

## Islamic Knowledge and Insight

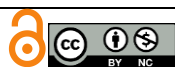
### Meaning of Life from the Perspective of Ibn Sīnā

1. Salim Akbari: PhD Student in Philosophy of Islamic Theology, Department of Philosophy, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Abbas Gohari\*: Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: A\_gohari@iauctb.ac.ir)
3. Shahla Eslami: Assistant Professor, Department of Philosophy, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

#### Abstract

In this study, the meaning of life from the perspective of Ibn Sīnā is reported, analyzed, compared, and evaluated. The research approach is philosophical, conducted using an analytical-descriptive method based on library and comparative studies. The findings indicate that Ibn Sīnā, while presenting the various degrees of the soul's and the body's felicity, considers true and highest felicity to be an objective, discoverable, and attainable reality—namely, the spiritual joy and delight resulting from the perception and contemplation of the Divine Realm. According to the Shaykh, the realization of this exalted joy and delight for the human being becomes possible through the completion of the theoretical and practical intellect and through transcending the limitations of matter and corporeality. Regarding the role and position of God and faith in giving meaning and felicity to human life, Ibn Sīnā maintains that this role is central and fundamental, such that human life, in the absence of a form of relation and attachment to God—who is pure goodness and absolute perfection—would be meaningless and void.

**Keywords:** *meaning of life, purpose of life, felicity, beatitude, Ibn Sīnā*



**How to cite:** Akbari, S., Gohari, A., & Eslami, S. (2026). Meaning of Life from the Perspective of Ibn Sīnā. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-14.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 27 June 2025

Revise Date: 09 November 2025

Accept Date: 17 November 2025

Initial Publish: 15 August 2026

Final Publish: 23 August 2026

## معرفت و بصیرت اسلامی

### معنای زندگی از دیدگاه ابن سینا

۱. سلیم اکبری: دانشجوی دکتری فلسفه کلام اسلامی، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. عباس گوهری\*: دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: A\_gohari@iauctb.ac.ir)
۳. شهلا اسلامی: استادیار، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

#### چکیده

در این تحقیق، معنای زندگی از دیدگاه ابن سینا؛ گزارش، تحلیل، مقایسه و ارزیابی شد. رویکرد تحقیق فلسفی بوده و با بکارگیری روش تحلیلی-توصیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و تطبیقی انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که ابن سینا ضمن بیان مراتب مختلف سعادت نفس و بدن، سعادت حقیقی و برین را امر عینی، قابل کشف و دست‌یافتنی می‌داند که عبارت است از بهجت و سرور روحانی حاصل آمده از درک و مشاهده ملکوت الهی. از نظر شیخ، تحقق این ابتهاج و لذت برین برای انسان، با تکمیل عقل نظری و عملی و با فرا رفتن از محدودیت‌های ماده و جسم امکانپذیر است. در خصوص نقش و جایگاه خدا و ایمان در معنابخشی و سعادت‌مندی زندگی انسان ابن سینا بر این نظر است که این نقش محوری و بنیادین است به گونه‌ای که حیات انسانی در نبود نوعی ارتباط و تعلق به خداوند که خیر محض و کمال مطلق است، بی‌معنا و پوچ خواهد بود.

**کلیدواژه‌گان:** معنای زندگی، هدف زندگی، سعادت، نیک‌بختی، ابن سینا

شیوه استناددهی: اکبری، سلیم، گوهری، عباس، و اسلامی، شهلا. (۱۴۰۵). معنای زندگی از دیدگاه ابن سینا. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۳)، ۱-۱۴.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۶ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۸ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۶ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۲۴ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ شهریور ۱۴۰۵

## مقدمه

پرسش از «معنای زندگی» یکی از مهمترین مسائلی است که در طول تاریخ همواره مطرح شده است. بحث پیرامون این مفهوم از دیرباز در میان فلاسفه و متکلمین، جریان داشته است. این امر، در دوران جدید و با رواج بیش از پیش تفکرات مادی، تا حدود زیادی با نظریه‌هایی پیرامون بی‌ارزش و بی‌معنا بودن معنای زندگی و فلسفه و هدف آن، مواجه شده است که اندیشه‌های نهیلیستی و پوچ‌گرایی، بخشی از این تفکرات می‌باشند. پیرامون معنای زندگی و مسائل مربوط به آن، در یک نگاه کلی می‌توان به هفت موضوع مهم دست یافت: ۱- چیستی «معنای زندگی» ۲- هدف و غایت زندگی ۳- لذت و آسایش ۴- سعادت و نیک‌بختی ۵- مرگ و فنا ۶- کارکرد زندگی و اهداف عملی ۷- ارزش زندگی.

یکی از تفاوت‌های اساسی بین صاحب‌نظران در رابطه با معنا و مفهوم زندگی، این است که آیا زندگی، فی‌نفسه واجد معنا و هویت است و یا اینکه در طول زندگی، با اراده و اعمالی که انسان انجام می‌دهد معنا یافته و یا احیاناً بی‌معنا می‌شود. در پاسخ به این پرسش، به‌طور کلی دو دیدگاه عمده در میان فلاسفه و اندیشمندان وجود داشته است. نخست، دیدگاه طبیعت‌گرایی، که معتقد است زندگی به خودی خود فاقد معناست، و این ما هستیم که به زندگی معنا می‌بخشیم. و دیگری، دیدگاه ماوراءطبیعی، که معتقد است زندگی واجد معنا و هویت است و این ما هستیم که باید به دنبال کشف معنای زندگی باشیم.

در بین متفکران متقدم اسلامی، ابن‌سینا را می‌توان یکی از شاخص‌ترین اندیشمندانی دانست که در این زمینه نظرات قابل‌تأملی را ارائه کرده‌اند. بحث از معنای زندگی، هرچند با همین عنوان خاص، در آثار و اندیشه‌های آن‌ها نیامده است، ولی مفهومی است که در میان آثار، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های این دو اندیشمند به چشم می‌خورد.

ابن‌سینا بر خلاف غزالی در برابر پرسش از معنای زندگی، چندان سرگشته و متحیر نبوده و معنا و مفهوم زندگی را جستجوی غایت و

رسیدن به سعادت می‌داند. وی، کسب لذات مشروع و بهره‌گیری حداکثری از زندگی و خوشی‌های آن را به عنوان راهی صحیح در جهت معناداری زندگی تعریف می‌کند. ابن‌سینا، لذت و سعادت را علاوه بر خوشی‌ها و لذات مشروع دنیوی، در لذات و خوشی‌های معنوی، باطنی و روحی نیز می‌داند و معتقد است که قوه عاقله و تفکر انسان، بر خلاف حواس و قوای نفسانی انسان، حتی با وجود مرگ و پایان زندگی نیز از بین نرفته و به عنوان همراه و همگام روح بشر، متنعم از لذات معنوی است. لذا، ابن‌سینا معتقد است که معنای زندگی، فی‌نفسه واجد ارزش و اهمیت است و با پایان زندگی و مرگ، تنها لذات و خوشی‌های نفسانی و مادی به پایان رسیده و لذات عقلی و معنوی، حتی پس از مرگ نیز با روح و جان انسان همراه است. بنابراین می‌توان گفت که معنای زندگی در نگاه ابن‌سینا، از سنخ هدف و غایت است. طبق این دیدگاه، زندگی معنادار، زندگی‌ای خواهد بود که انسان بتواند اهداف اساسی در زندگی را کشف کند و آنگاه با علاقه و اشتیاق برای رسیدن به آن بکوشد. ابن‌سینا در نهایت، خداوند را غایت‌الغایات شمرده و تقرّب و تشبّه به او را سعادت نهایی انسان می‌داند.

معنا و مفهوم زندگی، در جهان‌امروزی و با توجه به رواج اندیشه‌های التقاطی و نیز تفکرات غیردینی و مادی، خصوصاً در سده اخیر، دغدغه بسیاری از ذهن‌های حقیقت‌طلب می‌باشد. از سویی، با بهره‌گیری از اندیشه‌های فلاسفه الهی و دینی، می‌توان برای زندگی ارزشی غایی و معنوی قائل شد و از سویی دیگر، متأثر از اندیشه فلاسفه مادی و غیردینی، تردیدهایی در پوچی و بی‌معنایی زندگی مطرح می‌شود. بنابراین، شاید در هیچ عصری همچون زمانه کنونی، دریافت مفهوم و معنای زندگی برای بشر، واجد ارزش و اهمیت و نیز دغدغه ذهن و روح و جان او نبوده است. بر این اساس پرداختن به این مسأله که اساساً زندگی دارای معناست یا نه، و تشتت آرای که از دیرباز در این زمینه بوده است ما را بر آن می‌دارد که با تحقیقی دقیق در این موضوع و واکاوی نظریات ابن‌سینا، به عنوان یکی از

متفکران برجسته اسلامی - که مورد توجه بسیاری از محققان است - در صدد ارائه تصویری صحیح از این مفهوم باشیم.

### مفهوم حیات و زندگی در فلسفه ابن سینا

از نظر ابن سینا، تشخیص حیات با آثار آن است که از نظر او و دیگر فیلسوفان مسلمان؛ آثار حیات، رشد و تغذیه، حس و حرکت و نطق و علم است (Avicenna, 1984; Shirazi, 1981). نسبت دادن آثار حیات به نفس، آیا به مفهوم یکی بودن حیات و نفس است؛ یا نه میان آن دو تغایر و تمایزی هست؟ از نظر ابن سینا اولین اثر حیات، رشد و تغذیه است؛ اما حیوان، یا موجود صاحب حیات، به موجودی اطلاق می‌شود که حس و حرکت داشته باشد. حس و حرکت از جسم صادر نمی‌شود و مبدأ صدور این افعال، نفس است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد در این معنا، میان نفس و حیات تغایری نیست؛ هر دو بر کمال اول جسم دلالت دارند و آثار بی‌واسطه به آن منسوب‌اند. اما اگر حیات به معنای کمال ثانی باشد (یعنی کمالی که «نوع» برای بالفعل شدن به آن محتاج نیست، مثل بُرندگی برای شمشیر و احساس و حرکت برای انسان)، حیات غیر از نفس است (Avicenna, 2025).

از نظر صدر المتألهین شیرازی، حیات انسان در این عالم همان حیات ادراک و فعل است؛ این ادراک در وجود اکثر حیوانات، غیر از احساس نیست و فعل نیز جز تحریک یکسانی که منبعث از شوق می‌باشد، نیست (Shirazi, 1981). از این تعریف ملا صدرا چنین فهمیده می‌شود که حیات صرف علم و ادراک نیست؛ بلکه علاوه بر آن شوق و اراده نیز در تحقق حیات نقش دارد (Jawadi Amoli, 1999). بر همین اساس علامه طباطبایی نیز معتقد است، حیات عبارت از نوعی از احساسات و ادراکات علمی در کنار کارهایی است که با علم و اراده انسان صورت می‌پذیرد و پایان پذیرفتن این اعمال ناشی از علم در حیات دنیوی، مرگ است. بنابراین حیات نوعی وجود است که علم و قدرت از آن ترشح می‌کند (Tabatabai, 1996).

### رهیافت خدامحور ابن سینا در بحث معنای زندگی

از دیدگاه ابن سینا این میل، عشق و علاقه انسان به سوی سعادت (مطلوب بالذات) و کمال چیزی است که خداوند در فطرت و وجود انسان به ودیعت نهاده است. از نظر ابن سینا وجود و کمالات وجودی انسان و سایر موجودات از خودشان نیست؛ بلکه این کمالات از موجود کامل بالذات به آن‌ها اعطا شده است. اما نه به این صورت که کمالات به صورت جزئی به تکتک موجودات اعطا شده باشند؛ بلکه حکمت و حسن تدبیر الهی ایجاب می‌کند که عشق به کمال را در نهاد همه موجودات قرار دهد تا بدین وسیله زمینه رسیدن به کمالات در وجود آن‌ها حفظ گردد (Avicenna, 1999a). او از نوعی عشق غریزی در نهاد انسان سخن می‌گوید که خداوند آن را در وجود انسان قرار داده و این باعث می‌شود انسان به سوی سعادت، کمال و خیر مطلق حرکت کند. اگرچه تجلی این خیر مطلق و اتصال انسان‌ها به آن، از انسانی به انسانی دیگر متفاوت است؛ اما این معشوق همانا خیر محض، علت اولی و معشوق حقیقی (خداوند) است (Avicenna, 1985).

نگاه ابن سینا در بحث معنای زندگی نگاه خدامحور است؛ زیرا از نظر او سعادت حقیقی همانا رسیدن به خیر و کمال مطلق است که این خود عامل و باعث حرکت و جدوجهدای انسان برای رسیدن به این مطلوب است. در واقع برانگیزاننده و محرک انسان به سوی سعادت، خداوند متعال است و عشق به او است که به زندگی انسان‌ها معنا می‌دهد.

اما از آنجا که این عشق را نیز خود آفریدگار عالم در وجود او به ودیعت نهاده است حاکی از نوعی عشق خداوند به انسان نیز هست؛ چون این خود برترین لطف و بزرگترین نعمت الهی برای انسان است که آفریدگار عالم عشق الهی را در نهاد انسان به ودیعت نهاده است چه اینکه به تعبیر قرآن کریم خداوند از روح خود در انسان دمید (حجر: ۲۹) و انسان نیز در عهد ال ست به او لیبیک گفت (اعراف: ۱۷۳). روشن است که در این معنا راز عشق و یا محبت الهی نسبت به انسان در آفرینش او نهفته است و این معنا دقیقاً آن چیزی نیست که در دیدگاه «چارلز هارت سهون» مطرح شد. از طرفی چون او مظهر

و منبع کمال، وجود و جمال مطلق و بی‌نهایت است و انسان عاشق این کمال مطلق و جمال بی‌نهایت است، نظریه عدم تناهی خداوند و کمال الهی نیز از دیدگاه ابن‌سینا قابل‌اصطیاد است.

بدیهی است که نظریه عدالت الهی به معنای ثواب و عقاب الهی در حیات اخروی و قیامت در دیدگاه خدامحور ابن‌سینا یک اصل است. بنابراین رهیافت ابن‌سینا یک رهیافت آخرت محور معطوف به خداوند است، به این معنا که سرمنزله حقیقی سیر ابدی و جاودانه انسان به سوی سعادت برین، خداوند است و مرگ و حیات اخروی نیز در همین مسیر سعادت برین و حقیقی انسان قرار دارد. از آنجا که این سعادت حقیقی در حیات جسمانی و این دنیایی انسان تحقق یافتنی نیست، رویکرد ابن‌سینا یک نگرش جامع میان خدامحوری و آخرت محوری است که در فصول بعدی شرحش خواهد آمد.

باید توجه داشت که نظریه هدف الهی اگر به مفهوم قصد و هدف خاص از جانب خداوند، که خداوند به تحقق آن نیازمند است، باشد، چنین چیزی را ابن‌سینا هرگز نمی‌پذیرد؛ زیرا او خداوند را واجب‌الوجود منجمیع الجهات می‌داند که در او هیچگونه نقصی نیست تا با چیزی کامل شود (Avicenna, 2004c). اما اگر به مفهوم آفرینش هدفمند و نظام‌مند عالم هستی و انسان و همین‌طور انکار عبث بودن خلقت باشد، ابن‌سینا چنین چیزی را منکر نیست؛ زیرا هدف نهایی انسان سعادت قصوی و حقیقی است.

### تأملی بر مبانی فلسفی (هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) ابن‌سینا در بحث معنای زندگی

از مهمترین مباحث فلسفی ابن‌سینا در آثار مختلفش بحث هستی‌شناسی است و اهمیت این بحث در دستگاه فلسفی او به اندازه‌ای است که برخی او را مؤسس هستی‌شناسی قلمداد کرده‌اند. اساسی‌ترین بحث ابن‌سینا در این زمینه تبیین مسئله «وجود» و تمایز نهادن میان «وجود و ماهیت» است که جهت‌گیری عمده نظام فلسفی او را در مباحث مختلف تمهید می‌کند. اما آنچه در بحث معنای زندگی و تبیین بنیادی‌ترین هدف زندگی انسان باید مورد توجه قرار گیرد، این است که از نظر ابن‌سینا وجود از مبدأ نخستین آغاز شده و

هر چه از آن مبدأ اعلی فاصله گرفته و به پایین تنزل می‌کند، رو به نقص و انحطاط می‌رود، تا اینکه به پایین‌ترین مرتبه هستی که عالم ماده است می‌رسد (Avicenna, 1985). از ویژگی‌های اصلی این عالم (ماده) تناهی است که ابن‌سینا می‌نویسد این مسئله در طبیعت ثابت شده است (Avicenna, 1985). تناهی و محدودیت در این عالم باعث نقص‌ها، کاستی‌ها و در نتیجه رنج انسان گردیده و باعث می‌شود ضروری متوجه انسان در زندگی می‌گردد.

با توجه به آنچه در بحث هستی‌شناسی سینی طرح شد، انسان موجودی است مرکب از دو بعد جسم و روح (نفس) که مرگ جسم تأثیری در نفس ناطقه نداشته و سعادت‌مندی انسان از خلال تحمل و تدبیر مشکلات و مرارت‌های زندگی انسان در این عالم خاکی امکان‌پذیر است (Avicenna, 2004b). بنابراین انسان نه تنها نباید در برابر شرور و مشکلات زندگی این دنیا، به پوچی و بی‌معنایی زندگی تن دهد؛ بلکه این مرارت‌ها را بستری برای تعالی و رشد و در نهایت کمال حقیقی و سعادت حقیقی و جاودانه خویش تلقی کند که آن هم در صورت پیروی از قوانین عادلانه الهی و هدایت و عنایت پروردگار امکان‌پذیر می‌گردد (Avicenna, 1999b). البته ابن‌سینا از مراتب مختلف نفس و انواع سعادت نفس و بدن در آثار خود بحث می‌کند که در بخش نخست از فصل دوم این رساله، به تفصیل بحث شده و از تکرار آن مباحث در این بخش جلوگیری می‌شود.

نقش معرفت و شناخت در تأمین سعادت حقیقی انسان در دیدگاه ابن‌سینا، بسیار محوری و اساسی است. ابن‌سینا در آثار مختلف خود از حقیقت علم و ادراک، ابزار و انواع ادراک، معانی عقل و انواع آن، علم به نفس و علم به خداوند سخن گفته است. شیخ در اشارات ادراک شیء را عبارت از تمثیل صورت شیء نزد مدرک می‌داند، به گونه‌ای که به واسطه آن صورت شیء ادراک شده را مشاهده می‌کند (Avicenna, 2014). او در توضیح این معنا می‌نویسد، علم عبارت است از حصول صورت‌های معلومات در نفس و این بدان معنا نیست که ذوات اشیا در نفس حاصل می‌شوند؛

## چیستی معنای زندگی در تفکر ابن سینا

با توجه به اینکه ابن سینا سعاد و نیک بختی را غایت لذاته و مطلوب بالذات می‌داند «فمن البین ان السعاده علی الحقیقه هی المطلوبه لذاتها» که هیچ مطلوب و هدفی برتر از آن نیست و سعادت چیزی است که واسطه رسیدن به مطلوب دیگری قرار نمی‌گیرد؛ بلکه خود مطلوب نهایی و ذاتی است، چنین غایت و هدفی امر یگانه، عینی و همگانی است که همه انسان‌ها در پی تحصیل آناند.

"... و اما عین السعاده فلو اثر لشیء آخر کانت المرتبه الاخری و الغایه الثانیه هی السعاده و قد و صفنا ان الاولی هی السعاده و ذلک خلف و لکانت الغایات مترتبه الی ما یتناهی و ذلک محال فمّن البین ان السعاده علی الحقیقه هی المطلوبه لذاتها (Avicenna, 2004c)."

بنابراین، معنا در معنای زندگی امر عینی و ذاتی است، نه انتزاعی و ذهنی یا سوژیکتیو؛ زیرا سعادت مطلوبی است که برای ذات خودش خواسته می‌شود، نه چیزی دیگر. در واقع به تعبیر ابن سینا [وما لیس مطلوباً لذاته فلیس بالسعاده الحقیقی] آنچه مطلوب بالذات نباشد، سعادت حقیقی نیست. چنین غایت و مطلوب نهایی و ارزشمند نمی‌تواند چندگانه باشد؛ بلکه از دیدگاه او سعادت نهایی و حقیقی برای تمامی انسان‌ها یکسان است.

در نگاه ابن سینا، معنا چیزی نیست که توسط سوژه یا فاعل شناسا (انسان) جعل شود؛ بلکه معنا امر عینی و یگانه‌ای است که انسان باید آن را بیابد و درک کند. از این رو پیوند میان معنا، درک و معرفت در تفکر ابن سینا شکل می‌گیرد. از آنجا که سعادت حقیقی همراه با برترین احساس لذت، شادمانی، بهجت و سرور حقیقی است؛ چنین لذت و بهجتی در نگاه ابن سینا برخاسته از درک و معرفت است، چه در مرتبه علم حصولی و درک عقلانی باشد، یا در مرحله بالاتر از آن و در علم حضوری و معرفت شهودی. زیرا لذت در اندیشه ابن سینا عبارت از ادراک و نیل به آن چیزی است که در نزد مدرک کمال و خیر به حساب می‌آید.

«ان للذه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذا لک» (Avicenna, 2004a).

البته، در این تعبیر ابن سینا به نوع خاصی از ادراک که همراه با نیل (وجدان و وصول) هست اشاره شده است و این بیانگر نوعی ادراک حضوری و شهودی است. زیرا نیل و وصول در این نوع ادراک امکان‌پذیر است؛ به گونه‌ای که در آن ذهن و عین یکی می‌شوند و میان درک کننده و درک شونده فاصلهای باقی نمی‌ماند و در نتیجه معلوم بالذات همان معلوم بالعرض است. اما این بدان معنا نیست که در مرتبه علم حصولی هیچ نوع لذت و بهجتی برای مدرک تحقق نمی‌یابد؛ بلکه درجه و میزان لذتی که برای مدرک رخ می‌دهد متفاوت است.

نکته مهم دیگری که در تعریف ابن سینا از لذت مورد اشاره قرار گرفته این است که انسان باید حقیقتاً آنچه کمال هست را کمال بداند و به آن دست یابد و حرکت انسان به استعداد نخستین و فطری، به سمت چنین کمالی است. اما گاهی ممکن است انسان در اثر عواملی، به استعداد ثانوی چیزی را که کمال نیست کمال بداند و از آن احساس لذت نیز بکند، باید گفت چنین انسانی در تفکر ابن سینا سعادتمند نیست. به همین دلیل می‌توان گفت در نگاه ابن سینا انسانی که در درون یک دستگاه مصنوعی یا زندگی ماشینی در حالتی قرار داده شود که به خطا احساس لذت و خوشبختی کند (Nozick, 1974)، در واقع خوشبخت نیست و به لذت و بهجت حقیقی دست نیافته است.

از نظر ابن سینا در نیک بختی و لذت حقیقی دو معیار وجود دارد، یکی اینکه کمال افعا و کمال و خیر باشد، دوم دسترسی به آن کمال و دریافت آن از آن جهت که کمال و خیر هست، باشد (Avicenna, 2004b, 1984). از اینجا فهمیده می‌شود که سعادت حقیقی در تفکر ابن سینا صرفاً احساس لذت و خوشبختی نیست؛ بلکه دستیابی واقعی به کمال و فضائل عقلانی و اخلاقی است که از راه رعایت حد وسط و اعتدال در مواجهه با امیال و شهوات و پایداری بر آن در عقل عملی و نظری به دست می‌آید (Avicenna, 2004c).

نکته نهایی اینکه ابن سینا با این تصریحات خویش بر نسبی بودن سعادت و نیک بختی نیز خط بطلان میکشد؛ زیرا بر کمال و خیر حقیقی در نزد مدرک تأکید می کند نه آنچه را هر مدرکی بر اثر فطرت ثانوی خیر و کمال بداند یا آن را جعل کند.

ابن سینا در بحث معنای زندگی رویکرد فراطبیعت گرا، آخرت گرا و خدامحور دارد؛ زیرا او معنا را در ورای جهان ماده و طبیعت و فراتر از قلمرو حس و در نهایت در مقام قرب و اتصال به مبدأ نخستین جستجو و معرفی می کند.

### چیستی و انواع سعادت از دیدگاه ابن سینا

سعادت در تفکر ابن سینا با کمال، خیر و لذت نیز پیوند نزدیک دارد؛ از این رو ابن سینا در تبیین سعادت مقوله لذت را بیشتر مورد بحث و کنکاش قرار می دهد، تا از رهگذر آن به درک رو شنی از سعادت برسد. ابن سینا در بحث خیر مختص به انسان (سعادت) بحث لذت و اقسام آن را پیش میکشد؛ زیرا از نظر او هر موجود زنده‌ای به شمول انسان طالب لذت است.

از نظر وی ضعیف‌ترین نوع لذت، لذت حسی و قوی‌ترین نوع لذت، لذت عقلی است. بنابراین هرچه انسان ادراک قوی‌تری داشته باشد لذت برتر را می‌برد (Avicenna, 2021). در مجموع از بیانات مختلف ابن سینا در باب سعادت به چند ویژگی بنیادین در تعریف سعادت می‌رسیم. سعادت برین در لذت برین و لذت برتر در درک و معرفت برتر نهفته است. هر قوه از قوای نفس انسان را لذت و سعادت است (Avicenna, 2004c) و به هر میزان که قوه‌ای درک بیشتر و قوی‌تری داشته باشد لذت بیشتر و قوی‌تر را می‌برد (Avicenna, 1953) و در نتیجه سعادت برتر به استکمال قوه عقل و نظر در درک کامل از عالم هستی بستگی دارد. ابن سینا در عنوان یکی از فصل‌ها از «الهیات دانشنامه علایی» سعادت برین را چنین معرفی می‌کند:

«یافتن آنکه خوشترین خوشی و بزرگترین سعادت و نیک‌بختی (اتصال با واجب‌الوجود) است، هرچند بیشتر مردم را صورت آن است که چیزهای دیگر خوش‌تر است».

ابن سینا در المبدأ و المعاد در یک تقسیم بند کلی سعادت را در ارتباط با خود نفس و قوای مختلف نفس دسته‌بندی می‌کند، سپس سعادت نفس را نیز از دو حیث ذات و ارتباط با بدن تبیین می‌کند. در خصوص قوای مختلف نفس، ابن سینا معتقد است فعلیت هر کدام از این قوا در حقیقت کمال و سعادت آن قوا است ولی در مجموع باید گفت محصول نهایی جمیع سعادت‌های قوای نفس این است که تمام افعال به سوی عدالت باشند (Avicenna, 1984). اما سعادت خود نفس از حیث ذات همانا تجرد از ماده و تعلقات جسمانی است. ابن سینا در خصوص سعادت نفس از حیث ارتباط و تدبیر بدن در دو اثر دیگر خود «المباحثات» و «رساله فی العهد» دقیق‌تر سخن می‌گوید. در کل باید گفت در سعادت نفس از حیث بدن نیز اصل عدالت مهم است، که اگر افعال نفس از این حیث به سمت عدالت بود سعادت‌مند است. عدالت و اعتدال به این معنا است که نفس میان ویژگی‌ها و تمایلات متضاد خود مانند آنچه به آن تمایل و شهوت دارد با آنچه نسبت به آن کشش و تمایلی ندارد؛ آنچه نسبت به آن غضب دارد با آنچه غضب ندارد؛ آنچه برای تداوم حیات به آن رو می‌آورد با آنچه چنین نمی‌کند؛ عدالت و حد و سط را رعایت کند. دلیل این تقابل‌ها آن است که بدن و قوای بدنی به اموری میل و رغبت دارد و نفس ناطقه و قوه عقل یه به چیزهای دیگر؛ بنابراین اگر نفس در تعارض‌ها توانست درست مدیریت کند و نفس مسخر بدن نشده و بر آن حالت استعلائی و تسلط داشته باشد، کمال و سعادت نفس رقم می‌خورد.

سعادت حقیقی از نظر ابن سینا همان سعادت مطلق است که هرگز در این جهان قابل دستیابی نیست، پس در این دنیا سعید حقیقی نداریم چنانچه شقی مطلق نیز نداریم چون در این جهان نه شقاوت مطلق و نه سعادت مطلق وجود دارد (Avicenna, 1999c). از آنجا که ابن سینا سعادت را با معرفت و لذت عقلانی پیوند می‌زند، معتقد است سعادت حقیقی و عظمی آن است که انسان از حیث نظری تا به آن حد ارتقاء یابد که درک و تصور کاملی از عالم (جهان) در ذهن

خود بیابد. این بدان معنا است که تمامی ظرفیت‌های قوه عاقله به فعلیت درآید و فعلیت این ظرفیت‌های عقل، کمال نفس ناطقه است. پس سعادت حقیقی نفس از نوع سعادت عقلی و مجرد است که در عالم ماده و بدن قابل تحقق نیست. بنابراین سعادت حقیقی از نظر ابن سینا از جنس لذات مادی و دنیوی نیست بلکه از جنس لذات و بهجت‌های معنوی و غیرمادی است. اما فعلیت تام عقل و قوه عاقله تا زمانی که با بدن ارتباط و وابستگی دارد امکان‌پذیر نیست لذا برای چنین فعلیتی، نفس باید از ماده و تمام لواحق آن مجرد شود تا هم از ناحیه ذات و هم از ناحیه فعل (ارتباط و تدبیر بدن) مجرد شود و به مجرد تام یعنی (فعلیت تام) عقل دست یابد (Avicenna, 1984).

ابن سینا بدن را مانع درک لذت‌های حقیقی می‌داند و از نظر او پس از جدایی از بدن است که نفس واجد لذت عظیمی می‌شود که از نوع لذت حیوانی و حسی نیست؛ بلکه بالاتر و اشرف از لذت‌های حسی و حیوانی است و این همان سعادت حقیقی است (Avicenna, 1999b). بنابراین ابن سینا در تبیین سعادت و لذت حقیقی نگرش فراطبیعت گرا به مفهوم آخرت محورانه و خدامحورانه دارد. اما چون سیر نهایی انسان به سوی خداوند است در نهایت نگرش او خدامحور خواهد بود.

در واقع ابن سینا سعادت را بر کمال نفس ناطقه اطلاق کرده و سعادت غایی را مشاهده ذات حق تعالی می‌داند. این مشاهده از نوع مشاهده عقلی است که پس از انقطاع کلی از محسوسات، منحصر کردن نظر در جلال حق تعالی و مطالعه عقلی آن، که به واسطه ملاحظه صورت از کل هستی در نفس ناطقه منعکس شده و نفس کل هستی را دیده در حالی که ذات حق تعالی را بدون انقطاع مشاهده عقلی می‌کند، حاصل می‌شود (Avicenna, 1980).

ابن سینا برای واضح‌تر ساختن سعادت حقیقی و لذت برتر، میان لذات دنیوی و اخروی مقایسه کرده می‌نویسد انسان در دار غربت و غرور و در این دنیا وقتی در میان دشمنان خویش به یک حقیقت دست می‌یابد، چه لذت و سروری برای او حاصل می‌شود. حال این وضعیت را در قیامت کبرا تصور کنید که همه حقایق عالم هستی برای او آ

شکار شده و ذاتش به جوهر فیض الهی اتصال پیدا می‌کند، در این حالت چه لذت و سروری برای او دست خواهد داد. انسان در سایه اتصال به فیض الهی، تحت تدبیر حضرت حق و مدبر عالم هستی که ریاست و تدبیر جمیع عوالم هستی در تحت ید باکفایت او است قرار می‌گیرد. و به تعبیر قرآن کریم و «اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا» پس از این توضیحات ابن سینا می‌نویسد شأن اعظم و سعادت کبرا در این است که انسان به چنین اتصالی نائل آید.

تردیدی نیست که معنای زندگی در دیدگاه ابن سینا، پیوند تنگاتنگی با مقوله سعادت و نیک‌بختی دارد. به این معنا که سعادت حقیقی در دیدگاه ابن سینا معنا بخش زندگی انسان است. همین سعادت است که اهمیت زندگی، هدف زندگی، ارزش زندگی و کارکرد زندگی را تعیین می‌کند. در نبود سعادت حقیقی به مثابه هدف والای زندگی، حیات انسان بی‌اهمیت، پوچ و بی‌ارزش خواهد بود. در مقابل، سعادت است که مطلوب بالذات انسان بوده و انگیزه و محرک اصلی انسان برای زیست معنادار می‌باشد. به هر روی، تبیین ابن سینا از سعادت حقیقی به گونه‌ای است که رویکرد او در بحث معنای زندگی را در دسته رویکرد فراطبیعت گرا و خدامحور قرار می‌دهد. بنابراین در اینکه سعادت حقیقی، همان هدف اساسی زندگی انسان و معنا بخش زندگی او است و این مطلوب در این جهان مادی و محدود حاصل شدنی نیست، ابهام یا تردیدی در بیانات ابن سینا دیده نمی‌شود.

ابن سینا گاهی از مفهوم لذت در تعریف و تبیین سعادت استفاده می‌کند و این دو را در کنار هم به گونه‌ای مترادف به کار می‌برد که از آن می‌توان منظور ابن سینا از سعادت را دریافت (Avicenna, 1999c). بدون تردید این لذت نیز باید مشتمل بر خیر باشد که اگر ابن سینا در تبیین سعادت از مفهوم خیر بیشتر استفاده می‌کرد، قابل تعمیم بر اصل لذت هم بود و دیگر هر لذت یا مطلوبی را نمی‌شد سعادت نامید. مگر اینکه از کنار هم گذاشتن مجموعه‌ای از تعبیر و بیانات ابن سینا چنین نتیجه بگیریم که مراد وی از لذت، لذت معنوی است که جز از طریق قرب به خداوند حاصل نمی‌شود.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این بیان ابن‌سینا از حالت اعتدال، تضمین‌کننده سعادت حقیقی جسم و بدن نیز هست؟ و آیا بیان ابن‌سینا دیدگاه او را به نظریه افلاطون نزدیک نمی‌کند. در پاسخ، یادآوری این نکته لازم است که از نظر ابن‌سینا سعادت حقیقی بدن در این است که در خدمت روح و نفس باشد یعنی سعادت بدن در سعادت نفس نهفته است و نمی‌تواند جدا یا خلاف آن باشد. بنابراین هیئت استعلائیۀ نافی سعادت بدن نیست بلکه تأمین‌کننده سعادت جسم نیز می‌باشد.

اما بحث ما در سعادت برین و حقیقی است که در این مورد ابن‌سینا بیان‌های گوناگون دارد. ابن‌سینا گاهی سعادت حقیقی و کمال عقل ناطقه را تأمل در مراتب هستی (تصور و تصدیق) از خداوند و صفاتش تا مراتب مختلف خلق می‌داند که نفس در ذات خود عالمی معقول از جوهر عالم موجود می‌شود (Avicenna, 2004a). در واقع، از نظر ابن‌سینا چنین درکی از مراتب مختلف هستی دربردارنده لذت عظیمی است که سعادت حقیقی را رقم می‌زند (Avicenna, 1980). از این تعبیر ابن‌سینا نوعی ثنویت و دوگانگی میان شاهد شهودم یا مدرک و مدرک فهم می‌شود؛ زیرا این علم در واقع علم به علل و در نهایت علت‌العلل است که به واسطه آن علم، انسان به معلول‌ها و مخلوقات پی می‌برد (Avicenna, 1992).

ابن‌سینا گاهی سعادت حقیقی را در اتصال به منشأ فیض الهی و گاهی در اتصال و یکی شدن با عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت می‌داند (Avicenna, 1953). اما گاهی از مشابهت با عقل فعال و نه اتصال و یکی شدن با آن سخن می‌گوید و می‌نویسد انسان ممکن است از جهت معرفت و کمال فطری یا اکتسابی به مقامی دست یابد که مشابه عقل فعال در بالاترین مرتبه سعادت گردد (Avicenna, 1999a). البته گاهی صرفاً از گام نهادن عقل در مسیر عقل فعال و نه رسیدن به مقام و مرتبه او سخن گفته است.

ابن‌سینا در تقسیم انواع علم و معرفت حکمت را که موجب سعادت انسان است، مبنای تقسیم خویش قرار داده از حکمت نظری که غایت آن «حق» و حکمت عملی (درستی رأی برای عمل) که غایت آن

«خیر» است سخن می‌گوید (Avicenna, 1960). از طرفی، در تفکر ابن‌سینا حق و خیر هر دو باوجود مساوقاند؛ بنابراین غایت حکمت (معرفت) نیز وجود است. از طرفی، اگر حکمت و معرفت از سنخ وجودند و غایت معرفت نیز وجود است؛ پس برترین مرتبه حکمت نظری و معرفت نیز درک حق و رسیدن به وجود و حق مطلق بوده و در نتیجه، غایت حکمت عملی متصف شدن به اوصاف الهی هست (Avicenna, 1960).

### بررسی اصل سعادت در دیدگاه ابن‌سینا در پرتو آموزه‌های اسلامی

ابن‌سینا اگرچه در تبیین مفهوم سعادت و رستگاری از مفاهیم قرآنی و آیات قرآن استفاده می‌کند؛ اما در قرآن کریم اصلی‌ترین مؤلفه در سعادت و رستگاری انسان عن صر کلیدی ایمان معرفی شده است که توجه ابن‌سینا به نقش این عنصر اساسی و بنیادین، در مقام معرفت و نظر و همین‌طور در مقام عمل، می‌تواند نحوه تبیین او از سعادت به عنوان یک فیلسوف مسلمان را آشکار سازد. این بدان دلیل است که قرآن نقش محوری در تأمین سعادت حقیقی انسان را به عنصر ایمان می‌دهد و اهمیت نقش ایمان به گونه‌ای است که فیلسوف دیگر مسلمان، صدرای شیرازی، نیز در آثار خودش متوجه آن شده و اهتمام اساسی نسبت به آن دارد.

قرآن کریم در سوره مبارکه «عصر» آشکارا می‌فرماید: "همه انسان‌ها در خسران و زیاناند مگر آنان که ایمان آوردند و عمل نیک انجام دادند و یکدیگر را به حق و صبر توصیه کردند." (عصر: ۲ و ۳)  
 «وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾»  
 ترجمه: سوگند به روزگار (۱) که بیگمان انسان در زیانکاری است (۲) مگر کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند و همدیگر را به حق سفارش کرده‌اند و همدیگر را به شکیبایی سفارش کرده‌اند (۳).

این آیات شریفه بیانگر جهانبینی اسلامی است که در بر اساس آن زیست سعادت‌مندانه تنها از رهگذر ایمان قابل تحصیل است. این یعنی

در جهان‌بینی قرآنی، عمل نیک و توصیه به حق و صبر نیز اگر مبتنی بر ایمان نباشد، تأمین‌کننده سعادت انسان نیست؛ زیرا عمل صالح نیز باید در سایه ایمان صورت بگیرد تا نجات و رستگاری حقیقی و ابدی انسان را فراهم سازد. البته، این بدان مفهوم نیست که ابن‌سینا منکر نقش ایمان و عمل صالح (نماز، روزه و ...) به عنوان مقدمه و صول به سعادت است؛ بلکه همانگونه که در خصوص قبلی شرح آن گذشت ابن‌سینا نیز به عنوان یک فیلسوف مسلمان بر این مطلب که این اعمال در نهایت به سعادت انسان می‌انجامد تصریح می‌دارد. بنابراین سعادت ابدی و حقیقی در سایه ایمان امکان‌پذیر است و در مقابل کفر و بی‌ایمانی است که موجب شقاوت و بدبختی ابدی انسان می‌گردد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (۱۳۶).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خداوند و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاده است و کتابی که از پیش منازل کرده است، ایمان بیاورید و هرکس به خداوند و فرشتگانش و آورده‌اید/ایش و پیامبرانش و روز بازپسین، کفر بورزد، به گمراهی دورودرازی افتاده است (۱۳۶).

در احادیث و سخنان گهربار ائمه معصومین (ع) نیز بر نقش اساسی مؤلفه ایمان در سعادت و رستگاری انسان تأکید شده است که به طور نمونه و اختصار به چند مورد اشاره می‌گردد. امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید ایمان طریق و راه رسیدن به قله منیع سعادت است (محمدی ری شهری، ۱۴۰۳: ۴۶۰). از نظر حضرت علی (ع) انسان‌های سعادتمند در سایه ایمان به تعالی و نجات از گرفتار شدن در گرداب‌های مخوف زندگی دست می‌یابند (Mohammad Rayshahri, 2024) که اگر در برابر ایمان از آنان عصیان سر بزند نجاتی در کار نخواهد بود. به همین دلیل است که حضرت سعادتمندترین افراد را انسان عاقل باایمان معرفی می‌کند (Mohammad Rayshahri, 2024). در مجموع باید گفت

در ادبیات قرآنی و حدیثی سعادت و نیک بختی انسان در قالب مفاهیمی چون فلاح، نجات، سعادت و در مقابل بدبختی و تباهی انسان در مفاهیم چون ضلالت و شقاوت بیان شده است (هود: ۱۵۰-۱۰۸).

### نتیجه‌گیری

در حالی که ابن‌سینا معنا و هدف زندگی انسان را در سعادت؛ و سعادت را در لذت و ابتهاج حاصل آمده از معرفت، درک و شهود روحانی و عقلانی حق تعالی جستجو می‌کند، در قرآن کریم بر دو اصل عبادت و ایمان به مثابه اهداف اساسی و سعادت بخش حیات انسان تأکید می‌شود. در قرآن کریم عبادت و بندگی خداوند به عنوان هدف اصلی خلقت و آفرینش انسان مطرح می‌شود، چنانچه در سوره مبارکه «ذاریات» خدای متعال می‌فرماید (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (ذاریات (۵۱: ۵۶)). بدون شک عبادت و بندگی خداوند فرع ایمان است، یعنی ایمان است که اطاعت و بندگی را به دنبال دارد. بنابراین اصل بنیادینی که در جهان‌بینی اسلامی و قرآنی می‌تواند سعادت انسان را رقم بزند، همانا ایمان به خداوند متعال است. ابن‌سینا نیز در آثار مختلف خود بر نقش اساسی و محوری ایمان، عبادت، تزکیه و ذکر و تلاش برای کسب رضایت الهی می‌پردازد. از نظر وی فلسفه اصلی عبادت آن است که تنها خداوند شایسته عبادت است و عبادت و نماز باعث تعالی روح انسان شده (Avicenna, 2021) و غفلت از آن باعث تباهی و سقوط انسان می‌گردد (Avicenna, 1999a).

در مجموع بیانات ابن‌سینا در بحث سعادت حقیقی و نسبت خدا و سعادت حقیقی، تصویرهای مختلفی از این مقوله توسط وی ارائه می‌شود که در بادی امر غریب می‌نماید و چنین به نظر می‌رسد که نمی‌توان به درک روشن و واضحی از نسبت خدا و سعادت حقیقی در فلسفه او دستیافت. اما می‌توان گفت ابن‌سینا از مراتب مختلف سعادت سخن می‌گوید که از مرحله درک و معرفت تا حرکت سیر الی الله و در نهایت قرب الهی و ایصال الی المطلوب را شامل

می‌شود که این مرتبه نهایی برترین لذت و بهجت را به همراه دارد و همانا سعادت حقیقی است.

تبع و جستجو در آراء و نظریات ابن سینا روشن می‌سازد که وی از مراتب مختلف کمال و سعادت انسان و سیر او به سوی واجبتعالی سخن می‌گوید که این سیر را انجام و پایانی نیست چون سیر به سوی مطلوب نامتناهی است. البته نمی‌توان کیفیت مراتب بالای سعادت و قرب الهی و یا برداشته شدن فاصله‌ها و اتصال موردنظر را به وضوح شرح داد؛ زیرا این مراتب سیر و سعادت و رای قلمرو عقل و نظر است. به همین دلیل ابن سینا در بیان این مراتب سعادت عظمی از وحی کمک می‌گیرد و از تعبیر قرآنی در بیان عالی‌ترین مراتب سعادت و بهجت استفاده می‌کند.

ابن سینا در جهان شناسی و هستی شناسی خودش، ابتدا هر دو عالم ماده و فرا ماده را به عنوان حقایقی انکارناپذیر مورد بحث و اثبات قرار داده و وجود نفس- به عنوان بعد روحانی و غیرمادی وجود انسان- را با براهین و استدلال‌های متقن و استوار اثبات می‌نماید. در پرتو این جهان شناسی و انسان شناسی سینوی است که معرفت عالم غیب و جهان فرا حس برای انسان امکان‌پذیر می‌گردد. چون در وجود انسان بعد مجرد و فرا ماده تحقق دارد و این سنخیت وجودی و هستی شناختی میان حقیقت عالم و انسان باعث می‌شود که معرفت و شناخت عالم فرا حس و فرا ماده، برای انسان امکان‌پذیر گردد. در پرتو این امکان است که انسان به شناخت و معرفت حقیقی و درست از خداوند و جهان غیب نائل آمده و متوجه می‌شود که همه چیزش از خداوند و برای او است و بالاترین معنا، لذت و نیک‌بختی در رضایت خداوند و در نهایت بازگشت و اتصال به او است.

ویژگی اصلی خدا از نظر ابن سینا "واجب الوجود بودن" است هر چند وی عقل محض، نیکی و عشق را که در فرایند تجلی خداوند نشان داده بود را نیز به خدا نسبت می‌دهد. ابن سینا مانند غزالی، خدا را غیر قابل تغییر و مجرد می‌داند اما عشق و عقلش را در اصل برای خود و موجودات مجرد و فرشتگان مقربش در نظر گرفته است.

نقش خدا در فلسفه ابن سینا به فیض و صادر اول محدود گردید. ابن سینا نظریه‌ای فلسفی را ایجاد کرد که می‌گوید جهان از خدا بدون تخطی از وحدت ذات او ایجاد شده است. بعلاوه، ابن سینا مسأله صدور کثرت از واحد و خلق جهان مادی با تمامی کثرات و تغییرات از خداوند واحد و نامتغیر را با طرح عقول مجرد تبیین و توجیه نمود. ابن سینا این مسأله را با پذیرفتن نظریه "فیض" افلوطین تبیین نموده است.

اینگونه به نظر می‌رسد که خدا در فلسفه ابن سینا، علت وجود است اما رابطه‌ای مستقیم و بدون واسطه با مخلوقاتش ندارد، همچنین مخلوقات از طریق فیض الهی با خداوند ارتباط دارند و براین اساس جهان همیشه به خداوند نیازمند و وابسته است اما خداوند به عنوان واجب الوجود به جهان نیاز ندارد بنابراین جهان باید به هر آنچه خداوند اعطاء می‌کند، راضی باشد. ابن سینا معتقد است که جهان تمام آنچه را که می‌خواهد از پیش و به واسطه عقول ده گانه از خداوند دریافت نموده است (Avicenna, 2000).

ابن سینا، رهایی روح از جسم را راه رسیدن به عالم الهی می‌دانند. او درباره عملکرد روح انسان و تقسیم آن به سه عملکرد اصلی موافق بودند و عملکرد عقلی را بالاترین مرتبه فعالیت روح می‌دانند. لذا از نظر او، انسان توسط عقلش هدایت می‌شود. اگرچه ابن سینا معتقد بود که عقل انسان در بدن به عنوان عقلی بالقوه وجود دارد و هنگامی که به آگاهی نیاز داشته باشد، عقل بالملکه و سپس عقل مستفاد نامیده می‌شود و عقل را کسب می‌نماید.

ابن سینا معتقد بود که انسان‌ها قادر به آگاهی یافتن و شناخت خداوند از طریق روش‌های عقلی هستند. از نظر او، نوع انسان به طریقی ویژه خلق شده که قادر است خدا را بشناسد. ابن سینا آگاهی انسان را نتیجه روح عقلی او می‌دانند (Avicenna, 1984).

از نظر ابن سینا، دانش بلاواسطه نوعی دانش است که به هر کسی اعطا نمی‌گردد بلکه تنها به تعداد اندکی داده می‌شود. این دانش توانایی برخی افراد را در دریافت ایده‌ها و مفاهیم از عقل فعال تبیین می‌کند. هرچند این دانش به افراد معدودی داده شده است اما ابن سینا معتقد

بود که تمام دانش برپایه شهود است زیرا دانشی واقعی است که ریشه در ذات خدا و فیوضاتش به عقول دارد.

ابن سینا در فلسفه نظامی منسجم را ارائه نمود و در آن همواره دو نوع رابطه مختلف با خداوند را مورد توجه قرار داد. این دو نوع رویکرد برپایه این پیش فرض که خدا نمی تواند ویژگی های فردی هر انسانی را بشناسد، شکل گرفت. خدا در اینجا ارتباط مستقیمی با انسان ندارد. ابن سینا با استفاده از نظریه فیض رابطه جهان با خدا را تبیین می نماید. تمامی موجودات و کل نظام جهان از ذات خداوند سرچشمه گرفته و ویژگی هایشان با خداوند مشترک است. عقل نظری انسان به خاطر توانایی درک علم ازلی و کلی، شباهت زیادی با عقول دارد و عقل نظری انسان می تواند از رابطه ای غیر مستقیم با خداوند از طریق علمش بهره مند گردد. اگرچه ابن سینا، در برخی از آثارش مفهوم

enduring joy from transient bodily pleasures, arguing that the rational soul survives the body and continues to experience intellectual delight beyond death (Avicenna, 2025). This metaphysical understanding transforms life into a teleological journey—an ascent from material imperfection toward intellectual and spiritual completion. Unlike the despair of nihilism, the Avicennian worldview asserts that life's purpose is grounded in the divine order and that human existence is meaningful insofar as it participates in the eternal perfection of the Divine.

At the core of Ibn Sīnā's thought lies a theocentric orientation. He perceives the human inclination toward happiness and perfection as divinely implanted within the *fiṭrah* (innate disposition). All beings, he argues, possess an intrinsic love for perfection that reflects the universal love of the Creator, who is the First Cause, Pure Good, and Absolute Perfection (Avicenna, 1985). This love (*ishq*) drives human beings toward God, the ultimate beloved, whose goodness draws all creation toward unity with Him (Avicenna, 1999a). Hence, for Ibn Sīnā, the meaning of life is inseparable from the experience of divine love. The human yearning for the good and the beautiful is, in essence, a metaphysical echo of God's own love

"تجلی" را مطرح نمود که خدا را از نقطه نظری دیگری می بیند و او را نه به عنوان سرچشمه علم بلکه به عنوان منشأ عشق نشان می دهد.

یافته های این تحقیق نشان می دهد که ابن سینا ضمن بیان مراتب مختلف سعادت نفس و بدن، سعادت حقیقی و برین را امر عینی، قابل کشف و دست یافتنی می داند که عبارت است از بهجت و سرو روحانی حاصل آمده از درک و مشاهده ملکوت الهی. از نظر شیخ، تحقق این ابتهاج و لذت برین برای انسان، با تکمیل عقل نظری و عملی و با فرا رفتن از محدودیت های ماده و جسم امکان پذیر است.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

## EXTENDED ABSTRACT

The question of the "meaning of life" has preoccupied philosophers across civilizations and epochs, and in the Islamic philosophical tradition, Ibn Sīnā (Avicenna) offers one of the most profound and systematic treatments of this issue. He does not address the topic under the exact modern title, but his reflections on *sa'ādah* (felicity, happiness), perfection, and the relation between the soul and the Divine reveal a coherent metaphysical and ethical doctrine that frames the meaning of life as the pursuit of the highest good and ultimate felicity. In contrast to naturalistic and existentialist views that render meaning a human construct, Ibn Sīnā assumes that meaning is inherent in reality and discoverable through intellectual and spiritual perfection. For him, the meaning of life is not self-made but divinely structured: it unfolds through the soul's progress toward complete actualization of its theoretical and practical intellects, culminating in intellectual and spiritual union with the Necessary Existent, God. He views felicity as an objective and universal good, not a subjective feeling, insisting that true happiness lies in spiritual joy derived from knowing and contemplating the Divine realm (Avicenna, 1984). Ibn Sīnā distinguishes this

for creation. Human life, therefore, attains meaning only through recognition of and return to its divine source. The moral and intellectual striving of the human soul is not arbitrary but rooted in divine wisdom, which ordains the world as a hierarchy of being where each entity longs for its own perfection. This framework also explains Ibn Sīnā's rejection of any purposeless or chaotic conception of existence. Though he denies that God acts from need or intention in the human sense—since the Necessary Being is complete and self-sufficient (Avicenna, 2004c)—he nonetheless maintains that creation is purposeful and ordered, and that human life acquires meaning through alignment with that divine teleology. The ultimate goal of this cosmic journey is not mere worldly happiness but *sa'ādah quṣwā* (supreme felicity), attainable only through transcendence of corporeality and return to the realm of pure intellect and divine proximity (Avicenna, 1999b).

The philosophical foundations of Ibn Sīnā's doctrine of meaning are established in his ontology, epistemology, and anthropology. Ontologically, he posits that existence (*wujūd*) emanates from the First Principle in a hierarchical order of decreasing perfection (Avicenna, 1985). The farther an entity is from the Divine Source, the greater its deficiency and multiplicity, culminating in the material world characterized by limitation and decay. Humanity, as a composite of body and rational soul, occupies a middle rank, capable of ascending toward perfection or descending into material attachment. Epistemologically, knowledge (*ilm*) is the vehicle of this ascent; through intellectual understanding and contemplative insight, the human soul approximates divine being (Avicenna, 2014). Thus, life gains meaning as a process of intellectual illumination and moral purification. The soul's felicity depends on its awareness of reality, for true knowledge coincides with true being. In this sense, Ibn Sīnā reinterprets pleasure itself as a cognitive act: pleasure arises when the intellect apprehends what it recognizes as good and perfect—"al-ladhdha hiya idrāk wa nīl limā huwa 'inda al-mudrik kamāl wa khayr" (Avicenna, 2004a).

Hence, the highest delight corresponds to the highest knowledge—knowledge of the First Principle. By contrast, mistaking sensory gratification for happiness signifies a corruption of the soul's natural disposition, as the intellect misidentifies what is truly good. Thus, meaning and happiness are not arbitrary but objective states grounded in metaphysical truth. As Ibn Sīnā clarifies, "what is not desired for its own sake is not true happiness" (Avicenna, 2004c), indicating that only the intellect's apprehension of the Divine constitutes genuine felicity. This position refutes both moral relativism and hedonism, affirming that happiness is identical with intellectual and ethical perfection.

Within this framework, Ibn Sīnā elaborates a hierarchy of pleasures and felicities corresponding to the faculties of the soul. Bodily pleasures are the weakest and most perishable, while intellectual pleasures are the strongest and most enduring (Avicenna, 2021). The perfection of each faculty is its proper happiness, and the overall happiness of the soul is achieved when reason governs the appetitive and irascible powers in accordance with justice and moderation (Avicenna, 1984). The truly happy life, therefore, is one in which the rational faculty attains full actualization through contemplation of metaphysical realities. This rational perfection, however, cannot be completed within the confines of material existence; it is realized fully only after the soul's separation from the body, when it is freed from the limitations of matter (Avicenna, 1984). In that disembodied state, the soul experiences a bliss far superior to any sensual pleasure, an unmediated joy arising from union with the divine source (Avicenna, 1999b). Ibn Sīnā illustrates this through analogies in *al-Mabda' wa al-Ma'ād* and *Dānishnāmeḥ-yi 'Alā'ī*, where he describes the supreme felicity as "connection with the Necessary Being," the most delightful and perfect joy accessible to the human soul (Avicenna, 1953). Consequently, the Avicennian conception of life's meaning is profoundly eschatological: the worldly life is a preparatory stage, a testing ground for intellectual

and moral discipline, leading to the soul's eternal beatitude in the afterlife (Avicenna, 1999c). The body serves only as an instrument for the soul's perfection; its happiness lies in serving the intellect, not in pursuing its own transient satisfactions. This harmony between body and soul reflects the Aristotelian mean, yet Ibn Sīnā's synthesis elevates it into a metaphysical and theological framework wherein the intellect mirrors divine wisdom.

Ibn Sīnā's exposition of felicity also resonates with Islamic theological principles. While his terminology is philosophical, his worldview aligns closely with Qur'anic teachings that link happiness with faith (*īmān*) and righteous action. The Qur'an declares that human beings are in loss except those who believe, do good deeds, and enjoin truth and patience. This emphasis on faith as the foundation of human success underscores the theocentric orientation of Islamic ethics, wherein intellectual perfection and moral virtue are both grounded in the acknowledgment of God. Ibn Sīnā's thought reflects this scriptural ethos: though he discusses felicity in terms of intellectual realization, he affirms that true happiness cannot be separated from the divine will. The soul's perfection entails not only cognitive illumination but also moral purification, achieved through worship, remembrance (*dhikr*), and alignment with divine justice (Mohammad Rayshahri, 2024). In this synthesis of philosophy and revelation, Ibn Sīnā bridges reason and faith, portraying human life as a divinely guided journey toward self-knowledge and God-knowledge. Thus, meaning in life is not a psychological state but an ontological condition: to live meaningfully is to exist in accordance with the truth of being, which is ultimately the truth of God (Jawadi Amoli, 1999). The soul that actualizes its intellect becomes a mirror of divine light, and its joy reflects the eternal joy of the Creator. Accordingly, unbelief and moral corruption signify not merely ethical failure but existential alienation—a deviation from the natural trajectory toward divine perfection. In this perspective, meaninglessness arises from ignorance of the self's

divine origin and end, while faith restores harmony between human existence and the cosmic order.

Ibn Sīnā's metaphysical system further elaborates the role of God as the source and sustaining cause of existence. God, as the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), is pure actuality, devoid of potentiality, need, or change (Avicenna, 2000). All contingent beings emanate from Him through a chain of intelligences, each reflecting the divine perfection in proportion to its capacity. This Neoplatonic framework of *ḥayd* (emanation) explains how multiplicity proceeds from unity without compromising divine simplicity. The relationship between God and creation is thus asymmetrical: the world continuously depends on God, while God remains independent of the world. Yet this dependency gives life its meaning, for every being's perfection consists in realizing its own mode of participation in divine being. The human intellect, by virtue of its ability to comprehend universal truths, occupies a privileged place in this hierarchy—it mirrors the divine intellect and attains its ultimate joy in contemplating the eternal order (Avicenna, 1960). In *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, Ibn Sīnā distinguishes various levels of intellect—potential, actual, and acquired—and asserts that the highest stage, the *intellectus adeptus* (acquired intellect), achieves likeness to the Active Intellect and thereby participates in the divine light (Avicenna, 1953). Through this intellectual illumination, the human soul transcends individuality and temporality, entering into a state of timeless beatitude. Thus, the metaphysical and epistemological dimensions of Ibn Sīnā's philosophy converge in a unified vision: life finds its ultimate meaning in knowledge, and knowledge finds its ultimate end in God.

In conclusion, Ibn Sīnā's philosophical anthropology presents human life as a dynamic process of self-transcendence grounded in divine teleology. Life's meaning, in this framework, is neither subjective invention nor material pursuit but the realization of the soul's innate orientation toward the Good. Through intellectual perfection, moral discipline, and spiritual contemplation, the

human being fulfills its divinely appointed destiny. The journey of life, then, is an ascent from potentiality to actuality, from ignorance to knowledge, from multiplicity to unity, culminating in the soul's eternal delight in the vision of God. This vision, though metaphorical, signifies the complete harmony between the human intellect and divine reality—the final stage of happiness that lies beyond the corporeal world. Thus, for Ibn Sīnā, the meaning of life is not to create meaning but to discover and actualize the divine purpose inscribed in the very structure of existence: to know, to love, and to return to the Source from which all being flows.

## References

- Avicenna. (1953). *Treatises of Ibn Sina 2*.  
 Avicenna. (1960). *The Healing: Theology*.  
 Avicenna. (1980). *Sources of Wisdom*.  
 Avicenna. (1984). *The Origin and the Return*.  
 Avicenna. (1985). *The Healing: Natural Sciences, Vol 1: The First Art: Natural Hearing* (Vol. 1).  
 Avicenna. (1992). *The Discussions*.  
 Avicenna. (1999a). *A Treatise on the Proof of Prophethood and the Interpretation of Their Symbols and Similarities*.  
 Avicenna. (1999b). *Treatise on the Soul, Its Survival and Its Rebirth*.  
 Avicenna. (1999c). *Treatise on the Types of Intellectual Sciences*.  
 Avicenna. (2000). *The Annotations/Comments*.  
 Avicenna. (2004a). *The Book of Life: Alai's Compendium*.  
 Avicenna. (2004b). *Remarks and Admonitions* (Vol. 3).  
 Avicenna. (2004c). *Treatise on the Soul*.  
 Avicenna. (2014). *Treatises of Ibn Sina: Treatise of the Bird*.  
 Avicenna. (2021). *Treatise on Happiness*.  
 Avicenna. (2025). *Remarks and Admonitions*.  
 Jawadi Amoli, A. (1999). *Rahik Maktum: Commentary on Transcendent Wisdom*.  
 Mohammad Rayshahri. (2024). *Scale of Wisdom*.  
 Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*.  
 Shirazi, S. (1981). *The Transcendent Wisdom Concerning the Four Journeys of the Intellect*.  
 Tabatabai, M. H. (1996). *The Balance in the Exegesis of the Qur'an*.