامل‌تر می‌شود، و این آگاهی به خودآگاهی و خودیابی روح مربوط است. پس به هر میزان که معرفت انسان به خودش بیشتر شود، درک تعلقش به خدا بیشتر می‌شود. برعکس، آدمی هرچه بیشتر نسبت به خود جهل داشته باشد، یعنی اگر خود را چنان که هست نشناخته باشد، خود را به گزاف مستقل می‌بیند و در نتیجه از خدا دور می‌شود. پس اگر انسانی خود را مستقل بینداند، حتی اگر به هر درجه‌ای از علم رسیده باشد، از خدا دور خواهد شد؛ زیرا علمی که کمال نهایی انسان به شمار می‌رود، علم به فقر ذاتی خود است که خودآگاهی کامل بدان عین فنا فی‌الله و فقر الی‌الله است. پس راه جمع بین کمال نهایی انسان که امر وجودی است و یافتن فقر ذاتی که عدمی است، این است که انسان کامل، استقلال در تمام ابعاد را منحصر به خدای متعال بداند. در واقع کمال نهایی انسان در این است که فقر، نیاز، وابستگی و عدم استقلال خودش را با علم حضوری بیابد. به تعبیر دیگر، علم حقیقی در اینجا یافتن فقر است؛ زیرا در نسبت بنده با خدا، احساس استقلال، جهل و ناشی از جهل است. در واقع علم واقعی در اینجا این است که انسان بیابد که هیچ ندارد، و هرچه دارد، از او، قائم به او و اراده او و عین تعلق به اوست. حال روشن می‌شود که چرا عبادت مستلزم کمال است؛ زیرا روح عبادت در توجه به خداست و لازمه توجه به خدا قطع تعلق از خود است.

پس در این راستا، انواع عبادات به انسان کمک می‌کند که به عین‌الربط بودن خود نسبت به خدای متعال نایل شود و اگر عملی چنین نباشد، درواقع عبادت نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸-۱۸۳) البته، تکامل حقیقی انسان که قرب الهی است، مشروط به شرایط ایجابی و سلبی است. شرایط ایجابی آن واجبات است که بدون انجام آنها چنین کمالی حاصل نمی‌شود، و شرایط سلبی آن محرمات است که موانع تکامل به شمار می‌روند. براساس دیدگاه اسلامی، انسان موجودی است که باید با اراده خود هرگونه استقلال را از خود نفی کند تا به مقامی برسد که از آن به قرب الهی یاد می‌شود؛ زیرا در اسلام همه ارزش‌ها در بندگی خدا خلاصه می‌شود و هر چیزی آنگاه ارزش دارد که در مسیر بندگی خدا قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸-۱۷).

۱۲. ترسیم سیر کمال بر محور مختصات

اینک برای نشان دادن منحنی صعودی سیر وجود آدمی که در برابر سیر نزولی آن قرار دارد، به ترسیم آن بر محور مختصات می‌پردازیم:

خط افقی، «محور طول‌ها» و خط عمودی، «محور عرض‌ها» نام دارد. به محل برخورد دو محور نیز مبدأ مختصات می‌گویند. منظور از مختصات نقطه در صفحه بیان طول و عرض آن نقطه در صفحه مختصاتی است. صفحه مختصاتی به کمک محورهای مختصات به چهار ناحیه تقسیم می‌شود: ناحیه اول متشکل از طول مثبت و عرض مثبت است. ناحیه دوم متشکل از عرض مثبت و طول منفی است. ناحیه سوم متشکل از طول منفی و عرض منفی است. ناحیه چهارم نیز عبارت است از طول مثبت و عرض منفی است.



توضیح آنکه: انسان چنان آفریده شده که به اختیار خود می‌تواند سیر صعودی و یا نزولی داشته باشد. این مطلب در نمودار منحنی حرکت که جهت صعودی و نزولی دارد، به خوبی نشان داده شده است. البته در تکامل یا تناقص انسان دو نکته قابل توجه است: یکی اینکه آدمی به گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند هم سیر مثبت و هم سیر منفی داشته باشد، و دیگر اینکه، برای سیر صعودی و سیر نزولی انسان، حد پایانی وجود ندارد و آدمی می‌تواند آن را ادامه داده تا به اعلا علیین عروج و یا به اسفل السافلین سقوط کند (همان، ص ۳۷۱). البته اموری که موجب صعود یا سقوط انسان می‌شود، بی‌شمار است و ترکیب مختلف آنها با هم بر کثرت آنها می‌افزاید که محاسبه آن چندان آسان نیست (همان، ص ۳۷۲). آدمی با تلاش اختیاری خویش با رنج و مشقت به سوی خدا حرکت می‌کند تا سرانجام به لقای الهی نایل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۰) در حقیقت، سراسر زندگی انسان سیر به سوی خداست و این سیر کمالی به لقای الهی ختم می‌شود (همان، ص ۵۸-۶). «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» (کهف: ۱۱۰). اما منظور از لقای الهی در اینجا لقای مطلوب است که برای مؤمنان در قیامت حاصل می‌شود که ناشی از پرستش و انجام تکالیف الهی است (همان، ص ۹۸) بعضی مفسران واژه «لقای خداوند» را به لقای رحمت الهی تأویل کرده‌اند، ولی معنایی فراتر از این وجود دارد و آن «لقای محضر الهی» است (همان، ص ۹۹). بنابراین دو معنا برای لقای الهی مطرح است: یکی دریافت رحمت الهی در آخرت و دیگر درک محضر الهی که البته کافران از هر دوی آنها محرومانند (همان، ص ۱۰۳). در واقع لقای حقیقی برداشته شدن فاصله میان عاشق و معشوق، و عبد و معبود است. حال اگر کسی خواهان چنین لقای است، باید زیست خدایی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). به عبارت دیگر، هدف برین و متعالی برای انسان، رسیدن به قرب و رضوان الهی است که از طریق عبادت حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۹ و ۷۱؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸)؛ زیرا «عبادت» کاری است که بنده خدا با انجام آن به مقام قرب الهی دست می‌یابد. اگر بنده‌ای به این مقام باریابد، به بالاترین مرتبه وجودی که برای یک مخلوق ممکن است، یعنی قرب الهی، رسیده‌است. تنها راه رسیدن به این مرتبه وجودی این است که انسان، بنده بودن خود را درک کند و نگاه به لوازم آن نیز پاییند باشد. البته، این امری پیچیده و دشوار است که فهم آن برای هر کس میسر نیست؛ زیرا فهم رابطه «بندگی» با «کمال وجودی» متوقف بر معرفت والایی است که نیل بدان نیازمند تعالی معرفتی است. تأکید قرآن کریم و بیانات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}، حتی در دعاها و مناجات‌ها، بر آموختن این مسائل به ما برای این بوده است که بتوانیم به گوشه‌ای از آن اسرار و رموز دست یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱). گفتمنی است، پرستش و عبادت جنبه طریقت دارد و هدف متوسط است برای رسیدن به هدف نهایی که قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۰۲). اما سرّ سویدا یا رازی که در اینجا وجود دارد، این است که پرستش اکسیری است تحول‌آفرین که عبد را به پیشگاه الهی نزدیک می‌سازد، و وصالی را موجب می‌شود که فراق بر نمی‌تابد و با کمند عبودیت به بند کشیده شده است:

براساس فرهنگ اسلامی، کمال انسانی مرتبه‌ای از کمال وجودی است که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود، و تنها کارهایی برای کمال و سعادت انسان مفید است که در جهت تقرب به خداوند باشد. از این رو تعبیر «قربتاً الی الله» در بین مسلمانان رایج است؛ ولی براساس آنچه قبلاً بیان شد، مراد از نزدیک شدن به خدا، تقرب فیزیکی و جسمانی و حرکت از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر نیست، بلکه منظور قرب روحانی و معنوی است؛ زیرا این روح است که باید به خدا نزدیک شود. روح نیز از سنخ علم و آگاهی است که ویژگی ذاتی آن درک، فهم و شناخت است. در تعریف جسم می‌گوییم: جسم چیزی است که دارای طول، عرض و عمق است؛ ولی در تعریف روح می‌گوییم: روح موجودی است که دارای درک و شعور است. پس فصل ممیز روح درک است و حقیقت آن با فهم توأم است، و تکامل روح نیز در گرو علم و آگاهی و توجه است. بنابراین چنین موجودی اگر بخواهد به سوی خدا سیر کند و به او نزدیک شود، باید توجه‌اش به خداوند افزایش یابد، بلکه دائمی شود. از این رو می‌توان گفت: بین «توجه روح به خدا» و «تقرب به خدا» و از سوی دیگر، بین «فراموشی خدا» و «دوری از خدا» ملازمه طرفینی برقرار است. پس هرچه توجه روح به خداوند، کمتر و ضعیف‌تر شود، از خداوند دورتر می‌گردد، چون ذکر و یاد خدا وسیله‌ای است که حجاب‌های بین بنده و خدا را برطرف می‌کند و او را به خداوند نزدیک می‌سازد که در این زمینه باید به کمیّت و کیفیت ذکر هر دو توجه شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۶۰). البته آنچه از مجموع معارف اسلامی استفاده می‌شود، این است که مهم‌ترین و بهترین کارها نزد خدای متعال برای رسیدن به مراتب قرب الهی «نماز» است. لذا فرموده‌اند: «الصلاة معراج المؤمن» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۰۳، باب ۴، ح ۲). ولی متأسفانه ما از نماز چندان بهره‌ای نمی‌بریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۴۹).

اما گره‌ای که در مسئله وجود دارد، این است که منطقی چه رابطه واقعی و نفس‌الامری بین «درک فقر وجودی» و بین «کمال حقیقی» وجود دارد؟ به عبارت دیگر، بین «علم به ناداری» و «دارایی» چه ملازمه‌ای وجود دارد؟ ولی پاسخ این پرسش را در اندیشه‌ورزی *آیت‌الله مصباح یزدی* در این باره خواهیم یافت. ایشان با توضیح اینکه کمال انسانی از سنخ علم و آگاهی است؛ یعنی از حیث علم است که می‌گوییم انسان کامل شده است، ولی علم به حصر عقلی دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی علم به شیء از طریق صور حاکی است و علم حضوری علم به شیء بدون واسطه حاکی است. اما آنچه بیشتر در کمال انسان دخیل است علم حضوری (شهودی) است. استاد «یافت فقر وجودی» در خویش‌نا را ملازم با «یافت کمال» در کامل مطلق دانسته و چنین ادراکی را مستلزم کمال دانسته‌اند؛ زیرا فهم وجود فقری خویش‌نا از فهم غنای وجودی خداوند جدا نیست و کسی که به این درجه از فهم رسیده به کمال ادراکی رسیده و هویت خویش را تکامل بخشیده است. البته این فرایند، یعنی فرایند تکامل، تدریجی و مدرج است که تابع مقدار فهم، انقیاد و بندگی و عبودیت است. درواقع بنده‌ای که به چنین فهمی رسیده حقیقتاً، نه اعتباراً، در وادی کمال گام زده و به اندازه درجه ارتقای وجودی خود مظهری از مظاهر اسمای الهی شده است؛ البته فهمی که با انقیاد و ایمان قرین شده و

از وجود و انکار به دور باشد؛ زیرا انکاری که از سر تَمَرُّد و لجبازی باشد، از انکاری که از روی جهل صورت گرفته باشد، بدتر و برای تکامل زیان بارتر است (همان، ص ۷۹-۸۶). البته پس از شناخت راه تکامل، آدمی باید ایمان داشته باشد و ایمان عبارت است از اینکه دل، چیزی را که عقل تصدیق کرده، بپذیرد و به همه لوازم آن ملتزم شود و نیز بر انجام لوازم عملی آن تصمیم داشته باشد. ایمان مشروط به شناخت است ولی عین آن و لازمه دائمی آن نیست. ایمان مقتضی علم است و حسن فاعلی فعل به ایمان نیاز دارد؛ زیرا اگر عملی از ایمان به خدا سرچشمه نگیرد، در سعادت حقیقی انسان نقشی نخواهد داشت، هر چند که آن فعل «حَسَن فعلی» داشته باشد. افزون بر ایمان، «تفکر» و «یاد خدا» نیز در این باره بسیار نقش آفرین است و هر چه این توجه قوی‌تر باشد، در رشد انسان مؤثرتر است؛ زیرا لحظه‌ای توجه قلبی به خداوند از سال‌ها عبادت بدنی مؤثرتر است (همان، ص ۸۳-۸۶)؛ زیرا سیر و حرکتی که انسان از اعماق درون خود برای رسیدن به قرب الهی و رسیدن به فهم شهودی تعلق و وابستگی وجودی خود با خدای متعال انجام می‌دهد، اصیل‌ترین عبادت خواهد بود. البته، سایر فعالیت‌های زندگی را نیز می‌توان از طریق قصد و نیت به عبادت تبدیل کرد تا در مسیر تکامل قرار گیرند و موجب فلاح و رستگاری، یعنی معناداری زندگی، شوند. استاد در این باره می‌فرماید:

از قرآن و روایات و همچنین برهان‌های عقلی استفاده می‌شود که هدف نهایی از آفرینش انسان تکامل روحی و معنوی و رسیدن به مقامی است که قرب به خداوند متعال نامیده می‌شود، و انسان با انجام دادن اعمال اختیاری می‌تواند به این مقام والا برسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳).

پس قرب الهی که مراد از آن قرب معنوی، اختیاری و حقیقی (غیراعتباری) است، در جایی برای انسان حاصل می‌شود که آدمی از حیث معرفت و شهود، به‌ویژه از طریق علم حضوری، مدارجی را بپیماید که بفهمد و بیابد که درعالم هستی هیچ موجودی مستقل جز خدای متعال وجود ندارد و ماسوی‌الله جز فقر و ربط و وابستگی و نیاز وجودی به او چیزی نمی‌باشند، و سپس با عزم و اراده خود به لوازم چنین معرفتی ملتزم شود. چنین انسانی در سیر باطنی خود به درجه‌ای از معرفت و شهود می‌رسد که فقط خدا را می‌بیند و غیر خدا برای او جلوه‌ای نخواهد داشت؛ چراکه هرچه می‌بیند درواقع جلوه خداست.

بدین ترتیب با فرایند سلوکی و گام سپاری در مسیر قرب الهی، مرحله‌ای از رابطه بین «بنده» و «خدا» حاصل می‌شود که می‌توان از آن به «وصال» تعبیر کرد. اما اینکه حقیقت آن چیست؟ فهم حقیقت آسان نیست و درخور فهم هرکسی نیز نیست. «وما تدری ما اخفی لهم من قره‌اعین»؛ ولی شاید به اجمال بتوان آن را جذب و انجذابی دانست که بین خدای متعال که «کمال مطلق» و «غنائی محض» است، و بین بنده‌ای که به درجه‌ای از معرفت رسیده که برای خود هویتی جز «وابستگی» نمی‌بیند، حاصل می‌شود و با حصول چنین جذب و انجذابی آدمی به کمال حقیقی خود خواهد رسید و از عبث و بی‌معنایی و خُسران در زندگی رهایی خواهد جُست؛ چنین بنده‌ای به اذن الهی، هرچه بخواهد می‌داند و هرچه اراده کند، تحقق خواهد یافت.

نتیجه گیری

براساس آنچه بیان شده، دانستیم که پرسش معنای زندگی چیست؟ یکی از پرسش‌های مهم است که برای هر انسانی، به هر درجه‌ای از معرفت و شناخت رسیده باشد، مطرح است. اما در پاسخ آن دیدگاه‌های گوناگون و مختلف ارائه شده است. بعضی به این پرسش پاسخ منفی داده و بعضی پاسخ مثبت؛ آنهایی هم که به این مسئله پاسخ مثبت داده‌اند، در این باره متنوع اندیشیده‌اند. نخستین چالشی که این مسئله با آن مواجه بود، راجع به معنای معنای زندگی بود. بعضی از فلاسفه غرب از «معنا» مدلول زبانی را فهم کرده‌اند، و براین اساس به انکار معنای زندگی پرداخته‌اند، تنها به این دلیل که «زندگی» زبان نیست که معنا داشته باشد؛ ولی این نظر از این طریق مورد نقد قرار گیرد که مراد از معنا در ترکیب معنای زندگی هدف زندگی است؛ زیرا کسانی زندگی را بی‌معنا می‌دانند که برای آن هدفی قائل نیستند. البته، درباره نوع هدف از زندگی نیز چالش‌هایی مطرح است. غالب اندیشه‌ورزان درباره معنای زندگی به این مطلب اذعان دارند که چالش بحث درباره معنای زندگی راجع به معنای والا و متعالی آن است، نه معانی کهنین و منزل از آن. برای تمهید بحث، نخست دیدگاه‌های مختلف که درباره معنای زندگی مطرح شده بود، مورد بحث قرار گرفت و سپس به بیان و تبیین دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره معنای زندگی پرداخته شد. *آیت‌الله مصباح یزدی* با عناوینی نظیر «هدف نهایی انسان» از معنای زندگی بحث کرده‌اند. ایشان هدف غایی زندگی انسان را رسیدن به مرحله‌ای از وجود دانسته‌اند که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود، و تنها راه رسیدن به آن عبادت و بندگی خداست؛ زیرا آدمی با سیر روانی و اختیاری خودش از طریق علم و آگاهی، به‌ویژه علم حضوری، به مرحله‌ای می‌رسد که می‌یابد که هویتی جز فقر و وابستگی ندارد، ولی درعین حال خود را در جوار ذات نامتناهی و بیکران الهی می‌یابد که همه چیز از اوست، و او همه چیز اوست و وی نیز با او همه چیز دارد؛ مقارنه‌ای که وجود فقری را به هستی مطلق پیوند می‌دهد و عاشق‌واله را به سرمنزل مقصود خواهد رساند.

- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۳، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۲الف، *به سوی او*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۲ب، *شکوه نجوا*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۲ج، *به سوی تو*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۴، *یاد او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵الف، *بندهای الهی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵ب، *رستگاران*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵ج، *سیمای سرافرازان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۷، *در جستجوی عرفان اسلامی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۸، *لقای الهی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۰، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱الف، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱ب، *صهباي حضور*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱ج، *عروج تا بی‌نهایت*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۳، *جرعه‌ای از دریای راز*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۴، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۹، *آیین پرواز*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- Adams, E. M, 2002, "the Meaning of life", *International journal for philosophy of Religion*, N.51, p. 71-81.
- Baggini, Tulian, 2005, *What's it all about? (Philosophy and the meaning of life)*, London, Oxford University Press.
- Belshaw, Christopher, 2001, *the Value and Meaning of Life*, London, Routledge.
- Benatar, David, ed., 2016, *life, Death and Meaning: Key Philosophical Readings on the Questions*, London, Rownam & littlefield.
- Camus, Albert, 1979, *the Myth of Sisyphus*, Translated from the French by Justin O' Brien, Great Britain, Penguin Books.
- Cattingham, John, 2003, *On the Meaning of life*, London, Routledge.
- Eagleton, Terry, 2008, *The meaning of life: A very short introduction*, London, Oxford University Press.
- Froese, Paul, 2016, *On Purpose: How We Create the Meaning of life*, London, Oxford University Press.
- Klemke, E.D. & Steven M. Cahn, eds., 2018, *the Meaning of life*, London, Oxford University Press.
- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Belknap Press.
- _____, 1989, *Examined life: Philosophical Meditations*, New York, Touchstone.
- Teichman, Jenny, 1993, "Humanism and the meaning of life", *Ratio*, V. 6, N. 2, p. 155-164.
- Young, Julian, 2003, *The Death of God and the Meaning of life*, London, Routledge.