گذار از دوگانهٔ «آفاق» یا «انفس» ؛ کنکاشی در تبیین رویکرد آفاقی–انفسی معنای زندگی با تکیه بر آراء علامه محمدتقی جعفری

طاها دولت‌آبادی[1]

زودآنلاین ویرایش نشده

چکیده

یکی از چالش‌های جدی حوزهٔ معنای زندگی، دوگانهٔ «آفاقی/عینی» یا «انفسی/ذهنی» است؛ دوگانه‌ای که می‌پرسد معنا امری مستقل از ذهن است و باید کشف شود، یا مطابق با گرایش‌ها و انتخاب‌های فرد است. هر یک از این دو رویکرد به تنهایی با انتقاداتی روبه‌رو است: رویکرد انفسی با نسبی‌گرایی، پیامدهای ضدشهودی و تعارض با اخلاق، و رویکرد آفاقی با گسست از رغبت و خودمختاری فرد. هدف این پژوهش بازسازی رویکرد علامه جعفری به معنای زندگی بر پایهٔ این دوگانه است. این پژوهش نظری–فلسفی، با رویکرد تحلیلی مفاهیم را ایضاح می‌کند و سپس با روش جستار تأملی و با مبنا قراردادن آثار علامه، مفهوم «حیات معقول» او را بازخوانی می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد علامه جعفری، با اتخاذ رویکردی فراطبیعت‌گرایانه، چارچوبی آفاقی–انفسی عرضه می‌کند: وجه آفاقی در غایتی مستقل از خواست فرد، یعنی کمال برین، و وجه انفسی در آگاهی، اختیار و تبدیل «منِ مجازی» به «منِ حقیقی» نمود می‌یابد. مفهوم «عبادت» از دید علامه، نقطهٔ تلاقی این دو وجه است، زیرا هم به کمال برین معطوف است و هم آگاهی و خواست فرد را ارج می‌نهد. این چارچوب می‌تواند به انتقادات هر دو رویکرد پاسخ دهد و افق تازه‌ای برای فهم معنای زندگی بگشاید.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، علامه جعفری، آفاقی، انفسی، عبادت

---

۱ – کارشناس ارشد تاریخ و فلسفهٔ آموزش و پرورش، دانشگاه تهران، تهران، ایران. دانشجوی دکتری فلسفهٔ تعلیم و تربیت، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. ایمیل: t.dolatabadi@ut.ac.ir

مقدمه

پرسش از «معنای زندگی[۲]» از جمله مهمترین مسائل بشری بوده و همواره جزو اصیل‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان و متفکران در طول تاریخ بوده است. آلبر کامو[۳]، نویسندهٔ نامدار فرانسوی، «افسانهٔ سیزیف[۴]» (۱۹۵۵) را با این ادعا آغاز می‌کند که تنها مسئلهٔ فلسفیِ واقعاً جدی، خودکشی است. از نظر او، داوری دربارهٔ اینکه زندگی ارزشِ زیستن دارد یا خیر، پاسخ به پرسش بنیادین فلسفه است و دیگر مسائلِ فلسفی، از جمله پرسش‌های مربوط به ساختار جهان یا ماهیت شناخت، در مرتبه‌ای فروتر قرار می‌گیرند و پیش از آنکه به آن‌ها پرداخته شود، باید نخست، تکلیف این پرسش حیاتی روشن گردد. اهمیت این پرسش از آنجاست که آدمی را از غفلت بیدار می‌کند و به قلمرویی بی‌همتا وارد می‌سازد. معنای زندگی فراتر از یک مسئلهٔ نظری، موضوعی فراگیر است که بر ساحت‌های گوناگون و مهم زیست انسان اثر می‌گذارد. بی‌شک سردرگمی در برابر آن و نیافتن پاسخی درخور، عرصه‌های مختلف زندگی را نیز مختل می‌کند، و در مقابل، فهم درستی از آن می‌تواند به حوزه‌های متعدد زندگی رنگ و جانی تازه ببخشد. کسی که برای زندگی خویش، معنایی برنگزیده، یا به هر دلیل از این پرسش حیاتی غافل مانده و بی‌اعتنا از کنارش گذشته است، همچون کشتی بدون لنگر و فانوس است که در اقیانوسی پهناور سرگردان می‌ماند، مقصدش نامعلوم است و هر لحظه ممکن است گرفتار طوفانی سهمگین شود.

نیچه[۵] زمانی در پیشگفتار «خواست قدرت[۶]» (۱۸۸۷) نوشت: «آنچه من روایت می‌کنم تاریخ دو قرن آینده است. من آن چیزی را توصیف می‌کنم که می‌آید، آنچه دیگر نمی‌تواند به نحوی دیگر بیاید: ظهور نیهیلیسم[۷].» با گذشت بیش از یک قرن از این سخن، به نظر می‌رسد وضعیت کنونی ما تا حدی به آنچه نیچه پیش‌بینی کرده بود، نزدیک شده باشد (اردبیلی، ۱۴۰۱، ص ۲). «گذشته‌ای» که با عصر مدرن و مؤلفه‌هایش شناخته می‌شود و «آینده‌ای» که با تحولات هوش مصنوعی و فناوری ترسیم می‌گردد، «اکنون» پرالتهابی برای ما ساخته و بحران معنای زندگی بیش از پیش جلوه‌گر شده است. در جامعهٔ ایران نیز این بحران بازتاب یافته است و به طور مثال، تقی‌پور (۱۴۰۵) با مرور اسناد پژوهشی ۱۳۹۶ تا ۱۴۰۵، گسترش احساس پوچی و بی‌معنایی را در نسل جوان ایرانی پدیده‌ای فراگیر و در حد یک مسئلهٔ اجتماعی نوظهور می‌داند.

علی‌رغم اهمیت فزاینده معنای زندگی، تأمل در معنای زندگی با دشواری‌های نظری مهمی همراه است که یکی از بنیادی‌ترین آن‌ها، تقابل رویکردهای ذهنی/انفسی[۸] و عینی/آفاقی[۹] است. پرسش اساسی در این تقابل آن است که معناداری زندگی به خواست‌ها و دلبستگی‌های فرد وابسته است یا به ارزش‌هایی که فارغ از میل و ارادهٔ او موضوعیت دارند. پاسخ به این پرسش، نحوهٔ تلقی ما از چیستی معنا و راه‌های دستیابی به آن را به‌طور اساسی تعیین می‌کند و از همین‌رو، هرگونه بحث فلسفی و نظری دربارهٔ بحران معنا ناگزیر با آن گره می‌خورد. این مسئله در ادامه‌ی مقاله به‌تفصیل بررسی خواهد شد و سپس سعی می‌شود با تکیه بر اندیشهٔ علامه جعفری، راه‌حلی برای پرداخت به چنین چالشی ترسیم گردد. علامه محمدتقی جعفری از جمله متفکرینی است که توجهی ویژه به معنای زندگی و چالش‌های آن داشته و آن را مبحثی اصیل و حیاتی می‌داند. به باور او، کسی که به اجمال بتواند به شش پرسش «من

---

2 - The Meaning of Life
3 - Albert Camus
4 - The Myth of Sisyphus
5 - Friedrich Nietzsche
6 - The Will to Power
7 - Nihilism
8 - Subjectivism
9 - Objectivism

کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟» پاسخ دهد و در زندگی به آن‌ها توجه کند، از بیهودگی و سرگردانی رهایی می‌یابد (جعفری، ۱۴۰۲، ص ۱۵۲). واضح است که این شش پرسش همگی در حیطهٔ معنای زندگی است و پاسخ هر فرد به آن‌ها، معنای زندگی او را در بر دارد.

در زمینه بررسی رویکردهای آفاقی و انفسی به معنای زندگی، پژوهش‌های متعددی در ادبیات فلسفی معاصر انجام شده است. یوهانسون و سونسون[10] (۲۰۲۲) در فصلی از کتاب راهنمای آکسفورد درباره معنای زندگی[11]، رویکردهای آفاقی/عینی و انفسی/ذهنی را بررسی کرده و چالش‌های هر یک را تحلیل کرده‌اند. لاندو[12] (۲۰۲۱) نیز نسبت میان درون‌گرایی[13] و برون‌گرایی[14] را در تبیین زندگی معنادار و ارتباط آن با وجوه آفاقی و انفسی بررسی کرده است. در مقابل، ویترانو[15] (۲۰۱۳) بر ضرورت ارزش‌های آفاقی و عینی تأکید کرده و در عین حال، مسئله تبیین نظری این ارزش‌ها را مطرح می‌سازد. همچنین، متز[16] (۲۰۰۷) در مقاله‌ای مروری، تحولات و رویکردهای اصلی فلسفه معاصر معنای زندگی و مسائل محوری این حوزه را بررسی کرده است. پژوهش‌هایی که در اینجا تنها به بخشی از آن‌ها اشاره شد، هر یک گویای تبیینی از چالش‌ها و مسائل متعدد و مهم در عرصهٔ فلسفیِ معنای زندگی، از جمله نسبت میان دو بُعد آفاقی و انفسی است.

در ایران، پژوهش‌های متعددی به بررسی معنای زندگی در اندیشهٔ علامه جعفری پرداخته‌اند؛ رضازاده و رحمانی‌اصل (۱۳۹۲) در مقایسهٔ دیدگاه علامه جعفری و نیچه، تفاوت دو متفکر را در تبیین زندگی معنادار بررسی کرده‌اند؛ در این مقایسه، حیات معقول و حرکت از خود طبیعی به خود حقیقی در اندیشهٔ علامه، در برابر دیدگاه نیچه دربارهٔ نیهیلیسم و بازآفرینی ارزش‌ها قرار می‌گیرد. مداحی و همکاران (۱۳۹۶) با بررسی مبانی انسان‌شناختی علامه جعفری، کوشیده‌اند اصول تربیتی متناظر با نظریهٔ حیات معقول را استخراج کنند و نقش عقل، وجدان و هدایت دینی را در گذار انسان از خودناساخته به مراتب بالاتر حیات برجسته سازند. خدری (۱۳۹۳) نیز با تکیه بر انسان‌شناسی دینی، معناداری زندگی را در اندیشهٔ علامه جعفری به فعلیت‌یافتن ظرفیت‌های متعالی انسان و حرکت به سوی حیات عقلانی پیوند می‌دهد. در پژوهشی نسبتاً مرتبط‌تر با پژوهش حاضر، حاج‌محمدی و اسمعیل‌زاده (۱۴۰۳) با مقایسهٔ دیدگاه پیتر برگر و جعفری، مسئلهٔ اجتماعی‌بودن یا عینی‌بودن معنای زندگی را بررسی کرده‌اند؛ یافته‌های آنان، برساخت اجتماعی معنا در اندیشهٔ برگر را در برابر تلقی عینی و آفاقی علامه جعفری از معنا قرار می‌دهد که بر اساس آن، انسان با هماهنگی با هستی می‌تواند معنا را دریابد.

با وجود پیشینهٔ بررسی‌شده، پژوهش حاضر بر مسئله‌ای متمرکز است که در مطالعات یادشده کمتر به صورت مستقل مورد بررسی قرار گرفته است. در هیچ‌یک از پژوهش‌های گذشته، نسبت میان بُعد آفاقی و بُعد انفسی معنای زندگی در اندیشهٔ علامه جعفری به صورت نظام‌مند و به عنوان مسئله‌ای مستقل مورد دقت قرار نگرفته است. ازاین‌رو، نوآوری پژوهش حاضر در بازخوانی مفهوم «حیات معقول» علامه جعفری بر پایه دوگانهٔ «آفاقی» یا «انفسی» و نشان‌دادن توان این چارچوب در پاسخ به انتقادات وارد بر رویکردهای

10 - Johansson & Svensson
11 - The Oxford handbook of meaning in life
12 - Landau
13 - Internalism
14 - Externalism
15 - Vitrano
16 - Metz

صرفاً آفاقی یا صرفاً انفسی است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که خوانش آفاقی–انفسی از معنای زندگی با تکیه بر اندیشهٔ علامه محمدتقی جعفری چگونه صورت‌بندی می‌شود و این چارچوب چه توانی در پاسخ به انتقادات وارد بر دو رویکرد یادشده دارد؟

روش‌شناسی

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های نظری–فلسفی است و برای پاسخ به پرسش‌های خود از ترکیب دو روش بهره می‌برد. در گام نخست، برای ایضاح مسئله از رویکرد تحلیلی استفاده شده است. در این مرحله، مفاهیم بنیادینی چون «معنای زندگی» و دو قطب «آفاقی» و «انفسی» در ادبیات این حوزه تحلیل می‌شوند و با روشن‌کردن مرزها و لوازم هر یک، چارچوب مفهومی و معیارهایی برای تمایز وجوه آفاقی و انفسی فراهم می‌آید. این چارچوب مبنای تحلیل‌های بعدی پژوهش است و به پرسش اصلی جهت می‌دهد.

در گام بعدی، با مبنا قراردادن آراء علامه جعفری، به‌ویژه مفهوم «حیات معقول»، از روش جستار تأملی[17] (شوبرت[18]، ۱۹۹۱) بهره گرفته شده است. در این روش، پژوهشگر با رویکردی تأملی و اکتشافی، ایده‌ها و منابع گوناگون را به هم پیوند می‌زند و به‌جای آزمون تجربی فرضیه، در پی فهم، تبیین و صورت‌بندی فلسفی مسئله و گشودن افق‌های تازه برای آن است. بر این اساس، نظریهٔ علامه دربارهٔ معنای زندگی و مفهوم «حیات معقول» بازخوانی و بر پایهٔ معیارهای مرحلهٔ پیشین، مؤلفه‌های آفاقی و انفسی آن بازشناسی می‌شود و نسبت این دو وجه با یکدیگر مورد تأمل قرار می‌گیرد. در پایان و با جمع‌بندی مباحث، رویکرد آفاقی–انفسی علامه جعفری تبیین و جایگاه آن در نقشهٔ رویکردهای معاصر معنای زندگی روشن می‌گردد.

چالش «آفاقی» یا «انفسی» در معنای زندگی

پرسش از «معنای زندگی» یکی از پردامنه‌ترین مباحث اندیشهٔ بشری است. بحث دربارهٔ اینکه زندگی معنادار چیست، از چه عناصری تشکیل می‌شود و بی‌معنایی چه پیامدهایی برای انسان دارد، در آثار متفکران بسیاری، در سنت‌ها و روزگاران گوناگون، بازتاب داشته و دارد. با این‌همه، این مسئله از عصر مدرن به این سو، و به‌ویژه در زمانهٔ کنونی، صورتی بحرانی‌تر یافته و به چالشی بنیادین بدل شده است. گستردگی این موضوع سبب می‌شود که نتوان آن را تنها از یک منظر بررسی کرد، زیرا معنای زندگی و دشواری‌های مرتبط با آن از محورها و زوایای متعددی قابل تحلیل است. در ادامه یکی از محوری‌ترین چالش‌های معنای زندگی یعنی چالش ذهنی/انفسی و عینی/آفاقی توصیف می‌گردد.

تادئوس متز[19] در مدخل «معنای زندگی» از دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد[20] (۲۰۲۶)، نظریه‌های معنای زندگی را نخست بر مبنای متافیزیکی، یعنی بر پایهٔ نوع ویژگی‌هایی که سازندهٔ معنا دانسته می‌شوند، به فراطبیعت‌گرایی[21] و طبیعت‌گرایی[22] تقسیم می‌کند. به باور فراطبیعت‌گرایان، قلمرو معنوی، که غالباً در قالب خدا یا روح تصور می‌شود، برای معنای زندگی یا دست‌کم برای نوع ارزشمندی از آن ضروری است؛ در مقابل، طبیعت‌گرایان معتقدند جهان فیزیکی، آن‌گونه که علوم می‌شناسند، برای معناداری زندگی کفایت می‌کند.

17 - Speculative Essay
18 - Schubert
19 - Metz
20 - Stanford Encyclopedia of Philosophy
21 - Supernaturalism
22 - Naturalism

افزون بر این دو، متز به رویکرد نیهیلیسم[۲۳] نیز می‌پردازد؛ دیدگاهی که بر اساس آن، شرایطی که می‌تواند زندگی را معنادار سازد، در اصل برای هیچ‌یک از ما قابل تحقق نیست. متز ذیل رویکرد طبیعت‌گرایی، سخن از دو رویکرد انفسی/ذهن‌گرایی[۲۴] و آفاقی/عین‌گرایی[۲۵] می‌گوید و باور دارد ذهن‌گرایان معنا را وابسته به گرایش‌ها و اهداف متغیر هر فرد و از این‌رو نسبی می‌دانند، در حالی که عین‌گرایان معتقدند دست‌کم بخشی از معنا مستقل از ذهن است و معیارهایی ثابت برای آن وجود دارد.

دیدگاه انفسی یا ذهن‌گرایی، به تعبیر متز (۲۰۲۶)، دیدگاهی است که معنای زندگی را از فردی به فرد دیگر متفاوت می‌داند، زیرا معنا را وابسته به گرایش‌های مثبت و متغیر هر شخص، مانند اهداف و دلبستگی‌های او، می‌شمارد. بر اساس این رویکرد، هر چه فرد بیشتر به اهداف مهم خود دست یابد یا آنچه را واقعاً مهم می‌پندارد انجام دهد، زندگی معنادارتری دارد؛ جذابیت این دیدگاه به این دلیل است که تبیین معنا را بر پایهٔ خواست و ارزیابی خود اشخاص می‌سازد و نیازی به توجیه ارزشی مستقل از خواست فرد ندارد. علیزمانی (۱۳۸۶) معتقد است رویکرد ذهنیت‌گرا در معنای زندگی، معنا را امری «درون‌زاد» می‌داند که منشأ آن صرفاً اراده، گزینش و تعهدات شخصی انسان است و هیچ منبع عینی و بیرونی ورای آن وجود ندارد؛ چنانکه نیچه، به عنوان نماینده شاخص این دیدگاه، انسان مدرن را ناگزیر به تولید معنا از درون خود و بدون استعانت از منبعی مقدس می‌داند. در این تلقی، معنا، امری برساختهٔ انسانی است که اعتبار خود را از انتخاب و قراردادهای اعتباری می‌گیرد. بیات (۱۳۹۴) باور دارد بر اثر دیدگاه‌های انسان‌گرایانه در دو قرن گذشته، و تضعیف و تشکیک در انگاره‌های اساسی دینی در مسیحیت، دیدگاه‌های انفسی رونق گرفته و جذابیت زیادی پیدا کرده است.

در مقابل، رویکرد آفاقی یا عینیت‌گرا معتقد است معنا دست‌کم تا حدی مستقل از ذهن است و صرف تحقق امیال یا داوری فرد برای معناداری کافی نیست؛ بلکه شرایطی وجود دارد که به‌سبب ارزشمندی ذاتی‌شان، و نه صرفاً به این دلیل که کسی آن‌ها را مهم می‌شمارد، می‌توانند به زندگی معنا ببخشند. عین‌گرایان در تأیید دیدگاه خود به مثال‌هایی چون جمع‌کردن گلولهٔ بزرگی از نخ استناد می‌کنند که حتی با دلبستگی فرد، به‌طور شهودی معنابخش به نظر نمی‌رسند (متز، ۲۰۲۶). بر اساس رویکرد عینیت‌گرا، بحران معنای زندگی ناشی از توانایی ویژهٔ انسان در «نگاه از بیرون به خویشتن» است؛ انسان برخلاف حیوانات می‌تواند زندگی خود را ممکن، تصادفی و توجیه‌ناپذیر ببیند و از همین‌رو احساس عبث‌بودن می‌کند. در این چارچوب، مسئلهٔ معنا اساساً مسئلهٔ وابسته به ارزش ذاتی است و آنچه ما در جست‌وجوی آن هستیم، زیربنای ارزش‌هایی است که زندگی‌هایمان را می‌سازند اما اگر این ارزش‌ها دلبخواهانه و فاقد ارزش ذاتی باشند، زندگی از معنای نسبت داده‌شده به آن خالی می‌ماند و احساس عبث‌بودن از همین روی ناشی می‌شود (صفری گنهرانی و همکاران، ۱۴۰۳).

دوگانهٔ آفاقی/انفسی با دوگانهٔ دیگری نیز پیوند نزدیکی دارد که در ادبیات معنای زندگی به «کشف» و «جعل» معنا شهرت یافته است. دیوید ویگینز[۲۶] (۱۹۸۸) در بحث از «حقیقت[۲۷]» و «جعل[۲۸]» دربارهٔ معنای زندگی، دو نگاه را از هم تفکیک می‌کند. بر اساس نگاه نخست، زندگی و آفرینش فی‌نفسه معنایی دارند و کار انسان یافتن و «کشف[۲۹]» آن است. بر اساس نگاه دوم، زندگی

23 - Nihilism
24 - Subjectivism
25 - Objectivism
26 - David Wiggins
27 - Truth
28 - Invention
29 - Discovery

فی‌نفسه فاقد معنا بوده و انسان است که می‌تواند، یا ناگزیر است، معنایی را «وضع، جعل یا خلق[۳۰]» کند. به نظر می‌رسد کشف معنا با رویکردهای عینی/آفاقی همسو است، زیرا معنا را امری مستقل از ذهن و پیشاپیش موجود می‌داند، و جعل معنا به رویکردهای ذهنی/انفسی نزدیک است، چون معنا را بر ساختهٔ گرایش‌ها و انتخاب‌های آدمی می‌شمارد.

هر دو دیدگاه آفاقی و انفسی با انتقاداتی روبه‌رو هستند؛ دیدگاه انفسی یا ذهنیت‌گرا در تبیین معنای زندگی با دو انتقاد اصلی مواجه شده است. نخستین انتقاد بر پایهٔ این استدلال که اگر معناداری زندگی صرفاً به نگرش‌های مثبت فرد وابسته باشد، تمایز میان «معنادار به نظر رسیدن» و «واقعاً معنادار بودن» از میان می‌رود و با یک نسبی‌گرایی افراطی مواجه خواهیم شد و هیچ معیار دقیقی برای معرفی زندگی معنادار وجود نخواهد داشت. همچنین این رویکرد همراه با پیامدهای ضدشهودی است؛ بر مبنای رویکرد صرفاً انفسی یا ذهنیت‌گرا، فعالیت‌هایی بی‌ارزش و بیهوده، مانند شمردن علف‌های یک سبزه‌زار، جمع‌آوری درپوش بطری یا گذراندن شبانه‌روز در برابر تلویزیون، در صورتی که فرد نسبت به آن‌ها نگرش مثبتی داشته باشد، به زندگی او معنا می‌بخشند، در حالی که این نتیجه با شهود ما دربارهٔ زندگی معنادار سازگار نیست (یوهانسون و اسونسون[۳۱]، ۲۰۲۲). دیگر انتقاد وارد بر این رویکرد، تعارض آن با اخلاق است؛ زیرا رویکرد انفسی یا ذهن‌گرایی هر معنایی را می‌پذیرد، حتی اگر به دیگران آسیب برساند! به بیان دیگر، از آنجایی که خواست و میل فرد اساس زیست معنادار است، ممکن است اراده یک فرد منتج به اقدامی غیراخلاقی گردد و مبتنی بر رویکرد صرفاً انفسی نباید بر چنین فرده خرده بگیریم چراکه او مطابق با میل و خواست خویش، زندگی خود را معنادار کرده است ولو همراه با عمل غیراخلاقی باشد! همین تعارض، یکی از دلایل اصلی رد ذهنگرایی از سوی فیلسوفان است (کوگلر[۳۲]، ۲۰۲۴).

رویکرد آفاقی یا عینیت‌گرا نیز با انتقاداتی مواجه است؛ از آنجایی که معناداری، مستلزم نوعی ارزش و احساس مطلوبیت فردی است و چنین ارزشی در گرو پیوند با دغدغه‌های شخصی است، آنچه برای فرد «خوب» است باید برای او «مطلوب» نیز باشد. بنابراین، اقدام یا فعالیتی که فرد نسبت به آن کاملاً بی‌تفاوت باشد، هرچند ممکن است ارزش اخلاقی یا جهانی داشته باشد، نمی‌تواند به زندگی او معنا ببخشد. شاهد این امر آن است که چنین فردی شهوداً دلیلی به سود خود برای پی‌گیری آن کار و فعالیت ندارد (یوهانسون و اسونسون[۳۳]، ۲۰۲۲). به بیان ساده‌تر، رویکرد صرفاً آفاقی در معرض نادیده گرفتن علایق، استعدادها و خواست و میل شخصی است زیرا ممکن است فعالیتی، دارای ارزش ذاتی باشد و به زندگی نیز معنا بدهد، اما به نظر می‌رسد زمانی که فرد نسبت به انجام آن رغبتی نداشته باشد و از روی اجبار یا اکراه بخواهد تن به آن بدهد، نمی‌توان از زندگی معنادار سخن گفت. در واقع در اینجا، یک گسست میان امر ذاتی و عینی، و تجربه و رغبت شخصی رخ می‌دهد. در همین راستا لاندائو[۳۴] (۲۰۲۱) نیز بر این باور است که برای معناداری زندگی، افزون بر عوامل بیرونی، شرایطی درونی لازم است. به اعتقاد او، اگر زندگی متصل به ارزشی عینی و آفاقی باشد اما همراه با مؤلفه‌هایی چون خودمختاری، آرامش و رضایت فردی نباشد، چنین زندگی را نمی‌توان زندگی معنادار دانست؛ از این‌رو رویکرد آفاقی محض که معنا را صرفاً تابع عوامل بیرونی می‌داند، با چالش روبه‌رو می‌شود.

30 - Creation
31 -Johansson & Svensson
32 - Kügler
33 -Johansson & Svensson
34 - Landau

در مجموع، آنچه از بررسی دو رویکرد آفاقی یا انفسی برمی‌آید این است که هیچ‌یک به‌تنهایی از انتقادات مصون نیست. رویکرد انفسی با تکیه بر خواست و دلبستگی فرد، تمایز میان «معنادار به نظر رسیدن» و «واقعاً معنادار بودن» را از میان می‌برد و به نسبی‌گرایی، پیامدهای ضدشهودی و حتی تعارض با اخلاق می‌انجامد. رویکرد آفاقی هم که معنا را تابع ارزش‌های ذاتی و مستقل از ذهن می‌داند، پیوند معنا با تجربه، رغبت و خودمختاری شخص را نادیده می‌گیرد و میان امر عینی و ارادهٔ فرد گسست پدید می‌آورد. این دو دسته انتقاد، پرسش اصلی پژوهش حاضر را روشن می‌کند؛ آیا می‌توان نظریه‌ای از معنای زندگی صورت‌بندی کرد که هم از معیاری عینی برخوردار باشد و هم سهم آگاهی و اختیار فرد را حفظ کند؟ در ادامه، اندیشهٔ علامه جعفری را از این منظر بررسی می‌کنیم.

رویکرد علامه جعفری به معنای زندگی

علامه محمدتقی جعفری، از جمله فیلسوفان مسلمانی است که توجهی ویژه به پرسش از معنای زندگی داشته و در عین حال فیلسوفی مستقل است. به باور نصری (۱۳۹۸)، علامه با وجود تسلط بر فلسفهٔ اسلامی، به مکتب خاصی چون حکمت متعالیه وابسته نیست. فیلسوفان صدرایی معمولاً از مسئلهٔ وجود آغاز می‌کنند، اما علامه جعفری بحث را از انسان شروع کرده و به‌جای بازگوکردن مباحث تکراری، سراغ مسائل نو و ضروری رفته است. از همین رو علامه حتی در مسئله‌ای کهن مانند جبر و اختیار نیز از زاویه‌ای متفاوت وارد بحث شده است. نکتهٔ دیگر، نوع رویکرد علامه جعفری به معنای زندگی است. پژوهش اخگر و فارسی‌نژاد (۱۳۹۶) نشان می‌دهد که علامه، برخلاف سایر متفکرین اسلامی که رویکردی کلامی و نقلی داشته‌اند، به شیوه‌ای عقلی و فلسفی پیش می‌رود و می‌کوشد پاسخ را از درون تحلیل خود پرسش استخراج کند، نه آنکه آن را بدیهی بپندارد. با وجود اتکای علامه جعفری به مبانی دینی، این رویکرد عقلی–فلسفی برای مسئله ما اهمیت دارد، زیرا بازسازی نظریهٔ او بر پایهٔ مقولات تحلیلی چون دوگانهٔ آفاقی/انفسی را موجه می‌کند.

از نظر علامه جعفری زندگی ایده‌آل، زیستی است که فرد آن را با تکاپوی آگاهانه از سه قلمرو پیاپی عبور می‌دهد: «فردیت انسان»، «اجتماع و پدیده‌های طبیعت» و «روح و عالم ماورای طبیعت»؛ سه قلمروی متداخل که هر مرحله مقدمهٔ ورود به مرحلهٔ بالاتر است. کسی که در قلمرو نخست بماند، زندگی‌اش در احساس، حرکت، لذت و درد خلاصه می‌شود و تفسیر او از حیات محدود می‌ماند. تنها با بیرون‌آمدن از فردیت خویش است که فرد می‌تواند به قلمرو دوم و سپس سوم راه یابد (جعفری، ۱۴۰۰ الف، ص ۲۷). در این زندگی، «من» یا شخصیت انسان، خود مدیریت زندگی را بر عهده دارد و حوادث و خواسته‌های غیراصلی مسیر آن را تعیین نمی‌کنند. چنین انسانی خود را برخاسته از ماورای طبیعت و حیات مطلوب ابدی را غایت خویش می‌داند، و هدف و ایده‌آل او ناظر به هر سه قلمرو است (نصری، ۱۴۰۲، صص ۲۴۶–۲۴۸).

علاوه بر قلمروهای سه‌گانهٔ زندگی، علامه جعفری میان دو شیوهٔ زیستن نیز تمایز می‌گذارد. این دو شیوه مکمل بحث پیشین هستند و قلمروهای سه‌گانه را می‌توان مقدمهٔ لازم برای فهم آن‌ها دانست. نخستین جلوهٔ زندگی هر انسانی، «حیات طبیعی محض» است؛ زیستی حیوانی که آدمی در آن به تنازع بقا و اشباع غرایز مشغول است و حیات انسانی‌اش اسیر خواسته‌های طبیعی می‌شود. استعدادهای انسانی در چنین زیستی نادیده می‌ماند و ممکن است نابود شود. کسانی که چنین زندگانی دارند، در پی لذت‌های خود و آزادی بی‌قید و شرط هستند و تسلیم خواهش‌های نفسانی و عوامل محیطی و اجتماعی هستند و علم و ثروت را از وسیله به هدف تبدیل می‌کنند. به این ترتیب «من» غایت می‌شود و «دیگران و همه چیز» وسیله، و انسان بدون محاسبهٔ درست، زندگی می‌کند و

می‌میرد (نصری، ۱۴۰۲، صص ۳۱۹–۳۲۰). چنین حیاتی بر غرایز، حب ذات و خودخواهی استوار است، دیگران را ابزار می‌بیند و خرسندی از آن با آرامشی کاذب و غفلت از آیات الهی همراه است (باقری، ۱۴۰۰).

شیوهٔ دوم زندگانی، «حیات معقول» است که از ابتکارات علامه در ترسیم زندگی برتر شمرده می‌شود. در این حیات، زندگی بر اصول و قوانین عقلانیِ ثابت بنا شده و شخصیت و احوال آدمی در برابر دگرگونی‌های روبنایی پایدار می‌ماند؛ از هوس‌های شیطانی، قدرت‌پرستی و خودمحوری نیز رهاست. علامه چنین حیاتی را اینگونه تعریف می‌کند:

«حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشدِ آزادیِ شکوفان‌شده در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملیِ نسبی تنظیم کرده، شخصیت انسانی را که به تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید که این هدف اعلاء، شرکت در آهنگِ کلّیِ هستیِ وابسته به کمالِ برین است» (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۳۲–۳۳۳).

چنین حیاتی بر دلیل و برهان روشن تکیه دارد و چون به کمال برین یا خداوند مستند است، با «حیات طیبه» در قرآن کریم همخوان است (باقری، ۱۴۰۰، صص ۱۵۸–۱۵۹). علامه برای مسیر زندگی شش انتخاب کلی برمی‌شمارد: زیستن ناآگاهانه و بی‌استقلال شخصیت و اختیار؛ زندگی دنیوی برای خودِ دنیا؛ زندگی معنوی برای تلطیف روح یا آخرت محض؛ زندگی با دو عنصر دنیوی و اخروی که هرکدام مستقلاً هدف‌اند؛ زندگی معنوی‌نما یا اخروی‌نما در خدمت زندگی مادی؛ و زندگی دنیوی در مسیر حیات اخروی. او پس از نقد این حالت‌ها، ششمین را که همان حیات معقول است، برترین شیوه و مطلوب انبیاء و حکمای الهی می‌داند. در این زندگی، آدمی از رهگذر حیات مادی و تصرف در عالم به کمال می‌رسد و فعالیت‌های مادی‌اش می‌تواند جنبهٔ اخروی بیابد؛ یعنی باطنش اخروی و معنوی و نمودش دنیوی و مادی است، و از همین رو دچار پوچی و رکود نمی‌شود (نصری، ۱۴۰۲، صص ۲۵۳–۲۵۴).

باید دقت شود که هدف علامه جعفری از طرح حیات طبیعی محض، نفی قرار نگرفتن در آن نیست، زیرا آدمی ناگزیر در آن قرار دارد؛ مقصود، حرکت از «انسان آن‌چنان که هست» به سوی «انسان آن‌چنان که باید باشد» است (جعفری، ۱۴۰۰ الف، ص. ۳۰۴). ثمرهٔ حیات معقول نیز به فرد محدود نمی‌ماند: جامعه‌ای که رو به آن دارد «فرهنگ پیشرو» دارد، در برابر «فرهنگ پیرو» که معلول فعالیت‌های آزاد و غیرمسئولانهٔ بشر است و به آرمان‌های عالی توجهی ندارد. فرهنگ پیشرو اسیر عوامل سیال و شرایط زودگذر نمی‌شود و افراد را در جاذبهٔ هدف اعلا به تکاپو می‌آورد (جعفری، ۱۴۰۰ د، صص ۱۴۸–۱۶۰). تعلیم و تربیت نیز بر این اساس معنایی تازه می‌یابد: تقویت عوامل درک و فراگیری واقعیات حیات اصیل و برانگیختن نونهالان به گذار تدریجی از «حیات طبیعی محض» به «حیات معقول» (جعفری، ۱۴۰۰ الف، ص ۴۰۲).

حیات معقول از چند عنصر به‌هم‌پیوسته تشکیل می‌شود که در تعریف علامه جعفری (۱۴۰۰ الف، صص ۳۴۷–۳۶۰) جای گرفته‌اند: نخستین آن‌ها «آگاهی» است؛ کسی که ناآگاهانه اسیر زندگی شود، به‌واسطهٔ عواملی بیرون از ذات خویش حرکت می‌کند، اما آگاهی ناشی از تکاپوی فکری و عقلانی در شناخت هویت و اصول و ارزش‌های حیات انسانی او را به زندگی اصیل نزدیک می‌کند، و حیات معقول بدون آن هرگز تحقق نمی‌یابد. عنصر دوم «تنظیم نیروها و فعالیت‌ها در مسیر رشد انسان» است. به باور علامه آدمی هم مجبور است و هم مختار، و نه همهٔ زندگی جبر است و نه همه اختیار؛ آنکه وارد حیات معقول می‌شود، پس از کسب آگاهی عقلانی، نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه‌جبری زندگی طبیعی را در مسیر هدف‌های تکاملی تنظیم می‌کند و از اسارت کورکورانه در برابر

«آنچه در جریان است» رها می‌شود. در این مسیر، حیات معقول با «رهایی» آغاز می‌شود، از «آزادی» می‌گذرد و در «اختیار» شکوفا می‌شود. آزادی، رهایی از قیود به‌همراه توانایی انتخاب میان راه‌های پیش رو است، اما خوبی و بدی آن‌ها را تعیین نمی‌کند؛ اختیار مرحله‌ای بالاتر و به تعبیر علامه «نظارت و سلطهٔ شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار، برای بهره‌برداری از آزادی در راه وصول به خیر و رشد» است.

عنصر دیگر، «ورود به هدف اعلای زندگی» است که در حیات طبیعی محض ممکن نیست و تنها در حیات معقول پی گرفته می‌شود. هدف اعلا به تعبیر علامه «شرکت در آهنگِ کلّیِ هستیِ وابسته به کمال برین یعنی خداوند متعال» است، و بر پایهٔ آیهٔ «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[۳۵]» به معنای قرارگرفتن در جاذبهٔ ربوبی، پالایش روح از آلودگی‌های حیوانی و رذایل اخلاقی به‌وسیلهٔ تکالیف الهی، تسلیم در برابر وجدان برین و تبدیل «منِ مجازی» به «منِ حقیقی» است، تا همهٔ حرکات و سکنات جسمی و روانی آدمی به عبادت بدل شود. این ورود هنگامی آغاز می‌شود که آگاهی حقیقی به لزوم چنین شرکتی پدید آید و فرد با اراده حرکت کند؛ پس از آن همهٔ اعمال انسان معنادار و عبادتی در پیشگاه ربوبی است، و «عبادت» در آیه همان آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی و برقراری ارتباط اختیاری با کمال برین است که قوای روحی را برای احساس همیشگی لزوم این ارتباط متمرکز می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۶۰-۳۶۱). عنصر دیگر «مسیر هدف‌های تکاملی عقلانی» و درک «اکنون ابدی» است: رهرو حیات معقول همواره خود را در حال تکامل می‌بیند و نباید در بُعد هدفی یا وسیله‌ای متوقف شود؛ بُعد هدفی او به کمال برین، که حقیقتی نامحدود است، وابسته است و شئون گوناگون حیات برای رسیدن به مراحل عالی‌تر بُعد وسیله‌ای می‌یابند (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۶۲-۳۶۴). همچنین کسی که از حیات طبیعی محض بگذرد و به حیات معقول گام نهد، دیگر از امور لذت‌بار یا دردناک آسیب شخصیتی نمی‌بیند، به ابدیت و کمال برین اشتیاق می‌یابد و در همین «اکنون» ابدیت را درمی‌یابد، چنان‌که زمان به ابدیت و حال به آینده‌ای جاوید پیوند می‌خورد (نصری،۱۴۰۲، صص ۳۳۸-۳۳۹).

از نتایج مهم نگاه علامه جعفری به معنای زندگی این است که حیات معقول چارچوبی برای تفسیر عرصه‌های گوناگون زندگی فراهم می‌کند، از جمله مسئله‌ای مانند مرگ، که از دشوارترین مسائل معنای زندگی است. علامه با استناد به آیهٔ «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ[۳۶]» معتقد است هستی انسان با مرگ نابود نمی‌شود، و مرگ برای موجودی به این بزرگی پلی برای گذر به جهانی دیگر است، جهانی که از نظر عظمت، بقا و اصالت با این حیات زودگذر قابل مقایسه نیست (جعفری، ۱۴۰۰ ب، ص ۱۳۱). عرفان اسلامی نیز، که از تهذیب و تخلّق به اخلاق‌اللّه و تأدّب به آداب‌اللّه حاصل می‌شود، به تعبیر او مرگ را چنین تفسیر می‌کند: اجزایی از آب، همان آبی که حباب کالبد مادی آدمی را می‌سازد، پاشیده می‌شود و به دریای عظمت خداوندی بازمی‌گردد (جعفری، ۱۴۰۰ ج، ص ۲۵۴). بر این اساس، مرگ در این نگاه پایان معنا نیست و در افق حیات معقول، به‌عنوان گذرگاهی در مسیر همان حرکت تکاملی فهم می‌شود.

در مجموع، مشخص گردید که معنای زندگی در اندیشهٔ علامه جعفری بر تمایز میان دو شیوهٔ زیستن استوار است: «حیات طبیعی محض» که آدمی را اسیر غرایز و خودمحوری می‌کند، و «حیات معقول» که زندگی دنیوی را در مسیر حیات اخروی قرار می‌دهد و با آگاهی، تنظیم نیروهای جبری، اختیار و ساخته‌شدن شخصیت، فرد را به هدف اعلای زندگی، یعنی شرکت در آهنگ کلی هستی

---

۳۵ – سورهٔ ذاریات، آیهٔ ۵۶.

۳۶ – سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۴.

وابسته به کمال برین، می‌رساند. در این نگاه، زندگی معنادار نه فقط محصول خواست و انتخاب فرد است و نه صرفاً چیزی بیرون از او. یک سوی آن غایتی مستقل از ذهن، یعنی کمال برین و نظام‌مندی جهان، و سوی دیگر آن آگاهی، اراده و شکوفایی شخصیت خود فرد است. همین ویژگی است که حیات معقول را برای بررسی بر پایهٔ دوگانهٔ آفاقی یا انفسی مناسب می‌سازد. در بخش بعد، با تکیه بر مؤلفه‌های پیش‌گفته، وجوه آفاقی و انفسی این نظریه، بیان و نسبت آن‌ها با انتقادات هر دو رویکرد سنجیده می‌شود.

خروج از بن‌بست؛ رویکرد آفاقی–انفسی علامه جعفری به معنای زندگی

با توجه به آنچه گذشت، نظریهٔ علامه جعفری دربارهٔ معنای زندگی را نمی‌توان یکسره آفاقی/عینی یا صرفاً انفسی/ذهنی دانست. خروجی مبانی نظری علامه جعفری، رویکردی ترکیبی از آفاقی–انفسی است که در آن، معنا هم به حقیقتی فراتر از ذهن و خواست فرد وابسته است و هم تحقق آن در گرو آگاهی، اراده و اختیار خود انسان است. این دو وجه در مفهوم «عبادت» از دید علامه، به نحوی برجسته به هم می‌رسند. چنان‌که در بحث حیات معقول گذشت، هدف اعلای زندگی از نگاه علامه «شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین» است و این شرکت، بر پایهٔ تفسیر علامه از آیهٔ «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، به «عبادت» تعبیر می‌شود (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۶۰–۳۶۱). از آنجا که عبادت در این معنا به مناسک خاصی محدود نیست و در همهٔ ساحت‌های زندگی قابل تحقق است، می‌تواند محور مناسبی برای نشان‌دادن هر دو وجه آفاقی و انفسی باشد. بر همین اساس، در ادامه نخست وجه آفاقی و سپس وجه انفسی این رویکرد تبیین می‌شود و در پایان، توانایی آن در پاسخ به انتقادات وارد بر هر یک از دو رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

وجه آفاقی این رویکرد از آن‌رو آشکار می‌گردد که معنای زندگی در اندیشهٔ علامه جعفری بر غایتی استوار است که مستقل از خواست و گرایش‌های متغیر افراد وجود دارد. هدف اعلای زندگی «شرکت در آهنگِ کلّیِ هستیِ وابسته به کمال برین» است (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۳۲–۳۳۳) و بُعد هدفی حیات معقول به کمال برین، که حقیقتی نامحدود است، وابستگی دارد و متصل به آن است. این اتصال، محتوایی مشخص دارد و به تعبیر علامه، پالایش روح از آلودگی‌های حیوانی و رذایل اخلاقی به‌وسیلهٔ تکالیف مقررشده از سوی پیامبران الهی و گردن نهادن در برابر وجدان است (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۶۰–۳۶۴). چنین هدف و غایتی را فرد وضع یا جعل نمی‌کند، بلکه آن را می‌یابد و خود را با آن همسو می‌سازد. مفهوم «عبادت» نیز در این نظام معنایی ناظر به همین غایت است: عبادت، به تعبیر علامه، آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی و برقراری ارتباط اختیاری با کمال برین است و لحظهٔ رهایی انسان از تسلیم در برابر جریان حیات طبیعی محض و عبور از خودِ طبیعی، آغاز «عبادت» شمرده می‌شود (جعفری، ۱۴۰۰ الف، ص ۲۶۴). بنابراین معناداری عمل آدمی نه از صرف تمایل فاعل، بلکه از اتصال آن به ساحت ربوبی سرچشمه می‌گیرد. همچنین به باور علامه، در پرتو حیات طیبه که همان حیات معقول است، عبادت و عرفان اسلامی تحقق می‌یابد و جدّی‌بودن جهان هستی و موجودیت آدمی به اثبات می‌رسد. او تأکید می‌کند که حیات معقول راهی برای رسیدن به ابدیتی سعادتمندانه است، مشروط بر آنکه آدمی حقایق این مسیر را با شوخی‌گرفتن پوچ نکند و بداند که هر عملی عکس‌العملی دارد (جعفری، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۰۲). از این منظر، معنا واقعیتی است که پذیرش یا انکار آن در سرنوشت فرد اثر می‌گذارد، نه برساخته‌ای قراردادی. به تعبیر متز (۲۰۲۶)، همین استقلال دست‌کم بخشی از معنا از ذهن، ملاک اصلی رویکرد آفاقی است.

وجه انفسی این رویکرد از آنجا نمایان می‌شود که غایت عینی، بدون سهم فعال فرد، برای او معنا نمی‌یابد. حیات معقول بدون آگاهی و ارادهٔ پیمودن مسیر حیات معقول، تحقق‌پذیر نیست و این آگاهی محصول تکاپوی فکری و عقلانی خود فرد در شناخت

هویت و ارزش‌های حیات انسانی و الهی است. فرد پس از کسب آگاهی، با تکیه بر اختیار، نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه‌جبری خود را در مسیر هدف‌های تکاملی تنظیم می‌کند، و ورود به هدف اعلا نیز هنگامی آغاز می‌شود که او با ارادهٔ خویش حرکت کند (جعفری، ۱۴۰۰ الف، صص ۳۴۷–۳۶۱). باز هم مفهوم «عبادت» نزد علامه جعفری این سهم فردی را روشن‌تر می‌کند: انسان در همهٔ حالات خود، خواه زمینی را شخم بزند، در صنعت کار کند، در آزمایشگاه تحقیق کند یا به تفریحی مشروع بپردازد، می‌تواند در پیشگاه خدا حضور یابد (جعفری، ۱۳۸۹ الف، صص ۱۲۲–۱۲۴). این عبادت کمیت و کیفیت خاصی ندارد و گاه در مطالعهٔ یک سطر دانش و گاه در جاروکردن کارگاهی برای معیشت جلوه می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰ الف، ص ۱۶۴). به باور علامه، پس از آغاز بیداری و احساس معناداری موجودیت خود، همهٔ کارهای عضلانی، مغزی و روانی فرد عبادت و جهان طبیعی «معبد بزرگ» می‌شود، در حالی که همان جهان برای غوطه‌وران در لذت و پوچی «دنیا» نامیده می‌شود (جعفری، ۱۴۰۱، ص ۲۴). بدین‌ترتیب، فرد معنا را جعل نمی‌کند، اما تحقق آن و صورت مشخصی از آن در زندگی او به آگاهی، اراده، خواست و عمل خود او وابسته است؛ سهمی که اگرچه معنا را به خواست او فرو نمی‌کاهد، با تأکید رویکرد انفسی بر نقش فاعل و انتخاب‌گری او در معناداری زندگی همسو است (متز، ۲۰۲۶).

از آنجا که رویکرد علامه جعفری وجهی آفاقی دارد، می‌تواند ظرفیت پاسخ به انتقادات وارد بر رویکرد صرفاً انفسی را داشته باشد. نخست، انتقاد نسبی‌گرایی و فقدان معیار است؛ در اندیشهٔ علامه معیار معناداری، صرفاً میل فردی نیست، بلکه همسویی زندگی با غایتی عینی یعنی کمال برین و حرکت در مسیر هدف‌های تکاملی عقلانی است. به همین دلیل میان «احساس معناداری» و «معناداری واقعی» تمایز برقرار می‌شود و نسبی‌گرایی محض، مردود انگاشته می‌گردد. دومین انتقادی به رویکرد صرفاً انفسی، پیامدهای ضدشهودی است؛ در رویکرد آفاقی–انفسی علامه جعفری صرف دلبستگی به یک فعالیت برای معنادار شدن زندگی کافی نیست، زیرا لذت‌جویی و تبدیل وسیله‌هایی چون علم و ثروت به هدف، نشانهٔ همان حیات طبیعی محض است و آگاهی عقلانی و تنظیم نیروها در مسیر تکامل شرط ورود به حیات معقول است. در نهایت سومین انتقاد نیز تعارض با اخلاق است؛ در پاسخ به چنین انتقادی باید گفت غایت عینی در این نظریه با پالایش روح از رذایل اخلاقی، رهایی از خودمحوری و قدرت‌پرستی و حرکت از «انسان آن‌چنان که هست» به «انسان آن‌چنان که باید باشد» همراه است. بنابراین هر عملی، حتی اگر از میل فرد برخیزد، در صورت آسیب‌رساندن به دیگران و ابزارانگاری آنان، نمی‌تواند معناآفرین باشد.

در سوی مقابل، وجه انفسی این رویکرد می‌تواند انتقادات وارد بر رویکرد صرفاً آفاقی را پوشش دهد. نخست، گسست میان ارزش عینی و رغبت شخصی است؛ غایت عینی در نظریهٔ علامه بدون آگاهی، اراده و تحول درونی فرد، یعنی تبدیل «منِ مجازی» به «منِ حقیقی»، به معنا بدل نمی‌شود و فرد در پیمودن مسیر، رفته‌رفته به شوق و تجربهٔ معناداری می‌رسد. بنابراین معنا امری بیگانه و تحمیل‌شده از بیرون نیست. دومین انتقاد، نادیده‌گرفتن علایق و استعدادها است؛ در رویکرد علامه جعفری، مفهوم موسّع عبادت به هر فرد اجازه می‌دهد عمل عبادی خاص خود را برگزیند، خواه کشاورزی باشد، خواه صنعت و خواه پژوهش، و از این رو معنا به نوع خاصی از فعالیت یا به الگویی واحد از زیستن محدود نمی‌شود. سومین انتقاد به رویکرد صرفاً آفاقی، انجام کار از سر اجبار یا اکراه، و نادیده گرفتن خودمختاری و احساس رضایت درونی است: از منظر علامه، چون عبادت و ورود به حیات معقول بدون آگاهی و اختیار ممکن نیست، عمل تحمیلی و بی‌رغبت نمی‌تواند عبادت یا معنابخش تلقی شود. به این ترتیب، هر وجه این رویکرد کاستی وجه دیگر را جبران می‌کند: غایت عینی از نسبی‌گرایی جلوگیری می‌کند و سهم فاعل، پیوند آن غایت را با اختیار، آگاهی و تجربهٔ زیستهٔ فرد حفظ می‌نماید.

جمع‌بندی

بر پایهٔ آنچه در این پژوهش گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که دوگانهٔ «آفاقی» یا «انفسی» در معنای زندگی، هرچند چارچوبی تحلیلی برای فهم اختلاف نظرها در این حوزه فراهم می‌آورد، اما هیچ‌یک از این دو سو، به تنهایی از انتقادات مصون نیست. رویکرد انفسی با تکیه بر خواست و دلبستگی فرد، تمایز میان «معنادار به نظر رسیدن» و «واقعاً معنادار بودن» را از میان می‌برد و به نسبی‌گرایی، پیامدهای ضدشهودی و حتی تعارض با اخلاق می‌انجامد؛ و رویکرد آفاقی با تأکید بر ارزش‌های ذاتی و مستقل از ذهن، پیوند معنا با تجربه، رغبت و خودمختاری شخص را نادیده می‌گیرد و میان امر عینی و ارادهٔ فرد گسست پدید می‌آورد. بررسی اندیشهٔ علامه جعفری نشان داد که او با تفکیک «حیات طبیعی محض» از «حیات معقول» و با محور قرار دادن مفاهیمی چون آگاهی، اراده‌ورزی، تنظیم نیروهای جبری در مسیر تکامل، اختیار، ورود به هدف اعلای زندگی و سرانجام مفهوم «عبادت» و اتصال به کمال برین، چارچوبی ترکیبی از هر دو وجه عرضه می‌کند؛ چارچوبی که در آن معنا هم به غایتی مستقل از خواست فرد وابسته است و هم تحقق آن در گرو آگاهی، اراده و انتخاب‌گری خود انسان است زیرا هر انسانی می‌تواند به هر فعالیت و اقدام خود، نیت و سمت و سوی الهی بدهد و به تعبیر علامه، ضمن اتصال خود با کمال برین، آگاهی و اراده و خواست خود را نیز در کانون حرکات و سکنات خود قرار دهد.

بر همین اساس، می‌توان گفت رویکرد آفاقی–انفسی علامه جعفری هم ظرفیت پاسخ به انتقادات وارد بر رویکرد صرفاً انفسی را دارد، زیرا معیار معناداری را از میل فردی فراتر می‌برد و آن را به همسویی با غایتی عینی یعنی کمال برین و حرکت در مسیر هدف‌های تکاملی عقلانی گره می‌زند و از این‌رو میان احساس معناداری و معناداری واقعی تمایز برقرار می‌کند؛ و هم انتقادات وارد بر رویکرد صرفاً آفاقی را پوشش می‌دهد، زیرا غایت عینی را بدون آگاهی، اراده و تحول درونی فرد، یعنی تبدیل «منِ مجازی» به «منِ حقیقی»، قابل تحقق نمی‌داند و با طرح مفهوم موسّع «عبادت»، هم امکان انتخاب عمل عبادی خاص خود را برای فرد فراهم می‌آورد و هم عمل تحمیلی و بی‌رغبت را از دایرهٔ معنابخشی بیرون می‌گذارد. بدین ترتیب، آنچه این رویکرد را از دو رویکرد رقیب متمایز می‌سازد، همین هم‌افزایی است؛ غایت عینی و آفاقی، تعیین می‌کند زندگی در چه مسیری معنادار می‌شود، و اهمیت به فاعل و انفس، تضمین می‌کند که فرد این مسیر را با آگاهی، اختیار و خواست خود برگزیند و در آن حرکت کند و بدون‌گونه به زندگی خود، در عین کشف معنا، معنا نیز ببخشد.

آنچه نوآوری این پژوهش را بیش از پیش روشن می‌نماید، نه صرف بازخوانی آراء علامه جعفری، بلکه صورت‌بندی نظریهٔ او بر پایهٔ دوگانهٔ «آفاقی» یا «انفسی» و نشان‌دادن باهم‌بودگی این دو وجه است؛ زیرا به نظر می‌رسد تعداد قابل توجهی از پژوهش‌های پیشین در حوزهٔ معنای زندگی، به‌ویژه آن دسته که به آراء متفکران مسلمان پرداخته‌اند، به دلیل اهمیت خداوند و امر الهی، عمدتاً بر وجه آفاقی و عینی معنا متمرکز بوده‌اند و سهم وجه انفسی و ذهنی را کم‌رنگ یا نادیده گرفته‌اند[۳۷]. اهمیت چنین خوانش دووجهی در آن است که می‌تواند امکانی برای معرفی کارآمدتر و مؤثرتر دین و معنای زندگی به نسل جدید فراهم کند. رویکرد آفاقی–انفسی علامه جعفری نشان می‌دهد که می‌توان هم به غایتی عینی و ارزش‌های مستقل از خواست فرد وفادار ماند و هم برای خواست، تجربه و

---

۳۷ – چنان‌که در پژوهش «معنای زندگی؛ برساختی اجتماعی یا امری عینی؛ مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه پیتر برگر و محمدتقی جعفری» (۱۴۰۳) نوشتهٔ حاج‌محمدی و اسمعیل‌زاده، بار اصلی تحلیل را بر وجه عینی دیدگاه علامه نهاده و از این‌رو وجه انفسی و نقش آگاهی، اراده و اختیار فرد در تحقق معنا نزد علامه جعفری چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

اختیار او جایگاهی قائل شد. بر این پایه، دین و معنای زندگی را می‌توان به‌گونه‌ای عرضه کرد که هم‌زمان ساحت آفاقی و انفسی زندگی را در برگیرد و پیوند میان آن دو را به خصوص در نظر نسل جدید، برجسته سازد.

ملاحظات اخلاقی

در فرایند تنظیم و نگارش این اثر، از دستیارهای هوش مصنوعی به ویژه ابزار Claude کمک گرفته شده است. ایده‌ها، ساختار، استدلال‌ها و منابع مقاله تماماً از پژوهشگر است و مسئولیت صحت و محتوای اثر بر عهدهٔ پژوهشگر است.

تقدیر و تشکر

از جناب آقای دکتر علی وحدتی دانشمند و جناب آقای دکتر محمدحسن مرصعی به دلیل راهنمایی‌های دلسوزانه و نکات ارزشمندشان در تدوین این مقاله، عمیقاً سپاس‌گزاری می‌گردد.

زودآیند ویرایش نشده

منابع

قرآن کریم

اخگر، محمدعلی و فارسی‌نژاد، علی (۱۳۹۶). تفاوت‌های اساسی در رویکرد استاد مطهری و علامه جعفری به مساله‌ی معنای زندگی. *آینه معرفت*، ۱۷(۴)، ۱۱۴-۹۳.

اردبیلی، محمد مهدی (۱۴۰۱). *اصول مبارزه در زمانهٔ نیهیلیسم*. مولف: انتشار اینترنتی.

باقری، خسرو (۱۴۰۰). مروری بر کتاب: حیات معقول(اثر محمد تقی جعفری). *دو فصلنامه فلسفه تربیت*، ۶(۱)، ۱۶۷-۱۵۷.

بیات، محمدرضا (۱۳۹۴). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

تقی‌پور، امین (۱۴۰۵). بحران معنا در جوانان ایرانی: تحلیلی اگزیستانسیال-هرمنوتیکی. *مسائل اجتماعی ایران*. https://doi.org/10.22034/jspi.2026.129787.0

جعفری، علی (۱۴۰۲). *علامه محمدتقی جعفری؛ سرگذشت و ایام، آراء و اندیشه ها*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹ ب). *ارکان تعلیم و تربیت*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰ الف). *معنای زندگی؛ مجموعه آثار ۱۱*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰ ب). *قرآن، نماد حیات معقول*. قم: ارمغان طوبی.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰ ج). *عرفان اسلامی؛ مجموعه آثار ۱*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰ د). *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*. قم: ارمغان طوبی.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۱). *علم و دین؛ مجموعه آثار ۱۵*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حاج محمدی، حسین و اسمعیل زاده، محمد (۱۴۰۳). معنای زندگی؛ برساختی اجتماعی یا امری عینی؛ مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه پیتر برگر و محمدتقی جعفری. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۴(۴)، ۲۱-۳۹. https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.375749.1705

خدری، غلامحسین (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی. *حکمت معاصر*، ۵(۴)، ۶۷-۸۶.

رضازاده، حسن و رحمانی اصل، محمدرضا (۱۳۹۲). مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فریدریش نیچه. *انسان پژوهی دینی*، ۱۰(۳۰)، ۱۱۵-۱۳۴.

علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۶). معنای معنای زندگی. *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۵(۱)، ۵۹-۸۹. https://doi.org/10.30497/prr.2012.1158

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

صفری گنهرانی، ناظم، رعایت جهرمی، محمد، حیدری، محمدحسن و باقرشاهی، علینقی (۱۴۰۳). نقد و بررسی دیدگاه تامس نیگل درباره معنای زندگی. *پژوهش های مابعدالطبیعی*، ۵(۱)، ۲۱۳-۲۳۱. https://doi.org/10.61186/mi.5.1.213

مداحی، جواد، شرفی جم، محمدرضا و باقری نوعپرست، خسرو. (۱۳۹۶). بررسی «معنای زندگی» براساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن. *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ۵(۸)، ۳۵-۵۸. https://doi.org/10.30497/edus.2017.63949

نصری، عبدالله (۱۳۹۸). *با کاروان معرفت؛ نگاهی به اندیشه‌های چند شخصیت فکری معاصر*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نصری، عبدالله (۱۴۰۲). *آری‌گویی به زندگی؛ معنای زندگی از دیدگاه علامه جعفری و متفکران غربی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

References

The Holy Quran. [In Arabic].

Akhgar, M. A., & Farsinezhad, A. (2017). Fundamental Differences between Ostad Motahari's and Allameh Jaafari's Approaches to Meaning of Life as an Issue. *The Mirror of Knowledge*, 17(4), 93–114. [In Persian].

Alizamani, A. A. (2007). The Meaning of Meaning of Life. *Philosophy of Religion Research*, 5(1), 59–89. [In Persian]. https://doi.org/10.30497/prr.2012.1158

Ardabili, M. M. (2022). *Osul-e Mobarezeh dar Zamaneh-ye Nihilism*. Moallef: Enteshar-e Interneti. [In Persian].

Bagheri, Kh. (2021). Moruri bar Ketab: Hayat-e Ma'qul (Asar-e Mohammad Taqi Jafari). *Philosophy of Education*, 6(1), 157–167. [In Persian].

Bayat, M. R. (2015). *Din va Ma'na-ye Zendegi dar Falsafe-ye Tahlili*. Qom: Daneshgah-e Adyan va Mazaheb. [In Persian].

Camus, A. (1955). *The myth of Sisyphus and other essays* (J. O'Brien, Trans.). New York: Alfred A. Knopf.

Hajmohamadi, H., & Esmailzadeh, M. (2024). The Meaning of Life; A Social Construct or an Objective Matter; Comparative Study of Peter Berger and Mohammad Taqi Jafari's Opinion. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 14(4), 21–39. [In Persian]. https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.375749.1705

Jafari, A. (2023). *Allameh Mohammad Taqi Jafari; Sargozasht va Ayyam, Ara' va Andishe-ha*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Jafari, M. T. (2010a). *Shenakht-e Ensan dar Tas'id-e Hayat-e Takamoli*. Tehran: Mo'assese-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian].

زودآنلاین ویرایش نشده

Jafari, M. T. (2010b). *Arkan-e Ta'lim va Tarbiat*. Tehran: Mo'assese-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian].

Jafari, M. T. (2021a). *Ma'na-ye Zendegi; Majmu'e-ye Asar 11*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Jafari, M. T. (2021b). *Qur'an, Namad-e Hayat-e Ma'qul*. Qom: Armaghan-e Tuba. [In Persian].

Jafari, M. T. (2021c). *Erfan-e Eslami; Majmu'e-ye Asar 1*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Jafari, M. T. (2021d). *Farhang-e Peyrow, Farhang-e Pishro*. Qom: Armaghan-e Tuba. [In Persian].

Jafari, M. T. (2022). *Elm va Din; Majmu'e-ye Asar 15*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Johansson, J., & Svensson, F. (2022). Subjectivism and objectivism about meaning in life. In I. Landau (Ed.), *The Oxford handbook of meaning in life* (pp. 43–57). Oxford University Press.

Khedri, Gh. (2015). Evaluating and Analyzing Allameh Jafari's View on Life Meaningfulness; Based on Anthropology of Religion. *Hekmat-e Mo'aser*, 5(4), 67–86. [In Persian].

Kügler, P. (2024). Meaning autonomy and objective meaning in life. *Journal of Human Values*, 30(2), 150–159. https://doi.org/10.1177/09716858231185619

Landau, I. (2021). Externalism, internalism, and meaningful lives. *Ratio*, 34(2), 137–146. https://doi.org/10.1111/rati.12290

Maddahi, J., Sharafi Jam, M. R., & Bagheri Noaparast, Kh. (2017). An Investigation into the Anthropological Viewpoints of Allameh Jafari on "Meaning of Life" and Educational Principles. *Islamic Perspective on Educational Science*, 5(8), 35–58. [In Persian]. https://doi.org/10.30497/edus.2017.63949

Metz, T. (2007). New developments in the meaning of life. *Philosophy Compass*, 2(2), 196–217. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00061.x

Metz, T. (2026). The meaning of life. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2026 ed.). https://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/

Nasri, A. (2019). *Ba Karevan-e Ma'refat; Negahi be Andishe-ha-ye Chand Shakhsiyat-e Fekri-ye Mo'aser*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Nasri, A. (2023). *Ari-gui be Zendegi; Ma'na-ye Zendegi az Didgah-e Allameh Jafari va Motefakkeran-e Gharbi*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].

Rezazadeh, H., & Rahmani Asl, M. R. (2013). A Comparative Study of Mohammad Taqi Jafari and Friedrich Nietzsche's Views on the Meaning of Life. *Religious Anthropology*, 10(30), 115–134. [In Persian].

Safari Ganharani, N., Raayat Jahromi, M., Heidari, M. H., & Baqershahi, A. (2024). Criticism of Thomas Nagel's View on the Meaning of Life. *Metaphysical Investigations*, 5(1), 213–231. [In Persian]. https://doi.org/10.61186/mi.5.1.213

Schubert, W. H. (1991). Philosophical inquiry: The speculative essay. In E. C. Short (Ed.), *Forms of curriculum inquiry* (pp. 61–76). State University of New York Press.

Taghipour, A. (2026). The Crisis of Meaning among Iranian Youth: An Existential–Hermeneutical Analysis. *Social Problems of Iran*. [In Persian]. https://doi.org/10.22034/jspi.2026.129787.0

Vitrano, C. (2013). Meaningful lives? *Ratio*, 26(1), 79–90. https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2011.00522.x

Wiggins, D. (1988). Truth, invention, and the meaning of life. In G. Sayre-McCord (Ed.), *Essays on moral realism* (pp. 127–165). Ithaca, NY: Cornell University Press.

روند ویرایش نشده