

معنای زندگی*

گزارشی از یک کتاب

سید محمود موسوی

پرسش از معنای زندگی یکی از کهن‌ترین، جذاب‌ترین و در عین حال دشوارترین پرسش‌هایی است که انسان تاکنون مطرح ساخته است. جان کاتینگهام در **معنای زندگی** می‌کوشد این پرسش را از زوایای مختلف مورد بحث قرار دهد. پیام اصلی این کتاب این است که در دنیای معاصر تنها در سایه دین می‌توان به زندگی آدمی معنا و اهمیت بخشید.

پیش‌گفتار

پرسش‌های مربوط به معنای زندگی ارتباطی تنگاتنگ با پرسش‌های دینی دارند و از این رو، خطر توهین و بی‌حرمتی همواره در کمین است. بسیاری از متدینان ممکن است شور و شوق خود را از دست بدهند، [البته] اگر ببینند پاسخ‌های ارائه شده از آموزه‌هایی که به عقیده آنان محور هرگونه تبیین زندگی و معنای آنند، برنیامده‌اند. در مقابل، ممکن است بسیاری از ملحدان نیز از این که احساس کنند باید اندیشه‌های دینی در معنادار ساختن زندگی دخالت داده شوند برآشفته شوند. در عین حال که پاره‌ای از مسائل مطرح شده ممکن است به مذاق مؤمنان و ملحدان خوش نیاید، کوشیده‌ایم با دوری جستن از بن‌بست عقیدتی در باب مسائلی که فراتر از افق معرفت عقلانی است، جایی برای پژوهش ثمربخش در «بعد معنوی» جست‌وجوی معنا بیابیم. کشف جنبه‌هایی از اهمیت و ارزش این بعد، آشکار ساختن ارتباط آن با ارزش‌ها و تعهدات مشترک ما انسان‌ها و

یافتن راهی برای همساز کردن آن و در عین حال، حفظ تمامیت علمی و فلسفی، از جمله اهداف این کتاب به شمار می‌آیند.

راهبرد ما در این نوشتار تدریجی است، لذا از خوانندگان می‌خواهیم با حوصله تمام این نوشتار مختصر و خالی از اصطلاحات فنی و فلسفی را از نظر گذرانده آن‌گاه در باب تحقق اهداف آن به داوری پردازند.

فصل اول: اصل مسئله

پرسشی که هرگز از یاد نمی‌رود

همه پرسش‌هایی که مهم می‌نمایند، معنادار نیستند. در چند دهه از قرن بیستم ما شاهد بودیم که در بخش اعظم جهان انگلیسی‌زبان، مسائل مهمی از فلسفه سنتی را مسئله‌نما شمرده و آن‌ها را کنار نهادند. به کسانی که درباره معمای معنای زندگی احساس سردرگمی می‌کردند یادآور می‌شدند که معنا، مفهومی است که واقعاً به قلمرو زبان محدود می‌شود: در مورد کلمات، جملات یا گزاره‌ها می‌توان گفت که معنا دارند، اما برای اشیا و رویدادهای این جهان نمی‌توان معنایی قائل شد. لذا اصل این فکر که فلسفه می‌تواند به تحقیق در باب معنای زندگی پردازد به عنوان نشانه‌ای از خلط مبحث مفهومی قلمداد شد. راه حل این مشکل به تعبیر لودویگ ویتگنشتاین در ناپدید شدن چنین مسائلی نهفته بود.

با این همه، حکایت همچنان باقی است. جست‌وجوی معنا، درست یا نادرست، با قوت و صلابت همیشگی‌اش پابرجاست. ما عمیقاً احساس می‌کنیم که این جست‌وجوی کهن که ذهن و ضمیر این همه انسان‌ها را به خود مشغول داشته چیزی بیش از یک خلط مبحث فلسفی است. حیات انسانی ما اسرارآمیز، دهشتناک و حیرت‌انگیز است. فلسفه به گفته ارسطو زائیده حیرت است. بی‌قراری و پریشانی از آن‌چه معمولاً در آن چون و چرا نمی‌کنند، نشانه و عیار روح پرسش‌گری است که جزء لاینفک طبیعت آدمی است. انسان موجودی منحصر به فرد است، زیرا به تعبیر هایدگر اصل وجودش مسئله‌انگیز است. از میان همه موجودات تنها انسان است که شگفت‌انگیزترین شگفتی‌ها، یعنی پرسش در باب هستی را تجربه می‌کند.

اما واقعاً مقصود و مراد ما از پرسش از معنای زندگی چیست؟ به نظر می‌رسد تا حدودی مقصود از طرح این پرسش فهم رابطه ما با سایر موجودات است. یک جنبه از این پرسش که ما که

هستیم و از کجا آمده ایم؟ جنبه علمی آن است که به اصل و خاستگاه ما می پردازد. پاسخ این پرسش که به تازگی کشف شده بهت انگیز است و آن این که ما از آسمان آمده ایم. اگر ما بتوانیم شب هنگام دور از سر و صدا و روشنی های شهر، پهنه بی کران و خاموش آسمان را با شگفتی نظاره کنیم، نقطه های بی شماری از نور می یابیم که بر ما می درخشند. این ها همان ماده ای هستند که زمانی ما و دیگر موجودات این کره خاکی از آن ساخته شده ایم. ما جزئی از این جهانیم، اما نه همچون جزئی از یک مجموعه جورواجور. به راستی، ما دارای ریشه مشترکیم و از ماده جهان، یعنی غبار ستارگان ساخته شده ایم.

اما در عین حال که از جهانیم ممکن است بیگانه از جهان باشیم. روایان باستان بر این باور بودند که عقلانیت ما انسان ها عالم صغیری از عقل، یعنی اصل حاکم بر جهان و همان جوهر روحانی است که بر کل هستی سیطره دارد. قرن ها بعد لایب نیتس، فیلسوف عقل گرا اعلام داشت که هیچ موجود زاید، بی حاصل و بی ارزش در جهان نیست، لیکن تفکر غالب در این روزگار بر آن است که حیات و عقلانیت، جنبه هایی محدود و غیر عادی از واقعیت در عرصه کیهانی اند. طبیعت اغلب کور، غیر عقلانی و بی جان است.

ممکن است ما انسان ها با تکیه بر موفقیت های فکری و فرهنگی به خود بیالیم، اما در برابر ادوار تصورناپذیر زمان که در طی آن ابرهایی از هیدروژن فروزان تا بیکران گسترش می یابند، ما رویدادی زودگذر و عجیب هستیم که همچون گیاهی که چند صباحی بر روی صخره خشک و سوزان می روید و دیگر هیچ اثری از آن نیست، اهمیتی ناچیز داریم.

برآوردهایی از این دست چه بسا با فهم علمی از خاستگاه ما انسان ها مرتبط باشند، اما به یک معنای مهم این ها خارج از قلمرو علم به شمار می روند، چرا که این گونه برآوردها «واقعیات» را صرفاً گزارش نمی کنند، بلکه درباره این که واقعیات مفروض، احساس ما از خودمان و ارزش انسانی مان چه «معنا می دهند»، سخن می گویند. لیکن این گونه داوری ها در باب اهمیت زندگی انسان نمی توانند صرفاً بر پایه تحقیقات علمی به اثبات برسند. باز هم به گفته ویتگنشتاین، ولی این بار به گونه ای هماهنگ با پرسش اصلی مان: احساس ما این است که حتی هنگامی که برای تمامی مسائل علمی پاسخی بیابیم، پرسش های مربوط به زندگی همچنان به قوت خود باقی اند. اما دقیقاً چرا چنین است؟

علم و معنا

در سده گذشته، علم آن چنان تماشایی و با گام‌هایی آن چنان بلند به پیش رفت که عده‌ای گمان کردند دیری نمی‌پاید که علم در گشودن راز هستی و معنای زندگی ما توفیق یابد. این دیدگاه یکی از برجسته‌ترین دانشمندان معاصر، استیون هاکنینگ است. به نظر او، دانشمندان تاکنون آن چنان دل مشغول بسط و پرورش نظریاتی در باب «چگونگی» جهان بوده‌اند که از «چرایی» آن غافل مانده‌اند، لیکن اگر نظریه کامل و یک پارچه‌ای بیابیم که فیزیک کوانتوم و نسبیت عام را در خود داشته باشد می‌توانیم به رمز و راز هستی خود و جهان پی ببریم و در آن صورت، این بزرگ‌ترین پیروزی عقل بشری خواهد بود.

تمایز میان «چیستی» یک شیء و «چرایی» وجود آن، امروزه برای بسیاری به صورت امری کلیشه‌ای درآمده است. افراد اغلب می‌گویند علم به چگونگی امور می‌پردازد و کاری به چرایی آن‌ها ندارد. اما در واقع، این تمایز برای تشخیص ماهیت خاص کار دانشمندان چندان سودمند نیست. ارسطو با بیان علل چهارگانه، هوش مندانه میان چهار نوع پاسخ در زمینه پژوهش علمی فرق می‌نهاد. تبیین‌های مبتنی بر علل مادی، صوری، فاعلی و غایی پاسخ‌های علمی مناسبی به پرسش از چرایی بودند.

تبیین غایی در آثار ارسطو از اهمیت خاصی برخوردار بود، زیرا به اعتقاد وی، همه اشیا به جایگاه طبیعی خود گرایش داشتند، لیکن با آن‌که دانشمندان جدید، به ویژه زیست‌شناسان هنوز اغلب از تبیین‌های غایت‌شناختی یا هدف‌مندی پدیده‌ها بهره می‌گیرند، از قرن هفدهم به این سو، اصل جهت‌بخش این بوده که غایت‌شناسی باید نهایتاً همواره در چارچوب زیرساخت‌های بنیادینی که ماهیتی کاملاً مکانیکی دارند، تبیین شود. به این معناست که اغلب می‌گویند فیلسوف و دانشمند بزرگ قرن هفدهم رنه دکارت، غایت‌شناسی را از علم دور کرد. او در تبیین پدیده‌ها از روشی یک پارچه سود می‌جست. این روش نهایتاً از قوانین عام فیزیک ریاضی که بر رفتار همه پدیده‌های طبیعی، اعم از فلکی و عنصری، به یکسان حاکم بود، سرچشمه می‌گرفت. در نهاد طبیعت جایی برای غایت‌مندی یا هدف‌مندی فروکاهش ناپذیر نبود. وظیفه دانشمند جای دادن تمامی رویدادهای مشاهده‌پذیر تحت قوانین جامع و کارآمد ریاضی بود و در خصوص این اصول غایی پاسخی دست‌یافتنی برای پرسش از «چرایی» یافت نمی‌شد. می‌توان گفت، و دکارت خود می‌گفت، که خدا مقدر کرده است که چنین باشد، اما او بی‌درنگ، اضافه می‌کرد که دانشمندان

نمی‌توانند از رمز و راز مقدرات خداوند سر در آورند، راز این مقدرات برای همیشه در ژرفنای حکمت خداوند سر به مهر می‌ماند. دیوید هیوم که یک قرن پس از دکارت قلم می‌زد، روشی در پیش گرفت که در اصل شبیه روش دکارت بود، اما آن را در قالب زبانی کاملاً غیردینی بیان کرد. کار دانشمند تهیه نقشه برای جهان مشهود طبیعت است، اما «خاستگاه‌ها و مبادی غایی» که برای طبیعت ادعا می‌شود خارج از قلمرو فهم انسانی است.

اگرچه این موضع را نخستین بار فیلسوفان عصر روشن‌گری ابداع کردند، اما از آن زمان تاکنون خدشه‌ای بر آن وارد نشده است، زیرا مشکل می‌توان دریافت که علم، هر قدر هم گسترش یابد، بتواند به بحث از مسائل «غایی» پردازد. بنابراین، اگرچه دانشمندان جدید اغلب پرسش‌هایی در باب «علل» ساختارها یا رویدادهای خاص مطرح می‌کنند، اصول غایی و بسیار کلی که بنیان تمامی پدیده‌ها را تشکیل می‌دهند، پرسش‌هایی از این دست را که «چرا چنین است»، بر نمی‌تابند. اگر بخواهیم نظریه‌ای کامل و یک پارچه در باب عالم داشته باشیم (که دکارت و هیوم، نیوتن و انیشتاین تا کیهان‌شناسانی همچون هاکنینگ را به هم مرتبط سازد) چنین نظریه‌ای باید تمامی پدیده‌های مشاهده‌پذیر جهان را تحت کم‌ترین و در عین حال، جامع‌ترین اصول یا قوانین قرار دهد. اما این که چرا این اصول بر جهان حاکم‌اند، موضوعی است که کنجکاو و پژوهش انسانی نمی‌تواند پرده از راز آن بردارد.

بنابراین، نمی‌توان به فیزیک جامع و کلانی که پیروزی نهایی عقل آدمی به حساب می‌آید، دل خوش کرد. اصلاً معلوم نیست که چرا باید گمان کنیم اگر یک آبرنظریه توانست فیزیک گرانشی را به فیزیک کوانتوم مرتبط سازد، می‌تواند ما را نیز در حل و فصل این پرسش غایی که ما و جهان چرا وجود داریم، یاری رساند؟ گاه می‌گویند با توجه به محدودیت‌های شدید که بر الگوهای فکری ما حاکم است چنین نظریه‌ی یک پارچه‌ای تنها نظریه‌ی ممکن است. اما این پاسخ همچنان وجود جهان را مسلم می‌انگارد و از پاسخ‌گویی به پرسش از اصل وجود عالم طفره می‌رود. به هر تقدیر، این پرسشی جدی است و باید به یاد داشت که با نظریه‌پردازی نمی‌توان جهانی را ایجاد کرد.

هستی به جای نیستی

دیدگاهی که تاکنون به آن دست یافتیم این بود که علم در عین حال که در نظر دارد توصیفی

حتی الامکان جامع و کامل از جهان به دست دهد نمی‌تواند پرسش از اصل وجود جهان را تبیین کند. چنین می‌نماید که در درون جهان مشاهده‌پذیر چیزی نیست که بتواند پاسخی واقعی برای این مسئله فلسفی کهن فراهم کند. اگر راه‌حلی برای «معمای حیات در زمان و مکان» موجود باشد باید آن را در بیرون از چنبره زمان و مکان جست‌وجو کرد. این جاست که با بن‌بستی دیگر مواجه می‌شویم. اگر چنین راه‌حلی بیرون از قلمرو زمان و مکان و به تعبیر کانت، بیرون از جهان پدیداری است، آیا احتمال نمی‌رود که فراتر از افق فهم ما آدمیان نیز باشد. اگر قلمروی متعالی از عالم معقول در کار است که می‌تواند وجود ما و جهان را تبیین کند، آن‌گاه این احتمال هست که نتوانیم هیچ مطلب سازواری درباره آن به زبان آوریم.

در این جا احتمالاً به مرزهای دانش رسیده‌ایم، اما این لزوماً به معنای رسیدن به مرزهای گفت‌وگوی انسانی نیست. سنت غنی زبان دینی که در فرهنگ غرب و شرق یافت می‌شود می‌تواند کار پرداختن به مسائل بنیادینی را که به کامل‌ترین تبیین‌های علمی تن نمی‌دهند به انجام رساند. ممکن است کسی بگوید که وظیفه مباحث دینی آن است که در محدوده امور گفتنی بمانند. تردیدی نیست که پاره‌ای از نظام‌های الاهیاتی بر آن بوده‌اند که یکسره در چارچوب مرزهای شواهد مشاهده‌پذیر و براهین عقلانی بمانند. تقریباً نظیر دانشمندانی که در جست‌وجوی بهترین تبیین برای داده‌ها هستند، اینان نیز خدا را همچون فرضیه‌ای تبیین‌گر برای توجیه جنبه‌هایی از واقعیت مانند حرکت، نظم و تدبیر و نظایر آن دانسته‌اند. این نوع الاهیات طی قرن‌ها برای فیلسوفان جاذبه داشت، اما در عصر جدید با توجه به موفقیت تبیین‌های غیرخداپوارانه رقیب، به‌ویژه احتمالاً داروینیسیم، به شدت تضعیف شده است. لیکن در کنار این گرایش شبه‌علمی در الاهیات، طیف وسیعی از زبان دین وجود دارد که به نمادها، کنایات، اشعار، داستان‌ها و دیگر عناصر ارزش‌مند که به ادعای آن‌ها به جای نیروی اثباتی از قدرت نشان‌دهندگی خوبی برخوردارند، تمسک می‌جویند. هدف از مباحث دینی پرداختن به اموری است که نمی‌توان آن‌ها را در قالب کلمات، دست‌کم کلمات رایج در فرهنگ علمی و عقلانی ما، بیان کرد، اما در عین حال، می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای آشکار و جلوه‌گر ساخت.

این‌گونه مباحث دینی به عالمی فراسوی عالم پدیداری نظر دارد که می‌تواند به جهان و زندگی ما آدمیان معنا بخشد. ممکن است راه‌حلی برای معمای دیرینه اصل وجود اشیا ارائه نکند، زیرا چنان‌که دیدیم شناخت این امر بیرون از قلمرو معرفت نظام‌مند ماست. لیکن

طرفداران زبان دینی بر این تأکید دارند که در عین حال، می‌توانیم از این رهگذر، تا حدودی بر سردرگمی که در مواجهه با راز عمیق وجود احساس می‌کنیم فاتق آیم. دین در پاسخ به معمای حیات بر آن است تا زندگی انسان‌ها را در بافتی قرار دهد که بتواند اهمیت و ارزش آن‌ها را تضمین کند. به جای آن که احساس کنیم در جهانی بیگانه و گزاف افتاده‌ایم که در آن همه چیز پوچ و بی‌ارزش است، دین این امید را به ما می‌دهد که می‌توانیم در این جهان موطنی برای خود یافته و از غربت به‌درآیم.

یک پرسش دینی

روشن است که دین راهی است که انسان‌ها می‌توانند با پیمودن آن زندگی خود را معنادار و هدف‌مند سازند، اما آیا این تنها راه است؟ انیشتاین آشکارا اظهار می‌داشت که برای معنای زندگی باید به سراغ دین رفت. دیگر شخصیت بزرگ قرن بیستم، زیگموند فروید نیز بر این نکته پای می‌فشرد که هدف مندی زندگی به پایداری و زوال نظام دینی بسته است. البته او از این ارتباط وثیق نتیجه نمی‌گرفت که ما باید از یک موضع دینی جانب‌داری کنیم. خود فروید راه حل دینی را واکنشی مناسب در برابر اختلال و بیماری روانی می‌دانست. به نظر او، پرسش از معنا و ارزش زندگی نشانه بیماری است. نشانه تسلیم در برابر خواسته‌های ارضاننده‌ای است که باید به نوعی افسردگی منتهی می‌شد. به باور وی، ایمان به خدا به دوران کودکی شخص باز می‌گردد. احساس دهشتناک درماندگی در کودکی به نیاز به حمایت مهرآمیز از سوی پدر دامن می‌زند و توجه به استمرار این درماندگی در طول زندگی توسط به وجود پدر آسمانی را که به مراتب قدرت مندتر است، ضرورت می‌بخشد.

دیدگاه فروید تأثیری عظیم بر جا نهاد. می‌توان گفت که ملحدان این روزگار با الهام از دیدگاه او فرافکنی بودن عقیده به خدا را در واکنش به ناامنی‌های انسانی مطرح ساخته‌اند. با این همه، می‌توان دست‌کم دو اشکال را در رد این طرز فکر مطرح ساخت. نخست آن که احساس درماندگی، اگرچه تصویری مناسب از شکنندگی انسان است، اما این شکنندگی محدود به دوران کودکی نیست. آسیب‌پذیری ما و افراد مورد علاقه ما در برابر مرگ و رویدادهایی از این نوع، جزء لاینفک اوضاع و احوال انسانی است. با این اوصاف، به نظر می‌رسد که انسان‌های عاقل و طبیعی دقیقاً باید آگاهی درستی از وضعیت خویش داشته باشند، گرچه تأمل دائمی در این مسائل

ممکن است نشانه‌ای از روان پریشی تلقی شود. در ثانی، فرافکنی دانستن خداوند در نهایت، برای پیش برد نزاع میان مؤمنان و ملحدان سودی نمی‌بخشد. وجود انگیزه‌هایی برای فرافکنی خواسته‌های درونی به یک شیء بیرونی دلیلی بر نفی یا اثبات واقعیت عینی آن شیء نیست. یقیناً معقول است که انسان‌های نگران و آسیب‌پذیر بخواهند نیاز به امنیت و آسایش خود را با اعتقاد به پدر آسمانی به تصویر کشند، اما مؤمنان می‌توانند به همین اندازه ادعا کنند از آنجا که سرنوشت واقعی ما در اتحاد با خالق گره خورده است، ما انسان‌ها تا وقتی خدا را نیابیم احساس ناامنی و بی‌قراری می‌کنیم. در واقع، بسیاری از مؤلفان باستان در زمینه معنویت دینی دقیقاً همین مسئله را مطرح می‌کردند که نفس آدمی برای شناخت خیر نامتناهی که همان خداست، به وجود آمده و لذا باید آسایش و قرار خود را در وصال به خداوند بیابد. لذا در بحث منازعه بر سر فرافکنی نیز به بن‌بست می‌رسیم؛ این واقعیت که انسان‌ها نیازی عمیق به حمایت مهرآمیز خداوند احساس می‌کنند، منطقاً چیزی در نفی یا اثبات واقعیت حمایت خداوندی نمی‌گوید.

برای ادامه بحث در این مرحله عجزاً فرض را بر این قرار می‌دهیم که خدایی در کار نیست؛ یعنی موجودی که بتواند شالوده‌ای برای جست‌وجوی معنای زندگی باشد وجود ندارد، اما در این صورت، آیا زندگی ما پوچ و بی‌هدف خواهد بود؟ یکی از شخصیت‌های رمان برادران کارامازوف داستایوفسکی می‌گوید: اگر خدا در کار نباشد همه چیز جایز خواهد بود. آیا مقصود او این است که اگر خدا نباشد همه چیز بی‌معنا خواهد بود؟

معنا پس از خدا

از نگاه متخصصان، افسردگی بر دو نوع است: بیرون‌زاد و درون‌زاد، چرا که افسردگی گاهی ناشی از علل و عوامل ناخوش‌آیند بیرونی است و گاهی ظاهراً خودانگیخته و ناشی از ناخشنودی‌های درونی است. بر سبیل قیاس، می‌توان معنا را نیز به دو دسته برون‌زاد و درون‌زاد تقسیم کرد. کسی ممکن است معنای زندگی خود را در انطباق آن با خواست خالق متعال که منبع نهایی ارزش و اهمیت است بیابد. در مقابل، کسانی می‌توانند با گزینش‌ها و تعهدات خود زندگی خویش را از درون سامان داده و معنا دار سازند. نیچه که با شعار مرگ خدا شهرت یافت تصریح می‌کرد که انسان در عالم پساخداآوری ناگزیر است که از درون خود معنا تولید کند. به واقع، این تنها منبع قابل دست‌یابی برای تمامی ارزش‌هاست. انسان در اشیا چیزی جز آن‌که خود

بدان بخشیده است، نمی‌یابد. به اعتقاد نیچه، ما یافته‌ها را علم، و ساخته‌ها را هنر، دین، عشق و افتخار می‌نامیم.

این برداشت از معنا را «درون‌زاد» می‌نامیم؛ یعنی آن‌که آدمی خود خالق و مولد معناست. این دیدگاه تأثیری گسترده در فرهنگ تجدد و پسا‌تجدد داشته است. نگرش نیچه را می‌توان دارای سه مرحله دانست: مرحله نخست اعلان مرگ خداست که در کتاب علم مسرت‌بخش او منعکس است. دیوانه‌ای در روز روشن فانوسی را به دست گرفته و در کوچه و بازار به دنبال خدا می‌گردد. خدانشناسانی که در آن دور و بر ایستاده‌اند از روی تمسخر از وی می‌پرسند: آیا او گم شده یا به سفر رفته یا از این‌جا هجرت کرده است؟! دیوانه در پاسخ می‌گوید: ما، یعنی من و شما او را کشته‌ایم! از آن‌جا دور شده و به سراغ کلیساهای شهر می‌رود تا دعای آمرزش مردگان را زمزمه کند. اما به جای دعای معهود و طلب مغفرت برای مردگان می‌گوید: «خود خدا به آرامگاه ابدی سپرده شد.»

اینک بیش از یک قرن از آن زمان می‌گذرد. بحران ارزشی که با سخن نیچه پدید آمده بود، اندکی فروکش کرده است. وقتی در شهرهای قدیمی اروپای غربی به گشت و گذار می‌پردازیم، جایی که معمولاً کم‌تر از ده درصد مردم در مراسم دینی شرکت می‌کنند، طنین فریاد آن دیوانه هنوز به گوش می‌رسد که اگر کلیساهای این روزگار بقعه و بارگاه خدا نیست، پس چیست؟ فرهنگی که زمانی از گهواره تا گور به کانون زندگی ما آدمیان الهام می‌بخشید و می‌درخشید، در فصول مختلف سال به هنگام کاشت و برداشت، زبان ما را به ستایش خداوند می‌گشود، هر یکشنبه انسان‌ها را دور هم جمع می‌کرد و همه‌ساله در زمستان و بهار مردم را به آیین‌های پرشکوه میلاد و رستاخیز مسیح فرامی‌خواند، اینک اگر نگوییم دیگر هیچ اثری از آن نیست، دست کم در بسیاری از جاها رنگ باخته و به سرعت در حال فروریختن است.

اما در این‌جا دومین مرحله پیش‌بینی نیچه شروع می‌شود. درست همچون بودا که هزاران سال پس از مرگ وی هنوز تمثال عظیم او به نمایش گذارده می‌شود، پس از خدا نیز مکان‌هایی است که هزاران سال سایه خدا به نمایش درمی‌آید. خداحافظی از خدا فرایند ساده‌ای نیست. باورهای دینی گوشه‌ای بریده از نقشه ذهنی ما نیست که بتوان آن را بی‌آن‌که آسیبی به نقشه اصلی برسد، پاره کرد و به دور ریخت. این باورها در کانون شبکه عظیم باورها، گرایش‌ها و احساسات ما که جملگی درهم تنیده‌اند جای دارند. پرده برداشتن از این‌ها و کنار آمدن با آن

مستلزم دگرگونی عمیق در قلمرو معرفت همچون اصلاح و جرح و تعدیل فرضیه‌های علمی و نیز چرخش در جنبه‌های اساسی جهت‌گیری‌های اخلاقی، اجتماعی و روان‌شناختی نسبت به واقعیت است. شاید شمار زیادی از مردم از اعتقاد به خدا به عنوان کانون جهان‌بینی خود دست شسته باشند، اما تنها تعداد اندکی از آن‌ها احساس می‌کنند که به مقصد رسیده‌اند. در عوض، بسیاری احساس ناخشنودی می‌کنند. بعضی با دلواپسی از جهت‌گیری اخلاقی جوامع کاملاً سکولار و بعضی با پیوستن هر از چندگاه به این یا آن گروه معنوی، سردرگمی خود را آشکار می‌سازند.

در این جا سومین بخش داستان نیچه نمودار می‌شود. نگرش نیچه صرفاً جنبه تخریبی ندارد. فریاد آن دیوانه آکنده از شوری عمیق، افسوسی شدید از فقدان مقدس‌ترین و قوی‌ترین موجودی که جهان تاکنون به چشم خود دیده و سرانجام، سرشار از عزمی راسخ برای انجام وظیفه خطیر ساختن جایگزینی انسانی برای خدای از دست رفته است. به هر قیمت شده باید به زندگی خویش معنا بخشیم. نیچه برای تحقق این مهم اسطوره‌اگزستانسیالیستی چرخه‌بازپیدایی ابدی را پیش می‌کشد. به اعتقاد او، هیچ چیز جدیدی در زندگی نیست. هر آن‌چه از درد و رنج، لذت و خوشی و اموری از این قبیل را تجربه کرده و اینک تجربه می‌کنیم، بیش از این بارها تجربه کرده و از این پس نیز با همان نظم و چینش تجربه خواهیم کرد.

چنین نیست که این چرخه‌ابدی معنایی عینی و واقعی به ما ارزانی دارد. در جهانی که نیچه به تصویر می‌کشد ما تنهایم و به گوشه‌ای پرتاب شده‌ایم. اگر باید روی پای خود بایستیم و هیچ خبری از آن‌چه وی سخنان تسلی بخش دین برای دل‌داری ضعفا می‌نامد، نیست، آن‌گاه باید اعتراف کنیم که دور و بر ما را ظلمت فرا گرفته است و تنها چیزی که می‌تواند آن را روشنی بخشد، اراده آهنین و عزم جزم ما برای پذیرش شورمندانه لحظه لحظه‌های وجود است. در نگاه او معنا باید کاملاً از درون خود آدمی سرچشمه گیرد.

انسان، معیار همه چیز

پروتاگوراس فیلسوف معتقد بود که انسان معیار همه چیزهاست. سقراط در رد این گزاره‌گویی مشکل‌چندانی نداشت، چرا که این سخن هم غرورآمیز بود و هم در عین حال، کم‌مایه. غرورآمیز از آن جهت که ما درباره این سخن سراینده زبور که «اوست که ما را آفریده نه

خود ما» هرگونه فکر کنیم در این نمی توانیم تردید کنیم که ما موجوداتی کاملاً ممکن هستیم و به واقعیتی اتکا داریم که خود نیافریده ایم. گذشته از این، سخن پروتاگوراس به ظاهر عمیق، ولی در واقع، سخنی کم مایه است. اگرچه اخلاف امروزی پروتاگوراس از طرح ادعاهای بلندپروازانه ابایی ندارند و وجود هرگونه معیار و ضابطه ای مستقل از آن چه را خود انسان ساخته و در فرایند عمل آفریده است انکار می کنند، با این همه، باید گفت که رویه های انسانی تنها زمانی ارزش و اهمیت دارند که موجودی مستقل و فرانسسانی در کار باشد. به راستی، ما چگونه می توانیم خود را معیار همه چیز قلمداد کنیم، در حالی که نقشی در عمل کردهای طبیعی این جهان پهناور نداریم؟ ما نظریات خود را می سازیم، لیکن این ها وقتی با تجربه عینی ما جور در نیایند باید آن ها را به کنار گذاریم. ما می توانیم حداکثر فروپاشی آن ها را به تأخیر بیندازیم، اما نمی توانیم از فروپاشی آن ها جلوگیری کنیم.

البته ناگفته نماند که در پس ادعاهای گراف پروتاگوراس و پیروان فرهیخته امروزینش، رگه هایی از حقیقت نهفته است. از آن جا که ما نمی توانیم به بیرون از فرهنگ انسانی خود جست وازیم و واقعیت را کمافی الواقع بررسی کنیم و سپس آن را در قالب فرهنگ خود بریزیم و درباره صدق و کذب نظریات داوری کنیم باید اذعان کنیم که ما همواره در چارچوب گفت و گوی بی وقفه با هم ردیفان خود هستیم و هیچ دست رسی ممتازی به قاعده زرین یا رویه ای که تناسب فرضیه های ما را با واقعیت تضمین کند، نداریم. اما از طرفی، نباید فراموش کنیم که هدف علم فارغ از هر تصمیمی که بگیریم کشف واقعیات و زدودن موهومات است.

این مطلب چه تأثیری بر دیدگاه نیچه برای معنا سازی از درون می گذارد. به نظر می رسد نیچه نیز با این تصور که آدمی می تواند از درون و بدون استعانت از دین معنا بسازد و با تکیه بر اظهارات استوار خویش از جست و جو برای حقیقت و ارزش عینی طفره رود، گرفتار همان مغالطه پروتاگوراس شده است، زیرا معنا و ارزش نمی تواند صرفاً در اراده خام و ناآزموده یافت شوند. باید میان تصمیم گیری ها، باورها و آنچه بنیان این ها را تشکیل می دهد تناسبی در کار باشد. بنیان این باورها می تواند از سرچشمه وحی تأمین شود. کسانی نیز ممکن است باورها و تصمیمات انسانی را بر پایه واقعیات اساسی که در سرشت اجتماعی یا زیستی ما یافت می شود استوار سازند. به هر تقدیر، انسان به صرف خواست خود نمی تواند این بنیان را پی ریزی کند. حاصل آن که، راه حل نیچه قابل دفاع نیست. حتی ممکن است کسی بگوید که این راه حل،

انسانی و یا دست کم انسان ساز نیست، زیرا فلسفه‌ای که اراده‌خام را تعالی بخشیده و آن را کلید ارزش و معنا می‌داند، نجات انسان را به مبارزه‌قهرمانانه که خواست قدرت‌مندان است گره می‌زند. چنین فلسفه‌ای بعید است برای خواست درماندگان و ضعیفان و دیگر اقشار جامعه ارزشی قائل باشد. نیچه با نوعی رجزخوانی که گاه و بیگاه نبوغ ادبی و فلسفی وی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، از فرارسیدن عصری که در آن جنگ و دلاوری بیش از هرچیز از ارزش و احترام برخوردار است با شور و اشتیاق استقبال می‌کرد.

اما اینک با بیش از یک سده تجربه‌هولناک می‌بینیم که بشریت روز به روز به فضایی همچون رأفت و هم‌دلی که کم‌تر صبغه‌دلاوری دارند، بیش‌تر بها می‌دهد. این بحث را فعلاً به همین شکل رها می‌کنیم تا مجالی دیگر که بتوانیم از رابطه‌میان معنا و مبانی اخلاق بحث بیش‌تری داشته باشیم.

تنوع، معنا و ارزیابی

اگر انسان‌ها نمی‌توانند صرفاً با اعمال اراده‌خویش ارزش و معنا بیافرینند، چرا نتوانند این مهم را با فعالیت‌ها و مسئولیت‌های متنوع و گوناگونی که بر عهده می‌گیرند، به انجام رسانند. «تنوع» و «گوناگونی» دو واژه کلیدی‌اند. شاید علت ناکامی پاره‌ای از فیلسوفان برای دست یافتن به معنا این بوده که آن‌ها به دنبال «معنا»، یعنی پاسخی واحد، کلان و همه‌شمول بوده‌اند. این همان چیزی است که بیش‌تر اندیشمندان دینی از دیرباز در نظر داشته‌اند. اما شاید ناگزیر باشیم این طلسم را کنار گذاشته و به جای آن رویکردی تدریجی و متعادل‌تر اتخاذ کنیم که با آمال و آرزوه‌های محافظه‌کارانه فلسفی اومانیسیم غیردینی قرن بیستم سازگاری بیش‌تری داشته باشد. به تعبیر آیزایا برلین، شاید اعتقاد به هدفی واحد برای کل بشریت و پای‌بندی به آن و وجود یک آموزه‌راستین که ضامن نجات تمامی انسان‌ها در سراسر جهان باشد، قابل دفاع نیست. انسان‌ها می‌توانند به انحای مختلف، برای مثال با پرداختن به بازی و سرگرمی، زندگی خود را معنادار کنند، لیکن باید توجه داشت معنایی که از این طریق می‌یابند هرگز قابل مقایسه با معنای مورد نظر در فلسفه‌حیات نیست.

این نکته‌اخیر جنبه‌ای دیگر از مسئله را آشکار می‌سازد. سخن گفتن از معنا، سخنی ارزشی است. وقتی زندگی یا فعالیت را معنادار می‌دانیم روشن است که آن را پسندیده و به دیگران توصیه می‌کنیم. حال این مشکل پیش می‌آید که بسیاری از افراد ارزش‌گذاری را بسته به سلیقه و میل

شخصی می‌دانند، به همین دلیل، به داوری‌های ارزشی دیگران اعتنا نمی‌کنند. در پاسخ این اشکال باید گفت، اگرچه پاره‌ای از داوری‌های ما صرفاً دلخواهانه و فارغ از جهات عینی است، اما نوعاً ما اشیا را برحسب ویژگی‌های عینی‌شان ارزش‌گذاری می‌کنیم؛ برای مثال دارو را به دلیل خواص درمانی، یک تابلو را به دلیل ترکیب هنرمندانه رنگ‌ها و جلوه‌های بدیعی که در آن به نمایش درآمده ارزش‌مند می‌دانیم؛ یک آهنگ را به دلیل موزون بودن نت‌ها و آرامش‌بخش بودن آن می‌پسندیم. خلاصه آن‌که، ارزش‌ها غالباً از ویژگی‌های عینی جهان سرچشمه می‌گیرند، نه از میل و سلیقه شخصی. مفاهیم ارزشی ما نیز بازتابی از این ویژگی‌های عینی‌اند، مفاهیمی همچون سخاوت‌مند، شجاع، از خود گذشته و نظایر آن حامل مجموعه‌ای از اوصاف و شرایطی است که در ارزیابی مثبت ما تأثیر می‌گذارند. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که معناداری یکی از مفاهیم ارزشی است می‌گوییم: تردیدی نیست که این مفهوم از ویژگی‌های خاصی حکایت می‌کند که نه از میل و سلیقه ما، بلکه از بن و بنیاد اشیا مایه می‌گیرند. حال ببینیم این ویژگی‌ها کدامند.

ویژگی‌های معناداری

در وهله نخست، وقتی ما فعالیت یا زندگی‌ای را معنادار می‌نامیم معمولاً «عمق» یا «اهمیت» خاصی برای آن قائل می‌شویم. اشتغالات می‌توانند به گونه‌ای کمابیش عمیق معنادار باشند، اما به گونه‌ای سطحی، نمی‌توانند معنادار تلقی شوند؛ برای مثال هرگونه وقت‌گذرانی را نمی‌توان معنادار دانست. اشتغالات و سرگرمی‌ها باید تأثیری در زندگی ما از قبیل حفظ تندرستی، نشاط‌آوری، انبساط خاطر و اموری از این قبیل داشته باشند.

ویژگی دوم که بی‌ارتباط با ویژگی اول نیست، موفقیت‌مدار و به تعبیری، هدف‌مند بودن عمل است. شاید مهم‌ترین ویژگی معناداری همان است که از موطن معناشناسی آن در حوزه زبان به دست می‌آید. معناداری را می‌توان هرمنوتیک دانست؛ یعنی معنادار بودن یک شیء یا فعالیت برای شخص بسته به نوع تفسیر و تلقی‌ای است که شخص از آن دارد؛ برای مثال صیغه عقد ازدواج معنادار است، زیرا این کلمات تعهدات متقابل برای زوجین ایجاد می‌کند، تقدیم یک دسته گل به شخص معنادار است، زیرا این سمبل اظهار عشق و ارادت است. از این مثال‌ها می‌توان نتیجه گرفت که معناداری یک عمل مستلزم درجه‌ای از خودآگاهی و داشتن تصویری شفاف از عمل است. معنادار بودن یک عمل به آگاهی فاعل آن عمل بستگی دارد و تفسیری که او

برای آن به دست می‌دهد، نشان‌دهنده اهدافی است که کمابیش باید برای او شفاف باشند. کسانی که در چنگ فرافکنی یا اختلالات روانی گرفتار آمده‌اند، تصویری روشن از رفتار و اهداف مورد نظر ندارند و لذا نمی‌توان رفتار آن‌ها را معنادار تلقی کرد. البته این بدان معنا نیست که برای تحقق شرط خودآگاهی باید تمامی رفتارهای ما آدمیان در معرض موشکافی‌های دقیق روان‌کاوانه قرار گیرد. با این همه، باید اذعان کرد که فعالیت‌های انسان اغلب بسیار پیچیده است. و نمی‌توان به تبیین‌های ساده‌انگارانه که به راحتی زندگی و فعالیت‌های افراد را براساس اهداف خودساخته معنادار می‌سازد، دل خوش کرد.

فرض کنیم فاعلی کاملاً در مورد آن چه انجام می‌دهد آگاهی دارد و از سایر جهات نیز به مشکلاتی همچون فرافکنی ناخودآگاه و اغواگری‌های بیرونی و مسائلی از این دست مبتلا نیست و براساس برنامه‌های منظمی که نشان‌دهنده عقلانی بودن گزینش‌های اوست، عمل می‌کند، آیا به همین مقدار می‌توان بسنده کرد و رفتارهای او را معنادار دانست؟ اگر چنین باشد مشکلی که بی‌درنگ رخ می‌نماید این است که برای مثال باید زندگی شکنجه‌گری را که همه زندگی خود را وقف خدمت به یک رژیم فاسد کرده است، معنادار دانست. باید اعتراف کرد افرادی که در زندگی به هر هدفی دل خوش می‌کنند، در این زمینه خم به ابرو نمی‌آورند و قتل‌عام‌های نازی‌ها و کمونیست‌ها را گواهی بر معناداری زندگی غیر اخلاقی می‌گیرند. شاید کسانی این گونه زندگی‌ها را معنادار ببینند، اما به راستی آیا می‌توان این‌ها را معنادار دانست؟ یقیناً در زبان ما کاربرد واژه «معنادار» درباره زندگی یک شکنجه‌گر بی‌رحم، خودپرست، حریص و خشمگین کاربردی طبیعی نیست. اما ممکن است کسی این سخن ما را نوعی پیش‌داوری کوتاه‌بینانه بداند و یا آن را از رسوبات جهان‌بینی دینی از مدافعه تلقی کند و بگوید این یک خواست عاطفی است که تنها صالحان می‌توانند زندگی خود را واقعاً معنادار سازند. اما به راستی آیا زندگی از بیخ و بن غیر اخلاقی می‌تواند معنادار باشد؟

معنا و اخلاق

پیش‌تر گفتیم که واژه «معنادار» با خود مجموعه‌ای از معیارها که کاربرد آن را مناسب می‌سازد، به همراه دارد. اگرچه در مواردی خاص تشخیص معناداری با مشکلاتی همراه است، اما واقع امر این است که در غالب موارد تشخیص معیارهای معناداری چندان هم دشوار نیست.

به صرف این که فاعل از عمل خویش احساس خرسندی کند نمی توان عمل او را «معنادار»، یعنی واجد خصوصیتی اصیل دانست که در معناداری یک چیز دخیل اند. موفقیت های هنری و ورزشی افراد را نمی توان نادیده گرفت. هم کسانی که مستقیماً درگیر این امورند و هم کسانی که نظاره گرند، طبعاً این گونه فعالیت را معنادار می دانند، اما این بدان معنا نیست که زندگی این افراد اخلاقاً پسندیده است. این مسئله، جنبه نگران کننده تلقی کثرت گرایانه از معنای زندگی را که او مانیسیم غیردینی ارائه کرده است، آشکار می سازد. اگر ساختار فراگیر یا نظریه ای که به زندگی معنا بخشد، در کار نیست و هیچ الگوی هنجاری که زندگی براساس آن انطباق یابد، وجود ندارد، در این صورت، زندگی معنادار تا آن جا تنزل می یابد که دیگر تفاوت چندانی با طرح های خودساخته و خودخواهانه که به جایگاه اخلاقی آن ها کم ترین توجهی نشده، ندارد.

اما این مقدار کافی نیست. ما در خلأ نظریه پردازی نمی کنیم، ما از موجوداتی مجرد و بی غل و غش که با داشتن لوحی نانوشته طرح معنادار ساختن حیات را بر روی آن پیاده می کنند، بحث نمی کنیم، بلکه درباره زندگی انسانی سخن می گوئیم، زندگی نوع خاصی از حیوان که دست خوش مجموعه ای از نیازهای درهم تنیده است: نیازهای زیستی همچون غذا، گرما و سرپناه، نیازهای اجتماعی همچون ضرورت همکاری و تفاهم، نیازهای عاطفی همچون احترام و دوستی متقابل و سرانجام، نیازهای عقلانی که در اهمیت از بقیه چیزی کم ندارند. در میان همه موجودات زنده تنها ما انسان ها می توانیم از محیط فاصله بگیریم، در چگونگی امور چون و چرا کنیم، رفتار هم نوعان خود را به چالش کشیم و در گفت و گوهای انتقادی و توجیهی وارد شویم. در پرتو این چارچوب پیچیده از تعامل و گفت و گوی میان انسانی که باید زندگی خود را در متن آن سپری کنیم، دیگر نمی توان برای معنادار ساختن زندگی از اهداف خودساخته و مقاصد خودخواهانه، سخن به میان آورد. شخص نمی تواند بر کنار از جامعه و بدون توجه به ارزش های اخلاقی، زندگی خود را با کارهایی که خود می پسندد، معنادار سازد. فعالیت هایی که به زیان یا فریب دیگران بینجامد، از افراد استفاده صرفاً ابزاری کند و چشم و گوش انسان را در برابر مشکلات هم نوعان فرو بندد، نمی تواند فعالیت هایی انسانی قلمداد شود، چرا که این گونه فعالیت ها با آگاهی عقلانی و احساس عاطفی که شرط گفت و گو است، ناسازگار است.

معنادار ساختن زندگی با توسل به شیوه های غیر انسانی به خودشکنی می انجامد و آدمی را از منزلت انسانی تنزل می دهد. ممکن است رفتارهایی همچون ظلم و ستم، گردنکشی و زورگویی

در چشم افرادی خاص بسیار جلوه کند که در این تردیدی نیست. اما نکته این است که این گونه رفتارها هیچ گونه تناسبی با الگوی زندگی معنادار انسانی ندارند.

انسانیت و شرح صدر

عواملی که توانایی ما انسان‌ها را برای معنادار ساختن زندگی محدود می‌سازد تا حدودی به ساختار عاطفی و نیز استعدادهای عقلانی ما بستگی دارد. ضرورتی ندارد در نزاع ساختگی فیلسوفان، میان دیوید هیوم، پرچمدار احساس به عنوان پایه اخلاق و ایمانوئل کانت، مدافع عقلانیت موضع بگیریم. در تلقی هیوم هیچ تصویر معقولی از حیات واقعاً انسانی جدا از الگوهای عاطفی که طبعاً توجه و اهتمام ما را در مورد هم‌نوعان خود برمی‌انگیزد، وجود ندارد. براساس تلقی کانت نیز عقلانیتی که دیگران را صرفاً به ابزاری برای تحقق مقاصد خودخواهانه شخص تبدیل کند، عقلانیتی نارسا و ناکارآمد است که شخص را از گفت‌وگوی عقلانی که عیار انسانیت است، به دور می‌سازد. دفاعیاتی این‌گونه از اخلاق پذیرفتنی است و نمی‌توان با ذکر نمونه‌هایی خیالی و یا حتی واقعی از افرادی که زندگی خود را بدون توجه به عواطف طبیعی و به هر قیمتی معنادار می‌سازند، در نیاز به گفت‌وگوی عقلانی و نوع دوستی برای زندگی معنادار چون و چرا کرد. بنابراین، زندگی واقعاً معنادار تنها برای کسانی حاصل می‌آید که دارای شرح صدر باشند؛ یعنی خلق و خوی آن‌ها به گونه‌ای باشد که امکان تعامل عاطفی اصیل و گفت‌وگوی انتقادی اصیل با هم‌نوعان را فراهم سازد. لازم نیست که شخص همه وقت امکانات خود را برای برآوردن نیازهای دیگران صرف کند، بلکه مقصود آن است که زندگی معنادار برای انسان‌ها، زندگی نظام‌یافته‌ای است که در آن فرد نمی‌تواند بدون توجه به خواست و انتظارات دیگران اهداف خود را دنبال کند. این موضوع در مورد هنرمندان بزرگ نیز صادق است. غفلت‌ها و ناکامی‌ها از هر نوع، ویژگی‌های عمومی تمامی زندگی‌هاست. زندگی بزرگان نیز از این قاعده مستثنا نیست، بلکه چه بسا در میان آن‌ها این‌گونه قصورها بیش‌تر یافت می‌شود. بی‌تردید، موفقیت‌ها و خلاقیت‌های هنری، هر قدر هم بزرگ باشند، در صورتی ارزش‌مندند که به بهای فروگذاردن جنبه‌های انسانی تمام نشوند. بنابراین، یک هنرمند نمی‌تواند با رو آوردن به خلاقیت هنری از نیازها و انتظارات هم‌نوعان خویش غافل بماند. نوع دوستی که از نشانه‌های زندگی معنادار است در زمینه هنر نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

ارسطو نیز به شهود دریافته بود که فضایل نمی‌توانند جدا و بریده از یکدیگر به طور کامل تحقق یابند، چرا که ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در بسیاری از سنت‌های دینی نیز می‌توان این موضوع را یافت که زندگی معنادار باید با معیارهایی که با طبیعت آدمی سازگار است، منطبق باشد. معنای این سخن این نیست که همه انسان‌ها ناگزیرند الگوی واحدی را در پیش گیرند. اما انسان‌ها با نوآوری و خلاقیت می‌توانند به شیوه‌هایی متنوع، زندگی خود را معنادار سازند. اما این فعالیت‌ها نباید صرفاً با هدف برآوردن خواست شخصی صورت گیرد، بلکه هریک از آن‌ها باید سهمی در رشد و شکوفایی افراد جامعه که سرنوشت آن‌ها به هم گره خورده است، ایفا کنند. با این ملاحظات، به نظر می‌رسد ارزش‌های اخلاقی و معنوی سنگ عیار زندگی معنادار به شمار می‌رود. حال پرسش این است: در جهانی که براساس جهان‌بینی علمی، کل وجود و حیات انسانی چیزی بیش از یک نقطه تصادفی بر صفحه بی‌جان عالم هستی نیست، این چنین مفاهیم متعالی از معنا و ارزش بر چه پایه و اساسی استوارند؟ فصل بعد پاسخی است به این پرسش.

فصل دوم: موانع معنا

این گستره دهشتناک عالم هستی را می‌نگرم که مرا در میان گرفته و زندانی کرده است. خود را در گوشه‌ای از این خلأ بی‌کران گرفتار می‌یابم. نمی‌دانم چرا در این جا و نه جایی دیگر و چرا از میان زمان بی‌آغاز قبل که گذشته و زمان بی‌پایانی که بعد خواهد آمد، در این برهه خاص از زمان آفریده شده‌ام. من به سایه‌ای می‌مانم که تنها برای چند لحظه دوام می‌آورد و هیچ امکان بازگشت برای او نیست. تنها چیزی که می‌دانم این است که مرگ در انتظار من است و این سرنوشت محتوم نیز بر من کاملاً پوشیده است. اندیشه‌ها، پاسکال

خلأ

انسان‌ها تشنه ارزش و اهمیت‌اند. احساس پوچی و سردرگمی آزاردهنده است. احساس هدف‌مندی، داشتن سیری عقلانی برای زندگی معنادار ضروری است. براساس آنچه در پایان

فصل پیشین گذشت، زندگی معنادار باید بازتابی از اهداف واقعاً ارزش مند باشد. ارزش اصیل با سرشت انسانی و آنچه به شکوفایی آن می انجامد، مرتبط است. برای خداپاوران سیری که این شرایط را برآورده می سازد، سیر و سلوک روحانی انسان ها به سوی خداست. دیگران این سیر و سلوک را در قالب الفاظی که کم تر صبغه دینی دارند، تفسیر می کنند و آن را سیری به سوی روشن بینی یا جست و جویی برای تحقق مهم ترین و شریف ترین چیز در طبیعت آدمی می دانند. اما همه این ها در اذعان به وجود ارزش های عینی، اتفاق نظر دارند. به بیان دیگر، زندگی معنادار، زندگی ای است که حتی الامکان به سوی حقیقت، زیبایی و خوبی و یا دست کم در سمت کوشش برای تحقق این آرمان جهت داده شود.

بدون شک، اگر جهان را نظامی اخلاقی بدانیم، می توانیم از ارزش های عینی سخن بگویم. اگر حقیقت، زیبایی و خوبی، واقعیتی در ورای خواسته ها و قراردادهای مکان مند و زمان مند انسان ها و به تعبیر پاسکال «آدم های خنگ» این کره خاکی ندارند، آن گاه سخن گفتن از معناداری یک زندگی و ترجیح آن بر دیگر انواع زندگی جز خواب و خیالی خام نمی تواند بود. شاید بتوان از موفقیت بیش تر و کم تر بعضی از زندگی ها سخن گفت، اما هنگامی که سرنوشتی واحد در انتظار همه است، از چشم انداز کیهانی به دشواری می توان تعیین کرد که چه کسی بازنده و چه کسی پیروز است. از باب صنایع، سیاست مداران، حاکمان، فرماندهان و هرکس در هر کجا و در هر پست و مقامی که هست به سرنوشتی یکسان دچار خواهد شد و پایان همه، ظلمت و سیاهی است. خلاصه این که پیوسته کابوسی در پیش چشم جویندگان معنای زندگی ظاهر می شود؛ کابوس جهان عظیم، خاموش، بی احساس، سرد و بی تفاوت که بستر همه فعالیت های ماست. اگر این خلأ بی کرانی که به درستی «فضا» یش می نامیم تنها موطنی است که ما داریم، آن گاه باید اعتراف کنیم که سیر و سلوک ما، از هیچ به هیچ، تهی از هرگونه معنا و اهمیت است. خلأیی است مطلق که روزی ما را همچون قارچ رویانده و سرانجام، در کام خویش فرو خواهد برد.

بعضی از خود جرأت نشان داده و می گویند: ما را با قد و قواره جهان چه کار؟ چرا ما باید همچون پاسکال دل نگران بی کرانگی جهان شویم؟ چرا باید قد و قواره اشیا در چشم ما این قدر مهم جلوه کند؟ در منظومه شمسی، سیاره مشتری به مراتب بزرگ تر از زمین است، اما مهم ترین سیاره در این منظومه همین کره کوچک آبی ماست که زندگی و هوش مندی در آن پهلوی گرفته است. کل منظومه شمسی ما ممکن است گردابی بسیار کوچک در گردباد عظیم این کهکشان،

که خود یکی از میلیاردها کهکشان است، تلقی شود. خب! از این فرمایش چه می‌خواهیم نتیجه بگیریم؟ حتی اگر ما نقطه کوچکی در گستره بی‌کران زمان و مکان باشیم، چرا باید از معناداری زندگی ما کاسته شود؟

لیکن در پاسخ این شرح و اوصاف باید بگوییم که این گونه بی‌باکی‌ها ما را به جایی نمی‌رساند. نگرانی پاسکال عمیق‌تر از این حرف‌ها بود. سخن او بر سر کوچکی ما و بزرگی جهان نبود. او با داشتن دیدگاهی اگزیستانسیالیستی عمیقاً دل‌نگران چگونگی ربط و پیوند ما با این جهان پهناور بود. در داستان آفرینش کتاب مقدس، انسان‌ها که به صورت خدا آفریده شده بودند، نقشی محوری و استوار داشتند و در جهانی می‌زیستند که به یک معنا به خاطر آن‌ها به وجود آمده بود. در این کتاب می‌خواندیم: این گونه بود که خدا خورشید و ماه را به چرخش درآورد تا زمین را روشن کند. آن چه پاسکال یک قرن پس از کوپرنیک به مقابله با آن برخاست، واقعیت تلخی بود که از آن زمان بر کیهان‌شناسی سایه افکنده بود: این واقعیت که وجود ما دیگر دلیل وجود و چگونگی وجود اشیا نیست. در واقع، به یک معنا، دیگر جهان با ما ربط و نسبتی ندارد. بی‌کرانگی جهان هیچ نشانه‌ای از نابودی این کره خاکی همراه با «آدم‌های خنگ» ساکن در آن ندارد.

این نگرش وقتی با آن چه قبل از آن در جریان بود، مقایسه شود، از این هم غم‌انگیزتر می‌شود. بخش اعظم تفکر دینی قبل از کوپرنیک معطوف به رابطه ما با عالم بالا بود که بسی عظیم‌تر، اما دست‌کم به لحاظ معنوی قابل دست‌رس بود و ما می‌توانستیم برای نیل به آن و برای هماهنگ ساختن خود با آن تلاش کنیم. این ایده، نه تنها در بنیاد جهان‌بینی دینی، بلکه در بسیاری از نظام‌های فلسفی دیگر همچون فلسفه رواقیان به چشم می‌خورد. امپراتور روم و فیلسوف رواقی، مارکوس آریوس می‌گفت: اگر من جزئی از یک مجموعه‌ام هر چه پیش آید خوش آید. اما در جهان‌بینی علمی جدید که پاسکال به آن اشاره دارد، جهان هیچ ربط و نسبتی با دل‌نگرانی‌ها، ارزش‌های اخلاقی و معنوی و سمت‌گیری‌های زندگی ما ندارد. ترس پاسکال از قد و قواره یا طول و عرض جهان نیست، از خودبیگانگی ماست؛ از زندانی شدن و گرفتار آمدن در جهانی پهناور که ما را فراگرفته و کوچک‌ترین احساس و اعتنایی به ما ندارد. به تعبیر غمبار هوسمن؛ باید غریب و یکه و تنها در جهانی که خود نساخته‌ایم، به سر کنیم.

چالش تجدّدگرایی

زندگی ما اگرچه در مقایسه با گسترهٔ ابدیت، کاملاً زودگذر می‌نماید، اما این نباید به خودی خود به بی‌معنایی بینجامد. فرد می‌تواند صرفاً با طفره رفتن از این مسائل کلان کیهانی در چارچوب اشتغالات و اهداف متعارف انسانی زندگی خود را معنادار سازد. حتی کسانی که ضعف و کوچکی منزلت انسانی در برابر عالم هستی توجه آن‌ها را به خود مشغول ساخته می‌توانند همچون رواقیان با تکیه بر سرشت عقلانی و هماهنگ جهان، عظمت این جهان را نقطهٔ قوتی تلقی کرده و زندگی را به گونه‌ای معنادار سازند، لیکن موهبت دانستن زندگی و ارائهٔ تصویری زیبا از آن در این روزگار دشوار می‌نماید. احساس ما از خود و ارتباط ما با جهان غم‌انگیزتر و ناخوش‌آیندتر از آن است که بعضی فکر می‌کنند. برای فهم این چرخش باید به این نکته توجه داشته باشیم که انقلاب کوپرنیکی که نسل پاسکال را عمیقاً نگران ساخته بود، تنها بخشی از ماجرا بود، زیرا منطقاً دلیلی وجود ندارد که پایه‌های ایمان در اثر تنزل یافتن زمین از جایگاه بی‌همتای خود در این جهان هماهنگ و مشیت‌آمیز متزلزل شود. به هر تقدیر، آموزه‌های دینی به ما می‌آموزد که خدا، موجودی نامتناهی است و لذا در جریان آفرینش انتظار می‌رود که به قدرت لایزال خویش جهانی بی‌حد و حصر بیافریند که عوالم بی‌شماری را در خود جای دهد. از آن‌جا که خدا خیر نامتناهی است، توجه و عنایت بی‌پایانش شامل کل نظام آفرینش می‌شود، آن‌گاه این گفته که «زمین» ممکن است تنها یکی از بی‌شمار سیاراتی باشد که در آن حیات وجود دارد، نباید برای مؤمنان نگران‌کننده باشد، زیرا منطقاً منافاتی با عنایت ازلی خدا که همهٔ موجودات را دربرمی‌گیرد، ندارد.

آن‌چه در اوایل دورهٔ جدید برای خداباوری سنتی محدودیت ایجاد کرد، گسترهٔ بی‌اندازه فزونی یافتهٔ جهان پسا کوپرنیکی نبود، بلکه تصویری بود که علوم ریاضی جدید از عالم ماده به دست می‌داد و آن را همچون ماشینی بی‌امان می‌نمود که بدون اعتنا به دل‌نگرانی‌های انسانی از قوانین اجتناب‌ناپذیر تبعیت می‌کرد. اسپینوزا، از ریاضی‌دانان قرن هفدهم به این نتیجه رسید که ما باید عقیده به خدایی را که برای خیر و صلاح بشر در جهان دخل و تصرف می‌کند، کنار بگذاریم. او استدلال می‌آورد که ذات خدا یا «طبیعت» حافظ نظام ثابت و تغییرناپذیر عالم است. لایب‌نیس که از معاصران نزدیک وی به شمار می‌رفت، در این قول که جهان یک نظام بسته از علل و معلول است که در آن تمامی رویدادها از پیش قطعی و تعیین یافته‌اند، با وی هم عقیده بود.

با این همه، لایب نیس معتقد بود که اصل «جهت کافی» که تعیین بخش همه رویدادهاست باید هم نشان دهنده سلسله اجتناب ناپذیر علل در ساحت عالم ماده باشد و هم بازتابی از مقاصد الهی در ساحت فلسفی. به نظر او، میان قلمرو مادی طبیعت و قلمرو اخلاقی لطف و عنایت، یعنی میان خدا به عنوان طراح ماشین جهان و خدا همچون حاکم علی الاطلاق عالم نفوس، هماهنگی کامل وجود دارد. اگرچه بسیاری این جمع و سازش میان مشیت باوری و علوم جدید را پذیرفته اند، این دیدگاه منتقدان جدی نیز داشته است؛ برای مثال ولتر با لحنی گزنده می پرسید: چگونه می توان با تکیه بر خوش بینی لایب نیس «دلیلی کافی» برای کشتن سی هزار زن و مرد و کودک در زمین لرزه وحشتناک ۱۷۵۵ لیسبون یافت؟ مشیت باوران که نمی توانستند بی اعتنا از کنار رویدادهایی این چنین وحشتناک بگذرند، برای پاسخ به این چالش، بی ساز و برگ نبودند. وجود رنج در جهان قرن هاست که موضوع عمده تأملات دینی بوده است. با آن که در جهان ما کاستی ها و خلل های عمیقی وجود دارد، این به تنهایی منطقاً نمی تواند دلیلی قاطع بر رد مشیت آمیز بودن جهان به شمار آید، چرا که شرور اخلاقی، نتیجه قهری وجود اختیار در جهان است، شرور طبیعی نیز پیامد ضروری کاستی های اجتناب ناپذیر در نظام آفرینش است. با این همه، نزاع فلسفی دیرینه بر سر وجود شر میان مؤمنان و ملحدان همچنان به قوت خود باقی است، اما در نهایت، تأثیر این گونه مباحث بر پویایی تعهد دینی به مراتب کم تر از آن چیزی است که تصور می شود. مؤمنان با تکیه بر مشیت الهی و داشتن نگرشی دینی به واقعیت، می توانند درد و رنج ها را معنادار سازند و نظام آفرینش را علی رغم کاستی های وحشتناکی که در آن مشاهده می شود، معقول جلوه دهند. در مقابل، کسانی که تعهد دینی ندارند، همان طور که اصل وجود حیات و در واقع، اصل جهان را دارای معنایی غایی نمی دانند، در این جا نیز نیازی نمی بینند که توجیهی برای فساد و تباهی های موجود بیابند. به نظر اینان، جهان چنان است که می بینیم و لذا ما باید در حد توان با جنبه های سلبی آن دست و پنجه نرم کنیم. فعلاً به این مقدار بسنده می کنیم و به تأثیر تحولات بعدی در انقلاب علمی جدید بر رویکرد دینی، به معنای زندگی می پردازیم.

سایه داروین

از منظر تاریخی، جنبه هایی از علم جدید که تاکنون از آن ها بحث نشده، می توانست امواج شدیدی را ایجاد کند، اما نمی توانست برای دیدگاه دینی در مورد جهان یک پارچه و نظام یافته به

یمن مشیت الاهی را به طور کامل ویران سازد. با انقلاب داروین در قرن نوزدهم وضع به کلی وخیم تر شد، به طوری که پس از یک قرن و نیم هنوز پیامدهای آن را احساس می‌کنیم. به اعتقاد داروین جهان طبیعت انسان‌های بی‌شمار و فی‌الواقع انواعی بی‌شمار به چشم خود دیده که بدون هیچ‌گونه هدف غایی و صرفاً درگیر و دار تنازع بقاء به وجود آمده و از میان رفته‌اند. مبارزه شرافت‌مندانه انسان برای دست‌یابی به فضیلت و خوبی شاید نقطه زودگذری بر صفحه بی‌جان جهان باشد و عقیده به عشق به عنوان قانون نهایی آفرینش دیگر تسلی‌بخش و قابل دفاع نیست. طبیعت کر و کور که گوشش به این حرف‌ها بدهکار نیست، با زبان بی‌زبانی ندا می‌دهد که تو سل به من هیچ سودی نمی‌بخشد، زیرا در فرایند صرفاً مادی و بی‌احساس من گروهی زنده می‌شوند و گروهی به کام مرگ فرومی‌غلتنند و دیگر هیچ.

آیا خدا و طبیعت در حال ستیزند؟ از منظر فلسفی، بیم آن می‌رود که فرآیند تکاملی که علم از آن پرده برداشته، تعارضی جدی با جهان‌بینی دینی داشته باشد. اما بیش از آن که داروین‌ساز را تهدیدی جدی برای نگرش دینی تلقی کنیم، جا دارد که اندکی تأمل کرده و پرسیم که چرا باید چنین باشد؟ نظریه تکامل تدریجی جهان که در نیمه قرن نوزدهم به ناگهان ظاهر شد، حادثه‌ای دور از انتظار نبود. تحول تدریجی جهان از حالتی ابتدایی قرن‌ها پیش از این مطرح شده بود. دکارت در دهه ۱۶۳۰، بی‌آن‌که تزلزلی در ایمان او پدید آید، این مسئله را بسیار جدی گرفت. حتی اگر به مدت‌ها پیش از تجددگرایی بازگردیم، در شرح آگوستین بر کتاب آفرینش شواهد فراوانی می‌یابیم مبنی بر این که یکی از آبای اولیه کلیسا در پذیرش نظریه «انفجار بزرگ» در کیهان‌شناسی و حتی داستان بعدی که در زیست‌شناسی تکاملی جدید مطرح شده است، مشکل چندانی احساس نمی‌کرد. در این جا بد نیست اشاره‌ای به تبیین ماهیت انسان و خاستگاه او از منظر نظریه تکامل جدید داشته باشیم تا دریابیم دقیقاً کدام یک از عناصر آن تهدیدی برای چارچوب سنتی معنا و ارزش که در زبان دین مطرح است، به شمار می‌رود.

تلقی رایج از نظریه تکامل به این شرح است:

حدود چهارده میلیارد سال قبل جهان، یعنی هر آن‌چه هست از جمله ماده، تشعشع، زمان و مکان در اثر انفجار تراکم کوچکی از ماده-فضا انرژی به گونه‌ای عجیب آغاز شد و به سرعت گسترش یافت. بعدها تأثیرات گرانشی باعث شد ماده به صورت توده‌های متفرق از هیدروژن

(کهکشانشانها و ستارگان) درآید و هیدروژن رفته رفته به هلیوم تبدیل شود. انفجارها عناصر سنگین تر جدیدی را به وجود آورد که به شکل سیارات درآمدند. روی حداقل یکی از سیارات، مولکولی که همانند خود را می ساخت، به وجود آمد. زاده های این مولکول به موجودات زنده تکامل یافتند. انواعی از گیاهان، حیوانات، میکروبها و غیره که صرفاً در نتیجه انتخاب طبیعی پدید آمدند (فرایندی که کور که صرفاً به طور تصادفی و همراه با مبارزه دائمی برای بقا عمل می کند).

پس از میلیون ها سال یکی از این انواع به موجودی هوش مند تبدیل شد. انسان محصول این نیروهای کور است. انگیزه های اخلاقی او همچون انگیزه های حیوانی در گیر و دار مبارزه برای حفظ نوع شکل گرفته است. نگرش های دینی به طبیعت و خاستگاه انسان جای خود را به تبیین های علمی نوین داده است و عقیده به آفرینش الهی از رسوبات اسطوره های انسان وارانگاران ابتدایی است که می کوشید خاستگاه ما را در غیاب روش های علمی مناسب تبیین کند. علم نشان می دهد که طبیعت و وجود ما محصول فرآیندهای کاملاً طبیعی است، که به طور فزاینده قادر به فهم و پیش بینی آنها هستیم. ممکن است در دیگر سیارات موجوداتی هوش مند یافت شوند، ولی تا آن جا که علم می گوید، ما در این جهان بی احساس، مادی و کاملاً بی هدف یکه و تنهایییم. روزی منظومه شمسی ما قابل سکونت نخواهد بود، حیات انسانی و هر آنچه از متن آن برآمده است نابود خواهد شد. در هر حال، کل جهان سرانجام به انرژی بدل خواهد شد و از طریق قوانین آنتروپی پخش خواهد شد. هیچ هدف «غایی» برای اینها و حیات انسانی وجود ندارد. در واقع، سخن گفتن از معنا و هدف جهان یا حیات انسانی ناشی از خلط فلسفی است. با این همه، با کنار گذاردن جست و جوی معنای دینی هنوز می توانیم بسته به موفقیت ما در کاستن رنج از طریق علم و ایجاد فرصت های هر چه بیش تر برای فعالیت های لذت بخش و پرمایه برای تعداد بیش تری از مردم، از زندگی بهتر و بدتر سخن به میان آوریم.

نخستین چیزی که درباره اکتشافات علمی باید به خاطر بسپاریم این است که کیهان شناسی

جدید با پرده برداشتن از ترتیب پیدایش موجودات مادی (انفجار بزرگ، انبساط کائنات، هیدروژن، ستارگان، سیارات، حیات و هوش) در قالب الگوهای تبیین گر هماهنگ و سازگار به موفقیت چشم گیری دست یافته است. با استفاده از تعداد معدودی از اصول کلی بسیار کارآمد و ثمربخش که از سد مشاهده و آزمایش منظم با موفقیت گذشته اند توانسته است حوادث پراکنده عالم را مقتصدانه و به زیبایی تبیین کند. از آن جا که علوم بشری همواره در حال پیش رفت است، اکتشافات آینده باید رخنه های موجود را پر کند و بازنگری های بنیادین ایجاد کند. با این حال، موفقیت هایی که تاکنون علم داشته، بسیار چشم گیر بوده است.

با این همه، مطلبی که در گزارش فوق کاملاً مشهود است، تفسیرهای به هم آمیخته ای است که در بالا با حروف خمیده نشان داده شده است. این گونه تفاسیر بسی فراتر از حقایق و فرضیه هایی است که در علوم طبیعی مورد بحث قرار می گیرند. به ویژه این نظریه که نگرش دینی با ظهور علم از میدان به در رفته و یا به چیزی زاید بدل شده است، آشکارا، چه کسانی پذیرند و چه نپذیرند، یک فراترینه است. چه دلایلی برای صحنه گذاردن بر این فراترینه وجود دارد؟

علم، دین و معنا

یک دلیل ممکن برای کسانی که گمان کرده اند دین جای خود را به علم داده، این است که نظریه آفرینش الهی را اسطوره انسان وارانگاران ابتدایی دانسته اند. در این تلقی، خدا به صنعت گری ابر انسانی می ماند که زمین و آسمان و هر آن چه در آن هاست، آفریده و سپس انسان را در آن جای داده است. اما اینک که در سایه علم فهمیده ایم که اشیا در فرایند طبیعی تکامل پدید آمده اند، دیگر نیازی به فرض وجود این صنعت گر کیهانی نیست.

لیکن باید توجه داشت که این تلقی از نظریه آفرینش، تلقی ای خام و نارساست. این تلقی ممکن است در مورد پاره ای از خدایان نخستین مشرکان صادق باشد، اما خدای ادیان آسمانی همچون یهود، مسیحیت و اسلام موجودی کاملاً متفاوت است. او مبدأ همه موجودات است، خدایی است که کل جهان را از عدم به وجود آورده است. قدرتی خلاق، ازلی و نامتناهی که سراسر عالم ماده را پدید آورده است، موجودی هراس انگیز و از منظر انسانی به قول الهی دانان جدید، «به کلی دیگر» است. در واقع، تفسیری قابل قبول از خدا باوری نمی تواند چنین وجودی

را آن چنان «دیگر گونه» بدانند که هر گونه گفت و گو درباره او را غیر ممکن سازد. به تعبیر توماس، خدا باوری دست کم باید بتواند تمثیل‌ها و الگوهای را به کار گیرد که در پرتو آن بتوان به فهمی جزئی از ذات خداوند رسید، در غیر این صورت، گزاره‌های دینی هیچ چیزی برای گفتن نخواهند داشت.

نظریه آفرینش را هرگز نباید بدیل انسان‌وارانگاره‌ای برای تبیین‌های علمی تلقی کرد، چنان‌که نباید تبیین‌های علمی را بدیل توصیف‌های بدیع شاعرانه دانست. روشن است که تبیین علمی مستلزم توصیف شاعرانه نیست، اما (و نکته این جاست که) تعارضی هم با آن ندارد. بر این اساس، کارل بارث استدلال می‌آورد که مباحث علمی و دینی در چارچوب‌های مفهومی متفاوتی جای می‌گیرند. علم با عالم انسان و اشیا سر و کار دارد، ولی دین به عالم «پدر»، آفرینش‌آغازین و نجات‌فرجامین نظر دارد. این دو عالم مقال، یعنی -زبان علم و زبان معنویت، از دیرباز مطرح بوده و سابقه آن به عهد جدید باز می‌گردد. با این همه، به نظر می‌رسد نمی‌توان بیش از حد بر جدایی این دو زبان پای فشرد، چنان‌که توصیف‌های شاعرانه از عظمت و شگفتی‌های طبیعت را نیز نمی‌توان بریده و برکنار از اکتشافات علمی دانست. اما این مقدار می‌توان گفت که این دو به جنبه‌های متفاوتی از واقعیت بنیادین مربوط می‌شوند.

زبان دین روشی است برای تفسیر معنا و اهمیت ساختار عظیم و بسیار پیچیده عالم ماده که با ملاحظه مقادیر فیزیکی و تأثیرات دوسویه مکانیکی به دست نمی‌آید، بلکه با تأمل در قدرت، زیبایی، نظم و آهنگ جهان قابل شناخت است. چنین نیست که علم از چگونگی رویدادها بحث کند و دین سناریوی بدیلی عرضه کند. بنیادگرایی که «نظریه آفرینش» را رقیب نظریه داروین دانسته و به همین دلیل، با تعلیم آن در مدارس امریکا مخالفت ورزیدند، دچار چنین توهمی بودند و برداشتی عمیقاً نادرست از رابطه علم و دین داشتند.

علم گزارشی از چگونگی رویدادها به دست می‌دهد که پذیرش یا عدم پذیرش آن به معیارهای آزموده و معتبری همچون سازگاری، انسجام، جامعیت و قدرت پیش‌بینی انطباق با شواهد و نظایر آن بستگی دارد. ولی آن‌چه به دین مرتبط می‌شود، پرسشی جدا و همچنان گشوده است که آیا رویدادها و فرایندهایی که این گونه به اثبات رسیده‌اند می‌توانند به صورتی معقول جلوه‌ای از قدرت و غایات خالق متعال تلقی شوند. تفسیر دینی رویدادها رقیب تجزیه و تحلیل‌های علمی نیست.

تکامل و نیروهای «گر و کور»

هیچ یک از مسائلی را که تاکنون گفتیم نباید دلیلی در تأیید تفسیر دینی حیات و پیدایش عالم به عنوان جلوه‌ای از فعل خلاق خداوند قلمداد کرد. به همین سان، به نظر نمی‌رسد که هیچ یک از حقایق علمی که تاکنون بیان شد، دلیلی قاطع در ردّ چنین تفسیری به حساب آید. راستش را بخواهید بسیاری از دانشمندان از زمان اپیکور به این سو، منکر خدا بوده‌اند، اما دیگران از دکارت تا این زمان به خدا اعتقاد داشته‌اند، در این میان، کسانی نیز با اتخاذ موضعی ندانم‌گویانه اظهار داشته‌اند که یافته‌های نظریه تکامل، دست کم التزام و تعهد خدا باورانه را منتفی نمی‌داند. با این همه، باید اذعان کرد که نظریه انتخاب طبیعی داروین، در مقایسه با روایات معتدل‌تر پیش از این، مشکلات خاصی را برای خدا باوران دامن زده است. برداشت عمومی از رویکرد داروین این است که اصل و نسب انسان به سلسله‌ای صرفاً تصادفی از نیروهای طبیعی اساساً بی‌هدف باز می‌گردد. نکته اساسی در نظریه انتخاب طبیعی داروین این است که اصلاً انتخابی در کار نیست. از دیدگاه داروین، در فرایند طبیعی تکامل، هیچ‌گونه گزینش، هدف‌مندی یا ترجیحی در کار نیست. فرایندی کاملاً بی‌روح که در طی آن قهراً آن‌ها که در رقابت بر سر منابع بهتر عمل می‌کنند و در تنازع بقا جان سالم به در می‌برند، خصوصیتی را به نسل بعد انتقال می‌دهند.

با این همه، منطقی‌ترین دلیل بر منع هم‌زیستی این نظام صرفاً مکانیکی (علیت فاعلی) با نظام هدف‌مند (علیت غایی) در دست نیست. پیش‌تر گفتیم فیلسوفی چون لایب‌نیتس، قلمروی از غایات معنوی تصویر می‌کرد که با ساز و کارهای عالم ماده هماهنگ بود. در واقع، او می‌توانست پا را از این فراتر نهاده و بگوید که ساز و کارها و غایات می‌توانند در یک نظام واحد مصداق یابند. این همان چیزی است که ما اغلب درباره مغز خودمان اعتقاد داریم. مغز به یک معنا، دستگاهی است خودکار که در عین حال، محصول آن نقشه‌ها و فعالیت‌های هدف‌مند فاعل آگاه است. همین مدل را می‌توان به تکامل حیات در کل جهان سرایت داد، به طوری که فرایندهای مکانیکی بی‌هدف که به پیدایش مولکول‌های زنده و تحولات بعدی منجر شده‌اند، همه توصیفاتی کاملاً صحیح از جهان فیزیک زیستی‌اند، در عین حال، خدا باوران می‌توانند این‌ها را نشان از اراده خالق آگاه بدانند. بنابراین، ما با یک چیز سروکار داریم، اما نحوه نگاه و بیان ما متفاوت است.

یقیناً ما تاکنون هیچ دلیل یا شاهدهی ارائه ندادیم که چرا باید عالم ماده را جلوه‌ای از ذات خدا بدانیم. مقصود ما از این همه آن بود که سرشت بی‌احساس و کور جریان تکاملی به خودی خود، برخلاف آنچه اغلب تصور می‌شود، منطقاً امکان تفسیری دینی از معنای آن را نمی‌کند. آخرین نکته قابل ذکر در خصوص روند حوادث این است که در مقام تبیین خاستگاه حیات و هوش از منظر قائلان به تکامل، کاربرد واژه‌هایی همچون «تصادفی» و «محصول فرعی» بسیار آسان، اما عمیقاً غلط‌انداز است، زیرا اگر مفاد این نظریه مهم دقیقاً آن است که این پدیده‌های پیچیده از فرایندهای کاملاً طبیعی پدید آمده‌اند، دیگر نباید این پدیده‌ها را بیش از تولید هلیوم از هیدروژن در خورشید و نظایر آن، تصادفی یا محصولات فرعی دانست. مفسران و مروجان علم اغلب خوش دارند که بر تصادفی بودن کامل خاستگاه ما پافشاری کنند. اینان پیوسته می‌گویند: ما در گوشه‌ای از سیاره‌ای خاص که در آن شرایط زندگی در گذر روزگار و به طور اتفاقی حاصل آمده است، به سر می‌بریم. اگر مقصود آن‌ها این است که حیات و هوش همچون هر رویداد طبیعی دیگر به وجود شرایط مناسب وابسته است، سخنی کاملاً بجاست، اما اگر مقصود آن‌ها این باشد که ما در عرصه کیهانی، اتفاقی عجیب یا فردی نادریم، باید گفت که قضاوت در این باره بسیار زود است. جهان ذاتاً مستعد تولید حیات و هوش است و وجود ما انسان‌ها خود گواهی بر صدق این ادعاست.

تهوع‌آوری سازوکارهای تکاملی

برای ناسازگاری نظریه تکامل و خداباوری دلیل دیگری نیز می‌توان اقامه کرد، اگرچه این امر ما را به نوعی فراسوی میدان علم به معنای خاص آن سوق خواهد داد. نظریه تکامل، «طبیعت» را با «چنگال‌هایی خون‌آلود»، آن‌چنان ترسناک، بی‌رحم و رنج‌آور به تصویر کشیده است که هرگز نمی‌توان آن را جلوه‌ای از خالق مهربان قلمداد کرد. این‌گونه استدلال ما را به سوی مباحث بسیار پیچیده اخلاقی الاهیاتی سوق می‌دهد. نحوه نگاه ما به عالم طبیعت تا حدود زیادی به جهان بینی ما وابسته است. از نگاه مؤمنان، سراسر وجود، از کوه‌های سر به فلک کشیده، اقیانوس‌های پهناور، بی‌شبه‌های سرسبز تا آسمان نیلگون و خلاصه در و دیوار عالم، از خدا سخن می‌گویند. به نظر دیگران، از جمله بزرگ فیلسوف خدانشناس قرن نوزدهم، آرتور شوپنهاور، این تصویر به کلی متفاوت است. «بیهودگی، پوچی، درد و رنج در گوشه و کنار

عالم، به خصوص حیات وحش نمودار است؛ همه شکار و شکارچی اند و این‌ها همه در این جهان بی‌هدف در جریان است. «ممکن است کسی بدبینی سخت‌دلانه شوپنهاور را اغراق‌آمیز بداند، لیکن تردیدی نیست که حیوانات یا بسیاری از آن‌ها در گیرودار تنازع بقا، زندگی تلخی را تجربه می‌کنند. انسان‌ها نیز همچون سایر حیوانات باید راه خود را در محیط اغلب خصمانه که در آن موانعی بر سر راه رشد افراد یا نوع انسانی است، به پیش برند. طبیعت در نگاه اول حافظ نوع است نه حافظ شخص، اما اگر نیک‌بنگریم می‌بینیم که این سخن هم درست نیست، چرا که شواهد باستان‌شناختی از انقراض صدها و هزاران نوع حکایت می‌کند. با چنین تصویری چگونه می‌توان از عشق به عنوان «قانون نهایی آفرینش» سخن گفت؟

با همه این حرف‌ها، نباید از یاد ببریم که آن‌چه در حیات وحش مشاهده می‌شود، مقتضای طبیعت آن‌هاست. بقای بعضی حیوانات در گرو درنده‌خویی آن‌هاست. گذشته از این، علم جدید و پویای اکولوژی به ما آموخته که محیط زیست یک نظام بسیار پیچیده و به هم متکی است. این ایده که جهانی که در آن صرفاً گیاهان و گیاه‌خواران موجود باشند، جهانی بهتر و زیباتر است، چه بسا ناشی از کوتاه‌بینی ماست. بنابراین، نابودی بعضی از حیوانات ممکن است یک عامل اجتناب‌ناپذیر در فرآیند تحول انواع باشد. لذا می‌توان تصور کرد که خالق خوب و مهربان این مقدار رنج را روا بدارد. در مورد انسان مسئله براساس آن‌چه بسیاری از انسان‌ها به شهود یافته‌اند تا حدودی متفاوت است. پذیرفتنی نیست که حاکمی بخواهد برای دست‌یابی به هدفی مطلوب همچون ثبات یا تنوع زیستی، شمار زیادی از مردم خویش را به رنج و عذاب گرفتار سازد. احترام به انسان‌ها از جمله اصول بنیادین اخلاقی است که استفاده‌ای از انسان‌ها را مردود می‌شمارد. بنابراین، اشکال در این است که چگونه خدای مهربان و متعال روا می‌دارد انسان‌ها، که به صورت او آفریده شده‌اند، نسل اندر نسل زندگی خود را در رقابت وحشیانه انتخاب طبیعی در جهانی از فشار، نیاز، ضرورت و اضطراب که داروین به تصویر می‌کشید، سپری کنند. در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت: کسانی که معتقدند نظریه داروین مشکل بسیار جدی و جدیدی برای اعتقاد به ربوبیت خدا پدید آورده است، تفسیر درستی از جهان‌بینی خداپاوران سنتی ندارند. شکی نیست که در تلقی رایج یهودیان و مسیحیان، جهان سراسر خوبی است و هر یک از مخلوقات نشانی از خدا با خود دارند. اما گرایش اساسی در این تلقی آن است که جهان ما، جهانی هبوط یافته است و به تعبیر پولس قدیس، سراسر جهان از درد

زایش می‌نالند. از منظر دین، ما انسان‌ها در راهیم، سالکانی در مسیر از حالت نقص به کمال که اینک خارج از دست‌رس ماست، اما می‌توانیم آرزوی آن را در سرپرویم و فهمی کلی از طرح اصلی آن را داشته باشیم. این جا اقامت‌گاه ما نیست، لذا این ادعایی گزاف نیست اگر بگوییم کل انگیزه دینی ما ناشی است از احساس عمیق از شکاف میان آنچه هستیم و آنچه می‌خواهیم باشیم، از متناهی بودن ما که به سوی نامتناهی جهت یافته است. لزومی ندارد که این شکاف؛ این کشمکش یا اشتیاق اساسی در قالب زبان خداواری بیان شود. اگر بپذیریم که اصل فعل آفرینش خداوند مستلزم آفریدن موجوداتی ناقص است، آن‌گاه از منظر خداواری، چندان دور از فهم نیست که بگوییم بستری که خداوند برای بعضی از این موجودات برگزیده، بستری است توأم با فشار و مبارزه، که در آن، دست‌کم بعضی از مخلوقات به جای آسایش و آرامش به رنج و عذاب گرفتار می‌آیند.

ماده و رنج گزاف

اگرچه محدودیت و فشار می‌تواند منفعی همچون پرورش اخلاقی و معنوی افراد در برداشته باشد، لیکن تردیدی نیست که رنج‌های گزافی که در جهان مشاهده می‌شود، همواره پرسش‌هایی را برای خداواریان پدید آورده است. چرا قادر متعال و خیرخواه رنج‌های گزاف را از میان نمی‌برد؟ زلزله‌ها، امواج خروشان، بیماری‌های لاعلاج و توفان‌های سهمگین برای این جهان چه ضرورتی دارند؟ لایب نیتس با بیان شرّ مابعدالطبیعی تا حدودی به این مشکل پاسخ گفت. به عقیده او، قبل از این که ما به کاستی‌ها یا شرور خاص پردازیم باید به «نقص اساسی» اصل عالم آفرینش توجه کنیم، زیرا منطقاً ممکن نیست که موجودی کامل چیزی غیر از خود بیافریند که از هر جهت بی‌عیب و نقص باشد، برای این که چنین موجودی صرفاً منحصر در خداست. بنابراین، آنچه خدا می‌آفریند اساساً از کمال کم‌تری برخوردار است.

لیکن با این سخن نمی‌توان گفت ما پاسخی روشن برای مشکل رنج یافته‌ایم، زیرا خداوند می‌توانست موجوداتی را بیافریند که از بیش‌ترین کمال خداوند بهره‌مند باشند. در واقع، بسیاری از سنت‌های دینی برآنند که خدا چنین موجوداتی را به نام فرشتگان آفریده است. اما چرا خدا به این مقدار بسنده نکرد؟ یک پاسخ این است که خدا مبدأ فیض است و قدرت خلاقه و پایان‌ناپذیر او در همه آفرینش فیضان یافته است. دامنه قدرت خلاقه او از عوالم نور، ابدیت تا عوالم مادون

گسترده است تا آن که در جایی از این سلسله مراتب، عالم ماده، یعنی عالم متناهی زمانی و مکانی که در آن هستیم، آفریده است. عالم ماده چیست؟ فیلسوفانی که پیوسته از الفاظی چون، «اصالت ماده» و «اصالت فیزیک» سود می‌جویند، تصور درستی از لوازم واقعی ماده ندارند. دکارت، ماده را چیزی منفعل، ایستا و دارای بعد می‌دانست. به زعم لاک ماده چیزی جامد و نفوذناپذیر بود. اما اینک ما تصور بهتری از ماده داریم. علم جدید نشان داده است که عالم ماده جز نوسانات و جابه‌جایی‌های دائمی انرژی، چیزی بیش نیست. در سطح کیهانی، عالم ماده اساساً چیزی جز کوره‌ای گداخته از هیدروژن در حال تبدیل به هلیوم نیست. میان نیروهای انفجارهای اتمی و انقباض جاذبه‌ای، تعادلی کامل برقرار است تا آن که سوخت آن‌ها به اتمام رسیده و به نابودی کامل گرایند. سیارات ما نیز که از عناصر سنگین‌تری ساخته شده‌اند در سیاله بی‌کران تغییر و تحول کیهانی به جزایر کوچکی می‌مانند که ثباتی زودگذر و نسبی دارند. محصولات جانبی در این فرآیندهای کیهانی همچون میکروب‌ها، گیاهان و حیوانات نیز پیوسته دست‌خوش تغییر و تبدیل دائمی‌اند و نهایتاً از همان تأثیر و تأثرهای بی‌ثبات انرژی که ویژگی کل جهان است، مایه می‌گیرند.

خلاصه این که، گذرایی، بی‌ثباتی و تباهی از خصایص ذاتی ماده و هر شیء مادی است. نکته مهم این جاست که ما انسان‌ها از این ماده ساخته شده‌ایم. کتاب مقدس در ضمن یکی از اساطیر کهن خود می‌گوید: انسان از خاک آفریده شده است. علم جدید نیز همین را تأیید می‌کند. موجودات زنده تافته جدا بافته نیستند که بر اساس مبادی «حیاتی» خود عمل کنند، بلکه همچون سایر اشیا از همان ساختارهای شیمیایی فیزیکی و میکروفیزیکی ساخته شده‌اند. ما انسان‌ها علی‌رغم پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی که داریم جزئی از جهان مادی به حساب می‌آییم. اینک بهتر می‌توانیم به آسیب‌پذیری ذاتی اوضاع و احوال انسانی و رنجی که ما قهراً بدان مبتلا هستیم، پی ببریم. یکایک مخلوقاتی که در این سیاره مادی ساکن باشند و خود از ماده، از خاک زمین ساخته شده باشند درست مانند خورشید و ستارگان به طور حتم فناپذیرند. هر آن چه در این عالم است عمرش محدود و بسته به تعادل دقیق نیروهای در حال نوسان، در معرض تغییر و نابودی است. آیا قادر متعال و سراسر خیرخواه نمی‌تواند این درد را چاره‌کند؟ ما انسان‌ها از عناصری آفریده شده‌ایم که ذاتاً آسیب‌پذیر و ناپایدار است. ممکن است کسی وسوسه شود و لب به اعتراض گشاید که «خدا باید از خاک بهتری استفاده می‌کرد.» این اعتراض نیاز به بررسی بیش‌تری دارد.

روشن است که قادر متعال می‌تواند موجوداتی را خلق کند که در معرض زوال و نابودی نباشند، چنان‌که بیش‌تر اشاره کردیم، دیدگاه سستی بر آن است که خدا چنین موجوداتی را در واقع، آفریده است. اما آیا او می‌تواند هیدروژنی را بسازد که به هلیوم تبدیل نشود؟ پاسخ این پرسش منفی است زیرا هیدروژنی که تحت فشار گرانشی به هلیوم تبدیل شود، هیدروژن نیست. کلی‌تر بگوییم، دوردور نمی‌توان قضاوت کرد که منطقیاً ممکن است جهانی داشته باشیم که با انرژی خورشیدی کار کند، اما در آن از زوال ستارگان و انفجار هسته‌ای خبری نباشد. ما می‌توانیم برای خود جهانی خیالی بسازیم که صرفاً ویژگی‌های مطلوب جهان کنونی را داشته باشد، اما از این بر نمی‌آید که چنین جهانی واقعاً ممکن است. تبدیل هیدروژن به هلیوم منطقیاً به شبکه‌ی عظیمی از خصایص درهم تنیده‌ی ماده مرتبط است که حذف یک خصوصیت باعث به هم ریختن کل آن شبکه می‌شود. به تعبیر لایب نیتس، تنها پاره‌ای از ترکیب‌ها هم‌سازند و منطقیاً می‌توانند در یک جهان تحقق یابند. بنابراین، قدرت مطلقه‌ی الهی ترکیب‌هایی ناهم‌ساز همچون مربع دایره را شامل نمی‌شود.

به هر تقدیر، در خصوص آلام و مصایب انسانی می‌توان گفت که بعضی از این‌ها از افعال اختیاری خود انسان سرچشمه می‌گیرند؛ بعضی نیز برای پرورش اخلاقی انسان نقشی سازنده دارند، اما بخش اعظمی از درد و رنجی که انسان‌ها می‌کشند، در این مقوله نمی‌گنجد. این‌گونه رنج‌ها را نیز می‌توان با توجه به سرشت عالم ماده و کاستی‌های اجتناب‌ناپذیر آن توجیه کرد. آرزوی داشتن جهانی مادی که عاری از تغییر، تباهی و رنج باشد، آرزویی نامعقول است.

در این جا رویدادی عجیب به وقوع می‌پیوندد، زیرا داروین که اغلب در نزاع بر سر عدل الهی به عنوان مدعی‌العموم پایش را به وسط می‌کشند، اینک واقعاً به عنوان وکیل مدافع ظاهر می‌شود. اگر حیات انسانی را فرایندی یگانه بدانیم که مدبر عالم آن را برای آدمیان طراحی کرده، ممکن است کسی بگوید آلام و مصایب مشهود در جهان، سند محکومیت طرح و تدبیرهای الهی است. اما اگر، چنان‌که در نظریه‌ی تکامل گفته می‌شود، حیات انسانی را همراه و بخشی از جریان بی‌وقفه‌ی فرایند تکاملی بدانیم که خود از سیاله‌ی ناپایدار کیهانی در اثر جابه‌جایی انرژی از انفجار بزرگ به این سو برآمده است، آن‌گاه اخلاق ما تافته‌ی جدابافته از سایر ویژگی‌های عالم ماده نخواهد بود. براساس یکی از اصول کهن دین بودا، رنج یکی از علائم وجود است، بالاتر بگوییم، اصل امکان هستی در جهانی دورافتاده همچون جهان ما در گرو فناپذیری یا چیزی شبیه

آن، در گرو دگرگونی از یک شکل انرژی به اشکال دیگر و در گرو ناپایداری و زوال و برای موجودات آگاه در گرو رنجی است که جزء لاینفک فرایند تغییر و تبدل است.

در این جا مجالی برای پرداختن به مباحث پیچیده‌ای که این دیدگاه برای عدل الاهی دامن می‌زند، نیست. هدف ما از طرح این مباحث این بود که جهان بالنده و طاقت فرسایی که داروینیسیم جدید به تصویر می‌کشد، به زیان تفسیر خداپاورانه از ارزش و معنای آن تمام نشده است، چرا که تغییر و ناپایداری، و رنج و محنت از پیامدهای قهری عالم ماده است.

سرشت جهان

«زندگی هماهنگ با طبیعت» چیزی بود که روایان به ما توصیه می‌کردند. این اندیشه ماهیتاً اندیشه‌ای دینی و مورد اعتقاد بسیاری از نویسندگان یهودی-مسیحی بود. معنادار بودن زندگی به معنای انطباق داشتن آن با سرشت واقعی جهان است.

حال، این سرشت کدام است؟ بسیاری از الاهی‌دانان معتقدند وجود خداوند، حقیقت فرجامینی است که فراتر از عالم پدیداری و فراسوی عالم مشاهده‌پذیری است که مورد پژوهش علم قرار می‌گیرد. اما اگر مسئله چنین باشد به دشواری می‌توان از زیستن هماهنگ با چنین حقیقت و داشتن هرگونه رابطه با او، سخن به میان آورد، زیرا این حقیقت به کلی خارج از قلمرو شناخت ماست. در پاسخ این مشکل، برخی الاهی‌دانان مسیر بهتری را در پیش گرفته و تلفیقی از تعالی و حضور فراگیر خداوند ارائه داده‌اند. براساس این دیدگاه، خداوند در عین حال که موجودی فرامکانی و فرازمانی است، به گونه‌ای قابل فهم در عالم آفرینش حضور دارد. اگر خداوند حقیقتی نامتناهی است، روشن است که با اذهان متناهی نمی‌توان به درستی او را شناخت. با این همه، می‌توان به گونه‌ای حضور او را تشخیص داد. در واقع، نگرش دینی به ما می‌آموزد که چگونه حضور خداوند در عالم طبیعت را بشناسیم.

حال، پرسش این است که آیا با پیدایش علوم جدید، دیگر جایی برای این نگرش وجود دارد؟ تاریخ اندیشه‌ها پیوسته به ما یادآور می‌شود که انقلاب علمی به «دل‌زدگی» از عالم طبیعت انجامیده است. جهان‌بینی قرون وسطایی قوا و نیروهای اسرارآمیز را به حساب می‌آورد، اما جهانی که فیزیک جدید تصویر می‌کند، جهانی است «رنگ‌باخته»، انبوهی از ذرات در حال فعل و انفعال، تهی از هر ویژگی معنوی، جهانی که می‌توان آن را در قالب زبان دقیق، سرد و بی‌روح

معادلات ریاضی توصیف کرد. برای ایجاد رعد و برق، حرکت خورشید در پهنه آسمان و فرونشاندن امواج خروشان اقیانوس، دیگر نیازی به خدایان مشرکان نیست. در جهان علم برای راه اندازی ماشین جهان حتی نیازی به خدای متعال هم نیست.

این گونه سخنان، هر چند ورد زبان ها شده، لیکن غلط انداز و مسلماً مغالطه آمیز است. آن چه یقیناً درست است این است که علم به حذف الگوهای جان مندانگاران در عمل کردهای طبیعت رهنمون شد و توصیف های کمی و ساختاری را جایگزین آن ها ساخت. این طرح کلان ریاضی وار ساختن و مکانیزه کردن علم بود که دکارت طلایه دار آن بود و با موفقیت تمام به دست نیوتن و وارثان جدید او انجام گرفت. اگر «دل زدگی» از عالم طبیعت به این معناست باید اعتراف کنیم که این با موفقیت هر چه تمام انجام گرفته است. اما اگر به این معناست که جهان را از نشاط و زیبایی تهی ساخته و جهانی مرده و بی رنگ، مجموعه ای از خرده سنگ های بی جان برجا نهاده است، آن گاه می گوئیم که این استدلال از اثبات این معنا عاجز است. برای فهم محتویات جهان، چرا باید تمام توجه ما به سنگ و صخره جهان معطوف شود؟ چرا به ساکنان این زیست کره توجه نکنیم؟

دل زدگی از عالم طبیعت برای انسانی که جزئی از طبیعت است و با جهان طبیعت ربط و پیوند دارد، معقول نیست. حقیقت جویی، عشق و احترام متقابل از جنبه های بسیار چشم گیر جهان ماست. چگونه می توان با وجود این ها، جهان را ذاتاً مرده و بی ارزش دانست.

سخن ما بر سر سرشت واقعی جهان و سازگاری آن با تفسیر دینی است. آیا عشق، زیبایی و ظرفیتی که در جهان مشاهده می شود و با اکتشافات علمی نیز تعارضی ندارد، نشان دهنده سرشت واقعی جهان نیست؟ ما در مقام اثبات خالق جهان بر پایه این واقعیات نیستیم، چنان که دیوید هیوم، بزرگ شک گرای قرن هیجدهم به درستی می گفت که ما صرفاً تجربه لازم و بایسته از عالم، که ما را به استنتاجی از این دست قادر سازد، نداریم. لیکن بحث ما فعلاً بر سر اثبات خدا نیست، بلکه در شناخت نشانه های حضور الاهی در عالم طبیعت است. عظمت، هماهنگی و زیبایی طبیعت و نیز گرمی و هم دلی بخش خاصی از عالم طبیعت، همه منبع الهام ماست. اما تردیدی نیست که جنبه ای دیگری در طبیعت همچون شرارت ها و بی نظمی ها یافت می شود که سمت و سوی دیگری را به ما نشان می دهد. بنابراین، اگر بخواهیم بدون هیچ گونه پیش داوری، خدا باورانه یا خدا ناپااورانه، صرفاً بر اساس شواهد موجود به ارزیابی سرشت جهان پردازیم، با بن بست مواجه می شویم. نگرش خوش بینانه به خوبی ذاتی عالم هستی، تبیین هایی برای

معناداری به دست می‌دهد، اما همین امر در مورد نگرش عمیقاً بدبینانه به جهان نیز صادق است که آن را ذاتاً پوچ و تهی از معنا می‌داند. مع الوصف، به حکم آن‌که در این زمینه به بن‌بست رسیده‌ایم، باب بحث و گفت‌وگو برای خدا باوران (همچون ملحدان و لادریان) همچنان گشوده است، زیرا به هیچ وجه نمی‌توان مدعی شد که جهانی که علم از آن پرده برداشته و در تجارب متعارف ما منعکس شده، با تفسیر دینی از معنا و اهمیت آن ذاتاً ناسازگار است.

اگر تفسیر دینی از جهان ممکن باشد، راهی برای معنادار ساختن عمیق زندگی ما گشوده خواهد شد که در آن به صرف خواسته‌های زودگذر یا ارزش‌های خودساخته، اعتنایی نمی‌شود. در آن صورت، زندگی انسان رویدادی اتفاقی یا محصول فرعی نیروهای کر و کور نیست، بلکه زندگی‌ای هدف‌مند خواهد بود که در طی آن انسان‌ها می‌کوشند خود را با نظامی خلاق و نیک سرشت هماهنگ سازند و عمیق‌ترین واکنش‌های خویش را متوجه این هدف سازند و ژرف‌ترین خرسندی‌های خود را در تحقق آن بدانند.

اما صرف امکان و احتمال کافی نیست. به قول منطقی‌دانان از امکان صدق نمی‌توان صدق واقعی را نتیجه گرفت. حتی اگر در یافته‌های علم یا تجارب متعارف ما شواهدی بر خلاف نظرگاه دینی یافت نشود، به صرف امکان چنین نظرگاهی نمی‌توان عمل بر وفق آن را معقول دانست. برای گذر از نظریه پردازی به عمل به شیوه‌ای دیگر نیازمندیم.

فصل سوم

معنا، آسیب‌پذیری و امید

اخلاق و موفقیت

در پایان فصل نخست گفتیم که زندگی معنادار مستلزم پرداختن به طرح‌ها و فعالیت‌هایی است که در رشد و شکوفایی ما انسان‌ها مؤثرند. چنین رشدی نیازمند پرورش استعدادهای عقلانی و عاطفی ماست تا زمینه را برای تعامل عاطفی و گفت‌وگوی عقلانی با هم‌نوعان فراهم سازد. این آرمان والا ما را به طرح پرسش‌هایی در باب رابطه کوشش‌های اخلاقی ما و سرشت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، سوق داد. نتیجه‌ای که در پایان فصل دوم حاصل آمد این بود که بر پایه شناختی که ما از سرشت جهان داریم نمی‌توان به گونه‌ای رضایت‌بخش به اثبات مبدأ اعلا برای معنا و ارزش پرداخت، ولی در عین حال، نمی‌توان با تکیه بر سرشت جهان، آن‌گونه که ما

شناخته‌ایم، وجود چنین مبدئی را منتفی دانست.

اما آیا نیازی به طرح این پرسش‌های کیهانی یا دینی هست؟ آیا با پذیرش وجود خدا، واقعاً چیزی بر ارزش و اعتبار طرح‌های ارزش‌مندی که استعدادهای انسانی ما را پرورش می‌دهد، افزوده می‌شود؟ اغلب تصور می‌شود که وجود خدا مبانی استواری را برای اخلاق فراهم می‌سازد، اما در واقع، بسیاری از فیلسوفان، اعم از مؤمنان و ملحدان، برآنند که بصیرت‌های اخلاقی ما باید به خود متکی باشند و بتوانند جدا از اوامر خداوند مورد پذیرش قرار گیرند. اگر ما به حقوق دیگران احترام می‌گذاریم نه از آن‌روست که خداوند به آن امر کرده است، بلکه از آن‌روست که با چنین رفتارهایی می‌توانیم هویت انسانی خود را پرورش دهیم. اوامر الهی به خودی خود مصلحت‌زا نیستند، بلکه ناشی از خیر و مصلحتی هستند که در آن اعمال یافت می‌شوند. البته این به معنای آن نیست که خیر اخلاقی مستقل از خداست، زیرا از نگاه مؤمنان، همه چیز در نهایت به خدا متکی است. معنای آن سخن، حتی برای خدا باوران آن است که برای خوبی یک شیء باید دلایلی جدا از اوامر الهی در کار باشد.

نتیجه این می‌شود که ارزیابی‌های اخلاقی ما از نوعی استقلال برخوردارند. ارزش و اهمیت اعمال ما چیزی است که می‌تواند با استمداد از قوای انسانی بحث و ارزیابی شود و قابل فروکاستن به احکام الهی نیست. اگر چنین است، دیگر چه نیازی است که ما دین را در بحث از معنای زندگی شرکت دهیم؟ آیا، چنان‌که قبلاً گفتیم، پرداختن به فعالیت‌های ارزش‌مند که نشان‌دهنده‌گرینش عقلانی و فاعل خودمختار آن‌هاست برای معنادار ساختن زندگی، بدون توجه به سرشت غایی جهان، خدا یا هر چیز دیگر، کافی نیست؟

به نظر می‌رسد که در کفایت این‌ها جای تردید باشد. همه علل و عواملی که ذکر شد ممکن است برای معنادار ساختن زندگی شرط لازم باشند، اما شرط کافی نباشند. برای معناداری، علاوه بر گزینش‌های اصیل و ارزش‌مند به چشم‌اندازی از موفقیت نیازمندیم؛ برای مثال تردیدی نیست که موسی زندگی خود را معنادار می‌دانست، زیرا او، اگرچه هرگز در سرزمین موعود قدم نگذاشت، دست‌کم قومش را از بند اسارت نجات داد و در آخرین لحظات حیاتش بر فراز آن بلندی‌ها به سرزمینی که تا ارض موعود امتداد می‌یافت، نظر انداخت. حال، اگر موسی قوم خود را از سرزمین مصر بیرون می‌برد و همه آن‌ها در بیابان جان می‌باختند و دیگر هیچ اثری از آن قوم باقی نمی‌ماند، آیا موسی همین احساس معناداری را داشت یا واپسین لحظات او به سیرت و سان دیگری بود؟

بیهودگی و شکندگی

احساس ناکامی و بیهودگی که در جست و جوی معنا پیوسته به سراغ انسان می آید، بر دو نوع است: فراگیر و محدود. از چشم اندازی فراگیر ما می دانیم که در عالم طبیعت هیچ چیزی برای مدت بسیار طولانی دوام نمی آورد و موفقیت های ما از این قاعده مستثنا نیستند و در بهترین شکل صرفاً زودگذرند. احساس ناپایداری کیهانی می تواند انسان را به کلی از شور و شوق بیندازد. اگر ما فکر کنیم که روزی زمین در اثر پایان یافتن ذخایر انرژی خورشید به کره ای سرد و خاموش تبدیل می شود که دیگر هیچ اثری از حیات در آن یافت نخواهد شد، آن گاه اگر فعالیت های انسانی جزئی از این فرایند بی امان است که جز نابودی، فرجامی دیگر برای آن متصور نیست، چرا باید برای دست یابی به خوبی ها و ارزش ها، خود را به زحمت اندازیم، در حالی که می دانیم روزی فرا خواهد رسید که نه از حق خبری است نه از باطل و این سیاره در سرازیری بی وقفه گیتی به سوی نیستی فرو خواهد غلتید.

احساس بیهودگی فراگیر، اگرچه برای پاره ای از انسان های ژرف اندیش مشکل زاست، برای بسیاری از مردم، گستره محدود زمان نیز می تواند قلمروی کافی برای فعالیت های معنادار فراهم کند، ولی در این جا نیز خطر بیهودگی در کمین است. این احساس که ممکن است زندگی هریک از ما انسان ها به شکست انجامد، همچون مانعی بر سر راه معناداری پدیدار می شود. پیش تر گفتیم که ارزیابی ما در مورد ارزش فعالیت ها تا حدودی به میزان موفقیت آمیز بودن آن ها بستگی دارد. اینک با توجه به موانعی که ممکن است هر لحظه پدید آید و تلاش های انسان را با شکست مواجه سازد، ممکن است کسی نتیجه بگیرد که پس تمامی امور انسانی از جمله ارزیابی زندگی دیگران به عنصر اجتناب ناپذیر شانس و اقبال وابسته است.

تردیدی نیست که تنها در صدی از مردم به زندگی معنادار دست می یابند، اما از این نمی توان نتیجه گرفت که راه دست یافتن به زندگی معنادار در انحصار گروهی خاص از انسان ها بوده است، زیرا این برداشت از نظر اخلاقی و روان شناختی پذیرفتنی نیست، چرا که با سنت مساوات طلبی که ریشه در اندیشه دینی دارد، در تعارض است. بر اساس بهترین اندیشه مسیحی و اسلامی هر انسانی شایسته رستگاری است و به حکم این که عضوی از خانواده بزرگ انسانی است، از ارزش و منزلت بی همتایی برخوردار است و همه چیز برای معنادار ساختن زندگی او

مهیاست. انسان‌ها توانایی خارق‌العاده‌ای دارند که با آن می‌توانند مشکلات عظیم را از سر راه خود بردارند. برخلاف آلبرکامو که «خودکشی» را تنها مسئله جدی فلسفه می‌داند، ما معتقدیم که انسان می‌تواند با شکوفا ساختن استعدادهای خویش زندگی خود را معنادار سازد. اما مشکل شکنندگی و خطر ناکامی همچنان نگران‌کننده است. تنها راه چاره، داشتن چشم‌اندازی دینی است، زیرا اگر ماهیت غایی جهان هیچ عنایتی به صالحان ندارد و نیکان و بدان را به یک چشم می‌نگرد و اگر هیچ دلیلی برای این امید نیست که پیروزی نهایی از آن صالحان است و اگر اساساً ما تنهایی و حقیقت‌جویی‌های ما چیزی بیش از گرایش‌های سست و زودگذر تعداد خاصی و شاید اندکی از میمون‌های انسان‌نما نیست، آن‌گاه آیا پذیرفتنی است که انسان‌ها می‌توانند به اطمینان و همت لازم برای پیمودن راه خوبی دست یابند؟ و از این بالاتر، آیا اصل معناداری زندگی رفته‌رفته به خیالی واهی بدل نخواهد شد؟

چشم‌انداز دینی یا دست‌کم نوع خاصی از آن می‌تواند با ارائه چارچوب هنجاری برای زندگی فضیلت‌مندانه، زندگی را معنادار سازد. مقصود ما این نیست که دین دلایل لازم برای توجیه خوب بودن زندگی فضیلت‌مندانه به دست می‌دهد، زیرا چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ارزیابی ما از خوبی‌ها باید مستقل از اوامر الهی بر ویژگی‌های عینی امور استوار باشد. زندگی خوب اخلاقی زندگی‌ای است که ما را در تحقق سرشت انسانی یاری رساند. نقشی که دین ایفا می‌کند، ارائه چارچوبی است که نشان می‌دهد ماهیت انسان چیزی بیش از مجموعه اوصافی است که بعضی از انواع به طور تصادفی و در گذر ایام واجد شده‌اند. انسان به سوی هدفی رهسپار است که «موجودی» در حدّ اعلا از خیرخواهی و عنایت برای او در نظر گرفته است. توجه به این بُعد این امید را به ما می‌دهد که فضیلت‌جویی، اگرچه اغلب دشوار و طاقت‌فرساست، می‌تواند سهمی هرچند اندک در استقرار نظام اخلاقی که جهان برای تحقق آن آفریده شد، داشته باشد. اگر با چنین نگرشی عمل کنیم، ایمان خواهیم داشت که کوشش‌های ما معنایی فراتر از جلوه‌های موضعی بخت‌آزمایی تکوینی که در نظریه تکامل مطرح است، دربردارد. به‌رغم رنج و فلاکتی که در عالم مشاهده می‌شود، مبارزه برای خوبی همواره از نوعی سبکبالی برخوردار خواهد بود.

دین و سبکبالی صالحان

ادعاهای دینی در باب سبکبالی صالحان به آسانی مورد بدفهمی قرار می‌گیرند. روشن است که صالحان در روند فعلی تاریخ انسانی اغلب ناکام مانده‌اند. وقتی پولس قدیس با این فریاد که «هیچ چیزی ... نمی‌تواند میان ما و عشق خدا جدایی بیندازد»، پیروانش را به مقاومت در برابر ناملایمات فرامی‌خواند، مقصودش آن نبود که اوضاع و احوال همواره بر وفق مراد صالحان است. متون یهودی که وی با آن کاملاً آشنایی داشت، انباشته از داستان‌هایی از آلام و مصایب بی‌گناهان و خوبان است. بنابراین، اندیشه پولس را نباید یک خوشبینی تلقی کرد. این سخن متضمن فهمی عمیق‌تر از نیروی «خیر مطلق» است. پای‌بندی به خوبی‌ها را نمی‌توان براساس موفقیت‌ها یا ناکامی‌های حاصل از آن ارزیابی کرد. آثار و تبعات اخروی، اگرچه نقش محوری در بخش‌های زیادی از تفکر دینی دارد، اما بی‌آن‌که بخواهیم آن را کوچک شماریم به جرأت ادعا می‌کنیم که در این زمینه نقشی روشن‌گرانه در فهم نگرش دینی ندارند. مسئله معاد فراتر از قلمرو شناخت ما انسان‌هاست. اما می‌توان گفت، کسانی که فضیلت را صرفاً به امید پاداش شخصی در آینده می‌جویند، برداشت درستی از ماهیت فضیلت ندارند و قهراً فضیلت‌مندانه رفتار نمی‌کنند. انگیزه دینی برای فضیلت‌طلبی به این معناست که شخص در حالی که می‌داند، هیچ تضمینی برای پیروزی یا آسایش وجود ندارد، از سر تسلیم، فروتنی و عشق به صواب روی آورد. چنین نگرشی را نمی‌توان در قالب الفاظ و مفاهیم شناختی توصیف کرد. این نگرش ناشی از جهت‌گیری خاصی است که در آن عواطف، باورها و اعمال عبادی و معتقدات اخلاقی در «تعهدی شورمندانه» به گونه خاصی از زیستن به هم می‌پیوندند.

امر عجیبی که در نگرش دینی مشاهده می‌شود این است که برای رنج، یعنی همان که ما براساس محاسبات عقلانی می‌کوشیم از خود و دوستان مان دور سازیم، نقشی کلیدی در عمق بخشیدن به هویت انسانی ما قائل است. این به معنای انکار رنج‌های وحشتناک و بی‌حاصل نیست. با این همه، در ادیانی که رنج را محور تبیین اوضاع و احوال انسانی و راهی برای نجات آن می‌دانند، حقیقتی ژرف نهفته است. امر قدسی در ناکامی‌ها بر ما جلوه‌گر می‌شود. در واقع، این آگاهی از ناکارایی انسان است. حیات دین در گرو اعتراف انسان به ناتوانی است. انسان با ترک تعلقات و پرهیز از دام‌هایی همچون پول، پست و مقام به انسانیت نزدیک‌تر می‌شود و

درمی یابد که در جهانی که دیر یا زود باید از دار و ندار خود و دوستان و نزدیکان و حتی جان خویش دست بشوید، چگونه زندگی کند. قدرت و مقام برای چند صباحی می توانند ما را از آسیب ها دور نگه دارند، اما اگر به عمق آسیب پذیری ذاتی انسان بیندیشیم، در خواهیم یافت که چه چیزی واقعاً از اهمیت برخوردار است.

آسیب پذیری و تناهی

بحث ما از معناداری به تأکید بر ناپایداری زندگی و شادکامی انسانی انجامید که چه بسا در نظر بعضی با معنادار ساختن زندگی، هیچ تناسبی نداشته باشد. آیا بهتر نیست به جای اندیشیدن به جنبه های غم انگیز بخت انسانی، همه منابع و امکانات علوم جدید را که موفقیت چشم گیری در تأمین آسایش و امنیت ما داشته است به کار بندیم و این جنبه های ملال آور را کاهش دهیم؟ شاید برای کسانی یافتن معنا در چارچوب ناپایداری جهان، شگفت انگیز نماید، ولی باید گفت که علم علی رغم پیش رفت های چشم گیری که داشته است نمی تواند مشکل اساسی، یعنی وابستگی، تناهی و فناپذیری انسان را چاره کند. بسیاری فیلسوفان با اتخاذ دیدگاهی خوش بینانه درباره توانایی های عقل بشری سعی دارند این واقعیت غم انگیز را از خود پنهان دارند. این که علم حداکثر می تواند از آسیب پذیری ذاتی ما بکاهد، ولی هرگز نمی تواند آن را به کلی برطرف کند، واقعیتی است که اینان آگاهانه از پرداختن به آن طفره می روند. این گرایش خودفریبانه، حتی به فیلسوفان اخلاق که مسئولیت خاصی در به دست دادن تصویری روشن از اوضاع و احوال حیات انسانی دارند، سرایت کرده است. شگفت انگیز این که فیلسوفان اخلاق باستان نظیر ارسطو، آن پرنفوذترین نظریه پرداز اخلاق، که در جهان آن ها آسیب پذیری انسان کاملاً مشهود بود نیز از این گرایش مصون نمانده اند.

انسان از نگاه اغلب فیلسوفان اخلاق موجودی است عقلانی، خودمختار که بدون اتکا به دیگران برای تحقق برنامه ها و طرح های خود تصمیم می گیرد و با موفقیت زندگی خویش را سامان می بخشد. اما این تصویر از انسان، خیالی بیش نیست، نه از آن جهت که ما موجوداتی عقلانی نیستیم، بلکه از آن رو که خاستگاه و سرنوشت انسان را که دو محور اساسی حیات انسانی اند، نادیده می انگارد. در وهله نخست، محیطی که ما از آن برآمده ایم و اهداف و سمت و سوی زندگی ما در آن شکل گرفته، محیطی است آکنده از در ماندگی و آسیب پذیری. به تعبیر

سراینده زبور، «ما خود را نساخته ایم» و به تعبیر هایدگر، «ما را در این جهان افکنده اند». پیام این دو سخن یک چیز است؛ تعلق و وابستگی نه استقلال و خودمختاری. در ثانی، طرح‌ها و نقشه‌های ما در نهایت، همه نقش بر آند، چرا که مرگ و نیستی سرنوشت محتوم ماست. کشمکش دائمی در سرشت ما انسان‌ها در جریان است، زیرا انسان به تعبیر آگوستین، برزخ میان حیوانات و فرشتگان است. ما محدود به طبیعت خودیم، اما به فراسوی آن نظر داریم. از یک سو، همچون حیوانات موجوداتی محدود و محکوم به زوالیم و از سوی دیگر، به قدرت عقل خویش می‌توانیم از حیات خود فاصله بگیریم و تناهی خود را با همه تلخی‌هایش بشناسیم؛ یعنی آن‌که ما انسان‌ها تنها موجوداتی هستیم که در این جهان احساس بی‌قراری و غربت داریم. شگفتی وضعیت انسانی دقیقاً در این است که در طبیعت ما آدمیان آرزوهای بی‌پایانی است که ما آدمیان از برآوردن آن عاجزیم.

به نظر می‌رسد جاذبه پایدار معنویت در جهانی که علم به پیش‌رفت‌های شگرفی دست یافته، در همین نکته نهفته است. اگر انگیزه معنوی ما از شکاف میان آن‌چه هستیم و آن‌چه آرزوی بودنش را در سر می‌پرورانیم، ناشی می‌شود، و ما انسان‌های محدود با علم و توانایی‌های خود از پوشاندن این شکاف عاجزیم، تنها راه چاره تحول درونی و بنیادینی است که ما را به پذیرش آن قادر سازد. هدف ادیان بزرگ تحقق این تحول درونی است که می‌تواند به رغم کاستی‌های ذاتی انسانی ما، امکان داشتن زندگی معنادار را فراهم آورد.

معنویت و تحول درونی

اندیشه تحول درونی و نجات از خودبیگانگی، وجه مشترک همه ادیان بزرگ است. پیام اناجیل مسیحی تعبیر اساسی در نگرش است که می‌تواند ما را از تعلق به مال و مقام رهایی بخشد و به «تولد دوباره» سوق دهد که در آن انسان، سبکبال همچون «مرغان هوا» زندگی پروپیمان‌تری را سپری کند. قرن‌ها قبل از آن، اشعیاء نبی‌تشنگان را فراخوانده بود تا با شراب انابه، صداقت و رحمت، جان خود را سیراب سازند. قرن‌ها بعد پیامبر اسلام محمد(ص) فرمود: خدا به دل‌ها و اعمال ما انسان‌ها نظر دارد نه صورت و ظاهر ما؛ به فرموده او: جهاد اکبر، جهادی است که در آن انسان بر نفس خود پیروز می‌شود. در اخلاق بودایی نیز نکات مشابهی برای رهایی از تعلقات دنیوی می‌توان یافت. با این حال، همه نظام‌های اخلاقی

در این زمینه هم داستان نیستند؛ برای مثال آیین کنفوسیوس و ارسطو ارزش زیادی برای کامیابی و موفقیت این جهانی قائلند و سعادت انسان را به عوامل گوناگون دنیوی مربوط می‌سازند. بنابراین، با توجه به معیارهایی که ارسطو برای یک زندگی سعادت‌مند در نظر می‌گیرد نمی‌توان قبل از پایان یافتن زندگی یک شخص با اطمینان خاطر درباره‌ی خوشبختی آن به قضاوت پرداخت. گذشته از ناپایداری، آرمان ارسطویی عمیقاً غیردمکراتیک است، زیرا برای حفظ آسایش کسانی که به زعم او، نامزدهای شایسته‌ی زندگی‌خوبند، به یک جامعه‌ی بسیار طبقاتی نیازمند است.

نقش امکانات و جنبه‌های مادی را نمی‌توان نادیده انگاشت. بی‌گمان برای آسایش، رفاه و اجرای طرح‌های سازنده و مفید برای تمامی اقشار جامعه، چنین امکاناتی لازم است. اما نکته این جاست که حتی اگر به گونه‌ای معجزه‌آسا بتوانیم مشکل تبعیض و توزیع ناعادلانه‌ی ثروت و امکانات را در جهان حل کنیم، به گونه‌ای که همگان از آسایش و امکانات یکسانی برخوردار باشند، هنوز جای این پرسش هست که این جهان آرمانی تا چه میزان می‌تواند نیازهای معنوی ساکنان خود را فراهم سازد.

برخی بر این گمانند که اگر بتوانیم مشکل ناپایداری شادکامی انسان را چاره کنیم، آن‌گاه دیگر نیازی به معنویت نخواهیم داشت. اما مسئله به این سادگی نیست؛ برای نمونه داشتن ارتباط نزدیک و محبت‌آمیز مستلزم داشتن یک شبکه‌ی بسیار پیچیده و آسیب‌پذیر از عاطفه، اعتماد، تصمیم، چالش و عوامل دیگری است که بسیاری از آن‌ها خارج از اختیار ما انسان‌هاست. در سایر فعالیت‌های اصیل انسانی نیز وضع کم و بیش به همین منوال است. با این وصف، چگونه می‌توان از پایداری شادکامی انسان سخن گفت؟ در پاسخ این پرسش باید بگوییم: نیاز به معنویت صرفاً برای جبران ناپایداری و آسیب‌پذیری اوضاع و احوال انسانی نیست. یقیناً آرامش روحی و روانی یکی از اهداف عمده‌ی سنت‌های دینی و معنوی بوده است. اما اگر هدف صرفاً رهایی از غم و اندوه باشد می‌توان از راه‌های دیگر، مثلاً با داروهای آرام‌بخش و با زحمت بسیار کم‌تر، این هدف را برآورده ساخت. آرامش روحی و روانی، تنها بخشی از هدف سیر و سلوک معنوی است.

هدف مشترک اکثر سنت‌های معنوی، دور کردن ما از دل‌مشغولی‌هایی همچون شغل، مقام و ثروت‌اندوزی و در مقابل توجه دادن ما به چیزی بسیار ساده و در عین حال، اسرارآمیز

است که همان احساس حضور ما در این کرهٔ خاکی و در این برههٔ خاص از زمان است. برای داشتن چنین احساسی لزوماً نیازی به نظریات فلسفی یا مابعدالطبیعی دربارهٔ ماهیت انسان یا واقعیت غایی نیست.

اینک برای روشن شدن ارتباط مباحث، مطالب را مرور می‌کنیم. گفتیم جست‌وجوی معنا برای موجوداتی که زندگی‌شان ذاتاً آسیب‌پذیر است به چیزی بیش از اشتغال به فعالیت‌های عقلانی نیازمند است. معناداری مستلزم نوعی نگرش دینی یا شبه‌دینی است. لازمهٔ چنین نگرشی بی‌اعتنایی به ارزش‌گذاری‌هایی است که صرفاً بر پایهٔ موفقیت‌های بیرونی صورت گرفته و پرورش دیدگاهی است که به قدرت خوبی، اعتماد و امید اذعان کرده و بر راز و شگفتی حیات تأکید می‌کند. معناداری متضمن مجموعه‌ای از گرایش‌ها، باورها و عواطف است. در ادامه، به رابطهٔ میان عناصر مختلف این مجموعه، به ویژه مؤلفه‌های عقلانی یا عقیدتی و عبادات و مراقبه نظر می‌افکنیم. نتیجه‌ای که خواهیم گرفت این است که عناصر عقیدتی، در واقع، آن مقدار که اغلب تصور می‌شود، اولویت ندارند. در نتیجه، تا حدودی موانع عقلانی و شک‌گرایانه که در نظر بسیاری، راه‌حل دینی را در مسئلهٔ معناداری با مشکل مواجه می‌سازند، از میان خواهند رفت.

آموزه و عمل

وقتی با افراد دربارهٔ مسائل بنیادین حیات و معنای آن به گفت‌وگو می‌پردازیم، به یاد گذشته‌ها می‌افتند و از این‌که دیگر راه‌های دینی در دنیای امروز خریدار ندارد، حسرت می‌برند. این حسرت، به خصوص در هنگام بحران‌ها و رویدادهای برجسته در زندگی همچون ازدواج، تولد نوزاد، جدایی، بیماری و نظایر آن تشدید می‌شود. البته شمار زیادی از مردم هستند که کاری به کار دین ندارند و هیچ جای شگفتی نیست، زیرا عاملان به «دین»، طیف وسیعی از آدم‌های رنگ‌وارنگ از شیادان، مال‌اندوزان، فریبکاران و تشنه‌گان قدرت و نفوذ بر سایر انسان‌ها گرفته تا انسان‌های شریف، فروتن، مهربان و پای‌بند به اصول اخلاقی را شامل می‌شود. پرسش از این‌که آیا شخص جانب‌دار دین است، مانند پرسش از این‌که آیا او موسیقی را دوست می‌دارد یا نه، پرسشی بی‌معناست، زیرا عنوان موسیقی، طیف وسیعی از موسیقی‌های آبکی تا موسیقی‌های کلاسیک را دربرمی‌گیرد. در مورد دین نیز وضع به همین منوال است. این

که آیا ما به دین گرایش داریم یا نه و اگر داریم به چه شکلی، اغلب به تجارب شخصی ما، به خصوص دوران کودکی بستگی دارد. از میان انواعی از واکنش‌هایی که واژه «دین» برمی‌انگیزد، از سپردگی کامل تا بی‌زاری از آن، شاید بتوان گفت که گرایش غالب در میان آزاداندیشان تحصیل کرده غرب این است که بسیاری از آن‌ها می‌خواهند دین دار باشند و به یک معنا، به حال مؤمنان غبطه می‌خورند، اما پیوستن به دین را به لحاظ عقلانی درست نمی‌بینند. به عقیده اینان، دین در روزگار سختی و به هنگام مشکلات مایه تسلی خاطر است. نکته مهم این است که اینان نمی‌توانند اعتقاد به خداوند یا خدایان را بپذیرند. برای اینان مفهوم نیروهای فراطبیعی که در کار و بار انسان دخالت کنند و نیز رویدادهای معجزه‌آسایی همچون تجسد و رستاخیز هرگز قابل قبول نیست.

براساس این دیدگاه، پذیرش چارچوب معنوی برای زندگی ممکن است فواید زیادی به دنبال داشته باشد، ولی این راه به دلیل فهم ناپذیری آموزه‌هایی که انسان ملزم به پذیرش آن است، بستگی دارد. اما آیا لزومی دارد که آموزه‌ها تا این اندازه بزرگ نمودار شوند؟ به نظر بعضی، دین چیزی جدا از آموزه‌ها و دیدگاه‌هاست. در سنت‌های معنوی، اعم از غربی و شرقی که با هدف ایجاد تحول درونی شکل گرفته‌اند، آنچه بر آن تأکید می‌شود، آموزه‌ها و مفاهیم ذهنی نیست، بلکه سیر و سلوک و ریاضت‌های عملی است، همچون روش‌های مراقبه و نیایش، شیوه‌های محاسبه نفس و خودآگاهی و امثال آن. هدف از این ریاضت‌ها آن است که شخص، بی‌آنکه ملزم به پذیرش مجموعه‌ای از آموزه‌ها باشد، از درون متحول شود.

لیکن آیا عمل بدون باور ممکن است؟ بی‌گمان، این مهم‌ترین جنبه در نگرش دینی است. بی‌آنکه ما بخواهیم نقش باورها را در زندگی کسانی که آن‌ها را اظهار می‌دارند، نادیده بگیریم، معتقدیم که باور به معنای پذیرفتن مجموعه‌ای از گزاره‌های الاهیاتی، نقشی اساسی در دین دار بودن ندارد. تردیدی نیست که نوشته‌های پولس، نجات انسان را در گرو باور داشتن به حقایقی درباره عیسی می‌داند و بسیاری از مبلغان معاصر نیز همین خط مشی را دنبال می‌کنند، اما با بررسی معلوم می‌شود که قابل تصور نیست که خدای خوب و مهربان لطف نجات بخش خویش را از کسانی که حاضر به اظهار گزاره خاصی نشده‌اند، دریغ دارد. اگر غیر از این باشد کسانی که آگاهانه از پذیرش عقاید خاص هر یک از ادیان سه‌گانه یهود، مسیحیت و اسلام خودداری می‌کنند، از نجات محروم خواهند ماند.

اگرچه پیروان بیش تر ادیان، طی قرن‌ها گرایش نگران‌کننده به جزم‌اندیشی و تعصب به نمایش گذارده‌اند، اما به لحاظ تاریخی تأکید بر محوریت اظهارات عقیدتی و دفاع از آن ویژگی خاص مسیحیت بوده است. این امر تا حدودی ناشی از منازعات الهیاتی است که چند قرن پس از مرگ مسیح به وقوع پیوسته است، هرچند بعضی از گرایش‌ها مستقیماً به نفوذ پولس در نحوه شکل‌گیری این دین مربوط می‌شود. پولس پیش از این مدافع سرسخت شریعت یهود بود، اما پس از گروش به مسیحیت، رفته رفته احساس کرد که پیام عشق ایثارگرانه صحیح نمی‌تواند به یک قوم خاص محدود شود. همه انسان‌ها از یهودی و غیریهودی، برده و آزاد می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. در نتیجه، دفاع سرسختانه سابق وی از سنت یهودی به مخالفت سرسختانه با آن تبدیل شد. با این همه، او پای بندی خود به قالب‌های فکری‌ای را که با آن بزرگ شده بود، حفظ کرد، تا آن‌جا که بر لزوم داشتن نشان عضویت تأکید ورزید. او این نشان عضویت را در باور یا به تعبیر او، «ختنه ذهن» یافت. از نظر او، باور به الوهیت و رستاخیز عیسی به منزله ختنه ذهن و نشانه عضویت در جامعه مسیحی است. اگرچه در نگرش کلی دروازه‌ها به روی همه اقوام گشوده است، با این همه، جامعه توسعه یافته قوم خدا هنوز انحصارگراست. کسانی که تحمل ختنه ذهنی را ندارند، از ورود به آن محرومند.

در این جا مجال برای پرداختن به مباحث پیچیده درباره منزلت عیسی نیست. نزاع بر سر منزلت عیسی از دوران حیات و آن هنگام که نظر حواریون را درباره خود جویا شد، آغاز شد. بعضی از محققان بر این باورند که عیسای ناصری به عنوان یک یهودی مؤمن هرگز نمی‌توانسته ادعای خدایی کند، چرا که چنین ادعایی کفر نابخشودنی است. و اگر خود را «پسر خدا» دانسته، مقصودش این نبوده که پدری انسانی نداشته و همین‌طور مقصودش «پسر» به معنایی شخص دوم تثلیث نیست. مقصود ما از طرح این مطلب این است که پیروی از معنویت مسیحی در گرو حل منازعات دشوار مسیح‌شناختی یا اتخاذ موضع عقیدتی خاصی در برابر تنسیق‌های فلسفی شورای نیقیه درباره رابطه میان «پسر» و «پدر» نیست. آن‌چه در حیات مسیحی اهمیت دارد رسیدن به تصمیمی عقلانی در خصوص این مسائل پیچیده نیست، بلکه مهم پذیرش چارچوبی از فهم و عمل است. در این چارچوب می‌توان به خوبی عیسای ناصری را به تعبیر پولس، «صورت خدای نادیده» دانست؛ یعنی کسی که درخشش نور جلال خداوند در سیمای او و زندگی سرشار از عشق و ایثار و محبت به بینوایان و شفای مریضان نمایان است.

ریاضت‌های معنوی‌ای که از این سنت سرچشمه گیرند می‌توانند زندگی افرادی که تعهدی شورمندانه به نحوه خاصی از زیستن دارند، معنا بخشند. حال بینیم زیستن در این چارچوب به چه معناست و چه ویژگی‌هایی دارد. اظهار نظر قاطع در این باره دشوار است، اما به چهار ویژگی می‌توان اشاره کرد:

ویژگی نخست این که در این تصویر، زندگی نه یک رویداد «تصادفی»، بلکه موهبتی ارزشمند است که از سرچشمه حقیقت، زیبایی و خوبی حاصل آمده است. در نتیجه، جهان نیز به‌رغم تمامی کاستی‌هایی که در آن مشاهده می‌شود بسان جلوه‌ای از آن زیبایی، خوبی و حقیقت پدیدار می‌شود.

ویژگی دوم این که حیات ما به تصمیم ما بسته است. ما می‌توانیم از میان خوبی و بدی دست به انتخاب زنیم. مسئولیت فردی برای ما فاعل‌های اخلاقی امری حیاتی است. ویژگی سوم اتخاذ الگویی از زندگی در قالب آیین‌های عبادی است که در تمامی مراحل و محیط‌های زندگی نمود یابد. هدف از این آیین‌ها توجه دائمی به آگاهی معنوی و اخلاقی است که خود نیروی محرکه تحول درونی است.

ویژگی چهارم که در بسیاری از متون دینی نیز آمده این است که همواره این حقیقت را به یاد داشته باشیم که ارزش و معنای زندگی به مهر و محبت بسته است نه پیروزی و ثروت. با چنین محبت و عشق ایثارگرانه‌ای، مخلوق می‌تواند جلوه‌ای از مهر و محبت خالق را به نمایش گذارد.

از عمل تا ایمان

به‌رغم تأکیدی که تاکنون بر تعهدات عملی و شیوه‌های زندگی نهادیم، به نظر می‌رسد که نمی‌توان عنصر شناختی و گزاره‌ای نگرش دینی را نادیده گرفت. حتی کوتاه‌ترین نیایش‌های دینی متضمن گزاره‌ای درباره وجود خدا و رابطه مهرآمیز او با مخلوقات است. بنابراین، اهمیت اعمال و مناسک، هر قدر هم زیاد باشد، ظاهراً از این واقعیت‌گریزی نیست که ریاضت‌های عملی مستلزم صدق پاره‌ای از دعاوی درباره واقعیت غایی است. لیکن این مسئله مشکلی جدی برای کسانی که می‌خواهند با تکیه بر چارچوب معنوی، زندگی خود را معنادار سازند، پدید می‌آورد؛ دعاوی پیش‌انگاشته شاید از آن‌هایی باشد که نتوان مسئولانه آن‌ها را اظهار داشت. در آغاز فصل اول مشکلی که مطرح شد این بود که دعاوی مربوط به «مبدأ غایی» به فراسوی عالم

پدیده‌ها را می‌شوند، به همین دلیل، خارج از قلمرو شناخت انسانی اند. پس ما چگونه می‌توانیم خود را به چارچوبی متعهد سازیم که صدق چنین دعاوی را مسلم می‌انگارد. نتیجه‌ای که در پایان فصل دوم به دست آمد این بود که شواهد موجود در عالم طبیعت در بهترین شکل با قول به وجود خداوند سازگارند، ولی از اثبات یا نفی آن عاجزند. اینک با توجه به فقدان شواهد تأییدکننده، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان مسئله‌ها را باورهای را پذیرفت و یا به اعمالی که نیازمند آن‌هاست، مبادرت ورزید. آیا نباید با فیلسوف لادری گرای قرن نوزدهم، کلیفورد هم‌نوا شد که با صدای رسا می‌گفت: اعتقاد به مطلبی که شواهد کافی در تأیید آن نیست، همواره، همه‌جا و برای همه خطاست.

یکی از فیلسوفانی که بر اثبات‌ناپذیری گزاره‌های ناظر به خدا تأکید می‌کرد، ایمانوئل کانت بود. با این همه، او در گفته‌ای مشهور اظهار داشت که من از علم فراتر رفته‌ام تا جایی برای ایمان باز شود. برای اغلب کسانی که راه معنویت را در پیش می‌گیرند، ایمان عنصری کلیدی است. این حقیقت، حتی در مورد سنت‌های معنوی غیر خدا‌باورانه‌ای همچون دین بودا نیز صادق است. علت این که افرادی مجذوب دین بودا می‌شوند این نیست که دعاوی مابعدالطبیعی آن شایسته پذیرش عقلانی اند. افراد اغلب از سر شور و احساس به یک مرام جذب می‌شوند. این که دین می‌تواند بدون تثبیت بنیان‌های معرفتی‌اش بر زندگی ما تأثیر گذارد، یک اندیشه دیرپای است. آکویناس معتقد بود که ایمان یا اعتماد کم و کاستی‌های دیگر قوا را جبران می‌کند. آنچه به مقصود ما در خصوص این بحث مربوط می‌شود، رابطه میان عمل کرد ایمان و خطوط اصلی معنویت است که بیش‌تر آن را به عنوان تقدّم اعمال و روش‌هایی همچون مراقبه و نیایش و تهذیب نفس مطرح کردیم. پاسکال که به حق نویسنده «معنویت‌گرا» بود با قاطعیت از تقدّم بُعد عملی بر بُعد عقلانی و نظری سخن می‌گفت. وی در عبارتی مشهور اظهار داشت: «اگر خدا موجود باشد، او بی‌نهایت فراتر از فهم ماست. از آن‌جا که او جزء یا حد ندارد ما نمی‌توانیم ربط و نسبتی با او داشته باشیم و قهراً از شناخت اصل وجود و ذات او عاجزیم. عقل نمی‌تواند این مسئله را فیصله دهد». اما با این همه، منافع حیات دینی آن‌چنان عظیم‌اند که پرداختن به ریاضت‌های عملی که سرانجام پذیرش صادقانه نگرش دینی ما را تضمین می‌کند، کاری خردمندانه است. آنچه برای تحقق این هدف لازم داریم، روی آوردن به استدلال‌های عقلی نیست، بلکه پرورش احساسات و عواطف است که می‌تواند رفته‌رفته ما را به وادی ایمان سوق دهد.

مفهوم پرورش یا به تعبیر خود پاسکال رام کردن عواطف در رسیدن به هدف مطلوب از اهمیت خاصی برخوردار است. ارسطو نیز معتقد بود که انسان‌ها را باید از کودکی فضیلت‌مند بار آورد. ملکه شدن فضایل یا رذایل اخلاقی فرایندی تدریجی است. انسان‌ها در کودکی در موقعیتی نیستند که ارزیابی عقلانی کارآمدی از امور داشته باشند. آن‌ها به توصیه والدین و مربیان خود عمل می‌کنند تا آن‌که رفته‌رفته رفتار شایسته برای آن‌ها به صورت عادت درمی‌آید.

با این همه، تربیت‌پذیری عواطف هرگز به معنای دست‌شستن از عقلانیت انتقادی نیست، زیرا هدف تعلیم و تربیت باید به لحاظ عقلانی قابل دفاع باشد. پاسکال معتقد است که می‌توان استدلال عقلی و در واقع، سودگروانه به نفع باورهای دینی اقامه کرد. منافعی که او بر آن تأکید می‌کند، منافع اخروی است. او برهان معروف شرط‌بندی خود را در همین راستا پرورانده است. بسیاری این شرط‌بندی را به این دلیل که محاسبات سودگروانه با نجات معنوی چندان سازگاری ندارد، نپسندیده‌اند، اما خوشبختانه ما نیازی به اخلاق مبتنی بر شرط‌بندی نداریم. منافعی که ما بر آن تأکید می‌کنیم منافع اخروی نیست، بلکه اموری همچون آرامش روحی، رهایی از دل‌بستگی‌های دروغین و آگاهی عمیق‌تر از راز حیات است که عمیقاً با ارزش حیات معنوی کنونی افراد پیوند یافته است.

دومین عنصر اساسی در راهبرد پاسکال تأکید بر نقش کلیدی شور و احساس در دست‌یابی به نگرش دینی است. ویتگنشتاین نیز که از جهاتی از رویکرد پاسکال تأثیر پذیرفته بود، خردپذیری و خردستیزی باورهای دینی را مردود می‌دانست و معتقد بود که ایمان دینی پیش از آن‌که به پذیرش عقلانی آموزه‌ها محتاج باشد به گرایش و «تعهد شورمندانه» به نحوه خاصی از زیستن نیازمند است. بنابراین، برهانی که ما با الهام از پاسکال عرضه می‌کنیم از این مقدمات تشکیل شده است: نخست آن‌که حیات معنوی متضمن منافع آشکاری است. دوم این‌که آموزه‌های مابعدالطبیعی که اساس این سنت معنوی را تشکیل می‌دهد، خارج از قلمرو معرفت عقلانی ماست. و سوم این‌که ما نباید چندان نگران این مسئله باشیم، زیرا با انجام شعایر دینی که خود زمینه‌ساز تعهد شورمندانه است، می‌توانیم از نیاز به یقین عقلانی چشم‌پوشی کنیم.

از نگاه بسیاری از فیلسوفان این نگرش ظاهراً بی‌تکلف به درون‌مایه‌های معرفتی حیات دینی، کاملاً مردود است. از این گذشته، تأکید بر اولویت عمل ممکن است رابطه واقعی میان عمل و نظریه را معکوس سازد. آموزه‌ها اس‌ و اساس شعایر دینی‌اند و بر این اساس، چنان‌که

یکی از منتقدان ویتگنشتاین به درستی گفته، نمی‌توان با ارجاع به شعایر دینی مفاد آموزه‌ها را تعیین کرد. لیکن مقصود ما از اولویت عمل این بود که ریاضت‌های روحی بیان‌گر واکنشی اخلاقی و وجودی به وضع ناگوار انسانی است. از آن‌جا که این واکنش‌ها تنها در چارچوب تعهد شورمندانه به زندگی دینی پدید می‌آیند، مقبول است که به قول پاسکال، با کنار نهادن رویکرد خشک عقلانی، تن به خطر دهیم و با عمل به شعایر دینی، رفته‌رفته صادقانه به جمع مؤمنان بپیوندیم. با عمل به این برنامه می‌توان به معنایی از زندگی دست یافت که عقلانیت تحلیلی از فهم آن عاجز است. لیکن تأکید بر اهمیت عمل و واکنش‌های عاطفی به معنای تعارض میان جنبه‌های عاطفی و عقلانی و مردود دانستن یافته‌های عقلانیت نیست. اگر شعایر دینی نیازمند درجه‌ای از ایمان، یعنی آمادگی برای پذیرش امری فراشناختی‌اند، آن‌گاه به درستی می‌توان ادعا کرد که چنین ایمانی، به تعبیر کانت، از نیاز عقل سرچشمه گرفته است. به عقیده‌ی وی، اگرچه ما از اثبات وجود خدا عاجزیم، ولی برای اهداف عملی ناگزیریم وجود او را مسلم بینگاریم.

نشانه‌های معنا

عالمان فرهیخته که زندگی‌شان به نمایش فضل و زیرکی آن‌ها بسته است، چنان عمل می‌کنند که گویی می‌توان با مطالعه و نشست‌های علمی به تمامی پرسش‌های دینی و معنای زندگی پاسخ گفت. اینان سخن برنار کلروویی را از یاد برده‌اند که می‌گفت، درس و بحث تنها می‌تواند انسان را عالم سازد، اما برای حکیم شدن به چیز دیگری که وی آن را «احساس» می‌نامید، نیاز است. اشراق‌هایی که در جریان سیر و سلوک معنوی برای سالک حاصل می‌آید با استدلال عقلی صرف، قابل دست‌یابی نیست، زیرا چنین تجاربی به هنگام بحث که افراد موضع فارغ‌دلانه‌ای اتخاذ می‌کنند، یافت نمی‌شوند.

لیکن دست‌یابی غیر از ارزیابی است. حتی اگر نتوان از طریق تحلیل عقلانی به اشراق معنوی دست یافت، این بدان معنا نیست که فلسفه یا عقلانیت انتقادی نتواند درباره‌ی جست‌وجوی معنای زندگی از رهگذر سلوک معنوی به داوری بپردازد، زیرا فلسفه تعهدی ندارد که تمامی تجربه‌هایی را که جزئی از احوال انسانی است، مورد توجه قرار دهد. دعاوی مربوط به خداوند، اگرچه از افق معرفت علمی فراترند، لیکن چنان نیستند که برای تأیید آن‌ها هیچ نشانه‌ای در تجارب متعارف ما یافت نشود. پرداختن به مسائل دینی و معنای زندگی «جست‌زدن در ظلمت» نیست. در عالم

طبیعت نشانه‌هایی از عالم غیب مشاهده می‌شود؛ زیبایی‌ها و شگفتی‌های عالم طبیعت از جمله این نشانه‌هاست. ممکن است کسی بگوید که این‌ها نوعی فرافکنی است و از احساسات و خواسته‌های درونی انسان سرچشمه گرفته است، اما در پاسخ می‌توان گفت که عنوان فرافکنی سزاوار نگرش مرده‌تجدگرایانه است که جهان را تهی از معنا و ارزش می‌داند. پوچی و بی‌معنایی جهان نشان‌دهنده سردرگمی و تلخ‌کامی کسانی است که آگاهانه از روشنی روی برتافته‌اند.

تجربه‌های زیبایی‌شناختی ما همه نشان از آن دارد که عالم ارزش مستقل از دل‌بستگی‌های خودمخوره ما است. به علاوه، این تجربه‌ها سرشار از ارزش اخلاقی است. تصادفی نبود که کانت درخشش ستارگان آسمان را به قانون اخلاقی زمینی مرتبط می‌ساخت. انکار ارزش‌های عینی سرآغاز فروپاشی اخلاق و از دست رفتن معنای زندگی است. ما نمی‌توانیم به میل خود ارزش‌هایی را بسازیم و براساس آن زندگی خود را سامان بخشیم. زندگی معنادار در گرو پرورش استعدادهای انسانی و گرایش‌های اخلاقی ما به محبت، هم‌دلی و گفت‌وگوی عقلانی است. با این همه، به دلیل آسیب‌پذیری شرایط انسانی ما چیزی بیش از تصمیم عقلانی لازم است. ما نیازمند ایمان و امیدیم تا در پرتو آن راه خود را به سوی خوبی‌ها هموار سازیم، لیکن ایمان و امید همچون عشق که سرچشمه آن دو است، از شناخت علمی بر نمی‌آید. برای یافتن این‌ها باید به سیر و سلوک معنوی روی آورد. اگرچه هیچ‌چیز در زندگی تضمین شده نیست، لیکن اگر راهی که ما در پیش می‌گیریم، همچون تمامی راه‌های معنوی، به کارهای شایسته، خودشناسی و احترام به دیگران بینجامد، چیز چندانی از دست نخواهیم داد و اگر دعاوی دینی بر حق باشند، آن‌گاه همه چیز را به دست خواهیم آورد. اگر مؤمنانه زندگی کنیم، به لطف خدا درخواهیم یافت که زندگی واقعاً معنادار است.

بی‌نوشت:

*این نوشتار گزارش کاملی است از کتابی با این مشخصات:

Cottingham, John. *On The Meaning of Life*, Routledge, p.124, 2003.