



The Application of “Being Connected” in the Meaning-Making of Human Life



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Zamanian B.*

Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran

How to cite this article

Zamanian B. The Application of “Being Connected” in the Meaning-Making of Human Life. Philosophical Thought. 2025;5(3):327-337.

ABSTRACT

One of the new philosophical issues facing philosophers is to provide solutions for giving meaning to human life. The findings of the research based on the principles of transcendental wisdom can be explained in the following way: meaning-making and non-meaning-making are secondary philosophical concepts and rationalities that can be abstracted from human life; hence, absolute nihilism has no external origin. Also, the anthropological foundations of Sadra'i wisdom, considering the fact that man is a being, provide a specific analysis of human identity, based on which man has an existential tendency and intuitive knowledge that become the basic basis for giving meaning to life, and the goals existing in human life cause the abstraction of these concepts. Sadra'i's wisdom claims that the more realistic and harmonious the goals are with human life, the more meaningful the human life will be.

Keywords Meaning-Making, Life, Being Connected, Transcendental Wisdom



CITATION LINKS

[Sadr Al-Din Shirazi, 1975] Origin and resurrection; [Sadr Al-Din Shirazi, 1980] SHAHID AL-RUBUBIYYAH; [Sadr Al-Din Shirazi, 1981a] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 1); [Sadr Al-Din Shirazi, 1981b] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 2); [Sadr Al-Din Shirazi, 1981c] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 3); [Sadr Al-Din Shirazi, 1981d] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 6); [Sadr Al-Din Shirazi, 1981e] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 7); [Sadr Al-Din Shirazi, 1981f] AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 9); [Sadr Al-Din Shirazi, 1984] MAFATIH AL-GHAYB; [Shahriari, 2003] Translation of the article “PUCHI Nigel”; [Soleimani Amiri, 2003] PUCHI PUCHI; [Tabatabai, 1981] Footnotes on travels (Volume 6); [Tabatabai, 1992a] AL-MIZAN (Volume 1); [Tabatabai, 1992b] AL-MIZAN (Volume 4); [Tabatabai, 2009] NIHAYEH AL-HIKMAH; [Yazdan Panah, 2010] SHARH HIKMAT AL-ISHRAQ (Volume 2);

*Correspondence

Address: Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Philosophy, Shahid Motahari University, Mustafa Khomeini Street, Tehran, Iran. Postal Code: 3711364367

Phone: +98 (21) 33566166
sadrzamani@gmail.com

Article History

Received: April 25, 2025

Accepted: July 2, 2025

ePublished: September 3, 2025

کاربست عین‌الربط بودن در معنابخشی به زندگی بشری

بهمن زمانیان*

گروه فلسفه و کلام، دانشکده کلام و فلسفه، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

چکیده

یکی از مسایل فلسفی جدیدی که پیش روی فیلسوفان قرار دارد، ارایه راهکارهایی برای معنابخشی به زندگی بشری است. پژوهش پیش رو به دنبال بازسازی نظرگاه حکمت متعالیه در این باره است. یافته‌های تحقیق براساس مبانی حکمت متعالیه را می‌توان این گونه تبیین کرد که معنابخشی و عدم معنابخشی از مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی است که از حیات انسانی قابل انتزاع هستند. از این رو پوچ‌گرایی مطلق تحصیل خارجی ندارد. همچنین مبانی انسان‌شناسانه حکمت صدرایی با توجه به عین‌الربط بودن انسان، تحلیلی خاص از هویت انسان به‌دست می‌دهد که براساس آن انسان واجد گرایش وجودی و معرفت‌شهودی می‌شود که پایه اساسی معنابخشی به زندگی می‌گردد و اهداف موجود در زندگی بشری سبب انتزاع این مفاهیم می‌شود. حکمت صدرایی مدعی است هرچه اهداف واقعی‌تر و هماهنگ‌تر با حیات انسانی باشد زندگی انسان به همان میزان زندگی معناداری خواهد بود.

کلیدواژگان: معنابخشی، زندگی، عین‌الربط، حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲

*نویسنده مسئول: sadrazamane@gmail.com

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان مصطفی خمینی، دانشگاه شهیدمطهری، دانشکده فلسفه، گروه فلسفه و کلام

تلفن محل کار: ۳۳۵۶۶۶۶ (۰۲۱)

مقدمه

فلسفه به عنوان علم اعلی مدعی حل مسایل بنیادین و کلان بشریت بوده؛ از این رو انتظار انسان‌ها از فلسفه و فیلسوفان ارایه پاسخی منطقی و قانع‌کننده به پرسش‌های بنیادین آنان است. معنابخشی به زندگی نیز از مسایلی است که بشر در انتظار جوابی منطقی به آن است و می‌خواهد بداند که آیا زندگی معنادار است یا اینکه پوچی بر آن حاکم است؟ و اینکه نقش فلسفه در این میان چیست و چگونه می‌تواند به زندگی معنا ببخشد؟ ما بر آنیم تا با هدف روشن‌سازی این مساله و با کاربرد قاعده «عین ربط» بودن در نظام حکمت صدرایی به این پرسش پاسخ دهیم؛ لذا ویژگی ممتاز تحقیق پیش رو تبیین معنابخشی و عدم معنابخشی زندگی بشری براساس مبانی و شاخصه‌های خاص حکمت متعالیه خصوصاً عین‌الربط بودن انسان در این باره است. البته هرچند که معنابخشی و عدم معنابخشی زندگی بشری برای فیلسوفان اسلامی خصوصاً صدرالمتهلین مطرح نبوده است اما کنکاش و آکاوی مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه حکمت صدرایی ما را به مدل خاصی از معنابخشی به زندگی رهنمون می‌سازد. به بیان دیگر تلقی ملاصدرا و خوانش او از معنابخشی به زندگی در آثار و مبانی او قابل کشف است و جواب او از مساله مذکور قابل پیش‌بینی است. از این رو و براساس همین معیار بر آنیم تا با مطالعه کتابخانه‌ای و پردازش اطلاعات براساس روش تحلیلی، توصیفی؛ تحلیل صدرالمتهلین از معنابخشی به زندگی بشری را اصطیاد و استنباط نماییم.

نقد پوچ‌گرایی مطلق

شناخت هویت انسان به عنوان یکی از پایه‌های اساسی و مهم معنابخشی به زندگی بشری در حکمت صدرایی ضروری می‌نماید؛ یعنی ارتباط معنابخشی با شناخت هویت انسان انکارناپذیر است و در موضع‌گیری ما در این

باره اثرگذار خواهد بود. اما پیش از تحلیل هویت انسان لازم است تا پوچ‌گرایی مطلق را به نقد نشست تا از این رهگذر به تحلیل معنابخشی زندگی بشری بار یافت. با توجه به اینکه موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است از این رو شناسایی واقع و حقایق خارجی ما را در نقد پوچ‌گرایی مطلق یاری خواهد رساند. زیرا شناخت واقع از دغدغه‌های فلسفه اسلامی محسوب می‌شود؛ یعنی فیلسوف اسلامی به دنبال فهم واقع و شناسایی آن است؛ البته ناگفته پیدا است براساس این نظریه، شناخت حقایق و دستیابی به واقع متوقف بر توانایی انسان نسبت به کشف واقع خواهد بود. یعنی انسان باید توانایی کشف واقع را دارا باشد. بنابراین میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی ارتباط مستقیم و انکارناپذیری وجود دارد. روش حاکم بر حکمت متعالی برای شناسایی واقع روش عقلی است یعنی شناسایی واقع مبتنی بر بدیهیات عقلی است از این رو می‌توان گفت که هستی‌شناسی او هستی‌شناسی عقلی است.

بنابراین جغرافیای حضور فلسفه و فیلسوف به مقدار جغرافیای وجود خواهد بود. یعنی تمام هستی از حیث وجودش ذیل موضوع فلسفه قرار می‌گیرد. به بیان دیگر می‌توان گفت که فلسفه عهده‌دار تبیین حقایق وجودی از آن حیث که موجودند است. از طرف دیگر انسان گاه چیزی را حقیقی و واقعی می‌پندارد که واقعی نیستند و دچار خطا می‌شود؛ یا اینکه چیزی را غیرواقعی می‌داند در صورتی که لباس واقعیت به تن دارد. با توجه به ویژگی فلسفه و با روش فلسفی که هستی‌شناسی عقلی است می‌توان حقایق واقعی را از حقایق غیرواقعی بازشناخت [Tabatabai, 2009: 9].

حاصل سخن اینکه فلسفه اسلامی این ظرفیت را دارد تا براساس موضوع و روش برهانی‌اش حقایق را از حیث وجودشان مورد بررسی قرار داده حقایق پنداری را از حقایق غیرپنداری بازشناسد و نحوه وجود حقایق را مورد بررسی خود قرار دهد؛ پوچ‌گرایی مطلق و معنابخشی به زندگی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین باید تبیین شود که معناداری و عدم معناداری از چه سنخ وجودی برخوردار است و نحوه وجود آنها چگونه است و اینکه آیا پوچی بهره‌ای از وجود دارد یا خیر؟ ملاصدرا باورمند است آن حقیقتی که خارج را پر کرده «وجود» است. از این رو اصالت از آن «وجود» خواهد بود و وجودات خارجی مصداق به ذات وجود و موجود خواهند بود. یعنی در صدق مفهوم وجود بر آن حقایق خارجی که ملا خارج را پر کرده است بی‌نیاز از واسطه و حیثیت تقییدیه هستند. اما حقایق ماهوی این‌گونه نیستند یعنی به واسطه وجود موجود هستند و در کنف «وجود» تحقق دارند [Sadr Al-Din Shirazi, 1981: 6]. احکامی هم که می‌پذیرند به واسطه «وجود» است. یعنی حقیقتی همچون ماهیت به واسطه اتحادی که با «وجود» دارد وجود بر آن صدق می‌کند و بالتبع وجود موجود است و با حیثیت تقییدیه نفادی موجود است. به بیان دیگر ماهیت مصداق به ذات وجود و موجود نیست. بلکه از «حد و نفاد» وجود انتزاع می‌شود و چون وجود محدود است ماهیت از «وجود» انتزاع می‌شود.

برخی دیگر از حقایق همانند وحدت، بالفعل، بالقوه، بالوجود موجود هستند؛ اما نه به سان اصل وجود هستند که خارج را پر کرده باشند و نه همانند ماهیات هستند که به حیث تقییدیه نفادی تحقق داشته باشند؛ بلکه چنین حقایقی به حیثیت تقییدیه شانیه موجود هستند و این‌گونه مفاهیم برخلاف ماهیت که از حد و نفاد حقایق خارجی انتزاع می‌شوند از متن حقایق خارجی انتزاع می‌شوند. به بیان دیگر این حقایق به نحو اندماجی موجود هستند یعنی این مفاهیم صفات انباشته انتزاعی وجود هستند؛ به گونه‌ای که حالت متن و دوبده در متن هستند [Yazdan Panah, 2010: 290]. این‌گونه از مفاهیم که به حیثیت «تقییدیه شانیه» موجود هستند را معقولات ثانیه فلسفی نام‌گذاری کرده‌اند که با معقولات اولی و معقولات ثانیه منطقی تمایز جوهری دارند. شایان توجه است که ملاصدرا مدعی است معقولات ثانیه فلسفی همانند معقولات منطقی، ذهنی صرف نیستند؛ بلکه نفس الامر خارجی دارند. یعنی در مقام واقع و در مقام ثبوت، بالوجود موجود

هستند. از این رو معقولات و مفاهیم فلسفی را خارجی می‌دانند. به بیان دیگر این مفاهیم نه تنها اتصافشان خارجی است بلکه عروضشان نیز خارجی است. زیرا اتصاف، وابسته و عین ربط به طرفین خود است از این رو اگر اتصاف خارجی باشد طرفین اتصاف نیز باید خارجیت داشته باشند. البته خارجیت هر موجودی متناسب با همان موطن وجودی خواهد بود [Sadr Al-Din Shirazi, 1981a: 336-337]:

«حق این است که اتصاف، نسبت بین دو شی است که از نظر وجودی متغایر هستند لذا به هنگام اتصاف حکم به وجودی یکی بدون وجود دیگر (طرف اتصاف) تحکم است.»

عروض مذکور سبب تعدد متن خارجی نمی‌شود بلکه مفاهیم فلسفی اگر در خارج موجود باشند به وجود خارجی تحقق دارند و حالت متن و دویده در آنند و به حیث تقییدیه اندماجی تحقق دارند. بنابراین حقایق نفس الامری سبب کثرت متن خارجی نمی‌شوند و این‌گونه نیست که در خارج ما با دو متن روبه‌رو باشیم، بلکه یک حقیقتی به نام «وجود» هست که این حقایق با او موجود هستند و این مفاهیم از حاق نفس «وجود» انتزاع می‌شوند؛ از این رو متنی جدای از وجود برای این حقایق متصور نیست. حال سوالی که در این میان رخ می‌نماید این است که معناداری و مقابله یعنی عدم معناداری زندگی در عداد کدام یک از مفاهیم مذکور جای دارد؟ آیا از سنخ «وجود» است که متن خارج را پر کرده است یا همانند ماهیات است که به حیث تقییدیه نفادی تحقق دارد و از نفاذ و پایان شی انتزاع می‌شود یا از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است؟

هرچند که مفاهیمی چون معناداری و عدم معناداری بر زندگی بشر صدق می‌کند اما نباید از نظر دور بماند که صدق این مفاهیم بر زندگی بشری همانند صدق مفهوم «وجود» نخواهد بود؛ زیرا این مفاهیم مصداق به ذات وجود و موجود نیستند. از این رو نمی‌توان انتظار داشت که مفهومی همچون معناداری همانند مفهوم «وجود» است. از طرفی مفاهیم مذکور از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند؛ زیرا معناداری و عدم معناداری از حد و نفاذ شی و حقایق خارجی انتزاع نمی‌شود. بنابراین سنخشان با سنخ مفاهیم ماهوی متمایز خواهد بود. نتیجه اینکه معناداری و عدم معناداری از سنخ مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی خواهند بود؛ یعنی همچنان که مفاهیمی چون مفهوم وحدت و بالفعل و بالقوه ... از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند و بر آنها صدق می‌کنند؛ معناداری و عدم معناداری نیز از حیات بشری انتزاع شده بر آن صدق می‌کند. نتیجه اینکه معناداری و عدم معناداری دو مفهومی هستند که از حیات انسانی انتزاع می‌شوند؛ یعنی، زندگی انسانی به گونه‌ای است که این دو مفهوم از آن انتزاع شده و بر همان زندگی صدق داده می‌شود. بنابراین ملاک و معیار انتزاع این‌گونه مفاهیم، حیات انسانی و زندگی او است. لذا اگر زندگی و حیات نباشد انتزاع دو مفهوم معناداری و عدم معناداری نیز ممکن نخواهد بود.

با توجه به بیان مذکور و نحوه وجود معناداری و عدم معناداری زندگی بشری، پوچی مطلق تحصیل و تحقق خارجی نخواهد داشت؛ زیرا پوچی مطلق به معنای بطلان و نیستی محض است. از این رو برای پوچی مطلق نمی‌توان در خارج مصداقی یافت و پوچی مطلق به این معنا تحقق و تقرر خارجی ندارد. بنابراین پوچی مطلق پارادوکسیکال و متناقض خواهد بود. یعنی همان‌گونه که دایره مربع محال است که تحقق خارجی داشته باشد پوچی مطلق نیز محال است که در خارج تحقق داشته باشد. زیرا پوچی مطلق در عین نیستی و بطلان باید تحقق و وجود داشته باشد که چنین فرضی تناقض خواهد بود. از این رو فرض پوچی مطلق برای زندگی محال خواهد بود و زندگی به پوچی مطلق متصف نخواهد شد. لذا اتصاف زندگی به پوچی و بی‌معنایی، اتصافی نسبی خواهد بود. یعنی، زندگی پوچ و بی‌معنا، حیاتی است که می‌تواند معنادار باشد اما الان فاقد معنا است و چون زندگی به معناداری متصف نمی‌شود، از این رو به چنین زندگی گفته می‌شود زندگی بی‌معنا و پوچ؛ به بیان

دیگر پذیرش پوچی متوقف بر پذیرش معناداری زندگی است و بدون پذیرش معناداری زندگی نمی‌توان از پوچی آن سخن به میان آورد. نتیجه اینکه پیش‌فرض ادعای پوچی، متوقف پذیرش معناداری زندگی است [Shahriari, 2003: 92-107]. لذا کسی که مدعی پوچی مطلق است معناداری را برای مدعی خود پیش فرض گرفته است؛ بنابراین پوچی مطلق ممکن نیست [Soleimani Amiri, 2003: 2-42]. ادعای پوچی مطلق همانند ادعای شکاکیت مطلق است که هرگونه معرفت را نفی می‌کند ولی در پس این ادعا به یک معرفت اذعان شده است. معناداری و عدم معناداری زندگی به سان دو مفهوم بینایی و عدم بینایی است؛ یعنی، همان‌گونه که مفهوم کوری بر موجودی که شائیت بینایی را داشته باشد صدق می‌کند مفهوم پوچی یا عدم معناداری نیز بر حقیقتی که شائیت معناداربودن را داشته باشد اما فعلاً معنادار نیست صدق می‌کند. لذا مفهوم کوری بر دیوار صدق نمی‌کند زیرا دیوار شائیت بینایی را ندارد تا اینکه آن را بر دیوار صدق داد. به بیان دیگر میان معناداری و عدم معناداری و پوچی نسبت ملکه و عدم ملکه برقرار است یعنی معناداری به حقیقتی صدق می‌کند که ملکه معناداری را داشته باشد و پوچی نیز به عنوان عدم ملکه لحاظ شود.

هویت انسان

برای تبیین معنا بخشی به زندگی بشری لازم است تا در ابتدا به این سوال پاسخ داده شود که آیا هویت انسان، هویتی مادی است و انسان در تن و بدن خلاصه می‌شود یا اینکه واجد ساحتی فرامادی نیز هست؟ اگر «من» مادی و ظاهری محور جواب از پرسش مذکور قرار گیرد نتایجی خاص را در پی خواهد داشت و اگر ساحت فرامادی انسان اصیل قلمداد شود پیامدهای و لوازم دیگر را به دنبال خواهد داشت. می‌توان براهینی بر اثبات «من» فرامادی به عنوان هویت اصلی انسان اقامه نمود؛ بنابراین انسان علاوه بر بُعد مادی از ساحتی فرامادی و تجردی نیز برخوردار است از این رو و با توجه به این مبنا، حقیقت و هویت انسان را باید در ساحت تجردی او جست‌وجو کرد. لذا موجودی که واجد چنین ویژگی باشد نامیرا خواهد بود و تشخیص انسان نیز به همان حیثیت تجردی او خواهد بود. حتی جنبه حیات مادی و بدنی انسان نیز وابسته به جنبه تجردی خواهد بود [Tabatabai, 1981: 108]. چنین حقیقتی تجردی را می‌توان «روح خداوندی» نامید [Sadr Al-Din Shirazi, 1984: 86].

براساس نظام علی معلولی که صدرالمتالهین در حکمت متالیه ترسیم نموده است معلول، هویتی جز تعلق و وابستگی به علت خود ندارد انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست یعنی انسان واجد هویتی فقری است و فقر به سان ذات و ذاتیات وجودی او محسوب می‌شود؛ از این رو جعل به چنین ویژگی و صفتی تعلق نمی‌گیرد [Sadr Al-Din Shirazi, 1984: 280]. یعنی هویت انسان تماماً وابسته به غیر است و این وابستگی را علت به او نداده است بلکه فقر عین هویت انسان است. به بیان دیگر انسان فقیر نیست یعنی شی نیست که فقر به عنوان عرضی خارج از ذات بر او عارض گردد بلکه تمام ذات او فقر است [Sadr Al-Din Shirazi, 1981a: 47].

برای اینکه به مراد و منظور صدرالمتالهین درباره وجود فقری انسان نزدیک شویم و مراد و منظور او را بفهمیم لازم می‌نماید تا ویژگی فقری انسان را در قالب چهار فرض بیان کرده فرض صحیح را بازشناسیم.

الف: فرض اول این است که فقر و احتیاج برای انسان همچون حرارت برای آب باشد که این فرض نادرست است. زیرا حرارت به عنوان عرضی بر آب، خارج از هویت آب است؛ یعنی آب، ذاتی است که حرارت خارج از هویت ذاتی او بر او عارض شده است و پس از مدت زمانی کوتاه از او جدا می‌گردد. اگر فقر و احتیاج برای

انسان همچون حرارت برای آب باشد به این معنا خواهد بود که انسان در ذات و هویت خود مستقل و بی‌نیاز از جاعل است که از منظر هستی‌شناسانه و الهیاتی مردود است زیرا انسان نمی‌تواند در عرض خداوند به عنوان موجودی مستقل تحقق داشته باشد.

ب: در فرض دوم فقر به مثابه لوازم ذاتی محسوب می‌شود و با اینکه جداسازی لازمه ذات از ذات ممکن نیست و لازمه ذات از ذات هرگز جدا نمی‌شود مگر به تامل و تحلیل عقلی اما این قسم نیز از منظر صدرالمتالهین صحیح نیست. یعنی با اینکه لازمه ذات همچون زوجیت برای عدد چهار هرگز از ذات عدد چهار جداسازی نیست و عدد چهار همیشه ملازم با زوجیت است اما فقر برای انسان به مثابه زوجیت برای عدد چهار نیست؛ زیرا چهاربودن تقدم رتبی بر زوجیت دارد و مرتبه وجودی چهار بر لازمه‌اش یعنی زوجیت تقدم دارد. بنابراین اگر فقر لازمه ذاتی انسان باشد به این معنا خواهد بود که انسان در هویت و ذات خود مستقل و بی‌نیاز از جاعل باشد که این نحوه استقلال برای هویت انسان در حکمت متعالیه مورد پذیرش نیست.

ج: در فرض سوم فقر به سان حقیقتی ماهوی و جنس و فصل منطقی برای انسان در نظر گرفته می‌شود که این نیز در دستگاه حکمت صدرایی مقبول واقع نشده است زیرا در حکمت متعالیه ماهیت اعتباری است و از اصالت برخوردار نیست؛ به باور ملاصدرا آنچه اصیل است و خارج را پر کرده است وجود است و ماهیت به تبع و در سایه وجود تحقق دارد از این رو از منظر صدرالمتالهین لازمه پذیرش فقر به عنوان یک ویژگی ماهوی برای انسان، استقلال انسان در مرتبه وجود را رقم خواهد زد که با دستگاه وجودی ملاصدرا همخوانی ندارد.

د: فرض چهارم با تکیه بر اصالت وجود تحلیل می‌شود؛ براساس این معیار تمام هویت وجودی انسان را فقر فرا گرفته است و عین ربط و عین تعلق به علت خواهد بود. یعنی اینکه انسان به عنوان معلول، چیزی جز افاضه اشراقی و شئون علت نخواهد بود. برای تقریب به ذهن می‌توان از مثالی سود جست؛ هرگاه انسان اراده کند می‌تواند صوری را در ذهن خود ایجاد کند؛ صورت ذهنی مذکور عین تعلق و وابستگی به اراده انسان است، به گونه ای که به محض توجه ایجاد می‌شود و با عدم التفات معدوم می‌گردد؛ معلولی همچون انسان نیز به سان آن صورت ذهنی است؛ یعنی عین تعلق و وابستگی به علت خود است. شایان توجه است که عقل انسان قدرت افراز و جداسازی را دارد؛ یعنی انسان در آزمایشگاه عقل می‌توان هویت انسانی و فقر او را جدای از هم فرض کرده و هویت انسانی را به طور استقلالی لحاظ کند اما در خارج هویت انسان چیزی جز ربط به علت و وابستگی به او نیست. بنابراین [Sadr Al-Din Shirazi, 1981b: 299]:

«معلول هویتی مباین با حقیقت علتی که آن را افاضه کرده نیست ... پس معلول به لحاظ معلول‌بودن حقیقتی ندارد؛ مگر اینکه مضاعف به علت باشد و معنایی برای آن نیست؛ جز آنکه اثر و تابع علت باشد.»

از این رو انسان با هویت فقری‌اش متعلق به علت هستی‌بخش است و قوام وجودی‌اش به همان علت است یعنی معلول قائم به علت هستی‌بخش است [Sadr Al-Din Shirazi, 1981c: 250].

احاطه وجودی علت

از لوازم و پیامدهای منطقی هویت ربطی انسان می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که علت هستی‌بخش «معیت قیومیه» با معلول خود یعنی انسان دارد؛ یعنی علت در موطن و مرتبه معلول حاضر است (لکن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول) [Sadr Al-Din Shirazi, 1981e: 33].

به بیان دیگر علت العلل به واسطه وحدت و احاطه وجودی که دارد در تمام هستی حاضر است. لذا نمی‌توان وطنی را یافت مگر اینکه حق تعالی در آن موطن حضور دارد [Sadr Al-Din Shirazi, 1980: 36].

انسان نیز به عنوان یکی از معالیل، از این قاعده مستثنی نیست یعنی علت العلل در موطن وجودی انسان حاضر است و با حضور قیومی خود موطن انسانی را پر کرده است. البته ناگفته بدهی است که حضور قیومی حضرت حق در موطن وجودی انسان به معنای حلول، اتحاد و یا آمیختگی با انسان یا هر معلول دیگری نیست؛ بلکه حضرت حق به واسطه اینکه در نهایت بساطت قرار دارد و «احدی الذات» است دامنه وجودی چنین حقیقتی تمام هستی را فرا می‌گیرد و هیچ موطنی نیست مگر اینکه نور حق در آن موطن حاضر است. بنابراین معیت قیومیه، بساطت و وحدت «او تعالی» اجازه چنین آمیختگی را نخواهد داد [Sadr Al-Din Shirazi, 1981d: 373]. مثال «نفس» برای تبیین محتوای مذکور سودمند به نظر می‌رسد؛ براساس نظام واره فکری حکمت متعالیه انسان واجد حقیقتی فرامادی به نام نفس است که هویت او را تشکیل می‌دهد و به واسطه همین ساحت تجردی است که تشخیص می‌یابد. یعنی انسان واجد «منی» واحد می‌گردد که از ابتدای زندگی تا آخر آن باقی است [Sadr Al-Din Shirazi, 1981f: 39].

«من» مذکور یک حقیقت بسیطی است که در تمامی مواطن وجودی انسان حاضر است یعنی «من» در ساحت حسی حاضر شده و محسوسات را درک می‌کند و همین «من» در مرتبه خیال حاضر شده ادراک خیالی می‌کند؛ دیگر بار «من» در ساحت عقلی حاضر شده و حقایق عقلی را ادراک می‌نماید بنابراین با اینکه حقیقت نفس یا «من» به عنوان یک حقیقت واحد، واجد وحدتی بسیط است اما می‌تواند در مواطن حسی، خیالی و عقلی حاضر گردد [Sadr Al-Din Shirazi, 1984: 554]. یعنی «من» حس می‌کند «من» خیال می‌کند و «من» تعقل می‌کند اما حضور «من» در مواطن مختلف سبب ترکیب و ... نمی‌گردد.

لوازم منطقی هویت ربطی انسان

با عنایت به مطالب پیش‌گفته، حضور قیومی حق تعالی و علت العلل در موطن وجودی انسان این نتیجه را به دست می‌دهد که انسان واجد معرفتی شهودی و بدون واسطه از علت العلل خواهد بود [Sadr Al-Din Shirazi, 1981a: 116].
«به‌درستی که ادراک حق تعالی به صورت بسیط در اصل فطرت برای همه».

حتی تقدم علم به علت العلل بر علم به خود شخص، از لوازم و پیامدهای منطقی مبنای مذکور خواهد بود؛ یعنی انسان نخست حضرت حق و علت العلل را شهود می‌کند و از پس این شهود خود را می‌یابد. البته نباید از نظر دور بماند که صدرالمتالهین معرفت مذکور را یک معرفت بسیط می‌داند؛ یعنی با اینکه انسان معرفت به حق تعالی دارد ولی علم به علم ندارد برخلاف علم و معرفت مرکب که علم به علم در آن ملحوظ است. به عبارتی روشن‌تر اگر انسان به حقیقتی علم و آگاهی داشته باشد و از علم خود به آن حقایق نیز آگاهی داشته باشد چنین علم و معرفتی مرکب خواهد بود اما اگر این‌گونه نباشد؛ چنین علمی از سنخ علم بسیط خواهد بود [Sadr Al-Din Shirazi, 1981a: 116]. علاوه بر معرفت شهودی به علت العلل می‌توان به گرایش و میل وجودی انسان به آن حقیقت متعالی نیز اشاره کرد؛ یعنی کششی درونی، انسان را به سوی کمالی نامحدود سوق می‌دهد و او را به سمت کمالی نامتناهی فرا می‌خواند. حاصل سخن اینکه ساحت تجردی انسان، یعنی نفس، واجد معرفتی شهودی و میلی وجودی به علت العلل است اما توجه به عالم ماده و تعلقات نفسانی سبب کم‌فروغی معرفت مذکور می‌گردد؛ یعنی محصول تعلقات نفسانی به دنیا سبب می‌گردد تا انسان واجد معرفت و

علم مرکب نگردد؛ به بیانی دیگر حجاب‌های نورانی و ظلمانی سبب غفلت از علت الععل می‌گردد؛ یعنی عموم مردم از موجودی که حاضر است غافل‌اند؛ غفلت نیز در جایی به‌کارگیری می‌شود که حقیقتی هم اکنون موجود باشد ولی شخص بدان التفات و توجهی نداشته باشد [Tabatabai, 1992a: 92]. البته میل وجودی و گرایش درونی به کمالات نامتناهی کماکان در انسان باقی است اما چون میل وجودی مقرون معرفت شهودی مرکب نیست انسان کمال نامتناهی را در اموری دیگر جست‌وجو می‌کند و مصادیق پنداری را به جای مصداق واقعی قرار می‌دهد. بنابراین اگر معرفت شهودی ارتقا یافته به معرفتی مرکب بدل گردد انسان، مصداق کمال نامتناهی را گم نخواهد کرد و میان میل وجودی و معرفت شهودی تطابق برقرار می‌گردد. نتیجه اینکه کشش و گرایش وجودی به عالم اعلی و میل وجودی به کمال نامتناهی و تمایل ذاتی به فضایل و کمالات پسندیده از ویژگی‌های ذاتی حقیقت و ساحت تجردی انسان است. یعنی ویژگی‌های مذکور را باید در نحوه وجود روح بازشناخت. چنین نحوه وجودی موسوم به فطرت است [Sadr Al-Din Shirazi, 1984: 242].

معنابخشی به زندگی فردی

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان معنابخشی به زندگی بشری را در قالب چند مقدمه این‌گونه صورت‌بندی کرد:
الف: معناداری و عدم معناداری به زندگی را باید در «هویت» انسان جست‌وجو کرد. اگر انسان، خود را واجد هویتی بداند زندگی‌اش را معنادار می‌بیند در غیر این صورت زندگی را سرتاسر پوچ و بی‌معنا تلقی می‌کند.

ب: براساس وجود فقری و ربطی انسان و با توجه به ساحت فرامادی او می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در مقام واقع و ثبوت، انسان هویتی به جز فقر و وابستگی به علت خود ندارد.

ج: انسان به میزانی که وابستگی و تعلق خود به علت الععل را درک کند به همان میزان به هویت خود معرفت پیدا می‌کند.

د: معرفت به هویت فقری و ربط وجودی ملازمه منطقی معرفت به علت هستی‌بخش و علت الععل را در پی خواهد داشت. مصحح ملازمه مذکور فقر وجودی انسان از یک طرف و احاطه قیومی مبدا کل از طرف دیگر خواهد بود.

نتیجه: به مقداری که انسان وابستگی و تعلق خود به علت الععل را درک کند به همان میزان نیز به علت الععل معرفت پیدا می‌کند و به اندازه‌ای که از وابستگی خود به علت الععل غافل شود به همان مقدار از مبدا کل نیز غافل می‌شود. بنابراین معنابخشی به زندگی را باید در فهم شهودی و بدون واسطه علت الععل جست‌وجو کرد زیرا شناخت بدون واسطه علت الععل و میل وجودی به آن حقیقت نامتناهی هویتی متعالی برای انسان رقم می‌زند و هدفی واقعی را فراروی بشر قرار می‌دهد. هدفی واقعی که ما به ازای عینی دارد و لذتی بی‌پایان برای انسان به ارمغان می‌آورد. به گونه‌ای که با بهجت و سرور پدیدآمده از مدل دیگر زندگی قابل مقایسه نیست و همین لذت و بهجت پدیدآمده سبب معنابخشی به زندگی می‌گردد. از طرفی دیگر قدرتی نامتناهی در تمامی مشکلات و سختی‌ها انسان را همراهی می‌کند که توان مرتفع‌کردن مشکلات را دارد.

اما توسعه ساحت مادی و حیات دنیوی انسان و توجه تام و تمام به آن سبب می‌گردد تا حجاب‌های نورانی و ظلمانی مترکی حقیقت و هویت اصلی انسان را پوشانده از حیات واقعی دور افتاده احساس پوچی کند به گونه‌ای که در ورطه تحیر و سرگردانی گرفتار آید و بدین سبب از ادراک فقر وجودی خود به علت هستی‌بخش بازماند. شاهد مدعای مذکور نیز کشورهای توسعه‌یافته هستند؛ آیا توسعه صنعتی و مدرنیته توانسته به زندگی

انسان معنا ببخشد و او را از تحیر و سرگردانی رهایی بخشد یا به تحیر و سرگردانی و پوچ‌گرایی او دامن زده است؟

به عبارتی روشن‌تر توسعه ساحت مادی و بدنی و لذات جسمانی سبب می‌گردد تا حجاب‌های متراکم مادی، انسان را از هویت اصلی‌اش بازداشته و از تعلق خود به کمال نامتناهی و علت العلل غافل نماید به گونه‌ای که عین ربط بودن خود به آن مبدا کل را ادراک نکند.

از نتایج دیگر پذیرش هویت تعلق انسان به علت هستی‌بخش این خواهد بود که انسان به بقای علت العلل باقی خواهد ماند لذا مرگ را نیستی تلقی نمی‌کند برخلاف خوانشی که برخی از مرگ دارند که مبتنی بر فنا‌ی انسان پس از مرگ است. اگر شخصی معتقد باشد که انسان با مردن از بین می‌رود و برای میرایی خود دلیلی موجه اقامه کند باید پوچی و عدم معناداری حیات بشری را به عنوان لوازم منطقی استدلالش پذیرفت. هرچند ممکن است به طور متعارف خور و خواب را ترک نکند اما این سوال مطرح است که راستی این همه تلاش و کوشش برای چیست؟ منطقاً جواب قانع‌کننده‌ای برای این سوال فلسفی وجود نخواهد داشت. لذا برخی برای اثبات پوچی حیات انسانی به معنایی که از مرگ دارند تمسک کرده و این‌گونه استدلال می‌کنند [Shahriari, 2003: 92-107]

«چون بنا است ما بمیریم، تمام زنجیره‌های توجیه باید پا در هوا باشد. مطالعه و کار می‌کنیم تا کسب درآمد کنیم، کسب درآمد می‌کنیم تا هزینه لباس، مسکن و سرگرمی و تفریح و غذا را بپردازیم و این هزینه‌ها را می‌پردازیم تا از این سال تا سال بعد خود را زنده نگه داریم، و خودمان را زنده نگه می‌داریم تا احتمالاً از خانواده‌مان حمایت کنیم. همه این کارها نهایتاً به چه هدفی صورت می‌گیرد؟ همه اینها سیر طولانی است که به هیچ‌جا نمی‌انجامد.»

معنا بخشی به زندگی اجتماعی

تاکنون براساس ربط وجودی و امکان فقری معنا بخشی به زندگی فردی مورد بررسی قرار گرفت. اما سوال مهم‌تر این است که آیا می‌شود با کاربست عین‌الربط بودن به زندگی اجتماعی نیز معنا بخشید؟ یا معنا بخشی به زندگی بشری را باید به زندگی فردی فروکاست؟

به نظر نگارنده امکان فقری نه‌تنها به زندگی فردی معنا می‌بخشد بلکه توان معنا بخشی به زندگی اجتماعی را نیز دارا است اما برای جواب به پرسش مذکور می‌توان در قالب چند مقدمه مدعا را این‌گونه تبیین نمود.

مقدمه ۱: در اینکه بیشتر یا دست کم، بسیاری از کنش‌های انسانی، کنش‌های اجتماعی هستند و تعاملات ما در بستر اجتماع شکل پیدا می‌کند اختلافی وجود ندارد. از این رو انسان موجودی اجتماعی است. یعنی انسان موجودی است که علاوه بر زیست فردی واجد زندگی اجتماعی است و «مدنی بالطبع» است [Sadr Al-Din, 1975: 488].

مقدمه ۲: هرچند که نحوه تحقق جامعه از عهده این تحقیق خارج است اما وجود جامعه به عنوان یک موجود از اصول موضوعه این تحقیق است. یعنی جامعه به عنوان موجودی حقیقی در خارج تحقق داشته نمی‌توان آن را امری اعتباری قلمداد کرد [Tabatabai, 1992b: 96].

مقدمه ۳: چون جامعه در خارج محقق است و موجود است، از این رو واحد خواهد بود یعنی یکپارچگی و وحدت از لوازم وجود جامعه خواهد بود. به بیان دیگر وحدت از اوصاف جامعه است و از آن انتزاع می‌شود.

مقدمه ۴: براساس مبانی حکمت متعالیه هر موجودی یا رابط است یا مستقل و از آنجا که وجود جامعه نمی تواند وجودی استقلالی داشته باشد وابسته به غیر خواهد بود. حال سوال این است که وجود جامعه به چه چیزی وابسته است؟

مقدمه ۵: وجود و وحدت جامعه را باید در اهداف و آرمان های آن جامعه جست و جو کرد. یعنی اگر اهدافی محقق نباشد اساساً جامعه ای تحقق خارجی پیدا نخواهد کرد. بنابراین جامعه عین تعلق و وابستگی به اهداف خواهد بود و قوام جامعه به هدف ها و آرمان های آن جامعه وابسته است.

مقدمه ۶: هرچند قوام و وجود جامعه به اهداف وابسته است اما اهداف نیز از موجود شعوری ارادی برمی خیزد؛ یعنی فاعل مختار اهداف و غایاتی را در نظر می گیرد و به دنبال تحقق آن در خارج است. یعنی فاعل مختار افعال را به گونه ای برای حصول نتیجه و هدف مورد نظر تنظیم می کند.

مقدمه ۷: اهداف و آرمان ها در قالب قوانین در جامعه ظهور و بروز می کنند.

از مقدمات پیش گفته می توان این گونه نتیجه گرفت که جامعه برون ریز وجود انسان به عنوان موجودی شعوری ارادی است. یعنی وجود جامعه وجود بسط یافته انسان خواهد بود که در قالب اهداف و آرمان ها ظاهر شده است. هرچند که اصل مدعا در قالب چند مقدمه ذکر شد اما این مقدار برای اثبات مدعا کافی نیست لذا ضروری می نماید تا برای حصول نتیجه و اثبات مدعا قدمی دیگر برداشته شود.

همان گونه که مشخص شد انسان به عنوان موجودی شعوری ارادی، اهداف و غایاتی را در نظر می گیرد و به دنبال تحقق آن اهداف است. البته گاه این اهداف فردی هستند و گاه قابلیت تحقق اجتماعی را نیز دارد. از طرفی دیگر نباید مناسبت و مناسخت میان علت و معلول را نادیده گرفت. یعنی شعور و آگاهی به عنوان علت، اهداف و غایات متناسب را در پی خواهد داشت. بنابراین اگر محور اساسی میل وجودی و آگاهی شهودی برگرفته از مبانی عین الربط بودن انسان باشد نتیجه آن یعنی اهداف و غایات نیز متناسب با آن رقم خواهد خورد. بنابراین باید پذیرفت که میان آگاهی و اهداف پیاده شده در سطح جامعه مناسبت وجود دارد. اگر اهداف و غایات برگرفته از میل وجودی و شهود قلبی باشد، جامعه پردازی و جامعه سازی نیز متناسب با این شعور و آگاهی خواهد بود که در این صورت است توحید به عنوان دال مرکزی و هدف عالی و غایی جامعه حضوری پرنرنگ خواهد داشت و جامعه ای توحیدی رقم خواهد خورد. به گونه ای که این هدف متعالی در سرتاسر حیات بشری حضوری مستمر داشته تمامی زندگی بشری را دربر می گیرد و به کنش های انسانی جهت و معنایی توحیدی می بخشد. لذا با این تفسیر ممکن نیست که کنشی محقق شود و توحید در آن اشراب نشده باشد و در صحنه زندگی انسان حاضر نباشد. اما اگر زندگی بشری بر مدار حیات دنیوی و توسعه آن بدون لحاظ توحید بگردد؛ محصولی جز پوچی نخواهد داشت زیرا ذات دنیا با دگرگونی و تغییر همراه است [Sadr Al-Din Shirazi, 1984: 398]. بنابراین دل بستن به چنین حقیقتی همیشه همراه با اضطراب خواهد بود و در صورت از دست رفتن محبوبی با این ویژگی نتیجه ای جز احساس پوچی نخواهد داشت.

نتیجه گیری

معنابخشی به زندگی بشری در دستگاه حکمت متعالیه با توجه به مبانی آن قابل تبیین و حصول است. براساس حکمت صدرایی معنابخشی به زندگی بشری در عداد معقولات ثانیه فلسفی قرار دارد و از نحوه وجود حیات انسانی قابل انتزاع است. با این معیار معناداری و عدم معناداری نسبی خواهند بود. از این رو پوچی مطلق معنای محصلی نخواهد داشت و پوچی مطلق متناقض خواهد بود. راهکاری که می توان از حکمت

متعالیه برای معنابخشی به زندگی بشری استنباط کرد مبتنی به نوع خاصی از انسان‌شناسی است. براساس انسان‌شناسی حکمت صدرایی، هویت انسان هویتی تعلقی است و این هویت تعلقی واجد میل وجودی و معرفت و شناختی خاص از علت‌العلل است و علت‌العلل با او معیت قیومیه دارد و براساس همین میل جبلی و معرفت درونی زندگی انسان معنا پیدا می‌کند. همچنین تلقی ملاصدرا از نحوه مرگ پایه‌ای دیگر از معنابخشی به زندگی خواهد بود. با توجه به مبانی حکمت صدرایی معنابخشی به زندگی بشری نه‌تنها در بُعد زیست فردی قابل تحقق است بلکه زندگی اجتماعی نیز معنا دار می‌شود.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: بهمن زمانیان کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Sadr Al-Din Shirazi (1975). Origin and resurrection. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1980). SHAHID AL-RUBUBIYYAH. Mashhad: AL-MARKAZ AL-JAMI' for Publishing. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981a). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 1). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981b). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 2). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981c). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 3). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981d). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 6). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981e). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 7). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1981f). AL-HIKMA AL-MUTTAALIYYAH FI AL-ASFAR AL-AQLIYYAH AL-ARABAH (Volume 9). Beirut: DAR IHYA TORATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din Shirazi (1984). MAFATIH AL-GHAYB. Tehran: Cultural Research Institute. [Arabic]
- Shahriari H (2003). Translation of the article "PUCHI Nigel". PHILOSOPHIA ET THEOLOGIA. 8(29-30):92-107. [Persian]
- Soleimani Amiri A (2003). PUCHI PUCHI. PHILOSOPHIA ET THEOLOGIA. 8(31-32):2-43. [Persian]
- Tabatabai MH (1981). Footnotes on travels (Volume 6). Beirut: DAR IHYAA'A TURAT. [Arabic]
- Tabatabai MH (1992a). AL-MIZAN (Volume 1). Qom: Ismaili Publishing House. [Arabic]
- Tabatabai MH (1992b). AL-MIZAN (Volume 4). Qom: Ismaili Publishing House. [Arabic]
- Tabatabai MH (2009). NIHAYEH AL-HIKMAH. Qom: Islami Publishing House. [Arabic]
- Yazdan Panah Y (2010). SHARH HIKMAT AL-ISHRAQ (Volume 2). Qom: Imam Khomeini Institute Publishing House. [Persian]