

## بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی

غلامحسین خدری\*

### چکیده

از دیدگاه علامه جعفری، معنای حقیقی زندگی انسان، از طریق تکامل و رسیدن به حیات عقلانی حاصل می‌شود؛ این امر با شناخت انسان و توجه به جایگاه او به عنوان محور هستی و جانشین خداوند در زمین، رابطه‌ای مستقیم دارد. من انسانی، وجودی قانون‌مند است که با زیستن بر اساس این قوانین و هماهنگی با کل هستی معنادار، تکامل می‌یابد. خاستگاه این قوانین و قوای انسانی، نفس است که در مقایسه با وجود طبیعی انسان، ارزش وجودی بیش‌تری دارد. از این رو، توجه صرف به وجود طبیعی انسان، او را از توجه به ظرفیت‌های متعالی وجودی‌اش محروم می‌سازد؛ زیرا انسان با فعلیت‌یافتن قوای نفسانی و الهی، در مسیر تکامل به پیش رفته و به زندگی خود معنا می‌بخشد. در این مقاله سعی خواهد شد بر مبنای انسان‌شناسی فوق، به بررسی معنای زندگی از دیدگاه علامه پرداخته شود.

**کلیدواژه‌ها:** انسان، معنای زندگی، علامه جعفری، ارزش‌ها، کرامت.

### ۱. مقدمه

پرسش درباره معنای زندگی، از مهم‌ترین مباحثی است که به صورت خودآگاهانه یا ناخودآگاه در تجربه عینی و تأملی هر انسانی مطرح می‌شود و پاسخ‌های گوناگونی در حوزه‌های متفاوت زندگی با رویکردهایی مختلف به آن داده شده است. در حوزه معناداری زندگی، به موضوعاتی چون ارزش‌مندی و هدف‌مندی زندگی و نوع ارتباط انسان با هستی

\* استادیار گروه حکمت اسلامی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی g.khadri@ihcs.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۴

پرداخته می‌شود. از جمله تقسیم‌بندی‌های نظری در این حوزه، پرداختن به آن از وجه دینی و غیر دینی است که هر یک، اقتضائات خود را داشته و به نتایج متفاوتی می‌انجامد. وجه دیگر تأمل در مورد آن، رویکرد طبیعت‌گرایانه به مسئله است، بدین معنا که زندگی را صرفاً یک زیست طبیعی در جهانی طبیعی و انسان را صرفاً موجودی طبیعی می‌داند که معنای زندگی او مرتبط با این ماهیت طبیعت‌گرایانه او توجیه می‌شود.

یکی از مسائل مهم در این مورد آن است که بپرسیم آیا می‌توان معنای زندگی انسان را در همین زیست طبیعی او یافت. بسیاری از متفکرانی که در این باره به بحث پرداخته‌اند، معتقدند که پرسش از معنای زندگی، اساساً وقتی برای انسان مطرح می‌شود که زندگی را دارای غایتی برتر و مهم‌تر از زندگی عادی و طبیعی خود بدانیم. در واقع، ما معنای زندگی خود را معمولاً در قلمرویی فراتر از زندگی عادی و روزمره خود می‌جوئیم که به این مرتبه‌گریزی زندگی انسان قابل تحویل نیست. برخی متفکران همچون آلبرت کامو، تامس نیگل و ریچارد تیلور معتقدند که اگر امری بزرگ‌تر و باارزش‌تر از این زندگی طبیعی که به آن احساس وابستگی عمیق داریم، وجود نداشته باشد، اساساً زندگی انسان به نحوی بی‌معنا خواهد بود. برخی نیز همچون داستایوسکی و کیرکه‌گارد با رویکردی دینی به این موضوع نگریده‌اند و معتقدند که آشفته‌گی و سرگردانی و بی‌معنایی موجود در زندگی انسان به علت فقدان ایمان او به خداوند و انقطاع ارتباطش با اوست که نوعی خودبیگانگی در انسان ایجاد کرده است (ولف، ۱۳۸۳: ۲۹). با این حال، برخی نیز همچون تدئوس متز با این انتقاد که هدف‌داری زندگی انسان وابسته به امری فراتر از او نیست، معتقدند هدفی که خداوند از خلقت انسان یا جهان داشته، نمی‌تواند معنای زندگی انسان را تعیین کند (متز، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

از جمله متفکرانی که در حوزه دینی و فلسفی به بحث معنای زندگی پرداخته‌اند، علامه محمد تقی جعفری است که بر اساس انسان‌شناسی دینی، به طرح مسئله معنای زندگی و جوه معناداری زندگی انسان پرداخته است. از جمله مباحثی که علامه در انسان‌شناسی آن را مورد بحث قرار داده، ماهیت‌مندی انسان، کرامت انسانی، جوه دوگانه طبیعی و اولوهی در انسان و رسالت تاریخی او، تکامل انسانی در حیات معقول و هدف‌مندی و معناداری زندگی انسان در ارتباط با خدا و نیز ارتباط با کل هستی معنادار و هدف‌مند است. از این رو، برای بازیابی معنای زندگی از دیدگاه علامه جعفری، ابتدا به مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی وی پرداخته و سپس مبتنی بر این انسان‌شناسی، معنای زندگی از دیدگاه وی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۲. انسان‌شناسی دینی علامه جعفری

اولین مؤلفه انسان‌شناسی علامه، ماهیت‌مندی انسان است؛ علامه در اثبات وجود ماهیت برای انسان که از آن با عنوان «انسانیت» یاد می‌کند، اصول شش‌گانه‌ای را مطرح می‌کند (جعفری، ۱۳۷۷: ۲۷-۳۵): اصل اول، این اصل اخلاقی و ارزشی است که انسان، موجودی آزادی‌خواه است و هرگز مقهور عوامل و قوانین جبری طبیعی نبوده و دارای اراده‌ای آزاد و قدرت فراروی از وضعیت موجود است. می‌توان این حقیقت را مشاهده کرد که انسان‌ها همواره در طی تاریخ، در برابر قوانین و اصول راکد طبیعی و اجتماعی و ... مقاومت نشان داده و در پی اصلاح یا تغییر آن برآمده‌اند، زیرا به لحاظ روحی و روانی، این ایستایی و محدودیت با شخصیت نامحدود و فراطبیعی او سازگاری ندارد؛ اصل دوم، جریان «شدن» در هستی است که انسان را از هر نوع اکتفا به نظام‌های محدود اجتماعی و فرهنگی بازمی‌دارد، به نحوی که هر چقدر انسان در علم، هنر و امور اجتماعی و فرهنگی و ... به پیشرفت دست می‌یابد، باز هم ذهن متفکر او از تفکر و خلاقیت باز نمی‌ایستد؛ اصل سوم، صدای وجدان درونی انسان است که همواره او را به سوی امری فراتر از امور مادی و طبیعی فرامی‌خواند؛ اصل چهارم، وجدان بیرونی است که همان پیامبران و اندیشمندان جوامع انسانی هستند که به عنوان راهنما، انسان را به سوی سیر تکاملی و دست‌یابی به کرامت و جایگاه حقیقی خویش فراخوانده‌اند؛ اصل پنجم، اصل تعهد به اشکال گوناگون است که از ذات انسانیت برمی‌خیزد؛ اصل ششم، قدرت انسان برای جلوگیری از تباهی و نجات‌دادن خود از نابودی احساس و تفکرات و عقاید و شایستگی او برای تغییر اوضاع و بهبود بخشیدن به آن است.

دومین مؤلفه انسان‌شناسی علامه، تأکید بر وجوه دوگانه طبیعی و الوهی انسان است؛ از نظر وی علت فقدان شناخت صحیح از انسان، خطاهای موجود در انسان‌شناسی است که از جمله بزرگ‌ترین آن‌ها، توجه صرف به بُعد مادی و طبیعی انسان و انکار بُعد فراطبیعی و متعالی اوست. علامه به بررسی علل این خطا پرداخته و راه‌های اجتناب از آن را بیان می‌کند (جعفری، ۱۳۷۹ الف: ۷-۱۲): از نظر وی، اولین عامل، جهل انسان است که هرچه متعلق آگاهی او پیچیده‌تر باشد، میزان و کیفیت آگاهی او نیز باید بیش‌تر باشد؛ عامل دوم، منطبق‌نبودن و توافق‌نداشتن آگاهی‌ها و آرمان‌های معقول حیات با مسیر عینی و واقعی حیات است؛ عامل سوم، خطاهای معرفتی و عقیدتی موجود در مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون در طی دوران زندگی بشر است که همچون یک آرمان قطعی وارد تفکر و زندگی

او شده و مورد پذیرش قرار گرفته است؛ عامل چهارم نیز تفکیک و تجزیه موجودیت و شخصیت یک‌پارچه انسان است که به نحوی به انکار بخش عظیمی از حقیقت وجودی او منجر شده است. علامه در بررسی انتقادی دیدگاهی که انسان را فاقد «من الوهی» دارای استعدادهای پرمعنا و قوای سازنده درونی می‌داند این پرسش را مطرح می‌کند که بر اساس چنین دیدگاهی، آیا می‌توان اجتماعی شامل افرادی با محوریت من طبیعی را یک وحدت اصیل و متعالی و یگانه انسانی دانست که درد و رنج‌های یک انسان، اجتماع را متأثر ساخته و آیا این اجتماع بشری در راستای اعتلای زندگی و معناداری آن و نیز تکامل شخصیت تک تک افراد انسانی حرکت می‌کند؟ (وایتهد، ۱۳۷۶: ۱۴۷) و آیا اساساً می‌توان به انکار من متعالی و الوهی در انسان پرداخت؟ از نظر علامه، این من الوهی، همان «من ایدئال» است که برای درک تمایز میان آن با من طبیعی باید به تمایز میان «آنچه هستم» با «آنچه باید باشم» توجه داشت. وی در تعریف ایدئال می‌گوید: «هر اصلی که بتواند جواب‌گوی تمام مسائل زندگی یک فرد یا اجتماعی بوده باشد و آن اصل برای آن فرد یا آن اجتماع، به عنوان هدف کلی نمودار گردد، آن اصل، ایدئال آن فرد یا اجتماع خواهد بود» (جعفری، بی تا: ۹۹).

مؤلفه سوم انسان‌شناسی علامه، توجه به کرامت انسانی است؛ کرامت در تعریف کلی و عام آن عبارت از پاک‌بودن از آلودگی‌ها، عزت، شرف و کمال خاص انسانی است. در اسلام دو نوع کرامت وجود دارد: اول، کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی انسان پیش از آن‌که خود با ارتکاب جنایت بر خویشان یا دیگران، این کرامت را از خود سلب نکرده باشد؛ دوم، کرامت ارزشی که اکتسابی و اختیاری بوده و از فعلیت بخشیدن به قوا و استعدادهای مثبت در وجود انسان و رشد و تلاش در مسیر تکامل حاصل می‌شود (جعفری، ۱۳۶۹ الف: ۲). کرامت ارزشی در انسان‌ها یک‌سان نبوده و بر مبنای مفهوم تقوا سنجیده می‌شود. تقوا از کلمه عربی «وقایه» به معنای حفظ شیء از آن‌چه به او زیان می‌رساند گرفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۳/ ۵۳۰). علامه با اشاره به این‌که کرامت ارزشی در انسان، «شرف و حیثیت ارزشی [است] که با کوشش اختیاری در مسیر تزکیه نفس و تحصیل معرفت و هستی‌یابی و تقرب به پروردگار متعال» (جعفری، ۱۳۶۹ الف: ۹) حاصل می‌شود، چنین ارزشی را در تقوا می‌داند که طبق تعریف وی «صیانت از ذات در جاذبه کمال الهی» است.

مؤلفه چهارم انسان‌شناسی علامه نیز رسالت انسانی است که اساسی‌ترین و نیرومندترین محرک او در حرکت تاریخی او بوده است. علامه در تعریف «رسالت» می‌گوید:

معنای این کلمه، که پیام‌آوری است، احساس تعهد و نوعی از نمایندگی از غیر و توسط میان دو طرف وجود دارد. به پیامبران الهی، رسولان گفته می‌شود، زیرا آنان مردان متعهد و واسطه‌هایی میان خدا و مردم بوده و پیام‌آورانی از طرف خداوند به مردم بودند. بنابراین معنا، انسان نمی‌تواند رسالتی مستند به اندیشه‌ها و تعقل‌ها و دریافت‌های شخصی و معمولی خویشتن داشته باشد، بدون این‌که امور مزبوره، از تعهد و دریافت‌های عالی‌تری سرچشمه بگیرد که حتی موجودیت عادی خود او نیز نیازمند آن دریافت‌ها بوده باشد (جعفری، ۱۳۷۷: ۵۴).

و نیز؛

چون مفهوم رسالت، ابلاغ و اجرای حقیقت‌های عالی‌تر از وضع تحقیق‌یافته عینی، یا کوشش برای ادامه حقایق عالی‌تر از وضع تثبیت‌شده را دربر دارد، در نتیجه، تعریف رسالت عبارت است از احساس تعهد و ابلاغ و اجرای حقایق عالی‌تر از وضع موجود، یا کوشش برای ادامه آن حقایق، از یک منبع والاتر، به انسان‌هایی که نیازمند آن حقایق هستند (همان). از این رو، رسالت انسان‌ها را باید اجرای این حقایق عالی‌تر و ابلاغ‌شده از سوی پیامبران الهی برای فراروی از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت آرمانی دانست.

### ۳. حیات معقول

علامه زندگی انسان را به دو مرحله زندگی طبیعی محض و زندگی یا حیات معقول تقسیم می‌کند. وی در تعریف حیات معقول می‌گوید: «حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را بر برخورداری از رشد آزادی شکوفا شده در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که به تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های عالی‌تری می‌نماید. این هدف‌ها، ارتقا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است» (جعفری، ۱۳۷۸ ب: ۶۱). وی تأکید می‌کند که منظور از معقول، عقل نظری جزئی‌نگر نیست؛ زیرا عقل نظری فقط از طریق اندیشه یا عمل علمی، مقدمات هدف را تنظیم می‌کند، بدون این‌که به کلیه واقعیات مربوط به انسان توجهی داشته باشد یا از هویت این ابزار و ارزش‌ها چیزی بگوید. در واقع، عقل نظری صرفاً به توصیف آنچه هست به لحاظ تحلیلی و ترکیبی و نیز توجه هدف انسان و انتخاب وسایلی که درباره واقعیات تشخیص داده می‌پردازد، ولی به این‌که آیا این تشخیص صحیح است یا خیر کاری ندارد. بنابراین، عقل نظری، صرفاً یک بعد از ابعاد گسترده حیات معقول است، زیرا:

حیات معقول آن‌چه را که هست و ضرورت دارد، یا به نحوی از انحا برای زندگی آدمی مفید است، انکار نمی‌کند، بلکه آن‌چه را که هست با آن‌چه که شایسته است را وارد حیات انسانی می‌سازد. در حیات معقول، عقل نظری از یک طرف و عقل عملی که در اصل وجدان آگاه و فعال و محرک است، از طرف دیگر، در استخدام شخصیت رو به رشد و کمال قرار می‌گیرند (همان: ۶۲-۶۳).

در حیات معقول انسانی، احساس یگانگی و وحدت عالی انسانی وجود دارد، به نوعی که انسان از فردیت طبیعی فراتر رفته و به وجوه عالی و وحدت‌بخش حیات دست می‌یابد. علامه در توضیح این امر، به چند عامل رسیدن به احساس یگانگی در انسان‌ها اشاره می‌کند. اولین عامل، عامل عقلی رسیدن به وحدت انسان‌ها و احساس چنین وحدتی است. اگر عقل بتواند به مقام وارستگی برسد و به پیروی از من متعالی، در مسیر تکامل حرکت کند، می‌تواند معنای وحدت ارزشی و برادری و برابری انسان‌ها از دیدگاه والاتر را درک کند. عامل دوم، عامل اخلاقی برای رسیدن به وحدت انسان‌ها یا همان اخلاق فضیلت‌مندانه انسانی است. عامل سوم که امری فرااخلاقی است، مبتنی بر دیدگاه دینی بوده و در درون انسان‌های آگاه و مهذب از ماده‌گرایی و خودخواهی وجود دارد که نفس و جان آدمی را به جهت وابستگی‌اش به خداوند، ارزش‌مند و محترم دانسته و با تکیه بر آن، به وحدت عالی انسانی توجه دارند (جعفری، ۱۳۷۹ ب: ۵۰-۵۱).

از جمله شاخص‌های حیات معقول در انسان، انسان‌محوری است که می‌تواند ابعاد مثبت و منفی داشته باشد. مهم‌ترین بعد منفی آن، محوریت بعد طبیعی انسان در مسیر حیات عقلانی اوست. به گفته علامه، زوال شخصیتی انسان زمانی بروز می‌کند که او برای رشد و ارضای خود طبیعی خود، دیگر استعدادها و قوای خود را از بین برده یا نادیده بگیرد. در واقع این رفتار نوعی خودخواهی منفی است که مانع بزرگی برای خودشناسی تکاملی است. بعد مثبت آن زمانی تحقق می‌یابد که خودخواهی طبیعی به خودخواهی معقول انجامیده و بر اساس آن، انسان در راه حیات معقول حرکت کرده و به مدیریت نیازهای چندبعدی خود بپردازد. از این رو، باید گفت که انسان‌محوری یگانه راه وصول به حیات معقول است که به تحقق کامل شخصیت او منجر شده و به گفته علامه، در بعد اجتماعی‌اش، تشکیل‌دهنده غنی‌ترین تمدن انسانی است: «به نظر ما، اجتماعی از انسان‌ها که به مرحله درک حیات معقول و کوشش صمیمانه، در راه تحقق بخشیدن به آن رسیده و با امکاناتی که دارا هستند، در به فعلیت رسانیدن ابعاد مادی و معنوی خود، در دو قلمرو فرد

و اجتماع گام برمی دارند، از تمدن حقیقی برخوردارند. اگرچه از نمودهای معمولی تمدن اصطلاحی محروم بوده باشند» (جعفری، ۱۳۷۸ ب: ۲۰). شاخصه مهم دیگر حیات معقول، حیات آگاهانه است که به گفته علامه «آگاهی از حیات، کمیت و کیفیت روابط انسانی را با نیروها و قوانین و فعالیت‌های جبری که از هر طرف او را احاطه کرده‌اند و نیز مقدار و چگونگی آزادی خود را در میان جنگل انبوه جبرها و شبه‌جبرها درک می‌نماید» (همان: ۸۰). شاخصه دیگر نیز تنظیم کردن نیروها و فعالیت‌های جبری ناشی از زندگی طبیعی انسانی است که با بهره‌مندی از رشد آزادی و به‌کارگیری آن در مسیر تحقق اهداف تکامل‌گرایانه انسانی پس از کسب آگاهی‌های عقلانی درباره حیات حاصل می‌شود.

به طور کلی، طرح‌واره علامه برای حیات معقول، مبتنی بر سه مفهوم رهایی، آزادی و اختیار است: «حیات معقول از مرحله رهایی شروع می‌شود، از آزادی عبور می‌کند و در مرحله والای اختیار شکوفا می‌شود» (جعفری، ۱۳۷۸ ب: ۸۳). علامه با تأکید بر تفاوت میان این سه، رهایی را همان برداشتن قید و زنجیرهای جسمانی، تعهدی، قراردادی و روانی از انسان، آزادی را رها بودن از قید و زنجیر به اضافه داشتن توانایی انتخاب یکی از راه‌هایی که انسان در مقابل خود دارد و اختیار را نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار، برای بهره‌برداری از آزادی در راه وصول به خیر و شر تعریف می‌کند. وی برای روشن‌تر شدن مسئله با مثالی می‌گوید: «اگر آزادی را به عقل تشبیه کنیم، اختیار عبارت است از به‌دست آوردن معقول به وسیله فعالیت عقلانی» (همان: ۸۴). بنابراین، اختیار همان بهره‌برداری از آزادی در رویاندن عوامل عظمت و رشد انسانی است. علامه تأکید می‌کند: «هر اندازه یک فرد و جامعه در بهره‌برداری از آزادی در راه اختیار، پیشرفت داشته باشد، به همان اندازه از «حیات معقول» بیش‌تری برخوردار است» (همان: ۸۹). وی با اشاره به این‌که شخصیت انسان همواره متأثر از عواطف و احساسات است می‌گوید: «حیات معقول هرگز اصل تأثر را منکر نمی‌شود، بلکه می‌خواهد تأثرات و عواطف خام و ابتدایی را به وسیله پیشرفت تعقل و اعتلای خواسته‌های جزئی و بی‌اساس، به احساس‌های تصعیدشده مبدل نموده، مدیریت شخصیت را به وسیله اختیار، بر آن تأثرات و احساسات حاکم نماید» (همان). از این رو، آنچه در حیات معقول بدان توجه می‌شود، کنترل و مدیریت احساسات و تأثرات انسان و هدایت آن به سوی تمایلات و تأثیرات متعالی، از طریق شناخت عقلانی و ارتقای خواسته‌های تأملی انسان در رابطه با امور حیاتی اوست. حیات انسان،

در راستای بازیابی معنایی است که با ارتقای سطح زندگی و فکری او، بیش از پیش آشکار شده و انسان را در مسیر تکاملی‌اش به پیش می‌برد.

رسیدن به هدف‌های زندگی، از دیگر توان‌مندی‌های متعالی انسانی است که در حیات معقول فعلیت می‌یابد. وصول به این هدف، با استفاده منطقی از فعالیت‌های عقل سلیم که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری آدمی هماهنگ است، و نیز اراده‌ی جدی برای بهره‌برداری از آن دسته از فعالیت‌های عقلانی که تفسیرکننده‌ی هدف‌های زندگی هستند، امکان‌پذیر است. علامه در تعریف هدف‌های زندگی می‌گوید: «شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین» (همان: ۹۳). وی ویژگی‌های حاصل از تحولات موجود در مرحله‌ی تبدیل حیات طبیعی محض به حیات معقول را این‌چنین برمی‌شمارد: تبدیل احساسات خام به احساسات تصعیدشده؛ تبدیل جریان‌های ذهنی گسیخته به اندیشه‌های هدف‌مند؛ تبدیل محبت‌های خام به محبت‌های معقول؛ تبدیل آرزوهای دور و دراز به امیدهای محرک؛ تبدیل علاقه‌ها و عشق‌های صوری به عشق و علاقه‌های کمال‌بخش؛ کنارگذاشتن قناعت به مفاهیم بی‌اساس درباره‌ی خیر و کمال و تبدیل آن به تلاش و تکاپو برای دریافت واقعیت خیر و کمال؛ تبدیل تقلید و پذیرش محض به نظر و اندیشه و واقع‌یابی اصیل و مستقیم؛ تبدیل تمرکز صرف بر عقل نظری جزئی به هماهنگی عقل سلیم و وجدان واقع‌بین؛ تبدیل توجه صرف به تمایلات به اراده‌ی حساب‌شده؛ باور به آزادی تصعیدشده و اختیار؛ گذر از خود جدا از دیگران و جهان به درک وحدت عالی انسانی و تساوی انسان‌ها در هدف یا وسیله‌بودن؛ و تبدیل رضایت‌مندی از زندگی این جهانی، به خود را همواره در راه دیدن و اعتقاد به زندگی ابدی و متعالی (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۱۰).

#### ۴. ارتباطات معنادار چهارگانه انسان

##### ۱.۴ ارتباط معنادار انسان با خود

به گفته‌ی علامه، آنچه بیش از همه انسان را دچار بحران‌های فراوان و نامفهوم کرده، مجهولیت اوست که این به علت آن است که انسان از علت وجودی خود ناآگاه بوده و رابطه‌اش با او مخدوش شده است (جعفری، ۱۳۴۳: ۴۰). به گفته‌ی وی (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۷۳)، قوانین موجود در مورد ارتباط انسان با خویش، پیش از همه آگاهی یافتن از این حقیقت است که انسان جزئی از هستی هدف‌دار است. این هدف‌مندی نتایجی چون متعهدزیستن، احساس



انبساط روانی، وحدت انسانی در جوامع بشری و هدف‌مندی فعالیت‌های فکری و جسمانی را داراست. قانون دوم، پذیرش لزوم مالکیت بر خویشتن برای به‌دست آوردن توانایی رشد من یا روح است؛ منظور از این مالکیت، مالکیت حقوقی اعتباری یا مالکیت به معنای حق هرگونه تفسیر و توجیه و تصرف در خویشتن نیست، بلکه منظور این است که انسان به استقلال شخصیت خود توجه کند. سوم، فریب‌ندادن خویشتن در مورد موضوع حق و باطل و به نوعی صداقت‌داشتن با خود برای دست‌یابی به حقیقتی است که به وجهی با وجود ما و سرنوشت و حیات ما در ارتباط است. قانون چهارم نیز، بهره‌برداری هرچه بیش‌تر از استعدادهای مثبت و سازندهٔ خویشتن است که ما را به سوی تکامل شخصیت‌مان سوق می‌دهد.

#### ۲.۴ ارتباط معنادار انسان با دیگر انسان‌ها و رسیدن به وحدت عالی انسانی

علامه نشانهٔ هم‌زیستی معنادار انسان‌ها با هم را در رسیدن به همان وحدت عالی‌ای می‌داند که انسان را در ارتباطی معنادار با کل جهان هستی و دیگر انسان‌ها قرار می‌دهد؛ وی در توضیح این امر و با تأکید بر این نکته که رسیدن به چنین وحدتی، مشروط به رسیدن به حقیقت معنادار خود و دیگر موجودات است، می‌گوید: «اگرچه بذره‌های اولیهٔ این معنا، در درون همهٔ انسان‌ها، با دست‌مشتی بالغهٔ خداوند کاشته شده است، ولی روییدن و به فعلیت رسیدن آن، مربوط به معرفت و تکاپوی خالصانه و اختیاری آدمی است که بتواند به وسیله آن، با دیگر انسان‌های معنادار، به وحدت عالی خود برسند. به عبارت مختصرتر، که ضمناً مدعای فوق را هم دربر داشته باشد، باید گفت: انسانی که با معرفت و تکاپوی علمی به مقام معنا رسیده، می‌تواند با انسانی دیگر، که به همان معنا رسیده است، به وحدت عالی نایل شود، و فقط این دو انسان معنادار هستند که می‌توانند حقیقت وحدت عالی و ضرورت و ارزش آن را احساس کنند» (جعفری، ۱۳۷۹ ب: ۵۳). کتاب مقدس قرآن نیز صریحاً بر این وحدت عالی و معنادار انسانی، که فقط در سایهٔ یک زندگی و هم‌زیستی معنادار ممکن است تأکید کرده است (آل عمران: ۱۰۳). باید توجه کرد که وحدت و تساوی انسانی، به بعد مادی انسان مربوط نیست، زیرا در این وجه، انسان دارای خودمحوری طبیعی و غریزی بوده و عامل وحدت‌بخشی وجود ندارد. بلکه علت این وحدت را باید در بعد روحی انسان‌ها جست که رو به ماورای طبیعت و ابعاد فراطبیعی و متعالی هستی داشته و درواقع، رو به یک عامل وحدت‌بخش و کمال‌بخش و توجه به مبدأ

هستی و خداوند دارد. بعد مادی انسان وحدت‌بخش نبوده و توجه صرف به آن هیچ‌گاه وحدتی در میان انسان‌ها ایجاد نخواهد کرد، صرفاً با توجه به شخصیت فراطبیعی انسان، می‌توان از وحدت و تعالی و یگانگی انسانی سخن گفت؛ زیرا همه انسان‌ها در وجه فراطبیعی خود، از یک نفس آفریده شده و در آن با هم مشترک هستند. این نفس نیز دارای وجه متعالی و الوهی بوده و رو به کمال و یگانگی با مبدأ هستی دارد (حجر: ۲۹). علامه به دو مسئله مهم اشاره می‌کند که برای رسیدن انسان به این درجه از وحدت و تکامل انسانی، مورد نیاز هستند: ۱. رشد معلومات مردم تا حدی است که بتوانند معنای چنین وحدتی را دریابند؛ ۲. تعلیم مردم تا این حد است که بدانند گرچه این وحدت در نهاد همه انسان‌ها قرار دارد به فعلیت رساندن آن نیازمند فراروی از خودِ طبیعی و ورود به حیات معقول است که به گفته وی، با توجه به داشتن ابعاد الوهی و متعالی در انسان، با داشتن اخلاق الهی، زمینه برای وصول به آن وحدت فراهم می‌شود.

#### ۳.۴ ارتباط معنادار انسان با جهان معنادار و هدف‌مند

از نظر علامه، ارتباط انسان با هستی، جدا از رابطه طبیعی زیستی، چهار بعد دارد: شناخت هستی؛ دریافت هستی؛ صیوررت (گردیدن) هستی؛ و تصییر (گرداندن) هستی. این چهار بعد با عوامل علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی و مذهبی به فعلیت می‌رسند (جعفری، ۱۳۹۱: ۳۳۶). در مورد صیوررت در هستی، باید گفت که همان حرکت اختیاری به سوی کمال است و لازمه‌اش، شناخت و دریافت جدی وحدت و هماهنگی من در مسیر تکاملی با دیگر من‌هاست که استعداد و اراده همان تکامل را دارا هستند. در واقع، لازمه این گردیدن تکاملی، گرداندن دیگران در هستی و کمک به صیوررت دیگر انسان‌هاست که به این معناست که هر انسانی باید به تکامل دیگران نیز کمک کند.

به گفته علامه، قوانین من یا روح در مورد جهان هستی، شناخت این جهان تا عالی‌ترین حد ممکن، جدی‌گرفتن قوانین جاری در جهان هستی و برخورداری از آن و نیز احساس تکلیف در این جهان و اعتقاد به این حقیقت است که جهان بیهوده خلق نشده است (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۹۱). این حقیقت در قرآن به صورت «خلقت به حق» بیان شده است.<sup>۱</sup> بر اساس تفسیر علامه از «خلقت به حق»، مقصود از حق، واقعیت فی‌نفسه و شایسته‌هستی است. در واقع، جهانی که خداوند آن را آفریده است واقعیتی دارد که وجودش امری شایسته بوده و معنای این شایستگی نیز در ارتباط با هدف والای خلقت آن است. بنابراین، جهان

طبیعت، جهانی معنادار است که هدف خلقت آن، همانا معنای آن است. خلقت انسان نیز به عنوان یک موجود عالی، دارای هدف والایی است که در ارتباط با هدف والای خلقت کل هستی بوده و از این رو، ارتباط او با جهان هستی، ارتباطی معنادار و هدفمند است. بر اساس همین هدف‌مندی حیات انسانی است که گفته شده حیات حقیقی او در جهان آخرت و پس از مرگ است، نه این حیات زودگذر طبیعی؛ زیرا بسیاری از اهداف انسانی در سایه ویژگی‌های متعالی انسانی و قلمرو فراطبیعی هستی محقق می‌شوند (جعفری، ۱۳۷۹ الف: ۷۱). بنابراین شناخت حقیقی هدف و معنای زندگی انسانی، بستگی به شناخت و ارتباط او به مبدأ هستی‌اش یعنی خداوند داشته و اگر انسان به لحاظ وجودشناختی، شناختی از منبع هستی خود نداشته باشد، نمی‌تواند تسلط علمی کافی و مفید بر اهداف و واقعیات و معانی وجودی و زیستی خود داشته باشد.

#### ۴.۴ ارتباط معنادار انسان با خداوند به عنوان خالق هستی

قانون من یا روح در ارتباط انسان با خدا، قانون حرکت نقص رو به کمال است (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۹۴)؛ علامه بر این نکته تأکید می‌کند که در مورد هدف نهایی آفرینش انسان باید به دو نکته توجه کرد: یکی هدف از نظر خود انسان‌ها و دیگری هدف کلی از نظر مجموع نظام آفرینش که وابسته به یک آفریننده مطلق و کامل است (جعفری، ۱۳۴۴: ۱۳۵). بر این اساس، رابطه معنادار انسان با خداوند، رابطه معنادار موجود ناقص و مخلوق نیازمند با موجود کامل و آفریدگار مطلق است.

#### ۵. معنای زندگی از دیدگاه علامه

بر مبنای انسان‌شناسی اسلامی علامه که وجوه اصلی آن بیان شد، معناداری زندگی انسان، وابسته و مشروط به شناخت ابعاد کامل شخصیت حقیقی انسان است که او را به عنوان یک موجود دوگانه مادی-الوهی و به تعبیر قرآن (بقره: ۳۰)، جانشین خداوند بر روی زمین معرفی می‌کند. بر این اساس، معنای زندگی انسان، در رویکرد دینی به زندگی، تحت تفکر خدامحوری و دوری از خودمحوری طبیعی قابل طرح است. از این رو، علامه نیز بر ضرورت زندگی دینی در یک حیات معقول و معنادار انسانی که مبتنی بر زیستن در جهانی هدفمند و معنادار است، تأکید می‌کند. علامه در پاسخ به این پرسش که آیا دین برای حیات انسانی ضروری است یا خیر؟ به طرح چند مسئله می‌پردازد. به گفته وی، ابتدا باید

معنای حیات و دین را بیابیم. اگر منظور ما از حیات، حیات طبیعی محض باشد، دین در حیات انسان ضرورتی نخواهد داشت. همچنین اگر منظور از دین، مجموعه‌ای از عقاید بی‌بنیان و ارتکاب به اعمالی بی‌اساس باشد، نه تنها دین ضرورتی برای زندگی انسان ندارد، بلکه مختل‌کننده حیات معقول انسان نیز خواهد بود. ولیکن اگر منظور از حیات، حقیقتی معنادار در جهانی معنادار باشد، دین ضروری است؛ زیرا پاسخ به سؤالات من کیستم؟، از کجا آمده‌ام؟، به کجا می‌روم؟ و برای چه آمده‌ام؟ فقط از طریق دین حقیقی قابل دستیابی است. علامه تأکید می‌کند که انسان‌گرایی عقلانی هرگز نمی‌تواند در پاسخ به این پرسش‌ها جایگزین دین شده و به پرسش‌ها و نیازهای اساسی انسان پاسخ دهد، زیرا هیچ‌گونه قانون کلی ضروری‌ای برای ایجاد یک زندگی معنادار برای انسان ندارد (جعفری، ۱۳۷۳: ۸۹).

وی با نقد رویکرد غیر دینی یا ضد دینی به زندگی و شخصیت انسان، معتقد است که یکی از اساسی‌ترین علل اضطراب و سردرگمی موجود در میان انسان‌ها به لحاظ فرهنگی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و مذهبی، تفکیک میان علم و دین و ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی است. از این رو، یکی از وظایف انسان‌شناسی معاصر، اثبات بی‌پایه‌بودن این تفکیک است. از بارزترین آثار عملی تفکیک میان علم و معنویات روحی انسان، احساس پوچی در زندگی انسان معاصر است، زیرا وقتی ارزش‌ها و معنویات روحی همانند ارزش‌های اخلاقی، اموری بی‌دلیل و بی‌بنیان و بی‌معنا تلقی شود، زندگی هم بی‌معنا و بی‌اساس و بی‌هدف خواهد بود. مهم‌ترین نقد وی به این تفکیک آن است که به نظر او، هرچه زندگی انسان از لحاظ مادی، صنعتی، و تکنولوژی‌های نو پیشرفت کرده است وی به لحاظ شخصیتی به عقب بازگشته و از تکامل ابعاد انسانی خود دور شده است. یکی از دلایل این امر آن است که دگرگونی‌های به‌دست آمده در زندگی طبیعی انسان، بدون برنامه‌ریزی همه‌جانبه صحیح و پیش‌بینی اوضاع آینده صورت گرفته است. وی با ذکر آثار این تفکر که مهم‌ترین آن وجود بحران‌های روحی و روانی و فرهنگی و حتی بحران مربوط به محیط زیست است و نیز با اشاره به قانون‌مندی جهان، تأکید می‌کند که: «در این امر نباید کوچک‌ترین تردیدی کرد که با آن تحقیر و اهانت‌هایی که درباره معنویات و ارزش‌ها از طرف خودکامگان و رسانه‌های گروهی آنان صورت می‌گیرد، تبدیل‌شدن کره زمین به موتوری سوزان،<sup>۲</sup> نه تنها جای شگفتی ندارد، بلکه اگر چنین نمی‌شد، تعجب‌آور بود، زیرا در آن صورت همه قوانین علمی که از نظم واقعی عالم هستی پیروی می‌کنند، مختل می‌شد» (جعفری، ۱۳۶۹ ب: ۳). علامه با نقد افسانه‌دانستن دین، بر این حقیقت تأکید می‌کند که

دين همواره با گزاره‌ها و مباني اخلاقي و شناختي خود، تأثيري بي‌بديل در تكامل انسان و شناخت و تحقق آرمان‌هاي تكاملی او در طی تاريخ داشته است. از اين روی، بايد دين را يكي از منابع اصلي رسالت آرمان‌گرايانه و تكاملی انسان دانست كه در اشكال گوناگون ظهور يافته است. علامه با تأكيد بر اين كه مكاتب فلسفي گوناگون نيز نتوانسته‌اند اوضاع زندگي بشر را اصلاح كنند و بيش‌تر درگير نزاع‌هاي عقيدتي و فكري با هم بوده‌اند، به سه عامل مهم ناکامی آن‌ها در اين امر اشاره می‌کند: عامل اول، بی‌تفاوتی است، یعنی برخی مکاتب فلسفی صرفاً به گسترش آگاهی علمی انسان پرداخته‌اند و به احوالات درونی انسانی اهمیتی نداده‌اند؛ عامل دوم، مطلق‌گرایی است، چنان‌که برخی مکاتب فلسفی و اجتماعی بر دگرگونی اوضاع زندگي بشر تأكيد کرده‌اند و به مطلق‌گرایی در احوالات انسان و جهان حکم داده‌اند و به دگرگونی مطلق تعاریف پیشین و بازتعریف همه امور پرداخته‌اند؛ عامل سوم نیز ورود غير مجاز و دخالت دانش‌پژوهان حوزه‌هاي خاص طبیعی، در تبیین عالی‌ترین مسائل زندگي انسانی و شخصیت متعالی اوست (جعفری، ۱۳۷۷: ۴۱). در واقع در همه این موارد، متفکران از دریچه نگاه محدود و تخصصی خود، به تبیین شخصیت جامع و چندبعدی انسان پرداخته‌اند و بدیهی است كه هر يك تحلیلی ناقص از آن ارائه داده‌اند لذا نتوانسته‌اند به بحران‌هاي موجود در زندگي انسان معاصر خاتمه دهد.

از این رو، علامه با اشاره به این‌که از جمله رسالت‌هاي انسانی در عصر حاضر، رسالت بازشناسی و احقاق حقوق انسان‌ها، رسالت در بیان هدف و معنای زندگي، رسالت برای آزادی، و رسالت هنری و فلسفی است، بر این نکته تأكيد می‌کند كه مهم‌ترین و آشکارترین رسالت انسانی در دوران جدید، تلاش برای یافتن راهی برای تلفیق میان آرمان‌هاي متعالی انسان و پیشرفت‌هاي علمی و صنعتی است كه زندگي بشر را کاملاً دگرگون ساخته است (همان: ۹). وی در بحث از بی‌معنائگاری زندگي، دوباره بر این امر تأكيد می‌کند كه بنیان اصلی این امر در انحصار زندگي و شخصیت انسانی در حیات طبیعی و مادی است. از جمله بحران‌هاي ناشی از آن نیز رخت‌برستن عشق‌هاي سازنده و به وجود آورنده خیرها و کمال‌ها از فرهنگ عینی بشری و اسارت او در چنگال هوی و هوس‌هاي بی‌اساس، رویاروی قرارداد حق با قدرت، فراموشی خود واقعی و از خودبیگانگی، گرفتاری در درد خودپرستی و خودمحوری كه آسیب‌هاي روانی فراوانی در پی داشته است، محدودنگری در مسائل و مطالعات انسان‌شناختی، توجه صرف به احتیاجات مادی بشر كه در سطح اجتماع نیز فراگیر است، بحث تنازع بقا، ویرانی محیط زیست طبیعی، رقابت و تضاد آدمی

با خویشتن، منتفی شدن هرگونه احساس وحدت عالی در شئون حیاتی و روانی که انسان را به یک من یا خود غیر اصیل تبدیل کرده است، سستی عواطف و احساسات عالی انسانی، وسیله قراردادن دیگران برای رسیدن به اهداف شخصی، بی‌اطمینانی و نگرانی از آینده، سنت‌شکنی‌های بی‌علت و متزلزل شدن پایه‌های حیات‌بخش فرهنگ‌های اصیل که بر پایه هدف‌داری و پویایی استوار بوده‌اند و گرایش به پوچی زندگی است. مهم‌تر از همه این‌که، مسائل ضروری حیات بشر برای اکثر آنهایی که فقط به حیات طبیعی توجه دارند، از روی تقلید و تأثر از هم‌دیگر است (جعفری، ۱۳۸۷ ب: ۳۶). علامه در این باره این پرسش را مطرح می‌کند که آیا حیات طبیعی محض، توانسته است رابطه فرد و اجتماع را در دو قلمرو فردی و اجتماعی به درستی تنظیم کند؟ سپس خود پاسخ را منفی دانسته و اشاره می‌کند که به لحاظ تاریخی، «استعدادها و نهادهای فردی انسان‌ها، نه به عنوان یک فرد موجود در خلأ، بلکه به عنوان ماهیت انسانی در زندگی اجتماعی، یا به کلی حذف می‌شود و یا صرفاً آن نوع از استعدادها و نهادها را به فعلیت می‌رساند که قالب‌های زندگی اجتماعی تعیین می‌نماید. بنابراین، ایشان پرسش دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این‌که چه کنیم تا به فعلیت رسیدن استعدادها و امتیازات انسانی با برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی، به حذف نبوغ‌ها و آزادی‌ها و احساسات و عواطف اصیل منتهی نشود؟ (همان: ۳۹). وی راه‌حل این مسئله را در تنظیم فردیت افراد در رابطه با زندگی اجتماعی می‌داند. ولیکن باید توجه داشت که این زندگی اجتماعی از منظر علامه، همان جامعه معنادار دارای وحدت انسانی است که در حیات معقول شکل می‌گیرد. او با تأکید بر این نکته که زندگی معنادار انسانی در وجه عام خود در یک جامعه معنادار متمدن انسانی که افراد آن از حیات معقول برخوردارند، محقق می‌شود، یک جامعه متمدن و سازنده را این‌چنین ترسیم می‌کند:

با تمام جرأت می‌توان گفت: اگر ده فرد از انسان، در یک کویر، با ارتباط منطقی انسانی، با یک‌دیگر زندگی کنند، و همه آنان در لذایذ و آلام و موفقیت‌ها و محرومیت‌ها، شریک یک‌دیگر باشند، و هوشیاری و وجدان آزاد، راهنمای زندگی آنان بوده و امتیازاتی را که به‌دست می‌آورند، امانت‌هایی تلقی کنند که حیات دسته‌جمعی آنان، مالک آن امانت بوده باشد، این ده فرد، در سالم‌ترین تمدن زندگی می‌کنند. در صورتی که صد میلیون انسان، در یک جامعه، با تسلط به همه ابعاد زندگی و با سیطره به همه کرات کیهانی و اعماق اقیانوس‌ها و قلمرو ذرات بنیادین جهان و با داشتن همه امتیازات زندگی معمولی، بدون اشتراک با وجدان آزاد در حیات معقول، از تمدن واقعی محروم‌اند (جعفری، ۱۳۷۹ ب: ۲۰-۲۱).

علامه در این باره به طرح چندین پرسش دیگر می‌پردازد: آیا بشر در مسیر تاریخی رشد علمی، رو به سوی حیات معقول به پیش رفته است یا این که این مسیر پیشرفت، بدون هدف و برنامه‌ریزی بوده است؟ آیا او به نتایج زیان‌بار این حرکت و دگرگونی رو به رشد آگاهی داشته است؟ آیا او در قبال پیامدهای عملی آن بی‌تفاوت بوده است؟ با بررسی تاریخی رشد علمی در تاریخ زندگی انسان مشاهده می‌شود که سلطه بی‌حد و مرز او بر طبیعت، مبنای کار علمی او بوده است. از جمله آثار وخیم چنین سلطه نامحدود و بی‌مبنایی بر طبیعت، تخریب و آلودگی محیط زیست، و نابودی بسیاری از موجودات است که خود خطری جدی برای انسان به‌شمار می‌آید. علامه تأکید می‌کند که علت حقیقی این بحران‌ها، بیش از آن که مربوط به سلطه بشر بر طبیعت باشد، تسلط نداشتن بشر بر خویشتن و از خود بیگانگی او بوده است (جعفری، ۱۳۶۹ ب: ۱۳)، که بیش از آن که به طبیعت و دیگر موجودات آسیب بزند، به خود انسان آسیب زده و او را از حقیقت وجودی‌اش دور و بیگانه ساخته است.

به گفته علامه، پذیرش اصل رسالت‌مندی برای انسان، که نیازمند پذیرش دو عنصر اساسی مادی و معنوی در انسان است، از وقوع بسیاری از این بحران‌ها و مصائب انسانی که منجر به بی‌معنایی زندگی او شده، جلوگیری می‌کند. وی تأکید می‌کند که این دو عنصر مادی و الوهی انسان، در ارتباطی تنگاتنگ با هم قرار دارند و با اختلال در یکی از این ابعاد، بعد دیگر نیز آسیب می‌بیند. جنبه مادی انسان، عینی‌تر و محسوس‌تر است ولی جنبه معنوی او، حیاتی‌تر و بامعناتر و بااهمیت‌تر است. حتی علوم روان‌شناسی و مشاهدات تاریخی نیز این حقیقت را روشن می‌سازند که زندگی انسان بدون هماهنگی این دو جنبه، به رشد و کمال نخواهد رسید. به نظر علامه، هرگاه جنبه مادی انسان بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته و غالب بوده، انسان به مصائب بزرگی چون تجاوز و جنگ و خودخواهی و دیگر رذائل اخلاقی و اجتماعی دچار شده است. وی در تبیین و توضیح این امر می‌گوید:

«اگر با دیده تحلیلی دقیق بنگریم، خواهیم دید جوهر طبیعی حیات، در عین حال که ناخودآگاه است، به مقتضای طبع خودخواهی، همواره طالب اشباع بی‌قید و شرط است. بنابراین، هر متفکر و مکتبی که انسان را با دیدگاه مادی خالص می‌نگرد و در عین حال، برای اصلاح حال انسان‌ها، ممنوعیت جنگ و پیکار و حق‌کشی و انحراف، به معنای عمومی‌اش، را توصیه می‌کند و از کلمه انسان، عدالت، آزادی و سایر مفاهیم آرمانی کمک می‌گیرد، نه خودش می‌داند چه می‌گوید و نه دیگران» (جعفری، ۱۳۷۷: ۵۳).

علامه به تناقض آشکاری اشاره می‌کند که میان تعریف انسان به مثابه یک موجود صرفاً مادی و طبیعی با تمامی اقتضائات طبیعی و زندگی مادی، و تلاش برای رهایی او از بحران‌های ناشی از آثار همین تعریف وجود دارد؛ زیرا اگر انسان در زندگی خود، هدفی جز اهداف مادی و طبیعی و تقید به قیود زندگی طبیعی نداشته باشد و لزوم فراروی از این قیود و آگاهی و ادراک فراطبیعی از حقیقت دو بعدی مادی و معنوی و الوهی را انکار کند، بنا به اقتضائات زندگی طبیعی‌اش، گرفتار مسائلی خواهد شد که نتیجه همین دیدگاه اوست و تلاش برای رهایی از آن متناقض خواهد بود و او در بن‌بستی معرفتی و عملی گرفتار خواهد شد.

علامه برای نمایش دقیق زندگی معنادار و معقول انسانی و تفاوت آن با زندگی طبیعی برای انسان، به تفاوت‌های اخلاق در حیات معقول و حیات طبیعی می‌پردازد. به گفته وی، اخلاق مبتنی بر حیات طبیعی محض برای انسان و اخلاق مبتنی بر حیات معقول، تفاوت اساسی با هم دارند؛ اخلاق مطلوب در زندگی طبیعی محض، مواردی چون انعطاف‌پذیری در برابر پذیرش اوضاع فعلی اجتماع، عمل به مقتضای احساسات و عواطف درباره دیگر انسان‌ها و عمل به یک‌سری اصول جدا از قوانین حقوقی ناشی از انتخاب کیفیت زندگی را دربر می‌گیرد که معلول عوامل ارثی، تاریخی، نژادی، اقتصادی و فرهنگی است. همچنین در این رویکرد، اخلاق به عاملی برای کمک به قوانین حقوقی و تقلیل جرم و جنایت تبدیل می‌شود. در حالی که اخلاق مطلوب در حیات معقول، مبتنی بر این احساس متعالی است که ما جزئی از کل حیات انسانی هستیم که دم الهی در آن دمیده شده است (حجر: ۲۹). اخلاق مبتنی بر حیات معقول، با پذیرش ضرورت اشباع معقول احساسات و عواطف انسانی، اصول خود را مبتنی بر احساسات تصعیدشده با اصول پایدار انسانی می‌سازد: «اخلاق در حیات معقول اگرچه به احساسات و عواطف طبیعی توجه دارد، ولی به خاطر این‌که هدف در حیات معقول، شرکت در آهنگ کلی هستی است، بنابراین، اخلاق نمی‌تواند به آن احساسات تکیه کند، بلکه در مسیر منتهی به هدف حیات معقول، موجب شکوفایی حقایق انسانی می‌شود» (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۱۸). اخلاق در حیات معقول، در اصل، پذیرش و عمل به اصول ناشی از انتخاب کیفیت زندگی بوده و یک جریان طبیعی صرف نیست که در یک اجتماع جریان دارد. اخلاق در حیات معقول دارای شأنی بالاتر از آن است که فقط برای کاهش جرم و جنایت در جامعه یا کمک به اجرای قوانین حقوقی باشد. البته اخلاق به این امر کمک می‌کند، ولی ما نباید نتایج طبیعی حاصل از



اخلاقی زیستن را با علت نهایی و غایی آن و نتایج عالی آن که با زندگی رو به تکامل انسانی، مرتبط است یکی بگیریم. علامه در مورد ارتباط حقیقی بین اخلاقی زیستن و حیات معقول می‌گوید: «حیات معقول که شایستگی استناد به خدا را داشته و می‌تواند حیات طیبه نامیده شود، بر مبنای اخلاق عالی انسانی استوار می‌باشد» (همان: ۱۲۰).

نکته مهم دیگر در این باره، این است که حیات معقول از نظر علامه، فقط در راستای داشتن تقوا حاصل می‌شود؛ «فقط تقوا به معنای صیانت تکاملی ذات است که شایسته توشه‌بودن برای حیات معقول است، که آغازش بیداری از خواب در گهواره طبیعت و نهایتش ورود به عرصه سعادت ابدی است» (جعفری، ۱۳۷۸ الف: ۲۸).

علامه با تأکید بر این که حیات معقول، حیاتی هدف‌مند است، به آثار مفید و نتایج مهم هدف‌مندی حیات انسانی اشاره می‌کند: اول این که نتیجه هدف‌مندی آن است که انسانی که آگاه است از زندگی هدفی متعالی دارد هرگز خود را به ارضای نیازهای اندک و محدود طبیعی‌اش محدود نمی‌کند؛ دوم این که انسان اگر هدف‌مند زندگی کند، همواره برای امور زندگی‌اش برنامه‌ریزی داشته و آگاهانه زندگی می‌کند؛ سوم این که انسان هدف‌مند، هرگز در برابر سختی و ناملایمات زندگی تسلیم نشده و برای رسیدن به هدف، همواره تلاش می‌کند (جعفری، ۱۳۷۹ الف: ۷۴). انسانی که به هدف متعالی هستی‌اش آگاهی یافته، شناخت طبیعی از خود و جهان را معرفتی برای رشد و فعلیت‌بخشیدن به استعدادهاى خود و دیگر انسان‌ها می‌داند. همچنین دیدگاه وی درباره انسان‌های دیگر به عنوان مخلوقات ارزش‌مند خداوند، وی را از تعدی به حقوق آنان باز می‌دارد و سبب می‌شود که وی در تعاملی معنادار و ارزش‌مند با آن‌ها زندگی می‌کند. از دیدگاه اسلام، هرچه بعد روحی معنوی و الوهی انسان در اداره حیات او مؤثرتر باشد، رشد و کمال انسان بیش‌تر خواهد شد. این بعد، نیاز شدیدی به تعلیم و تربیت و اراده به فعلیت رساندن دارد. همین بعد انسانی است که با خداوند ارتباط برقرار می‌کند. بر مبنای این امر علامه تأکید می‌کند که ارتباط با جهان هستی، باید ارتباطی معنادار هم با بعد مادی و هم بعد روحی و معنوی باشد. اگر ارتباط ما با جهان طبیعت، فقط بر اساس بعد طبیعی ما شکل بگیرد فقط به معلوماتی محدود در مورد خود و جهان دست خواهیم یافت.

## ۶. نتیجه‌گیری

معناداری زندگی انسان، منوط به تحقق و فعلیت‌بخشیدن به استعدادها و قوای طبیعی و

فراطبیعی و متعالی وجود انسان است که در ارتباطی معنادار و غایت‌مند با خالق هستی به مثابه منبع هرگونه حیات و تعالی قرار دارد. بر این اساس، مؤلفه‌های بی‌معنایی زندگی و بحران‌های حاصل از آن در جوامع انسانی معاصر، مبتنی بر روش‌ها و دیدگاه‌های نادرست و ناقص درباره‌ی شناخت انسان و جایگاه حقیقی او در هستی است. از جمله موارد مهم و مؤلفه‌های تأثیرگذار در این زمینه، اعتقاد به وجود طبیعی صرف برای انسان، اعتقاد به عدم ماهیت و شخصیت مستقل فراطبیعی برای او و منحصرکردن شخصیت انسان در قالب قوانین تجربی و طبیعی مقید به روابط علی و معلولی، انحصار کرامت انسانی در کرامت طبیعی و انکار هرگونه کرامت الوهی و متعالی و ارزش‌مند برای او، انحصار حیات انسان به حیات طبیعی و فردگرایی حاصل از دیدگاه طبیعی برای انسان است که بنابر نظام انسان‌شناسی دینی و تکامل‌گرایی علامه، حاصل جدایی دین و مبانی متعالی آن از حوزه انسان‌شناسی و معنایی برای زندگی انسانی در هستی بی‌هدف و قانون‌مند طبیعی و غریزی است که طبق آن، انسان موجودی طبیعی و منحصر به قوانین و قوای طبیعی است که در جهانی طبیعی با روابط ضروری علی و معلولی زندگی می‌کند و زندگی او هیچ‌گونه معنا و ارزش فراطبیعی نداشته و تمام معنا و حقیقت آن به قلمرو محدود زندگی مادی مربوط می‌شود که این امر خود به بحران‌های حاصل از بی‌معنایی زندگی انجامیده است.

این در حالی است که بنابر انسان‌شناسی دینی و تکامل‌گرایی علامه جعفری، انسان موجودی طبیعی - الوهی و پویا و هدف‌مند است که در طرح تکاملی و هدف‌مند و معنادار هستی وارد شده و از طریق ارتباط معنادار با آن، به زندگی غایت‌مند خود معنا می‌بخشد. طبق این دیدگاه، اگر انسان را موجودی صرفاً طبیعی دانسته و بر این اساس، برای وی برنامه‌ریزی و آینده‌نگری کنیم، اساساً بخش مهم و گسترده‌ای از وجود او که دارای قوا و استعدادهای متعالی و فرارونده و تکاملی بوده و دارای کرامت متعالی است را نادیده گرفته و مسیر حیات طبیعی او را از پیشروی به سوی حیات معقول و سیر در مسیر تکاملی هدف‌مند و معنادار هستی، بازداشته‌ایم. در واقع، نادیده‌انگاری وجه متعالی و فراطبیعی انسان، محروم کردن او از بخش مهمی از امکانات وجودی و ذاتی اوست که فقط با آگاهی از آن و شکوفایی هدایت‌مندانانه در جهت فعلیت‌بخشیدن به آن می‌توانیم به زیستن انسانی خود معنا بخشیده و آن را از بی‌معنایی حاصل از حیات طبیعی غریزی و محدود به قیود مشروط مادی نجات بخشیم.

## پی‌نوشت

۱. آیاتی چون «او خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را برحق آفریده است» (انعام: ۷۳).
۲. تعبیر به‌کاررفته برای کره زمین و اوضاع وخیم و بحران‌های موجود در آن در عصر حاضر در بیانیه ونکوور کانادا ۱۹۸۹.

## منابع

قرآن کریم.

- جعفری، محمد تقی (۱۳۴۳). علم در خدمت انسان، رابطه علم و حقیقت، تهران: نور.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۴۴). آفرینش و انسان، قم: مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۹ الف). حق کرامت انسانی، تهران: سمینار حقوق بشر دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۹ ب). بقا در قرن بیست و یکم، نقد و بررسی بیانیه ونکوور کانادا، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳). تکاپوی اندیشه‌ها، مجموعه مصاحبه‌های انجام‌شده با استاد علامه محمد تقی جعفری، تنظیم و تدوین علی رافعی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۷). انسان و رسالت انسانی، گردآوری و تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸ الف). تنوای الهی، گردآوری و تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸ ب). حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹ الف). انسان در اسلام، گردآوری و تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹ ب). تمدن‌ها، مبانی و ارتباطات، گردآوری و تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶). شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۹۱). عرفان اسلامی، مجموعه آثار ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی (بی‌تا). وجدان از نظر اخلاقی، روانی، فلسفی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسلامی.
- راغب اصفهانی (۱۳۶۹). المفردات فی غریب القرآن، ج ۳، تحقیق سید غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی.

۸۶ بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی

متز، تدئوس (۱۳۸۳). «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»، ترجمه محمد سعیدی مهر، نقد و نظر، سال هشتم، ش ۱ و ۲.

وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۶). سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی از استاد علامه آیت الله محمد تقی جعفری تبریزی، تهران: فرهنگ اسلامی.

ولف، سوزان (۱۳۸۳). معنای زندگی، ترجمه محمد علی عبداللهی، فصل‌نامه نقد و نظر، ش ۳۴.