



معنای زندگی از نگاه علامه طباطبایی

مصطفی خلیلی*

چکیده

معنای زندگی، یکی از مباحث مهم فلسفی است که از دیرباز تحت عنوان «هدف زندگی» مطرح بوده است. اینکه معنای زندگی چیست، و چرا ما آفریده شدیم، و اینکه چرا باید این همه رنج را در زندگی تحمل نماییم، از پرسش‌های اساسی و همیشگی انسان است. در این راستا، دیدگاه مفسر و فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی که تأثیر افکارش بر اندیشمندان پسین، بر کسی پوشیده نیست، مورد بحث قرار گرفته است. نکته بدیع این است که از نگاه ایشان، زندگی در علم و آگاهی، پایبندی به اخلاق و رفتار انسانی، مسئولیت‌پذیری در پرتو تعالیم دینی و در خداباوری و روح توحیدی، معنا پیدا می‌کند و همه بی‌معنایی و پوچی زندگی در خودفراموشی، تفکر دنیوی، عدم درک جایگاه انسانی، دوری از اعتقاد به خدا و انسان‌محوری است که ارمغان تمدن غرب است.

کلیدواژه‌ها: خداباوری، معناداری، اخلاق، کمال و سعادت، حیات، علامه طباطبایی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین موضوعات دینی و فلسفی، بحث معنای زندگی است که از نگاه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند. برخی معتقدند که برای زندگی انسان، هیچ هدفی وجود ندارد و معنای آن در بی‌معنایی است. در مقابل، بسیاری از متفکران اعتقاد دارند که زندگی دارای غایت و معنا است. اما اینکه معنای زندگی چیست، دیدگاه‌هایی چون روی آوردن به ارزش‌های اخلاقی، آگاهی‌بخشی به محتوای زندگی و یا خداباوری مطرح شده است. ضرورت بحث در این است مادامی که زندگی انسان مفهوم و معنای حقیقی خود را نیابد، حیات آدمی با سایر حیوانات، چندان تفاوتی نخواهد داشت. پس اهمیت آن در تفکیک این دو حیات است.

این نوشتار، زندگی و معنای واقعی حیات را از دیدگاه علامه طباطبایی برمی‌رسد. پرسش‌ها به این شرح است: آیا برای حیات انسان، هدفی تعریف شده است یا خیر؟ آیا افراد باید به دنبال هدفی خاص زندگی خود را جهت‌دهی نمایند یا اینکه باید خودشان هدف و معنا را ایجاد کنند؟ آیا معنا و هدفدار بودن زندگی، کشفی است یا جعلی؟ چه باید کرد تا زندگی معنا پیدا کند و نگاه دین در این زمینه چیست؟ علامه طباطبایی، چه پاسخی به این پرسش‌ها می‌دهد؟

نخست به تبیین مبادی تصدیقیه و مبادی تصویری بحث پرداخته، مفاهیم مربوطه را واکاوی می‌کنیم.

مفهوم حیات

«حیات»، در لغت از ماده «حی»، به معنای همیشه زنده است. راه آشکار (طریق الحی)، شتاب کردن (حی علی الصلاة)، گرد کردن چیزی (به همین مناسبت عرب به مار «حیة» می‌گویند) و زندگی کردن، از معانی دیگر حیات است. (رک: منتهی الارب، ج ۱، ص ۲۹۳؛ اقرب الموارد، ج ۱، ص ۲۵۱؛ مهذب الاسماء، ج ۱، ص ۹۲) بنابراین حیات، یعنی زیستن و عمر موجودات؛ خواه حیطة آن محدود یا نامحدود، مادی یا غیرمادی باشد.

در تعریف اصطلاحی، معانی متعددی برای حیات ارائه شده است. «کرو» (Crowe) معتقد است که حیات به معنای تولید مثل است. «زندگی مربوط است به تولید مثل یا خودسازی؛ ولی با بیانی دقیق‌تر زندگی مربوط است به توانایی ازدیاد انواع.» (بررسی نظریات حیات و تکامل، ص ۳-۴)

اوپارین در تعریف زندگی می‌گوید: «زندگی به منزله شکل جدیدی از حرکت ماده پدید آمده و حیات ماهیتی مادی دارد، اما خواصش محدود به خواص ماده به صورت عام آن نمی‌باشد.» (حیات، طبیعت منشأ و تکامل آن، ص ۵۲)

نگاه غالب متفکران غربی به معنا و مفهوم زندگی، نگاه مادی و غیرمعنوی است. به نظر می‌رسد که بیشتر به مفهوم زندگی از نگاه زیست‌شناسانه نظر داشته‌اند. مانند تعریفی که از انسان ارائه می‌دهند، حیات را نیز در زیست مادی، محدود و خلاصه کرده، علم زیست‌شناسی را متکفل آن می‌دانند. اینکه زندگی، مفهوم معنوی هم داشته باشد، برای آنان مقداری سخت و دشوار می‌نماید. البته گاهی از آن، مفهوم معنوی را اراده می‌کنند که با توجه به این معنا برای زندگی، غایت، کمال و انسانیت را در نظر می‌گیرند.

حیات به این معنا را کسی منکر نیست و نمی‌توان حقیقتی را که زیست‌شناسی بدان رسیده است، انکار نمود، اما سخن این است که آیا مفهوم زندگی محدود به عالم ماده و امور مادی است یا اینکه این علم بخشی از معنا را که در حیطه او است، بیان کرده است. لذا آن بخش از زندگی را که مربوط به ماده می‌شود، علم زیست معنا نموده و درست هم تعریف کرده است، اما این تمام حقیقت نیست.

از میان این متفکران، افراد بسیاری وجود دارند که حیات را به معنای عام گرفته و تعریف کلی‌تر از آن ارائه کرده‌اند. فلاسفه و علمای دین تعریف عام‌تر و دقیق‌تری از زندگی و حیات به دست داده‌اند. آنان حیات را فراتر از زندگی مادی دانسته‌اند. بعضی از حکما حیات را منشأ احساس، نمو، رشد و علم و قدرت دانسته‌اند. (شرح المصطلحات الکلامیه، ص ۱۳۳)

عده‌ای دیگر حیات را بر ادراک اطلاق کرده‌اند و چون ادراک کار عقل می‌باشد، فعل

عقل را حیات گفته‌اند. حیات به این معنا، اعم از حیات عقلی و حسی است. (شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۱۲۲)

ملاصدرا می‌گوید: حیاتی که ما در این عالم داریم، همان حیات ادراک و فعل است و این ادراک در حق اکثر حیوانات، غیر از احساس نیست و نیز فعل جز تحریک یکسانی که از شوق منبعث می‌شود، نمی‌باشد. (الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۴۱۳) مراد ملاصدرا این است که صرف ادراک کافی نیست، بلکه علاوه بر علم، شوق و اراده نیز لازم است. (ر.ک: ریحی مختوم، ج ۲۲، ص ۶۱۲)

علامه نیز در تعریف حیات می‌گوید: حقیقت حیات، آن است که فناپذیر بوده و مرگ برای آن محال باشد. چنین حقیقتی بر حیات آدمی در این دنیا وجود ندارد؛ بلکه مختص حیات اخروی است: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾. (سوره عنکبوت، آیه ۶۴) مفهوم حیات دنیوی آن است که به نوعی از احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می‌گیرد، اطلاق می‌شود. به این معنا که حیات ناشی از آن است و زوال و بطلان آن را مرگ نامیده‌اند. پس حقیقت حیات، نوعی وجود است که علم و قدرت از آن ترشح می‌کند. (المیزان، ذیل آیه ۲۲۵ سوره بقره)

ایشان با توجه به آیات قرآن، می‌فرماید: خداوند با اینکه زندگی دنیا را نوعی زندگی دانسته، اما آن را یک زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا می‌شمارد: ﴿وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾. (سوره رعد، آیه ۲۶)

مراتب حیات

حیات انسان، دارای مراتب و مراحل است و این مراتب با توجه به رویکردهای مختلفی که به حقیقت انسان و جهان می‌شود معنا می‌یابد. اگر انسان را در همین شاکله ظاهری و بدن مادی، و نظام هستی را در جهان ماده و طبیعت، محدود کنیم، قطعاً حیات او محدود به عالم مادی خواهد بود، اما اگر حقیقت انسان و جهان را با نگاه عمیق‌تری بنگریم، حیات انسانی در حیطه، عالم مادی نخواهد بود. پس با رویکرد سطحی و ظاهری، حیات انسان همین است که مشاهده می‌شود، اما با نگاه عمیق‌تر، این حیات، مرتبه‌ای از مراتب زندگی او است.

علامه با دقت نظر در موضوع چنین می‌فرماید: «اسلام نه زندگی مادی را حیات حقیقی انسان می‌داند و نه برخوردار شدن از مزایای آن را سعادت واقعی می‌شمرد؛ بلکه حیات واقعی، جامع ماده و معنا است که لازمه وصول به آن مبتنی بر فطرت می‌باشد نه احساسات.» (رسائل توحیدی، ص ۲۲۹)

از نگاه ایشان جهان هستی ذو مراتب است. دنیا ظاهر و قشر بیرونی حیات است. ملکوت حیات مادی که عالم معنا است، حیات واقعی است. حیات دارای مراتب است که بخشی از آن در دنیا و استمرار آن در آخرت است. بنابراین حیات دارای سه مرحله است: قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا. (ر.ک: انسان از آغاز تا انجام). البته از نگاه اسلام، زندگی در دنیا که لازمه کمال است، دارای مراتب و لایه‌های مختلف می‌باشد. با توجه به آیات و روایات، حیات انسان دارای سه لایه وجودی است: نخست حیات حیوانی است که در حیطة ارضا و کمال نفسانی است و قرآن از آن چنین تعبیر می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾. (سوره محمد ﷺ، آیه ۱۲) امیر بیان امام علی (علیه السلام) در توصیف این مرتبه از حیات می‌فرماید: «فما خلقت ليشغلني اكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همها علفها او المرسله شغلها تقممها.» (نهج البلاغه، نامه ۴۵)؛ یعنی آفریده نشدم تا غذاهای لذیذ و پاکیزه مرا سرگرم سازد؛ همانند حیوان پرواری که تمام همت او علف است، یا چون حیوان رهاشده‌ای که شغلش چریدن و پر کردن شکم است.

لایه دوم حیات، که برتر از مرتبه اول است، حیات انسانی است. خاستگاه این مرحله از حیات، قوه عاقله می‌باشد. قرآن به این مرحله از حیات انسان، حیات مؤمنانه می‌گوید: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾. (سوره سجد، آیه ۱۸)

لایه سوم از زندگی انسان، حیات الهی است. انسان می‌تواند با استفاده از شریعت آسمانی و پای‌بندی به تعالیم الهی، از مرتبه زندگی عادی بگذرد و به مقام بالاتری از حیات دست یابد. حیات او در مرتبه انسانی یک زندگی متعارف است؛ اما متکامل نیست. او چون دارای روح الهی است، می‌تواند از مقام عبودیت به مرتبه ربوبی راه یابد. انسان این استعداد را دارد که در عالم ملکوت سیر کند؛ بلکه سعه وجودی او بسی برتر

از مجردات است. «خداوند آنچه را در زمین است برای انسان آفریده و آسمانها را نیز مسخر او نمود و او را خلیفه و جانشین خود در زمین ساخت و ملائکه خود را به سجده اش دستور داد.» (المیزان، ج ۱، ذیل آیات ۲۸ - ۲۹ سوره بقره). از منظر علامه، نمی توان بدون درک حقیقت انسان و ابعاد وجودی او حیات واقعی اش را فهم کرد. زمانی می توان از حقیقت انسان، سخن گفت که برتری وی و برخی از امتیازات او را شناخت. قطعاً کامل ترین شناخت آن است که از جانب خالق او باشد، نه از دیدگاه کسانی که انسان را در شاکله ظاهری اش خلاصه می کنند.

علم و معناداری

عدم معنای زندگی، با علم و آگاهی نسبت مستقیم دارد؛ به این معنا که علم قادر است در حل این مسئله کمک شایانی نماید. انسان می تواند با پیشرفت علم به بسیاری از رموز عالم و پدیده های طبیعت پی برده، تا حدود زیادی به اهداف خلقت آنان آشنا گردد.

بسیاری از فیلسوفان مسیحی و مسلمان به تبعیت از اندیشه ارسطو، به علت غایی نظام هستی و پدیده های طبیعت معتقد شده و در مقام اثبات آن برآمده اند، امروز کمتر اثر فلسفی را می توان دید که در آن بحثی از هستی و علل اربعه نشده باشد و این امر موجب شد که فلسفه تا حدود زیادی معمای بی معنایی را حل نماید. ملاصدرا در مقدمه کتاب مشاعر می گوید: «فمن جهل بمعرفه الوجود یسری جهله فی امهات المطالب ومعظمتاتها...» (شرح رساله المشاعر، ص ۱۰) یعنی: کسی که معنای هستی را نداند، از اصول و کلیات مسائل زندگی باز خواهد ماند. تمام تحیر و سرگردانی در عدم فهم پذیری غایت نظام هستی و معنای زندگی در جهل و عدم شناخت نهفته است. تعقل و تدبر در وجود که علم و آگاهی را به همراه دارد، می تواند انسان را به غایات جزئی و کلی عالم رهنمون سازد.

علامه در بحث علت و معلول، معتقد است که وقتی پرده جهالت کنار زده شود و علم و معرفت حاصل گردد، معلوم خواهد شد که همه حرکات پدیده ها هدفمندند و این توهم که برخی افعال ارادی انسان، بدون غایت است، باطل می شود. (نهایة الحکمة، ص ۱۸۶ - ۱۸۸)

دکتر نصر در رابطه با معنای طبیعت و روش‌های تحقیق در علوم طبیعی در این زمینه می‌گوید: انسان که خلیفه خداوند است، در این جهان از هرگونه موهبت و عنایت پروردگار برخوردار است و بزرگترین نعمت که عقل باشد، به او اعطا شده است. با این غایت و هدف در این عالم استقرار یافته است که بر جمیع موجودات، حکمرانی کند. پس او باید عقل خود را به کار گیرد تا آیات پروردگار را در آفاق مشاهده نماید و رابط و برزخی بین مخلوقات و خالق عالم باشد. فقط به این وسیله انسان می‌تواند به حقیقت و طبیعت شریفی که در درون او نهفته است، دست یابد و به هدفی که برای وصول آن در این عالم قرار داده شده است، نایل آید. (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۴۵)

ارسطو به کارگیری عقل و آگاهی را بهترین حالت روحی - روانی برای انسان دانسته، می‌گوید: محبوب‌ترین فرد نزد خدایان، کسی است که عقل خود را تقویت نماید. (علم الاخلاق الی نیکو ماخص ارسطو طالیس، ج ۲، ص ۱۹۴)

معناداری زندگی نه تنها در پرتو فلسفه، جایگاه خود را می‌یابد، بلکه در علوم طبیعی و فیزیک نیز قابل اثبات است. علم به معنای واقعی کلمه، رازگشایی از نظام هستی و روشنایی در مسیر زندگی است. دیسون، فیزیک‌دان معروف در این باره می‌گوید: «من از وجود حوادثی منظم در فیزیک و اخترشناسی نتیجه می‌گیرم که جهان به طور غیر منتظره‌ای جایگاه امن و آسایش برای مخلوقاتی است که می‌خواهند در آن زندگی کنند. من با اینکه یک دانشمند هستم و با عادات‌های فکری و زبان قرن بیستم، نه قرن هجدهم، تربیت شده‌ام، ادعا می‌کنم که معماری جهان با این فرضیه که ذهن و شعور نقش اساسی در عملکرد آن دارد، هماهنگ است.» (ر.ک: فیزیک، فلسفه و الهیات، ص ۱۹۶)

با این وصف باید گفت که بی‌معنایی و معناداری زندگی، مستلزم نوع نگرش افراد نسبت به جهان هستی است که علم و جهل در آن نقش مهمی را ایفا می‌کند؛ یعنی هر گاه رویکرد، عالمانه باشد، بی‌تردید به معناداری زندگی می‌انجامد و اگر نگاه از روی جهل و ناآگاهی باشد به بی‌معنایی و تفکر پوچی منجر می‌گردد. اندیشه‌ی عالمانه یک اندیشمند، هرگز با نگاه دین در تعارض نخواهد بود. میان علم و دین پیوند و رابطه

نزدیک وجود دارد و آن را نمی‌توان در حیطة خاص محدود نمود. بهترین دلیل بر پیوند ناگسستگی میان آن دو، تشویق و تحریض پیشوایان دین به فراگیری و تحصیل است. علم در پیشگاه دین، پدیده‌ای مقدس است؛ زیرا همانند دین قادر است انسان را از ظلمت و تاریکی و بی‌معنایی، رهایی بخشد.

خود فراموشی، پوچی و بی‌معنایی

معناداری، به معنای فعالیت و حرکتی است که سلوک آن بر مبنای اهداف خاص باشد. پس می‌توان از باب «تُعرف الاشیا باضدادها» هدفداری را عین معنادار بودن زندگی و سرگردانی را همان بی‌معنایی تعریف کرد. اینکه نظام هستی، ثبات و قرار ندارد و پیوسته در حال حرکت است و این حرکت سیر قهقرایی نداشته، بلکه تکاملی است، بحثی است که در فلسفه و در محل خود به اثبات رسیده است. اما آیا در زندگی انسان، افعال و حرکات آفاقی و انفسی، ارادی و غیر ارادی هدفمند انجام می‌گیرند یا اینکه به صورت نامعلوم و مبهم است؟ باید گفت که تمام این حرکات به سمت مقصدی خاص جهت‌دهی شده است و نمی‌توان گفت که این حرکات و فعالیت‌ها، همانند کلاف سردرگمی است که غایت نامعینی را دنبال می‌کنند. به همین جهت، اصل «صُدْفَه» و تصادفی بودن زندگی در حرکات جزئی و کلی، قابلیت توجیه و تحلیل منطقی نخواهد داشت. بی‌معنای به معنای «اتفاق» و «صدفه» و «پوچی» از نگاه علامه معنا نداشته و حقیقتی بر آن مترتب نیست. حقیقت امر این است که در عالم هستی، بی‌معنایی به معنای بی‌هدفی و پوچی، معنا ندارد.

برهان ما بر مدعا این است که امور ممکن از حیث وقوع خارجی چند دسته‌اند: دائمی الوقوع، اکثری الوقوع، متساوی الوقوع، لاوقوع و اقلی الوقوع. در قسم اول و دوم روشن است که وقوع و تحقق امور ممکن بر مبنای علت خاص می‌باشد و تخلف‌ناپذیر است. در قسم دوم، گاهی به جهت امر معارض و وجود مانع به وقوع نمی‌پیوندد و اگر مانعی نباشد اکثری الوقوع نیز دائمی الوقوع است. اقلی الوقوع به همین صورت است؛ یعنی اگر امر

معارضی نداشته باشد، تحقق می‌یابد و همچنین است متساوی الوقوع. پس قول به اتفاق و صدقه، ناشی از جهل به اسباب و علل حقیقی است. (نهایة الحکمه، ص ۱۸۶ - ۱۸۸)

علامه اضافه می‌کند: برخی از حکمای یونان مثل ذی مقراطیس و انباز قلس، معتقد بودند که آفرینش جهان و اجرام مادی از روی اتفاق به وجود آمده و فعل آنان برای غایت خاصی انجام نمی‌گیرد. اگر این معنا را به حیات انسان تسری دهیم، باید گفت که بسیاری از اعمال جزئی یا رفتار کلی انسان در زندگی، پوچ و بدون غایت است؛ در حالی که این پنداری ناصواب است؛ زیرا هدفمندی یا ناغایتمندی، بر فعل مترتب است نه به جعل جاعل. کار فاعل فقط ممتاز نمودن افعال گوناگون است. (همان) به این معنا که فاعل، افعال را از یکدیگر متمایز ساخته، جهت آنها را مشخص می‌نماید. هدفمندی در ذات اشیا است، اما جهت‌گیری به واسطه فاعل صورت می‌گیرد.

علامه در ضمن بحث «هدایت عامه» با توجه به آیه ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (سوره طه، آیه ۵۰)، به این نکته تصریح دارد که خداوند سبحان، بعد از اتمام ذات هر شیئی آن را به سوی کمال مختص به خودش هدایت می‌کند و این هدایت به لحاظ اینکه حقیقتش همان اقتضای ذاتی شیء نسبت به کمالات لاحق است، نوعی تفرع بر ذات شیء دارد. (انسان از آغاز تا انجام، ص ۴۹)

اقتضای ذاتی حیات انسان توجه او به نفس خویش است. تا زمانی که او به نفس و شخصیت حقیقی خویش توجه داشته باشد، به سمت هدف متعالی در حرکت است و سیر زندگی او در جهت تعالی و تکامل می‌باشد؛ اما اگر نفس خویش را فراموش کند و به غیر بپردازد، در هلاکت و گمراهی محض درافتاده، اعمال و افعال و قوای وی همگی به پوچی می‌گراید و گوش و چشم و زبان وی از فعالیت واقعی خویش باز می‌ماند و چنین کسی در حقیقت در ظلمتی فرو می‌رود که خروجی از آن متصور نیست و آنچه مطلوب او است، همگی به سرابی تبدیل می‌شود و همه اعمال و افعال او نابود خواهد گشت. (همان، ص ۵۶)

این، همان عقیده‌ای است که بسیاری از متفکران غرب بدان رسیده‌اند. ریچارد تیلور

(Richard Taylor)، فیلسوف آمریکایی می‌گوید: «معنا به نظر خود ما است. اگر فعالیت‌های خود را معنادار کنیم زندگی دارای معنا است و در غیر این صورت نه.» (معنای زندگی، نقد و نظر، ۱۳۸۲، ص ۳۲) و یا توماس نیگل دیدگاهی را نقل می‌کند که معتقد است «پوچی وضع ما نه ناشی از تضاد بین انتظارات ما و دنیا، بلکه ناشی از تضاد درون خودمان است.» (همان، مقاله «پوچی»، ص ۱۰۰)

بنابراین می‌توان گفت که یکی از عوامل اصلی برای بی‌معنایی، احساس پوچی و بی‌هدفی در زندگی است که این احساس، نتیجه‌نوعی تضاد درونی و خودفراموشی است. انسان همانند سایر پدیده‌های نظام هستی بر مبنای مقتضای ذاتی در جهت هدف خاص که کمال ثانوی برای او محسوب می‌شود، در حرکت است. او باید با درایت خاص، جهت آن را معین سازد. لازمه این کار توجه به خویش است. و غفلت از خویشتن، آغاز و سرچشمه احساس پوچی و بی‌معنایی است و این بزرگ‌ترین خطر و ضرری است که زندگی هدفمند را تهدید کرده، او را به پوچی و بی‌معنایی سوق می‌دهد. این خطر را قرآن کریم به ما گوشزد کرده است: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾. (سوره مائده، آیه ۱۰۵)؛ «ای اهل ایمان، خود را بپایید که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید، زبانی از کفر آنها به شما نخواهد رسید».

علامه با درایت تیزبینانه و معرفت عارفانه‌اش، با بیان این آیه و روایتی از امیر مؤمنان امام علی علیه السلام، بر اهمیت این مطلب تأکید می‌ورزد. «در نهج البلاغه آمده که امام علیه السلام در بعضی از خطب خویش فرمودند: ای بندگان خدا، دنیا با ماندگان همان خواهد کرد که با گذشتگان کرد... پس هرکس نفس خویش را به غیر خویش مشغول ساخت، در تاریکی‌ها سرگردان خواهد گشت و در وادی هلاکت درخواهد افتاد... (انسان از آغاز تا انجام، ص ۵۵)

هدف خلقت

یکی از دغدغه‌های بشر، دستیابی به پاسخ به این پرسش است که انگیزه خدای سبحان از خلقت جهان چه بوده است. آیا ما در این زمینه تکلیفی داریم یا خیر؟ منشأ این

پرسش، این است که انسان افعال و حرکات خود را هدفمند می‌بیند. اگر انسان یا هر موجود با شعوری فعل بی‌غرض انجام نمی‌دهد، پس در افعال الهی هم باید هدفی نهفته باشد. هدفداری یک قانون عام است که در سراسر اجزای عالم وجود دارد و هرگز نمی‌توان تصور نمود که حرکتی انجام گیرد و متوجه مقصدی نباشد. علامه با طرح این سؤال، در مقام پاسخ چنین می‌فرماید: «اگر مقصود این است که هدف فعل خداوند چیست و متوجه چه غایت و نتیجه‌ای است، جوابش این است که هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کامل‌تری است و اگر مراد این است که خداوند به واسطه آفرینش چه نقصی را از خود رفع می‌کند و چه کمالی یا نفعی را به خود جلب می‌کند، سؤالی است خطا و جوابش منفی است. پاسخی که نسبت به مسأله غرض خلقت، با زبان دینی گفته می‌شود، این است که غرض خدای متعال از آفرینش جهان، رساندن نفعی است به دیگران نه به خود. غرض فعل در حقیقت کمال فعل و غرض فاعل کمال فاعل است و اگر فاعل تام و کامل باشد، در این صورت هم فاعل است و هم غایت و غرض و از این رو غرض خداوند از آفرینش جهان، ذات خودش می‌باشد و بس.» (معنویت تشیع، ص ۸۷ - ۸۸؛ فراهایی از اسلام، ص ۱۹۳)

افلاطون (Plato)، ارسطو (Aristotle) و برخی از حکمای یونان و بسیاری از متفکران مسیحی، بلکه عالم مسیحیت به این امر معتقد بودند. برای نمونه هدف از خلقت خورشید و ماه را نور بخشیدن به انسان‌ها می‌دانستند. ممکن است ما نتوانیم هدف هر چیزی را کشف کنیم، لیکن هر چیزی لزوماً هدفی دارد. پس جهان تحت سیطره اغراض است. این اعتقاد را مسیحیت ابداع نکرده، بلکه از زمان سقراط تا ظهور علم در قرن هجدهم پایه و اساس کل تمدن غرب چه در دنیای شرک و چه در عالم مسیحیت بوده است. بنیان‌گذاران علم جدید، مانند گالیله، کپلر و نیوتن، انسان‌های متدینی بودند که در مورد هدف‌داری خداوند تردیدی نداشتند. (در بی‌معنایی معنا هست، نقد و نظر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲)

لذا در ظاهر به نظر می‌رسد که عقیده به هدفمندی نظام یک اعتقاد اجماعی بوده و هیچ عالم عاقلی در آن تردید نکرده است. پس بحث از پوچی و بی‌غرضی و در پی آن

بی‌معنایی زندگی مطرح نبوده است؛ یعنی بحث ثبوتی نبوده است. اگر در این زمینه مباحثی مطرح می‌شد، در مقام اثبات بود.

استیس (Walter Terence Stace) معتقد است که این عقیده عام وجود داشت، اما طبیعت‌شناسان جدید ایده غایت‌مندی را به منزله چیزی که طبیعت را مهار و ضبط می‌کند، از طبیعت‌شناسی جدید خارج کردند. به این بهانه که جستجوی غایت برای اهداف علمی بی‌فایده است؛ زیرا علم در پی علل است نه غایت. به عنوان مثال برای پیش‌بینی کسوف دانستن غرض آن مهم نیست؛ بلکه مهم آگاهی از علل آن است. به همین دلیل از قرن هفدهم به بعد علم منحصر گردید به کاوش در باب علل، و مفهوم غرض جهان مغفول واقع شد و دیگر کسی به آن تمایلی نشان نداد. اگرچه این امر بدون سروصدا انجام گرفت اما بزرگ‌ترین انقلاب در تاریخ بشر بوده است که طی این سیصد سال تصویر خیالی جدیدی از جهان در اذهان بشر سیطره پیدا کرد که حاصل علوم تجربی بود. این تصویر خیالی به تدریج رشد کرد و به پندار جهان بی‌هدف و بی‌شعور و بی‌معنا ختم گردید. (همان، ص ۱۱۲)

این پندار باطل برخی از متفکران غرب را به این فکر واداشت که افرادی چون راسل (Bertrand_Russell) و سارتر (Jean-Paul_Sartre) بگویند جهان علمی یک جهان بی‌هدف و بی‌معنا است و انسان در این جهان بی‌یار و یاور است. نظام هستی به دست نیروی کور در حال حرکت است. وایتهد هم معتقد بود که شتاب حرکت طبیعت، یک شتاب بی‌پایان و بی‌معنای ماده است. اروپای پس از گاليله جهان را کاملاً بی‌هدف و بی‌معنا تلقی می‌کرد و از آموزه‌های دینی عقب نشست و تعالیم خرافی و خیالی جای آن را گرفت. تلقی بی‌هدف بودن نظام هستی به بی‌معنایی زندگی انسان منجر شد. داستایوسکی و کرکگور نیز با این دسته هم‌داستان شده، با کنار زدن تفکر دینی و تسلط اندیشه‌های علوم تجربی، نوع نگاه به جهان تغییر یافت و جهان زنده و روشن به یک جهان مرده و تاریک مبدل گردید. آنگاه عده‌ای به فکر افتادند که برای هدفداری زندگی چه باید کرد و در همین زمان بود که اسقف‌های کاتولیک آمریکا بیانیه دادند که آشفتنگی

و سرگردانی انسان در جهان مدرن، ناشی از فقدان ایمان و دست برداشتن از خدا و دین است. (ر.ک: معنای زندگی، ص ۱۳)

آنچه برخی از متفکران غرب در باب بی‌معنایی گفته‌اند، بر مبنای اندیشه خودشان صحیح می‌باشد؛ زیرا هدف‌مندی یا غایت‌مندی جهان هستی در حیطه شناخت علوم تجربی نمی‌باشد. این علم نمی‌تواند سخنی در باب علت غایی داشته باشد. قلمرو هر علم مشخص شده است، و از علوم حسی نمی‌توان توقع داشت تا نتایج عقلی به ارمغان آورد. لذا انتظار آثار فراعقلی از علوم عقلی هم باطل است.

علامه ضمن تأکید بر هدف‌داری نظام هستی و اطراد و عمومیت غرض و آرمان برای همه مخلوقات و حاکمیت قانون علت و معلول، معتقد است که این موضوع از پیچیده‌ترین موضوعات و مبانی فلسفی است که برای افهام ما عسیر الهضم می‌باشد. نیز می‌افزاید که بحث مزبور از بحث‌های دقیق فلسفی است که با اتکا به براهین یقینی و مقدمات منطقی و غیر قابل تردید تألیف شده است و در حقیقت منطبق به موضوع معاد می‌باشد که اولیای دین از طریق وحی به دست آورده‌اند. (اسلام و انسان معاصر، ص ۱۲۱)

با توجه به مبانی اندیشه انسان مدرن می‌توان گفت که به جهت عدم آشنایی او با علوم عقلی و وحیانی، نباید توقع داشت که در باب معناداری زندگی انسان اظهار نظر نماید. طبیعی است که یک جهان بی‌هدف و زندگی بی‌معنا را تصور و نیز پیشنهاد دین جدید برای جوامع بشری ارائه کند.

دین و معناداری

دین و خدا‌باوری چه نقشی در زندگی انسان دارد؟ آیا دین می‌تواند حیات انسان را هدفدار سازد و او را به سمت سعادت، کمال و معناداری سوق دهد؟ آیا دین قادر است که به انسان اندیشه و تفکری اعطا کند که او احساس بی‌هودگی و پوچی از زندگی خویش نداشته باشد و نیز اضطراب فکری بشر را امحا کرده، نظم و انضباط را در او احیا کند؟ در پاسخ، عقاید متعددی مطرح شده است.

۱. برخی معتقدند که موضوع اساسی تمام ادیان این است که زندگی معنادار است و این ادعا را از طریق آفاقی و انفسی ثابت می‌کنند. (مه‌رماندگار، ص ۱۱۸) ماحصل استدلال آفاقی این است که موضع دین ستون‌های زندگی را بر می‌افرازد. نتیجه دلیل انفسی این است که انسان دارای نفس و روح می‌باشد که این را دین ثابت می‌کند و معنای زندگی با اثبات این استدلال متحقق ساختن عدم تناهی خداوند و معرفت و بصیرت به او است. لذا عصاره این دو استدلال شناخت الهی و تقرب به او است که هدف و معنای زندگی هم همین است. (همان، ص ۱۲۴-۱۳۵)
۲. عده‌ای معتقدند که دین معنا یا هدفی برای زندگی فراهم می‌آورد، اما نمی‌گذارد که آدمیان آزاد بوده، تدبیر و اراده امور خویش را بر عهده گیرند. (همان، ص ۱۴۱) این دیدگاه از جانب برخی از متفکران معاصر غرب مطرح گشت و در همان جا مورد اشکال و مناقشه قرار گرفت. دو نقد اساسی بر ادعای مزبور، این است: اولاً آزادی نمی‌تواند جدا از مفهوم هدفداری باشد و ثانیاً با پذیرش این مطلب هیچ دلیلی برای زندگی اخلاقی وجود نخواهد داشت.
۳. اعتقاد بسیاری از اندیشمندان این است که معناداری زندگی مرهون دینداری، و بی‌دینی مساوی با بی‌معنایی است. دین راهی است که انسان‌ها می‌توانند با پیمودن آن زندگی خود را معنادار و هدفمند کنند. اینشتاین معتقد بود که برای معناداری زندگی، باید به سراغ دین رفت. دیگر شخصیت بزرگ قرن بیستم، زیگموند فروید (Sigmund Freud) نیز بر این نکته پای می‌فشرد که هدفمندی زندگی به پایداری و زوال نظام دینی بسته است. البته او معتقد بود که این بدان معنا نیست که ما باید از موضع دینی جانبداری کنیم. (نقد و نظر، همان، ص ۲۲۳)
- این گروه از متفکران تأکید دارند که همه تحیر و سرگردانی، از بی‌دینی و دوری از تعهدات مذهبی برمی‌خیزد. کسی که به باور دینی رسیده و نسبت به تعالیم دینی متعهد می‌باشد، با هدف زندگی می‌کند؛ زیرا دین مسیر و غایت را برای وی تعیین کرده است. نگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان همین است. شهید مطهری هرگونه بی‌معنایی و

بدبینی و بی‌هدفی را نسبت به نظام هستی ناشی از دیدگاه غیردینی و ماتریالیستی و یا نگاه غیرتوحیدی دانسته و معتقد است که این دیدگاه با روح اسلام منافات دارد. «اساساً بدبینی به خلقت و آفرینش و نظام عالم با فلسفه اسلامی، یعنی با هسته مرکزی فلسفه اسلام که توحید است، سازگار نیست. این‌گونه نظرها یا باید بر ماتریالیسم و مادیت و انکار مبدا حق حکیم عادل مبتنی باشد و یا بر اساس ثنویت و دوگانگی وجود و هستی که دو مبدأ برای هستی معتقد شده‌اند، یکی را مبدأ خیرات و نیکی‌ها و دیگری را مبدأ شرور و بدی‌ها دانسته‌اند.» (بیست گفتار، ص ۲۰۲)

«انسان تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند. یگانه محرک او حوایج مادی زندگی نیست. او احیانا برای هدف‌ها و آرمان‌هایی بس عالی می‌جنبد و می‌جوشد.» (انسان در قرآن، ص ۱۳) از نگاه او انسان بدون دین و ایمان به تعالیم الهی، یک انسان خون‌ریز، بخیل، حریص، غیرواقعی و پست‌تر از حیوان است و این ایمان است که به او هویت و معنا می‌بخشد.

امام خمینی که عمق نگاه و دقت اندیشه او بر کسی پوشیده نیست، همین دیدگاه را تأیید می‌کنند. او معتقد است که دین و انبیای الهی برای انسان و رفع احتیاجات و رساندن او به سعادت آمده‌اند. انسان ترکیبی است از جسم و روح و دین همه نیازهای او را برطرف می‌سازد. «انسان چون مجموعه‌ای است که احتیاج به همه چیز دارد، انبیا آمده‌اند که همه احتیاجات انسان را برای انسان بیان کنند که انسان اگر عمل بکند به سعادت تمام می‌رسد.» (صحیفه امام، ج ۴، ص ۱۹۰)

انسان برای هدف متعالی خلق شده است و این پابندی به دین است که او را به آن هدف والای انسانی رسانده، به زندگی او معنا می‌بخشد «اسلام برای این انسانی که همه چیز است، یعنی از طبیعت تا ماورای طبیعت تا عالم الوهیت مراتب دارد، اسلام تز دارد، برنامه دارد اسلام.» (همان، ص ۹) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «اسلام برای تمام زندگی انسان از روزی که متولد می‌شود تا موقعی که وارد قبر شود، دستور و حکم دارد.» (همان، ج ۱، ص ۲۷۱)

علامه طباطبایی در راستای همین اندیشه، معتقدند که گرایش به بی‌معنایی زندگی، برای فرار از مسئولیت‌های انسانی است که دین برای او در زندگی شخصی و اجتماعی لحاظ کرده است. انسان مسئولیت‌پذیر، هرگز خلقت نظام هستی و حیات انسانی را بی‌هدف، پوچ و بی‌معنا نمی‌داند؛ زیرا هدف و غایت اصلی دین معنابخشی است. «دین در زمینه پیوندی که میان زندگی اجتماعی انسان و پرستش خدای متعال داده است، در همه اعمال فردی و اجتماعی برای انسان مسئولیت‌خدایی ایجاد کرده، انسان را در همه حرکات و سکنات خود مسئول خدای متعال می‌داند.» (آموزش دین، ص ۷) دین را نمی‌توان با مقررات اجتماعی مقایسه نمود؛ زیرا دین مجموعه‌ای از عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از جانب خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. دانستن این عقاید و انجام این دستورها سبب خوشبختی انسان در دو جهان است. انسان اگر بدان عمل نماید، در این دنیا خوشبخت و در جهان دیگر سعادت‌مند خواهد بود. (همان، ص ۹)

جامعیت دین و معناداری

دین از نگاه علامه شامل سه بخش عقاید، اخلاق و عمل می‌باشد. اگر ما در اعتقادات، به عقل خود مراجعه نماییم، درک می‌کنیم که این جهان با نظام حیرت‌آورش خودبه‌خود به وجود نیامده است. پس مسلماً آفریننده‌ای دارد که آن را آفریده و نمی‌توان باور کرد که آن را بیهوده و گزاف خلق کرده است. بعد از آن، پیامبرانی فرستاد تا بشر را به سعادت رهنمون باشند. چون پاداش اطاعت از دستورهای پروردگار در زندگی این جهان کاملاً به ظهور نمی‌رسد، باید عالم دیگری باشد که در آنجا به کارهای مردم رسیدگی شود. دین مردم را به این اعتقادات و سایر عقاید حقه تشویق می‌کند و آنان را از جهل و بی‌خبری بر حذر می‌دارد.

در بخش اخلاق، دین به ما می‌آموزد که در زندگی صفات پسندیده اختیار کنیم و خود را با خصلت‌های نیکو بیاراییم. وظیفه‌شناس، خیرخواه، بشردوست، مهربان، خوشرو و دادگستر باشیم و از حدود و حقوق خود تجاوز نکنیم و به عرض و جان مردم

تعدی روا نداریم و عدالت را در تمام امور زندگی رعایت کنیم. در بخش عملی، دین به ما دستور می‌دهد که در زندگی کارهای خیر و صالح، انجام دهیم و از کارهای فاسد دوری کنیم. اینها مقررات و دستورهایی است که دین آورده و ما را به آن دعوت می‌کند. بنابراین برخی اعتقادی و پاره‌ای اخلاقی و بعضی دیگر عملی است. پذیرفتن و به کار بستن آنها تنها وسیله سعادت و خوشبختی است؛ زیرا غیر از این سعادت معنا ندارد. (آموزش دین، ص ۱۰ - ۱۱)

اقتضای چنین جامعیتی از دین و شمول آن به تمام ابعاد وجودی انسان بهترین دلیل بر هدفمندی و معناداری است. کسی که به دین با این منظر می‌نگرد، نمی‌تواند بر بی‌معنایی زندگی صحنه بگذارد و نقش موثر آن را نادیده انگارد. با تقویت چنین اندیشه‌ای مسیر زندگی به سمت غایت مشخص که کمال و رستگاری است، در حرکت است؛ نه اینکه بی‌هدف بوده و مقصد آن نامعین باشد.

فایده دین و ثمره دینداری همین است که انسان را از بی‌معنایی و تحیر و پوچی نجات می‌بخشد. از نگاه علامه، دین با فطرت انسان عجین است. بنابراین هیچ عنصری مانند دین نمی‌تواند زندگی او را معنادار و هدفمند ساخته، از تفکر پوچی نجات دهد. «آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود دین می‌خواهد؛ زیرا انسان در مسیر زندگی پیوسته برای تأمین سعادت خود تکاپو و تلاش می‌کند و برای رفع نیازمندی‌های خود دست به اسباب و وسائلی می‌زند که در مقاصد وی موثرند و همیشه سببی را می‌خواهد که موثر بوده و هیچ‌گاه مغلوب نشود. همین حقیقت که انسان به حسب فطرت برای سعادت خود سببی می‌خواهد که مغلوب نباشد و تکیه‌گاهی را طالب است که هرگز منهدم نشود تا زندگی خود را به وی ارتباط دهد و یک آرامش درونی واقعی پیدا کند، خواسته دین است.» (همان، ص ۱۱)

معنا، سعادت است و دین غیر از سنت نیست. این زیباترین تعبیر علامه است که در شرح و تفسیر آیه ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (سوره روم آیه ۳۰) فرمودند: دین چیزی غیر از سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند

شود، نیست. پس هیچ انسانی، هیچ هدفی ندارد مگر سعادت؛ همچنان که همه انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده‌آل آنها است، هدایت فطری شده‌اند و طوری خلق شده که با آن غایت و هدف مناسب است. «(المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۳)

انسان دارای فطرت خاص خود است که او را به سنتی خاص به خود هدایت می‌کند و راه معینی دارد که منتهی به غایتی خاص می‌شود؛ راهی جز آن را نمی‌تواند پیش بگیرد. پس انسان از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است، لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر بشود تا آن سنت، وی را به یک هدف ثابت هدایت فرماید که آن همان روش دین است. (همان، ص ۱۸۴) مهم‌ترین فایده دین در این است که در اصلاح فرد و جامعه تاثیری عمیق دارد و بلکه تنها وسیله نیکبختی انسان و جامعه است. جامعه‌ای که به دین پای‌بند نباشد واقع‌بینی و روشنفکری خود را از دست خواهد داد و حیات گرانمایه خود را در گمراهی و ظاهر‌بینی می‌گذراند؛ عقل را زیر پا گذاشته، چون حیوانات کوتاه‌نظر و بی‌خرد زندگی می‌کند؛ دچار زشتی اخلاق و پستی کردار می‌شود و بدین ترتیب از امتیازات انسانی محروم می‌گردد. (آموزش دین، ص ۱۳)

معناداری و نظریه هدف الهی

آیا زندگی در ارتباط و پیوند با خدا معنا می‌یابد و بدون ارتباط با خدا معنایی نخواهد داشت؟ آیا انسان خلق شده تا هدف خدا را محقق سازد یا اینکه با اراده و آگاهی، هدفی برای خویش تعیین نماید؟ ارتباط با خداوند به چه معنا است؟ آیا به معنای محقق ساختن اهداف الهی است یا صرف شناخت و آگاهی نسبت به خالقیت و قدرت او است؟ این قبیل پرسش‌ها، مباحثی‌اند که در رابطه با معنای زندگی و نسبت انسان با خداوند مطرح می‌باشد.

بسیاری از افراد در صدد فهم این پرسش‌ها می‌باشند. به همین جهت در غرب وقتی تولستوی (Leo_Tolstoy) کتاب اعتراف خود را در رابطه با معنای زندگی و نحوه ارتباط آن با خدا می‌نویسد، اثرش پرخواننده‌ترین کتاب می‌شود و یا آثار کرکگور در همین زمینه

چنین است. آنچه از آثار متفکران غرب برمی آید، این است که مفهوم ارتباط به دو وجه قابل توجیه است. نخست اینکه ارتباط یعنی نوعی اعتقاد و آگاهی نسبت به قدرت مطلقه و خالقیت خداوند. معنای دیگر، تحقق اهداف الهی در طول حیات و زندگی است که در اصطلاح این دیدگاه را نظریه هدف الهی می گویند. در باب معنای اول باید گفت که ارتباط به این معنا که صرف شناخت و آگاهی باشد، چندان معقول و منطقی به نظر نمی رسد، اما در رابطه با معنای دوم «نظریه هدف الهی» شبهاتی مطرح کرده اند؛ از جمله:

۱. غیراخلاقی بودن: یکی از اشکالات اساسی بر نظریه هدف الهی این است که اگر خداوند بخواهد برای دیگران هدفی را تعیین نماید، این عمل غیراخلاقی است و با شأن و منزلت انسان سازگار نیست. انسان با توجه به جایگاهی که در نظام هستی دارد، خود باید تصمیم بگیرد و با اراده و اختیار خویش جهت و غایت زندگی را تعیین نماید، نه اینکه دیگری به جایش تصمیم بگیرد. بنابراین بهترین نظریه که با شأن انسانی سازگار است به تعبیر «سارتر» نظریه خودبنیاد است نه چیز دیگر.

۲. بی معنایی عقوبت ابدی: نقد دیگر بر نظریه مزبور این است که بر فرض صحت آن، انسان هرگز نباید مستحق عقاب ابدی و عذاب دائمی باشد؛ زیرا هیچ کنش محدودی نمی تواند واکنش نامحدود ایجاد نماید. چرا افرادی که در دنیای محدود در زمان معین حتی در طول عمر گناه می کنند، باید برای زمان نامعین در عذاب جهنم مخلد باشند؟ (رک: آیاهدف خداوند می تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟، نقد و نظر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸) بر مبنای این اشکال افراد جنایتکاری چون هیتلر، استالین و صدام هم مستحق خلود ابدی در دوزخ نیستند.

۳. استثماری بودن نظریه: اینکه خداوند به آن دسته از افرادی که اهداف او را تحقق بخشند وعده بهشت دهد، نوعی بی حرمتی به شخصیت و جایگاه انسان است؛ زیرا اگر چنین باشد که کسی در مقابل کار خدا مستحق ثواب گردد، او چگونه می تواند در زندگی حق انتخاب داشته باشد؟

۴. اغواگری و استفاده ابزاری: برخی از متفکران غربی، گفته‌اند: تعیین هدف از جانب خداوند برای انسان نوعی استفاده ابزاری و به معنای کنار گذاشتن آمال و آرزوهای فردی است. این دیدگاه بیش از آنکه شخص را مستقل و با اراده بار آورد، او را یک مخلوق دست نشانده و شبیه حیوان بی اراده و یا یک مانکن در ویتترین خداوند قرار می‌دهد.

بیر می‌گوید تعیین هدف از سوی خدا برای ما یک جنبه پدرسالارانه دارد و روشن است که ما باید ابزاری باشیم تا برای هدف او مفید واقع شویم. تعیین هدف از جانب خدا باید از سنخ درخواست الهی باشد، نه فرمان الهی، یعنی یک غایت به نحو آزادانه، اگر چنین باشد، توهین‌آمیز نخواهد بود. (همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۳)

۵. تعارض غایت و قدرت الهی: مناقشه دیگر بر نظریه هدف الهی این است که اگر خداوند از مخلوق خود چنین غایت و هدفی داشته باشد، لازمه‌اش آن است که نیازمند کمک ما باشد و این با قدرت مطلقه خداوند سازگار نیست. طرفداران این نظریه باید بپذیرند که خداوند به ما احتیاج دارد، چون می‌خواهد که ما غایت او را تحقق بخشیم. بنابراین او دارای قدرت مطلقه نخواهد بود.

۶. تقابل غایت با ابدیت خدا: نظریه هدف الهی مستدعی است که خداوند فراتر از زمان و مکان بوده و از طرفی برای انسان غایتی تعیین نموده است. یا خدا باید فرازمانی بوده و غرضی نداشته باشد و یا اینکه موجودی زمان‌مند بوده و دارای غرض باشد. (همان، ص ۱۶۹)

نقد و بررسی

در پاسخ اشکال نخست باید گفت که تعیین هدف به معنای سلب اراده و اختیار از انسان نیست؛ بلکه به معنای هدف و غایت اختیاری است. خداوند هدف را برای انسان تعیین کرده است، اما این بدان معنا نیست که او مجبور باشد آن هدف را محقق سازد؛ چنانکه خداوند فرمود: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (سوره طه، آیه ۵۰) «پروردگار ما کسی است که لازمه خلقت هر موجودی را به او عطا کرد و سپس او را هدایت نمود.» در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سوره انسان، آیه ۳) «ما راه را به انسان نشان دادیم؛ یا می‌پذیرد یا نه.» علامه در تفسیر این آیه

می‌فرماید «سبیلی که خدا بدان هدایت کرده، سبیلی اختیاری است و شکر و کفری که مترتب بر هدایت نامبرده می‌باشد، در فضای اختیار انسان قرار گرفته است. هر فرد به هر یک از آن دو که بخواهد، می‌تواند متصف گردد و اکراه و اجباری در کارش نیست.» (المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۳) یعنی اینکه خداوند هدایت و غایت را معین فرموده است، نوعی اعلام و علامت‌گذاری از جانب خداوند بر سر راه بشریت است و این هم بر دو قسم است: یک. هدایت فطری. به این معنا که خدا بشر را به نوعی از الهام مجهز نمود که حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد: ﴿فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (سوره شمس، آیه ۸)، که از طریق دعوت انبیا انجام می‌شود: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَلَّ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (سوره نسا، آیه ۱۶۵). فرق این دو در آن است که هدایت فطری عمومی بوده و هیچ کس از آن مستثنا نیست؛ چون این نوع از هدایت، از لوازم خلقت بشری است و در آغاز خلقت همراه آنها وجود دارد. منتهی به واسطه عواملی مثل گناهان و اعمال زشت از قبیل عناد و لجاجت و یا اشتغال به امور دنیوی، گاهی این هدایت را ضعیف و سست می‌کند؛ چنانکه در آیه ۲۳ سوره جاثیه می‌فرماید: «آیا دیدی کسی را که هوای نفس خویش را معبود و خدای خود قرار داد و خدای تعالی او را با داشتن علم گمراه نمود، بر گوش و قلبش مهر نهاد و بر دیدگانش پرده افکند؟ پس بعد از خدا چه کسی است که او را هدایت نماید؟» این هدایت به معنای ایصال به مطلوب است، نه ارائه طریق. یعنی ما چنین فردی را به مطلوبش نمی‌رسانیم، نه اینکه هدایت نمی‌کنیم. اما هدایت زبانی که همان هدایت دینی است، چیزی نیست که خدا از کسی دریغ نماید؛ بلکه به همه آحاد جامعه می‌رسد و در دسترس همگان قرار می‌گیرد: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (سوره فاطر، آیه ۲۴).

اینکه انسان در جهت غایت خلقت خویش سوق داده شود و به آن سمت در حرکت باشد، دلالت بر جهاز وجودی او و حکم فطرت و نوع خاص خلقتش دارد و شریعت در همین راستا وضع و نازل شده است. بنابراین هیچ دلالتی بر اکراه و اجبار ندارد و این تلقی از هدف و هدایت الهی نه تنها با شأن انسانی در تنافی نیست، بلکه چنین برداشتی کاملاً مساوق با اراده و اختیار و همسو با کمال انسانی است.

در پاسخ به نقد دوم مبنی بر اینکه کنش محدود نمی‌تواند واکنش نامحدود ایجاد کند و با این تلقی مسئله خلود در دوزخ مورد مناقشه قرار می‌گیرد، باید گفت: این اشکال به شناخت معاد باز می‌گردد. معادشناسی یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است. قانون کنش و واکنش یکی از اصول ثابت شده در بحث فیزیک است که در قانون سوم نیوتون آمده است. هر گاه جسمی بر جسم دیگر نیرو وارد کند، جسم دوم هم به جسم اول نیرویی برابر آن، ولی در خلاف جهت آن وارد می‌کند. نیروی جسم اول را نیروی کنش (عمل) و نیروی جسم دوم واکنش (عکس‌العمل) خواهد بود. این دو نیرو همواره هم اندازه، و در جهت مخالف یکدیگرند.

اما قانون مزبور به اصل این جهان، یعنی عالم ماده و طبیعت برمی‌گردد و حیطة آن طبیعت است. اما فراتر از عالم ماده و نظام طبیعت را که ویژگی خاص خود را دارد، شامل نمی‌شود. شاید بتوان گفت که این قانون حتی در برخی از امور عالم مادی هم صادق نمی‌باشد. به عنوان مثال کسی سمی را بخورد، در یک لحظه این عمل انجام می‌گیرد، اما انعکاس و بازتاب این عمل لحظه‌ای نخواهد بود. علاوه بر این انسان ترکیبی از جسم و روح است. این قانون اگر درباره جسم انسان صادق باشد، روح آدمی را که مجرد است، پوشش نمی‌دهد.

میان روح (نفس) و عمل انسان رابطه تکوینی است نه قراردادی و اعتباری؛ یعنی نفس آدمی با اعمالی که انسان انجام می‌دهد در حال کمال است. بر اثر تکرار عمل، نفس صورت‌هایی را کسب می‌کند و به تدریج برای او ملکه می‌شود. به هر صورتی که درآید در قیامت ظهور پیدا می‌کند؛ زیرا قوه نفس به فعلیت رسیده است و قیامت (معاد) نیز محل تجلی فعلیت قوای نفسانی است؛ مانند انسانی که صورت انسانی‌اش به صورت نوع دیگر از حیوانات از قبیل میمون و خوک مبدل شده باشد که به صورت حیوانیت روی صورت انسانی‌اش نقش بسته باشد. (المیزان، ج ۱، ص ۲۰۴)

اما در مقام پاسخ به استثماری بودن نظریه هدف الهی و استفاده ابزاری از انسان باید گفت که چنین برداشتی از ماهیت انسان، نوعی رویکرد مادی است که اسلام چنین

نگرشی را از اساس باطل دانسته، آن را نمی‌پذیرد. این اشکال بر مبنای تفکر انسان‌محوری (اومانیستی) تصور درستی است و با استقلال و اصالت انسان منافاتی ندارد، اما سخن در این است که آیا وعده بهشت و جهنم (انذار و تبشیر) به معنای بی‌حرمتی و توهین به جایگاه حقیقی انسان و ابزار قرار دادن او است؟ یا انسان را از خدا بیگانه کردن و بی‌حرمتی و توهین به او است؟

اشکال کننده ابتدا فرض را بر استقلال تام انسان نهاده و خداوند را که خالق او است، کاملاً بیگانه از او به تصویر کشیده است، سپس این نقد را وارد کرده است. اما رویکرد اسلام نسبت به انسان این است که انسان استقلال تام ندارد. او در عین داشتن استقلال، موجودی وابسته است. به این معنا که استقلال او تام نیست. انسان در اسلام خلیفه خدا، آگاه به اسمای الهی، صاحب کرامت، اشرف مخلوقات، افضل از ملائکه و برترین مخلوق است، اما در عین حال بنده و عبد است. بنابراین ما دو نوع وجود داریم: وجود مستقل و وجود رابط. وجود مستقل فقط ذات الهی است و وجود رابط غیر از خدا را گویند که انسان یکی از مصادیق آن می‌باشد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (سوره فاطر، آیه ۱۵) ای مردم شما محتاج به خدایید و خداوند تنها و بی‌نیاز و ستوده است.»

علامه در تفسیر این نکته که انسان وجودش وابسته است نه مستقل، نکته بسیار دقیقی را باز می‌گویند. می‌فرماید: خداوند برای رد توهم آن دسته از افرادی که فکر می‌کردند خداوند نیازمند به پرستش و عبادت بندگان است و به همین جهت آنها را دعوت به عبادت کرده است، فرمود شما فقیرید و خدا بی‌نیاز. یعنی فقر منحصر در مخلوق و غنا منحصر در خالق است. این دو وصف در مقابل یکدیگرند. ملاک در غنای خدا این است که او خالق ایشان و مدبر امورشان است؛ یعنی شما چون مخلوقید، فقرا و محتاجان به سوی او هستید و در شما همه‌گونه احتیاج وجود دارد و خدا بدان جهت که خالق و مدبر است، غنی است. (المیزان، ج ۱۷، ص ۳۳) پس اقتضای خلقت انسان است که فقیر و محتاج خلق شده است و برای رفع فقر و حاجتش باید تلاش کند. طاعت و عبادت او برای خالق

برای استکمال است، نه استثمار. خدا نمی‌خواهد او را استثمار کند، بلکه می‌خواهد او به کمال برسد. نماز و روزه و سایر عبادات برای کمال نفس و رسیدن میوهٔ جان او است، نه استفاده خداوند از ثمرهٔ جان او.

چون انسان ناقص خلق شده است، برای جبران نقص و وصول به کمال، چنین هدفی برای او تعیین شده است، نه اینکه خداوند در ذات خویش هدفی داشته است. پس هدف در ذات نیست، بلکه در فعل است. اما اگر سؤال شود که چرا خداوند انسان را فقیر خلق کرد، پاسخ آن، مقام و مقال دیگری را می‌طلبد.

علی‌رغم اینکه اشکال سوم و چهارم (استثماری بودن و استفاده ابزاری) منتفی است، در پاسخ نقد تعارض غایت با قدرت و ابدیت الهی (اشکال پنجم و ششم) باید گفت که تعیین غایت برای فعل از سوی فاعل مستلزم ضعف وجودی و نیازمندی یا مادی بودن نیست؛ زیرا فاعل با علم و آگاهی، فعلی را ایجاد کرده که در آن قصد و غایتی است تا او با اراده خود به سمت آن در حرکت باشد. تعیین غایت نه تنها دلالت بر ضعف قدرت ندارد، بلکه دلیل بر نهایت و کمال قدرت است؛ زیرا قدرت را نمی‌توان در مورد هر فعلی به کار برد، بلکه تنها در مورد افعالی به کار می‌رود که فاعل نسبت به فعلش علم و آگاهی دارد و از این جهت در مورد فاعل‌های طبیعی که فاقد شعور و علم هستند، قدرت را به کار نمی‌بریم.

علامه با نگاه فلسفی و با دقت و ظرافت عقلی می‌فرماید: «قدرت در همهٔ افعال که فاعل بر آنها عالم است نیز به کار نمی‌رود؛ بلکه در مورد افعالی به کار می‌رود که علم به آن، فاعل را بر انجام فعل برانگیخته باشد. بنابراین فاعلیت انسان را نسبت به اعمال طبیعی بدن او قدرت نمی‌گویند؛ هرچند بر آن اعمال آگاهی داشته باشد. پس قدرت فقط در مورد افعالی به کار می‌رود که فاعل، آنها را خیر و کمال خود بداند. لازمهٔ اینکه یک فعل برای فاعل خود نیکو به شمار آید، این است که کمال او باشد و فاعل ذاتاً اقتضای آن فعل را داشته باشد. چون خیر هر یک از موجودات در کمالی است که مترتب بر وجود او است و این است معنای قدرت فاعل و در غیر این صورت قدرت معنا

نخواهد داشت.» (نهایة الحکمه، ص ۲۹۷) پس اینکه فعل در مسیر حرکت خود به سوی غایت خویش که کمال او محسوب می‌شود در تکاپو باشد، به معنای این نیست که فاعل به فعل و غایتش محتاج است؛ بلکه بدین معنا است که فاعل مختار و مطلق خواسته است شمه‌ای از قدرت خویش را به او اعطا نماید.

علامه، اخلاق و معنا

میان اخلاق و معنای زندگی، ارتباطی نزدیک وجود دارد و هرگز نمی‌توان پیوند آن دو را نادیده گرفت. همه ادیان و غالب متفکران برای توجیه معناداری زندگی و گریز از پوچ‌گرایی کوشیده‌اند که پیوند این دو را مستدل نمایند.

برخی معتقدند که زندگی غیر اخلاقی نمی‌تواند معنادار باشد و هرگز نمی‌توان بدون پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی، زندگی را هدفمند و سعادت‌مند نمود. اگر هیچ ارزش اخلاقی نباشد، قطعاً معنایی برای زندگی انسان نیز مطرح نخواهد بود. (در بی‌معنایی معنا هست، نقد و نظر، همان، ص ۱۱۵) برخی دیگر از متفکران را عقیده بر این است که اخلاقی بودن در زندگی به سود ما است، اما سکولار در مقام پاسخ به این سؤال که چرا باید اخلاقی باشیم، جواب منطقی ندارد. (همان، ص ۱۴۶) اعتقاد علامه این است که معنای زندگی در پرتو مکارم اخلاقی متجلی است و این امر متفرع بر اندیشه توحیدی و خضوع و خشوع در مقابل ربوبیت الهی است.

«اجتماعات متمدن را یک هدف، وحدت می‌بخشد و آن بهره‌برداری از مزایای زندگی دنیا است که به عقیده آنان سعادت همین است؛ اما اسلام مدار زندگی انسان را وسیع‌تر از حیات مادی می‌داند. از نظر اسلام زندگی اخروی که حیات واقعی است، مدار زندگی انسان است. رأی اسلام این است که در این زندگی جز معارف الهی که عصاره آنها توحید است، چیز دیگری به سود بشر نیست و این معارف جز با مکارم اخلاقی و پاکیزه کردن نفس از هرگونه رذیله اخلاقی محفوظ نمی‌ماند.» (فرازمایی از اسلام،

علامه تأکید دارد که اسلام برای تکامل انسان آمده است و به همین جهت تعالیم آن در راستای کمال انسانی تنظیم شده است. راه نیل به آن مقام، تمهیدات خاص خود را طلب می‌کند اگر انسان بخواهد به کمال خویش دست یابد، هیچ راهی جز پای‌بندی به مقدمات آن ندارد؛ یعنی تن دادن به حیات اجتماعی عبادی و اینکه زندگی باید متکی بر عبادت پروردگار و مقتضای روح توحیدی باشد. دیگر اینکه شالوده آن بر عدالت اجتماعی استوار بوده و سوم اینکه معارف حقه و اخلاق فاضله در میان مردم نمایان باشد و در نهایت، حکومت اسلامی و مردم جامعه با تعلیم و تربیت صحیح تحقق این امور را تضمین نمایند. (همان، ص ۲۰۱) امتیاز اسلام در این است که همه تعالیم آن با هم پیوند دارد. به این معنا که روح توحید در اخلاق کریمه ساری و جاری است و روح اخلاق نیز در اعمال افراد منتشر است. پس همه اجزای اسلام، به توحید برمی‌گردد و توحید اگر تجزیه شود، به صورت اخلاق و اعمال در می‌آید. اگر توحید از مقام عالی اعتقادی فرود آید، اخلاق و اعمال می‌شود و اگر اخلاق و اعمال از درجه نازل خود بالاتر روند توحید خواهد شد. (همان، ص ۲۰۲). پس آنچه به زندگی معنا می‌بخشد و آن را از پوچی و بیهودگی رها می‌سازد، اعتقاد توحیدی و باریافتن به مقام مکارم اخلاقی است.

دنیای متمدن و بی‌معنایی

در یک نگاه کلی، قوانین حاکم بر جوامع امروز دو قسم است: بخش اعظم کشورها با قوانین متمدن بشری اداره می‌شوند و در بخش اندکی از جوامع، قانون دینی به‌ظاهر حکم‌فرما است. این ضعف و نقصان در قوانین دنیای متمدن وجود دارد که بشریت را از معنویت جدا کرده، و به سمت بی‌معنایی و پوچی سوق می‌دهد؛ به حدی که انسان عصر مدرنیته هیچ احساس و انگیزه مثبتی برای تداوم حیات خویش ندارد. استیس فیلسوف انگلیسی‌تبار امریکایی می‌گوید انسان مدرن تصویر یک جهان بی‌هدف را در ذهن خود دارد و این بسیار خطرناک است؛ نه فقط برای مسیحیت، بلکه برای هر دینی مهلک می‌باشد. تمدن جدید نمی‌تواند ما را به آن آرزوی حسرت‌انگیز که فروغی از امید

و معناداری است، برگرداند. دیگر هرگز آن فروغ نمی درخشید. برخی متفکران مانند راسل و دیویی (John Dewey) معتقدند که به کار بستن روش علمی برای حل معضلات اجتماعی ما را نجات خواهد داد؛ اما به نظر می‌رسد که این سخن صحیح نباشد. (معنای زندگی، ص ۳۱)

عده‌ای دیگر گستاخانه گفته‌اند که جهان تحت سلطه نیروهای کور پیش می‌رود. آنگاه که آدمیان به خدایی آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خود بدانند؛ اما اکنون با ناپدید شدن خداوند از آسمان، وضع به کلی دگرگون گردیده است. برتراند راسل در مقاله‌اش تحت عنوان «عبادت آزاد مردان»، می‌گوید جهانی که علم تجربی به ما ارائه می‌دهد، بی‌هدف و بی‌معنا است. دین در جهان معاصر بیش از آنکه منشأ خیر باشد، منشأ شر بوده و ناپدید شدن آن امری میمون و مبارک است.

تصویری که فرهنگ عمومی در غرب ارائه می‌دهد، همین است؛ هرچند تلاش زیادی دارد که مردم را با اخلاق تربیت نماید، اما این فعالیت‌ها مؤثر نمی‌افتد. شاید این سؤال مطرح شود که این ایراد بر اسلام نیز وارد است؛ زیرا بسیاری از مسلمانان در جوامع اسلامی همین نگاه را به زندگی دارند. پس اسلام چه مزیتی بر قوانین دنیای متمدن دارد؟

علامه در پاسخ به اشکال مزبور می‌فرماید: «اسلام روش جاری و قوانین موضوعه خود را بر اساس اخلاق بنیاد نهاد و با تأکید فراوان، مردم را با اخلاق پاک بار می‌آورد؛ زیرا قوانین عملی در گرو اخلاق است و اخلاق در نهان و آشکار و خلوت و جلوت و وظیفه خود را خیلی بهتر از یک پلیس و مراقب انجام می‌دهد. فرهنگ عمومی در ممالک متمدنی خیلی کوشش می‌کند که مردم را با اخلاق پسندیده تربیت نماید، ولی این فعالیت به هیچ وجه سودبخش نیست.» (فرازهایی از اسلام، ص ۲۰۵). زیرا منشأ رذایل اخلاقی، اسراف‌کاری و افراط در خوش‌گذرانی مادی است و اجتماع آنان سعی دارد که حقوق کشورهای ضعیف را پایمال نموده، آنان را برده خویش سازد. چنین تفکری هرگز با دعوت به تقوا و صلاح و

معناداری سازگار نیست و نکته مهم‌تر اینکه قوام و برپایی اخلاق انسانی نیازمند ضامن اجرایی است که آن چیز جز توحید و روح یکتاپرستی نیست. افراد باید بدانند که جهان هستی دارای خداوند واحدی است و او هدفی از آفرینش داشته که سعادت و کمال انسان‌ها است و آن خدای واحد خیر و صلاح را در دست دارد و شر و فساد را دشمن داشته، در قیامت نیکوکار را پاداش و بدکردار را کیفر می‌دهد.

همه رفتارهای غیرانسانی، مانند فریب، غرور و خوی استکباری که محصول تفکر بی‌معنایی است، ناشی از کنار نهادن تعالیم دینی و دوری از معنویت و روح توحیدی است که دستاورد تمدن جدید می‌باشد.

علامه با اینکه عمر شریف خود را در تفسیر قرآن صرف کرده و این تصور درباره‌اش شایع است که کمتر به مباحث سیاسی - اجتماعی پرداخته است، اما در بسیاری از موارد با نگاه دقیق و ظریف، گویی که حقایق را در اجتماع مشاهده کرده و بر این نکته تصریح داشته است که احساس پوچی و بی‌معنایی و بی‌ارزش بودن زندگی از میوه‌های فرهنگ غرب است و اسلام همیشه مایه امید بوده و روزنه روشن و آینده نیک را نوید می‌دهد. «ما شرقی هستیم و تا آنجا که از تاریخ نیاکان خود یاد داریم و شاید به هزارها سال سرزند محیط‌های اجتماعی گذشته که در ما حکومت کرده هرگز به ما آزادی فکری و خاصه در مسائل علمی مربوط به اجتماع نداده‌اند. روزنه کوچکی که در صدر اسلام به دست شارع اسلام به روی ما باز شد، به واسطه افراد خودخواه و سودپرست، پشت پرده تاریکی رفت و ما ماندیم و محیط‌های مرگ‌بار و تازیانه و دم شمشیر و چوبه دار...» (بررسی‌های اسلامی، ص ۲۰)

نتیجه‌گیری

معنای حیات به امور مادی و دنیوی محدود نمی‌گردد، بلکه فراتر از قلمرو مادی است. برای زندگی انسان، مراتبی است که با ابزار حسی و عقلی نمی‌توان بدان راه یافت؛ بلکه برای طی مراحل آن لازم است از آخرین ابزار معرفتی (وحی) استمداد کرد. با تأملات

عقلانی و استمداد از علوم و حیانی، این مطلب به دست می‌آید که عالم هستی هدفمند آفریده شده و نظام خاصی بر آن حاکم است. با این نگاه تمام پدیده‌های آن به دنبال غایت خویش حرکت می‌کنند. انسان که بخشی از این نظام مادی می‌باشد، در همین راستا در حال ادامه حیات است.

عقل و نقل در این نکته هماهنگ‌اند که برای خلقت انسان، غایتی بلند نهفته است و انسان با علم و درایت باید آن هدف متعالی را کشف کند، نه اینکه برای خود در زندگی معنایی را جعل و به دنبال آن حرکت نماید. ادیان الهی خصوصاً اسلام، با توجه به جامعیت تعالیمش، هدف زندگی را معین و برای آن، معنای خاصی را ارائه داده است. بهترین معنا برای زندگی، دین‌داری و خداابوری است که به کالبد حیات انسان، کمال می‌بخشد. اخلاق انسانی را زنده کرده و او را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد. علامه بر این نکته تأکید دارد که اقتضای جامعیت اسلام، معنابخشی به زندگی انسان است و بی‌معنایی، ناشی از عدم اعتقاد به ذات ربوبی، مادی‌گرایی و دوری از اخلاق و آداب انسانی است که حاصل تمدن جدید می‌باشد. ایشان با تصریح بر این نکته که دنیای متمدن امروز با دوری از خدامحوری و معیار قرار دادن انسان و سودهای دنیوی او، حقیقت وجود آدمی را زیر سؤال برده و تمام امید و آرزوی او را به پوچی و تاریکی و ابهام مبدل ساخته است. در مقابل، اسلام به ما وعده امید، فضیلت، هدف، آرامش و معنا می‌دهد. تا زمانی که این حقیقت برای ما روشن نشود که روح خداابوری و توحید موجب آرامش درونی انسان می‌شود، معنای زندگی، جایگاه حقیقی خود را باز نخواهد یافت.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. احمدزاده هروی، محمود (۱۳۵۷ ش)، بررسی نظریات حیات و تکامل، تهران: فجر.
۴. اوپارین، آ.ای (۱۳۵۴ ش)، حیات، طبیعت منشاء تکامل آن، ترجمه: هاشم بنی طرفی، تهران: شرکت سهامی.
۵. پویا، اعظم (۱۳۸۶ ش)، معنای زندگی، تهران: نشر ادیان، چاپ اول.
۶. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه.
۷. الخوری الشرتونی البنانی، سعید (۱۴۰۳ ق)، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه، بیروت: دار الاحیا التراث العربی، چاپ سوم.
۹. _____ (۱۳۷۶ ش)، شرح رساله المشاعر، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۱۰. صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۷۷ ش)، منتهی الارب فی اللغة العرب، تهران: اسلامیه.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، جمال آفتاب، شرحی بر دیوان حافظ، تدوین: علی سعادت پرور، شرکت انتشارات احیاء کتاب، چاپ سوم.
۱۲. _____ (۱۴۱۷ هـ)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. _____ (بی تا)، فرازهایی از اسلام، تنظیم: سیدمهدی آیت اللهی، قم: جهان آرا.
۱۴. _____ (بی تا)، آموزش دین، تنظیم: سیدمهدی آیت اللهی، قم: جهان آرا.

۱۵. _____ (۱۴۰۴ق)، نه‌ایة الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۸۲ش)، اسلام و انسان معاصر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۷۱هـ)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه: صادق لاریجانی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۶۰ش) بررسی‌های اسلامی، قم: هجرت.
۱۹. _____ (۱۳۷۰ش)، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی، تهران: الزهراء، چاپ اول.
۲۰. _____ (بی‌تا)، معنویت تشیع، جمع‌آوری و تنظیم: محمد بدیعی، قم: انتشارات تشیع.
۲۱. علا‌البصری، الحافظ (۱۴۱۵ق)، شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۲. _____ (۱۴۱۴ق)، شرح مصطلحات الفلسفیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۳. فریمان، دیسون (۱۳۸۶ش)، آزار دادن جهان به نقل از فیزیک، فلسفه و الهیات، ترجمه: همایون همتی، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۲۴. لطفی السید، احمد (بی‌تا)، علم الاخلاق الی نیقوماخص ارسطوطاليس، بیروت: دارالکتب المصریه.
۲۵. مجله نقد و نظر (۱۳۸۲ش)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، بیست گفتار، تهران: صدرا.
۲۷. _____ (بی‌تا)، انسان در قرآن، تهران: صدرا.
۲۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹ش)، مهر ماندگار، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ دوم.
۲۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۵ش)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ چهارم.
۳۰. نصر، سیدحسین (۱۳۷۷ش)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: شرکت سهامی خوارزمی، چاپ چهارم.