

تحلیل ماهیت و هدف زندگی دنیوی از دیدگاه علامه طباطبایی با محوریت رساله‌های انسان در دنیا و ولایت

* حسن مرادی
** محمود صیدی
*** الهه کابلی

چکیده

موضوع این مقاله، معنای زندگی و مسئله‌اش تعریف ماهیت و هدف زندگی دنیوی از دید علامه طباطبایی است. دادن پاسخی نو بر اساس نظریه اعتباریات و نظریه ولایت در قرآن و عرفان اسلامی، ضرورت پرداختن به این مسئله را آشکار می‌کند. روش کار بیان مسئله، سپس تبیین جواب دیگران و علامه و در انتها، مقایسه جواب‌هاست. از نظر ایشان دنیا معلول عوالم قبل از خود است و هنگام معاد به همان علت خود برمی‌گردد. زندگی دنیوی ترکیبی از وجود حقیقی، باطنی و تکوینی یا سخت‌افزار با وجود اعتباری، ظاهری و تشریحی یا نرم‌افزار است؛ در نتیجه، هدف از هیوط انسان و زندگی دنیوی، ظهور آن باطن در این ظاهر است تا با تجربه کردن پایین‌ترین مرتبه هستی و جمع آن با مراتب قبلی و بالاتر، به مقام ولایت (جامعیت اول و آخر یا باطن و ظاهر) برسد و خلیفه خدا در زمین شود. در پاسخ به مهم‌ترین اشکال مخالفان نظریه‌های فراطبیعت‌گرا، یعنی بی‌معنا شدن ذات زندگی دنیوی و ابزاری شدن آن در مقابل امری بالاتر و برتر، از آموزه مهم اما مغفول یک پارچگی دنیا و آخرت و یک پارچگی مراتب قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا در انسان استفاده کرده‌ایم. نوآوری این تحقیق، استفاده از نظریه اعتبارات و نظریه ولایت برای جواب دادن به سوال از معنای زندگی و نقد جواب‌های دیگران است.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، علامه طباطبایی، زندگی دنیوی، اعتباریات، ولایت.

* استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد. (dr.hassan.moradi@gmail.com).

** استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد.

*** کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی. (تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۱۸)

معنای زندگی، یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل انسان معاصر است که با پیشرفت و صنعتی شدن جوامع، اهمیت بیشتری یافته است. معنای زندگی از دیرباز محل بحث و بررسی اندیشمندان بسیاری بوده است. متفکران تمام علوم درباره معنای آن سخن گفته و سعی کرده‌اند آن را روشن کنند. در جهان معاصر باتوجه به افزایش روزافزون پوچ‌گرایی، لزوم این بحث، جایگاه خاصی پیدا کرده است. اهمیت خاص این پرسش در این نکته نهفته است که وقتی در پی یافتن معنای زندگی هستیم، در واقع می‌خواهیم زندگی را ارزش‌گذاری کنیم و جایگاه خود را در هستی بیابیم. پرسش‌های فرعی ما عبارت‌اند از: «معنای زندگی» چه مفهومی دارد؟ چه زمینه‌ای برای طرح این پرسش وجود دارد؟ چه جواب‌هایی به آن داده‌اند؟ علامه طباطبایی براساس نظریه اعتباریات و نظری ولایت، چه جوابی داده‌اند؟ وجوه اشتراک یا افتراق و نیز قوت و ضعف جواب علامه در مقایسه با جواب‌های موجود چیست؟ این پژوهش اندیشه علامه طباطبایی را تبیین می‌کند و بدین ترتیب باب نویی را در معنادر کردن زندگی می‌گشاید؛ بنابراین ساختار مقاله شامل این عناوین است: بیان مسئله (شامل دو قسمت ایضاح مفهومی و زمینه طرح پرسش)؛ جواب‌های دیگران؛ جواب علامه طباطبایی (شامل دو بخش ماهیت دنیا و هدف زندگی دنیوی)؛ نقد جواب‌ها.

روش ما تحلیل مفهومی است که خود سه سطح دارد. در سطح تجزیه، اجزای مفهومی یا مبادی تصویری، مفاهیم دنیا و زندگی دنیوی را بررسی می‌کنیم. در سطح تحلیل گزاره‌ای یا مبادی تصدیقی تلاش می‌کنیم نشان دهیم دنیا، که ترکیبی از حقیقت و اعتبار است، باطن دارد، دسترسی به این باطن ممکن است و انسان باید جامع این باطن و آن ظاهر باشد. در سطح تحلیل ساختاری، ارتباط بحث معنای زندگی را با حوزه‌های انسان‌شناسی بررسی می‌کنیم؛ یعنی روشن می‌کنیم انسان قبل از دنیا چه وضعیتی داشته است و بعد از دنیا چه خواهد شد. معنای زندگی در آثار علامه طباطبایی، از ابعاد مختلف

بررسی شده است؛ اما دو رساله‌انسان در دنیا و ولایت، مبنای مقاله است. از رساله اول، ماهیت دنیا و زندگی دنیوی و از رساله دوم، هدف زندگی دنیوی را روشن می‌کنیم.

بیان مسئله

الف. ایضاح مفهومی

معنای لغوی زندگی به ظاهر مشخص است؛ ولی فیلسوفان در مباحث مختلف، واژه زندگی را به تعبیر متفاوتی به کار می‌برند. گاهی منظور آن‌ها از واژه زندگی، مطلق جهان هستی و موجودات آن است. گاهی منظور از معنای زندگی، سرنوشت نوع بشر است و گاهی واژه زندگی را به کار برده‌اند و منظور، موقعیت فرد انسانی در محدوده تولد تا مرگ است (کمپانی زارع، ۱۳۹۲: ۱۹-۲۹). معنای اول، بسیار عام و براساس نگاه دینی یا حکمت متعالیه است. در این نگاه، هر چیزی که وجود دارد، علم و قدرت دارد؛ در نتیجه، وجود دارد. البته چون وجود درجات دارد، این صفات نیز درجه دارند. معنای دوم خاص است و معنایی را برای زندگی کل افراد بشر در زمین و عالم مادی جست‌وجو می‌کند. معنای سوم به یک فرد و معنای زندگی او در اجتماع و طبیعت نظر می‌کند.

کلمه «معنا» در فارسی، معانی متعددی دارد: (۱) ارتباط علی- معلولی خارجی: برای مثال، در عبارت «این رفتار به معنای جنگ است»، یعنی این رفتار باعث جنگ می‌شود؛ (۲) بیان کاربردهای زبانی و کلامی؛ (۳) درس عبرت؛ (۴) هدف: برای مثال، در عبارت «معنای این عصبانیت چیست؟» یعنی هدف از این عصبانیت چیست؟ (۵) کارکرد: به معنای نقش و فایده چیزی در تحقق هدف و برنامه مجموعه بزرگ‌تر از خویش؛ (۶) ارزش، اعتبار و اهمیت: مهم‌ترین معنای معنا در ترکیب اضافی معنای زندگی است (بیات، ۱۳۹۰: ۵۳-۵۷).

پرسش از معنای زندگی را می‌توان به چهار پرسش دیگر تبدیل کرد: چرا باید زندگی کنم، اگر می‌توان خودکشی کرد؟ با باقی مانده زندگی چه کنم؟ زندگی من تاکنون چه معنایی داشته است؟ زندگی من ممکن بود شکل متفاوتی داشته باشد؟ (Thomson, 2003, 9) پرسش اول و دوم ناظر به آینده‌اند، پرسش سوم ناظر به گذشته است و پرسش چهارم می‌تواند ناظر

به هر دو بازه باشد.

ب. زمینه طرح پرسش

اگرچه مسئله معنای زندگی، مختص افراد یا دورانی نیست و همواره با بشر همراه بوده و است، اگر محدوده طرح کردن پرسش جدی از معنای زندگی را از محدوده پاسخ دادن به معنای زندگی جدا کنیم، به ظن نزدیک به یقین می‌توانیم بگوییم اگرستانسیالیست‌ها نخستین کسانی بودند که سؤال از معنای زندگی را جدی مطرح کردند. اندیشه‌های سارتر و کامو، نمونه‌های بارز این مطلب‌اند. فرض اگرستانسیالیست‌ها این است که زندگی در وضعی به وجود آمده است که نه هدف دارد و نه محتوای مشخص؛ پس به معنای عمیق کلمه مضحک است (زیباکلام، ۱۳۸۵: ۲۵۹). شاید بتوان گفت در فرهنگ غربی، ایمان به جهان‌بینی دینی و علمی از دست رفته است، بیشتر بر لذت و آسایش تأکید می‌کنند؛ ولی این‌ها برای معنابخشی به زندگی کافی نیست (Thomson, 2003, 7).

عوامل مختلفی باعث می‌شود انسان‌ها درباره معنای زندگی سؤال کنند؛ مانند (۱) شکست‌ها؛ (۲) فقر و وضع نامساعد اقتصادی و اجتماعی (نصری، ۱۳۸۲: ۴۳)؛ (۳) بنیان‌گذاران علم جدید در قرن هفدهم، مانند گالیله، کپلر و نیوتن، اگرچه خود حلقه‌های دینی داشتند، تفسیری در علم‌شناسی خویش دارند که منشأ اصلی تبدیل معنای زندگی به مسئله است؛ برای مثال، در علوم تجربی، کشف غایات را محور کار خود نمی‌دانستند؛ برای نمونه، وظیفه علوم تجربی پیش‌بینی کسوف است، نه کشف علت غایی آن؛ به همین ترتیب، اگرچه آن‌ها هدف غایی بودن خداوند را انکار نمی‌کردند، به‌مرور زمان این تصور در اذهان پدید آمد که اگر می‌توان بدون در نظر گرفتن هدف یا اهداف پدیده‌های طبیعی، وقوع آن‌ها را پیش‌بینی کرد و در زندگی به کار گرفت، می‌توان آن‌ها را بدون هدف دانست و به تبع آن، زندگی هر انسانی بی‌هدف است و جهان بی‌هدف، به تبع آن نسبت اخلاقی شکل می‌گیرد (بیات، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۳)؛ (۴) ارزان شدن بیش از حد بهای زندگی انسان در قرن بیستم. در این دوره، آمار

مرگ‌های غیرلازم از دوره‌های دیگر بیشتر بوده است (ایگلتون، ۱۳۸۸: ۵۰)؛
 (۵) مرگ عزیزان و درگُل، ناپایداری زندگی هر انسان (فدوی، ۱۳۹۳: ۷). می‌توان پرسید اگر زندگی آدمی نامتناهی بود، معنایی پیدا می‌کرد؟ (ایگلتون، ۱۳۸۸: ۸۸). آیا می‌توان مانند هایدگر معتقد شد مرگ نه تنها دلیل بی‌معنایی زندگی نیست، بلکه نقشی در معنابخشی آن دارد؛ زیرا باعث می‌شود تا چیزهای مهم را از غیرمهم جدا کنیم؟ (آزاده، ۱۳۹۰: ۲۳۶).

برخی پاسخ‌ها

برخی معتقدند سؤال از معنای زندگی از اساس هیچ معنایی ندارد تا بخواهد جواب داشته باشد. برخی معتقدند معنا دارد؛ اما یا آن را بی‌جواب می‌دانند یا تلاش کرده‌اند جوابی بیابند.

الف. عبارت یا سؤال بی‌معنا

بی‌جواب بودن این سؤال ممکن است دو دلیل داشته باشد. یا عبارت «معنای زندگی» بی‌معناست یا قضایایی که این عبارت موضوعشان است، بی‌معنا هستند.
 الف-۱. گروهی معتقدند واژه «زندگی» بی‌معناست؛ زیرا می‌توان گفت کلمه‌ها، جمله‌ها یا گزاره‌ها معنا دارند؛ اما برای رویدادهای جهان نمی‌توان معنایی قائل شد (Solomon, 2006: 47). جهانی که در پس زمینه همه اعمال ماست، وحشت‌انگیز، عظیم، ساکت و بی‌احساس است. نسبت ما با این جهان موجب بروز نوعی احساس حقارت و پوچی می‌شود (Cottingham, 2003: 34). نسبت دادن معنا به چیزهای طبیعی مانند نسبت دادن اخلاق به آن‌هاست. آیا می‌توان از درخت سیب برای دادن سیب به ما تشکر کرد؟ آیا می‌توان برای درخت سیب هدفی مانند خشنودی مردم یا خدا در نظر گرفت؟ از نظر این گروه، معناداری چیزهای تکوینی، نوعی مغالطه ناشی از یکی دانستن ویژگی‌های چیزهای تکوینی و تشریعی است.

افزون بر نظریه کپرنیک، که موجب شد انسان احساس در مرکز عالم بودن و مهم بودن خود را از دست بدهد، نظریه داروین باعث شد انسان ویژگی منتخب و خاص بودن خود

را میان خلاقیت از دست بدهد. داروینیسیم که منتقد نظریهٔ مرسوم ادیان دربارهٔ خلقت خاص انسان به دست خدا بود، باعث شد بار دیگر معنای زندگی با مانع روبه‌رو شود. زندگی انسانی، یعنی موجودی که کاملاً تصادفی در عالم ماده به وجود آمده است، چه ارزش خاصی دارد و چه هدفی ممکن است داشته باشد؟ داروینیسیم‌های معاصر در تقابل با کسانی که بر وجود طرح هوشمند پافشاری می‌کنند، تکامل را حاصل تصادف کور می‌دانند (Solomon, 2002: 100).

الف-۲. پوزیتیویست‌های منطقی که تجربه‌گرای محض بودند، واژهٔ زندگی را بی‌معنا نمی‌دانستند، بلکه پرسش از معنا را بی‌معنا می‌دانستند. ادعای آنان این بود که هر قضیهٔ معنادار باید یا تحلیلی باشد یا تألیفی. با این ملاک، جواب به پرسش «معنای زندگی چیست؟» نه تحلیلی است و نه تألیفی (Metz, 2013: 21). منظور از قضیه تحلیلی این است که عروض محمول بر موضوع، نیازمند فهم چیز دیگری غیر از موضوع نیست؛ برای مثال، «مجرد بی‌همسر است»، قضیهٔ تحلیلی است. اگر کسی بگوید «معنای زندگی الف است»، نمی‌تواند الف را از موضوع به دست آورد. منظور از قضیهٔ ترکیبی هم این است که از راه تجربه بفهمیم که محمول به موضوع ربط دارد؛ برای مثال، آب در دمای زیر صفر یخ می‌زند. محمول‌های قضیهٔ «معنای زندگی الف است»، ممکن نیست تجربی باشند؛ پس این قضیه ترکیبی نیست.

ب. جوابی به سؤال

افرادی که سؤال را معنادار می‌دانند، دو گروه‌اند: (۱) معتقدند ما انسان‌ها شاید به دلیل متناهی بودن یا ساختار زیستی خاص نمی‌توانیم هر مسئله‌ای را حل کنیم؛ همان‌طور که نمی‌توانیم هر صدایی را بشنویم؛ (۲) گروه دوم تلاش کرده‌اند با توجه به مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خود جوابی دهند.

ب-۱. کسانی که معتقدند نه این واژه بی‌معناست و نه این پرسش؛ اما ما هرگز قادر نیستیم به معنای این پرسش دست پیدا کنیم. به عقیدهٔ آن‌ها ما انسان‌ها به این فرض گرایش داریم که هر جا مسئله‌ای وجود داشته باشد، باید راه‌حلی هم باشد؛ درست

همان‌طور که به طرز عجیبی احساس می‌کنیم چیزهای به هم ریخته و نامربوط همواره باید مرتب شوند؛ درحالی که مسائل زیادی وجود دارند که احتمالاً ما هیچ‌گاه به پاسخ آن‌ها نخواهیم رسید؛ پس امکان دارد پرسش معنای زندگی پاسخی داشته باشد؛ اما هرگز نتوانیم به آن برسیم (ایگلتون، ۱۳۸۸: ۲۵).

ب-۲. فیلسوفان تحلیلی مبهم بودن دو واژه «معنا» و «زندگی» را مهم‌ترین دلیل برای مطرح نشدن نظریه‌ای درباره معنای زندگی می‌دانند و سعی می‌کنند مفهوم این دو واژه را روشن کنند. به نظر ایشان واضح نبودن این موضوع، انسان را دچار این ابهام می‌کند که واقعاً درباره چه چیزی می‌خواهد بحث و گفت‌وگو کند؛ بنابراین مشکل عمده این عنوان، واضح نبودن خود موضوع است (Wolf, 2010: 7).

جواب‌های این گروه را می‌توان براساس دو رویکرد طبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا دسته‌بندی کرد. در رویکرد طبیعت‌گرا، ارزش‌هایی ذهنی یا عینی وجود دارد که انسان می‌تواند با آن‌ها به زندگی خود معنا دهد. این ارزش‌ها را می‌توان با علم به دست آورد و نیازی به فرض وجود خدا یا روح نیست؛ برای مثال، ذهنیت‌گراها معتقدند اگر فرد به اهداف مهم خود برسد یا اگر از چیزی مراقبت کند یا به آن محبت ورزد، زندگی‌اش معنا دار است. عینیت‌گراها معتقدند این اهداف نمی‌تواند شخصی باشد، بلکه باید چیزهایی مانند اخلاق و خلاقیت باشند (Metz, 2013: 20). در رویکرد فراطبیعت‌گرا، اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ به زندگی معنا می‌دهند (بیات، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

از این سه رویکرد، به رویکرد طبیعت‌گرا توجه می‌کنیم؛ زیرا برای مقایسه با نظر علامه طباطبائی مناسب‌تر است. در این رویکرد باید خداوند یا روح یا هر دو وجود داشته باشد تا زندگی دنیوی معنا دار شود. خداوند براساس هدف و برنامه‌ای ما را خلق کرده است و ما با فهمیدن این دو و عمل براساس آن‌ها زندگی معنا داری خواهیم داشت. برخی معتقدند این هدف باید براساس معیاری بزرگ‌تر از هدف خداوند باشد تا زندگی ما معنا دار شود؛ به عبارت دیگر، اراده الهی موجب ایجاد ارزش‌ها نمی‌شود، بلکه ارزش‌ها را منعکس می‌کند (Cottingham, 2005: 46).

برخی درصدد اثبات رویکرد فراطبیعت‌گرا با برهانی شبیه برهان امکان و وجوب‌اند. از آنجاکه هر چیزی باید معنای خود را از چیز دیگری بگیرد، برای رهایی از تسلسل باید به نامتناهی‌ای برسیم که خودش معنادار است (Nozick, 1981: 593)؛ یعنی به علت نامتناهی بودن نمی‌تواند به چیز دیگری رجوع کند تا معنادار شود. به این اندیشه نقدهایی وارد کرده‌اند.

نیگل که خود فیلسوفی رازیاور است، در برابر کسانی که می‌کوشند با ارتباط دادن زندگی دنیوی هر انسان به طرحی دنیوی یا فرادنیوی بزرگ‌تر، مثل فداکاری برای ملت یا سعادت اخروی، به زندگی دنیوی معنا دهند، این پرسش را مطرح می‌کند که آن طرح بزرگ‌تر چه معنایی دارد؛ به عبارت دیگر، با بزرگ شدن ابعاد زندگی، سوال از معنای آن بی‌پاسخ می‌ماند (Nagel, 1987: 98).

یکی از مهم‌ترین اشکالات رویکرد فراطبیعت‌گرا این است که با مبتنی کردن معنا بر وجود چیزی نامتناهی، زندگی دنیوی ارزش ذاتی خود را از دست می‌دهد و ارزش ابزاری پیدا می‌کند (Thomson, 2003, 26)؛ برای مثال، اگر هدف زندگی دنیوی، خشنودی خداوند یا تحقق هدف یا اهداف او باشد، خود زندگی بی‌معنا می‌شود. اگر هدف زندگی رسیدن به آخرت یا مقامات معنوی، مثل فناء فی الله (اسلام) یا موکشا (آیین هندو و بودا) باشد، باز همین مشکل وجود دارد؛ به بیان دیگر، اگر هدف زندگی انسان را موجود برتری از بیرون تعیین می‌کند، ما شأن انسانی نداریم، نمی‌توانیم با اراده خود کاری کنیم و این زندگی ما را همانند سایر چیزهای طبیعی بی‌معنا می‌کند (Singer, 2010: 29).

پاسخ علامه

الف. ماهیت زندگی دنیوی

زندگی دنیوی، زندگی در دنیا مادی است. زندگی در دنیای مادی، نیازمند بدنی مادی است. در زندگی دنیوی، اجتماع نیز وجود دارد؛ یعنی انسان یا حیوان در جمع، یعنی خانواده یا قوم یا کشور زندگی می‌کند. این جنبه از زندگی را نمی‌توان با بدن مادی

ساخت. این جنبه به نرم‌افزاری احتیاج دارد که عامل اتحاد و انسجام این گروه شود. این نرم‌افزار، مفاهیم و قضایایی است که جایگاه هر فرد را در شبکه اجتماعی و نوع روابط این جایگاه‌ها را مشخص می‌کند؛ برای مثال، جایگاه مرد متأهل در خانواده و ارتباطش با اعضای خانواده یا جایگاهش در محل کار و ارتباطش با همکاران، نشان‌دهنده وجود نرم‌افزاری برای حرکت و کار در حوزه اجتماعی است. علامه طباطبائی این نرم‌افزار را مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری می‌داند که مقابل مفاهیم حقیقی قرار می‌گیرند. مفاهیم حقیقی نشان‌دهنده اجزای سخت‌افزار زندگی دنیوی و دنیا هستند. می‌توانیم مفاهیم حقیقی را ناظر به تکوین و مفاهیم اعتباری را ناظر به تشریح بدانیم؛ به عبارت دیگر، مفاهیم حقیقی به چیزهایی مربوط‌اند که اختیار انسان دخالتی در وجود و حالات آن‌ها ندارد؛ اما مفاهیم اعتباری در دایره اختیارات انسان‌اند.

پس بخش مهمی از زندگی دنیوی را مفاهیم اعتباری تشکیل می‌دهند؛ بنابراین، برای درک ماهیت زندگی دنیوی، ابتدا باید معانی حقیقی را از اعتباری تفکیک کرد. معانی یا مطابقی در خارج دارند و فی‌نفسه موجودند یا چنین نیستند. دسته اول، معانی حقیقی‌اند؛ چه شخصی باشد که آن‌ها را تعقل کند و چه نباشد. دسته دوم، معانی اعتباری‌اند که ذهن برای رفع احتیاجات حیاتی و رسیدن به هدف و مصلحتی، آن‌ها را اعتبار می‌کند و می‌سازد (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۷۱-۳۷۲).

اعتباریات با چیزهای ذهنی تفاوت دارند؛ زیرا با تعقل انسان، موجود خارجی می‌شوند و منشأ اثرند؛ بنابراین عدم محض نیستند و دارای نحوه‌ای از وجودند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۰۹/۱)؛ برای مثال، وقتی چیزی را واجب می‌دانیم، در عمل به آن اهتمام می‌ورزیم و آن را در خارج محقق می‌کنیم؛ یعنی مفهوم اعتباری و خوب، منجر به عمل می‌شود و منشأ اثر است؛ اما در بحث اصولی نحوه دلالت فعل امر یا مضارع بر و خوب، با مفهوم ذهنی و خوب روبه‌رو هستیم که علمی است و ناظر به فعل خاصی نیست. شاید بتوان گفت در اعتباریات، جهت‌گیری به سمت فعل است؛ اما در چیزهای ذهنی، فقط شناخت مهم است. اعتباریات واسطه نظر و عمل‌اند.

هر اعتباری به چیزی حقیقی تکیه می‌کند. نظام اعتباری انسان مبتنی بر نظام طبیعی و تکوینی است؛ یعنی اعتباریات فقط بازی زبانی یا وهمیات ساخته انسان نیستند، بلکه حاصل علم ما به حقیقت است و علوم حقیقی نیز از حقیقت خارجی به دست می‌آیند. انسان به حسب ظاهر، با همین نظام اعتباری و به حسب باطن، با آن نظام تکوینی زندگی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۱). احتیاج انسان به تمدن و اجتماع، او را به خلق اعتباریات ملزم می‌کند؛ یعنی نظام اعتباری در ظرف تمدن و زندگی اجتماعی به وجود می‌آید (جوادی آملی ۱۳۹۳، ۱/۱۰۸-۱۱۳). ملکیت، ازدواج و ریاست نمونه‌هایی‌اند که انسان برای زندگی خویش آن‌ها را اعتبار می‌کند (همان: ۱۱۱-۱۱۴).

از آنجاکه دین عهده‌دار این است که تصویری کامل از انسان و نیازهای حقیقی او ارائه دهد و چون انسان در این زندگی دنیوی ناگزیر به زندگی در اجتماعی است که محفوف به اعتباریات است، دین همه معارف مربوط به انسان را به زبان اعتباری گفته است که همگی ریشه در حقایق دارند که با تکیه بر این حقایق بتوانند از حقایق قبل از دنیا (مبدأ) به اعتباریات دنیا و از آن به حقایق پس از دنیا (آخرت) برسند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۷).

بنابراین آنچه به زبان دین و برای احکام موجود در این دنیا گفته شده، به زبان اعتبار است؛ ولی در نشئه پیش از نشئه اجتماعی که تقدم رتبی بر این دنیا دارد و نیز در آخرت، که نه نظام اجتماعی است و نظام اعتباری، بلکه انسان با تکوین و حقیقت سروکار دارد. خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده و هستی او را به الهامی مجهز کرده است که با آن الهام می‌تواند اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص دهد. این الهام همان هدایت تکوینی است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۷)؛ به بیان دیگر، خداوند دو نوع عقل یا یک عقل با دو وجه به انسان اعطا کرده است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری، هست و نیست‌ها و عقل عملی، باید و نبایدها را معین می‌کند. یکی به بالا نگاه و علم دریافت می‌کند و دیگری به پایین نگاه و عمل می‌کند.

پس ماهیت زندگی دنیوی، ترکیبی از مفاهیم حقیقی و اعتباری یا تکوین و تشریح

است. زندگی دنیوی مانند رایانه، ترکیبی از سخت‌افزار و نرم‌افزار یا مانند جسم، ترکیبی از صورت و ماده است. از نظر علامه طباطبائی دین عهده‌دار بیان این نرم‌افزار است. ماهیت این نرم‌افزار، صورتی برای زندگی دنیوی فردی و اجتماعی است. اهمیت این نرم‌افزار در هماهنگی آن با سخت‌افزار است؛ یعنی کسی که آن سخت‌افزار را تولید کرده، این نرم‌افزار را برایش طراحی کرده است. ما در تاریخ نرم‌افزارهایی مانند انواع نظریه‌های کمونیستی و کاپیتالیستی را دیده‌ایم که به دلیل نداشتن هماهنگی با سخت‌افزار انسان و جهان، موجب تخریب زندگی فردی و ساختارهای خانوادگی و اجتماعی شده‌اند.

ب. هدف زندگی دنیوی

حیات دنیا غیر از جنبه ظاهری اش، چهره دیگری نیز دارد که همان آخرت است. براساس قانون علیت، جهان و نظام تکوینی و حقیقی عالم، نظم علی و معلولی دارد. نشئه دنیا مسبوق به عوالم دیگری است و این سبقت از نوع سبق وجودی و علی است، نه سبق زمانی؛ بنابراین همه کمالات موجود در نشئه طبیعت، به نحو اعلی و اشرف در مرتبه فراتر از آن وجود دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۴۷/۱). بی توجهی به سبق وجودی و تداعی ناخواسته سبق زمانی به ذهن، موجب بروز انواع مشکلات فلسفی و کلامی شده است؛ برای مثال، جبر علی از مهم‌ترین مشکلات فکری دیروز و امروز بشر است. اگر دنیا مسبوق به نقشه‌ای بالاتر و برتر در عالم مثال یا عقل است، پس ما چاره‌ای جز تبعیت نداریم. اگر چنین باشد، ما فرقی با طبیعت بی جان نداریم و ذاتمان انسانی نیست. در اشاره‌ای به پاسخ باید گفت هر فردی در عالم دنیا، شامل تمام سلسله علل خود هم می‌شود. این مغالطه، مغالطه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است که موجود مادی را جدا از دنباله علی اش بدانیم، برای هر کدام هویت و خودآگاهی جدایی در نظر بگیریم و بعد بگوییم انسان دنیوی، مقهور و مجبور مراتب متافیزیکی است.

انسان در قوس نزول، از دیار حقیقت می‌آید و در قوس صعود نیز به دیار حقیقت می‌رود. قوس نزول و صعود انسان را در چند محور اصلی تشریح می‌کنند: عالم طبیعت؛

عالم مثال؛ عالم عقل؛ عالم اسماء الهی. چنانچه نفس ملکاتی از جنس فضایل در دنیا کسب کرده باشد، با نشئه مجرد تام عقلی هم سازگار می شود و احیاناً بر انوار عالم مجرد و وجود این انوار نیز اشراف می یابد. این احاطه و اشراف همچنان تکرار می شود؛ تاجایی که نفس در آن جایگاه و عالم مجرد به تمکن و توان تام برسد، نشئه عقل جایگاه او شود و پس از آن نیز یک درجه دیگر ترقی می کند تا بر «نشئه اسماء الهی» اشراف یابد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۱۶).

قوس نزول با قیود سلبی حاصل می شود و قوس صعود با رفع این قیود؛ مانند استاد دانشگاهی که با قیدی سلبی که خودش ایجاد می کند، برای مثال فقط پنجاه درصد از علمش را آشکار می کند، تنزل کرده و آموزگار دبیرستان می شود؛ زیرا قسمت یا مرتبه ای از علمش را ظاهر نمی کند. او می تواند با برداشتن این قید، دوباره به صورت استاد ظهور کند. مراتب عالم و انسان نیز این چنین ایجاد و نابود می شوند. قیدهای سلبی، اسماء الله را به عقول و عقول را به موجودات خیال منفصل و آنها را به موجودات مادی تنزل می دهند. انسان باید در سیر صعودی، به این قیود علم پیدا کند و با رفع تعلق از این قیود، به مرتبه اولیة خودش، یعنی عالم امر و اسماء برسد.

راهیابی به این حقایق باطنی و یافتن آنها مختص انبیا (علیهم السلام) نیست و دیگر انسان ها نیز می توانند به اندازه خود، هم اکنون به این منزلت دست یابند. هر انسانی می تواند با ریاضت و تهذیب نفس به این مقام راه یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۸۰/۱)؛ یعنی علم و مقامات عرفانی برای گروه خاصی نیست؛ اما مقام نبوت و امامت اختصاصی است؛ برای مثال مجتهد شدن در انحصار کسی یا طبقه ای نیست؛ اما در یک زمان، فقط یک نفر می تواند رئیس قوه قضاییه باشد. نبوت و امامت جزء همان مفاهیم اعتباری اند که برای ساخت جامعه لازم اند؛ اما علم وجودی و حقیقی است.

برای رسیدن به باطن نظام مشهود هستی، دو راه وجود دارد: (۱) سیر آفاقی و شهود آیات آفاقی؛ (۲) سیر درونی و معرفت نفس. راه دوم نزدیک ترین و بهترین راه برای رسیدن به این مقصد والاست (همان: ۲۸/۱). نخستین سرمایه همگانی انسان، شناخت

نفس است؛ اما نفس ظاهر و رقیقه‌ای از حقیقتی دیگر است؛ بنابراین معرفت نفس، معرفتی بالعرض و بالتبع است و معرفت حقیقی مربوط به آن حقیقت و باطن نفس است. شناخت هر رقیقه، معلول و مسبوق به شناخت حقیقت آن است؛ برای مثال، وقتی کسی در علم صرف می‌داند اسم چیست، در واقع می‌داند کلمه چیست. شناخت بسیط، قبل از شناخت مرکب است؛ اما ممکن است به این شناخت ماتقدم، علم نداشته باشیم؛ به همین دلیل، خدای سبحان که حقیقه الحقایق و باطن همه باطن هاست، از خود ما به ما نزدیک تر و شناخت او مقدم بر شناخت نفس است (همان: ۶۳). باز کردن توضیح این مطلب که شناخت خدا مقدم بر تمام شناخت هاست، مجال دیگری می‌طلبد، اما اهل اشاره می‌دانند که شناخت مطلق واقعیت، پیش شرط هر معرفت دیگری است و خدا همان مطلق واقعیت است، نه واقعیت مطلق یا واقعیت مقید.

انسان موجودی حقیقی و تکوینی و همچنین متکامل و پویاست، نه ایستا؛ پس کمال و غایت چنین موجودی باید حقیقی و عینی باشد، نه اعتباری؛ در نتیجه، قوانین و شرایع اعتباری نیز به این سبب موجب کمال انسان‌اند، که پشتوانه حقیقی و تکوینی دارند. از سویی یگانه کمال حقیقی عالم هستی خدای سبحان است و هیچ قید، حد و عدم همراه او نیست؛ در نتیجه، کمال حقیقی برای انسان متکامل، رسیدن به خدا و تقرب به او و به تعبیر دیگر، همان مقام ولایت است (همان: ۳۹۸).

درجات کمال انسان و میزان تقرب او به مبدأ متعالی را می‌توان در سه مرحله تبیین کرد: توهم استقلال؛ استنصار؛ ولایت. رسیدن به مقام ولایت، جز از طریق فنا در سه حوزه ذات، صفت و فعل میسر نیست؛ چون انسان فقط از طریق فنا می‌تواند قیود و حدود عدمی را از ذات یا عوارض خود بزداورد. فنا به این معنا مستلزم بقای آن حقیقتی است که در او ظهور دارد. کمال حقیقی انسان نیز در معرفت نفس، به معنای شناخت و شهود حقیقت و باطن نهایی خویش است که جز با فنا حاصل نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۸/۹).

منظور از تهذیب نفس و معرفت نفس، چیزی جز همان عبادت حقیقی عاشقانه و

عارفانه نیست. عبادت سه گونه است: عبادت به طمع بهشت؛ عبادت از ترس جهنم؛ عبادت از سر محبت، بدون انگیزه ترس و طمع. آن عبادتی که مدنظر است، قسم سوم است که عبادت محبانه و شاکرانه است. شرط این عبادت واقعی، معرفت درست و جامع از خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۱/۲). نوع سوم، عبادت احرار است؛ یعنی کسانی که از ترس جهنم و طمع بهشت آزادند.

اولیای الهی مستقیم تحت سرپرستی و تربیت خاص ذات اقدس الهی هستند. ولایت مداران چون در حق تعالی فانی اند، مشمول بشارت خاص پروردگارانند. هم نشینی با حق تعالی موهبتی است که صاحبان این منزلت از آن بهره مند می شوند و می توانند در همه عوالم و درجات، که میان حضرت حق و دنیا وجود دارد، سیر و سیاحت کنند و از حقایق نشئه برزخ، ملکوت و جبروت باخبر شوند؛ همان معراج روحانی که نصیب ایشان می شود (همان: ۴۲۳). این جایگاه، جایگاهی است که خدای سبحان در آن رافقط برای پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) گشوده است. اولیای خاص امت پیامبر و شاگردان برجسته معصومان (علیهم السلام) نیز می توانند با علم الوارثه به این مقام دست یابند و وارث این منزلت رفیع شوند.

وراثت معنوی تفاوت بنیادی با وراثت مادی و نسبی دارد؛ چون در وراثت مادی تازمانی که مورث نمیرد، وارث نمی تواند از او ارثی ببرد؛ درحالی که وراثت معنوی تازمانی که وارث به اختیار نمیرد، نمی تواند از مورث ارثی ببرد. وراثت مادی و معنوی، دو اشتراک نیز دارند. همان گونه که در وراثت مالی و مادی تازمانی که غلقه و رابطه نسبی میان وارث و مورث نباشد، ارثی به وارث تعلق نمی گیرد، در وراثت معنوی و علمی نیز تازمانی که این دو رابطه ولایی نداشته باشند، ارثی نصیب وارث نمی شود (همان: ۴۶۴)؛ بنابراین باید ابتدا همانند سلمان از اهل البیت شد تا وارث علوم اهل بیت شد.

چون دنیا انسان را از خدا و آیات او منصرف، غافل و به خود مشغول می کند، اسفل سافلین است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳۱/۲۰)؛ بنابراین زندگی دنیوی چیزی جز لعب و لهو نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۵۹). خداوند این دنیا را زینت قرار داده است (طباطبایی،

۱۳۶۰: ۶۰) تا با آن بندگان خود را بیازماید. افرادی محو این زینت دنیایی و سرگرم خیال و وهم این دنیا می‌شوند که چیزی جز لعب و لهو نیست. اینان به دنیا دل بسته، اسیر لذت‌های زودگذر آن می‌شوند و حق و مقصود اصلی را فراموش می‌کنند؛ اما افرادی نیز هستند که فریب این زینت را نمی‌خورند، وابسته خیالات نمی‌شوند و سرمنزل مقصود را از ظاهر این‌ها درک می‌کنند. آن‌ها در کنار آموزش و پرورش و به‌منزله زنگ تفریح بازی می‌کنند. آن‌ها به دنبال لذت‌های واقعی و پایداری‌اند که ریشه در حقیقت دارند. انسان اگر اعتباری بودن دنیا را به‌یقین درک کند، به همان مقامی می‌رسد که خداوند مؤمنان حقیقی خود را با آن توصیف کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۴۰).

برای تقریب به ذهن می‌توان گفت دنیا و اعتباریات، همانند علوم تجربی است و آخرت و چیزهای حقیقی، همانند علوم ریاضی. اگر کسب علمی فقط به مشاهده حسی نیاز داشته باشد، آسان است؛ زیرا ما با این حواس مأنوسیم؛ اما اگر به صورت‌بندی ریاضی نیاز داشته باشد، سخت می‌شود؛ زیرا انسان از تولد با آن انس ندارد. توجه به چیزهای تکوینی و حقیقی نیز برای ما مأنوس نیست؛ بنابراین انسان در سیر و سلوک، گاه برای رفع خستگی باید به موضوعات اعتباری و تشریحی پردازد؛ همانند زنگ تفریح برای کودکی که تحت آموزش است؛ به‌همین دلیل گفته‌اند کودک را به بازی گرفتن، عین حکمت است.

نظری بر جواب‌ها

الف. اگر زندگی دنیوی مجموع سخت‌افزار مادی و نرم‌افزار مفاهیم اعتباری باشد، از حیث نرم‌افزاری می‌تواند معنا، یعنی هدف یا ارزش داشته باشد. البته جنبه مادی نیز می‌تواند به معنای ارسطویی، علت غایی داشته باشد و این علت غایی با آن هدف تشریحی مرتبط باشد؛ زیرا نرم‌افزار باید با سخت‌افزار هماهنگ باشد. بنابراین عبارت «معنای زندگی» می‌تواند معنا داشته باشد. وقتی این عبارت معنا دارد، گزاره «معنای زندگی الف است» نیز معنا دار می‌شود. در نقد پوزیتیویسم و بی‌معنا بودن گزاره‌های غیرتجربی می‌توان به خودشکن بودن آن اشاره کرد. هر استقرایی مبتنی بر صغرای تجربی و کبرای

غیر تجربی (قوانین طبیعت ثابت اند) است. اگر این کبرایی معنا باشد، تمام گزاره‌های تجربی، اثبات نشده خواهند بود.

ب. درباره ادعای ناتوانی انسان می‌توان گفت بدون دستگیری از الله و قرآن، که ریسمانی آویخته (نه افکنده) شده برای ما زمینیان است، شاید نتوان به جوابی رسید. بشری که نه در ذرات بنیادی به ذره نهایی رسیده و نه در کیهان‌شناسی به مرز کیهان، چگونه می‌تواند هدف تکوینی دنیای مادی را بفهمد؟ انسانی که در زیست‌شناسی و پزشکی هنوز نتوانسته همه مسائل اجزای ریز، مانند هسته سلول، یا ساختار بدن را شناسایی کند، چگونه می‌تواند درباره سخت‌افزار زندگی بشری، نظر قاطعی بدهد؟ بشری که نه در معرفت‌شناسی، نه در ذهن‌شناسی و نه خیلی از حوزه‌های دیگر علوم انسانی نتوانسته است به نظر جهان‌شمول یا کلی و ضروری دست یابد، چگونه می‌تواند درباره نرم‌افزار زندگی دنیوی، نظری صحیح و هماهنگ با سخت‌افزار بدهد؟ اما اگر انسان با عقل خود فهمید که ناتوان است و منبع دیگر و والاتری برای معرفت وجود دارد، می‌تواند با مصباح عقل، این منبع را ببیند و بفهمد.

ج. روح اشکالات به نظریه‌های فراطبیعت‌گرا این است که به جای جواب دادن به سؤال، آن را جای دیگری می‌برند و پنهان می‌کنند. وقتی معنای زندگی دنیوی را به واسطه معنای زندگی اخروی بیان می‌کنیم، سؤال را به مقیاس بزرگ‌تری برده و رها کرده‌ایم. اگر هدف از زندگی دنیوی، رسیدن به بهشت اخروی یا کسب رضایت الهی است، هدف از این دو مورد اخیر چیست؟ بدیهی است که هر جزء در زمینه کل معنا دارد. اگر در حرکت از جزء به کل، به کلی برسیم که دیگر جزء چیزی نباشد آنگاه این کل باید خودش معنا داشته باشد. حال اگر کسی دنیا را بخشی از کل (مجموعه دنیا و آخرت) بداند، از نظر عقلی چاره‌ای ندارد که دنیا را در نسبت با این مجموعه معنا کند. زندگی دنیوی را نیز باید در مجموعه زندگی انسان قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا معنا کرد. اگر کسی تجربه‌گرای محض باشد، باید معنا را در همین عالم محسوس پیدا کند. عالم محسوس نیز فانی و ناپایدار است و هر موجود مادی با مرگ روبه‌رو می‌شود؛ بنابراین داستان انسان تجربه‌گرا

پایان تراژیکی خواهد داشت؛ یعنی در زمانی طولانی یا در دید کلی به بازه زمانی دنیا نمی‌توان معنایی برای آن یافت.

نکته دیگر اینکه انسان در مراتب قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا، کل یک پارچه‌ای است و جهان نیز کل واحد است؛ برای مثال، سر انسان جزئی از بدن اوست و نمی‌توان گفت بدن انسان از چیز دیگری تبعیت می‌کند که بالاتر و برتر است. اگر کسی چنین مغالطه‌ای کند، می‌گوید بدن انسان ارزش ذاتی ندارد و ابزار برای سر است. از نظر او بدن انسان معنای ذاتی ندارد و معنایش به معنای آن چیز بالاتر و برتر بستگی دارد. مخالفان دیدگاه فراطبیعت‌گرا نیز چنین مشکلی دارند؛ یعنی عوالم بالاتر را جدا از این عالم و همچون سر می‌دانند. مشکل جبر و اختیار نیز از همین مغالطه هستی‌شناسانه سرچشمه می‌گیرد. البته متأسفانه باید گفت این مشکل دوطرفه است؛ یعنی موافقان دیدگاه فراطبیعت‌گرا نیز چنین تفکیکی کرده و گرفتار مغالطه شده‌اند.

ریشه این مغالطه در هستی‌شناسی نادرست، اما رایج در بیشتر فرهنگ‌های دینی است. در این فرهنگ‌ها جهان دوپاره است و به فیزیک و متافیزیک تقسیم می‌شود. این ثنویت مادی و مجرد چنان بدیهی است که تمام آموزه‌های دینی را براساس آن تدوین کرده‌اند؛ برای مثال، ثنویت نفس و بدن به بحث‌های بسیاری درباره رابطه این دو منجر شده است. ثنویت خدا و خلق نیز بحث‌های بسیاری را درباره اثبات خدا و رابطه آن با خلق پیش آورده است؛ در حالی که در وحدت‌گرایی چنین مشکلاتی وجود ندارد.

عرفا براساس نظریه وحدت شخصی وجود، ملاصدرا با نظریه وحدت تشکیکی وجود و علامه طباطبائی با نظریه وحدت اطلاقی و برهان صدیقین مبتنی بر آن، این نوع ثنویت و تباین وجودی را مردود دانسته‌اند. وقتی خداوند مطلق واقعیت است و نه واقعیت مطلق، دیگر خداوند مجرد و غیرمادی یا باطنی و نه غیرظاهری یا در اول سلسله علی و معلولی و نه در وسط و آخر آن نیست. در مثال استاد دانشگاه و دبیر، سؤال از رابطه دبیر و استاد بسیار بدیهی است. در عرفان و در مثال معروف سایه و صاحب سایه نیز پرسش از چگونگی ارتباط، نشان‌دهنده متمایز انگاشتن این دو است.

اگر چنین دیدی به جهان هستی داشتیم، آخرت یا خدا متباین از دنیا نیست تا اشکال کنند که زندگی دنیوی ارزش، هدف و معنایی ابزار دارد. کسی که ولی الله است، فعل و ترک فعلش بر اساس ترس از جهنم و خدا یا طمع در بهشت نیست، بلکه حرّ و آزاد است. او خدا را به معنای مطلق الوجود یا مطلق واقعیت دوست دارد؛ خدایی که هم باطن است و هم ظاهر، هم اول است و هم آخر.

نتیجه گیری

واژه زندگی گاهی به تمام هستی ناظر است، گاهی به نوع انسان و گاهی به فردی از انسان. واژه معنا نیز علاوه بر معنای زبانی، کاربردهای دیگری نیز دارد؛ برای مثال، به معنای علت، هدف و ارزش هم به کار می رود. طرح پرسش از معنای زندگی، زمینه‌های گوناگونی دارد؛ برای مثال، شکست‌ها، فقر و وضع نامناسب زندگی، بی‌نیازی از دانستن هدف در علوم تجربی، آسان شدن مرگ انسان در قرن بیستم، مرگ عزیزان و توجه به ناپایداری زندگی دنیوی. عده‌ای به دلیل تکوینی بودن زندگی و گروهی به دلیل مشاهده‌ناپذیر بودن آن، زندگی را بی‌معنا و گروه دیگر که آن را معنا دار می‌دانند، دو دسته‌اند: برخی آن را به دلیل متناهی بودن ذهن بشر، بی‌جواب و رازگونه می‌دانند و برخی در پی جواب برآمده و تلاش کرده‌اند با روشن کردن معنای واژه‌های زندگی و معنا معما را حل کنند. طبیعت‌گرایان معتقدند جواب دادن به این پرسش، نیازمند استفاده از مفاهیم دینی یا متافیزیکی نیست و بشر با عقل خود می‌تواند به جواب برسد؛ اما فراطبیعت‌گرایان نظر عکس دارند.

علامه طباطبایی معتقد است اگرچه زندگی دنیوی ما به دلیل لزوم وجود زندگی اجتماعی، وجود اعتباری دارد، در پس خود وجودی حقیقی دارد که هم‌زمان موجود است. امکان دستیابی به حقایق باطنی و به بیان دیگر، رسیدن به مقام ولایت برای همگان وجود دارد. انسان‌ها با ریاضت، اعمال صالح و معرفت نفس می‌توانند به مقام ولایت و حقایق باطنی در این دنیا دست یابند. ایشان راه رسیدن به باطن دین را فنای نفس

می‌دانند؛ همان مرتبه‌ای که هم حرکت به سویش و هم رسیدن به آن می‌تواند به زندگی آدمی معنا دهد. انسان با رسیدن به این مرحله، لعب و لهو بودن زندگی دنیوی را درک می‌کند؛ اما آن را ترک نمی‌کند.

هنگام مقایسه نظر علامه با دیگران، در نگاه اول به نظر می‌رسد باید ایشان را در زمره فراطبیعت‌گرایان قرار داد؛ اما در نگاه دقیق‌تر می‌بینیم که چنین نیست. انسانی که به درجه ولایت رسید، دنیا را رها نمی‌کند تا به آخرت برسد، بلکه دنیا و آخرت را باهم می‌خواهد. او صبغه‌الله را پیدا می‌کند و همانند او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. در نظریه ولایت، دنیا و آخرت، اول و آخر یا ظاهر و باطن، دو اسم و دو جلوه از ذات الله تبارک و تعالی هستند؛ بنابراین در نظر علامه طباطبایی، طبیعت و فراطبیعت جدا از هم نیستند تا ولی‌الله بخواهد یکی را برگزیند و دیگری را ترک کند. او ماهیت اعتباری دنیا و کارکرد بازی‌گونه آن را می‌داند و درعین‌همراه بودن در این بازی با کودکانی که به درجه ولایت نرسیده‌اند، مقام خود را حفظ می‌کند. او معلم است.

منابع

۱. آزاده، محمد (۱۳۹۰)، *فلسفه و معنای زندگی*، نشر نگاه معاصر.
۲. ایگتون، تری (۱۳۸۸)، *معنای زندگی*، ترجمه عباس مخیر، نشر آگه.
۳. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*، سید محمد طباطبایی. قم. اسراء.
۵. زیبا کلام، فاطمه (۱۳۸۵)، *سیر اندیشه فلسفی در غرب*، دانشگاه تهران.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۰)، *مجموعه رسائل (رساله اعتباریات)*، انتشارات باقیات.
۷. — (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. انتشارات اسلامی.
۸. — (۱۳۸۷ الف)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. قم. بوستان کتاب.
۹. — (۱۳۸۷ ب)، *مجموعه رسائل*، انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. — (۱۴۲۸)، *الانسان والعقیده*، تحقیق صُبَّاح الرُّبِیعی و علی اسد. قم. فدک.
۱۱. طوسی، خواجه نصرالدین (۱۳۶۷)، *اساس الاقتباس*، تهران انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. فدوی، مهناز و زهره توازیانی (۱۳۹۳)، *معنای زندگی از نظر علامه طباطبایی با توجه به رساله الولایه*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء.
۱۳. کمپانی، زارع (۱۳۹۲)، *مولانا و معنای زندگی*، تهران. نگاه معاصر.
۱۴. متز، تدئوس (۱۳۸۹)، *آثار جدید درباره معنای زندگی*، جمعی از نویسندگان و مترجمان.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، صدرا.
۱۶. موسوی، محمود (۱۳۸۲)، *معنای زندگی*. گزارشی از یک کتاب، فصلنامه نقد و نظر، ۸، ۲ او.
۱۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۲)، *فلسفه آفرینش*، دفتر نشر معارف.

18. Cottingham, John (2003) *On the Meaning of Life*, Routledge.

19. Cottingham, John (2005) *The Spiritual Dimension*, Cambridge University Press.

20. Singer, Irving (2010) **Meaning in life**, MIT Press.
21. Solomon, Robert (2002) **Spirituality for the Skeptic**, Oxford University Press.
22. _____ (2006) **The Big Questions**, Wadsworth.
23. Thomson, Garrett (2003) **The Meaning of Life**, Wadsworth.
24. Metz, Thaddaeus (2013) **Meaning in Life**, first edition, Oxford University Press. .
25. Nagel, Thomas (1987) **What Does It All Mean?** , Oxford University Press.
26. Nozick, Robert (1981) **Philosophical Explanation**, Harvard University Press.
27. Wolf, Susan (2010) **Meaning in Life and Why It Matters**, Princeton University Press.

