

«معنای زندگی»

مقدماتی پیرامون امکان معنابخشی به زندگی در نگرش طبیعت‌انگاران و عدم برتری خداآوری در مقایسه با طبیعت‌انگاری در

معنادار ساختن زندگی^۱

تقدیم به «عبید زاکانی»

زهیر باقری نوع پرست

^۱ این متن تنها حاوی مقدماتی است که برای بالا بردن دقت و انسجام آن نیاز به تشریح و توضیحات بیشتری است و بخش‌هایی از آن نیازمند بازبینی و یا حتی حذف خواهد بود. نظرات و نقدهای شما می‌تواند در این راستا یاری‌رسان باشد. برای در میان گذاشتن نقد و نظرات خود: m.z.bagheri.noaparast@gmail.com

پرسش‌هایی که معمولاً پیرامون معنای زندگی مطرح می‌شوند پرسش‌هایی پیرامون ماهیت هستی و چیستی انسان‌ها هستند. پرسش‌هایی از این قبیل: «چرا در این جهان هستیم؟ آیا پس از این جهان، جهان دیگری وجود خواهد داشت؟ این جهان چیست؟ آیا آغاز و پایانی دارد؟ ما چه هستیم؟ پیش از تولد آیا وجود داشته‌ایم؟ پس از مرگ وجود خواهیم داشت؟» برخی بر این باورند که فهم «معنای زندگی» در گرو پاسخ به این پرسش‌هاست.

در بحث بین خداباوران و خداناباوران، همواره یکی از موضوع‌هایی که مطرح می‌شود، «معنای زندگی» است. به باور برخی، برغم ضعف خداباوران در برخی از موضوع‌ها، در قلمروی «معنای زندگی» خداباور دست بالا را دارد. یکی از دلایل این امر این است که در این بحث‌ها، خداباور معمولاً دیندار است و دین او به پرسش‌های مرتبط با معنای زندگی پاسخ‌های ساده و قابل فهمی دارد. از این رو باور برخی بر این است که خداباور در بحث بر سر «معنای زندگی» دچار بحران و سردرگمی نمی‌شود. ممکن است شخصی به وجود خدایی باور داشته باشد ولی به دین به‌خصوصی باور نداشته باشد و مثلاً با توجه به تعریف او از خدا، تنها بتواند به این پرسش پاسخ دهد که چرا در این جهان هستیم (مثلاً پاسخ می‌دهد چون خدایی ما را آفریده است). به طور کلی می‌توان پرسش را به این شکل مطرح کرد که آیا خداباوری و خداناباوری مواضعی قابل دفاع‌اند و می‌توانند برای «معنای زندگی» و پرسش‌هایی که به این بحث مرتبط‌اند پاسخی در خور توجه ارائه کنند. نخست به این بحث خواهیم پرداخت و سپس به بررسی پرسش کلی‌تری خواهیم پرداخت که آیا پاسخ به پرسش‌هایی که حول بحث معنای زندگی مطرح می‌شود ممکن است یا خیر.

منظور از عدم باور به خدا، معمولاً عدم باور به شخصی فاقد جسم، صاحب اراده و قصدیت و همه‌چیزدان و همه‌کار توان و خیرمطلق است. افرادی که به این شخص ماوراطبیعی باور ندارند، «طبیعت‌گرا» یا «طبیعت‌انگار» نامیده می‌شوند. «طبیعت‌انگار» بر این باور است که خدایی با چنین ویژگی‌هایی، خارج از طبیعت یا ورای آن وجود ندارد یا از آنجا که شواهدی برای وجود چنین خدایی در دسترس نیست، باور به چنین شخصی غیرعقلانی است. بنابراین، «طبیعت‌انگار» الزاماً ماده‌گرا یا فیزیکی‌گرا نیست، بلکه تنها وجود شخص یا اشخاص ماوراطبیعی را منکر می‌شود یا به دلیل نبود شواهدی مبتنی بر وجود اشخاص ماوراطبیعی، باور به آنها را غیرعقلانی برمی‌شمارد. ممکن است «طبیعت‌انگار» قائل به «همه‌خدایی» یا «پانتئیسم» باشد^۲ یا ممکن است قائل به این باشد که طبیعت را می‌توان پرستید و یا حتی ممکن است «طبیعت‌انگار» بت پرست داشته باشیم که بخشی از طبیعت یا مصنوعی در طبیعت را با توجیهی قابل فهم در چارچوب طبیعت، لایق پرستش بدانند. در این بحث به «همه‌خدایی» و دیگر گونه‌های طبیعت‌انگاری که به وجود نوعی خدا باور دارند نخواهیم پرداخت، بلکه تنها بر وجهی از طبیعت‌انگاری تمرکز خواهیم کرد که به نفی خدایی ماوراطبیعی و متشخص می‌پردازد. اگر توان طبیعت‌انگاری بدین معنا در پاسخ‌دهی به «معنای زندگی» با

^۲ اینجا طبیعت‌انگاری متافیزیکی مدنظر است، نه طبیعت‌انگاری روش‌شناختی.

^۳ برای بحث پیرامون «همه‌خدایی» نیاز به بررسی‌های دقیق‌تری است ولی از آنجا که موضوع بحث ما چیز دیگری است در اینجا بدان نخواهیم پرداخت. دستکم برخی از انواع «همه‌خدایی» را می‌توان نتیجه‌ی سوتفاهم‌های زبانی دانست که شوپنهاور نقدی کوتاه و جالب توجه پیرامون آن ارائه کرده است:

<https://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/religion/chapter2.html>

توان خداواری مقایسه شود برای بحث ما کفایت می‌کند. نخست به بررسی این پرسش خواهیم پرداخت که آیا وجود چنین خداوندی در پاسخ به معنای زندگی برتری‌ای نسبت به طبیعت‌انگاری دارد و سپس به نکاتی پیرامون «خداواری» اشاره خواهیم کرد.

(۱) خداواری و طبیعت‌انگاری در رقابت برای معنا بخشی به زندگی

آیا وجود خداوندی مستقل از جهان طبیعی و ماورای آن به خودی خود معنای زندگی ماست؟ خیر. اگر چنین خدایی هم وجود داشته باشد همچنان می‌توان پرسید معنای زندگی چیست. اگر چنین خدایی را خالق جهان برشماریم و بگوییم که پس از این حیات، حیات دیگری خواهیم داشت چه؟ آیا در این حالت زندگی معنادار می‌شود؟ آیا با وجود چنین خدایی نمی‌توان پرسید «خب که چه؟». اگر خدایی جهان را آفریده باشد و قواعد آن را تعیین کرده باشد، در صورتی این آفرینش می‌تواند برای من معنا بخش باشد که من را به خود جذب کند و به آن علاقه‌ای داشته باشم. اگر پروژه‌ی آفرینش را باور کنم و برای من جذاب باشد و خود را بخشی از آن بدانم آنگاه بسیاری از اعمالی که در دین به عنوان وظیفه برشمرده شده‌اند برای من معنادار خواهد شد. در غیر اینصورت، مثلاً هر روز صبح از خواب بیدار شدن و پرستش وجودی متعالی چه جذابیتی برای من دارد؟ چرا باید چنین اعمالی و یا چنین تصویری از دنیا به زندگی من معنا ببخشد؟^۴

این عبارت بسیار مشهوری است که در پاسخ به نبود حیات پس از مرگ بیان می‌شود: «آخرش که خواهیم مرد، خب که چه؟» آیا نمی‌توان بر همین اساس گفت «آخرش که به بهشت یا جهنم می‌رویم، خب که چه؟». آیا هر سناریوی دیگری را که «پایان امر» در نظر گرفته می‌شود نمی‌توان با «خب که چه؟» پاسخ داد؟ چرا باید آفریده می‌شدیم تا سپس به بهشت و جهنمی برویم؟ میان دینداران هم پاسخ در خور توجهی برای این پرسش وجود ندارد ولی این پرسش هر پاسخی که داشته باشد، پاسخ خداوند خالق است و از پرسپکتیو اوست که خلق جهان، بهشت و جهنم معنادار می‌شود. ولی خلقت برای ما انسانها چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چه حال که ما نمی‌دانیم چرا جهانی خلق شده و باید آزموده شویم و چه بر فرض زمانی که بفهمیم چرا این خدا

^۴ در بوف کور، به خوبی می‌توان دید که هنگامی که باور به خداوند و دینی مشخص برای ما درونی نشود نمی‌تواند معنا بخش شود و خود به بحرانی مضاعف برای معنا بخشیدن به زندگی و لذت از آن می‌شود «ولی هیچ وقت نه مسجد و نه صدای اذان و نه وضو و اخ و تف انداختن و دولا راست شدن در مقابل یک قادر متعال و صاحب اختیار مطلق که باید به زبان عربی با او اختلاط کرد، در من تأثیری نداشته است. اگر چه سابق بر این وقتی که سلامت بودم، چند بار اجباراً به مسجد رفته ام و سعی می‌کردم که قلب خودم را با سایر مردم جور و هم آهنگ بکنم، ولی چشمم روی کاشی‌های لعابی و نقش و نگار دیوار مسجد که مرا در خواب‌های گوارا می‌برد و بی اختیار با این وسیله راه‌گریزی برای خودم پیدا می‌کردم، خیره می‌شد. در موقع دعا کردن چشم‌های خودم را می‌بستم و کف دستم را جلو صورتم می‌گرفتم. در آن شبی که برای خودم ایجاد می‌کردم، مثل لغاتی که بدون مسئولیت فکری در خواب تکرار من کنند، من دعا می‌خواندم، ولی تلفظ این کلمات از ته دل نبود، چون من بیش تر خوشم می‌آمد با یک نفر دوست و آشنا حرف بزنم تا با خدا، یا قادر متعال! چون خدا از سر من زیاد بود.» (هدایت، ص ۸۱).

چنین چیزهایی را خلق کرد خلقت برای ما معنایی نخواهد داشت. بر فرض بگوییم جهان و آخرت و بشر و ... غیره آفریده شدند، چون زیبا هستند و خداوند می‌خواسته این زیبایی را عیان سازد، یا چون خداوند توانا بوده و می‌خواسته این توانایی را تحقق بخشد. چنین پاسخ‌هایی خلقت جهان را برای خود خداوند معنادار خواهد کرد ولی من همچنان می‌توانم بپرسم «به من چه؟» یا «به ما چه؟»، «چرا باید بخشی از این برنامه باشیم؟». کس دیگری می‌خواهد زیبایی و توان خود را واقعیت بخشد چرا ما باید به بازی گرفته شویم؟ صرف اینکه گفته شود خدایی جهان را خلق کرده است یا بهشت و جهنمی وجود دارد، نمی‌تواند زندگی را معنادار کند. به همان شکل که اگر تنها طبیعت وجود داشته باشد و ما محصول طبیعت و چرخه‌های طبیعی باشیم، بازگو کردن این واقعیت نمی‌تواند زندگی ما را معنا بخش کند. در هر دو حال می‌توان پرسید «خب که چه؟».

پاسخ‌ها ما پیرامون ماهیت هستی هر چه که باشد همواره می‌توان پرسش «خب که چه؟» را مطرح کرد. از این رو شاید برای یافتن معنای زندگی، نباید در ماهیت وجود و هستی جستجو کرد. وجود خداوند یا عدم وجود او و صرف وجود طبیعت هیچکدام به خودی خود به زندگی ما معنا نمی‌بخشند. برای پاسخ به معنای زندگی، به جای پرسش‌های متافیزیکی باید به سراغ انسان رفت و به طور مشخص باید به دنبال خواسته‌ها، نیازها، آرزوها، برنامه‌ها و اهداف خود برویم. اگر هدف من تحسین طبیعت باشد، یا هدف من خوشحال کردن خدایی باشد که می‌پرستم، یا استاد شدن در شطرنج یا شکستن رکورد روپایی زدن باشد، زندگی من معنادار خواهد شد چرا که هدفی، برنامه‌ای و خواسته‌ای دارم. برخی از این اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌ها کوتاه‌مدت‌اند و برخی طولانی مدت، ممکن است در آن واحد چندین هدف و برنامه و خواسته داشته باشیم و ممکن است برنامه و اهداف و خواسته‌های ما دستخوش تغییرات بسیاری شوند. این برنامه‌ها و اهداف و خواسته‌های ما هستند که موجب می‌شوند سرگرم یک فعالیت معنادار شویم و با علاقمندی آنها را پیگیری کنیم. اهداف، برنامه‌ها و خواسته‌های ما بخشی از ما هستند و از بیرون بر ما تحمیل نمی‌شوند. ولی همانطور که گفتم اگر کسی بگوید «خدایی جهان را آفریده و بهشت و جهنمی وجود دارد» زندگی معنادار نمی‌شود همانطور که «خود را بخشی از طبیعت و چرخه‌های طبیعی دانستن» به خودی خود زندگی را پوچ و بی‌معنا نمی‌کند. وجود خداوند، یا صرف وجود طبیعت و چرخه‌های آن در صورتی که نظر ما را جلب کنند، برای ما جالب باشند، یا به هر دلیل و شکلی با خواسته‌ها، اهداف و آرزوهای ما همخوان شوند می‌توانند زندگی ما را معنا بخش کنند. به عبارت دیگر اگر هر یک از این تصویرهای بیرونی برای ما درونی شوند و به بخشی از اهداف و خواسته‌ها و برنامه‌های ما تبدیل شوند و یا بر آنها تاثیر بگذارند می‌توانند در معناداری زندگی ما نقش بازی کنند.

هر هدف و برنامه‌ای که آن را بپذیرید یا به آن علاقه پیدا کنید به زندگی شما معنا می‌بخشد. مثلا اگر تصمیم بگیرید، تعداد انسان‌های روی کره زمین را بکاهید و یا قاتل زنجیره‌ای شوید یا زندگی خود را وقف انتقام از فرد یا افرادی کنید یا تصمیم بگیرید زندگی انسان‌ها را بهبود بخشید و به کشف عوامل بیماری‌بردازید یا ... هر یک از این برنامه‌ها و اهداف و خواسته‌ها زندگی شما را معنا خواهند بخشید. به عبارت دیگر هر عمل اخلاقی یا عمل غیراخلاقی، هر وهمی و خرافه‌ای و هر واقعیتی می‌تواند به معنای

زندگی هر فردی تبدیل شود. بنابراین، اگر صرف معنادار شدن زندگی مطرح باشد اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌های متعددی توان معنا بخشیدن به زندگی ما را دارند. اگر کسی بخواهد از میان گونه‌های مختلف زندگی معنادار دست به انتخاب بزند باید معیاری برای تمایز بین این گونه‌ها برگزیند. ممکن است شخصی عقل و اخلاق را به عنوان معیار خود برگزیند ولی معیارهای دیگری نیز برای وجود دارد (مثلا هیجان‌انگیز بودن).

یکی از دشواریهای زنده بودن و زندگی کردن، دستکم گاهی، یافتن برنامه و هدفی مطلوب است که بدان علاقمند شویم و به آن گرم شویم.^۵ نداشتن برنامه و هدف و یا از دست دادن آنها ما را به سمت «بی‌معنا دیدن زندگی» رهنمون می‌سازد. مادامی که سرگرم برنامه و اهداف خود هستیم پرسشی مانند «جهان از کجا آمد پدید؟» برایمان اهمیتی ندارد ولی زمانی که برنامه‌ها و اهداف خود را از دست بدهیم این پرسش‌های متافیزیکی به مثابه مشکل سر باز می‌کنند.^۶

برخی از اهداف و برنامه‌ها، فارغ از اینکه جهان، در اختلاف‌های میان خداپاوران و طبیعت‌انگاران، به کدام شکل باشد، همچنان معنابخش به زندگی‌اند. اگر ما به طور یقین، روزی، دریابیم که تنها طبیعت وجود دارد یا خداوندی با حساسیت اخلاقی نسبت به انسان آن را آفریده است می‌توانیم اهداف و برنامه‌های خود را مطابق با هر یک تنظیم کنیم. ولی در عین حال، بسیاری از برنامه‌ها و اهداف ما یکسان باقی خواهد ماند. هر یک از دو گزینه‌ی «خداپاوری» و «طبیعت‌انگاری» بازتاب دهنده‌ی واقعیت هستی باشد، این ما هستیم که با مرتبط ساختن هر یک از آنها با اهداف، آرزوها و خواسته‌های خود زندگی خود را معنادار می‌کنیم یا ناتوانی ما در برقراری چنین ارتباطی، برای معنا بخشیدن به زندگی خود دست و پا خواهیم زد.

برخی از سوتفاهم‌های زبانی نیز در بی‌معنا جلوه دادن «طبیعت‌انگاری» تاثیرگذارند که با از بین بردن این سوتفاهم‌ها نیز می‌توان نشان داد که طبیعت‌انگاری در معنادار کردن زندگی کاستی و کمبودی ندارد. در اینجا تنها به یک مثال اکتفا می‌کنیم. گفته می‌شود که اگر خدایی نباشد، ما برای طبیعت با مگس‌ی یکسان هستیم. این سخن قرار است ما را سرخورده و مایوس کند. طبیعت، «منظر» یا «پرسپکتیوی» ندارد که ما و مگس‌ها از آن منظر یا پرسپکتیو برای طبیعت یکسان یا هم‌ارزش باشیم. ما یا مگس یا هر جاندار دیگری برای طبیعت، نه «بارزش» هستیم و نه «بی‌ارزش»، بنابراین، طبیعت نه با ما بر سر مهر است و نه بر سر بی‌مهری است. طبیعت نسبت به ما بی‌تفاوت هم نیست، اگر منظور از «بی‌تفاوتی» عملی است که در آن قصد و نیتی مدنظر

^۵ می‌توان، با فکر کردن بیشتر، آشنایی بیشتر با پدیده‌های جهان خود و گشاده‌رو بودن با اهداف و برنامه‌های جدیدی آشنا و به آنها علاقمند شد. علائق آدمی و آنچه آدمی را به خود گرم می‌کند، ثابت و دائمی نیستند و با توجه به نگرش ما به زندگی و شناخت ما از پدیده‌های متفاوت و ... تغییر می‌کنند. این امر ممکن است مستلزم تغییر عادات و محیط و اطرافیان باشد. آنچه مهم است این است که علائق می‌توانند در سایه اندیشه و بازاندیشی زندگی خود و برنامه‌ها و اهداف ما تغییر کنند. چنانکه بسیاری از علائق ما در طول زندگی دستخوش تغییر و تحول بوده‌اند.

^۶ این سخن بدان معنا نیست که پرسش‌های متافیزیکی به خودی خود نمی‌توانند پیرامون معنای زندگی ما را به چالش بکشند. بلکه ناظر به یکی از روشهای شایع بروز پرسش‌های متافیزیکی‌ای است که تصور می‌کنیم مقصر ناتوانی ما در یافتن معنای زندگی‌اند.

باشد. این سخن از جمله سخنانی است که در آن سوتفاهم زبانی باعث می‌شود نوعی یاس، پوچی یا بی‌معنایی به زندگی طبیعت‌انگارانه اطلاق شود که با بررسی چنین جملاتی می‌توان سوتفاهم آنها را برطرف کرد.^۷

۲) ملاحظاتی پیرامون خداباوری و معنابخشی به زندگی

فرض کنیم خدایی وجود دارد. با هر زبانی پیرامون خداوند سخن بگوییم او را به زبانی انسانی توصیف کرده‌ایم. هر ویژگی‌ای که برای خداوند برشماریم با فهم انسانی خود چنین خواهیم کرد. فهم انسانی تنها فهمی است که ما بدان دسترسی داریم و لاجرم هرگاه پیرامون خداوند سخنی بگوییم آغشته به فهم انسانی ما خواهد بود. می‌توانیم این پدیده را «پارادوکس شرک» بنامیم. در حالی که در خداباوری گفته می‌شود حق نداریم برای خداوند شریکی قائل شویم، هر تصور و بیانی که نسبت به خداوند داشته باشیم یا بیان کنیم با خود خداوند همخوان نیست و تنها شریکی برای اوست. ولی انسانی که می‌خواهد خداوند را بپرستد و معنای زندگی خود را از او بگیرد، نیاز به تصویر و تصور و مفهومی از خداوند دارد. ولی اگر پارادوکس شرک بخشی از زندگی انسانی ماست و چاره‌ای نداریم، آنگاه چرا باید به انسان یا گروهی خرده گرفت که چرا فلان تصویر یا مفهوم از خداوند را دارید. مسلمان، مسیحی، یهودی، زرتشتی و ... هر یک تصویر و مفهوم و روایتی از خداوند دارند که هیچکدام نمی‌تواند با خداوند چنان که هست یکسان باشد. ولی بسیاری از ادیان، دیگر ادیان را به خاطر طرح خداوندی دروغین یا تحریف شده محکوم می‌کنند. این تصاویر البته به ادیان هم محدود نمی‌شوند و هر انسانی می‌تواند خود تصویری از خداوند ارائه کند. به عنوان مثال، خالق‌افِ صادق هدایت در «افسانه‌ی آفرینش» نیز تصویری از خداوند است. هر یک از این تصویرها می‌توانند برای ما مسخره یا دلپذیر باشند، با سلیقه ما همخوان باشند یا نباشند، با فرهنگ ما همخوان باشند یا نباشند ولی هیچ یک از اینها دلیلی بر تطابق آن تصویر با خداوند نمی‌تواند باشد.

اگر قائل به وجود خداوند باشیم، آیا می‌توانیم ادعا کنیم که می‌دانیم او چیست؟ کسی که چنین ادعایی کند، انسان بودن خود را نفی کرده و «دانستن» را به شکلی به کار می‌برد که برای ما بی‌معناست و احتمالاً این شخص دچار توهم است. فیلسوفان زیادی در طول تاریخ ویژگی‌هایی برای خداوند برشمرده‌اند و سعی کرده‌اند او را اثبات کنند ولی هیچ یک از این تصوراتی که مطرح شده وجود خداوندی را ثابت نکرده است. در واقع فیلسوفان دیگری نشان داده‌اند تمام این ایده‌ها و مفاهیمی که برای اثبات وجود خداوند مطرح شده‌اند سست و نامنسجم‌اند. به عنوان مثال، وقتی مسئله‌ی شر مطرح می‌شود احتمال وجود هر خداوندی زیرسوال نمی‌رود، بلکه وجود خداوندی زیرسوال می‌رود که برای او سه ویژگی «همه‌چیزدان، همه‌کار توان و خیرمطلق»

^۷ از منظر ما انسان‌ها ولی می‌توان میان انسان و مگس قضاوت کرد و بررسی کرد هر کدام از چه لحاظ برتر یا ارزشمندتر است. مثلاً ببرسیم که قدرت دیداری یا شنیداری انسان از مگس برتر است یا پیچیده‌تر است و ...؟ و مثلاً می‌توان پرسید در طول تاریخ، انسان‌ها برای محیط زیست ارزشمندتر بوده‌اند بوده‌اند یا مگس‌ها و ...

قائل شده‌ایم، یعنی خدایی زیرسوال می‌رود که فیلسوف تصمیم گرفته چنین تعریفش کند.^۸ ولی اگر خدایی ماوراطبیعی واقعا وجود داشته باشد نمی‌توان دانست او چیست. حتی نمی‌توان دانست که او خالق هستی است یا خیر، چه رسد به اینکه قائل به این باشیم که او یک سری ویژگی‌های معرفت‌شناختی (همه‌چیزدانی) و عملی (همه‌کار توانی) و اخلاقی (خیر مطلق) دارد. بنابراین، بر فرض هم که خدایی وجود داشته باشد عبادت کردن او، توصیف او و یا باور به او تنها از طریق مفاهیم و تصورات انسان‌وار ما ممکن است که همچون دیگر داستانها و اساطیری که در طول تاریخ برای تبیین چیستی جهان و انسان طرح شده‌اند وهم‌آلودند. برای موضع عقلانی گرفتن در قبال وجود چنین «خداوندی» تنها می‌توان ندانم‌انگار بود.^۹ چرا که نمی‌توان دانست وجودی و رای طبیعت به نام «خداوند» وجود دارد یا نه و اگر وجود دارد چگونه ویژگی‌هایی دارد. علاوه بر این می‌توان نشان داد آنچه در ادیان و فلسفه تحت عنوان «تعریف خداوند» یا ویژگی‌های او مطرح شده‌اند یا انسجام ندارند و یا شواهد کافی برای باور به آنها وجود ندارد علاوه بر اینکه همگی تصوراتی انسان‌وارند. شاید بتوان گفت مشکل فیلسوف خدا باوری که سعی دارد وجود خداوند را اثبات کند یا از آن دفاع کند این است که سعی دارد نشان دهد که تصویری انسانی از خداوند که او مطرح می‌کند با خداوندی که فرض می‌گیرد وجود دارد یکسان است و باور به این تصور انسانی هم عقلانی است. این در حالی است که به محض اینکه پیرامون خداوند صحبت کنیم، در مورد او نظر دهیم، او را بستاییم، از او چیزی طلب کنیم و یا بخواهیم معنای زندگی خود را از او بگیریم، از او تصویری «انسان‌وار» ساخته‌ایم. ما نمی‌دانیم خدای ماوراطبیعی به دعای انسان توجهی دارد و بر فرض هم که داشته باشد آیا بدان پاسخ می‌دهد و غیره. بنابراین، اگر خدایی وجود داشته باشد تنها در مواجهه با او می‌توان سکوت کرد. برخی از استدلال‌های خدا باورانه علیه تعریف‌های موجود از خداوند در واقع شوریدن علیه تعریفی حقیر از خداوندی است که ادعا می‌شود ماوراطبیعی است و وضع کردن استاندارد بسیار بالا برای اثبات وجود چنین وجودی است، استاندارد که اگر بدان دست نیافته‌ایم بهتر است از باور به تعریف‌های حقیر خود نیز دست بکشیم. شوریدن علیه خدایان حقیر سابقه‌ای طولانی در تاریخ دارد. ما تنها می‌توانیم علیه خدایی استدلال کنیم که توصیف و تعریف شود ولی سکوت در برابر خدایی که مطلقا نامعلوم و ناشناخته است و تلاشی برای توصیف یا تعریف او انجام نمی‌شود را نمی‌توان با استدلال نفی کرد.

ممکن است گفته شود طبیعت‌انگار هم با چالشی مشابه مواجه است چرا که ما نمی‌دانیم که طبیعت دقیقا از چه تشکیل شده و ماهیت آن دقیقا چیست. تفاوت خداوندی ماوراطبیعی و مثلا ذره‌ای فیزیکی در این است که می‌توانیم پیرامون ذره‌ی فیزیکی نظریه پردازی کنیم، آن را مطالعه کنیم و آزمایش‌هایی انجام دهیم و غیره. در واقع ذره فیزیکی ابژه‌ی مطالعه‌ی ماست. درست

^۸ برخی از خدا باوران «شخص فاقد جسم» در تعریف خداوند را نامنسجم برشمرده‌اند در حالی که برخی از خدا باوران چنین تعریفی را به خودی خود دارای مشکل نمی‌دانند. به عنوان مثال به کتاب مک کی مراجعه کنید:

Mackie, J. L. (1990). *Miracle of Theism*. Oxford University Press.

^۹ برای آشنایی با موضع یکی از ندانم‌انگاران معاصر، برتراند راسل به این مطلب مراجعه کنید (موضع راسل تنها موضع ممکن ندانم‌انگارانه نیست و با استدلال‌هایی متفاوت نیز می‌توان به این موضع رسید) http://sceptis.net/eng/articles/id_5.php

است که ما نمی‌دانیم ماده دقیقا از چه تشکیل شده و آیا طرح «فلان ذره» توان توصیف واقعیت ماده را در بنیادی‌ترین سطح دارد یا خیر (ممکن است که هیچگاه هم به این دانش نرسیم، هم از این منظر که چنین شناختی ممکن است مطلقا غیرممکن باشد و یا اینکه ممکن است ممکن باشد و ما انسانها هیچگاه در عمل به چنین توفیقی نائل نشویم). شناخت و فهم ما از ماده دقیق نیست ولی با این حال توانسته‌ایم با همین فهم محدودی که داریم دخالت‌های شگرفی در ساز و کار طبیعت انجام دهیم. ولی اگر خداوندی وجود داشته باشد، طبیعی نیست و ماورا طبیعی است و در مواجهه با او آن امکانی را که در مواجهه با ماده داریم - که به شناختی گرچه محدود می‌انجامد - نداریم. در پاسخ به چنین وضعی برخی خواهند گفت پس اگر عقل به وجود خداوند نمی‌تواند رهنمون شود، باید با ایمان به او رسید. ایمان در چنین حالتی یعنی بدون بررسی عقلانی پذیرفتن. عقلانی بودن باور می‌تواند گسترده‌تر از «عقلانیت معرفت‌شناختی» باشد. مثلا اگر در جامعه‌ای که من در آن زندگی می‌کنم باور نداشتن به خداوند موجب اعدام شدن من شود و من برای حفظ حیات خود اعلام کنم که به وجود خداوند باور دارم کاری عقلانی کرده‌ام.^{۱۱} ولی آیا دلیلی عقلانی داریم که مستقل از شرایط اجتماعی و روانی ما را مجاب کند خدایی وجود دارد، یا به عبارتی آیا دلیلی معرفت‌شناختی داریم؟ اگر پاسخ «خیر» باشد، نمی‌توان برای باور به خداوند به کمک «ایمان» قدر و شکوهی تراشید چرا که ایمان در چنین وضعی یعنی پذیرفتن آنچه که هیچگونه دلیلی برای آن نداریم. به احتمال خیلی زیاد همه ما انسانها در مواردی در زندگی خود چنین عمل می‌کنیم ولی این ناکارآمدی یک مسئله است، شکوه تراشیدن برای این ناکارآمدی مسئله دیگری است. راه دیگری که برای رسیدن به باور به خداوند پیشنهاد می‌شود «شهود» است. برخی برای رد کردن «شهود» با تکیه بر طبیعت‌انگاری آن را ناتوان از بازنمایی واقعیتی فرامادی معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر با اتخاذ موضع طبیعت‌انگاری امکان امر غیرمادی را نفی می‌کنند. این استدلال می‌تواند مناقشه برانگیز باشد، می‌توان به شکل دیگری استدلال کرد. انسان مادامی که انسان است با مفاهیم و ادراک خود پدیده‌ها را درک می‌کند. هر نوع تصویری، رویا و تخیل و شهودی که داشته باشیم همگی محصور در فهم و درک انسانی‌اند و نمی‌تواند فراتر از آن برود. بنابراین، تاکید بر شهود به عنوان فهمی یا برداشتی فرانسانی سوتفاهم است. اگر انسانی شهود داشته باشد همچنان این شهود برداشتی انسانی خواهد بود. با برداشت انسانی نمی‌توان مدعی شد که واقعیت خداوندی ماورا طبیعی را درک کرده‌ایم.

برخی در مواجهه با این مسئله به نکته دیگری اشاره می‌کنند. می‌گویند وقتی گفته می‌شود خداوند «عادل» است، منظور این عدلی که می‌فهمیم نیست، یا وقتی می‌گوییم خداوند «مهربان» است، منظورمان این «مهربانی»هایی که می‌شناسیم نیست بلکه چیز دیگری است. در این حالت باید پرسید پس چرا از واژه‌های «عادل» و «مهربان» و غیره استفاده می‌کنیم؟ چنین کاربردی

^{۱۰} به عنوان مثال برخی بر این باورند که «ماده» یک استعاره است که در فهم خود از جهان از آن بهره می‌بریم. رجوع کنید به:

Russell, B. (2001). *The problems of philosophy*. OUP Oxford.

^{۱۱} در این مثال «حفظ حیات» عقلانی در نظر گرفته شده است. در مثال مناقشه نیست و می‌توان مثال دیگری زد تا گستره‌ی عقلانی بودن اعمال را و لو در مواردی که پشتوانه‌ی معرفت‌شناختی ندارد نشان داد.

تنها موجب سوتفاهم زبانی می‌شود. واژه‌ی عادل و مهربان و هر آنچه که برای خداوند به کار می‌رود تنها در صورتی برای ما قابل فهم است که بدانیم منظور از آن چیست در غیر اینصورت تنها در حال تولید صدا هستیم و خداوند را توصیف نمی‌کنیم و بهتر است دست از تولید آلودگی صوتی برداریم.

در واقع آنچه خدا باور باید بدان معترف باشد این است که بنیان باورهای دینی نمی‌توانند عقلانی باشند.^{۱۲} باور ما به یک دین مشخص نتیجه‌ی بزرگ شدن در یک فرهنگ بخصوص و در معرض تعالیم آن واقع شدن است. معمولا خیلی پیش از آنکه ما بتوانیم از عقل خود بهره ببریم با تعالیم دینی آشنا شده و دیندار شده‌ایم. علاوه بر این، باورهای دینی با تعقل و خردورزی حاصل نمی‌شوند، یعنی چنین نیست که کسی بدون اینکه با یک دین آشنا شده باشد بنشیند فکر کند و با دلایل عقلانی به همان باورهایی برسد که در یک دین مشخص مطرح شده، بلکه ما انسانها با محتوای یک دین به واسطه «گواهی» آشنا می‌شویم، یعنی به ما می‌گویند فلان و فلان باور دینی را باید داشت و ما هم بدانها باور پیدا می‌کنیم. با این حال در اینکه در شکل‌گیری برخی از باورهای دیندار پس از دوران کودکی، عقل می‌تواند نقش بازی کند جای تردیدی نیست.^{۱۳}

استدلالی برای زیر سوال بردن بنیان عقلانی باور به طبیعت‌انگاری هم مطرح شده است که به طور خلاصه بدین قرار است که اگر عقل حاصل مکانیسم‌های تصادفی بیولوژیک باشد قابل اتکا نیست. تصادفی بودن مکانیسم بیولوژیکی عقل را غیرقابل اتکا نمی‌کند بلکه نهایتاً قابل اتکا بودن آن را شگفت‌انگیز می‌کند و از افرادی که مثلا به معجزاتی از قبیل «زنده کردن مردگان» باور دارند بعید است در برابر این شگفتی بی‌قرار شوند. ولی فرض کنیم چنین استدلالی درست باشد. این استدلال علیه طبیعت‌انگاری یا خدا ناباوری نیست بلکه علیه قابل اتکا بودن عقل است. اگر عقل غیرقابل اتکا باشد دستکم برای بخشی از باورهای دیندار هم مشکل بوجود می‌آید. چه عقل ما حاصل مکانیسم‌های تصادفی باشد چه نباشد، در حال حاضر در حیطه‌هایی قابل اتکاست. مثلا همین عقل که می‌پرسد «اگر عقل محصول فرآیندهای طبیعت‌انگاره باشد، آیا قابل اتکاست؟»، برای طرح این پرسش و پاسخ احتمالی به آن، عقل قابل اتکا در نظر گرفته شده است.

اگر استدلال‌های من^۴ در این بخش درست بوده باشند، نشان داده‌ام که خدا باوری در مقایسه با طبیعت‌انگاری برتری‌ای در معنابخشیدن به زندگی ندارد و در هر حالت این اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌های ما هستند که به زندگی معنا می‌بخشند و دیگر اینکه نشان داده‌ام خدا باوری نمی‌تواند معنابخش به زندگی باشد چرا که در صورت وجود خداوند، او مطلقا ناشناخته خواهد بود و «خالق هستی بودن»، «عادل بودن» یا «داور روز جزا بودن» و دیگر صفاتی که برای او قائل می‌شوند و قرار است به زندگی ما معنا ببخشد همگی تصوراتی انسان‌وارند و انسان‌وارگی این توصیفات وهم معنابخشی به زندگی ما را می‌دهد. در اینجا شخص

^{۱۲} برای تاکید باید بگویم آنچه اینجا مدنظر است، «بنیان»های باور دینی است.

^{۱۴} این دو استدلال مستقل اند و موفقیت یا عدم موفقیت یکی بر دیگری تاثیری ندارد.

«خداپور» باید به ما پاسخ دهد که چرا اصلاً باید از واژه «خداوند» بهره برد؟ (خداوند با تعریفی که بدان اشاره شد و قرار است به وجودی ماوراطبیعی ارجاع داشته باشد)

۳) پرسش‌های کلی پیرامون انسان و جهان و تاثیر آن بر معنای زندگی

ما چه چیزی پیرامون جهان می‌دانیم؟ آیا می‌دانیم ماهیت جهان چیست؟ جهان خلق شده است یا همواره وجود داشته است؟ ما برای چه به این جهان آمده‌ایم؟ آیا دلیلی از پیش تعیین شده دارد و یا اینکه صرفاً محصول تصادفیم؟ و دیگر پرسش‌های این چنین که در ابتدای متن به برخی از آنها اشاره شد و در بحث پیرامون معنای زندگی مطرح می‌شوند، پرسش‌هایی هستند که برای پاسخ به آنها نیازمند شناخت جهانیم. پرسشی که باید نخست بدان پرداخت این است که از چه طریق می‌توان به چنین پرسش‌هایی پاسخ داد. برخی برای پاسخ به این پرسش‌ها به سراغ دینی که در خانواده و جامعه به آنها ارائه شده می‌روند. در بخش پیشین به چالش‌هایی پیش روی باور به خدایی فاقد جسم و ماوراطبیعی اشاره شد. در صورت موفقیت استدلال ارائه شده در آن بخش، مفاهیم انسان‌وار از خداوند نمی‌توانند به شکل معنادار و قابل اتکایی پاسخی در خور به پرسش‌های مدنظر بدهند. آیا می‌توان به ادیانی که به مفهوم خدای انسان‌وار فاقد جسم وابسته نیستند برای پاسخ به این پرسش‌ها مراجعه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش نیاز به بررسی‌هایی بسیاری است. در عوض بگذارید برای نمونه به مفهوم «مایا» نگاهی کوتاه بیندازیم.

در هندوئیسم مفهومی به عنوان «پرده مایا» وجود دارد.^{۱۵} «مایا» را از جمله «فریب» و «قدرت» (منظور قدرت فیزیکی نیست، نوعی قدرت رازآلوده است) معنا کرده‌اند. مایا به جهان پدیدار و محسوسات که از انسان‌ها و اشیا و جانداران گوناگون و متنوع تشکیل شده است و ما با آن سر و کار داریم ارجاع دارد، جهان متکثری که وهم‌آلود است، توهم است و یا مانند یک رویا است و آنچه وجود دارد و واقعی است چیزی غیر از «مایا» یا جهان پدیدار و متکثری است که ما با آن سر و کار داریم. در واقع «مایا» پرده یا حجابی است بین ما و واقعیت بنیادین هستی یا آنچه در واقع وجود دارد - واقعیتی واحد و غیرمتکثر - واقع شده است. اگر بخواهیم با مثالی نشان دهیم که پرده مایا چیست، به رویاهایی که شبها می‌بینیم فکر کنیم. وقتی از خواب برمی‌خیزیم متوجه دنیای واقع می‌شویم و در می‌یابیم عالم رویا غیرواقعی بوده است. بر همین اساس، وقتی ما غرق در این دنیای پدیدار متکثریم به نوعی درگیر رویا و وهم هستیم و تنها وقتی از این خواب برخیزیم به واقعیت هستی باز خواهیم گشت یا خواهیم رسید. ایده‌ی واقعیتی واحد یا وجودی که ورای جهان متکثر و وهم‌آلود پیش روی ماست بعدتر به دیگر فرهنگ‌ها نیز وارد شده است. از جمله دلالت‌های این ایده این است که خدایان انسان‌واری که ما خلق می‌کنیم و به خاطر آنها یکدیگر را می‌کشیم یا

^{۱۵} آنچه در مورد پرده مایا عنوان می‌شود تماماً از کتاب زیر برگرفته شده است. لازم به ذکر است که هندوئیسم، «دین» به معنای متداول کلمه نیست. Shastri, P. D. (1911). *Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta*. American Theological Library Association Historical Monographs.

زجر می‌دهیم واقعیت ندارند. اگر به ما بگویند که آنچه ما تصور می‌کنیم وجود دارد و واقعی می‌پنداریم وهم است و آنچه در واقع وجود دارد، واقعیتی واحد در پس دنیای پدیدار است، گام بعدی یافتن راهی است که بتوانیم به آن واقعیت واحد دسترسی پیدا کنیم. به وجود واحدی که در پس دنیای متکثر وجود دارد از جمله نام‌های «براهمان» یا «آتمان» داده شده است. می‌توان این ایده را با دو بخش توضیح داد. دنیایی که با آن سر و کار داریم توهم یا پدیدار است و تنها واقعیت، آتمان است یا تنها آتمان، واقعی است. اگر آتمان تنها واقعیت موجود باشد و هر آنچه غیر از اوست توهم و پدیدار است یعنی وجود در واقع قابل تفکیک و تقسیم نیست و «دیگری» وجود ندارد بلکه هر آنچه هست وجودی واحد است که همه جا حاضر است و آنچه متکثر و پدیدار است توهم است. در نتیجه سوژه و ابژه‌ی جدا از هم نیز واقعیت نخواهد داشت و تنها یک سوژه وجود دارد و آن آتمان است که برای آگاهی از وجود خود نیاز به واسطه‌ای ندارد. آتمان نوعی «آگاهی» است، در نتیجه واقعیت هستی نوعی آگاهی است، یعنی واقعیت هستی غیرمادی است. به صورت استعاره‌ی گفته می‌شود که آتمان از همه چیز به ما نزدیک‌تر است ولی در واقع آتمان نزدیک هم نیست بلکه ما خود آتمان هستیم. واقعیت وجود ما این بخش‌های متکثر مانند رنگ پوست، جنسیت، سن، وزن و ... نیست، این تکثر همچون هر تکثر دیگری وهم است و تکثر صرفاً عرصه‌ی واژگان و نامهاست و تنها واقعیت، که واقعیت ما هم شامل آن می‌شود، «آتمان» است که نوعی آگاهی است. در نتیجه ما باید نخست به وهم‌آلود بودن جهان متکثر یا وجود «پرده‌ی مایا» و سپس به تنها واقعیت که آتمان یا نوعی آگاهی است و در خود ماست پی ببریم. به عبارتی اگر خود را بشناسیم به واقعیت هستی نیز پی برده‌ایم. این رویکرد در عین اینکه پیرامون واقعیت هستی با ما سخن می‌گوید، رویکردی درمانی هم هست؛ یعنی با معرفی واقعیت و توهم به ما می‌گوید که پی کدام یک باید رفت و پیگیری کدام یک موجب آزار و رنج ما می‌شود. ^{۱۶} به لحاظ فلسفی، این ایده بسیار جالب توجه است. ^{۱۷} ولی ما از کجا می‌توانیم بدانیم که واقعیت بنیادینی غیر از دنیای مادی وجود دارد و از کجا می‌توانیم بفهمیم اصالت با ماده است یا با آگاهی و ایده (و یا دیگر امور غیرمادی)؟ ^{۱۸} بحث پیرامون همین جهان نیز

^{۱۶} بودا که زمانی هندو بود نرنجیدن را طلب کرد و متوجه شد ریشه‌ی رنج در طلب است و باید طالب نطلبیدن شد. ولی آنچه بودا مهمتر یافت این بود که ایده‌ی «من» یا «سوژه‌ای ثابت» خود توهم است. تصور اینکه هر یک از ما «من» و واحدی دارد از زمان کودکی تا به زمان مرگ که ثابت است و می‌توان به آن ارجاع داد و از وجود آن آگاه شد خود توهم است.

^{۱۷} شوپنهاور نیز تحت تاثیر هندوئیسم، ایدئالیسم خود را پرورش داد. از نظر شوپنهاور، از آنجا که علم با عالم ماده سر و کار دارد، ماده‌گرایی به عنوان یک موضع برای کار علمی مفید است ولی از منظر فلسفی ماده‌گرایی یک بن‌بست است. کانت و افلاطون نیز به وجود واقعیتی در پس دنیای پدیدار مادی و محسوسات باور داشتند. افلاطون باور داشت که عالم واقع که در پس دنیای پدیدار وجود دارد از فرم‌ها یا ایده‌هایی مجزا تشکیل شده در حالی که کانت باور داشت ما نمی‌توانیم در مورد آن عالم چیزی بدانیم و کار فلسفه تنها نشان دادن محدودیت و عرصه‌ی آنچه می‌توانیم بدانیم است، در حالی که افلاطون باور داشت عده‌ی محدودی از فیلسوفان می‌توانند به واقعیت بنیادین هستی دسترسی پیدا کنند. در این اختلاف نظر حق با کانت است و افلاطون در این باره دچار تناقض است. مقوله‌های شناختی ما متعلق به دنیای پدیدار است و نمی‌توان بر فرض وجود واقعیتی در پس این دنیای پدیدار با همان مقوله‌های شناختی بدانها پی برد. در آن حالت تفکیکی بی‌معنا بین دنیای پدیدار و واقعیت بنیادین انجام داده‌ایم. به همین شکل افرادی که گمان می‌کنند خدایی غیرمادی و فاقد جسم در پس دنیای پدیدار وجود دارد ولی در عین حال می‌توانند او را بشناسند یا او درک کنند یا توصیفش کنند دچار تناقض‌اند.

Hannan, B. (2009). *The riddle of the world: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. Oxford University Press.

^{۱۸} نیچه بر این باور بود که پردازش ایده‌ی جهانی واقعی در تقابل با جهان موجود یا منفک از آن، حربه‌ای روانشناختی است که برای توجیه و معنابخشی به رنج و درد بی‌معنا در این جهان صورت می‌گیرد و به نوعی دشمنی با زندگی و «نه گفتن» به زندگی می‌انجامد. با آنکه این تحلیل روانشناختی می‌تواند

همچنان با محدودیت‌های بسیاری مواجه است. هر تعریف و مفهومی که برای توصیف و فهم جهان موجود وجود دارد در بهترین حالت تنها بخشی از واقعیت را توصیف کرده است. در فیزیک که بهترین راه شناخت ما نسبت به جهان مادی است مدام مفاهیم و تعریف‌های جدیدی برای به چنگ انداختن واقعیت مادی پرورنده می‌شود و همین نکته بحث‌های زیادی پیرامون دسترسی ما به واقعیت و موفقیت فیزیک در این زمینه بوجود آورده است.^{۱۹}

اگر به دنبال پاسخی قطعی برای پرسش‌های بنیادین پیرامون هستی و انسان هستیم باید گفت که چنین پاسخی دستکم تا به حال یافت نشده است. برخی استدلالی پیشینی می‌کنند مبنی بر اینکه نمی‌توان به چنین پرسش‌های فلسفی هرگز پاسخی داد. چه چنین استدلالی درست باشد چه نباشد، شکی در این نیست که در حال حاضر ما به پاسخ‌های صحیح در این باره دسترسی نداریم و به نظر نمی‌رسد افق پاسخگویی به چنین پرسش‌هایی بر ما معلوم باشد. علم نیز نمی‌تواند به ما بگوید واقعیتی بنیادین و غیرمادی در پس دنیای مادی وجود دارد یا ندارد، چرا که موضوع علم شناخت دنیای مادی است و ناشناخته بودن دنیای مادی نیز با پیشرفت علم بیشتر مشخص شده است و اینکه دنیای مادی خود تا چه حد قابل فهم و شناخت است – و آیا به ماهیت همین جهان مادی هم می‌توان پی برد یا نه – پرسش دیگری است. به نظر می‌آید، چاره‌ای نداریم مگر اینکه با «ندانستن» و «نادانی» خود کنار بیاییم و در بحث پیرامون معنای زندگی باید تلاش کرد از جعل «یقین» و «دانش» پرهیز کرد. از جمله آفات جعل یقین این است که امکان بروز نتایج و ایده‌های جدید را می‌گیرد و «نادانی» را با چاشنی یقین به بخشی از «دانسته‌ها» تبدیل می‌کند.^{۲۰}

پرده از وجوهی از بشر بردارد ولی این تحلیل و این میل روانشناختی میان انسانها ناتوان از پاسخ به این پرسش است که آیا این جهان تنها جهان واقعی است یا جهان‌های دیگری نیز وجود دارند.

^{۱۹} از جمله این بحث‌ها، بحث بر سر سنجش‌ناپذیری معناشناختی در نظریه‌های علمی است. سنجش‌ناپذیری معناشناختی معنای عباراتی را که توسط نظریه‌های مختلف به کار می‌روند به نظریه‌ها وابسته می‌داند. کوهن و فایرآبند مخالف ایده‌ی تجربه‌گرایانه‌ی وجود زبان مستقل از نظریه برای مشاهده‌اند. در عوض معنای عباراتی را که در نظریه‌های علمی به کار گرفته می‌شود وابسته به زمینه‌ی نظریه‌ای که در آن واژه به کار می‌رود می‌دانند. با توجه به زمینه‌ای بودن معنا، معنای عبارات علمی هم با توجه به نظریه‌ای که در آن به کار می‌روند تغییر می‌کند. این تغییر معنا باعث مطرح شدن سنجش‌ناپذیری معناشناختی می‌شود. از آنجایی که معنای عباراتی که توسط نظریه‌های علمی به کار می‌روند با توجه به زمینه نظریه‌ها تغییر می‌کنند، واژگان چنین نظریه‌هایی ممکن است معنای مشترکی نداشته باشند. اگر نتوان این نظریه‌ها را با واژگانی مشترک بیان کرد، محتوای چنین نظریه‌هایی را نمی‌توان به شکل مستقیم با هم مقایسه کرد. در نبود واژگان مشترک نمی‌توان با توجه به سخنان یک نظریه در مورد جهان، سخنان نظریه دیگری در مورد جهان را تایید یا رد کرد. چنین نظریه‌هایی را قیاس‌ناپذیر می‌نامند چرا که نمی‌توان محتوای آنها را مستقیماً با هم مقایسه کرد. اسرائیل شفلر، با به کار بردن تمایز فرگه‌ای بین *bedeutung* و *sinn* می‌گوید حتی اگر معنای عبارات علمی در نظریه‌های علمی متفاوت باشد، ولی این بدین معنا نیست که این عبارات به کار گرفته شده توسط نظریه‌های علمی متفاوت در جهان خارج به چیزهای متفاوت ارجاع دارند. در نتیجه برغم تفاوت معنا، ارجاع آنها یکسان باقی می‌ماند. در این حالت می‌توان محتوای این نظریه‌ها را با هم مقایسه کرد. بعدتر کریبکی و پاتنم این ایده را مطرح کردند که رفرنس بواسطه رابطه علت و معلولی بین شخصی که سخن می‌گوید و ابژه به شکل مستقیم تعیین پیدا می‌کند. در این حالت وقتی عبارتی معرفی می‌شود رفرنس آن واژه ثابت می‌شود و بعدتر هرگاه به کار رفته شود به همان ابژه ارجاع دارد. در نتیجه هرچقدر هم که معنای جدید ایجاد شود یا مفاهیم تغییر کنند از آنجایی که رفرنس ثابت باقی می‌ماند مقایسه محتوای نظریه‌ها ممکن باقی می‌ماند.

Hoyningen-Huene, P., & Sankey, H. (Eds.). (2013). *Incommensurability and related matters* (Vol. 216). Springer Science & Business Media.

^{۲۰} در بحث پیرامون معنای زندگی، در می‌یابیم که گاهی با مفاهیم و تعریف‌هایی سر و کار داریم که بی‌جهت و بی‌دلیل بر آنها تعصب می‌وزیم و حاضر نیستیم امکان تغییر یا تحول در آنها را بررسی کنیم. این عدم تمایل به جور دیگر دیدن، از جمله دلایلی است که ما با تصویری ثابت و ناپویا به جهان

اگر پاسخی قطعی و نهایی پیرامون هستی و انسان در دست نداریم تکلیف ما چه خواهد شد؟ اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌های ما به زندگی ما معنا می‌بخشند و در واقع باید پرسید اهداف، برنامه‌ها و خواسته‌های ما در جهانی که برای ما تا حدود بسیار زیادی نامعلوم است چگونه باید باشد؟ برخی از اهداف و برنامه‌ها و خواسته‌ها ارتباطی به اینکه ماهیت جهان چیست نخواهند داشت. مثلا اگر شما بخواهید فوتبالیست بشوید، چه جهان حادث باشد، چه قدیم، چه ایدئالیسم درست باشد و چه رئالیسم، چه خدایی وجود داشته باشد چه نداشته باشد می‌توانید برای رسیدن به این خواسته و هدف خود برنامه‌ریزی کنید. ولی برخی از اهداف و خواسته‌ها و برنامه‌ها دقیقا وابسته به همین ناشناخته بودن جهان‌اند. دانشمندان و اندیشمندان بسیاری که در طول تاریخ و اینک در حال تلاش برای فهم بهتر و دقیق‌تر از هستی (هر وجهی از آن) هستند از این جهت فعالیت معناداری دارند که جهان برای ما ناشناخته است. اگر در یک کتاب همه حقایق هستی نوشته شده بود و کسی آن را برای ما می‌آورد دیگر نیازی به علم‌ورزی و تلاش برای فهم جهان وجود نداشت. برخی از انواع هنر و فلسفه که در واکنش به ناشناختگی هستی‌اند نیز در حالتی ممکن‌اند که واقعا هستی برای ما ناشناخته باشد.

اگر جهان برای ما کاملا شناخته می‌بود، «حیرت» در برابر این امر ناشناخته ناممکن بود. ناشناخته بودن هستی می‌بایست ما را به تواضع رهنمون سازد و از تاکید تعصب‌آمیز بر فهم راز جهان در این مرحله که هنوز طفولیت بشر است جلوگیری کند. در راه کاویدن هستی، هر یک از ما ممکن است به یکی از مواضع موجود در هر بحثی التزام پیدا کنیم. در این راستا، لازم است آگاه باشیم که موضع ما یک موضع قطعی و نهایی نیست و هر یک از ما تنها در حال کاویدن راهی هستیم که ممکن است به واقعیت ختم شود و یا بخش‌هایی از واقعیت را توصیف کند.

در برخی از زمینه‌ها که راه‌های متفاوت برتری مشهودی نسبت به یکدیگر ندارند، همچون یک تئاتر^{۲۱} می‌توانیم چند نقش را امتحان کنیم و ببینیم کدام راه و روش در هر زمینه‌ای قابل دفاع‌تر و منسجم‌تر به نظر می‌آید. مثلا می‌توان در فلسفه یک بار رئالیست شد، یک بار ایدئالیست شد، می‌توان یک بار هندو شد و یک بار مسلمان و یک بار آتئیست، می‌توان یک بار گیاهخواری را امتحان کرد و یک همه‌چیزخواری و ... در تمامی زمینه‌های زندگی می‌توان نقش‌های متفاوت را انتخاب کرد و بررسی کرد کدام نقش در هر زمینه، نقشی برتر است. (این برتری خود می‌تواند از منظرها و جنبه‌های متفاوت مورد بررسی قرار گیرد). این

می‌نگریم و از تصور و تخیل معانی جدیدی که می‌توان در بخش‌های مختلف زندگی بدست آورد محروم می‌شویم. یک فنجان قهوه تنها برای نوشیدن قهوه نیست. فنجان قهوه را می‌توان به گلدن تبدیل کرد، می‌توان از آن به عنوان وسیله دفاعی بهره برد، می‌توان به عنوان دکور از آن استفاده کرد و ... لباس تنها برای پوشیدن نیست. لباس را می‌توان به دم‌کنی تبدیل کرد، می‌توان به عنوان سوخت از آن بهره برد و ... اگر کسی بگوید فنجان قهوه فقط برای نوشیدن قهوه است و لباس فقط برای پوشیدن است با محدود کردن یک پدیده به یک مفهوم، دنیای خود را محدود کرده است. بخشی از دانش و آگاهی ما از جهان، آشنایی با گستره‌ای مفاهیم است که حول یک شی یا پدیده وجود دارد و خروج از نگرش تک‌ساحتی به مفاهیم و پدیده‌هاست. دنیای خود را بدین شکل گسترده‌تر می‌کنیم و از تصویر صلب و تک‌ساحتی از امور و پدیده‌ها که برای خود ساخته‌ایم رها می‌شویم و همواره آمادگی خواهیم داشت مفاهیم را مورد بازبینی قرار دهیم و جور دیگر دیدن را تمرین کنیم.

^{۲۱} در متنی مجزا به این استعاره تئاتر به تفصیل خواهیم پرداخت.

یک فرآیند آموزشی است که طی آن به خود اجازه می‌دهیم با ورود به یک موضع در قالب یک نقش با زیر و بم آن آشنا شویم و سپس تصمیم بگیریم که این نقش مثلا ما را به زیبایی، واقعیت، خوبی، آرامش، عدالت، آزادی، لذت و یا هر هدف دیگری که داریم رهنمون می‌کند یا خیر، و در مقایسه با دیگر نقش‌ها چگونه خواهد بود. در نهایت این هدف‌ها و برنامه‌ها و خواسته‌های ما هستند که معنای زندگی ما را تعیین می‌کنند و از میان این نقش‌هایی که برمی‌گزینیم نیز آن نقش‌هایی‌اند که توان برآورده کردن هدف‌ها، برنامه‌ها و خواسته‌های ما را بهتر داشته باشند. در نبود پاسخ قطعی، می‌توان در قالب نقش‌های متفاوت رفت و از درون با هر یک آشنا شد.

۴) درد و لذت

از آنجا که «لذت» خواسته‌ای فراگیر است و در معنای زندگی ما تاثیر دارد به برخی ملاحظات پیرامون آن اشاره خواهیم کرد. درد و لذت، تجربه‌های واقعی و بدون واسطه‌ی ما هستند. چه خدایی وجود داشته باشد چه نداشته باشد، چه پیامبرانی راستین وجود داشته و چه نداشته باشند، و جهان خارج به هر شکلی باشد، تجربه‌ی لذت و درد واقعیتی غیرقابل انکار است.

آیا جهان هدف مشخصی ندارد یا برعکس تک تک اجزای آن طبق برنامه‌ای از پیش تعیین شده مدون شده و هدف و غایت کاملا مشخصی دارد؟ همانطور که اشاره شد، نمی‌توانیم در مواجهه با چنین پرسش‌هایی به طور قطع هیچ یک از این دو گزینه را تایید یا رد کنیم. ولی به یقین درد و لذت را تجربه می‌کنیم. از درد دوری می‌گزینیم و لذت را می‌جوییم.^{۲۲} پس جهان هر چه باشد، من از درد دوری خواهم جست و جویای لذت خواهم بود. به عبارتی، درد و لذت به خودی خود از جمله اهداف مستقیم ما هستند، از یکی دوری می‌کنیم و دیگری را می‌جوییم. مثلا سبب خوشمزهای می‌خوریم. خوشمزگی سبب، خود پاسخی به «که چی؟» پیرامون خوردن سبب است. پرسش‌هایی مانند «که چی لذت ببریم؟» یا «که چی از درد و رنج دوری کنیم؟» پرسش‌هایی هستند. لذت به خودی خود امری مطلوب و خواستنی است و درد امری نامطلوب است.

اگر کسی بپرسد «آخرش که می‌روییم زیر خاک، چرا باید لذت برد؟ که چی؟» به نظر می‌رسد که «لذت ابدی» را اصالت می‌بخشد و فکر می‌کند اگر لذت، ابدی نباشد می‌توان «که چی؟» را مطرح کرد. ولی اگر بتوان در برابر لذت، «که چی؟» را مطرح کرد، در برابر «لذت ابدی» هم می‌توان آن را مطرح کرد. اگر بر فرض لذت به خودی خود مطلوب نبود، آنگاه ابدی بودن لذت، مشکلی را

^{۲۲} در مواردی نیز که دردی را اختیار می‌کنیم، در انتظار لذتی بزرگتر یا لذت از جنس دیگر هستیم. به عنوان مثال کسی که گرسنگی رژیم غذایی را تحمل می‌کند یا درد تمرین‌های ورزشی را تحمل می‌کند تا بعدتر از ظاهر خود لذت ببرد.

حل نمی‌کرد. ضمن اینکه «ابدی بودن» یا «جاودانه بودن» هم به خودی خود مطلوب نیست، چنان که ممکن است تا ابد زندگی کنیم و تحت شکنجه و درد باشیم یا به کسالت مبتلا شویم.

حساسیت نسبت به درد و لذت می‌تواند راهنمای ما برای نگرش به زندگی ما باشد یا دستکم راهنمای ما باشد. تصویری که گاه از لذت ارائه می‌شود، تصویر عیاشی است و زیاده‌روی در لذتهایی بخصوص است. برخی نیز مایل‌اند بگویند که اگر دین نداشته باشید، دلیلی ندارد که در این عیاشی غوطه‌ور نشوید: زیاده‌روی در سکس، باده‌گساری، افیون و شکم‌بارگی. چه ما دین داشته باشیم چه نداشته باشیم، لذتجویی قواعدی دارد. بدون در نظر گرفتن آن قواعد، لذت افزایش نمی‌یابد و برعکس، درد و رنج به وجود خواهد آمد. مثلاً اگر بیش از اندازه‌ای مشخص غذا بخورید، دل درد خواهید گرفت. اگر به اندازه غذا خورده بودید تجربه‌ی لذتبخشی می‌بود ولی زیاده‌روی به درد و رنج انجامید. به عبارتی، لذت بدون پرهیز و ملاحظه می‌تواند به راحتی به درد و رنج منتهی شود. آن هنگام که گرسنه‌ایم و غذا می‌خوریم، طم آن غذا برای ما بسیار گوارا خواهد بود. برای لذت بردن، نیازی به تجمل نیست. لازم نیست نایاب‌ترین و گران‌ترین غذا و نوشیدنی را بخوریم و بنوشیم تا لذت حاصل شود. کافی است به خود اجازه دهیم قدری گرسنه یا تشنه شویم آنگاه با خوردن و نوشیدن غذایی ساده و یک جرعه آب می‌توان لذت برد.

لذت اگر بدون ملاحظه باشد می‌تواند به وابستگی ختم شود و برخی لذتها چنین‌اند که زمینه‌ی وابستگی را فراهم می‌کنند. از آنجا که وابستگی خود درد و رنج به همراه می‌آورد و علاوه بر این، وابستگی لذتبخش بودن یک عمل را نیز از بین می‌برد، آگاهانه لذت بردن و آگاهی یافتن نسبت به پدیده‌هایی که وابستگی ایجاد می‌کنند در پیش برد زندگی لذتبخش از اهمیت زیادی برخوردار است. بدیهی است که لذت، تنها به امور بدنی مانند خوردن، سکس، و نوشیدن محدود نمی‌شود. می‌توان از لذت یادگیری، از لذت کتاب خواندن، از لذت معاشرت، از لذت کمک به دیگران و بسیار دیگری از انواع لذت سخن گفت. برخی از لذتها و دردهایی که تجربه می‌کنیم به بدن انسان محدود می‌شوند. به عنوان مثال، شما چه کافر باشید چه مسلمان، اگر میخی در دست شما فرو برود دردتان می‌گیرد. ولی برخی از انواع درد و لذت متأثر از نوع نگاه ما به مسائل خواهد بود. مثلاً اگر من نژادپرستی و سکسیسم را نامطلوب برشمارم، جک‌های نژادپرستانه و سکسیستی موجب خرسندی و خنده‌ی من نخواهد شد. نامطلوب دانستن نژادپرستی و سکسیسم (نگرش من) باعث می‌شود من از جک لذت نبرم، چرا که این دو گونه از تبعیض موجب آزار و ستم بی‌مورد نسبت به برخی انسانها می‌شود.

پیش‌شرطهایی برای لذت بردن وجود دارد. به صورت خیلی گذرا به برخی از آنها اشاره کنیم. فرض کنید در یک رستوران سنتی هستید و روبروی شما برترین خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها قرار گرفته و فرد یا افرادی که خیلی دوستشان می‌دارید هم کنار دست شما هستند. چرا نباید لذت برد؟ شاید چون قرار است چند ساعت دیگر بازجویی شما را برای بازجویی و شکنجه با خود به جایی ببرد. در این مثال، رویدادی در آینده باعث خواهد شد شما در لحظه حال از این بزم لذت نبرید. یا فرض کنید در گذشته مورد تجاوز جنسی واقع شده‌اید، چنین تجربه‌ای در گذشته ممکن است مانع برخی لذتها در لحظه حال شود. لذت بسیار پیچیده‌تر از

«فرار» بواسطه‌ی مستی و سرخوشی و یا رابطه جنسی است و برخلاف فرار که به سادگی میسر است، لذت به پیش‌شرط‌ها و پیش‌زمینه‌هایی وابسته است. برخی از این پیش‌زمینه‌ها و پیش‌شرط‌ها فردی و برخی اجتماعی‌اند. ابعاد جمعی لذت می‌تواند دلیل و بهانه‌ای باشد برای اینکه جامعه را به شکلی مدیریت کنیم که پیش‌نیازها و پیش‌شرط‌های اجتماعی لذت بردن برای اعضای جامعه فراهم شود. به عبارت دیگر، لذت بردن آنقدری پیچیدگی دارد که گاهی برای بهره بردن از آن لازم است به طرح‌های کلانی همچون برقراری نظامی سیاسی هم بیندیشیم. هرچند ممکن است فرد یا افرادی با توجه به دوردست بودن پیاده کردن چنین نظام سیاسی‌ای و کوتاه بودن عمر ترجیح بدهند وقت خود را وقف لذت محدودتر ولی در دسترس فردی در خلوت یا جمع دوستان کنند و به جامعه به طور کلی‌تر بی‌اعتنا باشند. جهت‌گیری در این راستا هر چه باشد برخی از شرایط سیاسی اجتماعی با لذت فردی در خلوت هم ناهمخوان است (به عنوان مثال شرایط جنگ، قحطی، استقرار نوع خاصی از حکومتها و ...) بنابراین، لذتجویی به طور معمول نمی‌تواند مطلقاً بی‌توجه به وجوه سیاسی باشد، هرچند بازه‌ای از انواع امر سیاسی وجود دارد که با لذتجویی فردی همخوانی (بیشتری) دارد. اگر من و گروهی از دوستانم تصمیم بگیریم باغی بیرون از شهر خریداری کنیم و در آنجا زندگی لذت جویانه‌ای را پیگیری کنیم، خود این امکان به پیش‌شرط‌هایی وابسته است. مثلاً مالکیت خصوصی باید در آن جامعه به رسمیت شناخته شود و قانونی برای آن وجود داشته باشد و ...

شاید کسی بتواند خود را به شکلی بپروراند که حتی شرایط دشواری مانند اسارت و بی‌خانمانی و غیره هم در لذت بردن از زندگی خللی وارد نکند. به عبارتی غیر از همان دردهای مستقیم فیزیکی چیز دیگری توان درد و رنج او را نداشته باشد. اگر چنین حالتی ممکن باشد، احتمالاً به توانایی‌ها و استعداد‌های فردی وابسته است و فراگیری این توانایی و استعداد در عموم مردم نامشخص است. چنین نگرشی و روحیه‌ای می‌تواند کمک کند با برخی از کاستی‌های سیاسی و ساختاری کنار بیایم و این کاستی‌ها را در محدود کردن لذت‌هایمان، ناکام بگذاریم.

(۵) جمع‌بندی

در این نوشته نخست تلاش کردم نشان دهم در بحث پیرامون معنای زندگی، خداباوری به «طبیعت‌انگاری» برتری ندارد. سپس در استدلالی مستقل سعی کردم نشان دهم «خداباوری» نمی‌تواند هم خداباوری بماند و هم به زندگی ما معنا ببخشد. سپس به نکاتی پیرامون معناداری زندگی در دنیایی که تا حدود زیادی برای ما ناشناخته است اشاره کردم. در جهانی که بخش عمده‌ی آن برای ما ناشناخته است تاکید بر اینکه معنای زندگی تنها از پس پاسخ به پرسش‌های متافیزیکی حاصل می‌شود ما را به این سمت سوق خواهد داد که برای چنین پرسش‌هایی، «یقین» جعل کنیم. معنای زندگی در وهله‌ی اول وابسته به برنامه‌ها، اهداف و خواسته‌های ماست. درست است که فهم ما از جهان بر برنامه‌ها و اهداف و خواسته‌های ما می‌تواند تاثیر بگذارد ولی همه

برنامه‌ها، اهداف و خواسته‌های ما وابسته به پرسش‌های متافیزیکی نیستند و نامعلوم بودن جهان خود می‌تواند منجر به شکل‌گیری برنامه‌ها، اهداف و خواسته‌هایی شود که به زندگی معنا می‌بخشند. لذت و درد از جمله تجربه‌های مشترک میان ما انسانهاست که می‌توانیم زندگی خود را به شکلی تنظیم کنیم که لذت ببریم و از درد دوری کنیم و این خود می‌تواند از جمله عوامل معنابخش به زندگی ما باشد. لذت و درد نیز همچون دیگر پدیده‌های زندگی ما نیاز به بررسی و کاویدن دارد و از این رو در اینجا مختصر به آنها اشاره کردیم.