

فطرت و جایگاه آن در تبیین معنای زندگی با تأکید بر نظر علامه طباطبایی*

هادی سبزی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

سید محمدعلی دیباجی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

چکیده

فطرت در نگاه علامه طباطبایی نقطه عزیمتی است در تحلیل‌های فلسفی مربوط به انسان. در این مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی، نظریه فطرت در نظام فلسفی علامه طباطبایی تبیین و برخی لوازم آن، که در ارتباط با معنای زندگی است، استخراج شده است. سپس، تأثیر آن در تحلیل مفهومی «معنا» در نظریات مطرح در معنای زندگی به ویژه «هدف» و «ارزش» موضوع بررسی واقع شده است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد، از دیدگاه علامه، فطرت همان نوع و ساختار خاص در آفرینش هر موجودی است. همچنین، ارزش و هدف اولاً از مؤلفه‌های مفهومی یکدیگر به شمار می‌آیند، یعنی آدمی با هر هدفی به زندگی‌اش معنا بخشد آن هدف را لاجرم با ارزش می‌یابد، و با هر امر باارزشی در پی معنای زندگی باشد آن را به نحوی هدف خویش می‌پندارد. ثانیاً این دو بدون دخالت نظریه فطرت قابل تبیین مفهومی نیستند، بدین معنا که، در نگاه علامه، هر هدف و هر امر باارزش، فارغ از مصداقشان، ضرورتاً در سازگاری با فطرت آدمی تعریف می‌شوند، و این نکته بیانگر اهمیت و ضرورت بحث هستی‌شناسانه از فطرت آدمی، اقتضائات آن و جایگاه آن در هستی، برای گزینش نظریه خاص در معنای زندگی است.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، معنای زندگی، فطرت، ارزش، هدف

* نسخه ابتدایی مقاله پیش رو در «همایش ملی فلسفه دین اسلامی» (آذر ۱۳۹۹، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) به صورت شفاهی ارائه شده است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (h.sabzi@ut.ac.ir)
(نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (dibaji@ut.ac.ir)



Primordial Nature (*Fitrah*) and Its Place in Explaining the Meaning of Life from Muhammad Husayn Tabatabai's Viewpoint

Hadi Sabzi¹

Seyyed Mohammad Ali Dibaji²

Reception Date: 2022.08.06

Acceptance Date: 2022.11.29

Abstract

In Muhammad Husayn Tabatabai's view, primordial nature or '*fitrah*' appears to be the cornerstone for philosophical analyses related to the human being. In this paper, using a descriptive-analytical method, Tabatabai's theory of *fitrah* has been explained, and some of its implications in terms of the meaning of life have been inferred. Then, its impact on the conceptual analysis of 'meaning' in the different theories of the meaning of life, especially ones that are based on 'purpose' and 'value,' is investigated. The result of this study shows that Tabatabai defines *fitrah* as the unique creation of each creature. Additionally, value and purpose are conceptual components of each other, that is, a human being who gives meaning to his/her life by a purpose, finds that purpose necessarily valuable, and on the other hand, by any valuable thing he/she is going to find meaning, inevitably considers it somehow as his/her purpose. Moreover, purpose and value cannot be conceptually analyzed without the theory of *fitrah*. This means, according to Tabatabai, every purpose and every valuable matter, regardless of their instances, are necessarily defined in accordance with human *fitrah*. This point indicates the importance and necessity of the ontological discussions about human *fitrah*, its requirements and its place in existence, for adopting a theory in the meaning of life.

Keywords

Muhammad Husayn Tabatabai, meaning of life, *fitrah*, value, purpose

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (h.sabzi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Kalam, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (dibaji@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

در منظومه فکری علامه طباطبایی، بسیاری از مسائل فلسفه دین ربط وثیقی با نظریه فطرت ایشان دارد. به نظر می‌رسد نقطه عزیمت علامه در بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق، ادراکات اعتباری و مسائل مختلف فلسفه دین، نظریه فطرت است. پرسش اصلی که نوشتار پیش رو در جستجوی یافتن پاسخی به آن تدوین شده است، سؤال از چیستی فطرت و جایگاه آن در تبیین مفهومی معانی «معنا» در مبحث معنای زندگی است.

تفکر علامه طباطبایی، در عین اتقان و دقت فلسفی، بسیار سهل و روشن به نظر می‌رسد. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، المیزان و برخی دیگر از نوشته‌های ایشان، تحلیل فلسفی از محسوسات و امور روشن و بدیهی که مجال انکار آن برای عقل سلیم نیست شروع می‌شود، و در نهایت، بنای تحلیل منتهی به نتایج متعالی در فلسفه می‌شود. این نوع مواجهه ایشان در تحلیل‌های فلسفی، درباره فطرت و دشواری‌های تحلیل آن نیز صادق است.

مقالات و نوشته‌های بسیاری درباره معنای زندگی در نظرگاه علامه طباطبایی نگاشته شده است که قریب به اتفاق آنها در پی یافتن مصداق زندگی معنادار در نظر ایشان است.^۱ در این نوشتار، در پی آن نیستیم تا مصادیق اموری که زندگی را معنادار می‌کنند برشماریم، بلکه به روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا فطرت، تحلیل معنایی و لوازم آن که مرتبط با معنای زندگی است استنتاج می‌شود و برخی از خلط و التباس‌هایی که در معنای فطرت و امور فطری و تبیین آنها رخ داده آشکار می‌گردد. آنگاه، به بررسی معانی مختلفی می‌پردازیم که برای «معنا» در ترکیب «معنای زندگی» مطرح شده است، و از این رهگذر، جایگاه فطرت را - به معنای پیشگفته در نظرگاه علامه - در تبیین مفهومی این معانی و تلازم معنایی با آنها روشن می‌کنیم. آنچه در مقاله پیش رو تا اندازه‌ای نو به نظر می‌رسد اولاً تحلیل خاص از نظریه فطرت و برخی لوازم معنایی آن در نظرگاه علامه طباطبایی است، و ثانیاً استفاده از این نظریه در تحلیل مفهومی معانی «معنا» در مبحث معنای زندگی.

۲. معنای فطرت

واژه «فِطْرَت» بر وزن و معنای خَلَقَتْ، مصدر نوعی از ماده «فطر» و به معنای نوع خاص ابداع و ایجاد است^۲ (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۶: ۱۷۸). در نگاه علامه، فطرت مختص انسان نیست و هر مخلوقی، به اقتضای وجودی که دارد، نوع خاصی از ابداع را با آثار و

اقتضائات خاصی که همان فطرت اوست دارد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۶: ۱۷۸). بنابراین، می‌توان فطرت را این گونه تعریف کرد: «نوع و ساختار خاص در آفرینش هر موجودی». هر موجودی، به حکم تمایز از دیگر موجودات، دارای ساختاری خاص در آفرینش است که او را ممتاز از دیگر موجودات می‌گرداند. انسان نیز به سان هر موجود دیگری، ساختار خاصی در آفرینش دارد که این ساختار اقتضائات خاصی در پی دارد، آثار خاصی از خود ظهور و بروز می‌دهد، و کنش‌ها و واکنش‌های انسان متناسب با این ساختار است. برای نمونه، معده انسان به گونه‌ای سرشته شده است که تناسب و تلائمی با هضم سنگ ندارد، و بنابراین طبیعت آدمی، هنگام گرسنگی، هیچ میلی به خوردن سنگ در او بر نمی‌انگیزد، چون ساختار این قسمت از بدن سازگار با هضم سنگ نیست، و اگر هم هضم کند، نیازی واقعی از بدن انسان را برطرف نمی‌سازد. طبق این بیان مختصر، فطرت انسان یعنی نوع خاص سرشته شدن آدمی. این معنا از فطرت بحثی فلسفی است و عجاتاً به کاربرد دینی آن نظری ندارد، و از این رو پذیرای اقسامی مانند دینی و غیردینی یا الهی و غیرالهی، به سان اقسامی حقیقی، نیست.

۱-۲. تفاوت فطرت و غریزه

در این معنا، تفاوت امر فطری و غریزی به اعتبار است، نه به حقیقت. توضیح آن که در این معنا از فطرت، تمام آثار، اقتضائات و ویژگی‌های موجود که وابسته به آفرینش خاص آن موجود است، درون معنای فطرت قرار می‌گیرد، و بنابراین غریزه خاص موجودات نیز بخشی از امور فطری آنان است. با این حال، علامه طباطبایی در موارد بسیاری از غریزه نیز سخن گفته است، لکن در اغلب موارد، غریزه به همین معنا از فطرت یعنی ساختار وجودی خاص و اقتضائات و آثار آن بازمی‌گردد. موارد متعددی که ایشان عبارت غریزه فطری را به کار می‌برد^۳ یا در موارد قابل توجه دیگری که غریزه را به فطرت عطف کرده و حکم واحدی بر آن دو مترتب می‌نماید^۴ و نیز مواردی که از امور به اصطلاح غیرغریزی چون حقیقت‌جویی، حق‌پرستی، خوف از خدا و تقوا، به سان امور غریزی نام می‌برد،^۵ جملگی گواه بر این است که فطرت و غریزه در نگاه ایشان قسیم یکدیگر نیستند، و تسامحاً و مطابق اصطلاحی به کار رفته است که غریزه را عمدتاً ناظر به جنبه‌هایی از ساختار وجودی آدمی لحاظ می‌کند که با حیوان مشترک است. به هر حال، اقتضای این تعریف و معنا از فطرت آن است که غریزه امری در عرض فطرت مطرح نباشد.

۲-۲. فطرت و ذات‌گرایی

فطرت و ساختار وجودی خاص هر موجودی اقتضای داشتن صورت نوعیه خاص برای هر نوع را دارد. ایشان مانند تمامی حکیمان مسلمان یک ذات‌گرا است، و از ایده صورت نوعیه که ساختار خاص این صورت نوعیه فطرت نامیده می‌شود دفاع می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۰۶-۱۰۸) و صورت نوعیه هر موجودی را منشأ افعال و آثار آن نوع می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۶، ۳۱۸).

گرچه ایشان ذات‌گرا و از مدافعان نظریه صورت نوعیه است، این لزوماً به معنای ذات ثابت انسانی و نوع اخیر بودن آن نیست. در حکمت پیش از صدرالمألهین، انسان نوع اخیر بود و تحولات انسانی در دامنه اعراض او واقع می‌شد، اما به برکت نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن انسان در حکمت صدرایی، که مورد پذیرش علامه طباطبایی نیز هست، دیگر انسان نوع اخیر نیست. نوع اخیر چیزی است که با حرکت جوهری پدید می‌آید. هر گونه اعتقاد، اتصاف اخلاقی و ارتکاب عملی زمینه تحول جوهری انسان را فراهم می‌آورد و گوهر ذات هر انسانی در سیر جوهری خود به سمت و سوی خاصی روان است. این فرد انسان است که با اعمال و عقاید خود گوهر ذات خویش را رقم می‌زند. بنابراین، قائل بودن به ایده صورت نوعیه منافاتی با این نظر ندارد که انسان نوع اخیر خود را، به دست خود، با سیر جوهری خویش، در چهار شاهراه سُبُعِیَّت، بَهیمیَّت، شیطنت و ملکیت رقم می‌زند (صدرالدین شیرازی ۱۴۳۵، ۹: ۲۰، ۹۶: ۷). هر یک از این گروه‌های چهارگانه طیفی را شکل می‌دهد که از نظر شدت و ضعف دارای درجات متعددی است، و این انواع متعدد تحت انسان که نوع متوسط و جنس سافل است مندرج‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۳: ۲۳۲-۲۳۵؛ ۱۳۹۶، ۱۶: ۳۶۷-۳۶۹).

۲-۳. فطرت و ساحت آگاهی

فطری بودن یک امر، هر چه باشد، به معنای حضور آن امر در ساحت آگاهی و توجه تفصیلی حصولی به آن نیست. به عبارت دیگر، اگر فطری بودن امر الف، به نحو رضایت‌بخشی، در تمام افراد یک نوع یا جنس به اصطلاح فلسفی تبیین شد، این امر صرفاً بدان معناست که ساختار وجودی افراد تحت آن نوع یا انواع تحت آن جنس ثبوتاً چنان سرشته شده است که امر الف بیان می‌کند، بدون آن که ناظر به مقام اثبات و حضور در ساحت آگاهی حصولی افراد یا انواع مزبور باشد. نتیجه بیان موجز ذکرشده آن است که فطری بودن امر الف به معنای فراگیری ثبوتی و تکوینی آن است، نه فراگیری اثباتی. مطابق

این تفکیک، به حق می‌توان قائل شد که فطری بودن امر خاصی در آدمی لزوماً به معنای مقبولیت فراگیر آن نزد تک‌تک افراد آدمی نیست. بسا که امری فطری، به سبب عواملی، مورد التفات تفصیلی افراد نباشد، یا به دلایلی پنهان شود و زیر غبار غفلت و بی‌توجهی قرار گیرد، و از این رو از ساحت آگاهی حصولی و مفهومی آنان غایب باشد. بنابراین، این که امری در تمام افراد آدمی مقبولیت فراگیر ندارد، گواه فطری نبودن آن امر نیست. بر اساس این نکته است که در نگاه ایشان، آگاهی معلول (برای مثال انسان) از علت خود (حق تعالی)، از سویی مطابق ساختار معلولیت او و بنابراین فطری است، و از سوی دیگر دقیق‌ترین و عمیق‌ترین آگاهی است، اما با این وجود، این علم ممکن است در ساحت آگاهی مفهومی، غایب و حتی مورد انکار فرد باشد، چه آن که «آگاهی از امری» غیر از «آگاهی به آگاهی از آن امر» است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۸: ۲۴۰، ۲۶۴-۲۶۸؛ طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۸۷). بنابراین، بر خلاف زعم برخی،^۱ فطری بودن امری، نه تنها مستلزم حضور مفهومی آن امر در ساحت آگاهی انسان نیست (و برای مثال ای بسا پیدایش علم حصولی به گزاره «استحاله اجتماع و ارتفاع نفیضین» و مفردات آن در سنین جوانی یا مدت‌ها پس از آن برای شخص حاصل شود، ولی همچنان می‌توان پذیرفت که کودک نیز به شکل فطری صحت فحوای این گزاره را می‌یابد)، بلکه حتی منافاتی با انکار آن امر در ساحت مفهومی و علم حصولی ندارد.

۴-۲. فطرت و اختیار

این معنا از فطرت در آدمی، مانند هر موجود دیگری، به گونه‌ای است که اقتضائات خود را به وی تحمیل می‌کند. از این رو، در توان او نیست که از چارچوب وجودی خویش و اقتضائات و آثار آن فراتر رود. همان‌طور که گفته شد، ساختار وجودی معده انسان صرفاً پذیرای موارد خاصی از طعام است، و سازگاری یعنی بقاء و رشد آن منوط به تغذیه از اشیاء خاصی است. ساحت اعمال ارادی نیز از این قاعده مستثنی نیست، ولی باید توجه داشت که این تحمیل در ساحت اعمال ارادی آدمی در حد اقتضاء است، نه در حد علت تامه که امر خاصی را در او، به نحو ضروری و بدون اختیار، محقق سازد. برای نمونه، مزاج هر انسانی اقتضائات خاصی را در پی دارد، اما این اقتضائات در حد علت تامه فعل آدمی نیست، و انسان همچنان می‌تواند خلاف آنها رفتار کند، گرچه در مواردی، بسیار دشوار است که از چنگ اقتضائات امزجه رها شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۹۰).

بر خلاف اقتضاء مزاج خاصی رفتار کردن به معنای فراتر رفتن از اقتضائات ساختار وجودی نیست. اگر در موردی انسان بر خلاف مزاج خاص خود رفتار ارادی

خاصی از خود بروز می‌دهد، به واقع همچنان درون ساختار وجودی خویش و بنابراین متأثر از اقتضائات آن رفتار می‌کند. این ساختار وجودی است که طیفی از اقتضائات را در پی دارد و انسان از میان آنها دست به گزینش می‌زند.

۳. معانی «معنا» در رویکردهای معنای زندگی

برای معنا و زندگی در ترکیب «معنای زندگی» معانی گوناگونی ذکر شده و برای پاسخ به هر یک رویکردهای متفاوتی اتخاذ شده است. در عرف، زندگی هر فرد مجموع اعمال و رفتار، رویدادها و وقایع، روابط و نسبت‌ها و کنش‌ها و واکنش‌های او است (بیات ۱۳۹۴، ۶۰-۶۱) و در نوشتار حاضر همین معنا مراد است.

این که معنای زندگی چیست، به طور کلی، به سه شکل فهم شده است: (۱) آیا زندگی هدفی دارد؟ (۲) آیا زندگی ارزشی دارد؟ (۳) آیا زندگی من بیانگر چیزی است؟ به واقع، معنا در ترکیب «معنای زندگی» گاه به معنای هدف و غایت، گاه به معنای ارزش، و گاه به معنای نشانگر و حکایتگر چیزی بودن گرفته شده است (Thomson 2003, 12). تدئوس متز نیز در نظریه خود بر این باور است که نظریه‌های معنای زندگی به این سؤالات پاسخ می‌دهند: کدام هدف ذاتاً این ارزش را دارد که برای رسیدن به آن تلاش و کوشش صورت گیرد؟ یک فرد انسانی چگونه باید از طبیعت حیوانی‌اش فراتر رود؟ ویژگی‌های یک زندگی که ضامن احترام و تحسین عظیم است چیست؟ (Metz 2013, 9, 24-34).

اما در بیان پاسخ به این پرسش‌های مطرح در بحث معنای زندگی، اگر معنا را به معنای «ارزش زندگی» بدانیم، آنچه در ظاهر بیشتر محل بحث و نظر بوده بیان مصادیق امور ارزشمند و تحلیل آنهاست، و این که چه امر یا اموری می‌تواند به زندگی ارزش و بنابراین معنا ببخشد؛ و اگر معنا را به معنای «هدف زندگی» بدانیم، آنچه محل نظر بوده بیان مصادیق هدف یا اهدافی است که می‌تواند به زندگی معنا ببخشد.

در این نوشتار سعی بر آن است که ربط و نسبت معنای معنا با یکدیگر در ترکیب «معنای زندگی» و نیز مؤلفه‌های مفهومی آنها، به ویژه معنای ارزش، تبیین شود. پرداختن به مصادیق معانی مختلف معنا و ارزیابی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

۴. تبیین مفهومی هدف و ارزش در معنای معنا با استعانت از نظریه فطرت

از آنجا که غالب نظریه‌های معنای زندگی، چه نزد فیلسوفان تحلیلی و چه نزد الهی‌دانان، حول «هدف» و «ارزش» است، با استفاده از نظریه فطرت به تحلیل این دو می‌پردازیم.

۱-۴. هدف

هدف در عرف، معنایی روشن و بدیهی دارد. هدف با نتیجه تفاوت دارد و در آن حیث التفاتی منظور است. بنابراین هدف به موجودی نسبت داده می‌شود که دارای علم و اراده است: هدف خودبنیاد. اگر هدف به امری یا موجودی نسبت داده شود که علم و اراده ندارد، این نسبت مجازی خواهد بود و منظور هدف خارجی است، یعنی هدف موجود دارای علم و اراده‌ای که صاحب یا خالق آن امر یا موجود فاقد علم و اراده است. هدف زندگی از این مقوله است: هر فرد انسانی چه هدف یا اهدافی در زندگی داشته باشد که به مدد آن بتواند به زندگی معنا دهد (هدف خودبنیاد) و یا خالق این زندگی چه هدف یا اهدافی دارد (هدف خارجی) تا انسان بتواند با تحقق آن اهداف به زندگی اش معنا بخشد. بنابراین، هدف اولاً به موجود دارای علم و اراده نسبت داده می‌شود. ثانیاً ناظر به فعل و کار آن موجود است، یعنی در ساحت اراده آن فاعل است که هنگام عمل مطلوب او واقع می‌شود. ثالثاً، در نظریه‌های معنای زندگی، هدف فی‌نفسه نمی‌تواند به زندگی معنا بخشد، بلکه این هدف لاجرم هدفی با بار ارزشی مثبت است، به نحوی که ارزش ذاتی داشته باشد (Metz 2013, 25-26). به عبارت دیگر، شهود آدمی هدفی را معنابخش به زندگی می‌یابد که ارزشمند باشد. از این رو، رابعاً، برای فهم هدفی که به زندگی معنا می‌بخشد ناگزیر از فهم معنای ارزش و ارزشمند هستیم.

۲-۴. ارزش

درباره ارزش نیز به سان هدف عمدتاً از امور ارزشمند سخن به میان آمده است: این که یک زندگی ارزشمند چه نوع زندگی‌ای است، و وجه یا وجوه ارزشمندی امور چیست که به نحوی ارتباط با آنها می‌تواند معنابخش زندگی انسان شود. مصادیق حداقلی امر ارزشمند در فهم عرفی روشن است، گرچه متعدد و متکثر نیز هست. با این حال، معنای امر ارزشمند و مهم‌تر از آن معنای خود ارزش کماکان نیازمند بررسی بیشتری است. در نظریات مطرح، معنای امر ارزشمند گویا با برخی آثار آن تبیین شده است: احساس احترام و افتخار عظیم در زندگی، فراتر رفتن از ارزش‌های محدود زندگی هر فرد، یا فراتر رفتن از خود حیوانی، که از لازمه‌های امر ارزشمندند. سؤال این است که مصادیق امور ارزشمند در دیدگاه‌های مختلف، هر چه باشند، دارای چه مؤلفه‌های مفهومی هستند. به تعبیری، برای نمونه، سؤال این است که ارزش چیست که احساس احترام و افتخار عظیم نسبت به امری حاکی از وجود آن در زندگی است، یا وجود آن در زندگی پیشفرض وجود احترام و افتخار عظیم است؟ چه چیز در

اخلاق و دین و یا امور دیگر وجود دارد که آنها را ارزشمند می‌کند؟
 ناگفته نماند که وقتی امر ارزشمند مصادق حداقلی روشنی نزد عرف دارد، علی‌القاعده خود مفهوم ارزش نیز نزد عرف روشن است. اما اولاً این روشنی و وضوح می‌تواند غیر مفهومی و ارتکازی باشد، و بنابراین در ساحت آگاهی و تبیین مفهومی غایب باشد؛ ثانیاً فی‌الجمله باشد و همه مؤلفه‌های قوام‌بخش معنای ارزش را در بر نگیرد. به نظر می‌رسد کار ایضاح مفهومی ارزش برآورده کردن این دو غرض است، که از طرفی با تبیین آن را دارای وضوح مفهومی کند، و از طرف دیگر همه مؤلفه‌های قوام‌بخش آن را برشمرد. از این منظر، دیگر نمی‌توان با شمردن مصادیق امور ارزشمند به ایضاح مفهومی خود ارزش پرداخت. پرسش مطرح این است که چه می‌شود که امری ارزشمند تلقی می‌شود؟ برای مثال، راستگویی ارزش اخلاقی دارد؛ عدالت ارزش حقوقی؛ و اثر هنری ارزش زیباشناسانه. چه چیز در این امور است که باعث می‌شود وصف ارزشمند را به آنها اطلاق کنیم؟ آیا مفهوم ارزش هم به سان مفهوم خوبی در نظر برخی بسیط و تعریف‌نشده است که به واسطه نیروی شهود آن را درمی‌یابیم؟ حتی در صورت اخیر نیز می‌توان به نحو معناداری پرسید که چه می‌شود امری را خوب و ارزشمند می‌یابیم؟ به عبارت دیگر، در جستجوی تعریف ارزش نیستیم که حسب‌الفرض تعریف‌نشده و بسیط است، بلکه در پی یافتن مؤلفه‌هایی هستیم که امری را ارزشمند می‌کند. خواه ارزش را قابل تعریف بدانیم و خواه ندانیم، سؤال مزبور معنادار است و پاسخی درخور می‌طلبد. در مقام پاسخ به سؤال مزبور، به نظر می‌رسد که بدون استمداد از دو مفهوم زیر نمی‌توان ارزش را ایضاح مفهومی کرد: فطرت و هدف.^۷

۴-۲-۱. نقش فطرت در تبیین مفهومی ارزش

مراد از فطرت همان تحلیل مستفاد از نوشته‌های علامه طباطبایی است، یعنی «نوع و ساختار خاص هر موجود». طبق تحلیل پیشگفته، فطرت یعنی نوع خاص سرشته شدن آدمی که آثار ویژه و اقتضائات خاصی را در پی دارد؛ امر فطری یعنی امری که ساختار وجودی آدمی - خواه در بُعد جسمانی و حیوانی و خواه در بُعد غیرجسمانی و عقلانی - تناسب و سازگاری با آن دارد. اما مراد از امر متناسب و سازگار چیست؟ مراد از آن در این تحلیل امری است که به بقا و رشد انسان در ساحت یا ساحت‌های مختلف یاری برساند. برای روشن شدن مراد، مثالی را از رایحه مطبوع و غذای لذیذ در نظر آورید: اگر رایحه‌ای در مشام ما مطبوع می‌نماید و یا غذایی در ذائقه ما لذیذ جلوه می‌کند، طبعاً به سبب سازگاری وجودی ساختار آفرینش ما با آن رایحه و غذاست. به عبارتی، سرشت

وجودی آن رایحه و غذا به گونه‌ای است که دست‌کم با جنبه‌ای از ساختار وجودی ما تناسب دارد و باعث بقا و رشد آن می‌شود. گرچه ممکن است به سبب افراط در غذا خوردن به جنبه‌های دیگری از ساختار وجودی ما لطمه وارد شود، اما به هر حال مدعا این است که قوه یا قوایی در نهاد آدمی وجود دارد که آن غذا و آن رایحه در سازگاری وجودی با آن قوه یا قواست. از این رو، آنها را مطبوع و لذیذ می‌یابد، و شوق و میلی در ساحت آگاهی ما به سمت آن غذا و رایحه ایجاد می‌کند که با شمیمدن آن رایحه و خوردن آن غذا، این قوه یا قوا رشد می‌کنند و به فعلیت می‌رسند. اساساً لذت حالتی نفسانی است که ناشی از ادراک این تلائم و سازگاری وجودی است (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۲۴).

وضع امر زیبا، مانند موسیقی خاص، منظره خاص و یا اثر هنری ویژه نیز از همین قرار است که ساختار آفرینش و شاکله وجودی آدمی در تناسب و سازگاری با آنهاست، و بدین سبب است که این امور زیبا جلوه می‌کند. بنابراین، ممکن است موجودی با یک ساختار وجودی دیگر، این امر مطبوع و لذیذ را نامطبوع و غیرلذیذ بیابد، کما این که رایحه‌های نامطبوع نزد آدمی برای برخی حیوانات مطبوع تلقی می‌شود، یعنی سازگار با ساختار وجودی آنهاست و به بقا و رشد آنها یاری می‌رساند.

حال می‌گوییم وضع امر یا امور ارزشمند نیز همین طور است: اگر راستگویی یا صداقت ارزش اخلاقی دارد، صرفاً بدان معناست که ساختار وجودی آدمی به گونه‌ای است که راستگویی را در تلائم و سازگاری با خود می‌یابد، و دروغ را ناسازگار می‌بیند. بنابراین، اگر امر یا شیئی را ارزشمند تلقی می‌کنیم، آن را در سازگاری با ساختار وجودی خود، دست‌کم در یکی از ابعاد، می‌یابیم.^۸

به نظر می‌رسد محال است کسی امر یا چیزی را ارزشمند بیابد یا بداند (کشف یا جعل)، اما آن امر یا چیز به نحوی در سازگاری و تلائم با ساختار وجودی شخصی که آن را ارزشمند یافته یا دانسته نباشد، و امری بالقوه درون وی در ارتباط با آن امر ارزشمند بالفعل نشود. اما این سازگاری می‌تواند فی‌الجمله و صرفاً از جهتی باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، در پاسخ به این پرسش که چه رخ می‌دهد که امری نزد آدمی ارزشمند تلقی می‌شود، باید گفت که لاجرم تلائم و تناسب ساختار وجودی آدمی با آن امر به آن ارزش می‌دهد. پس مهم‌ترین مؤلفه مفهومی ارزش تلائم و سازگاری امری با ساختار وجودی آدمی است؛ و این ساختار خاص همان فطرتی است که در تبیین دیدگاه علامه طباطبایی گذشت. آدمی نمی‌تواند بدون توجه به این ساختار از ارزشمندی امور و بنابراین از معنا بخشی آنها سخن بگوید.

۴-۲-۲. نقش هدف در تبیین مفهومی ارزش

آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن هدف از ارزشمندی امری در ساحت اعمال ارادی شخصی سخن گفت و، به تبع، ارزش را بی استمداد از مفهوم هدف تبیین مفهومی کرد؟ شهود اخلاقی آدمی راستگویی، نگهداری از متنی مقدس، عشق به والدین، اداره مرکز بهزیستی، مالکیت و یا خلق آثار هنری، کمک به برقراری عدالت و... را امور ارزشمندی به شمار می‌آورد که نامزدهای قابل قبولی برای معنابخشی به زندگی می‌توانند باشند. در تمام این موارد می‌توان میان وضع موجود و وضع ناموجود، ولی مطلوب، که همان اقسام ارتباط با امور ارزشمند است، تفکیک قائل شد. برای مثال، در نقطه الف ایستاده‌ایم و می‌یابیم یا می‌دانیم که ایستادن در نقطه ب ارزشمند است (ایستادن در نقطه ب همان ارتباط با امور ارزشمند و برای نمونه اداره یک مرکز بهزیستی است). با ایستادن در نقطه ب به نظرمان می‌آید که بهتر شده‌ایم و زندگی مان ارزش یعنی معنا دارد. در این صورت، ایستادن در نقطه ب در واقع هدف شخص از انجام عمل خاص ارادی‌ای است که موصل به آن است. شخصی که هیچ غایت و هدفی در زندگی ندارد، چرا باید ایستادن در نقطه ب را، با وجود بدیل‌های بی‌شماری که دارد، ارزشمند تلقی کند؟ چرا ایستادن در نقطه‌های ج یا د یا ه یا ... را برای خود ارزشمند تلقی نمی‌کند؟ مرجح این ترجیح چیست؟ آیا چنین شخصی آن بهتر شدن را نمی‌خواهد؟ اگر می‌خواهد - که به واقع می‌خواهد یعنی کار ارادی را انجام می‌دهد تا به آنجا برسد - در حقیقت، غایت و هدف وی از اعمال ارادی ایستادن در نقطه ب است. به تعبیری، نمی‌توان گفت که وی فارغ از این که در اعمال ارادی‌اش هدفی دارد یا ندارد، ایستادن در نقطه ب را برای خود مطلوب و ارزشمند تلقی می‌کند، و به تعبیر سوم، نمی‌توان گفت که غایت و هدفش از اعمال ارادی ایستادن در نقطه ب نیست، ولی آن را ارزشمند تلقی می‌کند،^۹ و با آن به زندگی‌اش معنا می‌دهد.

به نظر می‌رسد که تقسیم ارزش‌ها به ارزش‌های ذاتی و ابزاری در بحث حاضر تفاوتی ایجاد نمی‌کند و این گونه نیست که این تبیین صرفاً ناظر به ارزش‌های غیر ابزاری باشد که برای رسیدن به غایتی مد نظر قرار می‌گیرند، بلکه ارزش‌های ذاتی نیز که بنا بر ادعای نفسه ارزشمندند، اولاً در تلائم و سازگاری با ساختار خاص وجودی آدمی هستند، و ثانیاً به هر حال انسان در ارتباط با آنها غایتی را دنبال می‌کند، ولو این غایت خود اتصاف و آراسته شدن به فضیلت نفسانی مزبور باشد. انسان از اعمال ارادی‌اش هدفی دارد و این هدف هر چه باشد، در نگاه عامل و کنشگر، وضع و حال او را بهتر می‌کند، و از نگاه خود عامل بهتر شدن^{۱۰} او در رسیدن به آن هدف است.

طبیعت آدمی نیز به سان سایر موجودات عالم ماده نیازها و نقص‌هایی دارد که برای بقای خود ناگزیر است در حرکتی بی‌وقفه آنها را برآورده سازد. برخی از این نیازها از طریق افعال ارادی برطرف می‌شود و برخی دیگر از طریق افعال طبیعی. تفاوت این دو دسته در این است که فعل ارادی «علمی» نیز است، یعنی بر خلاف فعل طبیعی انسان، از مجرای آگاهی وی به متعلق آن تحقق می‌یابد، و آگاهی متمم فاعلیت فاعل و نقش آن تمیز کار خاصی است که آن را کمال ثانیه خود می‌پندارد (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۲۵).

کمال ثانیه مزبور همان هدف وی از عمل ارادی است. کسی که نگهداری یک اثر مقدس را ارزشمند تلقی می‌کند، کار ارادیش را برای نگهداری آن سامان می‌دهد، یعنی هدف کار ارادیش را نگهداری متن مقدسی می‌یابد که با تحقق این هدف، یا سعی در تحقق آن، زندگی او ارزشمند یعنی معنادار می‌شود. همین‌طور کسی که معنا را در ارتباط با ارزش‌های اخلاقی یا حقوقی تفسیر می‌کند، قائل است زندگی معنادار یعنی تلاش در راستای تحقق ارزش‌های اخلاقی یا حقوقی. نمی‌توان بدون توجه به هدف از ارزشمندی اعمال ارادی سخن گفت، و طبعاً نمی‌توان ارزش در این حیطه خاص را بدون استمداد از هدف ایضاح مفهومی کرد.

سرشت وجودی آدمی به گونه‌ای است که امور خاصی را ارزشمند تلقی می‌کند، اموری که اولاً به واسطه تناسب با ساختار وجودی آدمی متصف به وصف ارزشمند می‌شوند - معنای مُراد از «تناسب» و «ساختار» در این نوشتار بیان شد - و ثانیاً اگر این امور اعمال ارادی وی باشند، لاجرم هدف او نیز به شمار می‌آیند.

تحلیل مذکور، اگر مقبول افتد، هم شامل مقام تحقق و ثبوت است و هم شامل مقام اثبات. به تعبیری، هم در مقام واقع ارزشمندی امری که مربوط به ساحت اعمال ارادی انسان است به مفهوم هدف گره خورده است، و هم در مقام تشخیص و ارزیابی، شناختن ارزشمندی یک امر در ساحت مزبور، فارغ از این که آن امر را به نحوی هدف فاعل کار بدانیم، امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر، هم در مقام واقع هر هدفی که انسان برمی‌گزیند پیش‌تر آن را ارزشمند یافته است، و هم در مقام تشخیص و ارزیابی، شناخت هدف بودن امری برای آدمی، فارغ از ارزشمند دانستن آن، ناممکن به نظر می‌رسد.

انسان با هر امر ارزشمندی بخواهد به زندگی‌اش معنا بخشد، آن امر ارزشمند را به نحوی هدف خود می‌داند، و نیز اگر در پی آن باشد که با هدف یا اهداف خاصی به زندگی خویش معنا بخشد، آن هدف را ناگزیر ارزشمند می‌یابد. نیز آدمی هر هدفی در زندگی برگزیند، و هر فعلی را ارزشمند بیابد، به نحو ضروری، آنها را در سازگاری با ساختار

وجودی خاص خود (فطرت) یافته است.

نتیجه آن که شناخت ساختار وجودی آدمی برای گزینش نظریه خاص معنای زندگی ضروری می‌نماید. برای شناخت ساختار وجودی آدمی نیز گزینی از اتخاذ نظریه خاص متافیزیکی درباره هستی در راستای پی بردن به جایگاه آدمی در هستی و مبدأ و معاد وی در آن نداریم. منطقاً و اخلاقاً تنها در این صورت است که مجازیم از ارزش‌های حقیقی زندگی و اهداف حقیقتاً ارزشمند آن سخن بگوییم.

۵. ارزش، فطرت و ادراکات اعتباری

این که ارزش اخلاقی، حقوقی یا زیباشناسانه خاصی با ساختار وجودی آدمی سازگار است، اولاً به معنای نسبیّت آنها نیست، چه آن که می‌تواند با ساختار انسان بماهو انسان سازگار باشد؛ و ثانیاً به معنای ذهنی و انفسی بودن آنها در مقابل عینی و آفاقی بودن ارزش‌های مزبور نیز نیست، چه آن که تلائم و سازگاری امری وجودی است، و دو طرف آن واقعی است، مانند رابطه علیت، و این تلقی، دست‌کم به تقریری، می‌تواند ضامن عینیت آنها باشد؛ ثالثاً، به معنای اعتباری بودن خود ارزش‌ها، یعنی قراردادی بودن آنها نیست، حتی اگر ارزش را نیز به سان حسن و قبح در نظریه ادراکات اعتباری مفهومی اعتباری بدانیم.^{۱۱}

دلیل ادعای اخیر آن است که اعتباری بودن حسن و قبح نزد علامه صرفاً ناظر به امری است که انسان میان خود و فعل ارادی ناموجود خود اعتبار و ایجاد می‌کند. به تعبیری، هر فعلی که انسان انجام می‌دهد آن را ملائم و سازگار با قوه فعاله و از این رو آن را خوب می‌داند، و اعتبار حُسن را برای آن قائل می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۴). اما در نظر ایشان، از آنجا که انسان توان مفهوم‌سازی ابداعی ندارد (طباطبایی ۱۳۹۱، ۱: ۱۸۰)، باید مصداق حقیقی حسن و قبح، یعنی سازگاری و ملائمت حقیقی، را میان دو امر یافته باشد، و آنگاه آنها را میان خود و فعل ارادی خویش اعتبار کند. این امور اعتباری لاجرم باید ریشه و مصداقی حقیقی داشته باشد، تا بتوان آنها را در جای دیگر به نحو اعتباری و مجازی به کار برد. آن مصداق حقیقی همان تلائم و تناسب است، اما حسن و قبح اعتباری وصف لازم و لایتخلف فعلی است که از فاعل صادر می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۴). علامه حُسن را همین تلائم و سازگاری میان دو چیز می‌داند (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۳۷۹، ۵: ۱۲). روشن است که این سازگاری وجودی امری تکوینی و حقیقی است، نه اعتباری.

به همین قیاس، حتی اگر ارزش را مفهومی اعتباری بدانیم، مراد ارزشی است که انسان میان خود و فعل ارادی ناموجود خویش اعتبار و ایجاد می‌کند، و به آن اعتبار ارزشمندی می‌دهد، سپس آن را محقق می‌کند. اما این به معنای اعتباری بودن ارزش محل بحث نیست که وصف خود فعل است، و از مؤلفه‌های مفهومی آن سازگاری با ساختار خاص وجودی آدمی (فطرت) است.

۶. نتیجه‌گیری

هدف و ارزش دو معنای مهم «معنا» در نظریات معنای زندگی است. این دو در ساحت اعمال ارادی آدمی تلازم مفهومی با یکدیگر دارند. در تحلیل مفهومی ارزش و هدف، مهم‌ترین نکته تلازم و سازگاری هدف و امر ارزشمند با فطرت یا همان ساختار وجودی آدمی است. لحاظ ارزشمندی افعال و امور در تناسب با ساختار وجودی آدمی لزوماً به معنای نسبیّت، ذهنیت و اعتباری بودن ارزش‌های مزبور نیست. این فرایند تکوینی و مربوط به ساختار وجودی آدمی است. از این رو، هیچ انسانی، مادامی که از افعال ارادی برخوردار است، به لحاظ انفسی و ساجکتیو از داشتن هدف و نیز ارزشمندی آن هدف فارغ نیست. لذا هیچ انسانی به لحاظ انفسی از زندگی معنادار به این معنا فارغ نیست. اما این که این هدف و ارزشمندی آن به لحاظ آفاقی نیز قابل توجیه است، وابسته به این است که ما چه نگاهی به انسان، ساحت وجودی او، جایگاه او در هستی، و مراتب هستی داریم. در یک کلام، بستگی تام به نوع نگرش کلی هر فرد به هستی دارد. اینجاست که بحث هستی‌شناسانه و متافیزیکی درباره آدمی، ساختار وجودی او در ساحت مختلف، اقتضائات این ساختار و جایگاه انسان در هستی، فوری و فوری می‌نماید، چراکه مقدمه ضروری گزینش نظریه خاص در معنای زندگی است، نظریه‌ای که از گزینش آن نیز گریز و گزیری نداریم.

کتاب‌نامه

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. ۱۴۱۴ ق. لسان العرب. ج. ۵. بیروت: دار صادر.
بیات، محمدرضا. ۱۳۹۴. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. سرچشمه اندیشه. ج. ۳. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۶. تسنیم. ج. ۱۶. قم: اسراء.
الجوهری الفارابی، أبونصر اسماعیل بن حماد. ۱۴۰۷ ق. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. ج. ۲. دارالعلم للملایین.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۴۳۵. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. ج. ۹، ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج. ۱، ۵، ۸، ۱۳، ۱۶. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۱. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۱، ۲، ۴، ۵. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۶. *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸. *بررسی های اسلامی*. ج. ۱، ۲. قم: بوستان کتاب.
- الفراهیدی، الخلیل بن احمد. ۱۴۰۹ ق. *کتاب العین*. قم: دار الهجرة.
- نجفی، مسلم، و سید مرتضی حسینی شاهرودی. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبایی و کرکگور». *الهیات تطبیقی* ۱۷.
- Metz, Thaddeus. 2013. *Meaning in life: An analytic study*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Garrett. 2003. *On the meaning of life*. Thomson/Wadsworth.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، بنگرید به نجفی و حسینی (۱۳۹۶)، یا «معنای زندگی از منظر سید محمد حسین طباطبایی» نگاشته محمود دیانی. عبدالله نصری در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل معنا در معنای زندگی» گرچه به تفاسیر مشهور از معنا اشاره کرده است، که عبارت‌اند از هدف، ارزش و کارکرد، به تحلیل خود ارزش و هدف و مقومات و لوازم معنایی آنها پرداخته است. در مقاله رشیدی‌فرد، اکبری و جوادی، *Active Objectivism: Analyzing Tabatabai's View on the Meaningful Life*، نیز گرچه به نظریه علامه طباطبایی در معنای زندگی پرداخته شده، که انسان از طرفی با عقل نظری هدف الهی از خلق را کشف می‌کند و آنگاه با عقل عملی لوازم و مقدمات ضروری رسیدن به این هدف را پیش رو می‌نهد و با اراده آزاد و اختیار آن را برمی‌گزیند و در راستای آن تلاش می‌کند و از این رهگذر زندگی معناداری می‌یابد، اما موضوع مقاله تحلیل فطرت و جایگاه آن در تحلیل مفهومی معانی در ترکیب معنای زندگی نیست. وضع پایان‌نامه‌ها و رساله‌های تدوین‌شده در موضوع معنای زندگی در نظر علامه طباطبایی نیز کمابیش از همین قرار است که از پرداختن به آنها صرف نظر شد.
۲. ماده «فطرت» در لغت به معنای شکافتن و خلقت آمده است (الجوهری ۱۴۰۷، ۲: ۷۸۱؛ الفراهیدی ۱۴۰۹، ۷: ۴۱۸). فطرت مخلوق به معنای نوع خاصی است که بر اساس آن به دنیا می‌آید و مبتنی بر معرفت خداوند است (ابن منظور ۱۴۱۴، ۵: ۵۶).
۳. برای نمونه، نک. طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۱۳۱، ۴: ۲۴، ۵: ۲۵، ۴: ۴، ۶: ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۳.
۴. برای نمونه نک. طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۹، ۱: ۱۱۵، ۲: ۲۴۷.
۵. برای نمونه نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۲۷۶، ۶۷: ۱۳۹۱، ۲: ۴۶، ۱۳۷۱، ۵: ۳۰۲، ۳۱۴.
۶. برای نمونه، نک. نجفی و حسینی ۱۳۹۶، ۱۰.

۷. چنان که خواهد آمد، مفهوم فطرت برای فهم معنای هر نوع ارزشی ضروری می‌نماید، لکن مفهوم هدف صرفاً در ساحت ارزش‌های مربوط به اعمال ارادی خود فرد، در نظریه‌های معنای زندگی، لازم و ضروری است.

۸. شاید تذکر این نکته، برای پرهیز از برداشت نادرست از عبارت، سودمند باشد که اگر امری خوشایند انسان بود، صرفاً به معنای این است که قوه‌ای در نهاد آدمی وجود دارد که آن امر در تناسب با آن قوه است و انسان به خاطر همین تناسب، آن امر را خوشایند می‌یابد. اما از این مطلب نتیجه نمی‌شود که آن امر می‌تواند مصداق امر ارزشمند باشد. همان طور که در ادامه مقاله روشن می‌شود، هر امر حقیقتاً ارزشمندی در سازگاری با ساختار کلی وجود آدمی است و طبعاً خوشایند این ساختار و مورد پسند اوست، ولی هر امر خوشایند و مورد پسندی سازگار با ساختار کلی وجود آدمی و در راستای رشد و تعالی همه‌جانبه او نیست. ممکن است امری نیاز بخشی از قوای حیوانی آدمی را برطرف کند، ولی به دلیل افراط در آن یا برآورده شدن آن در جایگاه غیرمناسب به برآورده شدن نیاز سایر قوا لطمه وارد کند. این امر مورد پسند آن جنبه از حیوانیت آدمی است، ولی در راستای رشد همه‌جانبه او نیست. انسان نیازهای متنوع جسمی و روحی دارد، و این عقل است که با هدایتگری خود نیازهای قوا را تشخیص می‌دهد و هر کدام را به نحوی و تا اندازه‌ای برطرف می‌کند که به رشد و تعالی سایر قوا آسیب نزنند.

۹. می‌توان عمومیت این حکم را نقض کرد، و قائل شد که در موارد بسیاری انسان امری را در ساحت افعال ارادی ارزشمند تلقی می‌کند، ولی هدف خود وی آن امر ارزشمند نیست. تلاش در راستای خدمت به مستمندان یا اداره یک مرکز بهزیستی امور ارزشمندی است، لکن این امور به دلایل مختلف از جمله اوضاع و احوال بیرونی لزوماً هدف شخصی نیست که آن را ارزشمند تلقی می‌کند. بنا بر آنچه گفته شد، در این صورت، سخن از خود ارزشمندی افعال است، نه معنابخشی آنها به زندگی فرد انسانی. اداره یک مرکز بهزیستی زندگی فاعل این کار را معنادار می‌کند، نه زندگی کسی که صرفاً آن را ارزشمند می‌داند. اما در بحث معنای زندگی، سخن از امور ارزشمندی است که به زندگی عامل و کنشگر زندگی معنا می‌بخشد. اینجا امور ارزشمندی مد نظر است که در ساحت اعمال ارادی خود او مطرح است. در این موارد، علاوه بر سازگاری امر ارزشمند با ساختار وجودی آدمی، ناگزیر آن امر، برای فاعل زندگی، هدف نیز به شمار می‌آید، خواه هدف خود وی از زندگی باشد یا کمک به تحقق هدف خداوند.

۱۰. مراد از بهتر شدن همان کامل‌تر شدن است که متضمن مفهوم کمال است. مراد از کمال معنای اخلاقی آن نیست، بلکه معنای وجودی مقصود است، و در این معنا نیز از مصداق یا مصادیق خاصی برای بهتر شدن سخن نمی‌گوییم. مصداق آن هر چه باشد، عامل فعل ارادی کارش را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد و بودن در آن غایت یا داشتن آن و به تعبیری وصول به غایت را برای خود بهتر می‌یابد، یعنی خود را کامل‌تر می‌بیند.

۱۱. این بحث شایان دقت بیشتری است، چراکه خلط و التباس‌های فراوانی در فهم حسن و قبح اعتباری، و به تبع در نقد اعتباری بودن حسن و قبح رخ داده است. از آنجا که این بحث خارج از موضوع نوشتار حاضر است، به آن پرداخته نمی‌شود.