

نوع مقاله: ترویجی

کشف معنای زندگی با رویکرد شناخت نفس از نگاه صدر المتألهین

کلمه امین سیلانی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

aminsilani@yahoo.com
mrezaeeh50@gmail.com

id orcid.org/0000-0003-2469-2518

مرتضی رضایی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی


<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۱

چکیده

معنای زندگی یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که تمام افعال و افکار انسان‌ها با آن مرتبط است. از آنجاکه شناخت معنای زندگی، متوقف بر شناخت خود انسان است؛ در نتیجه نوع نگاه هر فرد به خود، تأثیر زیادی در پاسخ او به چیستی معنای زندگی خواهد داشت. گرچه صدر المتألهین به‌طور مستقیم از معنای زندگی سخن نگفته است؛ ولی با بررسی انسان و ویژگی‌های آن به هدف از زندگی که یکی از معانی «معنای زندگی» است، پرداخته و معتقد است که انسان دارای هدفی است که باید آن را کشف کند و تمام اعمال و رفتار خود را برای رسیدن به این هدف به‌کار ببندد. در این نوشتار به روش تحلیلی - توصیفی به‌دست می‌آوریم که حقیقت انسان به نفس ناطقه خویش است که دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است؛ در نتیجه کمال حقیقی انسان به تکامل مرتبه عقلی آن است. با توجه به حقیقت انسان و کمال حقیقی آن، انسان دارای دو هدف میانی و نهایی در زندگی خواهد بود. قرب الهی هدف نهایی از زندگی انسان است که با تحقق آن، انسان به حیات و سعادت حقیقی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، کشف یا جعل معنای زندگی، نفس، کمال، هدف زندگی، قرب الهی.

مقدمه

سؤال اصلی این نوشتار چپستی هدف زندگی از نگاه صدرالمآلهین است، و چپستی حقیقت انسان و کمال ویژه آن به عنوان سؤالات فرعی این نوشتار به شمار می‌آیند. در ادامه بعد از توضیح معنای زندگی و کشفی یا جعلی بودن آن به حقیقت انسان و کمال حقیقی آن اشاره کرده و به تبیین هدف از زندگی خواهیم پرداخت.

۱. معنائشناسی

کلمه معنای زندگی مرکب از دو جزء «معنا» و «زندگی» است. «معنا» بدون ترکیب با «زندگی»، دارای معانی متعددی است که عبارتند از: «ارتباط علی - معلولی خارجی»، «کاربردهای زبانی و کلامی»، «درس عبرت»، «هدف»، «ارزش» و «کارکرد»؛ اما آنچه امروزه مراد از معنای زندگی، یکی از سه معنای هدف، ارزش و کارکرد زندگی است (معصومی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۱).

کلمه زندگی یا حیات معانی متعددی دارد دو مورد از مهم‌ترین آنها عبارتند از: معنای بیولوژیکی و زیست‌شناختی؛ یعنی همان زیستن و زنده بودن و دیگری معنای فلسفی که همان حیات معنوی به معنای تحقق بخشیدن و به‌فیلیت رساندن کمالات بالقوه‌ای است که در انسان وجود دارد (اعوانی، ۱۳۸۲). علامه جعفری در تعریف زندگی می‌گوید: «زندگی عبارت است از دارا بودن انسان پدیده‌ای را که به‌وسیله آن حرکت می‌کند احساس دارد لذت می‌برد، درد می‌کشد، دانایی به دست می‌آورد، غریزی را داراست، در جست‌وجوی کمال است، عضوی از اجتماع می‌شود و...» (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶). صدرالمآلهین سه معنا را برای حیات به کار برده است: حیات به معنای عام، حیات به معنای خاص، حیات به معنای اخص (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۶۲۵). حیات به معنای عام را همه موجودات دارا هستند که به‌وسیله آن، به تسبیح و تمجید خدای متعال می‌پردازند و هر موجودی توجه خاصی به علت و موجد خود، یعنی خدا دارد و نور حیات در همه موجودات سریان دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷). حیات به معنای خاص، مختص موجوداتی است که دارای ادراک و حرکت ارادی هستند (همان، ج ۴، ص ۷۹) و اما حیات اخص که مختص انسان است، به معنای علم و معرفت به خدا و روز آخرت (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۶۲۵). از نگاه صدرالمآلهین انسان از آن جهت که دارای احساس و ادراک است، دارای زندگی حیوانی است و با دیگر موجوداتی که دارای چنین ویژگی هستند مشترک است. ولی انسان از جهت انسان بودن، حیات و زندگی‌اش به علم و معرفت به خداست و هر انسانی که از چنین

معنای زندگی در دانش‌های مختلفی و نیز با رویکردهای مختلف دینی، فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مورد بحث و نظر قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که بیشتر فلاسفه شرق و غرب جهان به‌نحوی به این مسئله پرداخته‌اند؛ تا آنجا که برخی بر این باورند که معنای زندگی از عمیق‌ترین و اساسی‌ترین مسائل کل فلسفه است (ولف، ۱۳۸۲). پرسش اساسی این است که آیا زندگی دارای معناست یا پوچ و بی‌معناست؟ با فرض وجود معنا، این مسئله مطرح می‌شود که آیا معنای زندگی از پیش تعیین شده است و باید کشف شود؛ یا انسان به‌عنوان یک موجود مستقل موظف است معنای زندگی را جعل کند؟ و در صورتی که به پوچی زندگی معتقد باشیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا باید این زندگی پوچ و ملال‌آور را تحمل کنیم یا اینکه بهتر است به آن پایان دهیم؟ ما در این مقاله صرفاً به تحلیل هدف از زندگی که یکی از معانی «معنای زندگی» است، می‌پردازیم؛ آن‌هم فقط از نگاه صدرالمآلهین. پرسش از معنای زندگی از ابتدای زندگی بشر وجود داشته و به‌صورت فراگیر همه انسان‌ها با آن مواجه شده‌اند و از دغدغه‌های وجود آدمی به‌شمار می‌آید؛ اما این مسئله در گذشته با عنوان «معنای زندگی» مطرح نبوده است. در میان اندیشمندان اسلامی، مباحثی همچون سعادت، اخلاق، هدف خلقت و فلسفه آفرینش مورد بررسی قرار می‌گرفته است. بنابراین این بحث از طرف آنها تأسیسی نیست؛ بلکه آن چیزی که موجب شده تا این بحث به‌عنوان یک مسئله اساسی مورد توجه اندیشمندان قرار گیرد، آشفته‌گی و سرگردانی بشر امروزی است که با سیطره علم‌باوری و ترسیم جهانی، صرفاً مکانیکی به وجود آمده است. در قرن هفدهم و با آغاز انقلاب صنعتی در غرب، گرایش انسان از غایت‌مندی جهان هستی به نفی غایت‌مندی تغییر پیدا کرد و اساساً علم از تبیین چرایی اشیا روی‌گردان شد و به تبیین چگونگی آنها و پیش‌بینی پدیده‌ها پرداخت و باعث شد بی‌هدفی در ذهن بشر شکل بگیرد. صدرالمآلهین نیز همانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی، بحث مستقلی در باب معنای زندگی بیان نکرده است؛ ولی می‌توان از مباحث ایشان در باب حقیقت انسان و کمال حقیقی او، به هدف از زندگی از نگاه ایشان دست یافت. تبیین هدف زندگی تنها با رویکرد شناخت نفس از ویژگی این مقاله است؛ که هیچ مقاله یا کتابی در این زمینه یافت نشد.

معرفتی بی‌بهره باشد مرده به حساب می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۶۳۹). به‌طور کلی می‌توان گفت که مجموعه‌ای از افعال، نیات و رفتار در جهت تکامل قوای حیوانی، زندگی حیوانی نامیده می‌شود و مجموعه افعال، نیات و رفتار در جهت تکامل قوای انسانی، زندگی انسانی نامیده می‌شود. انسان در زندگی حیوانی، از حیات به معنای خاص و در زندگی انسانی از حیات اخص برخوردار است. مراد از معنا در ترکیب «معنای زندگی» در این پژوهش، هدف انسان از زندگی و مراد از زندگی، زندگی انسانی خواهد بود.

۲. کشف یا جعل معنای زندگی

یکی از مسائلی که پیرامون معنای زندگی مطرح می‌شود، کشف یا جعل معنای زندگی است. آیا زندگی به‌خودی‌خود تهی از معناست و این انسان است که به زندگی خویش معنا می‌دهد، یا اینکه در دل زندگی معنایی نهفته است که انسان باید زحمت بکشد و آن را کشف کند؟ (معصومی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). به‌طور کلی در میان اندیشمندیانی که به معنای زندگی معتقدند، سه نظریه وجود دارد: عده‌ای بر این باورند که زندگی در واقع معنا دارد و باید آن را کشف کرد. پیروان ادیان توحیدی از طرفداران این نظریه هستند و معتقدند که جهان آفریدگاری دارد و همه موجودات، هم در وجود و هم در بقاء وابسته به او هستند و وجود خدا و شناخت او هدف زندگی انسان است که از دو طریق وحی و عقل می‌توان آن را کشف کرد (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰). صدرالمتألهین نیز معتقد است که انسان دو هدف ارادی و غیرارادی دارد. هر موجودی حرکت جبلی و غریزی به سمت مسبب‌الاسباب دارد و به‌سوی او در حرکت است و این حرکت و هدف غیراختیاری است. ولی انسان علاوه بر آن، هدفی اختیاری دارد و آن هدفی است که باری تعالی برای او تعیین کرده است؛ یعنی لقاءالله و قرب الهی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۴).

اما عده‌ای بر این باورند که زندگی درواقع و نفس‌الامر هیچ معنایی ندارد؛ ولی انسان می‌تواند به زندگی‌اش معنا ببخشد و آن را جعل کند. آنها اساساً معنای زندگی را امری ذهنی و وابسته به امور ذهنی می‌دانند. ریچارد تیلور از طرفداران این نظریه است که می‌گوید: از آنجا که زندگی به‌لحاظ عینی بی‌معناست، ما را متقاعد می‌سازد که معنا را در درون خود جست‌وجو کنیم. این معنا به‌نظر خود ما وابسته است؛ اگر بتوانیم به فعالیت‌هایی بپردازیم که آنها را معنادار می‌دانیم، زندگی ما معنادار است (ولف، ۱۳۸۲). او با مقایسه

زندگی انسان با افسانه باستانی سیسوفوس، معتقد است که معنای زندگی از درون ماست و از بیرون اعطا نشده است، و این معنا را از هر بهشتی زیباتر و بادوام‌تر می‌داند. بدین‌صورت که افسانه سیسوفوس از طرف خدایان محکوم شده تا سنگی را بر فراز قله ببرد و سنگ بی‌درنگ دوباره به پایین قله بغلتد و او مجبور شود دوباره سنگ را به بالای قله ببرد و این چرخه تا ابد ادامه پیدا کند. در این تصویر، علامت بی‌معنایی دو چیز است: یکی فایده‌ای ماندگار و یا ارزش مستقلی از انسان وجود ندارد تا هدف قرار گیرد، و نیز ملالت است که باعث بی‌معنایی این زندگی می‌شود. حال اگر خدایان این غلتاندن را از طریق ماده‌ای که بر او تأثیرگذار باشد به او تزریق کنند؛ در این صورت او به چیزی رضایت می‌دهد که به آن محکوم شده است و این حس رضایت از درون او شکل می‌گیرد و ربطی به استدلال و اقناع هم ندارد. در نتیجه از نگاه تیلور این احساسات هستند که اهداف را تعیین می‌کنند (تیلور، ۱۳۹۴).

در مقابل این دو نظریه، ویگنر دیدگاه متفاوتی دارد و معتقد است که گرچه برای زندگی در عالم عینی معنایی وجود دارد؛ ولی تعلق خاطر انسان نیز برای معناداری زندگی لازم است. از این نظریه می‌توان به نظریه کشفی - جعلی یاد کرد (جوادی و حقیقی، ۱۳۹۶). ایشان معنای زندگی را مبتنی بر نظریه اخلاقی می‌دانند و معتقد هستند که واکنش‌های ذهنی ما اتفاقی به سویی پرتاب نمی‌شود؛ بلکه ویژگی‌هایی وجود دارد که باعث آن واکنش‌ها می‌شود و معتقد است که ابتدای ارزش بر واقعیت صرف، باعث می‌شود همه چیز پوچ و بی‌معنا شود و اساساً بدون در نظر گرفتن علایق و تعلقات، دستیابی به احکام عملی مقدور نیست. در حقیقت ایشان معتقد است که ما هستیم که معنا را جعل می‌کنیم؛ ولی این جعل ما هم دلیل بر وجود ویژگی‌هایی در عالم طبیعت است (همان). به‌نظر می‌رسد یک نظریه هم می‌تواند این باشد که گرچه زندگی در عالم عینی دارای معناست و می‌توان آن را کشف و شناسایی هم کرد؛ ولی تا زمانی که این معنا را هدف و جهت‌دهنده به نیات و افعال خود اتخاذ نکنیم و به این معنا آن را جعل نکنیم، زندگی ما معنادار نمی‌شود.

۳. حقیقت انسان

از نگاه حکمای مسلمان، انسان، علاوه بر بدن مادی، دارای نفس غیرمادی (مجرد) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵). باین‌حال،

می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۶). وجود انسان در ابتدا مادی محض است و مراحل مادی را از نطفه تا جنین طی می‌کند تا متولد شود و حتی بعد از تولد هم هنوز مادی محض است؛ تا اینکه اولین ادراک برای او شکل گیرد. از آنجاکه ادراک امری مجرد است، منشأ آن هم غیرمادی است. در این حرکت جوهری اشتدادی است که انسان واجد نفسی مجرد می‌شود (دینانی و کریمزاده، ۱۳۸۶). در این سیر وجودی جنین مادامی که در رحم مادر است، نبات بالفعل است و وقتی که متولد می‌شود تا زمانی که به بلوغ صوری برسد، حیوان بالفعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹) و صدرالمتألهین نام آن را حیوان بشری می‌نامد و وقتی که این وجود به مرتبه‌ای برسد که بتواند با فکر و اندیشه، اشیاء را ادراک کند به مرتبه انسانی دست پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶). در این مرتبه انسان بالفعل مدرک کلیات می‌شود و از این مرتبه به ناطقیت نام می‌برد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۲۹).

عموم انسان‌ها قدرت بر تفکر دارند و از طرفی تفکر بدون ادراک عقلی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین می‌توان گفت که همه انسان‌ها دارای ادراک عقلی هستند و این ویژگی، آنها را از دیگر موجودات ممتاز می‌سازد. ولی این ادراک عقلی دارای مراتب ضعیف و شدید است که تنها نوادری از انسان‌ها از مرتبه شدید و قوی ادراک عقلی برخوردار هستند. انسان در مرتبه مثالی، حقائق را با وجود مثالی و در ضمن صور خیالی ادراک می‌کند و تنها ادراک حضوری ضعیفی به ماهیت معلوم دارد که از آن به ادراک عقلی ناخالص یاد می‌شود. ادراک بیشتر مردم از همین نوع ادراک است. در مقابل، ادراک عقلی خالص به این معناست که خود وجود برتر عقلی برای عاقل، آشکار می‌شود و آن را با علم حضوری مشاهده می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۷). صدرالمتألهین قائل است که انسان در مرتبه مجرد مثالی به دلیل داشتن قوه خیال همیشه ادراکات کلی‌اش آمیخته با خیال است و اکثر مردم از چنین مرتبه وجودی برخوردار هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵) و عده کمی هستند که بتوانند به مرتبه عقلی محض برسند و کلیات صرف را ادراک کنند (همان، ج ۳، ص ۴۶۰).

۴. کمال انسان

از نگاه صدرالمتألهین انسان دارای مقام نامعلوم است و درجه وجودی معین و ثابتی ندارد؛ زیرا حقیقت وجودی انسان، حقیقتی سیلانی است

فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین که منکر مجرد مثالی هستند، نفس را مجرد عقلی می‌دانند که از حیث رتبه‌بندی وجودی، نازل‌ترین عقول به‌شمار می‌رود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۵). نکته دیگر اینکه حدوث نفس با حدوث بدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۰) و زمانی که بدن مستعد وجود نفس شود، نفس به آن افاضه می‌شود و در واقع بدن مرجح حدوث نفس است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۲۴). هر موجودی که توسط علت مجرد تام حادث می‌شود، برای آنکه در آن بخصوصی حادث شود، نیازمند امری مادی است؛ زیرا مجرد تام با همه آنات نسبت زمانی یکسانی دارد و هیچ آئی نسبت به آن دیگر ترجیح ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۱). ولی این دو یعنی نفس و بدن در نگاه ابن‌سینا دو جوهر مستقل از یکدیگر هستند و هیچ کدام علت دیگری نیست (همان، ص ۸۲۹). به‌طور کلی می‌توان گفت انسان دارای دو حقیقت مستقل از هم است که یکی مدبر دیگری است و حقیقت انسان هم به همان بعد مجرد اوست که فناپذیر است و با مرگ بدن از بین نمی‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸).

اما صدرالمتألهین اساساً منکر این است که ماده‌ای مرجح حدوث امری مجرد شود؛ زیرا این وجود مجرد مستقل از همه اجسام و عوارض آنها است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۴-۴۸۵). در نتیجه اینچنین نیست که بدن مستعد شود و نفسی مستقل و مجرد به او تعلق گیرد. صدرالمتألهین معتقد است ماده فقط استعداد حالی از احوال خود را دارد و بدن در صورتی می‌تواند مستعد حصول نفس شود که نفس حالی از احوال بدن باشد. یکی از احوال شیء را می‌توان صورتی نامید که با حرکت جوهری و به‌نحو لبس بعد لبس (به این معنا که صورت قبلی از بین نمی‌رود؛ بلکه صورتی تبدیل به‌صورت دیگر می‌شود) در ماده پدید می‌آید؛ مانند صورت معدنی که با حرکت جوهری از صورت عنصری به‌دست می‌آید. نفس انسان همانند این صورت است و می‌توان آن را یکی از احوال ماده دانست؛ با این توضیح که همان‌گونه که صورت معدنی از صورت عنصری و صورت عنصری از صورت جمادی تکون یافته است، نفس نباتی نیز همانند این صور با اشتداد وجودی از صورت معدنی برآمده و نفس انسانی نیز ادامه همین وجود است که از نفس نباتی پدید می‌آید. در حقیقت، با این حرکت، جسم عنصری به بدن انسانی و صورت عنصری به نفسی مجرد تبدیل می‌شود و ایشان از این نظریه به «جسمانیة‌الحدوث بودن نفس» یاد

حسی از لذات جسمانی و اعراض دنیوی است و کمال خیال در فعل خیرات و تهذیب صفات و تبدیل سینات به حسنات است و کمال انسان به حسب قوه عاقله‌اش، ادراک معارف الهی و علوم ربانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۰).

به‌طور کلی می‌توان گفت که کمال انسان به دو گونه توجه به‌حق (به‌واسطه قوه نظریه) و توجه به‌خلق (به‌واسطه قوه عملیه) تحقق می‌یابد؛ کمال انسان به حسب ذات و ماهیتش همان توجه به‌حق است و کمالش به حسب توجه به امور خارج از ذات همان توجه به‌خلق است (همان، ص ۳۷۳). ولی آنچه موجب قوی‌شدن جوهر روح می‌شود و باعث می‌شود انسان کامل شود و تبدیل به نفس قدسی شود، کمال عقل نظری است (همان، ص ۳۷۵).

۵. هدف زندگی

صدرالمتألهین در تبیین هدف و غایت زندگی می‌گوید که غایت هر شیئی در رسیدن آن به کمال لایقش است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۴۰) و غایت، امری جدای از فاعل نیست؛ بلکه عین فاعل است. البته با داشتن کمالی؛ مثلاً اگر مبدأ حرکت، طبیعت باشد، غایت آن نیز امری طبیعی خواهد بود و اگر مبدأ آن امری حیوانی باشد، غایت آن نیز امری حیوانی مانند خوردن، نوشیدن و شهوت است و اگر مبدأ آن امری روحانی باشد، غایتش رسیدن به عالم ملکوت است؛ مانند معارف اخروی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۱۸). همان‌طور که بیان شد کمال حقیقی انسان در تکامل عقل نظری است. در نتیجه هدف و غایت از حیات و زندگی انسان نیز تکامل عقل نظری است. حال با این توضیح خواهیم گفت که با بررسی انسان و کمالات او می‌توان برای انسان یک هدف میانی و یک هدف نهایی در نظر گرفت.

۶. هدف میانی

صدرالمتألهین بر این باور است که غایت نهایی از ایجاد عالم حس و طبیعت، خلقت انسان است و غایت و هدف میانی از خلقت انسان، رسیدن انسان به مرتبه عقل مستفاد است که همان کمال عقل نظری انسان است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۰۷). در این مرتبه، نفس انسانی با عقل فعال متحد و متصل می‌شود؛ زیرا چیزی می‌تواند غایت و هدف یک شیء قرار گیرد که بتواند با آن متحد و متصل شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص

و هر لحظه در موطنی قرار دارد (همان، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ و در جایی دیگر بیان می‌کنند که هر موجودی غیر از انسان وجود ثابتی دارد، برخلاف انسان که دائماً در حال تغییر و تحول است و از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱). اساساً صدرالمتألهین فلسفه خلقت را براساس کمال‌یابی موجودات می‌داند و تمام موجودات ناقص به سمت کمال ذاتی خود در حرکت هستند و هر موجودی به موجود برتر خود توجه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۱). ایشان بر این باور است که کمال هر شیئی، از سنخ همان شیء همراه با زیادتی است؛ مثلاً کمال انسان را در انسانیتی می‌داند که زائد بر انسان ناقص باشد و همچنین مثلاً در حیوان نیز از آنجا که احساس مقوم حیوانیت است، حیوانی که از حواس بیشتر و قوی‌تری برخوردار است، کامل‌تر است از حیوانی که حواس باطنی ندارد؛ مانند مگس یا حیوانی که از حواس، تنها حس لامسه را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۸۲). از طرفی هر کمالی که برای اشیاء و موجودات تحقق می‌یابد، به‌واسطه وجود است (همان، ص ۳۲۶)؛ و نیز اصل وجود خیر و لذیذ است و هر چه وجود کامل‌تر شود، دارای خیر بیشتری خواهد بود (همان، ص ۲۶۹). وجود کمال محض است و کمال هر وجودی هم در وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵۵)؛ بنابراین می‌توان گفت که کمال انسان نیز در سعه وجودی اوست که این امر با رشد و تکامل جزء نظری نفس ناطقه تحقق می‌یابد؛ زیرا ذات و هویت نفس ناطقه به حسب جزء نظری انسان است و مرتبه عقل عملی داخل در قوام نفس ناطقه نیست؛ بلکه انسان از آن جهت که اضافه به بدن می‌شود، دارای چنین مرتبه‌ای است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). انسان دارای قوا و مراتب مختلفی است و هر کدام کمال مخصوص به خود را داراست که از نوع یا جنس همان است؛ مثلاً کمال شهوت در لذت، کمال غضب در غلبه، کمال وهم در رجا و تمنی، کمال خیال در صور نیک است؛ ولی کمال نفس به حسب ذات عقلی‌اش، وصول به عقلیات است (همان، ص ۳۶۱).

انسان دارای سه مبدأ و قوه ادراکی یعنی عقل، خیال و حس است که به‌واسطه هریک از آنها در یکی از عوالم سه‌گانه قرار می‌گیرد. با ادراک حسی در عالم طبیعت قرار می‌گیرد؛ وقتی که این ادراک به حد کمال خود رسید، وارد نشئه خیال می‌شود؛ و با به دست آوردن مرتبه عقل وارد عالم عقل می‌شود. کمال انسان در هریک از این مبادی مختلف است؛ مثلاً کمال قوه حس به ادراک ملائم

ایشان رسیدن هر چیزی به کمال لایق خودش را همانند اصل ابداع و ایجاد عالم، ناشی از جود و رحمت باری تعالی می‌داند و در ادامه، سیر رسیدن به کمال موجودات را چنین تبیین می‌کند که رسیدن شیء متحرک به مکان مخصوصش باعث سکون آن می‌شود و هدف طبیعت رسیدن به قوه نفسانی است و رسیدن نفس به درجهٔ عقل نیز سکون و نهایت نفس است؛ و وجود خدا نیز نهایت عقل است که در این مرتبه راحتی و اطمینان دائم و تام شامل انسان می‌شود و به خیر برتر نائل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۵). صدرالمتألهین در جلد نهم *اسفار* در بحث از حشر همهٔ موجودات به سوی خدا چنین بیان می‌کند که هر موجود ممکن دارای فاعل و غایتی است و غایت هر شیء از باب محال بودن تسلسل باید به غایتی ختم شود که خود دارای غایتی وراء خود نباشد و نیز آن غایت از حیث شرافت مرتبه، بالاترین موجود باشد، در نتیجه غایب‌الغایات وجود باری تعالی است که منتهای حرکت همهٔ موجودات است (همان، ج ۹، ص ۲۴۴).

صدرالمتألهین این مقام را با تعبیرهایی همچون «قرب الهی» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۵۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۹)، «فنا فی الله» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۷۴-۲۷۶)، «لقاءالله» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۶۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۸) یاد کرده است. تبیین و تفسیر این مقام و جایگاه انسان نزد خدا، با نگاه صدرالمتألهین به حقیقت هستی، ارتباط وثیقی دارد. ایشان بر این باور است که وجود ممکن، عین فقر و نیاز به واجب‌الوجود است و اینچنین نیست که وجود ممکن به دو حیث «وجودش» و «تسببش با واجب‌الوجود» تحلیل شود؛ بلکه نسبتش به وجود باری تعالی و هویتش عین وجودش است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۸). آنچه در اندیشه صدر در قیاس با سایر حکما امتیاز دارد، نوع نگاه وی به معلول و ارتباط آن با علت هستی‌بخش است. از نظر فیلسوفان پیشین، وجود معلول نسبت به علت «وجود رابطی» و از نظر صدر «وجود رابط» است. صدرالمتألهین تمام مخلوقات را در قیاس با خدای متعال، از نوع وجود رابط می‌داند که حیثیتی جز وجود برای علت، ندارند. البته، ممکنات نسبت به واجب، نزد حکمای دیگر نیز وجود برای علت دارند؛ ولی به‌نظر آنها، معالیل علاوه بر وجود داشتن برای علت، دارای وجود فی‌نفسه نیز هستند؛ به عبارت دیگر، به عقیده این دسته از حکما، هر چند معلول وابسته به

(۵۷۹). در این مرتبه، صورت کل هستی و نظام کامل در آن نقش می‌بندد و کیفیت تدبیر خدای متعال را متصور می‌شود. در این حالت جوهر نفس به عالمی عقلی تبدیل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶-۵۸۷). در حقیقت، لذت و کمال انسان در ادراک معقولات است؛ مانند ادراک ذات خدا، صفات و افعال او؛ و به‌همین دلیل است که می‌گویند کمال نفس در این است که عالمی عقلی مشابه عالم عینی شود (همان، ص ۱۱۵)؛ اما اینکه چگونه نفس انسان تبدیل به عقل می‌شود، به‌واسطهٔ حرکت جوهری است که نفس از ابتدا و به‌صورت تدریجی حرکت می‌کند و جوهرش تبدیل به جوهری عقلی می‌شود. صدرا این حرکت جوهری نفس را با قاعده اتحاد عالم و معلوم تبیین کرده و می‌گوید: هر ادراکی اعم از کلی و جزئی با اتحاد مدرک و مدرک تحقق پیدا می‌کند و هنگامی که نفس صورت معقول را ادراک می‌کند، بالفعل معقول و عقل می‌گردد؛ زیرا عقل چیزی غیر از صورت‌های معقول نیست (همان، ص ۱۱۵-۱۱۷).

۷. هدف نهایی

همان‌طور که در هدف میانی بیان کردیم، انسان با عبور از مراتب حسی و مثالی، خود را به مرتبهٔ عقلی می‌رساند و با عقل فعال متحد می‌گردد. صدرالمتألهین قائل است که انسان در این مرتبه هنوز به کمال نهایی خود نرسیده است؛ زیرا عالم به‌منزلهٔ درختی است که ثمرهٔ آن انسان است و انسان مانند درختی است که ثمرهٔ آن عقل نظری است و عقل نظری نیز مانند درختی است که ثمرهٔ آن عقل فعال و روح قدسی است و این روح قدسی مانند درختی است که ثمرهٔ آن لقاءالله و قرب الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۵۵). در حقیقت گذر انسان از عالم جسمانی به عالم نفس و از عالم نفس به عالم عقل، میانهٔ راه است و مقام قرب و وصل پایان حرکت او خواهد بود و به‌وسیلهٔ آن کامل و تمام می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۶). عنایت الهی اقتضای این را دارد که برای هر شیء ناقصی، غایتی وجود دارد که به‌وسیلهٔ آن به کمال برسد و آن غایت مطلوب، قرب الهی است (همان، ص ۳۶۱). وقتی که نفس مراتب حیوانی و انسانی را پشت سر گذاشت، به مبدئی روحانی تبدیل می‌شود که غایتش وصول به عالم ملکوت و معارف اخروی است؛ در این هنگام که این وجود به امری الهی تبدیل شد، غایتش قرب و منزلت نزد خدا است که این امر با فنا فی نفس از ذات محقق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۱۸).

می‌شود؛ زیرا معرفت نور است و مؤمن به واسطه نورش به لقاء الهی می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۶). اما هر علم و معرفتی انسان را به مقام قرب الهی نمی‌رساند؛ بلکه علم توحیدی است که انسان را به این مقام می‌رساند و دیگر علوم و اعمال تنها می‌توانند به انسان در این راه کمک کنند (همان، ص ۲۸۸). صدرا معتقد است که اساساً علم حصولی به حقیقت و ذات خدا امکان‌پذیر نیست؛ زیرا حقیقتش، وجود عینی خاصی است و دارای ماهیت نیست تا وجود ذهنی داشته باشد (همان، ج ۱، ص ۱۱۳) و نیز مشاهده حضوری کنه و ذات خدا نیز امکان ندارد؛ زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم بالذات علاقه وجودی و ارتباط عقلی است که مستلزم حصول معلوم برای عالم می‌شود؛ ولی علاقه میان ذات ممکن و حقیقت واجب تعالی، علاقه معلولیت است و این علاقه ضعیفی است که موجب حصول معلوم برای عالم نمی‌شود و وجود علت از آن جهت که علت است، موجب نمی‌شود وجودش برای معلول هم باشد و مستلزم حصول آن برای معلول شود؛ برخلاف معلول از آن جهت که معلول است، وجودش برای علت نیز است. پس علاقه علیت موجب علاقه عالمیت می‌شود؛ ولی علاقه معلولیت موجب علاقه عالمیت نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۴). ایشان نحوه مشاهده حضرت حق و شهود خدایی را که موجب قرب و لقاء الهی می‌شود این چنین تبیین می‌کند که ما سوی‌الله و همه معلول‌ها گرچه نمی‌توانند ذات باری تعالی را مشاهده کنند؛ ولی می‌توانند او را از وراء حجاب مشاهده کنند و این حجاب و واسطه، همان وجود خود معلول است؛ بدین معنی که معلول به همان میزان که خود را مشاهده می‌کند، حضرت حق را می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵)، نفس انسان به همان میزان که خود را به علم حضوری مشاهده کند، از آنجاکه وجودش عین‌الربط به وجود خداست، در نتیجه مشاهده نفس به عینه، مشاهده حضرت حق است (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ص ۹۳). صدرالمتألهین در یکی از تفاسیر خود از حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به همین مسئله پرداخته که هرکس خود را اینچنین شناخت که عین فقر است و اینکه شیء مستقلی نیست و هرچه هست وجود خداست و به توحید ذات و صفات و فعل برسد، خدا را شناخته است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۸۲-۶۸۳). در اینجا ممکن است یک سؤالی رخ دهد که سلوک به سوی خدا متوقف

علت است و این وابستگی از آن قابل انفکاک نیست و در هیچ شرایطی از آن زائل نمی‌شود؛ ولی خارج از حیثیت معلولیت و صرف‌نظر از آن، معلول می‌تواند دارای استقلال و حیثیت فی‌نفسه باشد. ولی از نظر صدرالمتألهین، هیچ معلولی - اعم از مادی و مجرد - وجود فی‌نفسه ندارد و معلول حیثیتی جز برای علت بودن، نیست و تمام هویت آن همان برای غیر بودن و وابستگی تام به علت است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه استقلالی از هیچ جهتی برای معلول نمی‌توان تصور کرد؛ بلکه علاوه بر عالم عینی، حتی در ذهن نیز نمی‌توان معلول را جدای از حیثیت معلولیت و وابستگی به علت در نظر گرفت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

با توجه به اینکه وجود رابط، فاقد حیثیت فی‌نفسه است، معلول ذات و وجودی جدا از علت ندارد؛ از این‌رو، در نگاه صدرا - برخلاف قول به رابطی بودن معلول که مستلزم پذیرش کثرت وجودات بود - رابطه علیت مستلزم تعدد وجودی و مغایرت هویت معلول با هویت علت نیست؛ و درواقع، آنچه هست، علت است و شئون و اطوار او (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۵) در نتیجه هستی را یک حقیقت شخصی پر کرده است که همان وجود واجب تعالی است و هر آنچه در عالم به نحو کثرت دیده می‌شود در حقیقت ظهورات این وجود واحد است و تجلی‌گاه صفات او هستند. به همین دلیل به همه موجودات غیر از خدا، عالم گفته می‌شود؛ از آنجاکه همگی نشان‌دهنده آن حقیقت واحد هستند (همان، ج ۲، ص ۲۹۲). صدرا معتقد است که انسان دارای قوای مختلفی همچون قوه وهم و خیال است که به واسطه قوه وهم، وجودش را مستقل فرض می‌کند و معتقد است که عالم هستی با تمام افرادش نیز مستقل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۳). ایشان در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* می‌گوید که وهم و خیال در انسان سبب گمراهی انسان می‌شوند و موجب می‌شوند که انسان برای کثرات وجود حقیقی فرض کند و از مشاهده حق محروم شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰-۱۳۱). هویت و وجود موهوم انسان مانع از ظهور حق برای انسان است و هرکس که بخواهد به مشاهده حق بنشیند، باید از خودیت خود گذر کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۶۸). صدرالمتألهین معتقد است که قرب الهی و منزلت نزد باری تعالی به واسطه علم حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴)، و با معرفت و یقین است که تقرب حاصل

قرب الهی می‌تواند معنای زندگی انسان قرار گیرد و فردی که این هدف را معنای زندگی خود قرار می‌دهد، اولاً به حیات حقیقی و ثانیاً به سعادت حقیقی می‌رسد که در ادامه به توضیح آنها می‌پردازیم.

۸-۱ رسیدن به حیات حقیقی

صدرالمتألهین حیات در نشئه حس را با تعابیر مختلفی یاد کرده است؛ همچون: «حیات دنیا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۵۰-۶۵۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷)؛ «حیات فانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۵۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰)؛ «حیات کثیف و ظلمانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۲۵)؛ «حیات مجازی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۲۹)؛ «حیات ناقص» (همان، ص ۲۱۸). همان‌طور که از این تعابیر فهمیده می‌شود، حیات دنیوی ماندگار و دائمی نخواهد بود و اساساً حیات آن‌هم ذاتی نیست؛ زیرا شائبیت صورت‌های مادی عدم، قوه، قبول کثرت، انفعال، داشتن جهات و دوری جهات از یکدیگر، غیبت، حجاب و عدم حضور است؛ به‌نحوی که حتی هر جزئی از آن، از تمام آن غایب است و نه مدرک واقع می‌شود و نه معلوم و محسوس؛ مگر بالتبع همین ویژگی‌ها مناط مرگ و تاریکی هستند و به‌همین جهت است که خدای متعال در حق دنیا فرموده است: «أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَبِئْسَ وَا لَهْوٌ» (حدید: ۲۰) و حیات دنیوی را لهو و لعب معرفی کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳). ایشان در باب توصیف دنیا و حیات آن به حدیث شریف از پیامبر اکرم ﷺ تسک جسته‌اند که «الدنيا ملعون، ملعون من فیها» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۰۳)؛ و اینکه مغضوب‌ترین مخلوق نزد باری تعالی دنیاست و دنیا را زندان مؤمن و بهشت کافر توصیف کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷). انسان می‌تواند با حرکت جوهری، خود را به حیات ابدی برساند که این حیات طبیعی در دنیا، وسیله رسیدن به حیات ابدی است و شخصی که در دنیا در پی به دست آوردن این حیات نباشد، درواقع خود را هلاک کرده است و حال آنکه می‌توانست در لقاء الهی حیات ابدی به دست آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۹۹). قوام حیات در نشئه آخرت به علم و معرفت به باری تعالی و صفات او است و هرکس علم و معرفت نداشته باشد، چنین حیاتی را نیز نخواهد داشت (همان، ص ۶۲۴-۶۲۵). زاد و توشه آخرت، علم به حقائق است که به‌واسطه آن، انسان به قرب و منزلت نزد باری تعالی نائل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴). انسان برای آنکه بتواند از غلاف بشری خود جدا شود و حیات اخروی را به‌دست آورد، لازم است بذری

است بر اینکه هدف را بشناسیم و به وجود خدا علم و آگاهی پیدا کرده باشیم و از طرفی شناخت خدا متوقف است بر این سیر و سلوک، و این دور است و محال. صدرا در پاسخ چنین می‌گوید که مبدأ و منتهای سیر و سلوک، علم به خداست و این درست است؛ ولی مراتب علم متفاوت است؛ با این توضیح که در ابتدای سیر انسان لازم است انسان به‌غایت علم داشته باشد؛ ولی این علم به‌نحو تصدیق ظنی و اعتقاد تقلیدی است؛ و به‌عبارت دیگر، علم حصولی است، ولی علمی که غایت نهایی سلوک انسان است به‌نحو مشاهده حضوری است که به فنا تفسیر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۱).

۸ معنای زندگی

تاکنون روشن گردید که قرب الهی، غایت نهایی از زندگی است و انسان زندگی می‌کند تا خود را به مقام قرب الهی برساند و این هدف‌داری، خود، دلیل بر این است که زندگی انسان معنادار است. ولی باید توجه داشت که صرف شناخت معنای حقیقی زندگی، برای معناداری زندگی کافی نیست؛ بلکه باید قرب الهی را نیز هدف زندگی خود قرار بدهیم و تمام افعال، رفتار و نیت خود را نیز در راستای تحقق بخشیدن به آن به‌کار بندیم تا زندگی معنادار شود. انسان با توجه به استعدادها و قوای درونی مختلفی که دارد، می‌تواند اهداف مختلفی را برای زندگی خود جعل کند که هیچ ارتباطی با هدف حقیقی، یعنی قرب الهی ندارد و زندگی آنها در مقایسه با زندگی که قرب الهی غایت و هدف آن است، بی‌معنا و پوچ خواهد بود. درنتیجه باید میان معنای زندگی و زندگی معنادار تفکیک شود. معنای زندگی انسان، رسیدن به هدف نهایی یعنی مشاهده ذات باری تعالی است که این معنا در همه افراد بشر یکسان است و معنایی غیر از آن پوچ و بی‌حاصل خواهد بود. زندگی معنادار به زندگی‌ای گفته می‌شود که فرد، تمام افعال، رفتار و نیت خود را برای رسیدن به هدف حقیقی، یعنی قرب الهی به‌کار بندد.

به‌طور کلی نظریات مختلفی در باب معنای زندگی وجود دارد که در این نوشتار به یکی از این نظریه‌ها پرداختیم؛ اما این نظریه چه ویژگی و برتری نسبت به دیگر نظریات دارد؟ شخصی معنای زندگی را به کسب بیشتر لذت می‌داند، شخصی ممکن است کسب سود زیاد را معنا و هدف زندگی خود قرار دهد. اما صدرا معتقد است که تنها

نیست (همان، ج ۴، ص ۲۹۷)؛ و این برخلاف سعادت وهمی و خیالی است که به واسطه جزء عملی انسان حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶).

نتیجه‌گیری

از آنجاکه انسان دارای ابعاد، قوا و استعدادهای مختلفی است، می‌تواند اهداف مختلفی را برای زندگی خود جعل کند و برای تحقق بخشیدن به آن اهداف تلاش کند. صدرالمتألهین معتقد است که صرف هدف داشتن برای زندگی کافی نیست؛ بلکه معنا و هدف زندگی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

۱. هدف زندگی انسان باید متناسب با بعد انسانی انسان باشد. بسیاری از اهداف متناسب با بعد حیوانی و نباتی انسان است؛ مثلاً شخصی که هدفش از زندگی ریاست و قدرت باشد، این هدف متناسب با قوه شهویه اوست که مرتبط با بعد حیوانی انسان است و اساساً این‌گونه اهداف نمی‌توانند هدف انسانی انسان قرار گیرند.
 ۲. هدف زندگی باید موجب رسیدن انسان به کمال حقیقی‌اش شود. انسان از آن جهت که دارای قوه خیال است، ممکن است اهدافی را برای زندگی خویش قرار دهد و آنها را کمال خود بپندارد. از آنجاکه حقیقت و جوهره انسان به عقل نظری او است؛ در نتیجه هدف زندگی باید عقل نظری را به کمال نهایی خویش برساند.
 ۳. هدف زندگی باید سعادت حقیقی انسان را تحقق بخشد. بعضی از اهدافی که انسان‌ها برای زندگی خود قرار می‌دهند، موجب شقاوت و بدبختی آنها می‌شود و آنها را دچار عذابی ابدی می‌کند و بعضی از انسان‌ها که تنها به بعد عقل عملی خویش توجه دارند گرچه از شقاوت دور می‌شوند؛ ولی به سعادت حقیقی که همان مشاهده ذات باری تعالی است، نمی‌رسند.
 ۴. هدف زندگی باید انسان را به حیات حقیقی برساند؛ زیرا قوام نشئه آخرت با نشئه حس متفاوت است. قوام نشئه آخرت به علم و معرفت است و انسانی که نتواند این علم و معرفت را به دست آورد، از این حیات و زندگی محروم می‌شود و در مقابل افرادی که به این مرتبه رسیده‌اند مرده به حساب می‌آیند.
- صدرالمتألهین معتقد است تنها هدفی که همه این ویژگی‌ها را داراست، قرب الهی است؛ در سایه قرب الهی است که بالاترین خیر و لذت شامل انسان می‌شود و از حیاتی بدون مرگ بهره‌مند می‌شود و این غایت و هدفی است که بالاتر از آن وجود ندارد.

حیات را در همین دنیا به دست آورد، یعنی معرفت به باری تعالی، به همین دلیل است که می‌فرماید: «الدنيا مزرعة الآخرة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۲۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۹۷)؛ و کسی که خدا را در دنیا فراموش کند، در آخرت خود او فراموش می‌شود و نسیان مستلزم عدم است؛ زیرا مبدأ صدور هر شیء از باری تعالی، علم او است و صدور از باری تعالی عین معلولیت آن شیء است؛ در نتیجه در آخرت هیچ حظی از حیات علمی نخواهد برد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۲۴-۶۲۵).

۸-۲ رسیدن به سعادت حقیقی

صدرالمتألهین سعادت را به ادراک چیزی که ملائم با ذات و موافق طبع است، تعریف می‌کند و ملائم هر چیزی را به کمال خاص آن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۹۰). مثلاً سعادت شهوت به حصول چیزی است که درخواست می‌کند و کمال و سعادت غضب به غلبه و انتقام است و سعادت خیال به تصور امور حسنه است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱). با این توضیح صدرالمتألهین می‌گوید انسان می‌تواند دو نوع از سعادت را داشته باشد: سعادت بدنی و عقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۳۱). البته گاهی این دو را به سعادت حقیقی و ظنی نام‌گذاری می‌کند (همان، ص ۱۸۴) و نیز در مواردی سعادت را به سعادت عملی و علمی تقسیم می‌کند (همان، ج ۶، ص ۵۹؛ ج ۷، ص ۳۸۷). چنان‌که در کتاب مبدأ و معاد سعادت عملی را به سعادت وهمی تعریف کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). صدرا معتقد است که خاصیت و ویژگی خاص انسان، علم و حکمت است و اشرف علوم هم علم به باری تعالی و صفات و افعال اوست و همین علم موجب کمال انسان می‌شود و این کمال انسان را به سعادت می‌رساند؛ زیرا به واسطه این علم است که انسان در جوار حضرت حق قرار می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۷). اصل سعادت علم و یقین است و شقاوت هم جهل به وجود خدا و روز قیامت است (همان، ج ۷، ص ۴۴۱). سعادت انسان در مشاهده باری تعالی است؛ به نحوی که فانی از ذات خود باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۹۲)، و بالاترین سعادت برای نفس این است که از عالم محسوس و معقول گذر کند و به عالم قدس برسد و در صقع الهی قرار گیرد (همان، ص ۱۱۷) و به لقاءالله برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۰). به موجب این سعادت حقیقی است که انسان، حیات ذاتی پیدا می‌کند؛ به نحوی که در قوامش محتاج ماده

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (طبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اعوانی، غلامرضا، ۱۳۸۲، «اقتراح»، *نقد و نظر*، ش ۲۹-۳۰، ص ۲۷-۵.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- تیلور، ریچارد، ۱۳۹۴، «معنای زندگی»، ترجمه هدایت علوی تبار، *حکمت اسراء*، سال هفتم، ش ۳، ۱۸۷-۲۰۲.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۳، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، الزهرا.
- جوادی، محسن و نفیسه حفیظی، ۱۳۹۶، «تحلیل دیدگاه ویگنر در باب معنای زندگی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال نوزدهم، ش ۲، ص ۷-۳۰.
- دینانی، غلامحسین و رحمت‌الله کریمزاده، ۱۳۸۶، «رابطه نفس و بدن»، *الهیات و حقوق*، ش ۲۴، ص ۳-۲۰.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر اقسام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، بی تا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بی جا، مرکز الجامعی للنشر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معصومی، محمدهادی، ۱۳۹۴، *معنای زندگی از دیدگاه اسلام و بودیسم*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ولف، سوزان، ۱۳۸۲، «معنای زندگی»، ترجمه محمدعلی عبداللهی، *نقد و نظر*، ش ۲۹-۳۰، ص ۲۷-۳۷.