

# حیات طیبه<sup>س</sup>

نگاهی دیگر به

مقاله<sup>۱</sup> «پوچی»\*

حمید شهریاری

بی تردید اعتقاد به معاد و روز قیامت یکی از پایه‌های اصلی دیانت‌های ابراهیمی محسوب می‌گردد و موجب معناداری زندگی متدینان است. رفتار و گفتار ایشان با این اعتقاد سمت و سویی خاص می‌گیرد و رسوخ این اعتقاد موجب استحکام کردار ایشان خواهد بود و نشان از هدف‌مندی آن دارد. در مقابل کسانی که منکر قیامت هستند ممکن است خلقت و به تبع آن زندگی خویش را امری عبث و پوچ بدانند چون بازگشت امور به سوی پروردگارشان را انکار می‌کنند. پوچ نبودن خلقت انسان یکی از معارف قرآنی است و رجعت و بازگشت به سوی پروردگار و حساب و کتاب اعمال و جزای آن در قبر و قیامت موجب معناداری زندگی می‌گردد. از آنجا که خداوند متعال واجد تمام صفات کمالیه است، سلطان و مالک بلامنازع هستی است، و حقیقت مطلق می‌باشد، کاری عبث و بیهوده از او سر نمی‌زند و خلقت او نیز به غرضی صورت گرفته است. به دلیل بی‌نیازی خداوند، این غرض همانا خیرخواهی و نفع‌رسانی به بندگان محتاج اوست. بندگان با عبادت او، معرفتشان را به او رشد می‌دهند و با این رشد معرفت، آتش عشق او در دلشان بیش‌تر شعله می‌کشد و این عشق به سرمدیت، برایشان ابدیت به ارمغان می‌آورد و زندگی ایشان را معنایی متعالی می‌بخشد.

یکی از شاخص‌های دنیای مدرنیسم در حاشیه قرار دادن این اعتقاد اساسی دینی و بی‌توجهی به آن است. این امر وقتی به تنگناهایی که در اجتماع بروز می‌یابد و شکست‌هایی که در زندگی برای افرادی که در این دنیا زندگی می‌کنند ضمیمه می‌گردد، خود یکی از معضلات اجتماعی دنیای مغرب‌زمین را به تصویر می‌کشد. و دست آخر افراد را به بیماری‌های روحی یا روانی و در برخی احيان به خودکشی می‌کشاند.

سست بودن اعتقاد اجتماعی به قیامت موجب می‌گردد هیچ ملجأ و پناهی از دیو و ددانی که قصد دریدن یکدیگر را دارند وجود نداشته باشد و قربانیان این ددمنشی نیز غالباً ضعیفا هستند. مصرف کردن دیگران به نفع منافع خویش لازمه قول به منفعت‌انگاری در اخلاق است که با دنیای لیبرالی فردگرا هم‌نوایی خاصی دارد. حاصل آن نیز مجموعه افرادی هستند که هر از چندی نوعی گزیدگی از مار و مورهای مدرنیته پیدا کرده‌اند و به گوشه‌ای کز کرده‌اند و زانو در بغل بهت زده، به زمین می‌نگرند، بدون این که از فرصت‌های جدید خویش بهره‌مند باشند یا با فشار روحی شدیدی بر خود چهارچشمی مراقبند که از شر ایشان برای مراتب بعد در امان باشند، و گاهی نیز می‌آموزند که صدمات بر خویش را با لطمه زدن به دیگران جبران کنند.

آن افراد غالب و حاکم نیز مانع و رادعی برای تداوم اعمال خویش ندارند و به کام خویش دیدن دنیا را فدای هر نوع ارزش و اعتقادی از آن دست می‌کنند. این نوع رفتار اجتماعی افراد حاکم موجب تحکیم ارزش‌هایی خاص در اجتماع است که در حقیقت صورت متبدل ارزش‌های حقیقی است و تمایل به فاصله‌گیری از ارزش‌های معنوی و روحانی دارد.

حاصل این گزیدن‌ها و گزندگی‌ها چیزی نیست جز آلام و رنج‌هایی نسبتاً پایدار که برون‌رفت از آن برای این نوع جوامع تقریباً غیرممکن است و چالش‌های اجتماعی جدی را برایشان به ارمغان آورده است. غرب گرچه در این تبدیل ارزش‌ها پیشگام است، ولی اینک موج آن دنیای شرق را نیز فراگرفته است، به طوری که برخی شرقیان نیز هنگام تعارض ارزش‌ها، ارزش‌های مادی و دنیوی را بیش از پیش جایگزین ارزش‌های معنوی و روحانی می‌کنند.

وقتی از معنای زندگی سؤال می‌کنیم، از یک منظر دینی پاسخ به این سؤال قابل ارجاع به سؤالی دیگر است. اعتقاد به مبدئی متعالی که خالق هستی است موجب می‌شود که سؤال از این که معنای زندگی ما چیست به این سؤال ارجاع یابد که خداوند چه هدفی را از خلقت عالم داشته است. هر یک از ادیان ابراهیمی فراخور اعتقادات خاص خود جواب نسبتاً مشابهی به این

سؤال می‌دهند و با آن جواب که همانا برگرفته از خیرخواهی مطلق و رحمت واسعه الهی است، به سؤال از معنای زندگی نیز پاسخ می‌دهند. ما همه به دنیا آمده‌ایم تا چندی در این دنیا آزموده شویم و در صورت سربلند شدن از این امتحانات، به بهشت نعیم و رضوان و رحمت الهی دست یابیم.

اما بحث از معنای زندگی تنها بین کسانی که اعتقاد به مبدأ و معاد دارند روی نمی‌دهد. گاهی طرف بحث کسانی هستند که چنین اعتقادی ندارند. آیا زندگی برای ایشان بی‌معنی است؟ بحثی فلسفی از معنای زندگی حوزه بحث را تنها به صورت اعتقاد دینی اختصاص نمی‌دهد. شاید طرف بحث ما یک فیلسوف بی‌دین باشد. آیا ما پاسخی فلسفی برای چنین افرادی داریم؟ این مقاله در صدد است که بیان دارد که به نظر می‌رسد چنین است. برخی برای بی‌معنایی زندگی در حوزه بحث فلسفی استدلال‌هایی آورده‌اند و پس از بررسی ادله مطالبی نو درباره آن گفته‌اند.

تامس نیگل در مقاله «پوچی»، پوچی زندگی انسان‌هایی را بررسی می‌کند که ویژگی ایشان در سطور فوق گذشت. او سعی دارد دلایلی را که برای پوچی این نوع زندگی‌ها تبیین شده است، بررسی و نقد کند. نگارنده مقاله، توماس نیگل در سال ۱۹۳۷ در شهر بلگراد به دنیا آمد، ولی در هفت سالگی به آمریکا مهاجرت کرد و تبعیت آنجا را پذیرفت. در دانشگاه‌هایی همچون دانشگاه کالیفورنیا، برکلی، و پرینستون و از سال ۱۹۸۰ در دانشگاه نیویورک تدریس داشته است. او در بسیاری از فلسفه‌های مضاف دستی دارد و ضمن ارائه نظراتی واقع‌گرایانه و پذیرش دو حوزه عینیت و ذهنیت، هر نوع تحویل‌گرایی را در این دو حوزه مجزا مردود می‌انگارد. گفته می‌شود امتیاز او به این است که با زبانی ساده و غیرتکنیکی می‌نگارد و برهان‌هایی که اقامه می‌کند برای همه قابل فهم است، گرچه این مقاله که از او بازخوانی و نقد می‌کنیم در برخی موارد دارای ابهاماتی لااقل برای کسانی که به زبانی دیگر سخن می‌گویند، است.

با این که حوزه بحث ما فلسفی است، ولی مایلم، هر جا که لازم باشد، این نکته را تذکر دهم که این استدلال‌ها زمانی رخ می‌نماید که ما از منظری غیردینی به دنیا بنگریم. این تذکر همواره چراغی برای راهمان خواهد بود تا بدانیم این مباحث صرفاً در حوزه‌های غیردینی چالش‌زا هستند و در حوزه جامعه دینی ما - لااقل به صورتی استدلالی - هرگز رخ نخواهند نمود، بلکه سؤال از آن به سؤالی درون‌دینی ارجاع خواهد یافت. از آن جهت که اعتقاد به مبدأ و معاد در

مرکز زندگی ما قرار دارد و در اوقاتی از زندگی خویش و جامعه خویش می‌توانیم بروز و ظهور بسیار قوی و تأثیر شگرف آن را در رفتارهای فردی و اجتماعی مشاهده کنیم.<sup>۱</sup>

\*

۱. اولین دلیلی که در این مقاله برای پوچی زندگی بیان شده است این که: اگر سالیان درازی از زمان حاضر بگذرد، دیگر برای کسی اهمیتی ندارد که ما که بودیم و چه کردیم.<sup>۲</sup> اگر مثلاً، یک میلیون سال بگذرد، هیچ‌یک از کارهایی که اینک بدان می‌پردازیم با اهمیت تلقی نخواهد شد. با توجه به این دلیل نوعی احساس پوچی به برخی دست خواهد داد. اما در جواب باید بگوییم که اولاً ما می‌بینیم که در روزگاران دور بسیاری کسان بوده‌اند که اعمال و رفتارشان تغییراتی سرنوشت‌ساز و یا معمولی در زندگی کنونی ما ایجاد کرده است. اگر اعمال ما یک میلیون سال دیگر لزوماً بی‌اهمیت می‌بود، باید اعمال تمام گذشتگان نیز اینک بی‌اهمیت باشد، در حالی که چنین نیست. بی‌شک، اختراع چرخ که در زمان‌های اولیه حیات بشر رخ داده در زندگی کنونی ما تأثیرات عمیقی داشته است و برخی دیگر از کارها نیز اهمیتی ولو اندک بر زندگی ما گذارده است. پس اعمال و رفتار ما نیز می‌تواند در آینده‌های دور مؤثر و بااهمیت باشد. بنابراین، صرف گذر میلیون‌ها سال موجب بی‌اهمیتی کارها و زندگی ما نخواهد بود.

نیگل می‌افزاید این نکته که «یک میلیون سال دیگر کارهای کنونی ما دارای اهمیت نیست»، در حال حاضر برای ما اهمیتی ندارد.<sup>۳</sup> گویا می‌خواهد با این بیان بیفزاید که بی‌اهمیتی این نوع بی‌اهمیت بودن تأثیری در زندگی ما نخواهد داشت و ما هم چنان به‌طور عادی به زندگی خود ادامه خواهیم داد. اما به نظر می‌رسد نیگل در اینجا از این نکته غفلت کرده است که برای بسیاری از انسان‌ها بی‌معنا بودن زندگی امری مهم تلقی می‌گردد و چه بسا برای برخی از ایشان چنان مهم باشد که تصمیمات خطیری در زندگی خود بگیرند. پس این نوع بی‌اهمیتی (اگر اصلش ثابت شود) برای بسیاری امری بااهمیت است.

نکته دیگر این که اهمیت‌داری افعال امری نسبی است. به این معنا که ممکن است کاری یا مجموعه‌ای از افعال برای فردی مهم باشد و برای دیگری مهم نباشد. می‌توانیم انسان‌ها را به چهار دسته تقسیم کنیم. نزد بسیاری از انسان‌ها کارهایی که خودشان انجام می‌دهند برای خودشان و در حال حاضر مهم هستند و همین مانع از بی‌معنایی کارها و زندگی ایشان می‌شود. دسته دوم برخی از انسان‌هایی هستند که کارهایی که خودشان انجام می‌دهند برای خودشان مهم

نیست و از آن حتی گاهی دلخسته‌اند، ولی به نظر دیگران ایشان کارهای مهمی را انجام می‌دهند و همین اهمیت داری افعال نزد دیگران موجب دلخوشی ایشان بوده و به زندگی ایشان معنایی ولو اندک می‌بخشد، اگر نظر آن دیگران برای ایشان مهم باشد. دسته سوم افرادی هستند که به نظر خودشان کار مهمی را انجام می‌دهند، ولی دیگران نسبت به ایشان چنین اعتقادی ندارند. زندگی ایشان برای خودشان بامعناست. دسته چهارم افرادی هستند که کارهای خودشان را بی‌اهمیت تلقی می‌کنند و دیگران نیز برداشت مشابهی از کارهای ایشان دارند.

نگیلمی گوید معناداری زندگی ما با توجه به علقه‌هایی که خود ما داریم نفی یا اثبات می‌شود خواه این دیگران در یک میلیون سال دیگر زندگی کنند یا هم‌زمان با ما باشند. <sup>۴</sup> بنابر این گفته، این که یک میلیون سال دیگر زندگی و کارهای ما با اهمیت هستند یا نه ربطی به علقه‌های کنونی ما و معناداری زندگی کنونی ما ندارد. یعنی ممکن است فعل ما در یک میلیون سال دیگر با اهمیت باشد، ولی چون اینک کارهای ما برای خود ما با اهمیت تلقی نمی‌شوند زندگی برای ما بی‌معنا باشد. این سخن نیگل پذیرفتنی نیست. دیدیم که در قسم دوم در برخی شرایط، گرچه فرد افعال خودش را با اهمیت نمی‌بیند، ولی چون در نظر دیگران کارهای مهمی را انجام می‌دهد زندگی برایش بامعناست. البته می‌توان به نوعی کلام مصنف را توجیه نمود؛ به این صورت که بگوییم وقتی نظر دیگران برای آن فرد مهم باشد و دیگران کارهای او را مهم بدانند، گرچه کارهای او ابتداءً و مستقیماً برای خودش اهمیت ندارند، ولی به واسطه این که دیگرانی که برای او مهم‌اند کارهای او را مهم می‌دانند، کار او نیز برای خودش با این واسطه مهم خواهد بود. در هر صورت، یا باید نفس کار مهم باشد یا باید به امر مهمی برگردد تا موجب معناداری زندگی شود. اشاره‌ای به این نکته در ادامه مقاله وجود دارد، گرچه کلام او در این دلیل‌نشانی از آن ندارد.

خلاصه آن که نکته اساسی نیگل این است که این کار در حال حاضر با اهمیت است یا نه، اگر با اهمیت باشد، آن وقت سخن از آن به میان می‌آید که یک میلیون سال دیگر هم با اهمیت است یا نه. اما اگر خود فعل در حال حاضر با اهمیت نباشد، اهمیت داری آن در یک میلیون سال بعد تأثیری در معناداری زندگی نخواهد داشت. گوشزد کردیم که اگر نظرات آن دیگرانی که یک میلیون سال دیگر درباره کارهای ما قضاوت می‌کنند برایمان مهم باشد، معناداری زندگی ما نزد ایشان موجب معناداری با واسطه زندگی ما برای خود ما خواهد بود.

تنها در یک فرض است که معناداری با واسطه کلاً منتفی می‌شود و آن این که ادعا کنیم که

یک میلیون سال دیگر هیچ کس به کارهای ما نمی‌اندیشد و به ما توجهی ندارد و حکمی در باب ما نمی‌کند و ما به همراه کارهایمان به فراموشی مطلق سپرده خواهیم شد. اما این فرض ادعایی بیش نیست، ما دلیلی بر روی دادن این فرض نداریم و نمی‌توانیم براساس آن امری را مدلل سازیم. هنوز این امکان هست که در آن زمان‌ها نیز کارهای ما مهم تلقی گردند و ثبت و ضبط شده باشند و مورد ارزیابی قرار گیرند و به بوته نقد گذاشته شوند. نیز بیان کردیم که از منظری دینی این اتفاق حتماً روی خواهد داد.

تفسیر دیگری نیز برای اصل دلیل وجود دارد و آن این که همین کارهایی که ما اینک انجام می‌دهیم برای خود ما در یک میلیون سال دیگر کارهای مهمی تلقی نخواهند شد. در نتیجه زندگی ما بی‌معنا می‌شود، به این دلیل که ما خود یک میلیون سال دیگر ارزیابی متفاوتی در باب کارهای خودمان خواهیم داشت و آنها را کارهای بی‌اهمیتی تلقی خواهیم نمود. این نوع تفسیر دلیل، نیز قابل اشکال است.

اولاً این امر ادعایی بیش نیست و شاید رویدادهایی در آینده اتفاق افتد که کارهای ما حتی در یک میلیون سال دیگر نیز برای ما مهم باشد؛ مثلاً به این دلیل که نتایج و آثاری جدی بر آینده خود ما یا دیگران داشته باشند. دوم این که حتی اگر کارهای ما در یک میلیون سال دیگر برایمان مهم نباشند، این دلیل نمی‌شود که در حال حاضر زندگی ما بی‌معنا باشد. در هر لحظه از عمر، ما به کاری می‌پردازیم و معناداری زندگی ما به معناداری همین کاری که اینک انجام می‌دهیم ارجاع دارد. بنابراین، اگر در حال حاضر کاری که اینک انجام می‌دهیم کاری با هدف باشد، زندگی کنونی ما را معنادار خواهد ساخت. تبدل نظر ما در آینده، تأثیری بر رفتارهای گذشته ما نخواهد گذاشت و معناداری کنونی افعال ما در هر آنی، کافی برای معناداری زندگی ماست. البته، این که هرگاه به گذشته نگاه می‌کنیم نظری منفی نسبت به کارهایمان داریم موجب نوعی اضطراب و نگرانی است، ولی مادامی که فعل کنونی خود را با انگیزه انجام می‌دهیم، زندگی ما بی‌معنا نخواهد بود و می‌توانیم امیدوار باشیم که این فعل کنونی تحولی در سیاق زندگی گذشته یا آینده ما ایجاد کند. ثالثاً خود این تفسیر برای اثبات بی‌معنا بودن زندگی فرضی ناممکن (از دیدگاه استدلال‌کننده) است. به این معنا که هیچ کس نمی‌تواند به اعمال خود پس از یک میلیون سال نظری قاطعانه داشته باشد و آن را مورد ارزیابی محققانه قرار دهد. این نظردهی بیشتر شبیه به گمانه‌زنی و تخمین است تا استدلال و استنباط. البته وقتی ما تفسیری دینی از حقیقت زندگی را

پذیرفته باشیم و به نوعی قائل به جاودانگی ارواح باشیم، بی معنا بودن زندگی حتی اگر کارهایی که انجام می‌دهیم، برای خود ما و برای دیگران در حال و در آینده بی‌اهمیت باشد منتفی است. متدینان که قائل به قیامت و حساب و کتاب هستند می‌دانند که حتی افعال بسیار خرد و بی‌اهمیت نیز در آینده با اهمیت خواهند بود، و معیاری برای سعادت و شقاوت خواهند بود.

۲. دلیل دوم که در مقاله بدان اشاره شده است عبث بودن زندگی ما را به کوچکی ما در این دنیا و کوتاهی عمر ما در مقیاس با عمر عالم مربوط می‌سازد. ۵ ما در این پهنه عالم عریض و طویل که آسمان و زمین تنها بخشی از آن است و بیش از میلیون‌ها سال از عمر و قدمت آن می‌گذرد، هم کوچک هستیم و هم مدت کوتاهی زندگی می‌کنیم. گاهی وقتی در این حالت حیات خویش تأمل می‌کنیم احساس می‌کنیم که زندگی ما بی‌معنا و پوچ است.

این استدلال برای اثبات پوچی زندگی ناقص و ناکارآمد است. اول این که همان‌طور که در ابتدای مقال آمد فرض معاد و قیامت می‌تواند به این زندگی کوتاه معنایی شگرف ببخشد. دوم این که در همین دنیای کوچک و کوتاه ما، اموری هستند که لذت‌آور و روحبخش (البته متفاوت نسبت به افراد مختلف) هستند و انسان‌ها مایلند حتی در اندک فرصتی از لذایذ فراهم آمده بهره برند. لذت همنشینی و همسخنی با معشوق از آن جمله است که تجربه آن برای بسیاری افراد در احیان خاصی حاصل آمده است. حتی اگر یک بار هم چنین تجربه‌ای داشته باشیم، در انتظار فرصتی مشابه بودن به زندگی ما معنایی شیرین می‌بخشد. به قول مولوی:

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر خود تماشااست

سوم این که گرچه ممکن است وقتی ما به کوچکی و ناپایداری خود می‌نگریم احساس کوچکی به ما دست دهد، ولی از سویی دیگر وقتی به برخی انسان‌های بزرگ می‌نگریم و در تأثیرات عمیقی که ایشان در دنیا گذارده‌اند تأمل می‌کنیم، انگیزه ما در زندگی و تلاش مضاعف در آن بیش‌تر می‌شود. زندگی انسان‌هایی چون پیامبر اسلام خیل عظیمی از انسان‌های روزگار ما را تحت تأثیر قرار داده است و زندگی انسان‌هایی چون ادیسون زندگی امروز ما را متحول ساخته است. از این اوج تا حضيض پوچی، فضا و طیف بسیار وسیعی از معناداری زندگی قرار دارد؛ می‌توان با حرکت به سوی این آرمان‌ها و الگوهای عینی راه یک زندگی شاداب و سرزنده را هموار کرد و احساس‌های منفی را با احساس‌هایی مثبت از این دست به عقب راند. حتی اگر برخی افراد نتوانند به کمک عقل خویش احساسات خود را هدایتی درست نمایند، باز می‌توانند با

تنبه به احساس‌هایی که مقابل احساس پوچی هستند، از نتایج مخرب و جانکاه احساس پوچی در زندگی خویش دوری گزینند یا آن را کاهش دهند.

چهارم این که همان‌طور که نیگل ابراز می‌دارد اصولاً صرف طولانی یا کوتاه بودن زندگی موجب معناداری یا بی‌معنایی زندگی نیست. اگر یک زندگی کوتاه بی‌معنا باشد، اگر جاودانه هم باشد، باز بی‌معناست. از صفرهای متعدد عددی تشکیل نمی‌شود حتی اگر تعداد صفرها به بی‌نهایت برسد. و اگر زندگی با معنا باشد می‌تواند لحظات کمی را شامل شود. در روایتی آمده است که «وقتی خداوند متعال نظر خیر به عبدی داشته باشد او را وارد بهشت می‌کند و به کاری اندک از او رضایت می‌دهد.»<sup>۶</sup> به عبارت دیگر یک زندگی حتی به خاطر یک لحظه آرمانی می‌تواند خیر و بامعنا تلقی گردد و لازم نیست تمام آنات آن دارای معنایی شگرف باشد.

۳. دلیل دیگر نیز مبتنی بر این است که مرگ نهایت کار انسان‌ها است. پس هر کاری که در زندگی صورت می‌گیرد دست آخر به هیچ جایی نمی‌رسد و همه خواهند مرد و فانی می‌شوند.<sup>۷</sup> اما این استدلال نیز پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای دارد. از کجا معلوم شد که مرگ آخر کار است؟ احتمال وجود دنیای آخرت برای هیچ فیلسوفی قابل انکار نیست، به ویژه با تأکیدات بسیاری که همه ادیان ابراهیمی داشته‌اند و فرارسیدن قیامت را به صورت قطعی و اکید مورد تنبیه انسان‌ها قرار داده‌اند و به تعبیر قرآن «همانا قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست».<sup>۸</sup>

دوم این که لازم نیست برای معناداری اعمال روزمره خویش هر کاری را همواره به دلیل کاری دیگر و هدفی دیگر انجام دهیم. در این صورت، هیچ‌گاه به هدفی نهایی نخواهیم رسید، زیرا به حسب فرض چنین هدفی وجود ندارد و برای هر هدفی مجازیم که پرسیم به چه دلیل باید به دنبال آن رفت. اما در واقع، اهداف افعال ما همیشه در جایی متوقف می‌شود و ما از هدف آن هدف دیگر سؤالی نداریم. به قول نیگل برای این که اسپرین خوردن کاری معنادار در زندگی ما باشد همین بس است که می‌خواهیم سردرد را از خود دور کنیم. ما هیچ دلیل اضافه دیگری را برای معناداری این کارها در زندگی خویش دنبال نمی‌کنیم.<sup>۹</sup> اما باید دید اگر مجموعه زندگی ما از مجموعه‌ای از افعال تشکیل شده باشد که هر یک به‌طور خاص خود دارای معنای خاص خود باشد، آن‌گاه می‌توان گفت که کل مجموعه زندگی ما معنادار است؟ این نگاه به کل زندگی به صورت یک مجموعه واحد برای همه روی نمی‌دهد و همین امر باعث معناداری اکثر زندگی‌ها می‌شود. اما برای کسانی که روی می‌دهد چطور؟ ظاهراً برای ایشان نیز به حد کافی لذت‌ها و



شیرینی‌هایی جزئی در زندگی وجود دارد که باعث معناداری زندگی ایشان گردد. اما باید توجه داشت که برخی از افراد هستند که در مجموع آلام و مصایب زندگی ایشان بیش تر یا بسیار بیش تر از این نوع لذت‌هاست. انسان‌هایی که به قیامت و خدا اعتقادی ندارند همیشه در این وضعیت دچار بحران می‌شوند و به تناسب وضعیت روحی خود تصمیمات متفاوتی در زندگی می‌گیرند. از این رو، حتی در جوامع غربی که اعتقاد به مبدأ و معاد در حاشیه زندگی قرار دارد، دین را دارای این کارکرد مفید می‌دانند که می‌تواند منجی این نوع سرخوردگی‌های دنیوی باشد. از همین روست که این نوع روحیات در جوامعی مثل جامعه ما که دارای صلابت ایمانی هستند کم‌تر از دنیای غرب به چشم می‌خورد. در ادامه مقاله نکات دیگری را که مربوط به آن نوع انسان‌هاست متذکر خواهیم شد.

نیگل در نهایت قسمت اول مقاله، ضمن این که این استدلال‌ها را مخدوش و ناتمام می‌داند، در عین حال مدعی می‌شود که اصل ادعا درست است، اگرچه استدلال‌های مذکور ناتمام است.<sup>۱۰</sup> خواننده مقاله منتظر می‌ماند تا شاید برای درستی این ادعا استدلال دیگری که درست و منتج است اقامه گردد. اما خواهیم دید که چنین اتفاقی تا پایان مقاله نمی‌افتد.

بخش دوم مقاله پوچی به صورت‌هایی می‌پردازد که در آن به انسان احساس پوچی دست می‌دهد.<sup>۱۱</sup> انسان‌ها کارهایی را انجام می‌دهند که بعداً معلوم می‌شود براساس آرمان باطل یا دعوی کاذبی بوده است. مثلاً فردی زحمات زیادی می‌کشد که هدفی صورت پذیرد. بعد از سالیان دراز یا مدتی مدید معلوم می‌شود که آن هدف از ابتدا حاصل بوده و نیازی به تلاش‌های او نبوده است. گاهی خود انسان برای رسیدن به یک آرمان چند سال تلاش می‌کند، بعد خودش متوجه می‌شود که اصلاً آن‌چه در طلبش بوده و سعی در تحققش داشته یا ادعایش را می‌کرده کاری نادرست و ضد آرمانی است. به قول سعدی:

پیش از این من دعوی پرهیزگاری کردمی باز می‌گویم که هر دعوی که کردم باطلست  
هرچه تلاش‌هایی که در این زمینه‌های بیهوده صورت گرفته باشد زیادتر و طولانی‌تر باشد  
احساس پوچی عمیق‌تری انسان‌ها را فراخواهد گرفت. در این حال انسان‌ها سعی می‌کنند که  
آرمان‌های خویش را تعدیل کنند و دعاوی خویش را اصلاح نمایند. اما در عین حال برخی افراد  
ممکن است نتوانند از این حالت سرخوردگی خلاصی یابند و به مشکلات روحی و روانی دچار  
گردند. به طور حتم انسان‌هایی که بنیان ایمانی و اعتقادی ایشان ضعیف و سست است بیش تر به

چنین حالتی دچار می‌گردند. به خصوص، گاهی این احساس بر کل زندگی انسان سایه می‌زند و مربوط به افعال و رفتاری خاص نمی‌شود و گاهی احساسی به برخی دست می‌دهد که کل زندگی را مستمراً دچار چنین بحرانی می‌یابند؛ یعنی احساس می‌کنند که همواره زندگی ایشان ملازم آرمان‌ها و دعاوی کاذب است و این ملازمت دایمی و گریزناپذیر است.

اما در اینجا علاوه بر نکات فوق که در مقاله آمده است، باید متوجه چند نکته دیگر نیز بود: اول این که این احساس گرچه ممکن است برای برخی روی دهد، ولی می‌توان با تذکرات روحانی یا معالجات روان‌درمان‌گری یا استدلال‌های موجه عقلانی نشان داد که این احساس، مناقض با احساس دیگر یا احتمال بجای دیگری است که نشان از آن دارد که ممکن است بتوان آینده را متفاوت با همه گذشته، بازآفرینی کرد. توضیح این نکته را در دو سطح احساسات و عقل پی می‌گیریم: در سطح اول باید گفت که گذشته گرچه آینده را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، ولی آن را به سلطه خود در نمی‌آورد. اراده قوی و همت عالی نه تنها می‌تواند آینده‌سازی کند، بلکه گاهی می‌تواند تمام تأثیرات گذشته را نیز جبران نماید و این امر دارای مصادیق نسبتاً راه‌گشایی در تاریخ زندگی بشر است. کسانی که در زندگی خویش آرمان‌هایی واقعی تر را می‌یابند و به آینده امیدوار هستند و از رحمت الهی یا لاقفل از تلاش‌های خویش مأیوس نیستند، آرمان‌ها و ادعاهای خود را تغییر داده و مجدداً به سمت و سویی جدید حرکتی از نو آغاز خواهند کرد. استفاده از فرصت‌های جاری یکی از توصیه‌های دینی و روانشناختی است که می‌تواند آینده ما را دگرگون سازد و برخلاف گذشته رقم زند. بنابراین، می‌توانیم امیدوار باشیم که اگر گذشته خویش را کلاً به کناری نهیم و با تلاشی مجدد به بازسازی آن همت گماریم، هیچ کاری خلاف مجموع احساسات خویش انجام نداده‌ایم. این اندیشه یا احساس مرهمی بر زخم‌های کهنه تواند بود.

اگر هزار الم دارم از تو در دل ریش      هنوز مرهم ریشی و داروی المی  
در سطح دوم باید گفت که هیچ استدلال روشن و درستی نشان نداده است که وضعیت جاری زندگی ما دگرگون‌ناپذیر است. استدلال‌هایی که بر جبر اجتماعی یا جبر کلامی اقامه شده‌اند ضمن این که خود نقدهایی جدی دارند، هیچ‌یک مقبولیت عامی در عرف اهل علم نیافته‌اند. بنابراین می‌توان امیدوار بود که اگر ما گذشته خویش را کلاً به کناری نهیم و با تلاشی مجدد به بازسازی آن همت گماریم، هیچ کار نامعقولی انجام نداده‌ایم.

در ادامه مقاله نیگل ادعا می‌کند که استدلالی دارد که نشان می‌دهد ما در زندگی خویش به صورتی کلی دارای وضع پوچی هستیم: از یک طرف ادعا می‌کنیم که در زندگی خود جدی هستیم و همه چیز را جدی و حقیقی می‌گیریم و از طرف دیگر در فلسفه همه چیز را در معرض شک قرار می‌دهیم و نمی‌توانیم بدون ابتلای به دور یا تسلسل یا اتخاذ پیش فرض از باورهای خود و روش‌های عقلانی که از آن‌ها بهره می‌بریم دفاع کنیم.<sup>۱۲</sup> شکاکیت معرفت‌شناختی یکی از معضلات متفکران غربی است. آنان در بسیاری مسائل چون نمی‌توانند بر این شکاکیت غلبه کنند دچار تفاسیری سردرگم می‌گردند. شکاف موجود بین عالم عینی و عالم ذهنی رفع‌نشده است و هنوز نتوانسته‌اند به طور مدلی بین این دو عالم پل بزنند. نیگل یکی از افرادی است که چنین نظری دارد. از نظر نیگل، اخلاق مربوط به حوزه عقل عملی است و این که آیا این حوزه می‌تواند منشأیی برای حقیقت و معرفت باشد یا نه بستگی به اثبات وجود حقایق اخلاقی ندارد، بلکه به وجود دلایل عینی نزد فاعل اخلاقی بستگی دارد.<sup>۱۳</sup>

در اینجا نکاتی چند پیرامون کلام نیگل به نظر می‌رسد:

اول: از نظر نیگل، شکاکیت امری طبیعی و شهودی است، به این معنا که شک برخاسته از ملاحظات معرفت‌شناختی روزمره و بسیار معمول و عادی است. اما به نظر برخی از فیلسوفان دفاع از این نوع شکاکیت بسیار مشکل‌تر از آن است که بدو به نظر می‌رسد.<sup>۱۴</sup> باید توجه داشت که شک در باورها و روش‌های استدلالی یک شک متعارف نیست که در زندگی روزمره برای انسان‌هایی عادی رخ دهد، بلکه شکی فلسفی و آکادمیک است که تنها توسط فیلسوفانی چون دکارت و هیوم قابل تصور است. احتمال خطای نظام‌مند که مستند شکاکان در حوزه معرفت‌شناختی است از متفاهم عرفی بسیار دور و نامحتمل است. عرف عادی حتی اگر از بیرون به باورهای خویش نظر کند، شکی در روش‌های استنباط و باورهای عادی خویش مثل «سردی هوای امروز» ندارد. علاوه بر این، باید توجه داشت که فیلسوفان شهودگرایی چون توماس رید نمی‌پذیرند که شهود ما حاکی از شک در امور روزمره باشد. نزد او عقل عرفی به قطعی بودن بسیاری از باورهای ما حکم می‌کند. این نظریه هنوز هم مدافعان رو به تزایدی در دنیای غرب دارد.

دوم: اگر منظور نیگل این باشد که با نظر دقّی فلسفی و با نظر از بیرون به خویشتن این حالت شک در ما ایجاد می‌شود، در پاسخ باید گفت که شک معرفت‌شناختی در مرحله فکر

فلسفی و آکادمیک با جدیتی که در سطح عمل اجتماعی و در امور روزمره خویش داریم منافاتی ندارد، زیرا سطح طرح آن شک با این جدیت متفاوت است، چون یکی در حوزه نظر و دیگری در حوزه عمل روی می دهد و تلازم این دو مقام برای فیلسوف شکاک محل تردید است و بدون قبول ملازمت این دو حوزه، هیچ تنافی بین آن دو پیش نمی آید. حتی اگر از شک در امور متافیزیکی و فیزیکی در باب جهان خارج صرف نظر کنیم و حوزه بحث را محدود به اخلاق کنیم که نزد نیگل حوزه ای مربوط به عقل عملی است، باز می توان این نکته را متذکر شد که حوزه بحث از ارزش های اخلاقی متفاوت با حوزه بحث از عمل اجتماعی روزمره است و مشاهده تنافی بین این دو حوزه فرع تلازم واقعی بین این دو حوزه است که نزد شکاک ثابت نشده است و نیگل نیز آن را قبول ندارد.

نزد نیگل طرفه و طنز راهی است برای مقابله با حالت پوچی که از این تنافی حاصل می آید. وقتی تنافی حاصل نگردد حالت پوچی پدید نمی آید که نیاز به راه حلی چون طنز و طرفه داشته باشد. رسیدن به تنافی نیازمند پذیرش تلازم استدلالی بین این دو حوزه است و این تلازم تنها برای واقع گرایان حاصل می آید. وقتی عینیت گروهی در اخلاق نفی شد دیگر بین دو حالت فاعل که یکی موجب شک گردیده و دیگری دیگر و با نگاهی دیگر موجب جدیت در امور است تنافی به وجود نمی آید تا بخواهیم با طنز و طرفه یا راه حل های حادثتری با آن مواجه شویم.

سوم: استدلال نیگل همان گونه که خود بدان اذعان داشته است مبتنی بر این پیش فرض است که ما در حوزه فلسفی شکاکیت را بپذیریم. شکاکیت در باب جهان خارج نه تنها در تفکر اسلامی مردود است، بلکه در دنیای غرب نیز از نگاه بسیاری فیلسوفان قابل دفاع نیست. بسیاری از فیلسوفان این موضع را مردود می انگارند. خود نیگل نیز متوجه این نکته بوده و در پاورقی مقاله بدان متذکر می گردد و این نظر خود را مبتنی بر نگارش های منتشر نشده فردی به نام تامپسون کلارک می کند که از نام او نشانی در جایی دیگر نیافتیم. عدم مقبولیت عمومی موضع شکاکیت خود می تواند چالشی جدی برای موضع نیگل در باب پوچی باشد.

چهارم: و دست آخر این که به نظر خود نیگل موضوعات اخلاقی در قلمرو عقل عملی اند. این که این حوزه بتواند منشأیی برای حقیقت و معرفت باشد یا نباشد بستگی به اثبات وجودشناختی «حقایق اخلاقی» ندارد، بلکه به وجود دلایل عینی نزد فاعل اخلاقی بستگی دارد.

و چون برای مردم عادی و نیز فیلسوفانی که موضعی شکاکانه ندارند، حالت پوچی مذکور در کلام نیکل رخ نخواهد داد، این حالتی نادر و غیر عادی برای انسان‌هایی نادر و غیر عادی خواهد بود. درمان چنین افرادی نیز طرقی غیر عادی می‌طلبید. فیلسوفان توصیه به صدمه زدن به چنین فردی می‌کنند تا به حقیقت کشانده شود و عرفاً توصیه به محبت می‌کنند تا از لجاجت و عناد دست بشوید یا بر ظلمت شک و جهالت بشورد.

در قسمت سوم مقاله، نیگل هم‌چنان بر این نظر تأکید می‌کند که ما در درون خود نمی‌توانیم هیچ آرمانی بزرگ‌تر از خودمان بیابیم که سؤال از هدف زندگی ما را توجیه نهایی کند، مگر این که خود آن آرمان موجه و بامعنا باشد، در حالی که چنین فرضی اثبات نشده است. به نظر نیگل آن آرمان بزرگ‌تر تنها در صورتی می‌تواند موجب معناداری زندگی ما شود که خود معنادار باشد. نیگل معتقد است که معناداری آن آرمان بزرگ‌تر به نهایی می‌رسد که ما عادتاً از معناداری آن سؤال نمی‌کنیم و نیازی به سؤال نمی‌بینیم. احساس پوچی از آن جهت دست می‌دهد که ما درون خودمان دچار تضادی رفع‌نشده هستیم.<sup>۱۵</sup>

ظاهراً تضاد مورد ادعای نیگل از تعارض بین دو حالت نفسانی ناشی می‌شود. از یک سو، یک فرد آرمان‌گرا (مثلاً یک انسان متدین) طلب آرمان خویش را موجب معناداری زندگی می‌داند و از سوی دیگر، دلایل عقلی کافی برای معناداری این آرمان یا طلب آن ندارد. به نظر می‌رسد که انسان‌ها هنگام تعارض بین یک امر شهودی و یک دلیل عقلی، شهود را بر دلیل عقلی مقدم داشته و به دنبال خطایی در استدلال عقلی خویش خواهند بود. اگر شهود انسان‌ها از معناداری زندگی به دلیل طلب یک آرمان خاص حکایت کند، استدلال عقلی برخلاف آن را به کناری خواهد نهاد. بنابراین، او در درون خود این تعارض ظاهری را حل می‌کند. این یک طنز یا رندی نیست. این یک روال نفسانی در انسان است. به خصوص آن که در این جا استدلال عقلی حاکی از نیافتن معنا برای زندگی است، نه یافتن بی‌معنایی زندگی. اگر ما در هر کاری که انجام می‌دهیم به دنبال هدفی دیگر باشیم و برای آن هدف نیز هدفی دیگر جستجو کنیم و این کار را به نحوی متسلسل در طول حیات خویش ادامه دهیم، این جست‌وجوی عقلی بر نیافتن و عدم وجدان هدفی مستقل که به طوری ذاتی معنادار باشد دلالت می‌کند، اما بر نبودن چنین هدفی دلالتی ندارد. در این حال وجدان معناداری مستقل یک آرمان، متناقض یا متضاد با این عدم وجدان نیست. و نتیجه نیز روشن است: تقدم وجدان بر عدم وجدان برای کسانی که می‌یابند و

آن شهود را دارا هستند. البته یک اشکال معروف در این جا این است که این شهود امری شخصی است و قابل استدلال و اثبات برای دیگرانی که انکارش می کنند نیست، ولی آن چه می تواند امیدوارکننده باشد همدلی و هم آوایی کسانی است که از این شهودهای منفرد خویش به یکدیگر خبر می دهند و سپس به صورتی جمعی نقطه آغازین تلاش و طلب خود را بر آن بنیان می نهند. این روش برای غلبه بر شکاکیت معرفت شناختی نیز کارساز است و این امر گرچه برگرفته از استدلال و برهان عقلی نیست، ولی از آن جا که عقل گریز یا عقل ستیز نیست، بلکه عقل پسند نیز هست می تواند نقاط آغازین معرفت ما را تشکیل دهد. نگارنده امیدوار است فرصتی به دست آید تا به طور مفصل تری این مبنا را مدلل سازد.

به نظر نیگل ما دلیلی در دست نداریم که دنیای ما خواب و خیالی بیش نباشد، ولی در عین حال ما دنیایمان را مفروض می گیریم و فرض خواب و خیالی بودن دنیا را به کناری می نهیم. به نظر او ما نمی توانیم واکنش های عادی خویش را کنار گذاریم. اما او توضیح نمی دهد که این روند معرفت شناختی چرا روی می دهد. به نظر می رسد که ما به وجدان می یابیم که خواب نیستیم، گرچه برای یقین خود استدلال عقلی نداریم. ما می توانیم در خواب و خیال نباشیم و در عین حال استدلالی نیز برای در خواب و خیال نبودن خود نداشته باشیم. نیگل نشان نداده است که چگونه این احتمال را منتفی می سازد. احساس پوچی تنها در صورتی روی می دهد که این احتمال منتفی گردد.

به علاوه، در حال خواب دیدن بودن یا در توهم بودن همیشه در یک فضای درونی فردی روی می دهد. برحسب این فرض، تعامل های اجتماعی هم زمان و هم بود تنها در فضایی رخ خواهد داد که افراد متعامل در زمانی واحد خواب هایی یکسان ببینند؛ یعنی من خواب ببینم که به شما می نگرم و شما نیز در همان حال و زمان خواب ببینید که به من می نگرید. این تعامل ها وقتی متکثر و متنوع گردد موجب می شود که فرض خواب و خیال بودن دنیایمان با اشکالات بیش تری نسبت به فرض واقعی بودن دنیایمان مواجه باشد و در این حال عقل حکم به مرجوح بودن آن می کند. به علاوه، ممکن است ما نتوانیم بدواً به مواجهه خویش با جهان خارج معرفت پیدا کنیم، ولی می توانیم با همدلی به مواجهه خویش با یکدیگر معرفت پیدا کنیم. شرح و بسط این دو فرض مجال واسع دیگری را می طلبد.

به هر حال هر فیلسوفی که روشی مناسب نزد خویش برای غلبه بر شکاکیت دارد، می تواند

پاسخی فراخور حال خویش بر ادعای پوچی نیگل عرضه کند. و این از آن جهت است که پیش فرض احساس پوچی در فلسفه نیگل، شکاکیت معرفت شناختی یا چیزی شبیه به آن در حوزه عملی است.

نیگل در ادامه توضیح خود می‌افزاید: «این واقعیت که ما آسپیرین می‌خوریم بدون این که منتظر پاسخ به این سؤال باشیم که چرا باید آسپیرین بخوریم، نشان نمی‌دهد که این یک سؤال غیر واقعی و خیالی است».<sup>۱۶</sup> باید تأکید کنم که فیلسوفان واقع‌گرا در اینجا موافق نظر نیگل نیستند. اگر ما آسپیرین می‌خوریم معلوم می‌شود که ما به آن سؤال -ولو ارتکازاً- پاسخ در خوری داده‌ایم و آن سؤال را متفی می‌دانیم. اگر این سؤال همچنان برایمان باقی باشد، وجهی ندارد که همه وقت آسپیرین بخوریم. این وحدت رویه عملی نشان از مشخص شدن پاسخ به آن سؤال ولو در درون وجدان و شهود ما دارد. پاسخ این است که همیشه آسپیرین می‌خوریم، چون نزد ما آسپیرین خوردن رفع سردرد می‌کند و دردی را از من دور می‌سازد. اصولاً خودکشی نیز از کسانی سر می‌زند که دردی احساس کرده‌اند و گمان باطل برده‌اند که با این کار از این درد رهایی می‌یابند. به عبارت دیگر خودسوزی و خودزنی از آن جهت روی می‌دهد که دردی را وجدان می‌کنند که در مانش را نیافته‌اند. تا احساس درد عینی نباشد راه کارهایی شبیه به این یا شبیه به طنز و رندی بدون وجه است. ما برای برطرف شدن دردهایمان دنبال دلیلی بیرون از آن نیستیم. به نظر ما رفع درد خود دلیلی کافی برای خوردن آسپیرین است و هیچ دلیلی دیگر را نمی‌طلبند، حتی از دیدگاهی بیرونی. ما دوست داریم حتی اگر خواب می‌بینیم، به جای کابوس‌های وحشتناک خواب‌های خوشی ببینیم و گاهی به هوای ادامه یافتن این خواب‌های خوش دوباره می‌خواهیم. ما به اموری تمایل داریم و به خاطر این تمایلات به ندای شکاکان گوش فرامی‌دهیم. حتی اگر مدلل نیز باشد، آن را تخطئه می‌کنیم تا چه رسد به این که مدلل نباشد، بلکه مورد تردید باشد. پس بازگشت به باورهای پیش از شک -اگر شکی باقی باشد- نه به دلیل طنز و تسلیم است، بلکه به دلیل تمایلاتی است که ما را به سمت باورهای خاص و معارض با شک سوق می‌دهد و ما از آن‌ها گریزان نیستیم و حتی عقل شکاکان را در مقابل آن‌ها تخطئه می‌کنیم.

خلاصه آن که شکاکیت فلسفی به خودی خود مرجوح است و عقل آن را نمی‌پسندد. و دیگر این که اگر هم عقول خاصی آن را پسندند، در مقابل تمایلات خویش نمی‌توانند از این عقل دفاع کنند. در هر دو حال نوبت به طنز و رندی نمی‌رسد. آن چاشنی که بعد از مواجهه تسلیمانه با

شکاکیت در عمل به زندگی ما اضافه می‌شود غلبه تمایلات شخصی بر تحلیل‌های عقلی شکاکانه است نه روش طنز و رندی.

نکته دیگر این که گرچه نیگل بر حسب فرض شکاکیت پوچی را به خوبی تصویر کرده است، ولی تحلیلی که از مواجهه با این پوچی به دست می‌دهد نه مدلل است و نه مطابق با احساسات است و نه موافق شهود و وجدان. توصیف روشنی از معنای طنز و رندی عرضه نشده و بیان او برای توضیح این مفهوم روشن و کافی نیست. به علاوه، هیچ توضیح یا تبیین روشنی از این که چرا و چگونه این حالت طنز رخ می‌دهد - لااقل در این مقاله - ارائه نکرده است. معلوم نیست که کلام او گزارشی از حالات خویش است یا استدلالی بر بروز این حالت در انسان‌ها یا توصیه‌ای به همه. اگر استدلال است، پس چرا برخی به راه‌کارهایی دیگر روی می‌آورند. اگر گزارشی از حالات خویش است، به راحتی معارض با حالاتی مخالف از سوی دیگران تواند بود و هست. و اگر توصیه است، بر چه مبنایی این توصیه صورت گرفته و در برابر توصیه‌های بدیل چه دلیلی دارد.

ظاهراً منظور او از رندی، رها کردن مشکل پوچی به حال خودش و بی‌اهمیت دانستن آن است. نه خودکشی راه‌گریز مناسبی است و نه سرپیچی و تحقیر دنیا راه ستیز مناسبی. اگر پوچی بخشی از واقعیت زندگی ماست مانند شکاکیت، نه باید از آن گریخت و نه باید با آن ستیز کرد، بلکه باید آن را پذیرفت و به حال خود وانهاد.

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش  
 کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد  
 یعنی این پوچی هست و کاری هم نمی‌توان با آن کرد. سؤال این است که اگر کسی خواست از این پوچی بگریزد یا با آن بستیزد، نیگل چه استدلالی برای طرد و انکار ایشان دارد؟  
 ظاهراً هیچ!

این سخن در اینجا تأییدی بر نظریه‌ای کلی است که فیلسوفان غربی پس از عصر مدرن هنری یک سویه دارند و آن هنر این است که با شدت و حدت مبنای سنتی را زیر سؤال می‌برند و بر آن استدلال‌هایی اکید و عمیق می‌آورند، ولی هنگام عرضه نظریه اثباتی خویش بسیار زودتر از آن‌چه که یک خواننده مدافع سنت‌ها توقع دارد از آن‌ها عبور می‌کنند و در این حال ضعف خویش را آشکار می‌سازند. به نظر می‌رسد که در این حال بهترین مواجهه با دنیای غرب این است که نشان دهیم مواضع اثباتی آنان بسیار پر مشکل‌تر از مواضع سنتی است. این مواجهه برای



سنت گرایان ساده‌تر و منطقاً سهل‌الوصول‌تر از پرداختن به پاسخ اشکالات وارد بر سنت است و راه را برای پاسخ‌های سنت‌گرایان در برابر اشکالات مدرنیسم هموارتر می‌سازد. به عبارت دیگر، گام اول سنت‌گرایان این است که نشان دهند دیدگاه مدرنیسم نیز خود دارای اشکالاتی است که نیاز به پاسخ دارد.

نیگل در ادامه مقاله این نکته را خاطر نشان می‌سازد که احساس پوچی حاصل این امر است که ما می‌توانیم خود را از زندگی جاری خویش بیرون کشیم و با این فاصله گرفتن به خودمان از بیرون نگاه کنیم، در این حال است که شکل خاص زندگی خویش را پوچ و عجیب و غریب می‌یابیم. وقتی تمام پیش‌فرض‌های خود را کنار می‌زنیم و خود را ساکنان تصادفی و منفرد این دنیا می‌بینیم یکی از صورت‌های ممکن برای زندگی را در نظر آورده‌ایم.<sup>۱۷</sup>

اما به نظر می‌رسد که این نظر از بیرون به خویشتن امری غریب‌تر است. چطور می‌شود انسانی که سال‌ها با پیش‌فرض‌هایی زندگی کرده است به‌طور طبیعی به این شکل به خویشتن نگاه کند. نقش اجتماعی که بر عهده داریم، عواطفی که با آن سر کرده‌ایم، معلوماتی که در طول حیات خویش کسب کرده‌ایم، مهارت‌هایی که به دست آورده‌ایم، استدلال‌هایی که در زندگی خویش به کار برده‌ایم، تعامل‌های اجتماعی‌ای که از خود بروز داده‌ایم، تلاش‌هایی که کرده‌ایم، طلب‌هایی که داریم، همه و همه شخصیت انسانی فردی ما را تشکیل داده است. فرض این که خویش را از تمام این امور عاری سازیم و خود را بدون هیچ پیش‌فرضی در نظر آوریم بسیار غریب‌تر از حالتی است که با فاصله گرفتن از خویش به ما دست می‌دهد. مانند این است که کسی بگوید که فرض می‌کند چارپایی است، آن‌گاه زندگی برایش چنین و چنان حالتی دارد، چه قدر طاقت فرسا است چه قدر سخت است چه قدر بی‌معنا و پوچ است. در مقابل چه قدر خوب بود که می‌شد پرنده بود و پرواز کرد. از خودمان فاصله بگیریم و به خویشتن خویش چون پرنده‌ای بنگریم که به هر جا می‌خواهد سر می‌زند، سفر می‌کند، خانه می‌گزیند و یار می‌گیرد. چه قدر شیرین است! یا در فرضی دیگر بیاییم تصور کنیم که ما اصلاً نیستیم، ولی همه چیز هست، چه قدر دنیای بی‌معنایی برای ما می‌شد! نمی‌شد!؟ واقعیت این است که ما نمی‌توانیم در این حالات فرضی «خودمان» باشیم. در این حالات فرضی ما به یک مجسمه بیش‌تر شبیه هستیم تا به یک انسان. فرضیه‌هایی که وجوه انسانی ما را نادیده گرفته و طبق آن پیش می‌رود، نمی‌تواند مبنایی مقبول و مستدل برای خویش به دست دهد.

نیگل می گوید یک موش خودآگاهی ندارد و قوه خودفراروی ندارد، اگر داشت خودش را پوچ می دید.<sup>۱۸</sup> در مقابل باید گفت ولی انسان که این قوا را دارد و می تواند خود را به صورت یک موش ببیند! همان طور که می تواند از وجوه انسانی جاری خویش فاصله بگیرد و دنیا را آن گونه که نیگل گمان می برد که هست ببیند. این فاصله گرفتن ها و این فرض ها گرچه ممکن است - و حتی برخی روان درمانگران برای مداوای بیماران خویش از این روش های القای تصورات استفاده می کنند - اما نمی توانند وجه جاری انسانیت ما را عرضه دارند و مبنایی برای زندگی انسانی ما به دست دهند. ما همانیم که هستیم و طلب ها و مهارت ها و استفاده ها و علم ها و... وجوه انسانی خاص ما را تشکیل می دهند و ما بدون آن ها «ما» نیستیم، بلکه اشیایی فرضی هستیم و در دنیایی فرضی قرار داریم. انسان بدون طلب، بدون علم، بدون وجدان، بدون تعامل اجتماعی و بدون هزار «بدون» احتمالی دیگر، انسان نیست، یک شیء فرضی است. انسانی است که بخشی از انسانیت خویش را فاقد است. ایشان گمان می کند که انسان می تواند وجوه انسانی خویش را چون لباسی از تن خویش برکند و خویش را بدون آن ملاحظه کند. حتی اگر چنین ملاحظه ای ممکن باشد، آن چه به تصویر کشیده شده است یک انسان نیست، بلکه یک شیء فرضی است که از انسانیت او هیچ چیزش باقی نمانده است، در این حال حتی اگر زندگیش چون یک بهیمه پوچ بنماید، باز اشکالی نیست. خوب اگر این است، در این حال شکاکیت فلسفی برای او مشکل ساز نیست و استدلال برهانی نیز کاری از پیش نمی برد. نیازمند روش هایی دیگر در علمی دیگر هستیم. محبت یا خشونت روان درمان گرانه، جدل مناظره ای، یا القای خطابی. خلاصه آن که انسان دارای ویژگی هایی اساسی است که با فاصله گیری فرضی از آن ها بخشی از وجود انسانی خویش را از دست خواهد داد و در این حال هر نتیجه ای از این دست از دیدگاهی انسانی مخدوش می نماید.<sup>۱۹</sup>

واقعیت این است که دنیا آن گونه که او می پندارد نیست. و چون دنیا همین است که ما با آن سر و کار داریم، پس فرض فاصله گرفتن از خویش منجر به احساس پوچی نخواهد شد. البته استدلال اصلی در این مجال همان است که عرض شد: احساس پوچی پس از این فاصله گرفتن منوط به فرض شکاکیتی است که به نظر ما مردود است و اگر - فرضاً - مردود نباشد، دست کم مرجوح است. متون دینی ما نفی فرض شکاکیت در مبدأ و معاد را تنبیه می دهد، نه فقط با استدلال، بلکه علاوه بر آن با ارجاع به وجدان هایی بیدار.

## پی نوشت ها:

\* مشخصات کتاب شناختی این مقاله چنین است:

- تامس نیگل، «پوچی»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۹۲-۱۰۷.
۱. نگارنده در اینجا به زمان هایی چون ایام محرم و ایام ماه مبارک رمضان و ایام حج و روزهای خاص دیگر مشابه این ایام، و اعمال و رفتارهای خاصی که به صورت عمومی از مردم و از متخصصان جامعه ما سر می زند اشاره دارد. نذورات وسیع در دو روز عاشورا و تاسوعا از آن جمله اند.
  ۲. همان، ص ۴-۹۳.
  ۳. همان.
  ۴. همان.
  ۵. همان، ص ۹۴.
  ۶. اذا احبَّ الله عبداً ادخله الجنة ورضى عنه باليسير (الكافي، ج ۲، ص ۸۶).
  ۷. همان، ص ۵-۹۴.
  ۸. حج (۲۲) آیه ۷.
  ۹. همان، ص ۹۵.
  ۱۰. همان، ص ۶-۹۵.
  ۱۱. همان، ص ۹-۹۶.
  ۱۲. همان.
13. Peter Railton, 'Analytic Ethics', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998.
14. Michael Williams, 'Nagel, Thomas', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998.
۱۵. همان، ص ۹۹-۱۰۰.
  ۱۶. همان، ص ۱۰۳.
  ۱۷. همان، ص ۹۴ به بعد.
  ۱۸. همان، ص ۵-۱۰۴.
  ۱۹. در این نظر انسان شناختی از کتاب در پی فضیلت السدیر مک ایتتایر الهام گرفته ام و نظرات او را منعکس کرده ام.