

بازسازی نظریه ابن‌سینا درباره معنای زندگی

* سهام مخلص

** رضا اکبری

*** رضا رسولی شریانی

**** گیتا مقیمی

چکیده

این مقاله با روشی تحلیلی به مسئله معنای زندگی در فلسفه ابن‌سینا توجه کرده است. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه ابن‌سینا در معنای زندگی نظریه‌ای فرا طبیعت‌گرایانه است. ارکان این نظریه اعتقاد به وجود خداوند و زندگی پس از مرگ است. بنابر این رویکرد، معنای معنای زندگی، از سنخ هدف است و مراد از آن، هدف انسان از زندگی خویش است به گونه‌ای که در راستای هدف خداوند از خلقت انسان باشد. زندگی هر انسان هنگامی معنادار خواهد بود که انسان تلاش مستمر و صادقانه‌ای داشته باشد تا مایه تقرب و تشبه هر چه بیشتر او به حقیقت یگانه‌ای باشد که در راس تمام هستی است. رسیدن به زندگی معنادار مستلزم تعیین هدف یا اهداف عالی و اساسی در زندگی، تلاش مستمر جهت کسب معرفت، عشق، اخلاق و در نهایت رسیدن به موفقیت بزرگ یا جاودانگی است. سعادت، لذت و خیر سه مفهوم مورد نیاز در بازسازی دیدگاه ابن‌سینا به شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، معنای زندگی، مؤلفه‌های زندگی معنادار.

smokhles@yahoo.com

r.akbari@isu.ac.ir

rasooly51@gmail.com

gita_moghimi2000@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

*. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

** استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسئول).

*** استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

**** استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

طرح مسئله

هر چند در گذشته، بحثی آشکار در میان مباحث فلسفی با عنوان «معنای زندگی» وجود نداشته است، توجه به تاریخ بشر نشان می‌دهد که سؤال از معنای زندگی بخشی از زندگی انسان جدایی‌ناپذیر بوده است. آن‌گونه که آدلر بیان کرده است، مواجهه انسان با پرسش درباره معنای زندگی از دوره کودکی آغاز می‌شود. (آدلر، ۱۳۵۳: ۲۳) امروزه مسئله معنای زندگی از مسائل مهم است و آثار بسیاری در این زمینه نگاشته شده است و فیلسوفان متعددی درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. اهمیت این مسئله سبب شده است که دیدگاه فیلسوفان گذشته نیز در کانون توجه قرار گیرد؛ هر چند آنان تحت عنوان «معنای زندگی» به این مسئله نپرداخته باشند. هنگامی که فیلسوفی درباره مفاهیمی همچون «هستی»، «خدا»، «حقیقت»، «دین»، «انسان»، «مرگ» و «جاودانگی» بحث می‌کند، به نوعی از مؤلفه‌های مرتبط با مسئله معنای زندگی بحث کرده است. با توجه به اینکه این مسئله، مقید به زمان و مکان خاصی نبوده، انسان‌های هر دوره‌ای به فراخور وضعیت خود با آن مواجه بوده‌اند و طبیعی است که شیوه طرح مسئله و نیز سازوکار پاسخ‌گویی به آن، با توجه به تفاوت‌های زندگی در هر عصری متفاوت باشد.

فیلسوفان مسلمان نیز به تأمل درباره این مسئله پرداخته‌اند؛ البته نه ذیل عنوان «معنای زندگی». ابن‌سینا از فیلسوفانی است که آثار او می‌تواند پاسخی به سؤال درباره معنای زندگی را در اختیار ما قرار دهد. از آنجا که او به صورت یک مسئله تصریح شده درباره معنای زندگی سخن نگفته است، باید به سراغ بخش‌هایی از فلسفه او رفت که می‌تواند با این مسئله مرتبط باشد. در این مقام لازم است از ساده‌اندیشی و یکسان‌انگاری مسائل قدیم و جدید پرهیز کرد؛ چه بسا مسئله‌ای در دوران معاصر در قالب چند مسئله در دوره قدیم مطرح شده باشد.^۱ به نظر می‌رسد نظریه ابن‌سینا درباره معنای زندگی، پس از تبیین صحیح آن، از طریق سه مفهوم «سعادت»، «لذت» و «خیر» قابل بازسازی است. هر یک از این مفاهیم نیز دارای مفاهیم مرتبط با خود هستند که سبب می‌شود نظریه ابن‌سینا در این خصوص از مؤلفه‌های متعددی تشکیل شود.

شاید مهم‌ترین مؤلفه‌های مرتبط با مفاهیم سه‌گانه ذکر شده، «خداوند» و «نفس» باشند. خداوند سرسلسله موجودات عالم و هدفی است که سعادت انسان در گرو ارتباط با او و سوق یافتن زندگی به سوی اوست. نفس نیز همان حقیقتی است که به دلیل مجرد بودن، جاودانه است و می‌تواند در ارتباط جاودانه با خداوند قرار گیرد و خیر و سعادت و لذتی جاودانه را برای انسان به ارمغان آورد. رسیدن به این مقام، نیازمند

۱. برخی از متفکران، لزوم توجه به این نکته مهم را یادآور شده‌اند؛ برای نمونه، فن‌رایت از یکسان‌انگاری خیر در زندگی با معناداری زندگی پرهیز می‌دهد. (فن‌رایت، ۱۳۸۲: ۸۷) لگنهاوسن از خلط برخی میان معنای زندگی با هدف آفرینش سخن می‌گوید. (اعوانی و دیگران، ۱۳۸۲: ۷) ویگینز به نوعی دیگر از خلطی که ممکن است میان معنای زندگی با سعادت صورت گیرد سخن گفته است. (ویگینز، ۱۳۸۲: ۸۱) نمونه دیگر، متز است که از یکسان‌انگاری معنای زندگی با دارا بودن زندگی خوشایند گله می‌کند. (متز، ۱۳۹۴: ۱۲ - ۱۱)

تلاش انسان است و این تلاش خود دارای مؤلفه‌های گوناگونی است. با توجه به ضرورت وجود خداوند در نظریه ابن‌سینا درباره معنای زندگی، با نظریه‌ای فراطبیعت‌گرایانه^۱ مواجه هستیم.

پیش از پرداختن به مؤلفه‌های یادشده، ابتدا لازم است مفهوم هدف در بحث معناداری زندگی در فضای فکری ابن‌سینا بیشتر تبیین شود تا معلوم گردد که مقصود از این هدف، هدف انسان در زندگی است. آنگاه درباره مفاهیم ضروری دیگر همچون خیر، لذت و سعادت سخن خواهیم گفت تا امکان توضیح درباره مؤلفه‌های زندگی معنادار در فلسفه ابن‌سینا فراهم شود.

الف) اصطلاح‌شناسی مبانی مورد نیاز در مسئله معنای زندگی

یک. هدف

در بازسازی دیدگاه ابن‌سینا درباره معنای زندگی می‌توان معنای «معنای زندگی» را هدف تلقی کرد. مبانی ابن‌سینا به گونه‌ای است که نمی‌توان مقصود از هدف را هدف خداوند از خلقت دانست. از نظر ابن‌سینا واجب‌الوجود، فاعلی صاحب جود است که از فعل خود، هیچ‌گونه بهره‌مادی و معنوی نمی‌برد.^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۱۱۳) همچنین خداوند موجودی عالی است که کاری را با هدف خیرسانی به موجود سافل انجام نمی‌دهد.^۳ (همان) بر این اساس، مقصود از هدف، هدف انسان در زندگی خود است. حتی اگر مسئله معناداری زندگی را با حکمت خداوند پیوند بزنیم، در فضای فکری ابن‌سینا با اهمیت علم مرتبط خواهیم شد؛^۴ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۱) نه آنکه حکمت الهی به معنای داشتن هدفی بیرون از ذات خدا باشد. در این نگاه، خلقت الهی هدف‌دار است؛ اما این هدف‌داری از آثار حکمت الهی است که برآمده از علم او خواهد بود؛ لذا در بازسازی دیدگاه ابن‌سینا به این نتیجه می‌رسیم که زندگی انسان هنگامی معنادار خواهد بود که او هدفی را برای خود برگزیند.

دو. خیر

ابن‌سینا وجود را منبع و سرچشمه هر خیری می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۱۴ و ۴۲۲؛ ۱۳۶۳: ۱۰) او در عبارتی، وجود و خیریت را مساوق می‌داند.^۵ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ب: ۳۵۵)

وجود محض، خیر محض است و بالاتر بودن مرتبه یک موجود به معنای برخوردار بودن از خیریت بیشتر است؛ در نتیجه هم موجود و هم خیر ذومراتب هستند و تنها واجب‌الوجود است که وجود محض و خیر محض

1. Supernaturalism.

۲. فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قصدي لشيء يعود اليه.

۳. العالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض.

۴. فهو حكيم في علمه، محكم في فعله فهو الحكيم المطلق.

۵. فالخير بالجمله هو ما يتشوقه كل شيء في حده... فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود.

خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰؛ الف: ۱۳۷۵ / ۱؛ ۲۵۸؛ ۱۳۷۹ ب: ۷۲؛ ۱۳۶۰: ۱۱۰) خداوند صادرکننده موجودات است و به دلیل مساوقت خیر و وجود می‌توان گفت هر خیری، برخاسته از خیر ذاتی خداوند است. هر شیء با هر مرتبه وجودی - اعم از انسان و فلک - طالب خیر است تا در جهت استکمال و فربهی وجودی خویش سیر کند و به آن درجه و رتبه‌ای که پروردگار در شأن آن قرار داده است، برسد و از این طریق، هرچه بیشتر به مبدا خویش تشبه یابد. (ابن سینا ۱۳۷۹ ب: ۷۷؛ ۱۳۶۳: ۱۱؛ ۱۳۶۰: ۱۰۲)

ابن سینا خیر را مقتضای ذات و استعداد اولیه شخص می‌داند و آن را به پیروی شخص از فضایل تفسیر می‌کند:

آدمی به مقتضای فطرت ذاتی خود در پی فضایل است؛ هر گاه دنبال رذایل باشد، این خواست، استعداد ثانوی است که برای خود ایجاد کرده است. این امر به خودی خود، برای او خیر نیست. (ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۱۸؛ الف: ۱۳۷۵ / ۱؛ ۴۱۸)

سه. لذت

از دیدگاه ابن سینا، درک کمال مربوط به هر قوه از قوای نفس سبب لذت می‌شود. (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۸۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۱۷؛ ۱۳۶۳: ۹۱) کمال یک قوه، خیر آن قوه شمرده می‌شود. لذا وصول به خیر یک قوه، سبب حصول لذت می‌شود. به عبارت دیگر، در تحقق لذت دو شرط اساسی وجود دارد: حصول کمال و ادراک آن از سوی نفس. بر این اساس، وجود تصویرهای زیبا به مثابه کمال و خیر قوه باصره و مشاهده آنها از جانب انسان، سبب لذت قوه باصره می‌شود. همچنین وجود صداهای خوش و شنیدن آنها سبب لذت قوه سامعه است.

از نظر بوعلی، میزان لذت به دو عامل میزان کمال و میزان ادراک بستگی دارد؛ از این رو هنگامی که انسان به کمال مربوط به عقل نائل می‌شود، لذتی عقلی خواهد داشت که قابل قیاس با لذت قوای دیگر نیست؛ زیرا هم کمال قوه عاقله را در مرتبه بالاتری نسبت به کمال قوای دیگر قرار دارد و هم ادراک قوه عاقله به دلیل تجرد، قوی‌تر از ادراک سایر قوای بدن است. ابن سینا برای اشاره به لذت عقلی در مقایسه با دیگر لذت‌ها از تعبیری همچون ادم، اوصل، اکثر و اشد استفاده می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۶؛ الف: ۶۸۷؛ ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۱۷؛ ۱۳۸۳: ۸۲) لذت عقلی در اثر ارتباط با منبع وجود که کمال مطلق و معشوق حقیقی است، (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۲۳) حاصل می‌شود.

با توجه به اینکه ابن سینا موجود را مساوق خیر می‌داند، می‌توان استنتاج کرد که تحقق هر موجودی متضمن خیر است و از آنجا که اساس هر گونه لذتی ادراک است، پس می‌توان گفت ادراک وجود، لذت است و ادراک استکمال وجودی نیز لذتی دیگر خواهد بود. همچنین می‌توان تشکیکی بودن لذت را نیز به ابن سینا نسبت داد؛ زیرا هرچه ادراک کمال و خیر بالاتر باشد، لذت نیز در مراحل بالاتری است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف:

۱ / ۴۲۳؛ ۱۳۷۹ الف: ۵۹۰) بر این اساس، والاترین لذت در زندگانی دنیوی، تلاش در تقرب و تشبه هر چه بیشتر به آن حقیقت متعالی و در سرای دیگر، در بقای نفس و در تشبه و تقرب کامل‌تر و در مجاورت با حق تعالی حاصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ ۱۳۷۹ الف: ۶۲۸؛ ۱۳۸۳: ۷۸)

چهار. سعادت

بررسی آثار ابن‌سینا نشان از آن دارد که سعادت از نظر وی، ارتباط محکم و وثیقی با کمال، خیر و لذت دارد. ابن‌سینا سعادت را به «مطلوب بالذات و غایت لذاته» تعریف می‌کند. نفس دارای قوای مختلفی است و هر قوه‌ای، فعلیتی دارد. در صورتی که آن قوه به کمالی که شایسته آن است، دست یابد، آنگاه می‌توان گفت آن قوه به سعادت خود دست یافته است. بر مبنای نظر ابن‌سینا، نفس ناطقه دو قوه دارد که یکی از آن دو، زمینه عمل را فراهم می‌کند. این قوه به بدن مرتبط است و به وسیله آن، میان آنچه سزاوار عمل کردن است و آنچه سزاوار عمل نیست و میان خوب و بد در جزئیات تمییز داده می‌شود. این قوه «عقل عملی» نام دارد. عقل نظری به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نائل می‌شود؛ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۱۸۸) لذا نفس ناطقه انسان دارای دورو است: رویی به سوی تن و رویی به سوی مبادی عالی. از نفس، با توجه به جهت فرودین آن، اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن، شناخت‌ها و دانش‌ها پدید می‌آیند.

ابن‌سینا در رساله *فی اقسام العلوم العقلیه* می‌نویسد: در صورتی که نفس از حیث نظری و عملی پاک باشد، یعنی دارای اعتقادات صحیح و عامل به خیر باشد، واجد سعادت لذت و غبطه‌ای می‌شود که فوق هر سعادت، غبطه و لذت است. (ابن‌سینا، ۱۴۲۰: ۴۲ / ۱۱۵ - ۱۱۴) این عبارت به مساوقت لذت عقلی و سعادت اشاره دارد. بنابراین سعادت انسان در گرو درک وجود، استکمال وجودی و رسیدن به خیر متناسب است.

مباحثی که ابن‌سینا درباره خیر و لذت مطرح کرده، در کنار مباحث او در مسئله جاودانگی نفس، زمینه‌ساز پذیرش این نظریه اوست که انسان با مرگ و جدایی نفس از بدن می‌تواند به لذت و سعادت دست یابد که قابل مقایسه با هیچ چیز نیست. کافی است که انسان در زندگی در مسیر رسیدن به عقل بالفعل در دو مقام نظر و عمل حرکت کند. کمال عقل نظری آن است که صورت کل عالم در نفس نقش بندد و انسان به عالم عقلی که مشابه عالم عینی است، تبدیل شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۶؛ ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۲۳؛ ۱۳۸۳، ۸۱؛ ۱۳۶۳: ۹۸) کمال عقل عملی نیز با تحقق ملکات فاضله در انسان حاصل می‌شود. با تحقق کمال عقل نظری و کمال عقل عملی - که ناظر به معرفت و عمل هستند - و آگاهی از آنها، انسان به لذت عقلی دست می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۱۷) بر این اساس، از دیدگاه ابن‌سینا دو مؤلفه معرفت و اخلاق در سرنوشت انسان بسیار مهم هستند و باید به هر دو توجه شود.

ب) مؤلفه‌های زندگی معنادار از نظر ابن‌سینا

اکنون پس از آشنایی با تلقی ابن‌سینا از مفاهیم خیر، لذت و سعادت، به سراغ مؤلفه‌های زندگی معنادار از منظر او می‌رویم. در این مقام توضیح خواهیم داد که انسان با تقرب به خداوند - که بالاترین هدف در زندگی است - و عشق ورزیدن به او و هر نوع کمال و دست‌یازی به معرفت و آراسته بودن به اخلاق چگونه می‌تواند زندگی معناداری داشته باشد.

یک. تقرب و تشبیه به حقیقت

در سایه باور به وجود حقیقتی بسیار والا در رأس تمام هستی، تحول درونی بزرگی در درون افراد ایجاد می‌شود که می‌تواند تمام فعالیت‌های انسان را معطوف به خود سازد. ابن‌سینا معرفت به پروردگار را هدف نظام فلسفی خویش بیان می‌کند.^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۴) در نظام فلسفی بوعلی، والاترین حقیقت وجود باری است. ارزشمندترین علوم نیز علمی است که متعلق آن چنین وجودی باشد. چنین علمی که ابن‌سینا آن را حکمت می‌نامد، مایه تقرب هر چه بیشتر انسان به خالق یکتا و موجب وصول او به عالی‌ترین درجه‌های سعادت می‌شود؛ اما درباره درک انسان نسبت به ذات خداوند در تعلیقات چنین می‌گوید:

حکمت معرفت وجود حق است و وجود حق، واجب‌الوجود بذاته است. حکیم کسی است که کاملاً دارای علم نسبت به واجب بذاته باشد؛ اما او غیر از واجب لذاته است و در نتیجه در وجود او نسبت به مرتبه خدا نقصانی هست و از این رو ناقص‌الادراک است. پس حکیمی جز خدا نیست؛ زیرا فقط او نسبت به ذات خود معرفت کامل دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ب: ۲۸۹)

این عبارت نشان می‌دهد در عین اینکه معرفت به واجب‌الوجود عین حکمت و بالاترین نوع شناخت است، نفس انسان عاجزتر از آن است که بتواند به کنه ذات خداوند معرفت حاصل کند. (همان: ۳۵ و ۲۲۴) از نظر ابن‌سینا، مخفی بودن ذات حقیقت اول، که ناشی از کمال مطلق آن ذات است، باعث می‌شود حتی موجوداتی با مراتب وجودی بالاتر از انسان نیز نتوانند تصویری از درک ذات متعالی او داشته باشند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۷۹) از نظر بوعلی، متعلق شناخت صرفاً لوازم ذات الهی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ب: ۳۵ - ۳۴) بهترین لازم از لوازم خداوند که شناخت دقیق‌تری از او به ما ارائه می‌دهد، «وجوب وجود» است که نخستین لازمه خداوند است. انسان با کسب معرفت به وجوب وجود خداوند می‌تواند به دیگر اوصاف واجب‌الوجود نیز پی ببرد؛ یعنی دیگر اوصاف به واسطه وجوب وجود شناخته می‌شوند. (همان: ۳۶ - ۳۴؛ ۲۲۴ - ۲۲۳)

۱. المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم.

برای رسیدن به شناخت صفات الهی لازم است انسان در سلوکی عقلی قرار گیرد و در جهت تقرب به حقیقت تلاش کند. او مخاطبان خود را دعوت می‌کند تا به تأمل بپردازند که چگونه هستی از مقام اعلا و اشرف خود تنزل می‌کند و تا مرحله هیولا که پایین‌ترین مرحله هستی است، فرود می‌آید، سپس از همین مرحله پایین بازمی‌گردد و گام‌به‌گام به مقام اعلا و اشرف صعود می‌کند تا اینکه سرانجام به نفس ناطقه و سپس به عقل مستفاد واصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۳۷۲؛ ۱۳۶۳: ۹۸)

اگر انسان در مقام نظر نمی‌تواند به کنه خداوند شناخت یابد و این مسئله به دلیل نامتناهی بودن خداوند است، در مقام عمل نیز او نمی‌تواند صفات کمالی خداوند را آن‌گونه که درباره ذات پروردگار صادق باشد، در نفس خود به ظهور برساند؛ بنابراین همان‌گونه که در مقام نظر، تقرب به حقیقت مطلق برای انسان میسر است، در مقام عمل نیز تشبه به خداوند برای انسان میسر خواهد بود. ابن‌سینا می‌گوید:

محال است ظفر یافتن و احاطه نمودن به جمیع کمالات حق تعالی به واسطه آنکه همچنان که وجودش غیرمتناهی است، کمالات و صفاتش هم غیرمتناهی است. چیز متناهی چگونه ممکن است به امر غیرمتناهی محض برسد؟ از این جهت است که تشبه به سلاطین فانی به جهت متناهی بودن کمالات و صفاتشان موجب سخط و غضب آنهاست؛ و لکن تشبه به باری تعالی موجب خرسندی و سبب ازدیاد محبت و عشق او می‌شود. (ابن‌سینا ۱۳۶۰: ۱۲۷)

دو. معرفت

از نظر ابن‌سینا، خداوند غایت‌الغایات شمرده می‌شود و تقرب و تشبه به او سعادت نهایی انسان است. نخستین گام در جهت تقرب و تشبه به او، جز از طریق اراده بر کسب معرفت به آن حقیقت متعالی امکان‌پذیر نیست. توجه ابن‌سینا به مسئله معرفت تا بدان حد است که وی در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات که دلیل ایجاد انسان و جن را عبادت معرفی می‌کند، عبادت را به «معرفت پروردگار» تفسیر می‌کند و این را تفسیری تأویلی نمی‌داند.^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۴ - ۳۰۳)

در نظام فکری ابن‌سینا، شناخت از بدو تولد موضوعیت دارد و شناخت حسی، زمینه‌ساز شناخت عقلی می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت حسی است که باعث می‌شود انسان به مرتبه عقل بالفعل نائل شود. از سوی دیگر، شناخت صحیح لازمه هر گونه فعل صحیح است. برای اینکه انسان به انجام کاری برانگیخته شود، نیاز است که آن کار را خیر و مطلوب خود تلقی کند. خیر و مطلوب تلقی کردن یک فعل نیز در گرو آن است که

۱. لا یحتاج الی تأویل قوله تعالی: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» بـ «يعرفون»؛ لان العبادة هي المعرفة اي عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة.

آن فعل شناخته شود؛ اینکه چگونه حاصل می‌شود، به چه غایتی می‌انجامد، توانایی لازم برای انجام آن چیست و ... همچنین آگاهی، زمینه‌ساز تحقق لذت است. انسان باید به امر ملائم شناخت یابد تا به لذت برسد. در صورتی که امر ملائم به اشتباه ادراک شود، زمینه‌ای برای لذت‌های کاذب فراهم خواهد شد؛ بنابراین شناخت است که می‌تواند انسان را از لذت‌های کاذب دور کرده، زمینه تحقق لذت‌های حقیقی را فراهم آورد.

سه. عشق

ابن‌سینا برخلاف عرفا - که عشق را امری غیر قابل بیان و تعریف می‌دانند - در رساله «لعشقی» خود به تعریف عشق پرداخته، آن را در حقیقت خود، جز طلب امر نیکو و موافق با طبع نمی‌داند.^۱ (همان: ۱۴۰۰، ۳۷۷)

وی عشق را امری وجودی دانسته، آن را با صفت وجود گره می‌زند. طبق این تعبیر، عشق او به ذات کامل خویش، شدیدترین عشق‌ها است و همه موجودات نیز عاشق وجود و کمالات او و مشتاق وجود خیر مطلق او بنابر عشق غریزی خود هستند؛ زیرا وجود متعالی او خیر محض است و سبب حصول خیر می‌شود و او معشوق حقیقی موجودات است؛ (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۲؛ ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۳۴) اما این نیرو صرفاً در انسان به دلیل عقل و اختیار او، جنبه عقلانی و انسانی دارد و کششی غریزی و طبیعی نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۰۹؛ ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۳۷)

بالاترین درجات عشق، مربوط به وجود باری نسبت به ذات خویش است و در مرتبه بعد، این عشق مربوط به جواهر عقلی قدسی است که مبتهج به ذات حق و عاشق خیر مطلق هستند. سومین مرتبه تشکیکی عشق از آن نفوس فلکی و سپس نفوس کامل انسانی است. چهارمین و پنجمین مرتبه، مربوط به نفوس ناطقه متوسط و ناقص است و مرتبه بعد، مشتمل بر سایر موجودات عالم هستی، یعنی نفوس حیوانی، نباتی و جمادات است. عشق در این مرتبه به صورت غریزی و عشق به کمال خویش است و بدین نحو ابن‌سینا عشق را در سراسر هستی ساری می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۶ - ۳۷۵)

او دلیل عشق علت نخستین را چنین بیان می‌کند:

خیر مطلق و علت اولی به سبب جود و بخشش ذاتی خود مشتاق است تا کلیه موجودات از تجلیات او مستفیض و بهره‌مند شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۳)

اولین تجلی عشق، وجود است که کل عالم از طریق آن به خلعت وجود آراسته می‌شود و تجلی می‌یابد. بنابر عبارات ابن‌سینا در رساله «عشق»، هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات خیر مطلق است:

اگر تجلی عشق الهی نبود، موجودات نه تنها در تحصیل کمال خود ناکام و بی‌بهره می‌بودند، مقدم بر آن، مخلع به خلعت وجود نیز نمی‌گردیدند. (همان: ۱۲۲)

۱. العشق لیس فی الحقیقة الاستحسان الحسن والملائم جداً.

حاصل آنکه، در نظام فکری سینوی، «تصادف» معنا و جایگاهی ندارد؛ زیرا وجود انسان بر شالوده محکم و استواری به نام خداوند استوار است که از روی عشق، دست به خلقت زده است. عشق یکی از مهم‌ترین راه‌های رشد و تعالی انسان به سوی کمال و خیر است و آنان که خیر را دریابند، بالطبع عاشق آن می‌شوند. مطلب قابل تأمل در دیدگاه ابن‌سینا در خصوص منشأ و سرچشمه عشق انسان نسبت به پروردگار است. از نظر او، عشق قابل دستیابی نیست؛ مگر به واسطه معرفت. در این دیدگاه معرفت، عشق می‌زاید و عشق، انسان را در جهت وصال معشوق به حرکت وامی‌دارد:

نفوس به طریق مطلق، اعم از آنکه بشر باشند یا ملک، سزاوار نیست که بر آنها صفت الوهیت اطلاق گردد، مگر آنکه فائز شوند به معرفت حق تعالی؛ زیرا انصاف این نفوس به صفت کمال وقتی است که آنان احاطه نمایند به معقولات معلوله و راهی نیست به شناسائی معقولات معلوله، مگر پس از اینکه شناخته باشند علل حقیقیه را و خصوصاً علت اولی را. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۹)

مرتبه عشق بس والا است که عقل تمام توجه و جهد و کوشش خود را صرف رسیدن به معشوق نموده، لذات عقلانی بسیار والایی را تجربه می‌کند؛ لذاتی که انسان را از اسارت قید و بندهای مادی و دنیوی رها می‌سازد.

قرار گرفتن عشق و لذت در شمار مؤلفه‌هایی مهم در سوق دادن زندگی به سوی معناداری، حاکی از مبتنی بودن معناداری زندگی بر اساس قرار گرفتن مؤلفه‌های درونی غیرشناختی (ذهنی) در کنار مؤلفه‌های شناختاری و معرفتی واقعی و عینی است. بر این اساس، دیدگاه ابن‌سینا ترکیبی از عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی است. عشق به کمال، نیرویی قوی در جهت امیال درونی انسان، یعنی حقیقت‌طلبی و کمال‌گرایی است و در سایه معرفت صحیح و ارزش‌های اخلاقی عینی، مجموعه‌ای منسجم از عوامل درونی و بیرونی سازگار را ترسیم می‌سازد.

چهار. اخلاق

ابتنای زندگی بر اساس اهدافی والا و ارزشمند نمی‌تواند فارغ از محتوایی والا و متعالی باشد. این محتوا که زیستن اخلاقی است، بر ارزش‌های عینی والایی مبتنی است که ابن‌سینا آنها را به فضایل عقلی و خلقی تقسیم می‌کند. به نظر می‌آید آنچه می‌تواند ما را در فهم و شناخت بالاترین فضایل و رذائل عقلی و خلقی از نظر شیخ یاری رساند، بررسی جایگاه نفوس پس از مرگ است درحقیقت ابن‌سینا با سخن راندن از معاندان یا جاحدان و بیان جایگاه آنان پس از مرگ، در جایگاه تنها گروهی که در عذاب جاودان هستند، نکته‌ای بس جالب و راهگشا فراروی ما قرار می‌دهد.

ابن‌سینا جایگاه و وضعیت نفوس پس از مرگ را با توجه به جنبه نظری و عملی نفس بررسی می‌کند این نکته‌ای جالب است که وی پس از تقسیم‌بندی‌های متعدد درخصوص آگاهان و ناآگاهان به کمال نفس ناطقه، در نهایت یک گروه را در عذاب ابدی خالد می‌داند و آنان گروهی هستند که آگاهانه در مقابل حقیقت قد برافراشته‌اند و در مقام عمل، حق را غیر حق جلوه داده و بر اندیشه و تفکر نادرست خویش آگاهانه اصرار ورزیده‌اند. آنان از نظر ابن‌سینا، جاحدان یا معاندان هستند و در مقام اندیشه، آلوده به رذیلت «عدم صداقت» هستند. رفتار و کردار این گروه نیز تحت‌تأثیر اندیشه ناصادقانه آنان آلوده به بی‌صداقتی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱ / ۴۲۸)

بوعلی شقاوت ناشی از ملکات رذیله خلقی پس از مرگ را - که در مقام عقل عملی هستند - امری گذرا تلقی می‌کند. از آنجا که ملکه‌های رذیله اخلاقی به دلیل تکرار فعل پدید می‌آیند و تکرار فعل نیز منوط به وجود بدن است، نفس پس از جدایی از بدن، شرایط انجام فعل را از دست می‌دهد و در نتیجه به دلیل عدم تکرار فعل، آن ملکه رذیله به حال تبدیل گشته، کم‌کم از بین می‌رود و با زوال آن، عذاب ناشی نیز به پایان می‌رسد. (اکبری، ۱۳۸۸: ۲۴)

از نظر بوعلی، اخلاقی بودن انسان تنها محدود به رفتارهای جوارحی و بدنی وی نیست؛ بلکه فعالیت‌های روحی، روانی و ذهنی را هم شامل می‌شود؛ بلکه اخلاقی بودن در این ابعاد، مقدم بر التزام به اخلاق در مقام عمل است. انسان موجودی است که هم در مقام عمل و هم در مقام اندیشه، تابع برخی هنجارها و ارزش‌ها است و پیروی از این اصول او را به موجودی اخلاقی تبدیل می‌گرداند و این امر جز به‌واسطه کارکردی که عقل نظری و عملی ایفا می‌کنند، محقق نخواهد شد.

زندگی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی، به‌معنای فعلیت بخشیدن به استعداد فطری و اولیه انسانی است. این ارزش‌ها سایه خود را بر تک‌تک فعالیت‌های انسان می‌افکنند و مطابق با نیازهای وجودی و سرشت واقعی انسان هستند. در این دیدگاه، پیروی از اصول اخلاقی، در عین اینکه بدون دشواری نیست، می‌تواند همراه با رغبت و لذت نیز باشد؛ زیرا هم موافق با طبیعت بشری و هم به امید کسب موفقیت بزرگ جاودانگی است.

پنج. کسب موفقیت بزرگ

در یک دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه، نتیجه‌نهایی در قالب واقعه‌ای بس بزرگ و سرنوشت‌ساز، تنها پس از مرگ قابل تحقق است. تجرد نفس، واقعه‌ای بزرگ است که تنها با فرارسیدن مرگ و پیوستن نفس به عالم فرامادی رخ می‌دهد. رسیدن انسان به کمال و تحقق عدل الهی، از نظر ابن‌سینا، نتایج مهم مترتب بر جاودانگی هستند. در نگاه وی، آرزوی بقا و جاودانگی، امری عمومی و ساری در میان تمام مخلوقات است که خود را در قالب تلاش در جهت تشبّه به مرتبه بالاتر آشکار می‌سازد.^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۹)

۱. ینال منها الکل الأزلية والبقاء تشبهاً به.

ابن‌سینا در رساله *الكشف عن ماهیه الصلوه* خود مرگ را نه تنها مَهر پایان بر زندگی نمی‌داند، آغاز حیاتی دیگر و پیوستن به جواهر مجرد و روحانی و رسیدن به پاداش و سعادت واقعی معرفی می‌کند.^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۳)

نظام فکری بوعلی، علاوه بر گزینش‌های اصیل و ارزشمند جهت داشتن زندگی معنادار، تداعی‌گر رسیدن انسان به چشم‌اندازی از موفقیت است؛ موفقیتی که تمام ادیان الهی به‌صراحت، وعده آن را به مؤمنان داده‌اند. زندگی پس از مرگ یا به عبارت بهتر، جاودانگی از نگاه خداپاوران، شرط لازم جهت داشتن یک زندگی معنادار است. تحقق یک زندگی پایدار همراه با لذات عظیم که در جوار والاترین حقیقت، ارزانی انسان می‌شود، برای مؤمنین یک موفقیت است. در یک دیدگاه دینی، سرنوشت نهایی هر انسانی به‌دلیل بقای روح، جاودانگی است، نه فنا؛ به همین دلیل، مرگ امر خوشایندی است که انسان را به حیات واقعی و اصیل می‌رساند.

مواجهه انسان با مرگ در نظام فکری بوعلی، به‌معنای جاودانگی و آزاد شدن انسان از قید تمامی بندها و محدودیت‌ها و رسیدن به بالاترین لذات روحانی است. در چنین تصویری با فرا رسیدن مرگ و مفارقت نفس از بدن، نفس قادر به دریافت خالص‌ترین لذات می‌شود.

ابن‌سینا به‌درستی به اهمیت این حادثه بزرگ زندگی بشر پی برده و به ابعاد مختلف آن، از جمله «مرگ‌هراسی» پرداخته است. از نظر وی، درک صحیح حقیقت مرگ موجب می‌شود انسان آن را امری دل‌پذیر نیز بداند؛ اما درباره اینکه چگونه ممکن است در عین وجود امر ملائم با یک قوه، آن امر ادراک نشود و میلی به آن وجود نداشته باشد، ابن‌سینا عوامل سه‌گانه‌ای را ذکر می‌کند: نداشتن قوه مربوط، وجود مانع و گرفتار شدن قوه ادراکی به ضد خود. بنابر عبارتهای ابن‌سینا در *الشفاء*، *(الالهیات)*، *النجاة و عیون الحکمة*، از میان سه مانع ذکر شده، توجه ابن‌سینا بیشتر به وجود مانع است. از نظر او، تمرکز شخص در عالم مادی صرفاً بر بدن خود از یک‌سو و فرو رفتن او در رذایل اخلاقی از سوی دیگر، باعث می‌شود لذت مربوط به قوه عاقله ادراک نگردد و به همین دلیل، مورد درخواست و طلب نیز قرار نگیرد و در نتیجه شوقی هم نسبت به آن پیدا نشود؛ اما عبارات ابن‌سینا در *الهیات دانشنامه علائی*، هر سه وضعیت مربوط به عدم ادراک لذت قوه عاقله را دربرمی‌گیرد. (اکبری، ۱۳۸۸: ۲۱ - ۲۰)

بنابر این دیدگاه، زندگی اصیل و واقعی انسان، زندگی او در سرای باقی است. او برای جاودانگی خلق شده است، نه نابودی و تباهی. زندگی اخروی و سعادت حقیقی او در گرو تلاش مجدانه و صادقانه جهت کسب معرفت، عشق و اخلاق است و هدف نیز تقرب و تشبه او به والاترین حقیقت خواهد بود.

۱. اعني بالموت مفارقتة عن الجسم وبالبعث مواصلة لتلك الجواهر الروحانية وثوابه وسعادته بعدهما.

نتیجه

نظریه ابن سینا درباره معنای زندگی از نظریات فراطبیعت‌گرایانه است. معنادار بودن زندگی از دیدگاه ابن‌سینا به شدت متأثر از یک دیدگاه دینی است که قوام آن بر پایه اعتقاد به وجود خدا و زندگی پس از مرگ است. بر این اساس، معناداری زندگی در گرو دو امر است. اول: تعیین هدف / اهداف عالی در زندگی؛ دوم: دستیابی به موفقیتی بزرگ و بالارزش در زندگی که مطابق با دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه، همان جاودانگی نفس است که از لذت اتصال با مبادی هستی بهره‌مند می‌شود.

اعتقاد به وجود خداوند که والاترین حقیقت عالم است از یک سو و روح به‌منزله جوهری نامیرا و جاودانه از سوی دیگر، موجب می‌شود نظریه شیخ را از نوع نظریات خدا - روح‌محورانه^۱ بدانیم، نه خدامحورانه^۲ یا روح‌محورانه^۳ صرف. بنابر این دیدگاه، معناداری زندگی در ایجاد ارتباطی مناسب با خداوند است و این ارتباط از طریق نفس که جوهری نامیرا و جاودانه است، حاصل می‌شود. تحقق کامل این رابطه در این عالم، به دلیل حاکم بودن شرایط مادی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه این رابطه از طریق جاودانگی نفس و حضور در عالمی غیرمادی به نحو کامل تحقق می‌یابد.

دیدگاه ابن‌سینا درباره معنای زندگی در یک دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه، ناظر به بالاترین سطح از اهداف و ارزش‌هایی است که می‌توانند معنا بخش زندگی باشند. مسلماً چنین نظریه‌ای منکر اهداف یا ارزش‌های موجود در این عالم - که نظریه‌های طبیعت‌گرا بیان می‌کنند - نیست؛ اما از آنجا که این دیدگاه، مراتب معنا را در یک نظام طولی با درجه‌های متفاوت می‌بیند، بالاترین سطح معنا را براساس مبانی نظریه فراطبیعت‌گرایانه جستجو می‌کند و به موجب این دیدگاه، بالاترین سطح معنای زندگی از رهگذر اعتقاد به وجود خداوند و زندگی پس از مرگ، ناظر به بالاترین سطح از سعادت، یعنی زیستن در جوار حق است.

از آنجا که بنابر نظر شیخ، هستی دارای مراتب مختلف و متفاوت است، معقول خواهد بود اگر بگوییم آگاهی به هستی نیز دارای مراتب متفاوت است و با تسری این مطلب به بحث معنای زندگی می‌توان گفت معنای زندگی برای هر فرد با توجه به میزان معرفت او از پروردگار و متخلق شدن به فضایل عقلی و خلقی و درک لذت وجود و استكمال وجودی خویش و هریک از مراتب هستی، متفاوت از دیگری است.

بنابر این رویکرد، عالی‌ترین هدف، باری‌تعالی است و بالاترین ویژگی‌ها، ویژگی‌های اخلاقی او و بالاترین معرفت نیز معرفتی است که به او تعلق می‌گیرد و متقن‌ترین گزاره‌های معرفتی نیز از سرچشمه دین و وحی نشئت می‌گیرند. صبغه دینی بر مبانی و تک‌تک مؤلفه‌های این رویکرد سایه افکنده است.

رکن رکین زندگی معنادار، از آن شناخت است، نه جهل و خرافه‌پرستی و تعصب. شناخت به‌ویژه شناخت

-
1. God - Soul Centered.
 2. God - Centered.
 3. Soul - Centered.

عقلی چنان منزلتی دارد که چشم دل انسان را به سوی عالم شهود و ملکوت می‌گشاید و عشق را در دل انسان می‌آفریند. این عشقی فراگیر است که کل هستی را در برمی‌گیرد. در حقیقت متعلق این عشق، نه تنها وجود خدا، که کل جهان آفرینش است. عشق به خود، هم‌نوعان و طبیعت از بارقه‌های ارزشمند این عشق است که تحول و دگرگونی درونی انسان را در پی دارد. به موجب این مؤلفه ارزشمند، اخلاق و آراستگی به تمام فضایل اخلاقی بر زندگی حاکم می‌گردد و تلاشی مستمر را در جهت اهداف انسان و ارزش‌هایی والا و واقعی را بر زندگی او حاکم می‌گرداند.

بنابر این دیدگاه، زندگی یک موهبت الهی است که از سر عشق و آگاهی و اختیار به انسان هدیه شده است، نه تصادفی؛ بنابراین درک وجود و نیز استكمال آن، لذت‌بخش و مایه سرور و خرسندی است. در این دیدگاه، اگرچه زندگی معنادار به معنای رسیدن به سعادت، کمال، لذت، خیر یا هرگونه امر خوشایند دیگر نیست، با هر یک از آنها ارتباط وثیق داشته و درهم تنیده شده است. در این دیدگاه، سعادت به معنای لذت نیست؛ اما مفهومی لذت‌گرایانه است؛ لذت در انجام آن چیزی که فرد بدان مشتاق است و آن را به سبب خودش دوست دارد. این لذت در مقابل لذت سودگرایانه قرار دارد.

در این رویکرد، هدف زندگی به معنای «هدف خداوند برای زندگی نوع انسانی یا هر فرد انسانی» نیست؛ بلکه به معنای «هدف نوع انسانی از زندگی خویش» در دیدگاهی فراطبیعت‌گرایانه است. در این دیدگاه، ارزش‌ها «کشف» می‌شوند، نه «خلق». انسان آن‌هنگام که غایتی متعالی‌تر و فراتر از جهان مادی ندارد تا حرکت و مسیر زندگانی خویش را به سمت آن سوق دهد، دست به خلق ارزش‌ها می‌زند؛ ولی باور داشتن به هدفی متعالی در رأس هستی، وظیفه‌ای دیگر را فراروی انسان قرار می‌دهد.

منابع و مأخذ

۱. آدلر، آلفرد، ۱۳۵۳، *مفهوم زندگی را دریابید*، ترجمه ناهید فخرایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *الشفاء*، قم، آیت‌الله مرعشی.
۳. _____، ۱۳۶۰، «رسالة العشق»، در *رسائل ابن سینا*، مترجم ضیاء‌الدین دری، تهران، نشر مرکزی.
۴. _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، زیر نظر مهدی محقق، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - مک گیل.
۵. _____، ۱۳۶۶، *رساله حی بن یقظان*، ترجمه و شرح منسوب به جرجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۳.
۶. _____، ۱۳۷۵ الف، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران، سروش.
۷. _____، ۱۳۷۵ ب، *الاشارات و التنبیهاات*، (تک‌جلدی)، قم، نشر البلاغه، چ ۱.

- ۲۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، پاییز ۹۶، ش ۵۰
۸. _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. _____، ۱۳۷۹ الف، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. _____، ۱۳۷۹ ب، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۱. _____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، *الاشارات و التنبیها*، با شرح طوسی و محاکمات رازی، تحقیق کریم فیضی، ج ۳، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۳. _____، ۱۴۰۰، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۱۴. _____، ۱۴۲۰، *الحدود*، در مجموعه: *الفلسفة الاسلامیة*، ش ۴۲، تحت نظر فواد سرگین، آلمان، انتشارات معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة.
۱۵. اسفراینی، فخرالدین محمدبن علی، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاه للابن سینا*، مقدمه و تحقیق حامد ناجی اصفهانی: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. اعوانی، غلامرضا، لگنهاوسن، محمد و ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲، «اقتراح؛ معنای زندگی در نظرخواهی از دانشوران»، *نقدونظر*، س ۸، ش ۱ و ۲، ص ۲۷ - ۵.
۱۷. اکبری، رضا، ۱۳۸۸، «تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، دفتر یک، ص ۱۷ - ۲.
۱۸. فن رایت. جی. اچ.، ۱۳۸۲، «خیر انسان»، *نقدونظر*، ترجمه علیرضا آل بویه، س ۸، ش ۱ و ۲، ص ۲۱۶ - ۱۸۴.
۱۹. متز، تدئوس، ۱۳۹۴، *معنای زندگی*، ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز، تهران، ققنوس.
۲۰. ویگنیز، دیوید، ۱۳۸۲، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، *نقدونظر*، ترجمه مصطفی ملکیان، س ۸، ش ۱ و ۲، ص ۹۲ - ۳۸.