

# پوچی پوچی

## نقدی بر مقاله «پوچی»\*

عسکری سلیمانی امیری

شکی نیست که بعضی از انسان‌ها، که شاید تعدادشان اندک نباشد، در برهه‌ای از زندگی‌شان احساس پوچی و بی‌معنایی می‌کنند. اما در این میان کسانی هم پیدا می‌شوند که دست کم به لحاظ نظری و در مقام اندیشه به پوچی مطلق یا به تعبیری «پوچی فلسفی»<sup>۱</sup> می‌رسند که اساساً شخص گمان می‌کند که زندگی از بُن و ریشه بی‌معناست و به هیچ وجه نمی‌توان برای آن معنای معقولی تصور کرد. به نظر نگارنده، پوچی مانند شکاکیت امری نسبی است و پوچی مطلق مانند شکاکیت مطلق امری پوچ و بی‌معناست و در این صورت، دم از پوچی زدن نامعقول جلوه می‌کند. می‌توان نشان داد که هیچ استدلال معتبری برای پوچی فلسفی نمی‌توان اقامه کرد، همان‌طور که نمی‌توان برای شکاکیت مطلق استدلال آورد. اقامه استدلال بر پوچی فلسفی مانند آوردن استدلال بر شکاکیت مطلق خودخور است و از تناقض درونی رنج می‌برد.

### چیستی پوچی

برای مفهوم‌یابی پوچی در زندگی به ناچار باید مفهوم معناداری در زندگی معلوم شود.<sup>۲</sup> زندگی معنادار به زندگی‌ای گفته می‌شود که سلوک آن براساس اهداف و آرمان‌ها باشد. می‌توان

هدف دار بودن زندگی را عین معنادار بودن زندگی در نظر گرفت. و می توان لازمه هدف دار بودن زندگی را معنادار بودن زندگی تلقی کرد. طبق نظر دوم، هرگاه سلوک زندگی بر اساس اهداف باشد؛ یعنی وقتی به زندگی نگاه می کنیم، می بینیم که با سلوک آن به هدف مورد نظر می رسیم، می گوییم که این زندگی معنادار است. بنابراین، معناداری زندگی وصفی انتزاعی است از زندگی وقتی که آن را با هدف مقایسه کنیم و ببینیم که به آن هدف ختم می شود. و به قرینه مقابله پوچی در زندگی آن است که چنین نیست که سلوک زندگی بر اساس اهداف و آرمان ها باشد. بنابراین، پوچی هم دو معنا پیدا می کند: یکی آن که زندگی بی هدف باشد و دیگر لازمه انتزاعی آن. طبق این بیان، معنای دوم پوچی را می توان این گونه بیان کرد: فلان زندگی بی معنا و پوچ است، زیرا سلوک آن بر اساس اهداف نیست. از آن جا که زندگی معنادار به معنای دوم با زندگی هدف دار متلازمند، می توان هر یک از این دو واژه را به جای هم به کار برد.

نیگل در مقاله «پوچی» برای معناداری در یک جا از واژه «اهمیت» استفاده می کند.<sup>۳</sup> خوب روشن است که زمانی کاری اهمیت دارد که انجام آن شخص را در راستای مقصدی قرار دهد. و در جای دیگر از واژه «توجیه» استفاده می کند. روشن است که وقتی می توان عملی را موجه دانست که در راستای غایت باشد، لذا او از واژه دال بر غایت، یعنی «تا» نیز در همین موضع استفاده می کند.<sup>۴</sup> و در جای سوم برای بیان پوچی تغایر فاحش بین دعاوی یا آرمان ها و واقعیات را مطرح می کند. روشن است که معناداری طبق این بیان آن است که بین دعاوی و آرمان ها و واقعیات تغایر فاحشی نباشد. شاید بتوان برداشت کرد که معناداری در نظر او همان هدف داری است یا دست کم لازمه هدف داری، معناداری است. نیگل در جایی دیگر در بیان پوچی فلسفی از واژه «جدی بودن» استفاده می کند و مقابل آن را «تصادفی و در معرض شک بودن» قرار می دهد.<sup>۵</sup> باز واضح است که زندگی جدی زندگی ای است که نمی توان از آن گذشت؛ یعنی ما را به اهدافی می رساند که اغماض از آن روا نیست. و زندگی تصادفی یعنی زندگی ای که هدفی از پیش تعیین شده ندارد. جالب این که نیگل معناداری، توجیه و اهمیت را یا مترادف و یا متلازم به کار می برد: «چیزی که به نظرمان می رسد که موجب معناداری، توجیه و اهمیت (زندگی) باشد، به یمن این واقعیت...»<sup>۶</sup> و جدیت، اهمیت و سازگاری را در مقابل پوچی به کار می برد: «مطمئناً در زندگی عادی حکم به پوچی وضعی نخواهیم کرد، مگر این که معیارهایی برای جدیت، اهمیت یا سازگاری را که می توانند در مقابل پوچی قرار گیرند، در ذهن داشته باشیم».<sup>۷</sup>

بنابراین، اگر در نقد مقاله، معناداری را به معنای هدف‌داری بگیریم، اختلالی در نظام بحث ایجاد نمی‌کند، چرا که این دو اگر غیر هم باشند، متلازمند.

پوچی، مانند خواب در مقابل بیداری از مفاهیمی است که در پرتو امکان تحقق مفهوم مقابلش معنا و مصداق پیدا می‌کند؛ یعنی ما باید برای معناداری زندگی، شرایط و اوضاع و احوال ممکن را در نظر بگیریم که زندگی شخص با وجود آن‌ها معنادار باشد و با نبود آن‌ها بتوان گفت که زندگی شخص در این صورت پوچ و بی‌معناست، مانند مفهوم خواب که تا برای مفهوم بیداری، شرایط و اوضاع و احوال ممکن را در نظر نگیریم که حیوان زنده با وجود آن‌ها بیدار است، نمی‌توان گفت حیوان زنده خواب است. وقتی می‌توان گفت حیوان زنده خواب است که شرایط و اوضاع و احوال بیداری را که ممکن بود دارا باشد، نداشته باشد.

### پوچی نسبی

گفتم زندگی معنادار زندگی‌ای است که انسان‌ها زندگی‌شان را به سوی اهداف و آرمان‌هایشان سوق دهند، حال اگر بخشی از زندگی در راستای هدف سوق داده نشود، می‌توان گفت که این بخش از زندگی بی‌معناست، آن بخش دیگر از زندگی که به سوی هدف سوق یافته، معنادار است؛ برای مثال تیم فوتبالی در نظر دارد که در یک مسابقه شرکت کند، طبیعتاً باید خود را برای نبرد با تیم مقابل آماده سازد، نقطه ضعف‌های خود را در نظر بگیرد و در صدد جبران آن برآید، نقاط ضعف تیم مقابل را ببیند و در هنگامه نبرد حملات خودش را در آن محورها قرار دهد و... . طراحان تیم برای رسیدن به هدفشان که همانا پیروز شدن در این مسابقه است، برنامه‌ای تنظیم و پیاده می‌کنند تا به هدفشان در روز مسابقه برسند. این برنامه دقیقاً باید براساس هدف در نظر گرفته شده باشد. اگر بخشی از این برنامه زاید و در راستای هدف نباشد، و اجرا شود، این بخش از برنامه متصرف به عبث و بیهوده‌گی می‌شود؛ یعنی این بخش پوچ است. حال فرض کنید کل برنامه در نظر گرفته شده یا اکثر قریب به اتفاق آن در راستای هدف تیم نباشد، باز عمل به چنین برنامه‌ای عبث و پوچ است، چرا که در راستای هدف نیست. پس عمل به خط‌مشی‌ای که در راستای هدف نباشد، مستلزم پوچی است. این تیم اساساً اگر بخواهد برای مدت زیادی و یا برای همیشه برنامه‌ریزی کند، طبیعتاً باید اهداف درازمدت یا اهداف همیشگی خود را در نظر بگیرد، و براساس آن‌ها خط‌مشی‌های خود را تنظیم و براساس آن‌ها حرکت کند. اگر این

خط مشی‌ها یا برخی از این خط‌مشی‌ها یا راهبردها و یا بخشی از آن‌ها در راستای هدف نباشند، و به اجرا درآیند، این تیم باز دچار عبث، بیهوده‌گی و پوچی می‌شود. اما باید توجه داشت که این پوچی امری نسبی است، نه مطلق؛ یعنی این اعمال و رفتارها متناسب با این اهداف و آرمان‌ها نیست. پس این اعمال متناسب با اهداف نیستند. اما می‌توان اعمال و رفتارهای دیگری را طراحی کرد که با اهداف و آرمان‌های در نظر گرفته شده سازگار باشند.

حال زندگی انسان، یعنی اعمال و رفتار او می‌توانند اعمال و رفتاری باشند که در مجموع، معطوف به هدف باشند و در این صورت، زندگی او معنادار است، همان‌طور که رفتارهای تیمی در راستای هدف معنادار هستند. اگر بخشی از زندگی انسان یا کل آن در راستای هدف نباشد، زندگی پوچ است. پوچی این زندگی، مانند پوچی رفتارهای تیمی یک تیم فوتبال که در راستای هدف نیست، پوچی نسبی است؛ یعنی این زندگی به هدف زندگی در نظر گرفته شده نمی‌رسد. اما می‌توان زندگی را عوض کرد؛ یعنی آن را در راستای هدفی قرار داد که در این صورت، زندگی معنادار می‌شود.

بنابراین، این فرض که بخشی از زندگی یک انسان یا کل زندگی او، بلکه بخشی یا کل زندگی هر انسانی پوچ باشد و در راستای هدف نباشد، فرض ممکن است، اگرچه فرض دوم، یعنی این فرض که زندگی همه انسان‌ها در راستای هدف نباشد، فرضی غیر واقعی به نظر می‌رسد. و در هر صورت، این فرض که کل زندگی یک انسان یا کل زندگی همه انسان‌ها در راستای هدف نباشد، فرض ممکن است و این فرض مستلزم پوچی مطلق یا به اصطلاح پوچی فلسفی نیست، زیرا می‌توان خط‌مشی‌ها و راهبردهای ممکن را در زندگی در نظر گرفت و زندگی را براساس آن تنظیم کرد و به اهداف مورد نظر رسید. علت این امر آن است که اگر هدف مشخص و ممکن‌الاحصولی باشد، می‌توان خط‌مشی‌ها و راهبردهای ممکن را یافت که ما را به آن هدف برساند، اگرچه آن هدف تاکنون به دست نیامده باشد.

### پوچی فلسفی

تاکنون معلوم شد که این فرض که کل زندگی هر انسانی منطبق بر اهداف و آرمان‌ها نباشد، فرض ممکن است، اگرچه چنین زندگی‌ای در واقع، مصداق نداشته باشد. اما اکنون این فرض را می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا ممکن است زندگی انسان با اهداف و آرمان‌ها منطبق باشد؟ به

عبارت دیگر، پرسش این است که آیا ممکن است برای انسان‌ها اهداف و آرمانی در زندگی در نظر گرفت؟ یا اساساً وجود هدف و آرمان برای زندگی ممکن نیست؟ در این بررسی، بحث بر سر این نیست که این هدف یا آن هدفی که در زندگی برمی‌گزینیم، در واقع، هدف ما هستند یا بی‌راهه می‌رویم. این بحث فرع بر این مسئله است که آیا انسان هدف‌دار است یا خیر. اگر این مسئله حل شود، آن وقت نوبت به این بحث می‌رسد که آیا آن‌چه را هدف قرار داده‌ایم، هدف واقعی است یا خیر؛ یعنی در مجموع، ما را به سمت کمال سوق می‌دهد و از نقص وجودی می‌رهاند یا خیر؟

کسانی مدعی شده‌اند که اساساً انسان بی‌هدف است و آن‌چه را به جد هدف قرار می‌دهد، در واقع هدف نیست. بنابراین، زندگی سراسر پوچ است. این پوچی همان پوچی مطلق یا پوچی فلسفی است، نه پوچی نسبی که قبلاً از آن بحث کرده‌ام.

ممکن است گفته شود، کسانی که دم از پوچی زندگی می‌زنند، منکر امکان هدف‌داری در زندگی نیستند، بلکه مدعای اینان این است که زندگی در عمل پوچ است، اگرچه ممکن است برای آن هدفی در نظر گرفت که در آن صورت، زندگی پوچ نیست. اما همان‌طور که در استدلال پوچی خواهیم دید، مدعای پوچی این است که هر چیزی را در زندگی به عنوان امری جدی بنگریم، همان چیز یا تصادفی است یا در جدیت آن می‌توان تردید کرد. مراد از تردید در مقام استدلال، نفی جدیت است نه این‌که واقعاً تردیدی در کار باشد. ممکن است در ظاهر مدعای پوچی امکان هدف‌مندی یا جدی بودن زندگی را انکار نکرده باشد، ولی مقتضای استدلال او انکار امکان هدف‌مندی و جدیت در زندگی است، درست مانند شکاکیت (Scepticism) - عقیده‌ای معرفت‌شناختی دال بر عدم امکان حصول معرفت. اگر کسی در معرفت شکاک شد، در واقع، منکر امکان علم است. و همان‌طور که خواهیم دید، نیگل احساس پوچی را به شکاکیت تشبیه کرده است.

پوچی نسبی، همان‌طور که اشاره شد، فرع بر پذیرش امکان هدف‌داری است. اما پوچی مطلق یا پوچی فلسفی، در مقابل هدف‌داری و نافی آن نیست، بلکه نافی امکان هدف‌داری است. همان‌طور که در مقدمه بحث اشاره کرده‌ام، پوچی مطلق ممکن نیست و در واقع، پوچی مطلق پوچ و بی‌محتوا و خودخور است و زندگی‌ای را نمی‌توان نشان داد که به این معنا پوچ باشد؛ یعنی پوچ‌ترین زندگی پوچ ممکن است از پوچی به درآید، چرا که استدلال خواهیم

کرد که برای چنین زندگی پوچی فرض حالات ممکنی متصور است که در آن صورت، تحقق زندگی پوچ نیست.

معناداری زندگی و پوچی زندگی دو وصف برای زندگی هستند، مانند بینایی و کوری که دو وصف برای حیواناتند. به عبارت فنی، تقابل میان پوچی و معناداری مانند تقابل کوری و بینایی از نوع تقابل عدم و ملکه است که موصوف در نوع یا جنس خودش باید شأنیت پذیرش ملکه را که امری وجودی است، داشته باشد و وقتی نداشت متصف به عدم می شود. خصوصیت عدم و ملکه در این است که اگر شیئی ممکن نباشد به ملکه متصف شود، به عدم آن نیز متصف نمی شود. از این رو، به دیوار نمی توان کوری را نسبت داد، زیرا در دیوار امکان و شأنیت اتصاف به بینایی وجود ندارد تا با نبود آن به عدمش، یعنی کوری متصف شود. اما به انسان یا هر حیوان دیگر حتی عقرب، در صورتی که بینایی نداشته باشد، کوری را نسبت می دهیم، چرا که حیوان شأنیت اتصاف به بینایی را دارد، اگرچه نوع خاصی از آن، مانند عقرب شأنیت ملکه را نداشته باشد. پس در حیوان دو حالت ممکن متصور است: یکی وجودی است و حالت دیگر عدم همان حالت وجودی برای موضوعی که شأنیت حالت وجودی را دارد.

در زندگی انسان نیز دو حالت ممکن متصور است: یکی حالت معناداری و دیگری حالت پوچی. زندگی انسان ممکن است به هر یک از دو حالت معناداری و پوچی متصف شود. حال اگر وصف معناداری تحقق نیافت، زندگی متصف به پوچی می شود. بنابراین، اگر زندگی هر انسانی پوچ باشد، باز این فرض ممکن است که زندگی هر یک از آنان به حالتی دیگر تبدیل شود که در آن حالت زندگی معنادار باشد. پس فرض زندگی ای که سراسر پوچ باشد و امکان حالت معناداری نداشته باشد، ناممکن است؛ یعنی این فرض تناقض درونی دارد، زیرا زندگی پوچ به معنای فلسفی، یعنی زندگی ای که ممکن است معنادار باشد. بنابراین، چنین تصویری از زندگی پوچ، ناصواب و ناممکن است، مانند تصور «دایره مربع ممکن». اگر دایره مربع است، ممکن نیست و اگر ممکن است، دایره مربع نیست.

از این تحلیل به روشنی به دست می آید که اگر پوچی را از زندگی ای نفی کنیم، لازمه آن این است که آن زندگی معنادار باشد. اما باید توجه داشت که اگر پوچی را از موجودی که زندگی اش شأنیت معناداری را نداشته باشد، سلب کنیم، به این معنا نیست که زندگی اش معنادار است؛ برای مثال می توان به زندگی موش اشاره کرد و گفت که زندگی او پوچ نیست، زیرا او خودآگاهی

ندارد. اما لازمه این سخن این نیست که زندگی او معنادار است. همان گونه که اگر درباره دیوار گفتیم که دیوار کور نیست، به این معنا نیست که دیوار بیناست. نیگل در مقاله «پوچی» سعی می کند پوچی فلسفی را تبیین کرده و آن را معقول جلوه دهد. او می کوشد بر پوچی فلسفی استدلال کند و در بحث به این نکته توجه می دهد که استدلال هایی که بر اثبات پوچی آورده است، ناقص اند، ولی به گونه ای می خواهد نشان دهد که این استدلال های نامعتبر، در واقع، معتبرند.

### بی اهمیت بودن امور مهم

استدلال اول نیگل از چند مقدمه تشکیل شده است:

۱. کارهایی که ما الآن انجام می دهیم، دارای اهمیت موقتی هستند و در یک میلیون سال آینده اهمیتی ندارند. و به همین دلیل کارهایی که در یک میلیون سال قبل اهمیت داشته اند، الآن اهمیتی ندارد. نتیجه ای که این مقدمه می دهد این است که چیزی که اهمیت خود را از دست می دهد، نمی تواند از عبث بودن زندگی جلوگیری کند.
۲. اگر فرض کنیم کاری که الآن انجام می دهیم در مدت یک میلیون سال آینده اهمیت داشته باشد، آیا می توان این کارها را به دلیل اهمیت داشتن یک میلیون ساله اش عبث ندانست؟ اگر علقه فعلی ما به این کار و دارای اهمیت بالفعل بودن کار، سبب نشود که این کار از پوچ و عبث بودن خارج شود، و انسان را وادار به انجام آن کند، اهمیت یک میلیون ساله اش نمی تواند کار را از پوچ بودن خارج کند، چرا که اهمیت یک میلیون ساله اش چه سودی می تواند داشته باشد. در واقع، معیار پوچ بودن یا نبودن این است که ببینیم نفس کار اهمیت دارد یا ندارد، نه اهمیت موقتی داشتن یا غیر موقتی داشتن.
۳. «غالباً گفتار ما برای فهماندن عبث بودن زندگی با زمان یا مکان سر و کار دارد. ما ذرات ریزی در گستره بی کران جهان هستیم؛ ... ما همه هر لحظه ممکن است بمیریم».
۴. ولی محدودیت زمانی و مکانی نباید سبب احساس پوچی باشد، چرا که اگر به جای زندگی هفتادساله پوچ، زندگی جاوید هم می داشتیم، باز زندگی پوچ بود.
۵. «ظاهراً تأمل در خرد بودن و ناپایدار بودن ما کاملاً با این احساس مرتبط است که زندگی بی معناست، اما روشن نیست که این ارتباط چگونه است».<sup>۸</sup>

عبارت اخیر نیگل در مقدمه ۵ نشان می‌دهد که استدلال او ناقص است و خود در استدلال دوم با عبارت «یک استدلال ناقص دیگر» بدان اشاره کرده است. ذکر این نکته لازم است که مقدمه ۵ همان مقدمه ۳ است که مجدداً بدان تأکید شده است. ظاهراً علت نقصان این استدلال این است که مقدمه چهارم با مقدمه سوم ناسازگاری دارد، زیرا در مقدمه چهارم ادعا می‌شود که پوچی با محدودیت زمانی یا مکانی ارتباط ندارد، در حالی که مقدمه سوم، مثبت پوچی به دلیل محدودیت زمانی و مکانی است.

اگر ناقص بودن استدلال فقط به دلیل ناسازگاری مقدمه چهارم با مقدمه سوم باشد، می‌توان به سود نیگل نقص این استدلال را با تفکیک میان مقام ثبوت و مقام اثبات برطرف کرد. توضیح مطلب این که اگر چیزی فی نفسه مهم است، باید برای ابد مهم باشد و گذر زمان نباید تغییری در اهمیت آن ایجاد کند، و اگر چیزی مهم نیست باید برای ابد مهم نباشد، و گذر زمان موجب اهمیت آن نخواهد بود. این دو حکم در مقام ثبوت درست است، اما در مقام اثبات می‌توانیم از تغییر اهمیت یک چیز در دو زمان نتیجه بگیریم که این چیز فی نفسه اهمیت ندارد. پس گذر زمان برای کشف مهم بودن یا مهم نبودن یک چیز مفید است.<sup>۹</sup>

در نقد این استدلال، قبل از هر چیز باید معنای معناداری و پوچی را از نظر نیگل بررسی کنیم. نیگل در این استدلال واژه «پوچی» را به کار می‌گیرد، بدون آن که آن را معنا کرده باشد. اما همو در دو صفحه بعد این واژه را توصیف کرده است: «در زندگی عادی وقتی وضعی عبث و پوچ پیش می‌آید که حاوی تغایر فاحشی بین دعاوی یا آرمان‌ها و واقعیات باشد»، «این احساس که زندگی در کل پوچ و عبث است وقتی بروز می‌کند که احتمالاً به طور مبهم، آرمان یا ادعای کاذبی را احساس کنیم که از استمرار زندگی بشر جدانشدنی بوده و عبث بودن آن را گریزناپذیر ساخته است». <sup>۱۰</sup> پس طبق این تبیین اگر واقعیات با دعاوی و آرمان‌ها تغایر یا تغایر فاحشی نداشته باشند، زندگی معنادار خواهد بود.

حال باید ببینیم که طبق استدلال نیگل آیا زندگی همه انسان‌ها برای همیشه چنین وضعیتی دارد؟ مهم در نقد استدلال نیگل بررسی مقدمه اول اوست. در مقدمه اول، او مدعی می‌شود کار مهم اهمیت خودش را از دست می‌دهد و از دست دادن اهمیت سبب پوچی در زندگی می‌شود. آیا این مقدمه کلیت دارد؟ اگر این مقدمه کلی نباشد، استدلال او فایده‌ای ندارد، زیرا بر فرض این که بعضی از کارهای مهم ما اهمیت‌شان را از دست بدهند، معنایش این است که در زندگی ما



کارهای پوچی اتفاق می‌افتد و آن بخش از زندگی را بی‌معنا و پوچ می‌کنند. اما معنایش این نیست که کل زندگی ما پوچ است و همه کارهای ما هم پوچ است. پس به ناچار باید این مقدمه را کلی در نظر گرفت تا استدلال بر پوچی باشد. اگر این مقدمه کلی است، کلیت این مقدمه از کجا به دست آمده است؟ آیا دلیل قیاسی و برهانی بر کلیت این مقدمه وجود دارد؟ روشن است که با روش استقرایی نمی‌توان به کلیت رسید. از طرف دیگر، اگر با مسامحه بپذیریم که از طریق استقراء می‌توان به کلیت رسید، این روش در خصوص مقدمه اول این استدلال کارآیی ندارد، چرا که کارهایی که ما مهم تلقی می‌کنیم و انجام می‌دهیم مختلف‌اند و جهات مختلفی دارند. از سوی دیگر، کاری که از نظر ما از اهمیت می‌افتد، دو صورت دارد:

صورت اول آن است که بعد از مدتی برای ما کشف می‌شود که این کار از اول اهمیتی نداشته و بی‌جهت گمان کرده‌ایم دارای اهمیت بوده است. روشن است که ما با دلیل استقرایی نمی‌توانیم اثبات کنیم که تمام امور با اهمیت یک روزی کشف خواهند شد که در واقع، بی‌اهمیت بوده‌اند. اگر استدلال نیگل ناظر به این حالت باشد، گرچه پوچی موقت برای بخشی از زندگی بعضی از انسان‌ها قابل قبول است، و نتیجه آن پوچی نسبی است، ولی بر فرض این که پوچی کل زندگی و برای همه انسان‌ها را نتیجه دهد، باز پوچی مطلق و پوچی فلسفی را اثبات نمی‌کند، زیرا با این استدلال امکان زندگی معنادار نمی‌نشده است؛ یعنی می‌توان فرض کرد کاری با اهمیت باشد و هرگز اهمیت خودش را از دست ندهد.

صورت دوم آن است که بعد از مدتی می‌فهمیم که از این به بعد آن کار اهمیت ندارد و به اصطلاح، تاریخ مصرف آن تمام شده است. اگر از دست رفتن اهمیت کار به این صورت باشد، خواهیم گفت که اولاً، به چه دلیل همه کارها به این معنا اهمیتشان را از دست می‌دهند؟ ثانیاً، کارهایی که اهمیتشان را به این معنا از دست می‌دهند، به چه دلیل سبب پوچی می‌شوند؟ فرض کنید کسب علم برای ما مهم باشد - و به نظر می‌رسد که کسی در کسب علم به عنوان غایت انسانی تردید نکند. اما برای کسب علم راه‌های مختلفی در گذشته وجود داشته و الآن راه‌های دیگری وجود دارد و در آینده نیز راه‌های جدیدتری وجود خواهد داشت. حال فرض کنید من الآن برای کسب دانش از یک روش خاص استفاده می‌کنم؛ برای مثال روش کتاب‌خوانی و پس از مدتی که با رایانه و برنامه‌های نرم‌افزاری آشنا شدم، در روش قبلی تجدیدنظر کنم، آیا تجدیدنظر من به این معناست که روش قبلی پوچ است؟ یعنی آیا آن روش در زمان خودش سودمند نبوده و در نتیجه، اهمیت نداشته و

ما را به هدف نمی‌رسانده است؟ روش قبلی در زمان خودش روش کارآمدی بوده و ما را به هدف می‌رسانده و لذا با اهمیت بوده است. آمدن روشی کارآمدتر سبب نمی‌شود که روش قبلی در زمان خودش از اهمیت بیفتد، آن روش الآن اهمیت ندارد. از طرف دیگر، آیا کسب دانش، نه روش کسب دانش که برای ما مهم است، دستخوش تغییر شده است یا انسان‌ها هم چنان خواهان علم‌اند؟ تلاش برای کسب علم، ارزشمند و با اهمیت است. آن قدر این امر بدیهی و پیش‌پا افتاده است که گمان ندارم کسی مدعی شود که روزی فرا خواهد رسید که مردم خواهان علم نباشند.

در استدلال نیگل با توجه به مقدمه سوم احتمال دیگری برای پوچ بودن زندگی وجود دارد و آن این که ما انسان‌ها همگی چند صباحی زندگی می‌کنیم و بعد نیست و نابود می‌شویم، بنابراین، زندگی پوچ است. به تعبیر نیگل:

ما ذرات ریزی در گستره بی‌کران جهان هستیم؛ زندگی‌های ما حتی براساس مقیاس زمان زمین‌شناختی آناتی بیش نیست تا چه رسد براساس زمان کیهانی؛ ما همه هر لحظه ممکن است بمیریم.<sup>۱۱</sup>

این احتمال را ذیل استدلال دوم جداگانه بررسی می‌کنیم.

### مرگ پایان زندگی

نیگل در استدلال دوم، ضمن تصریح به ناقص بودن این استدلال، مرگ را دلیلی برای اثبات پوچی فلسفی قرار می‌دهد، چرا که اگر بناست بمیریم، بنابراین، اعمال ما هدفی جز مرگ نخواهند داشت، چیزی که عاقبتش جز فنا و نابودی نیست، پوچ و بی‌معناست:

چون بناست ما بمیریم، تمام زنجیره‌های توجیه باید پا در هوا باشد. مطالعه و کار می‌کنیم تا کسب درآمد کنیم؛ کسب درآمد می‌کنیم تا هزینه لباس، مسکن، سرگرمی و تفریح، و غذا را بپردازیم؛ این هزینه‌ها را می‌پردازیم تا خود را از این سال تا سال بعد زنده نگهداریم، و خودمان را زنده نگه می‌داریم احتمالاً برای این که از خانواده‌مان حمایت کنیم و کاری را دنبال کنیم. همه این کارها نهایتاً به چه هدفی صورت می‌گیرد؟ همه این‌ها سیری طولانی است که به هیچ جایی نمی‌انجامد. (ممکن است یک نفر تأثیری هم روی زندگی دیگران بگذارد، اما این نیز موجب همان اشکال است، چون آن دیگران نیز خواهند مُرد).<sup>۱۲</sup>

در این استدلال دو احتمال مطرح است: احتمال اول، احتمالی است که از پاسخی که به این استدلال داده‌اند به دست می‌آید و نیگل این پاسخ را نقل می‌کند و در ظاهر اشکالی بر آن وارد نمی‌کند. از عدم پاسخ گویی نیگل به دست می‌آید که او هم از این استدلال همین احتمال را فهمیده است. به همین دلیل، خود در ابتدای استدلال به نقص آن اعتراف کرده است.

تقریر این احتمال این است که هر کاری را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهیم و رسیدن به آن هدف نیز به نوبه خود برای رسیدن به هدف دیگری است و این سلسله، اگرچه محدود است، با فرا رسیدن مرگ قطعاً به آخرین هدف در این مجموعه محدود نمی‌رسیم. حال فرض کنید که این هدف در واقع، آخرین هدف بوده باشد، پس اولین کار و تمام اهداف بعدی برای رسیدن به این هدف بوده است و این هدف هم به دست نیامد، پس کار و کارهایی که در پی هم برای رسیدن به این هدف انجام گرفته، به هدف نرسیده‌اند. بنابراین، همه این کارها پوچ‌اند. و اگر آخرین کاری که هدف واقع شده؛ واقعاً آخرین هدف نباشد، روشن‌تر است که ما زندگی می‌کنیم برای هدفی که هرگز دست‌یافتنی نیست، پس زندگی پوچ است.

اگر این احتمال در تقریر استدلال درست باشد، که ظاهراً با توجه به پاسخ ذکر شده این احتمال تقویت می‌شود، پاسخ آن است که ما همیشه هر کاری را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهیم که به یک یا چند واسطه در یک زنجیره محدود به خودمان برمی‌گردد. بنابراین، این طور نیست که هر کاری که انجام می‌دهیم برای انجام کار بعدی باشد و آخرین کاری که انجام می‌دهیم و بعد می‌میریم، آن کار را برای انجام کار بعدی انجام بدهیم و چون آن کار به انجام نمی‌رسد، ما به هدف نمی‌رسیم، زیرا نباید فراموش کنیم که ما حب به ذات داریم، کسی از خودش گریزان نیست، حتی کسانی که به پوچی می‌رسند و دست به عمل انتحار می‌زنند، خود را می‌خواهند و از سر جهل دست به چنین عملی می‌زنند. ما خودمان را می‌خواهیم، بنابراین، آسایش خود را می‌خواهیم و آسایش ما در این است که در زمستان لباس گرم و در تابستان لباس خنک در تن داشته باشیم تا از سرما و گرما در امان باشیم، و برای آسایش مسکن می‌خواهیم و هکذا. ما خودمان را می‌خواهیم و چون خودمان را می‌خواهیم علم و دانش را هم می‌خواهیم، چون دانش را برای خودمان مطلوب می‌دانیم. بنابراین، هر کاری را در نظر بگیرید به یک یا چند واسطه به خودمان برمی‌گردد. این گونه نیست که زندگی ما انسان‌ها از زنجیره‌ای از کارها پشت هم تشکیل شده باشد و هر یک از آن‌ها برای کاری دیگر و این زنجیره هم چنان ادامه یابد تا زندگی به پایان برسد و انسان به هدف نرسد.

احتمال دوم در تقریر استدلال این است که اساساً مرگ و پایان زندگی، یعنی پوچ شدن زندگی. اگر انسان پس از چند صبحی می‌میرد، زندگی اش چه فایده‌ای دارد؟ او با چه انگیزه‌ای به زندگی اش ادامه دهد؟ بنابراین، زندگی پوچ است، چرا که چنین پایان غم‌انگیزی را به همراه دارد.

اولاً، در دلیل فرض گرفته شده که مرگ پایان زندگی انسان و نیست و نابود شدن اوست، در حالی که دلیلی بر این مدعا ارائه نشده است. ثانیاً، صرف این که واقعاً زندگی محدود باشد، چگونه دلیل می‌شود که زندگی معنادار نیست؟ معناداری وصف زندگی است. هر زندگی که به هر اندازه کم یا زیاد ادامه یابد، باید بررسی شود که آیا کارها بر اساس اهداف و منطبق بر اهداف هست یا خیر؟ اگر کارها بر اساس اهداف و منطبق بر اهداف باشد، آن زندگی هدف‌دار و در نتیجه، معنادار است و در غیر این صورت، زندگی هدف‌دار و معنادار نیست. اما اگر زندگی در یک مقطعی به پایان رسید، در این صورت، دیگر زندگی‌ای وجود ندارد تا سخن از پوچی یا معناداری زندگی شود. نسبت دادن پوچی به زندگی‌ای که وجود ندارد، مانند نسبت دادن کوری به شخصی است که وجود ندارد.

ممکن است استدلال بر پوچی بر اساس وقوع حتمی مرگ به این صورت بازسازی شود: ما انسان‌ها خواهان ابدیت هستیم، اگر مرگ محتوم فراروی ماست و ما پس از چندی دست و پا زدن به قعر عدمستان فرو خواهیم رفت، دیگر چه هدفی در زندگی می‌توانیم داشته باشیم، بنابراین، زندگی پوچ و بی‌معنا است.

بررسی این استدلال در دو سطح قابل ملاحظه است:

**سطح یک:** فرض می‌گیریم مقصود از این استدلال که انسان خواهان ابدیت است، این است که انسان خواهان زندگی ابدی در همین زندگی مادی دنیایی است و از آن جا که به طور قطعی زندگی در این عالم ابدی نیست، با زندگی‌ای پوچ مواجه می‌شویم.

می‌توان پاسخ داد که ما نباید بی‌جهت توقع خود را گسترده کنیم. زندگی معنادار در این عالم این است که اهداف و خواسته‌های معقول و دست‌یافتنی را در نظر بگیریم و سراسر یا بخش اعظم این زندگی دنیایی مان را در راستای آن اهداف قرار دهیم و زندگی را معنادار کنیم؛ یعنی اعمال خودمان را بر اساس آن اهداف و خواسته‌ها تنظیم کنیم. روشن است چیزهایی دست‌نیافتنی اساساً جزء اهداف به حساب نمی‌آیند تا مستلزم پوچی باشند. اگر کسی هوس کرد

که در کره خورشید زندگی کند، آیا معقول است به بهانه این که چون این امر دست یافتنی نیست، اثبات کند که زندگی پوچ و بی معناست؟!

**سطح دو:** فرض می‌گیریم مقصود از ابدیت در استدلال، باقی ماندن در این زندگی دنیایی نیست، بلکه باقی ماندن در زندگی، اگرچه در عالم دیگری باشد، از آنجا که انسان با مرگ نیست و نابود می‌شود، ابدیت نخواهد داشت، بنابراین، زندگی پوچ و بی معناست. اولاً، مانند فرض سطح یک زندگی معنادار این است که تا مادامی که زنده هستیم، اعمال ما بر اساس اهداف و خواسته‌های دست‌یافتنی ما تنظیم شده باشد، نه بر اساس چیزهایی که دست‌یافتنی نیست، بنابراین، اگر واقعاً انسان زندگی محدود دارد، توقع ابدیت داشتن، توقع بی‌جایی است.

ثانیاً، از کجا به دست آورده‌ایم که انسان با مرگ نابود می‌شود تا با ضمیمه کردن این مقدمه پوچی اثبات شود. عقلاً محتمل است که انسان پس از مرگ در عالمی دیگر به زندگی خود ادامه دهد. نه تنها عقلاً محتمل است، اساساً مردن از دار دنیا کوچ کردن و به سرایی دیگر رفتن است. انسان با مردن از بین نمی‌رود، بلکه وارد عالمی دیگر می‌شود. حقیقت انسان این بدن خاکی نیست، چرا که هرکس هویت شخصی خودش را در طول مدت زندگی خودش می‌یابد؛ یعنی او می‌داند که همان کسی است که قبل از ورود به مدرسه در انتظار ورود به مدرسه بوده است و او همان کسی است که دوران طولانی دبستان، راهنمایی و دبیرستان را سپری کرده است و مثلاً وارد دانشگاه شده است، و می‌داند همان کسی است که قبل از ورود به مدرسه دانشی نداشته و الآن دانش فراوانی کسب کرده است.

استدلال خواهیم کرد که احراز هویت شخصی در طول این مدت از ناحیه بدن او نیست که با مرگ نابود شود، بلکه حقیقت انسان همانا روح جاویدان اوست و استدلال خواهیم کرد که این حقیقت مجرد از ماده و احکام ماده است. امور مادی، یعنی جسم و حالات و اعراض جسم انقسام‌پذیر بوده، مکان و زمان دارند، اما موجودی که مادی نیست، این احکام را ندارد؛ یعنی زمان دار نیست تا با گذر زمان نابود شود. حقیقت انسان امر زمانی نیست، اگرچه بر بدن او زمان حاکم است، اما این بدن ابزاری برای حقیقت اوست نه این که حقیقت انسان همین بدن خاکی باشد. بنابراین، حقیقت انسان برای همیشه باقی است، این حقیقت از بین رفتنی نیست تا زندگی انسان پوچ و بی‌معنا شود. انسان غافل ظاهر را می‌بیند و از باطن و حقیقت خود آگاه نیست، «یعملون ظاهراً من

الحياة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون»<sup>۱۳</sup> و گمان می‌کند با مردن و در دل خاک رفتن می‌پوسد و نابود می‌شود. در این جا برای نمونه تنها به یکی از ادله تجرد روح انسانی بسنده می‌کنم.

### انطباع بزرگ در کوچک

دیدن با چشم از نازل‌ترین انواع ادراک است که توهم می‌شود که مادی است. ماده‌گرایان دیدن را به فعل و انفعالات فیزیکیوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می‌کنند، اما با دقت در همین نوع از ادراک روشن می‌شود که خود ادراک را نمی‌توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها به عنوان شرایط اعدادی برای آن می‌توان پذیرفت، زیرا ما صورت‌های بزرگی را به وسعت ده‌ها متر مربع می‌بینیم که چندین برابر همه بدن ماست، چه رسد به اندام بینایی یا مغز ما! و اگر این صورت‌های ادراکی مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن ما می‌بودند، هرگز بزرگ‌تر از محل خودشان نبودند، زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد. با توجه به این که ما این صورت‌های ادراکی را در خودمان می‌یابیم، به ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه‌ای از نفس ما هستند و بدین ترتیب، هم تجرد خود آن‌ها و هم تجرد نفس اثبات می‌شود.

بعضی از مادی‌گراها به این استدلال پاسخ داده‌اند که آن چه می‌بینیم صورت‌های کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی به وجود می‌آیند و ما به کمک قرائن و نسبت‌سنجی‌ها به اندازه واقعی آن‌ها پی می‌بریم. ولی این پاسخ مشکل را حل نمی‌کند، زیرا اولاً، دانستن اندازه صاحب صورت غیر از دیدن صورت بزرگ است، و ثانیاً، بر فرض این که صورت مرئی خیلی کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که در اثر تجارب به دست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت‌سنجی‌ها آن را بزرگ می‌کنیم، اما سرانجام، صورت بزرگی را در ذهن خودمان می‌یابیم. این صورت نمی‌تواند در بدن ما باشد.<sup>۱۴</sup>

انسان قطعاً دارای علومی است که به وضوح از زمان و مکان مبرا هستند. قوانین کلی در ریاضیات نمونه بارزی از این دسته از علوم هستند. قانون ضرب و تقسیم مقید به این زمان و این مکان نیست، اگر علوم مجردند یا دست کم بعضی از علوم مجردند، دارنده آن به یقین مجرد است، چرا که اگر دارنده آن مادی باشد، در این صورت، باید علوم مجرد در امور مادی قرا گیرند و این تناقض است، چرا که لازمه آن این است که اموری که در ماده قرار نمی‌گیرند، در ماده قرار گیرند.

### جدیت همراه با دودلی

نیگل در پایان دلیل دوم اظهار می کند که این استدلال‌ها ظاهراً برای عبث و پوچ بودن زندگی ناقص‌اند، اما چیزی را ابراز می کنند که در بنیاد درست است. ۱۵

نیگل در بخش بعدی مقاله اش سعی دارد پوچی فلسفی را اثبات کند. او ضمن تفسیر پوچی فلسفی با این دو ویژگی که: ۱. انسان زندگی اش را جدی می گیرد. ۲. او قادر است به عقب برگردد، به کل زندگی خود نظاره کند، آن را به نقد بکشد و در زندگی تردید و شک روا دارد، نتیجه می گیرد که زندگی در کل پوچ است، پوچی ای که راه فراری از آن نیست:

احساس پوچی در کل زندگی وقتی بروز می کند که آرمان یا ادعای کاذبی که از زندگی جداناشدنی است، احساس کنیم، جز این که از زندگی بگریزیم. احساس پوچی وقتی رخ می نماید که در زندگی جدی باشیم و در عین حال، احتمال دهیم که این زندگی تصادفی و در معرض شک است. ما در عین حال که جدی هستیم، همواره دیدگاهی داریم که خارج از شکل خاص است. جدیت در زندگی و این دیدگاه از زندگی دائماً در تضادند و سبب می شود که زندگی پوچ باشد، زیرا این تردیدها را نمی توانیم برطرف سازیم. ... زندگی انسان‌ها بر اثر سائق‌ها به پیش نمی رود، بلکه انسان‌ها وقت صرف می کنند و گزینش‌هایی از سر آگاهی انجام می دهند و این نشان می دهد که زندگی جدی است. با این همه، در انسان‌ها این قابلیت وجود دارد که به عقب برگشته و به زندگی و علقه‌هایش بی طرفانه نگاه کنند، نگاه جدی و در عین حال مضحک. ۱۶

خوب، اگر از خود زندگی که بر فرض پوچ است، بگریزیم، از پوچی فلسفی خلاص می شویم؟! گریز از زندگی - چه به معنای انتحار و چه به معنای بی‌اعتنایی به زندگی - راه حل پوچی نیست. در صورت نخست، دامن زدن به پوچی است، زیرا این عمل هیچ عقل و عاقلی را ارضا نمی کند، فقط نشان می دهد که تصمیم گیرنده خود را باخته و احساس پوچی بر او غلبه کرده و از سر ناچاری دست به این اقدام زده است. و صورت دوم با وجود راه حل معقول‌تر، که سبب می شود انسان از پوچی بیرون بیاید، عاقلانه نیست. به این بحث تحت عنوان راه حل پوچی برمی گردیم.

نیگل در این استدلال مدعی است که از یک سو، زندگی ما جدی است و از سوی دیگر، این احتمال وجود دارد که هر چیزی که درباره آن جدی هستیم، امری تصادفی و یا در معرض

شک باشد. به همین دلیل، مدعی می‌شود که پوچی فلسفی پا می‌گیرد. اگر زندگی واقعاً جدی باشد، معلوم می‌شود که زندگی پوچ نیست، و نیگل با احتمال تصادفی بودن زندگی و در معرض شک بودن آن نتیجه می‌گیرد که زندگی پوچ است.

آیا این استدلال منتج است؟ نیگل در دو استدلال قبل به نقص ظاهری آن دو اعتراف کرده بود و در این استدلال در صدد است که استدلال بی‌عیبی ارائه دهد تا به سرنوشت آن دو دچار نشود. اما آیا این استدلال بی‌عیب و نقص است؟

نیگل برای اثبات پوچی باید نشان دهد که زندگی تصادفی است. صرف احتمال تصادفی بودن یا در معرض شک بودن نشان می‌دهد که شخص مادامی که احتمال می‌دهد، یقین به زندگی معنادار ندارد، نه این که بداند زندگی‌اش واقعاً پوچ است. اساساً انسان نسبت به زندگی خود ممکن است با یکی از سه حالت روبه‌رو شود:

۱. زندگی او تصادفی نیست، بلکه دارای هدف و در راستای هدف است و از این بررسی نتیجه می‌گیرد که زندگی‌اش معنادار است. در این حالت باید با معیارهای عقل‌پسند یقین کند که زندگی‌اش بر اساس اهداف تنظیم شده و بر وفق مراد است.

۲. زندگی او بر وفق مراد نیست، پس زندگی‌اش پوچ است. در این فرض باید یقین کند، نه این که احتمال دهد، که شرایط معناداری در این زندگی وجود ندارد.

۳. حالت سوم تعلیق است؛ یعنی نفهمد که آیا زندگی‌اش بر وفق مراد هست یا نیست. در این صورت، نه می‌تواند مدعی پوچی شود و نه معناداری. بنابراین، با جهل به حالت اول، نمی‌توان حالت دوم را نتیجه گرفت، کما این که با جهل به حالت دوم نمی‌توان معناداری را نتیجه گرفت، بلکه باید به حالت سوم، یعنی تعلیق روی آورد، در حالی که نیگل با تردید در حالت اول نتیجه می‌گیرد که زندگی پوچ است، این نتیجه منطقی به نظر نمی‌رسد، زیرا با احتمال تصادفی بودن و روا داشتن تردید در زندگی و اهداف آن، یقین به تصادفی بودن حاصل نمی‌شود. وقتی زندگی پوچ است که انسان یقین کند زندگی‌اش اتفاقی است.

نیگل برای تثبیت پوچی به این مطلب اشاره می‌کند که: «این احتمال دائم که هر چیزی را که درباره آن جدی هستیم، امری تصادفی یا در معرض شک بینگاریم». ۱۷ نیگل از «احتمال» چه معنایی را اراده کرده است؟ یک معنای معقول برای آن می‌توان تصور کرد که وافی به غرض نیگل نیست، و آن «احتمال در نگاه نخست» است. نمونه دیگری از این دست، احتمال صدق و کذب



در قضایاست. می‌گویند: «هر قضیه‌ای محتمل صدق و کذب است». آن وقت اشکال می‌شود که بعضی از این قضایا محتمل صدق و کذب نیستند، چرا که یا به طور آشکارا صادقند، مانند: «هر چیز خودش خودش است» یا به طور آشکارا کاذبند، مانند: «هیچ چیز خودش خودش نیست». در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که ویژگی احتمال صدق و کذب در هر قضیه منافات با صدق ضروری یا کذب ضروری بعضی از قضایا ندارد، زیرا ویژگی احتمال صدق و کذب از ویژگی‌های قضایا در نگاه نخست است. از آنجا که صورت قضیه حملیه، مثلاً موضوع-محمولی است و می‌تواند موضوع آن غیر از محمول آن باشد، به لحاظ این صورت گفته می‌شود که قضیه محتمل صدق و کذب است و این منافات ندارد که در این صورت، موادی ریخته شود که محتمل کذب نباشد یا محتمل صدق نباشد. زندگی هم مانند قضیه در نگاه نخست محتمل است که تصادفی باشد و با آرمان‌ها منطبق نباشد و این احتمال نافی این مسئله نیست که با بررسی و دقت در زندگی به این نتیجه قطعی برسیم که این زندگی خاص معنادار و آن یکی پوچ است. بنابراین، مطرح کردن این احتمالات مستلزم پوچی نیست، بلکه این احتمالات سبب می‌شود که انسان در زندگی هوشیاری خودش را بیش‌تر کند تا زندگی به پوچی نسبی نگراید.

نیگل می‌گوید: ما زندگی را جدی می‌گیریم و لذا زندگی ما پر از گزینش‌هایی است که انجام می‌دهیم. این کار را با جدیت تمام بر آن کار ترجیح می‌دهیم. اما در عین حال، «ما همواره دیدگاهی نزد خود داریم که خارج از شکل خاص زندگی مان است، و از آن دیدگاه، جدی بودن امری بی‌وجه است». ۱۸ مقصود از این «دیدگاه» چیست؟ آیا مقصود همان احتمالی است که پیش‌تر از آن سخن گفت یا چیز دیگری است. اگر مقصودش احتمال باشد، پاسخ آن معلوم شد و اگر مقصودش این باشد که هر هدف و آرمانی را در زندگی داشته باشیم، ما دیدگاه دیگری هم داریم که آن آرمان و هدف را زیر ذره‌بین می‌گذارد و به طور جدی آن را نفی می‌کند، باید بگوییم که معنای این سخن تناقض است؛ یعنی هرکس هم دارای آرمان در زندگی است و زندگی‌اش را جدی می‌گیرد و هم دارای آرمان در زندگی نیست و زندگی‌اش غیر جدی و پوچ است. گمان ندارم حتی آن‌هایی که در زندگی احساس پوچی می‌کنند، این‌گونه احساسی از پوچی داشته باشند، مگر آن‌که نیگل صرفاً خواسته باشد از زندگی خودش گزارش کند و یا آماری در اختیار داشته باشد که همه کسانی که به پوچی رسیده‌اند، حال و روزشان چنین بوده است! با این وصف هم نمی‌توان حکم کلی صادر کرد.

ممکن است گفته شود که تناقضی در کار نیست، زیرا با تفکیک انسان در مقام فاعل از انسان در مقام ناظر این تناقض برداشته می‌شود، انسان در مقام فاعل ممکن است زندگی را جدی بگیرد و همین انسان در مقام ناظر ممکن است دریابد که جدی گرفتن زندگی قابل دفاع منطقی و فلسفی نیست. اما آیا انسانی که در مقام ناظر قرار می‌گیرد، به زندگی خود ادامه می‌دهد یا به زندگی ادامه نمی‌دهد؟ پرواضح است که به زندگی ادامه می‌دهد. آیا در مقام ناظر به صورت جدی به زندگی نظر می‌کند یا زندگی را در این مقام شوخی می‌گیرد؟ اگر گفته شود، زندگی را جدی می‌گیرد، و در عین حال، نتیجه آن این است که زندگی جدی نیست، این همان تناقض است و اگر در این مقام زندگی را جدی نمی‌گیرد، پس زندگی ای را که از جدیت آن نمی‌تواند بگریزد، جدی نگرفته است. در نتیجه، هم زندگی جدی است؛ یعنی براساس اهداف تنظیم شده است و هم جدی نیست و براساس اهداف تنظیم نشده است. و این تناقض در هدف‌داری و بی‌هدفی است.

ممکن است گفته شود: چه کسی است که نداند در زندگی اش اموری را جدی می‌گیرد و اهدافی برای زندگی اش در نظر دارد و بعد روی این اهداف تأملاتی روا می‌دارد و تردیدهایی در جدی بودن آن اهداف ایجاد می‌کند، بلکه درمی‌یابد که این اهداف مناسبی برای زندگی او نیست، ولی بعد از این نقادی‌ها هم چنان همان اهداف را دنبال می‌کند و این نیست جز این که زندگی واقعاً پوچ است. بنابراین، ممکن است گفته شود که نیگل دقیقاً همین را در استدلال خود آورده است: ابتدا شخص زندگی را جدی می‌گیرد و بعد بازنگری می‌کند و می‌فهمد که این زندگی ای که جدی گرفته، واقعاً جدی نیست و در عین حال، آن چه را جدی نمی‌داند با جدیت تمام ادامه می‌دهد و این همان پوچی فلسفی است.

به نظر می‌رسد که این مطلب، حتی پوچی نسبی را نیز اثبات نمی‌کند تا چه رسد به پوچی فلسفی. فرض کنید من برای زندگی خود اهداف و آرمان‌هایی را انتخاب کرده‌ام و زندگی را براساس آن تنظیم کرده، سخت به این زندگی چسبیده و به زندگی ادامه می‌دهم. بنابراین، از آن جا که زندگی بر وفق اهداف و آرمان‌هایی که در نظر گرفته‌ام، پیش می‌رود، زندگی جدی و معنادار است. حال از آن جا که من این قدرت را دارم که در آرمان‌های خود تجدیدنظر کنم و یا این احتمال را می‌توانم بدهم که زندگی ای که در آن هستم، تصادفی است؛ یعنی آن چیزهایی که به عنوان آرمان و اهداف در نظر گرفته‌ام، واقعاً اهداف و آرمان‌های واقعی من نباشند، در این صورت، برخورد من با این زندگی چند حالت دارد:

حالت اول صرفاً ابداع احتمال است که نکند زندگی من تصادفی باشد و در واقع جدی نباشد. در این صورت، باید توجه داشت که صرف ابداع این احتمال کافی نیست که زندگی را به هم بریزم، بلکه باید دلیل کافی داشته باشم که این آرمان‌هایی که با جدیت و وسواس انتخاب کرده‌ام، شایستگی ندارند که آرمان زندگی من باشند. از این رو، به ابداع احتمال‌ها چندان ترتیب اثر نمی‌دهم و همچنان به زندگی می‌چسبم و زندگی‌ام را به عنوان زندگی معنادار ادامه می‌دهم و همچنان در صدمم که اگر احیاناً معلوم شود که آرمان‌هایم پوشالی‌اند، برگردم و از نو با جدیت و وسواس بیش‌تر آرمان‌های بهتری را انتخاب کنم و دچار این پریشان‌حوالی نشوم و مادامی که به چنین وضعیتی نرسم، زندگی متداول را ادامه می‌دهم و این نیست جزاین که واقعاً زندگی‌ام را جدی گرفته‌ام و چون زندگی جدی است، نه شوخی و پوچ، پس باید به زندگی ادامه داد و نباید این احتمال‌ها در نگاه نخست، سد راه زندگی شود. پس این حالت نافی پوچی در زندگی است.

حالت دوم یقین به پوچی است؛ یعنی با بازنگری در زندگی به این نتیجه می‌رسم که آرمان‌ها و اهداف انتخاب شده نادرست یا درست‌اند، ولی راهبردهای زندگی به سوی آن اهداف و آرمان‌ها نادرست‌اند. در این حالت، باید آرمان‌ها و اهداف را تصحیح کرد. بعضی واقعاً در زندگی شان دست به چنین کاری می‌زنند و زندگی‌شان را زیر و رو می‌کنند. اما خیلی‌ها هم این کار را نمی‌کنند. اما چرا؟ آیا به این دلیل است که زندگی‌ای که جدی گرفته‌ام جدی نیست؛ یعنی زندگی پوچ است؟ یا علل و عوامل دیگری دارد؟ باید پذیرفت که انسان‌ها در زندگی شان میل‌های مختلفی دارند. برخی از انسان‌ها با ارضای بعضی از امیال از ارضای بعضی از امیال دیگر صرف نظر می‌کنند. اتفاقاً بعضی از میل‌هایی که در عمل ارضای نمی‌شوند، ممکن است کامل‌کننده شخصیت او باشند و او را از سعه و جودی برخوردار کنند. فرض کنید کسب دانش با تفریح و خوش‌گذرانی در شرایطی مزاحم یکدیگر گردند. روشن است کسی که تفریح و خوش‌گذرانی را برگزیند، دیگر نمی‌تواند دنبال کسب دانش باشد. خیلی‌ها ممکن است با تأملات به این نتیجه برسند که ارضای بعضی از امیال بهتر از ارضای بعضی از امیال دیگر است، اما در عمل، دست به چنین کاری نزنند، چرا که اقدام به این عمل به نظرشان عواقب غیر قابل‌تحملی دارد. از این رو، با آن‌که از جهت تأملات نظری می‌دانند که زندگی با ارضای این امیال بهتر است، در عمل همان زندگی روزمره خودشان را ادامه می‌دهند. این نه از این جهت

است که زندگی را پوچ می‌دانند، بلکه از این‌رو است که زندگی را معنادار می‌دانند و نادیده گرفتن بعضی از خواسته‌ها برایشان سخت است. پس با آن که ساعت‌ها وقت گذاشته و در زندگی خود تأملاتی کرده‌اند، همچنان به زندگی معمولی خود ادامه می‌دهند. این نه از سر پوچی‌ای است که احساس می‌کنند، بلکه از سر معنایی است که از زندگی خود دارند. پس تراحم خواسته‌ها سبب می‌شود که بعضی از خواسته‌هایی که در وجود شخص قوی‌تر است، همان‌ها حاکم شوند و شخص با انتخاب خواسته‌هایش به زندگی معنا می‌دهد و میل دیگر را کأن لم یکن تلقی می‌کند. اگرچه ممکن است در واقع، یک ناظر بیرونی، زندگی او را پوچ توصیف کند و در واقع، هم پوچی باشد، اما نه پوچ فلسفی، بلکه پوچی نسبی به همان معنایی که در ابتدای مقاله بیان کرده‌ام.

آری، کسانی که در تضاد و تراحم این امیال نتوانند یکی از دو میل متضاد را انتخاب کنند، عملاً احساس پوچی خواهند کرد، اما این احساس پوچی باز به معنای پوچی نسبی است نه پوچی مطلق و پوچی فلسفی، چرا که راه فرار از این پوچی وجود دارد و آن انتخاب یکی از دو میل متضاد و چشم‌پوشی از دیگری است. و عملاً مردم هم با انتخاب یکی از دو طرف خود را از تردید و دودلی و حتی پوچی بیرون می‌آورند؛ یعنی وقتی به پوچی می‌رسند، یک نگاه به کل زندگی و به خود می‌کنند و می‌بینند که زندگی واقعاً جدی است، پس یکی را باید انتخاب کرد. آری، مردم از این جهت ساعت‌ها وقت صرف می‌کنند و بخشی یا تمام زندگی را زیر سؤال می‌برند و در عین حال، به زندگی عادی خود ادامه می‌دهند، چرا که زندگی جدی است و تغییر آن باید فایده‌ای به دنبال داشته باشد. بنابراین، هر قدر این تأملات جدی باشند، نباید جدی بودن زندگی را زیر سؤال ببرند، بلکه این تأملات باید در راستای جدی‌تر کردن زندگی باشند. هر جا این تأملات به سمت شوخی شدن و پوچ شدن زندگی بینجامند، بلافاصله به کناری نهاده می‌شوند و افراد به زندگی جدی‌شان می‌چسبند و گویا اصلاً چیزی رخ نداده است.

### پوچ بودن پوچی

وانگهی اگر احتمال تصادف و تردید سبب پوچی زندگی شود، به همین دلیل، سبب زندگی کاملاً معنادار می‌شود، چرا که ما می‌توانیم در این تأملاتی که زندگی را پوچ جلوه می‌دهند، تأملات دیگری داشته و احتمال تصادف و تردید را در آن‌ها روا داریم، زیرا این تأملات نیز بخشی

از زندگی ما را تشکیل می دهند، پس در این صورت، پوچی پوچ می شود. این همان است که در ابتدا مقاله بدان اشاره کرده ام که نظریه پوچی خودخور و پوچ است.

### ناظر جانب دار یا ناظر بی طرف

نیگل می گوید: ما وقتی به عقب برمی گردیم و زندگی خودمان را به نقد می کشیم، به عنوان ناظر بی طرف به زندگی نگاه می کنیم. آیا واقعاً این گونه است؟ ظاهراً ما این گونه نیستیم. ما حتی در بازنگری نسبت به زندگی مان حساس هستیم، چرا که خودمان را می خواهیم، و زندگی ما را می سازد. اما ما انسان ها با زندگی های مختلف به گونه های مختلفی ساخته می شویم. قدرت بازنگری برای این است که بازگردیم و زندگی خود را با حساسیت کامل و وسواس تمام محک بزنیم و ببینیم که آیا زندگی ما آن گونه است که ما را به خوبی بسازد و در مجموع، رشد و بالندگی وجود ما بیش تر شود؟ «استجیوا لله وللسول اذا دعاکم لما یحییکم»<sup>۱۹</sup> یا نه زندگی ای برگزیده ایم که «اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون». <sup>۲۰</sup> ما باید نسبت به زندگی مان حساس باشیم و به عقب برگردیم و به عنوان ناظری که از حقوق انسانیت دفاع می کند به زندگی نگاه کنیم و ببینیم که آیا زندگی به مثابه زندگی حیوانات، بلکه پست تر شده است؟ آری، ما باید مانند یک قاضی احقاق حق کنیم و برای احقاق حق باید یک حالت بی طرفی داشته باشیم، اما یک بی طرفی جانبدارانه. قاضی در فصل خصومات در عین حال که بی طرف است، مدافع حق و حقوق دیگران نیز هست. از این رو، ما هم در بازنگری در زندگی باید همه امیال را به مقدار حق شان در نظر بگیریم و از این جهت بی طرف باشیم، اما اگر یکی از میل ها زیاده خواه شد، باید در برابر آن موضع گرفت.

### معیار نظام توجیه و نقد

نیگل در پایان استدلال سوم می گوید:

ما به عقب برمی گردیم تا ببینیم که کل نظام توجیه و نقد، که گزینش های ما را هدایت می کند و ادعای عقلانیت ما را تأیید می کند، مبتنی بر واکنش ها و عاداتی است که هرگز زیر سؤال شان نمی بریم، و علی القاعده نمی دانیم که چطور بدون ابتلای به دور باطل از آن ها دفاع کنیم، و حتی بعد از این که زیر سؤال می روند، ما به وفاداری بدان ها ادامه می دهیم. <sup>۲۱</sup>

ما وقتی به عقب برمی گردیم و زندگی را زیر ذره بین قرار می دهیم، آیا این کار را صرفاً براساس یک واکنش طبیعی و عادت انجام می دهیم، به گونه ای که می توانستیم جور دیگر عادت کنیم یا آن که این بازگشت به دلیل عقلانیتی است که در ما وجود دارد؟ ما انسان ها از آن جا که عاقل هستیم و می خواهیم زندگی عقلانی داشته باشیم، راه دیگری جز بازگشت و نظاره در زندگی و محک زدن آن نداریم. برای این که زندگی را محک بزیم باید معیاری داشته باشیم. طبعاً این معیار باید معیاری درست و در جهت عقلانیت باشد. بنابراین، ممکن است در انتخاب معیار درست عمل نشود و معیار مناسبی انتخاب نشود. از این جهت باز انسان می تواند به عقب برگردد و نظاره کند که معیارهای انتخاب شده معیارهای معتبری هستند یا خیر. از این رو، معیارها هم زیر ذره بین قرار می گیرند و محک می خورند.

ممکن است گفته شود که به چه دلیل این بازگشت ها کار درستی است، و شاید گفته شود ما عادت کرده ایم که این گونه عمل کنیم و گرنه عقلانیتی در کار نیست.

بازنگری در زندگی یک عمل عقلانی است؛ یعنی انسان به عنوان موجود ناقصی که می تواند خود را بسازد و تحقق ببخشد و به کمال برسد، چاره ای ندارد جز این که از نیروی عقل که در انسان به ودیعت نهاده شده، استفاده کند و کمالی را که فاقد است، بشناسد و راه و وصول به آن را بیابد و زندگی را براساس آن تنظیم کند. اما گاهی کمال خود را عوضی می گیرد، لذا با نیروی عقل اهداف خود را بازنگری می کند. از این رو، بازنگری عمل عقلانی تلقی می شود. اگر کسی در این امر شک داشته باشد، برای او نمی توان کاری در جهت این مسئله کرد، چرا که اگر کسی امری به این وضوحی و آشکاری را درک نکند، برای او کاری نمی توان کرد، مگر آن که مرتب این امر واضح را به او گوشزد کنیم، تا در صورتی که لجاجت نداشته باشد، وضوح آن را درک کند و یا اگر شبهاتی فراروی ذهن او قرار گرفته، آن ها را با صبر و حوصله تحلیل و بررسی کنیم و نقاط ضعف شان را برملا سازیم. اگر کسی در این امر تشکیک کند، کسی نمی تواند برای او استدلال قانع کننده ای اقامه کند. مانند کسی که لذت دانش را نچشیده و فقط به لذت های مادی، چون بازی و سرگرمی دل خوش کرده باشد، و بگوید که چه فرقی بین این لذت و لذایذ دیگر چون درس خواندن وجود دارد، هر دو برای انسان خوش آیند است، یکی از این خوش آیندها بر دیگری ترجیح ندارد. اگر کسی چنین استدلال کند، راهی برای نشان دادن برتری دانش بر بازی و سرگرمی وجود ندارد، جز این که او را وارد عرصه دانش کنیم و او خود بیابد و بفهمد که دانش برتر از سرگرمی است.

آری، انسان از سر عادت به عقب بر نمی‌گردد و زندگی را از سر عادت محک نمی‌زند، بلکه این بازگشت از سر عقلانیت است و در این بازگشت و محک زدن زندگی معیاری دارد که باید علی‌الاصول عقلانی باشد و ممکن است در این مورد هم خطا کند، لذا حتی باید خود معیار را هم محک زند و این محک زدن نیز با قوه عقل است.

### غایت قصوی

نیگل پس از استدلال سوم در بند ۳ مقاله خود بر استدلال خودش اشکالی وارد می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد. اشکال مطرح شده این است که احساس پوچی از آن‌رو به انسان دست می‌دهد که اموری را که جدی می‌گیریم، اموری پست، حقیر، ناچیز و شخصی هستند، اگر به جای این امور، غایات قصوایی بزرگتر مانند خدمات‌رسانی به اجتماع، دولت، انقلاب، پیش‌رفت تاریخ، ارتقای علم یا دین و جلال الهی را هدف قرار دهیم که برگشت به عقب در آن‌ها وجود ندارد، دیگر احساس پوچی نخواهیم کرد. وقتی انسان‌ها بخشی از چیز بزرگتری باشند، نسبت به زندگی خصوصی شان احساس نگرانی ندارند، بلکه خود را آن قدر با امر بزرگ یکی می‌گیرند که احساس می‌کنند که نقش شان را ایفا کرده‌اند.

نیگل برای معناداری این معیار را بیان می‌کند:

اما یک نقش در کاری بزرگ‌تر نمی‌تواند موجب معناداری شود، مگر این که آن کار خود معنادار و با اهمیت باشد. معناداری آن نیز باید به چیزی برگردد که بتوانیم آن را درک کنیم و گرنه حتی نخواهد توانست در ظاهر چیزی را که به دنبالش هستیم، به ما اعطا کند. ۲۲

در نقد اشکال فوق می‌گویید: هر هدف بزرگی را انسان در نظر بگیرد، تیر نقد شامل حال آن هم می‌شود و می‌تواند در آن اهداف هم تردید روا دارد. ۲۳

مستشکل در این اشکال علت پوچی را هدف قرار دادن امور ناچیز می‌داند. گمان ندارم که نیگل در این امر تردید داشته باشد که اگر انسان‌ها امور ناچیز را هدف زندگی قرار دهند، در واقع، زندگی آنان پوچ است، خواه احساس پوچی بکنند که بعضی احساس پوچی می‌کنند و خواه احساس پوچی نکنند که اکثر مردم احساس پوچی نمی‌کنند. و مستشکل راه حل پوچی را در این دیده است که بیاییم امور حقیر در زندگی را به کناری نهمیم و خودیت خود را فراموش کنیم و

به کمک رسانی به جامعه، و... جلال الهی تمسک کنیم. انسان وقتی خود را جزء امر بزرگتری قرار دهد و زندگی شخصی را به کناری نهد، دیگر احساس پوچی نمی کند.

اشکال این راه حل این است که انسان ها چه وقتی خودشان و زندگی شخصی شان را فراموش می کنند. حب ذات در سرشت هر انسانی نهفته است و انسان را وادار می کند که از نیروی عقل به سود خود کمک بگیرد. حب ذات انسان را وادار می کند که به عقب برگردد و زندگی خود را جدی بگیرد و زندگی را محک بزند. بله، انسان به دلیل حب به ذات زندگی خود را محک می زند و دنبال اهداف بزرگ می گردد. بنابراین، اهداف بزرگ باید در راستای تحقق خودیت انسان باشند، وگرنه انسان با توجه به این که این کارها خودیت او را متحقق نمی کنند، به پوچی می رسد. آری، ممکن است با این شعار که انسان ها باید به چیزهای بزرگ نگاه کنند و آن ها را هدف قرار دهند، این احساس دست دهد که گویا با امر بزرگ یکی شده اند، ولی همین انسان اگر نیک تأمل کند، می فهمد که این خیالی بیش نیست، مگر آن که با عقل ناقد خود دریابد که مشارکت در امری بزرگ در واقع، تحقق دادن زندگی خود اوست و خودیت او واقعاً متحقق می شود.

این حالت فقط در جایی قابل قبول است که انسان با خدای خود که مبدأ هستی اوست، ارتباط برقرار کند، و در سایه این ارتباط کمالات بیش تری کسب کند، چرا که هر کمالی به هر کسی می رسد، رشحه ای از کمال لایزال اوست. بنابراین، انسان به دلیل حب ذات دنبال تحقق خود است و هر چیزی که او را متحقق کند، برای او مطلوب است و بالاترین مطلوب ارتباط با خداست که با ارتباط با خداست که این خواسته او به طور کامل استیفا می شود، چرا که او مبدأ هر کمالی است و هر چیز دیگری که خواسته واقعی انسان باشد، مجرای اعطای کمال خداوند است. از این رو، خدمت به اجتماع، کمک به انقلاب در برابر بی دادگری ها و ارتقای علم از مصادیق تحقق بخشیدن به خویشتن قرار می گیرند و همه این ها در سایه سار ارتباط با خدا ارزش مند می شوند و انسان را متحقق می سازند.

نیگل در ادامه نقد اشکال مطرح شده می گوید:

وقتی تردیدهای بنیادین شروع شود نمی توان آن ها را فرو نشانند. فرقی نمی کند هدفی که زیر سؤال می رود، هدف خصوصی باشد یا عمومی، ما می توانیم به عقب برگردیم و در روند تاریخ بشر، یا... یا جلال الهی تجدیدنظر کرده و آن ها را

نیز زیر سؤال ببریم. ۲۴



پیش تر گفتم که برگشت به عقب از خصوصیات انسان است که در زندگی اش جدی است و می‌خواهد زندگی اش جدی باقی بماند. بنابراین، این که اهداف بزرگ تری را به خیال خود انتخاب کرده، کافی نیست که واقعاً زندگی او معنادار شده باشد، چرا که شاید در گزینش اهداف بزرگ تر اشتباه کرده باشد. فلسفه بازگشت و بازنگری برای همین است که اهداف را زیر ذره بین قرار دهد، اما معنای این سخن این نیست که همین که در نگاه نخست در آن‌ها تردید کرد، واقعاً مورد تردید واقع شده و زیر سؤال رفته باشند و اعتبار خود را از دست داده باشند، بلکه ممکن است در بازنگری به این نتیجه قطعی برسد که آن‌چه به عنوان اهداف بزرگ و غایت قصوا انتخاب کرده است، واقعاً اهداف بزرگ و غایت قصوا هستند.

#### معناداری و پوچی بر پایه معیار

نیگل در بند ۴ مقاله پوچی به اشکال دیگری بر استدلال خود روی می‌آورد. این اشکال پوچی فلسفی را به نقد کشیده است. از دیدگاه مستشکل پوچی فلسفی خودخور و بی‌معناست، بنابراین، تردیدهایی که نیگل بدان اشاره می‌کند، وجود ندارند: اگر معیارهایی را که سبب می‌شوند بعضی از امور را در زندگی جدی تلقی می‌کنیم، حفظ کنیم، می‌توانیم با آن معیار مهم را از غیر مهم تشخیص دهیم و زندگی را متصف به پوچی یا معناداری کنیم، اما اگر معیار را از دست بدهیم، دیگر این گفته که «چه چیزی با اهمیت است»، معنایی ندارد.<sup>۲۵</sup>

نیگل در پاسخ می‌گوید:

اما این اشکال ماهیت فاصله‌گیری را غلط فهمیده است. بنا نیست که این فاصله‌گیری موجب شود که ما آن‌چه را واقعاً مهم است، درک کنیم، طوری که در مقابل ببینیم که زندگی ما بی‌معنا و بی‌اهمیت است، در جریان این تأملات هرگز معیارهای عادی را که هادی زندگی مان است، کنار نمی‌نهیم. فقط آن‌ها را در حالی که به کار می‌افتند، زیر نظر داریم، و تشخیص می‌دهیم که اگر آن‌ها زیر سؤال روند، می‌توانیم آن‌ها را تنها با ارجاع به خودشان به صورت بی‌فایده‌ای توجیه کنیم. ما آن‌ها را به دلیل این که کنار هم قرار گرفته‌ایم، رعایت می‌کنیم؛ چیزی که به نظر ما مهم یا جدی یا ارزش‌مند می‌آید، ممکن بود اگر طور دیگری به وجود می‌آمدیم، چنین به نظرمان نیاید.<sup>۲۶</sup>

سخن در این است که ما وقتی از زندگی فاصله می‌گیریم و به تعبیر نیگل، بی‌طرفانه به آن نگاه می‌کنیم، چگونه بدون معیار می‌توانیم حکم به پوچی کنیم؟ پوچی همان‌طور که در ابتدای مقاله گفته‌ام، عدم ملکه‌معداری است. اگر معداری و جدی بودن زندگی را بنا نیست درک کنیم، عدم آن را نمی‌توانیم درک کنیم. آیا ممکن است گفته شود که من بدون این که بخواهم بینایی را درک کنم، می‌توانم کوری را که عدم بینایی است، درک کنم. اگر بنا نیست آن‌چه واقعاً مهم است، درک کنیم، پس چگونه حکم به پوچی می‌کنیم. حکم به پوچی فرع بر داشتن معیار معداری و پوچی است. بنابراین، اگر در این فاصله‌گیری همان معیارهای عادی را به کار بگیریم یا به پوچی نسبی می‌رسیم و می‌توانیم با تغییر زندگی، آن را معنادار کنیم و یا به معداری می‌رسیم که در این صورت، پوچی محقق نیست.

این که نیگل می‌گوید: ما اگر جور دیگر به وجود می‌آمدیم که ممکن بود اموری که در زندگی مهم تلقی می‌کنیم، مهم جلوه نمی‌کردند، مقصود او از «اگر جور دیگر به وجود می‌آمدیم» چیست؟ آیا اگر مثلاً مانند حیوانات دیگر بدون درک و شعور و عقل آفریده می‌شدیم، معداری زندگی یا پوچی را درک نمی‌کردیم، یا با وجود عقل هم باز درک نمی‌کردیم؟ اگر عقل داشته باشیم، باز همین فاصله گرفتن و معداری و پوچی مطرح می‌شد و اگر عقل نداشته باشیم، در این صورت، درکی نیست تا سخن از معداری یا پوچی به میان آید. به علاوه، بحث درباره انسان‌هایی است که عقل دارند و می‌توانند از زندگی فاصله بگیرند. در این شرایط، پوچی و معداری با معیار معنا می‌یابند.

نیگل در ادامه می‌پذیرد که پوچی در زندگی عادی مانند معداری بدون معیار نخواهد بود و با معیار قابل فهم است. اما سعی و تلاش او این است که پوچی فلسفی را بدون معیار قابل فهم جلوه دهد. از نظر او، همین که از زندگی فاصله گرفته‌ایم و از بیرون و در مقام و فضایی وسیع‌تر به آن نگاه می‌کنیم، دیگر نباید آن معیارها را به کار بست، چرا که حکم فلسفی بستگی به تقابل دیگر دارد و از طرفی، معیار دیگری هم نمی‌توان در این مقام کشف کرد و این یعنی پوچی فلسفی. ۲۷

تمام کلام در این است که پوچی عدم معداری است و معداری در هر مقام و فضایی هر معنایی داشته باشد، پوچی مقابل آن همان معنا را از باب عدم ملکه داراست. اگر در زندگی عادی معداری دارای معیار خاصی است، پوچی هم همان معیار را دارد و زندگی با همان معیار

و محک سنجیده می‌شود، یک زندگی معنادار می‌شود و زندگی دیگر پوچ که می‌توان با همان معیار زندگی را از پوچی بیرون آورد. و اگر فضا را وسیع‌تر قرار دادیم، متناسب با این فضای وسیع‌تر باید معیاری موجود باشد، تا زندگی براساس آن معنادار یا پوچ باشد.

### هم‌زادی ادراک پوچی و شکاکیت

نیگل در بند ۵ مقاله‌اش، ادراک پوچی را به شکاکیت معرفت‌شناختی تشبیه می‌کند. از نظر او، آخرین شک فلسفی در هر دو مورد معرفت و زندگی در مقابل هیچ یقینی قرار نمی‌گیرد. شک‌های متعارف در برابر یقین معنا می‌یابند، ولی آخرین شک این‌گونه نیست، چرا که شک‌های عادی و متعارف مبتنی بر مبانی معرفتی خاصی است که آن‌ها را پذیرفته‌ایم. اما اگر این مبانی را زیر سؤال ببریم، دیگر یقینی وجود ندارد. بنابراین، کل نظام معرفتی و توجیه‌باورها از ما گرفته می‌شود و شکاکیت حاکم می‌شود:

محدودیت ما با قابلیت فرارفتن از این محدودیت‌های فکری پیوند می‌خورد (از

این‌رو، آن‌ها را محدود و گریزناپذیر می‌بینیم). ۲۸

اولاً، اگر مراد از شکاکیت، شک در معرفت باشد، نه انکار معرفت - که از استدلال نیگل هم همین به دست می‌آید - تشبیه ادراک پوچی به شکاکیت این مشکل منطقی را در بر دارد که پوچی عدم معناداری است، در حالی که شکاکیت عدم علم نیست. همان‌طور که حال انسان در مورد زندگی سه‌گونه است: یا یقین به معناداری زندگی یا یقین به عدم آن، یعنی یقین به پوچی، و یا حالت شک و تعلیق، که در این حالت سوم شاید واقعاً زندگی معنادار باشد و شاید پوچ و بی‌معنا. هم‌چنین حال انسان نسبت به مطلق معرفت سه‌گونه است: یا یقین به معرفت دارد یا به کلی آن را نفی می‌کند و یا نسبت به معرفت شک دارد؛ یعنی در اثر شبهاتی مردد می‌شود که آیا آن‌چه مثلاً می‌بیند، واقعاً می‌بیند یا خیال می‌کند که می‌بیند یا در خواب است و واقعاً نمی‌بیند و همین‌طور سایر ادراکات.

شاید گفته شود همین که شک کند که آن‌چه را تاکنون بدان علم داشته است، واقعاً علم دارد یا ندارد، کافی است که در بنیان معرفت و یقین تزلزل ایجاد شود و به کلی یقین رخت ببرند. اما التزام به این سخن به این معناست که او یقین دارد که معرفت ندارد و این به نظر تناقض می‌نماید، یعنی علم دارد که هیچ علمی ندارد. پس علم دارد و این خود معرفت است و در بنیان معرفت ثابت است.

ثانیاً، اگر مراد از شک در باب معرفت انکار معرفت باشد، الآن نشان داده‌ایم که مستلزم تناقض است و در عین حال، مثبت معرفت.

ثالثاً، چه شک در استدلال بالا به معنای شک در معرفت باشد و چه به معنای انکار در معرفت، شک و انکار در معرفت فرع بر پذیرش معرفت است. بدون پذیرش اصل معرفت نه شک در معرفت معنا دارد و نه انکار در معرفت؛ یعنی شکاک باید گزاره «من در اصل معرفت شک دارم» یا «من منکر معرفت هستم» را بپذیرد، پس در بنیان اصل معرفت را پذیرفته است. نیگل در ادامه استدلال خود به ادراکات حسی روی می‌آورد و می‌گوید: مثلاً من می‌دانم که به یک قطعه کاغذ نگاه می‌کنم، اما دلیلی ندارم که می‌دانم که خواب نمی‌بینم، چرا که اگر خواب می‌بینم، در این صورت، می‌دانم که به قطعه کاغذ نگاه نمی‌کنم:

در این جا تصویری عادی از چگونگی امکان تغایر ظاهر و واقع به کار گرفته می‌شود تا ثابت شود که ما دنیای مان را عمدتاً مفروض می‌گیریم؛ یقین به این که در حال خواب دیدن نیستیم، قابل توجیه نیست، مگر به نحوی دوری و برحسب همان ظواهری که مورد تردید قرار گرفته‌اند. قدری دور از ذهن است که بگوییم ممکن است من در حال خواب دیدن باشم... به محض این که ما فاصله گرفته باشیم و به نظری انتزاعی در مورد کل نظام باورها، شواهد و توجیه‌های مان رسیده و دیده باشیم که برخلاف دعاوی تنها در صورتی به کار می‌آید که عمدتاً این دنیا را مفروض بگیریم. ۲۹

به نظر می‌رسد که تنظیم به خواب و بیداری مشکلی را حل نکند. خواب و بیداری نیز از همان قانونی پیروی می‌کنند که معناداری و پوچی، بینایی و کوری و یقین و شک پیروی می‌کنند. خواب وقتی معنا دارد که در مقابل بیداری باشد و گرنه آن خواب، خواب مورد بحث نیست. اگر هم خواب باشد، به معنایی دیگر و با معیاری دیگر است. به هر حال، خواب، یعنی عدم بیداری، در مقابل بیداری براساس بیداری معنا می‌شود. خواب تعطیل شدن یا کم شدن فعالیت‌های بدنی است. اگر واقعاً در شرایط ویژه‌ای شخصی چونان اصحاب کهف به خواب عمیق چند صدساله هم فرو رود و در خواب رؤیاهایی ببیند و در عالم رؤیا گمان کند که خواب نمی‌بیند یا فکر کند که آن چه را می‌بیند در بیداری است، باز این خواب در کنار بیداری معنا دارد؛ یعنی می‌توان حالتی را فرض کرد که در آن حالت شخص می‌فهمد که آن چه را دیده در حال

خواب بوده است. بنابراین، خواب در کنار بیداری معنا می‌یابد، اگرچه در عمل در مواردی این بیداری تحقق نیابد. فرض کنید کسی به خوابی فرو رود که در آن بیداری نباشد، ولی خواب بودن خواب به این معناست که می‌توان حالتی فرض کرد که در آن حالت شخص بیدار باشد، اگر او خواب است، پس امکان دارد بیدار شود، پس خواب در کنار بیداری معنا می‌یابد.

نیگل در ادامه می‌گوید:

می‌توان از طریق ایجاد شک‌های بدوی در نظام شواهد و توجیه‌هایی که می‌پذیریم، هم به شکاکیت معرفت‌شناختی و هم به احساس پوچی رسید، و می‌توان آن را بدون نقض تصورات عادی مان بیان کرد. نه تنها می‌توانیم پرسیم که چرا باید باور کنیم که کف اتاق زیر پای ما قرار دارد، بلکه علاوه بر آن، می‌توانیم پرسیم که چرا اصلاً باید گواهی حواس خود را باور کنیم - و در نقطه‌ای سؤال‌های دارای چارچوب تعدادشان بیش از جواب‌ها خواهد شد. به همین شکل، نه تنها می‌توانیم پرسیم که چرا باید آسپیرین بخوریم، بلکه می‌توانیم پرسیم که اصلاً چرا باید برای آسایش خودمان به زحمت بیفتیم.<sup>۳۰</sup>

همان‌طور که می‌توانیم از بیرون به زندگی نگاه کنیم و در معناداری یا پوچی آن قضاوت کنیم و نیز می‌توانیم به معیار معناداری هم توجه کنیم و در معیاریت آن قضاوت کنیم، هم‌چنین در معرفت هم می‌توانیم به عقب برگردیم و معرفت‌های خود را زیر ذره‌بین قرار دهیم و ببینیم که آیا واقعاً معرفت‌اند یا خیر و نیز می‌توانیم به عقب برگردیم و معیارهای معرفتی را بازنگری کنیم و آن‌ها را به نقد بکشیم. بنابراین، این که چقدر می‌توان به گواهی حس اعتماد کرد، یک بحث معرفتی است و با معیاری برتر قابل‌سنجش است. در معیارهای معرفتی تا معرفت‌های ما در یک نظام توجیه به معیارهایی نرسند، که خود بنیادند، توجیه معرفتی به پایان نرسیده است. معیارهای معرفتی باید به معیارهای عقلی خود بنیاد منتهی شوند، که بنیادی‌ترین آن‌ها اصل امتناع تناقض است.

این که چرا باید باور کنیم که کف اتاق زیر پای ما قرار دارد، برای آن است که می‌بینیم کف اتاق زیر پای ما قرار دارد. اما این پرسش که چرا اصلاً باید گواهی حواس را باور کنیم، به چه معناست؟ با این پرسش آیا می‌توانیم بگوییم که حس معتبر نیست؟ «حس معتبر نیست» به چه معناست؟ آیا به این معناست که حس به ما باور نمی‌دهد؟ ظاهراً به این پرسش نمی‌توان پاسخ مثبت

داد، چرا که حس به ما باور می‌دهد. اگر بگوییم در عین حال که حس به ما باور می‌دهد به ما باور نمی‌دهد، تناقض است. اما اگر زیر سؤال بردن حس به این معنا باشد که آن چیزی که حس به ما می‌دهد ممکن است مطابق با واقع نباشد، در این مورد باید بین احکام حسی ای که صرفاً تأثیر حسی است یا احکام حسی ای که حس واسطه شده است، اما حسی نیستند، تفاوت قائل شویم.

اما در مورد اول، یعنی احکام حسی ای که صرفاً تأثیرات حسی هستند، مانند سیاه بودن رنگ نوشته‌های کاغذی که در دست دارید، در واقع، سؤال این است که آیا واقعاً رنگ این نوشته‌ها سیاه است یا آن که در واقع، به رنگ دیگری است؟ در این جا عقل باید با معیارهای خودش قضاوت کند. عقل در این مورد باید شواهدی را برای قضاوت جمع‌آوری کند. از سوی دیگر، مشکلی که عقل دارد این است که خود نمی‌تواند شیء را حس کند، چرا که در این صورت عقل نخواهد بود، بلکه خود، حس دومی است که الآن اعتبارش را زیر سؤال بردیم. لذا عقل با معیارهای خودش باید شواهدی را جمع‌آوری کند. اولین پرسشی که مطرح می‌کند این است که آیا هنگامی که حس فعال می‌شود و نوشته را سیاه می‌بیند، آیا خود نوشته را سیاه می‌یابد و به اصطلاح علم حسی اش حضوری است، ولی علم حسی حضوری با واسطه ابزار نه با واسطه صورت، مثل آن که انسان اشیا را با عینک ببیند. یا آن که از آن تصویری در حس می‌یابد و به اصطلاح علم حصولی است. در صورت اول، اگرچه خود محسوس حس می‌شود، محسوس با حایلی اگرچه بسیار رقیق حس می‌شود، لذا ممکن است شیء آن چنان که هست، دیده نشود. و در صورت دوم، که اصلاً خود محسوس دیده نمی‌شود، احتمال دارد که آن چه حس شده غیر از آن چیزی باشد که در واقع هست، چرا که چشم واسطه شده و ممکن است این واسطه سبب شده باشد که شیء آن چنان که هست، درک نشود. پس در هر دو صورت، محتمل است که آن چه از شیء فهمیده می‌شود با آن چه در واقع هست، متفاوت باشد. اما اگر عقل این پرسش را مطرح کند که آیا ممکن است احساس من به طور کلی با واقعیت شیء محسوس متفاوت باشد؟ برای پاسخ به این پرسش عقل باید شواهدی دیگر جمع‌آوری کند. در این مرحله، عقل توجه می‌کند که درک حس از اشیا متفاوت است، این نوشته‌ها را سیاه می‌بیند، ولی کاغذ را به رنگ سفید و گل را به رنگ سرخ و برگ‌هایش را به رنگ سبز. عقل با این شواهد نتیجه می‌گیرد که دریافت‌های حسی و گزارش‌های حسی به کلی غلط نیستند، چرا که حس از امور محسوس متأثر شده است و اگر امور محسوس مختلف نبودند و در حس اثرهای متفاوت نمی‌گذاشتند، حس به

گونه‌های متفاوت دریافت نمی‌کرد. آیا می‌توان گفت که تفاوت دریافت‌ها به خود حس برمی‌گردد؟ روشن است که نمی‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد، زیرا روشن است که حس به طور اختیاری متفاوت دریافت نمی‌کند و به طور طبیعی هم نمی‌تواند متفاوت دریافت کند، چرا که طبیعت واحده در موقعیت‌های مشابه یک‌نواخت عمل می‌کند. اما آیا عقل با این شواهد می‌تواند حکم کند که دریافت‌های مختلف حس دریافت‌هایی هستند که شیء محسوس واقعاً آن‌ها را داراست؟ باز عقل به واسطه بودن حس توجه می‌کند که به هر حال، این واسطه‌گری سبب می‌شود که نتوان به ضرس قاطع گفت که دریافت‌های حسی مطابق با محسوس است یا خیر. اما این حکم قطعی را می‌تواند بکند که محسوس چنان است که در حس همواره چنین حسی را ایجاد می‌کند؛ برای مثال می‌توان گفت که گل در متن هستی‌اش چنان است که چشم اگر آن را ببیند، قرمز خواهد دید و سبب قرمز دیدنش تأثیر خود گل است. بنابراین، عقل می‌تواند گواهی حس را تفسیر کند. اگر حس می‌گوید که این گل سرخ است، عقل تفسیر می‌کند که این گل به گونه‌ای است که در باصره سرخ دیده می‌شود. بنابراین، عقل هیچ‌گاه اعتبار حس را زیر سؤال نمی‌برد، و هرگز گواهی حس را تخطئه نمی‌کند، بلکه با بررسی احتمالات، تفسیری قابل قبول ارائه می‌دهد.

آری، اگر عقل در بررسی شواهد به گواهی‌های ناسازگار برسد، با این اصل خود بنیاد که گواهی‌های ناسازگار با هم صادق نیستند، به داوری می‌نشیند. بنابراین، مسائلی که تحت عنوان خطاهای حس مطرح می‌شوند، عقل با بررسی‌های موشکافانه و ابداع احتمالات و با اصول خود بنیاد خود به داوری می‌نشیند. در این داوری هرگز اصل اعتبار حس را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه با حفظ اعتبار حس بین دریافت‌های حسی ناسازگار به قضاوت می‌نشیند. بنابراین، با پرسش از اعتبار گواهی حس محض، علومی دستگیر ما می‌شود.

اما احکامی که حس محض نباشند، مانند این گزاره که «کف اتاق زیر پای ماست»، مفهوم «زیر» از مفاهیم انتزاعی است، و حس مستقیم راهی به مفاهیم انتزاعی مانند «فوقیت»، «تحتیت»، «عدد» و... ندارد، اما با کمک حس می‌توان به بعضی از این مفاهیم رسید. از این رو، این احکام را حسی تلقی می‌کنیم. این احکام از ابتدا مبتنی بر گواهی عقل هستند.

بنابراین، این که چرا اصلاً باید گواهی حواس را باور کنیم؛ مثلاً چرا باید باور کنیم که کف اتاق زیر پای ماست؟ پاسخش آن است که اگر کف اتاق زیر پای ما نمی‌بود، ما آن را زیر

پای مان احساس نمی کردیم، زیرا احساس ما یک پدیده است و پدیده بدون علت رخ نمی دهد. (اصل علیت).

شاید گفته شود که به چه دلیل «کف اتاق زیر پای ماست» معلول این گزاره است که «کف اتاق زیر پای ماست»، شاید علت آن امر دیگری باشد، نه کف اتاق؟

ابتدا باید به معنای حس کردن توجه کنیم. وقتی می گوئیم چیزی را حس می کنیم، به این معناست که عضو حسی ما با یک امر مادی مرتبط شده و گمان می کنیم که آن امر مادی محسوس در حس ما اثر گذاشته است. حال در واقع، سؤال این است که بخش دوم این معنا که با عبارت «گمان می کنیم...» ذکر شده واقعاً جزء معنای حس کردن است. باز عقل برای پاسخ به این پرسش باید شواهدی را جمع آوری کند و برای جمع آوری شواهد باید احتمالات مختلف را بررسی کند.

احتمال اول این که وقتی گلی دیده می شود، متعاقب آن سرخی دریافت می شود، بدون این که این دریافت سرخی معلول هیچ علتی باشد. این احتمال با اصل خودبنیاد هر ممکنی محتاج به علت است و در نتیجه، هر حادثی محتاج به علت است، ناسازگار می نماید.

شاید گفته شود که چرا باید اصل علیت را بپذیریم، در پاسخ باید گفت: اصل علیت اصلی خودبنیاد است؛ یعنی تصور اجزای اصل علیت کافی برای تصدیق آن است. اصل علیت می گوید: هر ممکنی - آن که ضرورتاً موجود نیست و ضرورتاً معدوم نیست - محتاج به علت است. ممکن، یعنی آن که در وجودش نیاز به غیر دارد. اگر از اصل علیت پرسش شود که چرا آن را باید بپذیریم، پاسخ آن است که اگر آن را نپذیریم باید به تناقض تن در دهیم؛ یعنی بپذیریم آن که محتاج به علت است، بدون احتیاج به علت موجود شده است؛ یعنی آن که محتاج به علت است، محتاج به علت نیست.

شاید گفته شود که ما حتی در اصل امتناع تناقض شک می کنیم و بر این اساس، ریشه معرفت کنده شده و شکاکیت اثبات می شود. اگر شک در اصل امتناع تناقض روا باشد، در شکاکیت هم شک رواست،<sup>۳۱</sup> پس من دیگر شک ندارم و به معرفت دست یافته ام. این است آنچه در آغاز مقاله گفته ام که شکاکیت خودخور است و اگر کسی به مرحله شکاکیت برسد، هیچ چیز برای بحث با دیگران ندارد. نه تنها نمی تواند با دیگران بحث کند و دیگران را متقاعد سازد یا خود متقاعد شود، بلکه حتی در درون خود نمی تواند تفکر کند و شکاکیت خود را موجه



سازد، چرا که در این صورت، هم خودش و هم تفکراتش را باید واقعیت تلقی کند تا منتج شکاکیت باشند، پس او یقین به واقعیاتی دارد و اگر این یقین‌ها منتج شکاکیت‌اند، پس منتج شکاکیت نیستند، بنابراین، شکاکیتی در کار نیست. ۳۲

احتمال دوم این که سرخ دیدن گل معلول خود گل نباشد، بلکه معلول امر دیگری باشد. حال پرسش در آن امر دیگر می‌شود، آیا آن چیز با خود گل ارتباط دارد یا بی‌ارتباط است. اگر آن امر دیگر واقعاً هیچ ربطی به گل نداشته باشد، من نباید همواره با دیدن این گل، سرخی را احساس کنم یا با دیدن این صفحه، سفیدی را احساس کنم یا با لمس کردن این آب، همواره احساس خنکی کنم. این نشان می‌دهد که اگر علت احساس چیزی غیر از این محسوس مورد نظر باشد، باید آن چیز با این محسوس مرتبط باشد، به گونه‌ای که هرگاه حس با این محسوس ارتباط پیدا کرد، احساس به واسطه علت حاصل شود. بنابراین، عقل با بررسی این احتمالات به این نتیجه قطعی می‌رسد که در هنگامه احساس حس باید با محسوس مرتبط شود تا یا خود محسوس یا امر مقارن با محسوس که با محسوس ارتباط دارد، سبب احساس خاص شود. در هر حال، به نظر می‌رسد که با زیر سؤال بردن معرفت‌های خاص و معیارهای معرفت، معرفت علی‌الاصول زیر سؤال نمی‌رود و شواهدی به سود شکاکیت مطلق به این معنا که هیچ علمی قابل قبول نیست، به دست نمی‌آید. بنابراین، برخی از معرفت‌های ما مبتنی بر شواهد و توجیه پذیرند و برخی دیگر خودبنیادند.

به نظر می‌رسد که معارف ما در عرصه عمل و ارزش‌ها نیز از این دو خصلت پیروی می‌کنند، چرا فلان کار را می‌کنم برای آن که به فلان چیز برسم و چرا می‌خواهم به فلان چیز برسم، برای آن که داشتن آن برای من لذت بخش است، و چرا لذت را می‌خواهم، برای این که لذت مطلوب من است. بنابراین، در هنگامه سردرد و سرماخوردگی اسپرین می‌خوریم، چرا که آسایش ما در مصرف اسپرین است. و آسایش مان را می‌خواهیم، برای این که واقعاً می‌یابیم که آسایش مطلوب ماست. مطلوبیت آسایش امری درونی است که هرکس در درون خود آن را می‌یابد. اگر آسایش با وجودی که مطلوب ماست مطلوب ما نباشد، در این صورت، آن چه مطلوب ماست، مطلوب ما نیست. و اگر آسایشی که مطلوب ماست مطلوب ما نباشد، پس آسایش مطلوب ماست، چرا که اگر تناقض روا باشد، هر چیزی رواست و در نتیجه، تشکیک‌های ما تشکیک نیستند.

## کیفیت نظر به زندگی

نیگل در بند ۶ به استدلال‌های ناقص ابتدایی اش توجه کرده و در صدد ترمیم نواقص آن‌ها برآمده است: وقتی از بالا و در افقی فراخ‌تر تماشاگر زندگی مان می‌شویم، کار زیادی صورت نمی‌دهیم و همچنان همان گرایش‌های قبلی مان را داریم. اما در آن افق این کار را می‌توانیم بکنیم که به زندگی مانند یک امر غریب، چون مناسک یک دین بیگانه نگاه کنیم.

این نگاه تبیین می‌کند که چرا احساس پوچی بیان طبیعی خودش را در آن استدلال‌های نادرستی می‌یابد که بحث با آن‌ها شروع شده بود. سپس نیگل با اشاره به مرگ و پایان محتمل زندگی نشان می‌دهد که چگونه این نگاه به زندگی مستلزم پوچی است:

وقتی ادای کسانی را درمی‌آوریم که از فراز آسمان می‌نگرند، این قابلیت را از خود نشان می‌دهیم که خودمان را بدون هیچ پیش‌فرضی به صورت ساکنان تصادفی منفرد و بسیار خاص این دنیا ببینیم، که یکی از شکل‌های ممکن و بی‌شمار زندگی است.<sup>۳۳</sup>

همان‌طور که می‌توان فارغ از هر نوع گرایشی به یک دین بی‌گانه و مناسک آن نظر کرد و بعد از خود پرسید که چرا متدینان به آن دین چنین باورهایی دارند؟ و چرا چنین می‌کنند و این‌گونه مناسک به‌جا می‌آورند؟ سائل برای دست یافتن به پاسخ چاره‌ای ندارد جز این که خود را به آن‌ها نزدیک کند، از علل و عواملی که آن‌ها را واداشته که آن دین را بپذیرند، جويا شود و فلسفه مناسک‌شان را به دست آورد. در کنار این نزدیک شدن احیاناً امر دیگری هم رخ می‌دهد و آن تا حدی فارغ‌دلانه به دین و مناسک خود نگاه کردن است. این امر سبب می‌شود که احتمالاً بین این دین و مناسکش و آن دین و مناسکش مقایسه کند و چه بسا به یکی از این نتایج برسد:

یا دینی که از قبل برگزیده و به مناسکش ملتزم بوده، بهتر از این دینی است که الآن مشاهده می‌کند؛ یا این دین بی‌گانه جنبه‌های مثبتی دارد و ممکن است کم‌کم به آن گرایش پیدا کند و کار به جایی برسد که آن را بپذیرد و دیگر نسبت به آن احساس بیگانگی نکند؛ و یا حالت سوم برایش پیش بیاید که نتواند تشخیص دهد که کدام دین برتر است و یا اساساً گرایش دیگری پیدا کند.

نگاه به زندگی هم همین طور است. می‌توانیم به زندگی تا حدودی فارغ‌دلانه نگاه کنیم و آن را با زندگی دیگران مقایسه کنیم و به نتایجی برسیم. شاید به این نتیجه برسیم که زندگی‌ای که داریم خیلی خوب یا بد است. فارغ‌دلانه به زندگی نگرستن، الزاماً به این معنا نیست که در این منظر هیچ گرایشی وجود ندارد. انسان به دلیل این که خود را می‌خواهد، در منظری وسیع‌تر به خود و گرایش‌های خود تا حدودی فارغ‌دلانه نگاه می‌کند تا ببیند که در صدد تحقق خویش است یا بی‌راه رفته است؛ مانند یک محقق که وقتی تحقیقش را به پایان می‌رساند، دوباره در تحقیقاتش تجدیدنظر می‌کند، و برای این که درست بررسی کند، باید خود را از آن چه تحقیق کرده است تخلیه کند تا به درستی یا نادرستی آن چه به آن رسیده بود، برای بار دوم اذعان کند یا از آن چه اذعان کرده بود، دست بشوید. این فارغ‌دلی به این معنا نیست که هر چه را واقعاً راست پنداشته بود، بوسیده و به کناری نهاده است و دیگر آن‌ها را نخواهد پذیرفت، بلکه به این معنا فارغ‌دل است که خود را به گونه‌ای آماده کرده است که در تجدیدنظر هر آن چه را پذیرفته است، در صورتی که شواهد علیه آن بیابد، نفی کند. بنابراین، او به عنوان یک داور طرفدار حق با معیاری که در دست دارد به آن نظریه پذیرفته شده و به نقض آن که الآن در بوته آزمایش قرار داده است، نظر می‌کند و بر اساس مدارک و شواهد به سود یکی از آن دو حکم می‌راند.

### راه حل پوچی

نیگل قبل از آن که به راه حل پوچی بپردازد، می‌گوید: دو مؤلفه دست به دست هم می‌دهند و ما را به پوچی می‌رسانند: ۱. خودآگاهی فرارونده. ۲. زندگی کردن. چون انسان به خودآگاهی می‌رسد و می‌تواند به زندگی به عنوان یک ناظر بی‌طرف نظر کند و آن را زیر سؤال ببرد و در عین حال، به زندگی ادامه دهد، این دو عامل سبب می‌شود که انسان در زندگی احساس پوچی کند.

به گمان نیگل، منطقاً وقتی می‌توان از پوچی پرهیز کرد که یکی از دو عامل پوچی محقق نشود، یا خودآگاهی فرارونده تحقق نیابد یا اگر محقق شد، فراموش شود و یا از اصل زندگی بگذرد.

به گمان نیگل، نمی‌توان عامل اول پوچی را از بین برد، چرا که:

تنها راه برای پرهیز از خودآگاهی مطرح شده این است که یا هیچ گاه بدان دست نیابیم، یا آن را فراموش کنیم - و هیچ یک از این دو شق نیز با اراده قابل تحصیل نیست. ۳۴

همان طور که بارها گفته‌ام انسان حب ذات دارد و خود و زندگی خود را جدی می‌گیرد و خودآگاهی فرارونده هم یکی از مواهبی است که خالق هستی به او اعطا کرده است تا با این ابزار، خود و زندگی اش را بسنجد و ببیند که آیا در واقع، به پوچی گراییده است یا خیر؟ اما توجه به این نکته ضروری می‌نماید که آگاهی فرارونده امری ضروری برای انسان نیست که همیشه انسان به خودش به عنوان ناقد نگاه کند، بلکه امر ممکن است و متأسفانه کسانی که در جامعه دارای نفوذند و از اخلاق و انسانیت بهره‌ای نبرده‌اند، برای منافع شخصی خودشان سعی می‌کنند توده مردم را به گونه‌ای به زندگی ملکی مشغول و سرگرم کنند و چنان برای آن‌ها میل‌های کاذب فراهم آورند تا فرصت تأمل در خود پیدا نکنند. بله، این گروه به خودآگاهی واقعی یا اصلاً نمی‌رسند و یا اگر بارقه‌ای بجهد، راه به جایی نمی‌برند. از این رو، خیلی‌ها به خودآگاهی فرارونده برای تصحیح زندگی‌شان نمی‌رسند. اگر خودآگاهی فرارونده امری ضروری باشد، باید براساس ادعای نیگل که زندگی پوچ است، توده مردم، بلکه همه مردم احساس پوچی کنند. گمان ندارم توده مردم چنین احساسی داشته باشند. شاید گفته شود که مؤلفه دوم پوچی ممکن است محقق نشود؛ یعنی مردم تا حدودی از زندگی خود می‌گذرند، و به این صورت، از پوچی پرهیز می‌شود. پرواضح است که توده مردم به زندگی مادی‌شان چسبیده با اسب‌های تازه نعل بسته به پیش می‌تازند، کجا آن‌ها دنیا را ترک کرده‌اند.

### ترک دنیا

نیگل اولین راه حل پوچی را در عدم تحقق مؤلفه دوم پوچی می‌داند. گذشتن از زندگی مادی سبب می‌شود عامل پوچی به وجود نیاید. نیگل در توصیف این راه حل می‌گوید: این راه حل ظاهراً آرمان برخی از ادیان شرقی است. اگر کسی توفیق بیابد تارک دنیا شود، دیگر لازم نیست که به آگاهی فرارونده دست یابد و این امر موجب کاهش پوچی می‌شود. نیگل این راه حل را ضمن این که منطقاً مجاز می‌شمارد، نمی‌پسندد، چرا که مستلزم مشقت زیادی است و راه حل

دیگری برای پرهیز از پوچی پیشنهاد می‌کند. در این راه حل نیگل می‌گوید: اگر انسان طبیعت حیوانی خود را به سائق‌ها بسپارد، و نیازهایش را آگاهانه نکند ممکن است به زندگی ای دست یابد که پوچی آن بسیار کم است، البته:

این یک زندگی بامعنا نیز نمی‌بود، اما متضمن ورود یک آگاهی فرارونده به تعقیب بی‌وقفه اهداف دنیوی هم نمی‌بود و این شرط اصلی پوچی است - اجبار یک آگاهی فرارونده که متقاعد نشده، به خدمت کردن به کاری محدود و درون ماندگار همانند یک زندگی بشری. ۳۵

نیگل راه حل ادیان شرقی را افراطی و راه حل خودش را معتدل تر می‌داند. او با این راه حل می‌خواهد افراطیون را از افراطی‌گری نجات دهد.

اما این راه به نظر می‌رسد که با آنچه در چند سطر قبل مطرح کرده بود، ناسازگار است. در چند سطر قبل ویژگی انسان را این دانست که ممکن نیست از خودآگاهی فرارونده پرهیزد: تنها راه برای پرهیز از خودآگاهی مطرح شده این است که یا هیچ‌گاه بدان دست نیابیم، یا آن را فراموش کنیم. و هیچ‌یک از این دو شق نیز با اراده قابل تحصیل نیست. ۳۶

از سوی دیگر، این پیش‌نهاد برای کسانی که به راه حل ادیان شرقی گرایش دارند، مفید نخواهد بود، چرا که آن‌ها به پوچی نرسیده‌اند، بلکه واقعاً خود و زندگی خود را خیلی جدی گرفته و فهمیده‌اند که تمسک به دنیا مساوی با تباه شدن انسان است. آنان انسان‌ها را موجودی می‌دانند که نباید خود را به سائق‌ها بسپارد، چرا که سرسپردگی به سائق‌ها خود نوعی تعلق به دنیاست.

به نظر می‌رسد که تارک دنیا شدن امری افراطی تلقی شود، و زهدپیشگی امری میمون و مبارک باشد. لذا انسان‌ها می‌توانند ضمن این که در دنیا زندگی می‌کنند و از مواهب دنیا بهره می‌برند، به دنیا دل‌بستگی نداشته باشند. در این صورت، شخص شاید احساس پوچی نکند.

### خودکشی

یکی از راه‌حل‌های مطرح شده برای فرار از پوچی، خودکشی و پایان دادن به زندگی است. آیا خودکشی مشکل پوچی را حل می‌کند یا آن که خود نوعی دامن زدن به پوچی است؟ ظاهراً

خودکشی مشکل پوچی را برطرف نمی‌کند، بلکه شاید می‌توان گفت که به لحاظ نظری بر مشکل پوچی می‌افزاید، زیرا اگر از کسی که به پوچی رسید، بپرسیم، چرا گمان می‌کنی که زندگی پوچ است؟ خواهد گفت: اهداف و آرمان‌های بلند با زندگی او منطبق نیست. و اگر از او بپرسیم که چگونه خودکشی راه حل پوچی است، احتمالاً خواهد گفت که از زندگی و پوچی آن خلاص می‌شوم. خوب اگر به او بگوییم این تصمیم شما جزء زندگی شماست یا خیر؟ خواهد گفت: جزء زندگی من است و اگر از او بپرسیم این تصمیم با اهداف و آرمان‌های بلند منطبق است یا خیر؟ به نظر می‌رسد که جواب قانع‌کننده مثبتی نداشته باشد. و این نشان می‌دهد که خودکشی راه حل مناسبی برای درمان پوچی نیست.

### تحقیق و سرپیچی

کامو طبق نقل نیگل خودکشی و نظیر آن را راه حل‌های واقع‌گرایانه می‌داند و در عوض، سرپیچی یا تحقیر را برای فرار از پوچی پیش نهاد می‌کند:

کاری که او [کامو] پیشنهاد می‌کند سرپیچی یا تحقیر است. به نظر می‌رسد که او بر این باور است که ما می‌توانیم با تکان دادن مشیت خود به دنیایی که چشم و گوش خود را در مقابل درخواست‌های ما بسته است، شأن و منزلت خویش را حفظ کنیم، و علی‌رغم آن به زندگی خویش ادامه دهیم. این کار زندگی ما را غیر پوچ نخواهد ساخت، اما شکوه خاصی بدان می‌دهد. ۳۷

ظاهراً با این روش به تنهایی نمی‌توان کسی را که احساس پوچی می‌کند و دغدغه پوچی زندگی او را فراگرفته، متقاعد سازد و زندگی‌اش را از پوچی بیرون آورد. اما این راه حل برای ذهن کسانی که نسبت به پوچی دچار خلیجاناتی شده‌اند و به جد به پوچی نرسیده‌اند، می‌تواند مفید افتد و سبب شود احساس پوچی در زندگی‌شان فراگیر نشود.

### رندی و طنز

نیگل اساساً پوچی را مشکل نمی‌داند تا در جست‌وجوی راه حل آن باشد، چرا که پوچی مانند شکاکیت از مترقی‌ترین خصوصیات انسانی است، زیرا در انسان ویژگی فرارفتن از خود در معرفت و در ارزش زندگی وجود دارد. و این واقعیت زندگی ما انسان‌هاست. بنابراین، چه

دلیلی دارد که از واقعیت زندگی بگریزیم و یا از آن متنفر باشیم؟ ولی در عین حال، رندی و طنز را به عنوان سرپوشی برای پوچی مطرح می‌کند:

... در لفافهٔ ابدیت هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم چیزی دارای اهمیت باشد، پس این نیز اهمیتی نخواهد داشت، و ما می‌توانیم به زندگی پوچ مان به جای این که با شجاعت یا یأس روی کنیم، با رندی و طنز نزدیک شویم.<sup>۳۸</sup>

اگر احساس پوچی امر ممکن است و اگر پوچی به این دلیل ممکن است که ما دارای یک نوع بینش خاصی، یعنی قابلیت فرارفتن از خویش در تفکر هستیم، پس ما با واقعیت‌هایی سر و کار داریم، و به واقعیت‌ها دانا هستیم، پس ما دیگر شکاک نیستیم، اگر باید این واقعیات را بپذیریم، باید این واقعیت را هم بپذیریم که پوچی برای انسان ناخوش آیند، تنفرآمیز و مشمئزکننده است. و نیز باید این واقعیت را هم بپذیریم که از ناخوش‌آیندها گریزانیم. و اگر با رندی و طنز باید به زندگی نزدیک شد، معلوم می‌شود زندگی جدی است، و نباید آن را شوخی گرفت. اگر احساس پوچی در واقع، شوخی کردن با زندگی‌ای است که واقعاً شوخی نیست، پس باید با شوخی پاسخ شوخی را داد تا زندگی همچنان جدی باقی بماند. اگر زندگی جدی است، بنابراین، پوچی پوچ است و خودخور.<sup>۳۹</sup> جالب است بدانیم که نیگل آگاهی فرارونده را از مترقی‌ترین ویژگی‌های انسان می‌داند. خوب اگر چنین است، بنابراین، انسانی که به این مرحله رسید، به غایت قصوای انسانی رسیده است، پس دیگر نباید احساس پوچی کند. پس چرا او احساس پوچی می‌کند؟ به نظر می‌رسد، آگاهی فرارونده یکی از ابزارهای بسیار خوب برای محک زدن زندگی است که آیا زندگی پوچ است یا معنادار. بنابراین، اگر کسی با آگاهی فرارونده به پوچی رسید، باید راه درمان آن را بیابد و طنز و رندی درمان پوچی نیست، بلکه صرفاً سرپوش گذاشتن روی پوچی است.

ما می‌توانیم به خود برگردیم و دوباره صفحهٔ وجود خودمان را بازخوانی کنیم. من چه کسی هستم، از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، به کجا می‌روم؟ آیا ما انسان‌ها خالق داریم؟ «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>۴۰</sup> و آیا او ما را برای هدفی که به خودمان برمی‌گردد، آفریده است؟ آن هدف چیست؟ «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»<sup>۴۱</sup> و چگونه قابل تحصیل است؟ آیا بشر قادر است خود به تمام این پرسش‌ها به صورت تفصیلی پاسخ بدهد؟

باید پذیرفت که ما عبث آفریده نشده‌ایم. «افحسبتم انما خلقتناکم عبثاً وأنکم الینا لاترجعون».<sup>۴۲</sup>

زندگی ما جز با ارتباط با خدا معنادار نمی شود. «من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلاً».<sup>۴۳</sup> خلاصه پوچی در غفلت از خدا عارض انسان می شود. «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم»<sup>۴۴</sup> با یاد خدا انسان خود را می یابد و قلب ها به اطمینان می رسد. «الا بذكر الله تطمئن القلوب».<sup>۴۵</sup>

به اعتقاد نگارنده، تنها راه درمان پوچی به سوی خدا رفتن است، چرا که «الا الى الله تصير الامور»<sup>۴۶</sup> و «انا لله وانا اليه راجعون».<sup>۴۷</sup> این بحث یک بحث درون دینی است و مجال دیگر می طلبد. البته مدعای دین را می توان به صورت کلی و از دیدگاه فلسفی اثبات کرد و تفصیل آن را از دین به دست آورد.

#### پی نوشت ها:

\* مشخصات کتاب شناختی این مقاله چنین است:

۱. تامس نیگل، «پوچی»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۹۲-۱۰۷.
۲. همان، ص ۹۶.
۳. پوچی از آن جا که عدم معناداری است، به ناچار در تعریف آن معناداری ذکر می شود. بنابراین، تعریف پوچی تابع تعریف معناداری است، اگرچه این دو هم زمان فهم شوند.
۴. همان، ص ۹۴.
۵. همان، ص ۹۴.
۶. همان، ص ۹۷.
۷. همان، ص ۱۰۰.
۸. همان، ص ۱۰۱.
۹. همان، ص ۹۴.
۹. شبیه همین استدلال را فیلسوفان مسلمان در برابر متکلمان دارند. متکلمان معتقدند که علت نیازمندی معلول به علت، حدوث اوست. از این رو، معتقدند چیزی که حادث نباشد، بلکه قدیم باشد، نیاز به علت ندارد و لذا قدیم را از ویژگی های خدا می دانند. اما فیلسوفان در برابر آن ها معتقدند که علت



نیاز وجود معلول به علت امکان آن است نه حدوث آن. و اگر موجودی امکانی باشد ولو قدیم هم باشد، باز نیاز به علت دارد و هر وجود امکانی مدت وجودش بیش تر باشد، نیاز او به علت بیش تر است، لذا موجود امکانی قدیم به اندازه قدمتش نیاز به علت دارد. این بیان فیلسوفان در مقام ثبوت است. اما در مقام اثبات می توان از حدوث هم استفاده کرد؛ یعنی اگر موجودی حادث باشد می توان گفت که آن موجود معلول است، زیرا اگر معلول و نیازمند به علت نبود، همیشه موجود می بود و از آن جا که نبوده و بعد موجود شده، معلوم می شود که نیازمند است و معلول.

۱۰. نقد و نظر، ص ۹۶.

۱۱. همان، ص ۹۴.

۱۲. همان، ص ۹۴-۹۵.

۱۳. روم (۳۰)، آیه ۷.

۱۴. ر. ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۶.

۱۵. نقد و نظر، ص ۹۵-۹۶.

۱۶. همان، ص ۹۶-۹۸.

۱۷. همان، ص ۹۷.

۱۸. همان.

۱۹. الانفال (۸)، آیه ۲۴.

۲۰. الاعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

۲۱. نقد و نظر، ص ۹۸-۹۹.

۲۲. همان، ص ۹۹.

۲۳. همان، ص ۱۰۰.

۲۴. همان.

۲۵. همان، ص ۱۰۱.

۲۶. همان.

۲۷. همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۲۸. همان، ص ۱۰۲.

۲۹. همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۳۰. همان، ص ۱۰۳.
۳۱. اگر متعلق شک به عنوان حالت روانی معرفت باشد، به طور مغالطه آمیز از شکاکیت به معنای عقیده ای معرفت شناختی دال بر عدم امکان حصول معرفت سر در می آورد.
۳۲. این بخش از استدلال تناقض آمیز است و باید هم تناقض آمیز باشد، چرا که هرکس اصل امتناع را نپذیرد، با او می توان به هر طریق بحث کرد.
۳۳. نقد و نظر، ص ۱۰۴.
۳۴. همان، ص ۱۰۵.
۳۵. همان.
۳۶. همان.
۳۷. همان، ص ۱۰۶.
۳۸. همان.
۳۹. ممکن است برای خواننده این پرسش مطرح شود که این چه نوع برخورد با استدلال است. گویا حرف های ضد و نقیض رد و بدل می شود نه استدلال های منطقی. اگر واقعیت را بخواهید، مطلب همین طور است که به ذهن شما خطور کرده است، ولی توجه داشته باشید که مخاطب این سخن در این نقد کسی است که شکاک است و برای نشان دادن بی اعتباری شکاکیت راهی جز این نیست.
۴۰. حدیث نبوی.
۴۱. ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.
۴۲. شعراء (۲۶)، آیه ۱۲۸.
۴۳. اسراء (۱۷)، آیه ۷۲.
۴۴. حشر (۵۹)، آیه ۱۹.
۴۵. رعد (۱۳)، آیه ۲۸.
۴۶. شوری (۴۲)، آیه ۵۳.
۴۷. بقره (۲)، آیه ۱۵۶.