

معنای معنای زندگی

دکتر امیرعباس علیزمانی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۰/۶

تاریخ پذیرش: ۸۷/۲/۲۲

چکیده

در مقاله «معنای زندگی» تلاش بر آن است که پرسش اصلی معنای زندگی به درستی تحلیل شود و رویکردهای مختلف به این مسئله بر اساس مبانی و پیش فرض‌های متفاوت توضیح داده شود. مقصود از «زندگی» در این مقاله فرآیندی آگاهانه و مختارانه است که با مرگ به پایان می‌رسد و «کل زندگی» به عنوان یک واحد به هم پیوسته مورد نظر است. در پرداختن به زندگی ما نمی‌توانیم صرفاً به سطوح ابتدایی و لایه‌های اولیه زندگی اکتفا کرده و در «زندگی هر روزی»، تکراری و معطوف به برآوردن غرایز متوقف شویم. طلب معنا مستلزم نوعی فراتر رفتن از این مرحله است. در تحلیل مقصود از «معنا» در عبارت «معنای زندگی» نیز معنا به یکی از دو صورت قابل تفسیر است: ۱. «معنا به معنای هدف زندگی» که در این صورت معنای زندگی به معنای هدف زندگی خواهد بود؛ ۲. «معنا به معنای ارزش» که در این صورت معنای زندگی به معنای ارزش زندگی خواهد بود. ما برآنیم که اگر هدف زندگی (غایت محتوای زندگی) هدفی در خور و دارای ارزش ذاتی کافی باشد، به همه حلقه‌های معطوف به آن هدف ارزش بخشیده و آن‌ها را معنادار می‌سازد. تفکیک شیوه کلامی پرداختن به این سؤال از شیوه فلسفی پرداختن به آن، تفکیک نظریه‌های دینی از غیردینی در باب معنای زندگی، تحلیل و تفکیک دیدگاه عینیت‌گرا از ذهنیت‌گرا در خصوص معنای زندگی و نیز ارتباط معناداری زندگی با وجود خدا، جاودانگی نفس و اخلاقی بودن نظام عالم و ... از جمله مباحث اصلی این مقاله هستند.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، هدف زندگی، ارزش زندگی، پوچی، رنج معنادار، علت غایی، معنای عینی، معنای ذهنی، معنای درون‌زا، معنای برون‌زا

* استادیار گروه فلسفه دین دانشکده الهیات دانشگاه تهران

۱. همه انسان‌های جدی که در طلب زندگی معقول و معنادار و باارزشی هستند، در لحظه‌ای از لحظات عمرشان با این سؤالات عمیق و رازآلود مواجه می‌شوند که: این همه تلاش و کوشش برای چیست؟ این همه دویدن و طلب کردن برای رسیدن به چه مقصودی است؟ چرا باید رنج زیستن در این جهان جانکاه و طاقت‌فرسا را بر خود هموار کرد؟ آن هدف نهایی، که برای رسیدن به آن همه این امور را باید تحمل کرد، کدام است؟ آیا خود زندگی ارزش زیستن دارد؟ آیا دردها، رنج‌ها، کاستی‌ها و ناکامی‌های آن بر شیرینی‌ها، کامیابی‌ها و زیبایی‌هایش غلبه دارد؟ چه دلیل معقولی برای تحمل این دردها، رنج‌ها و کاستی‌ها وجود دارد؟ چه چیزی می‌تواند این امور را بر انسان «تحمل‌پذیر»، و «شیرین» و «جذاب» بگرداند؟ آیا خود زندگی، فی حد نفسه، می‌تواند مطلوب بالذات باشد؟ آیا «زیستن برای زیستن» امری معقول و موجه است؟ اگر چنین نیست، پس خود زندگی وسیله‌ای برای رسیدن به غایت دیگری است، ولی تمام سؤال این است که آن غایتی که زندگی را باارزش و دارای اهمیت می‌کند، کدام است؟ آیا آن غایت قابل شناسایی و قابل دستیابی برای همه انسان‌هاست؟ راه رسیدن به آن غایت کدام است؟ آیا این غایت امری واحد و جهان‌شمول و فراگیر است، یا امری متکثر، و متنوع و کاملاً شخصی است؟ آیا این غایت در درون انسان قرار دارد یا در بیرون از انسان؟ امری قابل کشف است یا قابل جعل؟

۲. شیوه مواجهه انسان‌ها با این پرسش، متفاوت است. حقیقت این است که این دغدغه، یعنی دغدغه معنا یا دغدغه دستیابی به زندگی معنادار، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های وجودی آدمی است که از اعماق وجود او برمی‌خیزد. همان گونه که برخی از فیلسوفان وجودی تصریح می‌کنند «انسان تنها موجودی است که وجودش برای او مسئله است» (Heidegger, 1962, p.236)، اساسی‌ترین دغدغه انسان این است که «او کیست، از کجا آمده است؟ به سوی کجا می‌رود؟ راه رسیدن به مطلوب کدام است؟». پرسش از معنای زندگی لازمه وجود خاص انسانی است. انسان از آن جهت که موجودی متفکر و پرسشگر است، از چرایی هستی خود سؤال می‌کند و مطرح شدن این سؤال امری عارضی یا تصادفی و یا ناشی از علل و عوامل بیرونی نیست. یکی از نشانه‌های زندگی اصیل و جدی، مواجه شدن انسان با این پرسش است

(Heidegger, 1962, p.236)، هرچند شیوه مواجهه، سطح مواجهه، راه‌های برون‌رفت از این پرسش، در بین انسان‌های متفاوت، متنوع است.

۳. سؤال از «معنای زندگی» در صورتی قابل طرح است که خود زیستن به معنای «هر روزی» آن، غایت و مطلوب نهایی و بالذات نباشد. به عبارت دیگر، فرض «زندگی برای زندگی» با پرسش عمیق و واقعی از معنای زندگی ناسازگار است. اگر ما همه روند زندگی را در پایین‌ترین مرتبه آن خلاصه کنیم و در زندگی صرفاً به زندگی هر روزی، که اغلب تابع غریزه و عادت و عرف است، اکتفاء نماییم و هر ساحت برتر و بالاتری را نفی کنیم، در این صورت، خود این زیستن و ماندن در این مرحله هدف بالذات و نهایی می‌شود و بنابراین پرسش از معنای زندگی، لغو و بیهوده و در واقع بی‌معنا می‌گردد.

پرسش از معنای زندگی در صورتی قابل طرح است که خود زندگی بهانه‌ای یا وسیله‌ای برای غایتی برتر و بااهمیت‌تر و یا مرتبه‌ای از امر برتری باشد. کسانی که این پرسش را به طور جدی مطرح می‌کنند و به پیش‌فرض‌ها و لوازم طرح این پرسش توجه دارند، در طلب یافتن امری فراتر از جریان عادی و روزمره زندگی هستند که به این جریان عادی ارزش و اهمیت داده و آن را هدفمند و زنده و پویا می‌گردانند. آن امر، هر چه باشد، نمی‌تواند به خود این مرتبه غریزی و هر روزی قابل ارجاع و تحویل باشد. امری که به جریان عادی زندگی، روح، اهمیت، ارزش و جهت می‌بخشد، خود نمی‌تواند جزیی از همین زندگی بی‌روح و راکد و فاقد اهمیت و ارزش نهایی باشد. شاید به همین جهت است که برخی مدعی هستند که «تنها، امری متعالی می‌تواند به زندگی انسان معنا ببخشد» (Wittgenstein, 1961, p.149).

۴. تردیدی وجود ندارد که در شیوه طرح سؤال معنای زندگی، شیوه پاسخ‌گویی به این سؤال، نوع پاسخ‌های مطرح‌شده در جواب به این سؤال، مبانی و پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی و کلامی کسانی که به این بحث می‌پردازند، اختلاف‌نظر و دیدگاه وجود دارد و این اختلاف نظر در چنین بحث ژرف و رازآلودی امری طبیعی به نظر می‌آید.

در دنیای قدیم به جای بحث از معنای زندگی، بحث دیگری مطرح می‌گردید که تا اندازه‌ای نزدیک به این بحث بود و آن بحث از مفهوم «سعادت» بود. بحث از سعادت و تحلیل مفهومی آن، در نزد فیلسوفان سنتی جایگاه ویژه‌ای داشت. این مفهوم هرچند ریشه در متون مقدس دینی داشت، در ادبیات فلسفی فیلسوفان به شیوه فلسفی مطرح می‌شد و فیلسوفان با تکیه بر مبانی خاص معرفتی و مابعدالطبیعی به تحلیل پیشینی آن می‌پرداختند.

برای دوری از هر گونه خلط و التباس در طرح مسئله معنای زندگی ما باید:

الف. بین شیوه پرداختن فیلسوفان و متکلمان جدید به این مسئله، با شیوه پرداختن قدما به موضوعات مشابهی مانند بحث از سعادت تفکیک قائل شویم. هرچند هر یک از این دو شیوه می‌تواند در شیوه دیگر تأثیر گذارد و آن را تکمیل کند.

ب. بین مفهوم «معنای زندگی» آن گونه که برای انسان مدرن مطرح است و مفاهیم مشابه دینی آن در متون مقدس از قبیل مفهوم رستگاری، نجات، فلاح و مانند آن تفکیک کنیم؛ چراکه هر یک از این مفاهیم در درون متون خاص خود و مبتنی بر مبانی و مسلمات خاص خود، دارای بار معنایی ویژه‌ای است.

ج. بین شیوه دینی طرح این مسئله و شیوه فلسفی یا کلامی آن تفکیک کنیم. تردیدی نیست که بحث از معنای زندگی به طور تنگاتنگی با مقولات دینی گره خورده است، ولی تفکیک شیوه طرح مباحث به روشن شدن مرزها و دقت در روش‌شناسی پرداختن به سؤالات و شیوه آزمون آن‌ها کمک می‌کند.

د. همچنین ما باید بین مباحث پیشینی عقلی و مباحث پسینی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی تفکیک قائل شویم. قدامی ما در این گونه مباحث رویکردی پیشینی داشتند. آن‌ها در طرح مسئله و در شیوه پاسخ‌گویی به آن با تکیه بر استدلال‌های فلسفی پیشینی، سعی در حل این معضلات داشتند در حالی که مواجهه انسان مدرن با این گونه مباحث، مواجهه‌ای پسینی و تجربی و متکی بر شواهد آماری و تجربی است. انسان جدید به دلیل درگیری ملموس و عینی با بحران پوچی، ناامیدی، تنهایی و از خود بیگانگی به سوی این مباحث کشیده شده است و درصدد یافتن راه حلی عینی و ملموس برای دردهای وجودی خویش است (Cf. Cottingham, 2003).

۵. در بحث «معنای زندگی» زندگی دارای معنا و مفهوم خاصی است. مقصود از زندگی در این بحث «زندگی انسان» در تمام سطوح و مراحل و به مفهوم جامع و کامل آن است. اگر ما زندگی انسان را امری تک‌ساحتی و غریزی و خالی از اراده و شعور و آگاهی و انتخاب در نظر بگیریم و آن را صرفاً در سطح زندگی زیست‌شناختی تنزل دهیم، در این صورت پرسش از معنای زندگی بی‌معنا می‌گردد. از این رو، برای کسانی که نگاهی فیزیکیالیستی به انسان و همه‌شئون و فعالیت‌های او دارند، این پرسش به طور عمیق و جدی قابل طرح نیست. در این صورت، انسان وجه تمایز کیفی عمیقی با برخی از حیوانات پیدا نمی‌کند و پرواضح است که دغدغه معنا و پرسش از معنا، صرفاً از حیات انسانی در عمیق‌ترین لایه‌هایش برمی‌خیزد.

بنابراین می‌توان گفت که طرح سؤال از معنای زندگی خود نشان‌دهنده ناکافی بودن این ساحت از زندگی و طلب ساحتی برتر از زندگی است که سختی‌ها و رنج‌ها و تکراری‌های ساحت ابتدایی را معنادار کند.

اساساً طرح این سؤال خود حاکی از وجود ساحتی دیگر است که به همین اندک بسنده نمی‌کند و در طلب مطلوب برتر و بالاتری است. این طلب و دغدغه، برخاسته از دو جنبه اساسی در وجود انسان است: آگاهی و اختیار. به نظر می‌رسد که انسان تنها موجودی است که محل تلاقی این دو ویژگی است. او خودش را می‌سازد و در طراحی و معماری و اصلاح ساختار وجودی خویش، تا حد زیادی، مختار و آزاد است.

به تعبیر فیلسوفان وجودی، او تنها موجود اصیل عالم است که وجود او بر ماهیت او تقدم دارد و در حقیقت، ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد. علاوه بر این، او از این وضعیت خود و نیز از سایر امکانات و محدودیت‌های خود، از جمله نسبت به مرگ و پایان زندگی، آگاه است (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۵۵).

در چنین اوضاع و احوالی، برای او این سؤال مطرح می‌شود که چگونه زیستن و چگونه بودن و چگونه مردنی را انتخاب کند؟ به عبارتی او با «شیوه‌های مختلف زیستن» مواجه است. در مقام انتخاب، از چرایی این انتخاب می‌پرسد و دچار تردید و بحران می‌شود. این تردیدها و سؤالات عمیق‌تر شده و به سؤال از چرایی زندگی

می‌انجامد؛ چرا که چگونگی زندگی برخاسته از چرایی آن است. هر پاسخی که شما به پرسش چرایی زندگی بدهید، در چگونگی زندگی شما تأثیر می‌گذارد.

۶. در هر سؤالی، تحلیل دقیق و درست و ایضاح مفهومی مفاهیم به کاررفته در آن سؤال، قدم اول در راه پاسخ‌گویی به آن سؤال است. بنابراین، پیش از هر پاسخی، ما باید به تحلیل خود سؤال معنای زندگی بپردازیم. در این مرحله است که برخی این سؤال را «بی‌معنا» و بنابراین، «شبه‌سؤال» و غیر قابل پاسخ‌گویی می‌دانند. بر اساس نهضت تجربه‌گرایانه‌ای که در دو دهه نخست قرن بیستم به اوج خود رسید، سؤال از امور متعالی و رازآلودی چون خدا، جاودانگی، معنا و اموری از این قبیل بی‌معنا شمرده می‌شد (Quinn, 2000, p.61). مبنای این ادعا در معیار تجربه‌گرایانه معناداری نهفته بود. اشکالات و نارسایی‌های این معیار در جای دیگری به تفصیل بیان شده است (علیزمانی، ۱۳۶۸، ۱۴۹-۲۵۴).

پرسش اصلی در بحث «معنای زندگی» به طور دقیق، این است که: «آیا زندگی معنادار است؟ در صورت معناداری، چه چیز یا چه چیزهایی «می‌توانند» به زندگی انسان معنا دهند و در واقع نیز معنا می‌دهند؟». آیا این امور در درون انسان، یا در بیرون از او، و یا هم در درون و هم در بیرون قرار دارند؟ اموری عینی و واقعی هستند، یا اعتباری و شخصی؟ اموری قابل کشف هستند، یا قابل جعل؟ برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان می‌باشند یا تابع شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی هستند؟ اموری متعالی یا قدسی هستند، یا اموری غیرمتعالی و این جهانی می‌باشند؟ آیا این امور قابل دستیابی برای همه انسان‌ها هستند و یا تنها گروه و یا افراد خاصی بدان‌ها دسترسی دارند؟ راه رسیدن به این امور کدام است؟ چگونه می‌توان زندگی بی‌معنایی را متحول ساخت و معنادار کرد؟ انسان با رسیدن به چه چیزهایی و با به دست آوردن چه چیزی به سرچشمه معنا می‌رسد؟ و....

همان گونه که می‌بینید، در این سؤالات دو مفهوم «زندگی» و «معنا» مورد سؤال قرار گرفته‌اند: مفهوم زندگی، ناظر به امری ملموس و عینی است که هر یک از ما از صبح تا شام و تا لحظه مرگ درگیر آن هستیم.

در باره این مفهوم توجه به نکات زیر ضروری است:

الف. در این بحث تنها زندگی انسان محور بحث است که از جهات متعددی از زندگی غریزی و تک‌ساحتی سایر حیوانات متمایز است.

ب. زندگی با تمام جوانب و اقتضائات و جنبه‌های مثبت و منفی، تلخ و شیرین، متعالی و غیرمتعالی آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ج. این زندگی چون تا حدی با آگاهی و اختیار همراه است، می‌تواند به صورت‌های مختلف در مسیرهای متنوع و به سوی اهداف متفاوتی سامان داده شود. به عبارت دیگر، فرض این پرسش بر مختار بودن انسان در زمینه‌ای خاص است؛ چرا که، اگر ما فرض کنیم که نوعی جبر مطلق بر همه زندگی انسان حاکم است، در این صورت، پرسش از معنای زندگی اهمیت و ارزش خود را از دست می‌دهد.

د. دست‌کم، انسان هرچند به لحاظ آغاز و آمدن در این مرحله از حیات مختار نباشد، در ادامه آن مختار است. او می‌تواند، هر لحظه این زندگی را کنار بگذارد. به همین جهت است که برخی از فیلسوفان وجودی، پرسش از خودکشی را اصلی‌ترین پرسش فلسفه دانسته‌اند؛ زیرا این پرسش در واقع، به این سؤال می‌پردازد که آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟!

هـ. در این بحث «کل فرایند زندگی»، از تولد تا مرگ و پس از آن، مورد سؤال قرار می‌گیرد، نه صرفاً برخی از لحظه‌ها یا قطعه‌ها یا اجزای آن. هرچند اگر کل معنادار و یا حتی بی‌معنا باشد، اجزا نیز تابع کل خواهد بود.

و. در طرح سؤال باید توجه داشته باشیم که کل زندگی انسان در درون یک متن خاص و زمینه مشخصی به نام «جهان هستی» مورد سؤال قرار می‌گیرد. ما با غفلت از این متن و زمینه، نمی‌توانیم به بررسی معناداری یا بی‌معنایی زندگی بپردازیم؛ زیرا معناداری همواره در درون یک متن و زمینه قابل بررسی است. به عبارت دیگر، کل زندگی انسان خود جزئی از یک مجموعه وسیع‌تر و بزرگ‌تر به نام جهان هستی است. بدون توجه به کل نظام هستی نمی‌توان سرنوشت زندگی انسان را مشخص کرد. بنابراین همان‌گونه که فیلسوفان وجودی تأکید کرده‌اند، پرسش از هستی خاص انسانی منوط به بررسی و پرسش از خود هستی است و برای مطالعه خود هستی ما چاره‌ای

جز آغاز از هستی خاص انسانی نداریم و در اینجا است که ما با «دور هرمنوتیکی» خاصی روبه رو می‌شویم (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۷۹).

اگر ما کل این زمینه را نامعقول، بی‌آغاز و انجام، بدون هر گونه طراحی و رها بشماریم، در این صورت سخن گفتن از معناداری جزء کوچکی از این مجموعه نامتناهی، به نام انسان، لغو و بیهوده می‌گردد؛ چرا که در این صورت ما در درون یک کل عظیم و حیرت‌آوری قرار داریم که بر آن کل هیچ نوع ضرورت و عقلانیتی حاکم نیست و همه چیز با تصادف تبیین و تحلیل می‌گردد. طبیعی است که در درون این کل، وجود انسان نیز بر اساس تصادف تبیین و تحلیل شود (Cottingham, 2003, p.8).

ولی اگر ما در مورد نظام هستی به نوعی شعور، عقلانیت، هدفداری و... معتقد باشیم، در این صورت پرسش از معنای زندگی انسان جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. به هر حال، با غفلت از کل، نمی‌توان به بررسی جزء پرداخت.

۷. در تحلیل سؤال از معنای زندگی، بیش از مفهوم زندگی، این مفهوم «معنا» است که در این ترکیب اضافی «معنای زندگی» مشکل‌آفرین شده است. برخی بر این باورند که «معنا» صرفاً قابل استناد به جملات و عبارات و نمادهاست و تنها واژه‌ها، نمادها و کلمات و حروف هنگامی که به شیوه خاصی به کار روند، دارای معنا شمرده می‌شوند. شکی نیست که کاربرد اولیه و اصلی معنا در همین زمینه است و معنا امری است که در ورای الفاظ و عبارات قرار دارد و الفاظ و عبارات از آن حکایت می‌کنند و بر آن دلالت می‌کنند. خود معنا نیز از واقع حکایت می‌کند. از این منظر اسناد معنا به حوادث و اشیاء و مانند آن خطا انگاشته می‌شود و بنابراین، اسناد معنا به زندگی نوعی «خلط مفهومی» شمرده می‌شود (Ellin, 1995, pp.322-24).

ولی اگر بخواهیم ویتگنشتاینی سخن بگوییم، خود مفهوم معنا نیز مانند مفهوم بازی و بسیاری از مفاهیم دیگر کاربردهای متعدد و متنوعی دارد و بر طیفی از امور اطلاق می‌شود که چه بسا یافتن امر جامع و مشترک میان آن‌ها امکان‌پذیر نباشد: واژه معنادار، جمله معنادار، اشاره معنادار، حادثه معنادار و زندگی معنادار....

به راستی مقصود از معنا به هنگام اضافه به زندگی، در عبارت معنای زندگی چیست؟ زندگی معنادار چه تفاوتی با زندگی بی‌معنا دارد؟ به عبارت دیگر، زندگی

معنادار واجد چه ویژگی‌هایی است که زندگی بی‌معنا فاقد آن است؟ به نظر می‌رسد که ما به هنگام اسناد «معنا» به زندگی، اندکی از معنای اولیه آن به هنگام استناد به واژه‌ها، جملات و کلمات فراتر می‌رویم، ولی همچنان واژه معنا در نسبتی معنایی با کاربرد اولیه این واژه قرار دارد. به طور مثال، همان گونه که معنا در ورای الفاظ قرار دارد و الفاظ به سوی آن اشاره می‌کنند و از آن حکایت می‌کنند و مقصود و مطلوب نهایی از کاربرد الفاظ، حکایت معانی است، در مورد زندگی نیز می‌توان گفت که خود زندگی و اجزای آن و سیر روزمره آن نمی‌تواند مطلوب و مقصود نهایی باشد. معنای زندگی به این معنا امری متعالی است که در قلمروی بیرون از فرایند زندگی قرار دارد و زندگی وسیله‌ای یا زمینه‌ای برای رسیدن به آن است و مطلوب نهایی و بالذات، اگر وجود داشته باشد، همان چیزی است که به زندگی معنا می‌بخشد.

در باب تحلیل و تبیین دقیق واژه «معنا» در کاربرد «زندگی معنادار» توجه به نکات زیر ضروری می‌نماید:

۱. واژه «معنا» در عبارت «زندگی معنادار»، هرچند دقیقاً به همان معنای کاربرد اولیه‌اش در مورد جملات و کلمات و واژه‌ها به کار نمی‌رود، می‌توان گفت که با آن کاربرد اولیه، نوعی «شباهت خانوادگی» دارد (Metz, 2001, p.150).

۲. به طور دقیق و جامع و مانعی نمی‌توان مفهوم «معنا» را در این زمینه خاص تعریف کرد.

۳. در تحلیل معنای «معنا»، در این زمینه نمی‌توان تنها به یک ساحت از معنا توجه کرد و سایر جنبه‌ها را فراموش کرد. برای مثال، ما نمی‌توانیم صرفاً به جنبه‌های روان‌شناختی زندگی معنادار توجه کنیم و صرفاً بگوییم زندگی معنادار، آن نوع زندگی است که با حالت‌های روان‌شناختی خاصی از قبیل امید، آرامش، شادی و رضایت درونی همراه است. ما در تحلیل زندگی معنادار باید به تمام سطوح و جهات منطقی، عقلانی، روان‌شناختی و وجودی این نوع از زندگی توجه کنیم.

۴. در این تحلیل، باید بین مؤلفه‌های اصلی و ذاتی زندگی معنادار و لوازم و آثار و نتایج ناشی از آن تفکیک کنیم. کسی ممکن است، برای مثال، هدفداری را از جمله مؤلفه‌های اصلی، و رضایت نفسانی را از زمره لوازم زندگی معنادار به شمار آورد.

۵. در این تحلیل باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که هر تعریفی از معناداری زندگی و ملاک معناداری، بر یک سلسله پیش‌فرض‌ها در باب انسان و جهان، فلسفه هستی، ملاک سعادت و امور بسیار دیگری از این قبیل استوار است.

۶. در این تحلیل باید توجه داشته باشیم که اگر بتوانیم ملاک‌ها و معیارهای ثابتی برای تفکیک زندگی معنادار از زندگی بی‌معنا ارائه دهیم، در این صورت، باید بین آن زندگی‌ای که در واقع معنادار است و آن نوعی زندگی‌ای که شخص آن را معنادار می‌داند، ولی در واقع و به حسب معیار تهی از معناست، تفکیک کنیم (رک. ملکیان، ۱۳۸۵، صص ۲۰۹-۲۳۷).

۸. به نظر می‌رسد که با توجه به نکات فوق، دو مضمون اصلی در پرسش معنای زندگی وجود دارد یا به عبارت دیگر، این پرسش را به دو نحوه متفاوت می‌توان مطرح کرد:

الف. می‌توان «معنا» را در اینجا به «مطلوب، غایت و هدف» تفسیر کرد. همان گونه که معنای الفاظ و عبارات و جملات و نمادها مطلوب و مقصود از الفاظ هستند نه خود الفاظ، در مورد زندگی نیز باید در طلب معنا، مطلوب و مقصودی فراتر از خود فرآیند ساری و جاری زندگی بود. آن امر مطلوب یا مقصود، معنای زندگی است. در این تفسیر از معنا توجه به نکات زیر ضروری می‌نماید:

۱. در اینجا چون معنای زندگی به «هدف زندگی» تفسیر می‌شود، باید توجه کرد که خود زندگی از آن جهت که نوعی فعالیت یا مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و رویدادهاست، نمی‌تواند دارای هدف باشد بلکه این هدف یا غایت از آن کسی است که واجد و درگیر در زندگی است. به عبارت دیگر، انسانی که زندگی می‌کند و تجربه زندگی را از سر می‌گذارد، می‌تواند هدفی یا اهدافی برای زندگی خود انتخاب کند (ملکیان، ۱۳۸۵، صص ۲۰۹-۲۱۱).

۲. برخی، به جای اسناد هدف به خود انسان، آن را به خالق انسان و جهان نسبت داده‌اند. از این دیدگاه، سؤال اصلی در بحث معنای زندگی این است که «خداوند، انسان را برای چه غرض و غایتی آفریده است». در این صورت نیز زندگی معنادار به معنای «زندگی دارای هدف» تفسیر و تعبیر می‌شود، ولی انسان در صورتی به این

زندگی معنا دار دست پیدا می‌کند، که رابطه مناسبی با خدا داشته باشد و چنین رابطه‌ای در صورتی محقق می‌شود که انسان غرض و غایت خداوند را تأمین کند.

۳. نگاه دینی به بحث معنای زندگی، معمولاً، این پرسش را به صورت فوق، یعنی با مبنای غایت‌انگاران و بر محور خدا و غرض و غایت او مطرح می‌کند. در این نحوه نگاه، غایت نهایی انسان باید هماهنگ با غایت خداوند باشد تا انسان به معنای زندگی دست پیدا کند.

۴. در اینجا ما باید بین «غایت» و «نتیجه» تفکیک کنیم؛ زیرا غایت امری آگاهانه و اختیاری است که شخص با آگاهی و اراده آن را قصد می‌کند و به سوی آن راهی می‌شود، در حالی که «نتیجه»، امری قهری و ضروری و به معنای نقطه «پایان حرکت» است و چه بسا با غایت مورد نظر فاصله بسیاری داشته باشد. در اینجا باید بین غایت و مفاهیم دیگری چون فایده و کارکرد نیز تفکیک کرد.

۵. غایتی که در اینجا مورد نظر است، غایت نهایی یا غایة‌الغایات است. در اینجا نیز باید بین غایت‌های ابتدایی، غایت‌های متوسط و غایت فرجامین تفکیک قائل شد. در بحث معنای زندگی، ما به دنبال همین غایت یا غایت‌های نهایی هستیم. غایت یا غایت‌هایی که ارزش ذاتی داشته و مطلوب و مقصود بالذات هستند. سؤال اصلی، در این صورت، این است که آیا برای فرایند طولی زندگی معنا و مطلوب و غایت نهایی وجود دارد که همه این سلسله را تبیین و تحلیل کند و به همه آنها معنا و ارزش و اهمیت ببخشد، بدون اینکه خود از جای دیگر کسب معنا و ارزش کند؟ آن مطلوب یا مطلوب‌های بالذات کدام‌اند و چگونه می‌توان به آنها رسید.

۶. اگر ما چنین نگاهی به پرسش معنای زندگی داشته باشیم، در این صورت فرایند ساری و جاری زندگی خود به منزله وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف نهایی است و خودش نمی‌تواند مطلوب بالذات باشد. در حقیقت، می‌توان گفت که فرایند زندگی از لحظه تولد تا مرگ به منزله مسافرتی است که ما در این سفر در پی رسیدن به جای دیگری هستیم و خود این مسافرت نمی‌تواند هدف نهایی باشد.

۷. تردیدی وجود ندارد که در میان غایت‌انگاران در بحث معنای زندگی، در خصوص اینکه آیا در عالم واقع نیز چنین هدفی یا اهدافی وجود دارد یا نه و

نیز در باب متعالی یا غیرمتعالی بودن این غایت یا غایت‌ها و در خصوص محتوا و مضمون دقیق این هدف‌ها و راه رسیدن به آن‌ها اختلاف نظر بسیاری وجود دارد (Metz, 2000, pp.293-313).

ب. معنای دیگری که برای واژه «معنا» در عبارت «معنای زندگی» می‌توان در نظر گرفت، «ارزش، اهمیت و اعتبار» است (Cf. Quinn, 2000, pp.53-68). در این صورت معنای این سؤال که «آیا زندگی معنا دارد»، این است که «آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا ارزش زیستن ندارد؟ اگر زندگی ارزش زیستن دارد، چه چیز یا چه چیزهایی به زندگی این ارزش را داده‌اند؟ آیا خود زندگی ارزش ذاتی دارد و یا اینکه ارزش و اهمیت زندگی به سبب امر دیگر یا امور دیگری است؟ آن امر یا امور دیگر کدام‌اند؟ آیا هر نوع زیستنی، به صرف زنده بودن و ادامه حیات به هر کیفیتی، ارزش زیستن را دارد؟ یا تنها شیوه خاصی از زیستن و زندگی به گونه خاصی واجد ارزش کافی و لازم برای زیستن مطلوب است؟

در تحلیل این تفسیر از معنای زندگی باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. چون مفاهیمی از قبیل ارزش و بی‌ارزش و ضد ارزش در ارتباط با افعال اختیاری قابل طرح و بحث هستند، در اینجا نیز اسناد ارزش به زندگی در صورتی امکان‌پذیر است که زندگی را به منزله فعل اختیاری و یا مجموعه‌ای از افعال اختیاری انسان به حساب آوریم. در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا این فعل، بایسته و باارزش و بااهمیت و در خور تحسین و ستایش است یا نه.

۲. این سؤال نیز ناظر به «کل زندگی» یا «زندگی به منزله یک کل» است؛ زیرا اگر شما لحظه یا قطعه یا جزء خاصی از زندگی را جدا کنید و آن را مورد سؤال قرار دهید، چه بسا آن جزء، جدای از کل، واجد حکمی باشد (مثلاً بی‌ارزش و بی‌اعتبار باشد) و همان جزء در ارتباط با کل، واجد حکم دیگری باشد (برای مثال، مقدمه برای رسیدن به هدف باارزشی باشد)؛ از این رو کسانی که این سؤال را مطرح می‌کنند، به «کل زندگی» نظر دارند، نه جزء خاصی از آن.

۳. این سؤال از آنجا مطرح می‌شود که انسان با جنبه‌های منفی و تلخ و رنج‌آلود و غمناک زندگی مواجه می‌گردد. طبیعی است که وقتی انسان با لحظات تلخ و ناکامی و

شکست مواجه می‌گردد، از آن‌ها رنج می‌برد و آزرده‌خاطر می‌شود. اما این سؤال در باره کل زندگی مطرح می‌شود که آیا کل زندگی، در مجموع، امری مثبت است یا منفی؟ به عبارت دیگر، ما وقتی جنبه‌های شیرین و مثبت زندگی را در نظر می‌گیریم و آن را با جنبه‌های منفی و تلخ زندگی مقایسه می‌کنیم، به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟ آیا جنبه‌های مثبت و شیرین و باشکوه زندگی برتری داشته و تحمل جنبه‌های منفی اندک را توجیه می‌کنند و یا قضیه عکس این امر است؟ به تعبیری ساده‌تر، آیا کل زندگی با محاسبه سود و زیانش، امری مقرون به صرفه و باارزش است و یا اینکه در این بازی جز ضرر و زیان چیزی عاید انسان نمی‌شود و یا اگر سودی در کار باشد، در مقایسه با ضررها اندک به نظر می‌رسد؟ (رک. هیک، ۱۳۸۶، صص ۸۷-۹۸).

۴. همان گونه که ملاحظه می‌کنید، این تحلیل از سؤال مستلزم نوعی نگاه پسینی به زندگی است. به عبارت دیگر، ما در اینجا با زندگی عینی و در مقام تحقق فرد سروکار داریم که به طور ملموس و محسوس با رنج‌ها و کاستی‌های زندگی دست و پنجه نرم می‌کند.

۹. همان گونه که ملاحظه می‌کنید، یکی از زمینه‌های اصلی که موجب مطرح شدن بحث معنای زندگی می‌شود، به هنگام مواجه شدن انسان با رنج‌ها، تلخی‌ها، کاستی‌ها و شکست‌ها و... است؛ به عبارت دیگر، به هنگام مواجه شدن با جنبه‌های منفی و غمناک زندگی، اگر ما با دیدی واقع‌بینانه به زندگی نگاه کنیم، وجود درد و رنج در متن زندگی امری واقعی و ملموس و انکارناپذیر است. چگونه می‌توان واقعیتی مهیب و خوف‌آور به نام «مرگ» را منکر شد؟ چگونه می‌توان در وجود «بیماری» و «فقر و تنگدستی»، «پیری و کهولت» تردید کرد؟ چگونه می‌توان رنج عام و فراگیر انسان‌ها پس از مواجه شدن با جنبه‌های محدود و منفی زندگی را انکار کرد؟ چگونه می‌توان رنج ناشی از «نرسیدن»، رنج ناشی از «از دست دادن» و رنج ناشی از «تکرار، خستگی و ملالت» را انکار کرد؟ چگونه می‌توان رنج تنهایی، غربت وجودی، ناامیدی، احساس بی‌پناهی و آوارگی، احساس از خود بیگانگی و... را مورد تردید قرار داد؟ به همین جهت است که می‌توان گفت: یکی از معانی اصلی «معنای زندگی» را «معنای دردها و رنج‌های زندگی» دانست.

به دو طریق وجود دردها و رنج‌ها باعث مطرح شدن بحث معنای زندگی می‌شود: الف. وجود این دردها و رنج‌ها و مواجه شدن با آن‌ها این سؤال را پدید می‌آورد که چرا باید این دردها و رنج‌ها را «تحمل» کرد و به طور خاصی، می‌توان به مسئله مرگ اشاره کرد. به راستی راز مرگ چیست؟ مرگ را چگونه می‌توان معنادار کرد؟ چگونه می‌توان تفسیر روشن و قابل قبولی از ضرورت مرگ ارائه داد و پذیرش آن را بر انسان هموار ساخت؟

ب. شیوه دوم این است که نه با تک‌تک این موارد، بلکه با کلیت آن‌ها در مجموعه زندگی مواجه شویم و بپرسیم آیا زندگی آمیخته با درد و رنج و مصیبت ارزش زیستن دارد؟ آیا این زندگی که در آن درد و رنج شأن قابل ملاحظه‌ای دارد، «قابل تحمل» است؟

برخی از فیلسوفان وجودی که مدعی هستند اصلی‌ترین و جدی‌ترین سؤال فلسفه، پرسش از «خودکشی» است (کامو، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰)، به همین امر نظر دارند که آیا این زندگی آمیخته با تلخی‌ها و ناکامی‌ها و رنج‌ها و مصیبت‌ها، ارزش زیستن دارد؟ آیا ادامه این زندگی و ادامه تحمل این دردها و رنج‌ها دلیل معقول و موجهی دارد؟ چه چیزی تحمل این بار سنگین را بر انسان هموار می‌کند؟

در پایان این بحث توجه به نکات زیر ضروری می‌نماید:

۱. تردیدی نیست که یکی از جنبه‌های بحث معنای زندگی، بحث از معنای دردها و رنج‌هاست، ولی نمی‌توان همه بحث معنای زندگی را به این بحث ارجاع داد و به آن فروکاست. از این رو، حتی کسانی که منکر وجود درد و رنج هستند و آن را نوعی توهم می‌شمارند و یا کسانی که نظام جهان را خیر غالب می‌شمارند و شرور و رنج‌ها را در مقایسه با خیرات مغلوب می‌دانند، به بحث از معنای زندگی می‌پردازند. در واقع، بحث از معنای زندگی ناشی از عطش سرشار انسان به حل راز هستی و چرایی وجود است. انسان در طلب معنای زندگی در پی ارائه تبیین معقولی از چرایی زندگی است که این طلب نیز خود از سؤال دیگری ناشی می‌شود که چرا چیزی هست، به جای آنکه نباشد؟ چرا وجود و نه عدم؟ (Cottingham, 2003, p.7).

۲. رنج‌ها و دردها و مصیبت‌های انسان می‌تواند به یکی از سه صورت زیر باشند:

یک. رنج و درد بیهوده و بدون دلیل و جهت، که در این صورت تحمل‌ناپذیر و تلخ خواهد بود.

دو. رنج و درد معقول و موجه و تحمل‌پذیر، که انسان می‌داند چرا رنج و درد می‌کشد و طبیعی است که این گونه درد و رنجی بر انسان «تحمل‌پذیر» می‌شود. سه. رنج و دردی که نه تنها «تحمل‌پذیر» و موجه و معقول است بلکه شیرین و دوست‌داشتنی است. فرق نوع دوم و سوم در این است که در رنج‌های تحمل‌پذیر، انسان بنا به نوعی محاسبه و تحلیل عقلانی، پذیرش درد و رنج را برای رسیدن به هدفی بر خود هموار می‌کند، نه اینکه درد و رنج وجود ندارد بلکه درد و رنج برای رسیدن به مطلوبی برتر «تحمل» می‌شود ولی در نوع سوم داستان دیگری است. در اینجا صحبت از «درد شیرین و دلچسب» است، که انسان در ساحتی احساس درد و رنج می‌کند و در ساحت برتری، از وجود این درد و رنج لذت می‌برد. در اینجا سخن از «تحمل دشواری مبتنی بر محاسبه و توجیه» نیست، سخن از نوعی عشق و شور بیکران به سوی چیزی است که در راه رسیدن به آن مطلوب، رنج‌ها و دردها شیرین، جذاب و گوارا می‌شوند.

برخی از کسانی که به «نیپیلیسم» معتقدند و زندگی را بی‌معنا می‌شمارند، رنج کشیدن بار هستی به وسیله انسان را رنجی جانکاه، نامعقول، بدون توجیه و زیادی می‌شمارند. از دیدگاه آنان انسان در این زندان هستی افکنده شده است، بدون اینکه خودش بخواهد. او گرفتار دردها و رنج‌های این مرحله از هستی است. دردها و رنج‌هایی که نمی‌داند چرا باید آن‌ها را تحمل کند و هیچ راهی هم برای فرار از این دردها و رنج‌ها وجود ندارد و هیچ چیزی هم نمی‌تواند تحمل آن‌ها را بر انسان هموار کند (رک. علیزمانی، ۱۳۸۳، صص ۲۶-۴۹).

۱۰. یکی از شیوه‌های اصلی طرح مسئله معنا، شیوه فلسفی است. اگر ما بپذیریم که فلسفه به «رازهای وجودی» می‌پردازد و نه صرفاً به حل بعضی مسائل پیش پا افتاده، آن گونه که گابریل مارسل نیز تاکید می‌کرد، در این صورت پرداختن به راز هستی به جای نیستی، راز مرگ، راز خدا و راز معنای زندگی از جمله وظایف فلسفه به شمار

می‌رود (وال، ۱۳۷۲، صص ۱۶۲-۱۳۹). در این رهیافت خود زندگی مورد تأمل عقلانی قرار گرفته و از چرایی آن سؤال می‌شود.

حیات انسانی امری رازآلود، دهشتناک و حیرت‌انگیز است، فلسفه نیز که به گفته ارسطو زائیده حیرت و محصول حیرت و برآمده از آن است، به این امر رازآلود پرداخته و پرسش‌های عمیقی را در باره آن مطرح می‌کند: از کجا؟ به کجا؟ چرا؟ چگونه؟ این پرسش‌گری جزء جدانشدنی وجود آدمی است. به گفته هایدگر، انسان موجود منحصر به فردی است؛ زیرا تنها موجودی است که اصل وجودش برای او مسئله است و تنها موجودی است که دل‌نگران وجود خویش است که امری اصیل از کار درآید. او مدعی است که از میان همه موجودات تنها انسان است که شگفت‌انگیزترین شگفتی‌ها، یعنی پرسش در باب هستی را تجربه می‌کند (Cottingham 2003, p.2). به طور طبیعی، اگر کسی بخواهد با پرسش معنای زندگی به شیوه فلسفی برخورد کند، نمی‌تواند زندگی را بدون در نظر گرفتن زمینه‌ای که زندگی در آن قرار گرفته است، یعنی بدون ملاحظه «عالم هستی» مورد مطالعه قرار دهد؛ زیرا به تعبیر هایدگر، هستی خاص انسانی، «هستی - در - عالم» است. انسان دارای عالم است و بدون عالم و جدای از عالم نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه می‌تواند واجد ارزش، اهمیت و معنایی باشد.

بنابراین، پرسش از معنای زندگی انسان ما را به پرسش‌های عمیق‌تر و فراگیرتری سوق می‌دهد؛

از این رو، ما باید بین سه پرسش تفکیک کنیم:

الف. پرسش از معنای هستی؛ ب. پرسش از معنای عالم خلقت و نظام آفرینش و

ج. پرسش از معنای وجود خاص انسانی یا پرسش از معنای زندگی انسان.

پرسش نخست به لحاظ منطقی بر دو پرسش دیگر مقدم است یعنی تا راز هستی به درستی آشکار نشود، نمی‌توان به راز آفرینش که تنها بخشی از هستی را شامل می‌شود و یا به راز آفرینش انسان پرداخت. شاید راز اصلی تقدم و اهمیت و گستردگی مباحث وجودشناسی در فلسفه‌های سنتی و به ویژه در حکمت اسلامی - ایرانی نیز همین باشد.

با این نکته، پرسش نخست ماهیتی کاملاً فلسفی دارد، ولی پرسش دوم کاملاً کلامی است، در حالی که پرسش سوم، پرسشی چندضلعی و دارای ابعاد متفاوت و متنوع است.

پرسش نخست از «حیرت در باره هستی» ناشی می‌شود. در اینجا هستی به عام‌ترین و وسیع‌ترین معنای آن مورد نظر است. این معنا از هستی، هم طبیعت را شامل می‌شود و هم ماورای طبیعت، هم ماده و مادیات را در بر می‌گیرد و هم مجردات و غیر مادیات را. در اینجا هستی، از آن جهت که هستی است، مورد نظر است. این معنا از هستی در برابر نیستی قرار می‌گیرد.

اساسی‌ترین پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که هستی چه معنایی دارد؟ و چرا هست؟ چرا چیزی هست به جای آنکه هیچ چیزی وجود نداشته باشد؟ چرا هستی هست و نیستی نیست؟ چرا وجود و نه عدم؟ (رک. وال، ۱۳۷۲، ص ۲۳۰). اساسی‌ترین حیرت، همین حیرت در برابر چرایی هستی است.

در اینجا و در مواجهه با پرسش از هستی دست کم ما با دو رهیافت روبه‌رو هستیم: رهیافتی که مدعی است پرسش از هستی دارای پاسخ معقولی است و رهیافتی که این پرسش را بدون پاسخ و بلکه غیر قابل پاسخ‌گویی می‌داند.

پرواضح است که شیوه پاسخ‌گویی به پرسش از هستی، تأثیر ژرف و انکارناپذیری بر نحوه پاسخ‌گویی به پرسش از معنای زندگی دارد؛ زیرا زندگی انسان بریده از نظام هستی نیست و در درون این زمینه و متن خاص جریان دارد. ما نمی‌توانیم معنا را جدای از متن و زمینه مورد بررسی قرار دهیم. اگر بگوییم که معناداری یا بی‌معنایی زندگی منوط و مشروط به زمینه‌ای است که فرایند زندگی در آن جریان دارد، سخن گزافی نگفته‌ایم. این زمینه یا متن، نظام هستی در کلیت آن است. اهمیت، ارزش و اعتبار زندگی در گرو تفسیری است که ما از این متن ارائه می‌دهیم.

۱۱. شیوه دیگر طرح پرسش از معنای زندگی، شیوه کلامی است. در علم کلام، متکلم پیش از هر چیز عهده‌دار تحلیل، تبیین و توجیه منطقی باورهای دینی در چارچوب متون مقدس و سنت رایج و غالب هر دینی است. بنابراین، متکلم نمی‌تواند، مانند فیلسوف یا فیلسوف دین، بحث معنای زندگی را به طور فارغ‌دلانه و به شیوه آزاد

و بیطرفانه فلسفی مطرح کند. او با مسلمات دینی و چارچوب‌های ایمانی خاصی مواجه است و طبیعی است که در پی یافتن راه حلی برای پاسخ به این پرسش در درون این چارچوب‌هاست.

در اندیشه کلامی بحث معنای زندگی، به طور دقیقی، با اندیشه خدا گره خورده است. بنابراین، اصل وجود خدا در درجه اول و نوع نگرش و تصور از خدا در درجه دوم و به دنبال این دو تحلیل و تبیین نحوه رابطه انسان با خدا، در کیفیت پاسخ‌گویی به سؤال از معنای زندگی کاملاً مؤثر است. از منظر کلامی می‌توان گفت:

الف. وجود خدا در عالم هستی حداقل و به طور مسلم شرط لازم برای معنادار شدن زندگی است؛ بنابراین بدون فرض وجود خدا زندگی انسان «نمی‌تواند» معنادار شود.

ب. معنادار شدن زندگی انسان با ارائه هر تصویری از خدا سازگار نمی‌باشد. به عبارت دیگر، خدا در صورتی می‌تواند منبع و منشأ معناداری شمرده شود که دارای اوصاف و ویژگی‌های خاصی باشد. برخی از این اوصاف را، که شرط لازم برای معناداری هستند، می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱. خدا امری مشخص و متعین است. به عبارت روشن‌تر، او موجوی از موجودات است. این طرز تلقی در نقطه مقابل تصویری نامتشخص از خداوند است. کسانی که خدا را «خود وجود و نه موجود» و... می‌دانند، خدا را امری نامتشخص می‌شمارند.

۲. خداوند خالق است و جهان آفرینش فعل خداوند است. در ادیان ابراهیمی بر خالق بودن خداوند تأکید فراوان شده است، او جهان را «از عدم» آفریده است.

۳. خداوند فاعل مختار و دارای اراده آزاد است. او می‌توانست که نیافریند یا به گونه دیگری دست به آفرینش بزند. تأکید بر مختار بودن خداوند در فعل آفرینش در تقابل با دیدگاه کسانی قرار دارد که صدور عالم از خداوند را نه نتیجه اراده‌ای آزاد بلکه لازمه قهری و جبری فیضان کمالات وجودی از او می‌دانند.

۴. او فاعل مختار دارای هدف است. فعل او فعلی حکیمانه و غایتمند است و او به طور عبث و بیهوده‌ای دست به آفرینش نمی‌زند. بنابراین او از آفرینش انسان و جهان

و همه موجودات عالم در پی رسیدن به غایت ارزشمند و والایی است. خدا در ادیان ابراهیمی موجودی حکیم و خردمند است که هیچ گونه کار عبث و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد.

۵. او موجودی شخصی و انسان‌وار است. دارای اوضاع و احوالی شبیه به انسان است.

مقصود از انسان بودن این است که او «شیئی» نیست، موجودی آگاه، بینا، شنوا، متکلم، مهربان و دارای واکنش‌های مناسب در برابر انسان و سایر موجودات است. می‌توان با او سخن گفت و از او پاسخ شنید، می‌توان به او نزدیک شد و یا از دور گردید، می‌توان او را دوست داشت و به او عشق ورزید و می‌توان به او رسید.

خدای متون مقدس بر خلاف خدای فیلسوفان خدایی شخصی است. اوصافی که برای خداوند در متون مقدس ذکر شده است، بیش از آنکه اوصاف انتزاعی و مابعدالطبیعی از قبیل وجوب وجود و بساطت مطلق و وحدت محض باشد، اوصافی اخلاقی و انسانی از قبیل مهربانی، عدالت، غضب، سخن گفتن و مانند آن است.

هرچند در نگرش کلامی معنادار شدن زندگی انسان منوط و مشروط به وجود خداوند است، ولی صرف وجود خدا برای معنا بخشیدن به زندگی انسان کافی نیست، به عبارت دیگر، با فرض وجود خدا زندگی انسان «می‌تواند» معنادار شود. علاوه بر وجود خدا در متن واقع، انسان نیز باید در «ارتباطی مناسب» با خدا قرار گیرد. بدون برقراری این ارتباط مناسب «بین انسان و خدا، زندگی انسان به طور بالفعل» معنادار نمی‌شود. به هر حال، معناداری زندگی انسان تحولی عظیم و چندبعدی است که در درون انسان رخ می‌دهد و پس از رخ دادن آن انسان با تمام وجود احساس معناداری می‌کند. هرچند رخ دادن این تحول منوط به اوضاع و احوال بیرونی خاصی است (Metz, 2000, pp.293-313).

۱۲. یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های دوران مدرن پیدایش علم تجربی و رشد و شکوفایی سرسام‌آور و معجزه‌آسای آن در یک قرن اخیر و نیز اعتبار رو به تزايد روش تجربی در حل مشکلات و معماهای زندگی انسان بوده است. بدون تردید، پیدایش و رشد و حاکمیت فراگیر علم جدید، اگر نگوئیم اساسی‌ترین حادثه دوران مدرن، یکی از

اساسی‌ترین حوادث این دوران بوده است. برخی بر این باورند که شیوه نگاه انسان جدید به عالم و آدم، شیوه نگاه علمی است. او در پی آن است که پاسخ همه سؤالات و درمان همه دردهای خود را از علم جدید به دست آورد. برخی دیگر، پس از مشاهده کامیابی‌های تماشایی و شتابنده علم جدید در عرصه‌های مختلف، به این نتیجه رسیدند که تنها روش معتبر، کلی، مفید واصل به حقیقت، «روش تجربی» است و تنها حقیقت قابل کشف و دارای واقعیت عینی، حقیقت تجربی است (Cf. Barbour, 1991, p.3)؛

صرف نظر از اشکالات منطقی این نوع دیدگاه‌ها، یکی از نتایج مشاهده سرعت پیشرفت خیره‌کننده و پرشتاب علم جدید این بود که عده‌ای گمان کردند که علم جدید به زودی مانند حل و کشف بسیاری از سؤالات و رازهای ماندگار بشری، به گشودن راز هستی نیز نائل آمده و معمای کهن «معنای زندگی» را حل خواهد کرد.

آن‌ها مدعی بودند که پیشرفت علم جدید در عرصه‌های مختلف، علاوه بر حل مشکلات جاری زندگی انسان و کم کردن روزافزون دردها و رنج‌های او، مشکل اصلی «مرگ» را نیز حل خواهد کرد و امیدوار بودند که در آینده‌ای نزدیک انسان در پرتو زیستی مطلوب و علمی به کامیابی نهایی و سعادت موعود ادیان در همین کره خاکی دست پیدا کند.

بخشی از این امیدواری صرفاً جنبه روان‌شناختی داشت و ریشه در تعمیم‌های روان‌شناختی بشر در حل مشکلات خویش از طریق علم جدید داشت. قسمتی از این امیدواری نیز معلول بعضی از اکتشافات و یافته‌های دانشمندان در عرصه‌های مختلف اخترشناسی، زیست‌شناسی و سایر علوم بشری بود.

یکی از برجسته‌ترین دانشمندان روزگار ما، استیون هاوکینگ، مدعی است که علم تجربی علی‌الاصول، توانایی حل مشکل معنای زندگی را دارد و اگر تاکنون دانشمندان موفق به حل این مشکل نشده‌اند، به این سبب نیست که این پرسش به طور ذاتی از قلمرو تحقیق علمی دانشمندان بیرون است بلکه بدین سبب است که آن‌ها آن چنان دل مشغول بسط و گسترش نظریاتی در باره چگونگی جهان بوده‌اند که به طور کلی از «سؤال از چرایی» غفلت کرده‌اند و در واقع نظریه‌پردازی در باب توصیف و تبیین «چگونگی» فرایند حوادث جهان چنان در کانون توجه دانشمندان علوم تجربی قرار

گرفته است که به کلی از «سؤال از چرایی جهان» غفلت کرده‌اند. پرواضح است که پرسش از معنای زندگی نیز از نوع پرسش از چرایی زندگی و جهان است نه از قبیل پرسش از چگونگی (Cottingham, 2003, p.4).

ولی هاوکینگ مدعی است که این غفلت، به معنای عدم امکان پاسخ‌گویی این سؤال از سوی علم جدید نیست. او با صراحت می‌گوید: «... به هر حال اگر ما بتوانیم نظریه کامل و جامع (و یک‌پارچه‌ای) را کشف کنیم که فیزیک کوانتوم و نسبیت عام را با هم ترکیب کند... آن گاه قادر خواهیم بود تا در بحث از چرایی وجود جهان هستی و چرایی وجود خودمان نقش ایفا کنیم (و به راز هستی خود و نیز راز جهان هستی پی ببریم). اگر ما پاسخی برای این سؤال بیابیم، این بزرگ‌ترین پیروزی عقل بشری خواهد بود...» (Hawking, 1988, p.193).

در اینجا توجه به دو نکته ضروری می‌نماید:

الف. نکته اول در باره ماهیت روش علمی و قلمرو تحقیق علمی است، اینکه علم از آن جهت که علم است، به چه مسائلی «می‌تواند» پردازد (و «باید» پردازد) و چه مسائلی از قلمرو تحقیق علمی - تجربی بیرون است و علم تجربی، هر چقدر هم بسط و گسترش یابد، «نمی‌تواند» به تحقیق در باره آن مسائل و پاسخ‌گویی بدان‌ها پردازد. به عبارت دیگر، چه نوع سؤالاتی ماهیت غیرعلمی (فلسفی، دینی، عرفانی، اخلاقی و ...) دارد و امکان پرداختن به آن‌ها از سوی علم وجود ندارد؟

ب. نکته دوم در باره ماهیت این پرسش خاص است. نکته اصلی در اینجا این است که پرسش از معنای زندگی چه نوع پرسشی است. آیا این پرسش، پرسشی از چگونگی زندگی است یا چرایی زندگی؟ آیا این پرسش، پرسشی از ریشه و منشأ زندگی انسان است یا پرسش از امری تجربه‌پذیر و قابل آزمون یا پرسش از امری متعالی و غیر قابل تجربه و آزمون؟ در یک کلام، آیا این پرسش خاص، ماهیت علمی دارد یا فراتر از علم است و علم جدید هر چقدر هم تکامل پیدا کند، توانایی پاسخ‌گویی به آن را ندارد؟ اگر چنین است، پس این پرسش در چه قلمرویی قرار دارد؟ در قلمرو فلسفه، دین، عرفان و یا در قلمروی مشترک بین همه این‌ها و یا فراتر از همه این عرصه‌ها؟

از سخنان هاوکینگ چنین به دست می‌آید که او پرسش از چرایی وجود جهان و نیز پرسش از چرایی زندگی انسان را در قلمرو علم جدید می‌بیند. او در آرزوی رسیدن به «ابرنظریه‌ای» است که فیزیک کوانتوم و نسبیت عام را با هم ترکیب کند؛ نظریه‌ای کامل و جامع که توجیه واحد و یکپارچه‌ای برای همه پدیده‌های عالم فراهم آورد. او در واقع مدعی است که علم جدید می‌تواند هم به سؤال از «چگونگی جهان» و هم به سؤال از چرایی جهان» پردازد. او در آرزوی رسیدن به این موفقیت بزرگ است. ولی باید دید که به درستی مقصود از معنای زندگی چیست. یک جنبه این پرسش به فهم رابطه ما با سایر موجودات برمی‌گردد. اینکه ما که هستیم و از کجا آمده‌ایم؟

جنبه علمی این پرسش به بررسی اصل و ریشه و خاستگاه ما انسان‌ها در این کره خاکی برمی‌گردد. این پرسش برای دانشمندان علوم تجربی نیز مطرح شده است که به راستی ما از کجا آمده‌ایم؟ پاسخ این پرسش که به تازگی کشف شده، حیرت‌آور و بهت‌انگیز است. اغلب، پاسخ این است که ما از آسمان آمده‌ایم. اگر ما بتوانیم شب هنگام، دور از سر و صدا و روشنی‌های شهر، پهنه بیکران و خاموش آسمان را با شگفتی نظاره کنیم، نقطه‌های بی‌شماری از نور می‌یابیم که بر ما می‌درخشند. این‌ها همان ماده‌ای هستند که روزگاری ما و سایر موجودات این کره خاکی از آن ساخته شده‌ایم. ما جزئی از این جهان هستیم، ولی نه همچون ریگی که جزئی از یک تله به هم ریخته شده است و نه صرفاً به عنوان جزئی از یک مجموعه ساختگی و به هم ریخته، بلکه به عنوان جزئی که به درستی با کل خود متحد و یگانه است. ما دارای ریشه و منشأ مشترکی هستیم و از ماده اصلی جهان، یعنی غبار ستارگان ساخته شده‌ایم. آیا از این جهان سرچشمه گرفته‌ایم ولی از این جهان جدا شده‌ایم؟ ممکن است چنین باشد! (Cottingham, 2003, p.3).

از دیرباز دو نوع تمایز برای تفکیک مرزهای علم از غیرعلم وجود داشته است:

۱. تفکیک میان «سؤال از چیستی» و «سؤال از چرایی»؛

۲. تفکیک میان «سؤال از چگونگی» و «سؤال از چرایی».

بر اساس تفکیک اول علم تجربی تنها به سؤال از چیستی یک شیء می‌پردازد و کاری به چرایی وجود اشیاء ندارد و بر مبنای تفکیک دوم، وظیفه علم توصیف و تبیین

و تحلیل چگونگی رخدادهای تجربی عالم است و به هیچ وجه به چرایی این رخدادهای تجربی نمی‌پردازد.

این تفکیک‌ها امروزه به صورت امری کلیشه‌ای درآمدہ است و صرف این تفکیک‌ها سودمند نیست و نمی‌تواند به درستی ماهیت خاص کار دانشمندان را توضیح دهد.

در تاریخ فلسفه، ارسطو به وضوح و به طور هوشمندانه‌ای میان چهار شیوهٔ پاسخ در زمینهٔ پژوهش علمی تفکیک قائل شد:

۱. پاسخ‌هایی که به بیان مواد و اجزای مادی تشکیل‌دهنده یک شیء می‌پردازد، که از آن‌ها به عنوان «علت مادی» یاد می‌کرد.

۲. پاسخ‌هایی که ذات یا نوع یک شیء را معین می‌کنند، که ارسطو آن‌ها را «علت صوری» می‌نامید.

۳. پاسخ‌هایی که به نیروی محرکه‌ای که این شیء را به حالت کنونی‌اش سوق داده است، اشاره داشتند و ارسطو آن‌ها را «علت فاعلی» می‌نامید.

۴. پاسخ‌هایی که به بیان غایت یا هدفی که شیء به سوی آن داشت، می‌پرداختند و ارسطو آن‌ها را «علت غایی» می‌نامید.

تبیین غایی در آثار ارسطو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ زیرا او مدعی بود که همهٔ اشیاء به سوی جایگاه طبیعی خود گرایش دارند. در تبیین غایی، پدیده‌های عالم را بر اساس غایت تحلیل و تبیین می‌کنیم.

علم ارسطو به طور عام و طبیعت‌شناسی او به طور خاص، غایت‌گراست. او به دلیل اعتقاد به «میل طبیعی اشیاء»، همهٔ پدیده‌های علمی را بر مبنای علت غایی تحلیل و تفسیر می‌کند. امروزه با اینکه دانشمندان، و به ویژه زیست‌شناسان، گاهی از تبیین‌های غایت‌شناختی یا هدفمندی پدیده‌ها بهره می‌گیرند، ولی علم جدید به جای عطف توجه به علت غایی، بیشتر معطوف به علت فاعلی و مادی اشیاء است. شاید بتوان گفت که غایت‌شناسی از علم جدید کنار گذاشته شده است و اغلب گفته می‌شود که دانشمند و فیلسوف قرن هفدهم «رنه دکارت» مسیری را برای علم جدید ترسیم کرد که در آن غایت‌شناسی هیچ جایگاهی نداشت (Cf. Descartes, 1985, p.258).

بنابراین، گرچه دانشمندان جدید اغلب پرسش‌هایی در باره «چرایی» مطرح می‌کنند و پرسش‌هایی در باره حوادث خاص یا ساختارهایی ویژه، ولی تبیین چرایی اصول غایی و بسیار عام و کلی که بنیان همه پدیده‌ها را تشکیل می‌دهند، از قلمرو علم بیرون است و چنین اصول و قوانین فراگیری، پرسش‌هایی از این قبیل که «چرا چنین است» را بر نمی‌تابند.

اگر ما بخواهیم به نظریه‌ای کامل و یکپارچه و سازوار در باره کیهان دست پیدا کنیم (که دیدگاه علمی- فلسفی باشکوهی استوار سازد که دکارت و هیوم، نیوتن و انیشتین تا کیهان‌شناسانی چون هاوکینگ را با هم مرتبط کند و متحد سازد)، چنین نظریه‌ای باید تمامی پدیده‌های مشاهده‌پذیر جهان را در تحت کمترین و در عین حال، جامع‌ترین اصول یا قوانین قرار دهد. ولی همان گونه که هیوم هم مدعی بود؛ اینکه چرا این اصول، و تنها همین اصول، بر جهان حاکم‌اند، موضوعی است که تحقیق و نکته‌سنجی‌های بشری در باره آن ساکت است و پژوهشی انسانی نمی‌تواند پرده از راز آن بردارد.

بنابراین ما نسبت به این امید مدرن که فیزیک جامع و فراگیری در آینده بتواند به همه سؤالات و رازهای انسانی پاسخی در خور و مناسب ارائه دهد، با دیده تردید و سؤال می‌نگریم؛ بر فرض که پیدایش چنین ابرنظریه‌ای در آینده دور یا نزدیک ممکن باشد، ولی ما چه دلیلی داریم که چنین ابرنظریه‌ای، علاوه بر پاسخ‌گویی به همه پرسش‌های علمی، می‌تواند پرسش از غایت هستی و راز وجود انسان را نیز پاسخ گوید؛ چرا یک ابرنظریه‌ای که بتواند فیزیک گرانشی را به فیزیک کوانتوم مرتبط سازد، می‌تواند ما را در حل و فصل پرسش غایی در باب چرایی وجود ما و جهان هستی یاری دهد؟ حتی اگر چنین ابرنظریه‌ای را تنها نظریه ممکن بدانیم، کار آن توصیف وضع عالم است و در تبیین آن، یعنی پاسخ به چرایی، کمکی به ما نمی‌کند.

۱۳. زمانی اسقف‌های کاتولیک آمریکا بیانیه‌ای منتشر کردند که در آن آمده بود که آشفستگی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست برداشتن از خدا و دین است (Stace, 1999, p.541).

ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی، نیز مدعی بود که تا زمانی که آدمیان به خدایی آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خویش بدانند. جهانی که مخلوق و تحت حاکمیت خدایی پدروار بود، برای آدمی مسکنی مألوف، گرم و صمیمی بود. ما می‌توانستیم مطمئن باشیم که شر در عالم هر قدر هم زیاد باشد، در نهایت، خیر بر آن غلبه خواهد کرد و لشکر شر تارومار خواهد شد. اما اکنون با ناپدید شدن خدا از آسمان وضع به کلی دگرگون شده است. جهان تحت حاکمیت یک موجود روحانی نیست بلکه به عکس، تحت سلطه نیروهای کور است و لذا هیچ آرمانی، اخلاقی یا غیراخلاقی، نمی‌تواند در جهان بیرون از ما وجود داشته باشد. از این رو، آرمان‌های ما باید صرفاً از ذهن و ضمیر خود ما بجوشند. آرمان‌های ما مجعولات خود ما هستند. این جهان جهانی مرده است. ما در جهانی زندگی نمی‌کنیم که حامی ارزش‌های ما باشد. این جهان در مورد این ارزش‌ها کاملاً بی‌تفاوت است (Stace, 1999, p.541-542).

قرون وسطی عصر ایمان بود و قرون جدید عصر بی‌ایمانی است. آغاز واقعی تحول قرون وسطی به عصر جدید زمانی بود که عالمان قرن هفدهم از چیزی موسوم به «علت غایی» روی برتافتند.

بنیان‌گذاران علم نوین با برداشتن گامی انقلابی، آگاهانه و عامدانه، ایده‌ی غایت را به منزله‌ی چیزی که طبیعت را ضبط و مهار می‌کند، از طبیعت‌شناسی جدیدشان خارج کردند. آنان این گام را به این دلیل برداشتند که هدف را پیش‌بینی و ضبط و کنترل رویدادها می‌دانستند و معتقد بودند که جستجوی غایات برای رسیدن به این هدف بی‌فایده است. آنچه برای پیش‌بینی یک کسوف باید دانست، غرض آن نیست بلکه آن است که طی سیصد سال گذشته در اذهان ما که، تحت سیطره‌ی علم تجربی‌اند، تصویر خیالی جدید از جهان به وجود آمده و رشد کرده است. مطابق این تصویر جدید، جهان، بی‌هدف، بی‌شعور و بی‌معناست. طبیعت چیزی جز ماده در حال حرکت نیست. هیچ هدفی بر حرکات ماده حاکم نیست و این حرکات محکوم نیروها و قوانین کور هستند.

دین با هر نوع ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی و فیزیکی می‌تواند سازگار افتد، اما نمی‌تواند با جهان بی‌هدف و بی‌معنا بسازد. اگر نظام امور، بی‌هدف و بی‌معنا باشد، پس زندگی انسان نیز بی‌هدف و بی‌معنا خواهد بود. هر چیزی عبث و بیهوده است، هر تلاشی در نهایت بی‌ارزش است. زندگی انسان در بن و بنیاد بی‌معناست. روحیه ناراضی، بی‌قرار، مأیوس و سرخورده انسان جدید از همین امر نشئت می‌گیرد (استیس، ۱۳۸۶، صص ۱۸-۱۹).

۱۴. از دیدگاه اهل فن، افسردگی بر دو نوع درون‌زا و برون‌زاست.

اگر افسردگی معلول علل و عوامل ناخوشایند بیرون از شخص افسرده باشد، آن گاه، افسردگی برون‌زاست، ولی گاهی افسردگی، خودانگیخته و ناشی از ناخشنودی‌های درونی است. این نوع افسردگی را درون‌زا می‌گویند. به همین ترتیب، معنا را نیز می‌توان به دو دسته معنای برون‌زا و معنای درون‌زا تقسیم کرد (Cottingham, 2003, p.12).

منبع و منشأ معنا ممکن است در درون انسان و یا در بیرون از او قرار داشته باشد. کسانی ممکن است با گزینش‌ها و تعهدات درونی خود، زندگی خود را سامان داده و به آن معنا و اهمیت ببخشند. در مقابل نیز ممکن است برخی از افراد، معنای زندگی خود را در انطباق با خواست خالق متعال، که او را تنها منبع نهایی ارزش‌ها می‌دانند، معنادار کنند. بر اساس بسیاری از تقریرهای نظریه‌ی خدامحور، معنای زندگی منبع و منشأ بیرونی دارد و آن منبع خداوند است. عموم متدینان که سعادت و خوشبختی خود را در گرو داشتن ارتباطی مناسب با خدا می‌دانند، چنین تصویری از معنای زندگی دارد (Cottingham, 2003, p.12).

این تقسیم‌بندی از معنا، از جهتی با تقسیم‌بندی دیگری تداخل دارد. در باب معنا دو دیدگاه وجود دارد: ۱. کسانی که معنا را امری واقعی و عینی و بیرونی می‌دانند و آن را امری «مکشوف» می‌شمارند که انسان «می‌تواند» و «باید» به آن دست پیدا کند و به آن برسد؛ ۲. کسانی که معنا را برخاسته از درون انسان می‌دانند و آن را امری انفسی تلقی می‌کنند. در این دیدگاه معنا امری «مجعول» است که از اراده و گزینش‌ها و

تعهدات شخصی انسان سرچشمه می‌گیرد و هیچ منبع بیرونی ورای اراده شخص وجود ندارد.

کسانی که در باره معنا، دیدگاه‌های «درون‌زا» دارند، آن را امری «مجموعی» می‌دانند و در مقابل کسانی که معنا را «برون‌زا» می‌شمارند، آن را واقعیتی عینی و بیرونی می‌دانند که «قابل کشف» است و شخص باید، برای دستیابی به معنا، به آن نائل شود. در دنیای جدید نیچه که با شعار مرگ خدا شهرت یافت، تصریح کرد که در دوران پسامدرن، که در حقیقت دوران پساخداآوری است، انسان ناگزیر است که از درون خود معنا را تولید کند. در این دنیا آدمی، خود، خالق و مولد معنا، ارزش و اهمیت است و در ورای اراده انسان‌ها هیچ منبع و منشأ معنابخش وجود ندارد. او با اعلام صریح مرگ خدا در کتاب «دانش طربناک»، وجود منبع قدسی معنابخش در دوران مدرن را انکار کرد (Nietzsche, 1882, p.125). از دیدگاه او، برای انسان مدرن هیچ منبع بیرونی یا غیرقدسی‌ای باقی نمانده است و او ناگزیر است که از درون به زندگی خود معنا ببخشد و این امر تنها با استمداد از عزم و اراده پولادین انسان ابرمرد حاصل می‌شود.

در جهانی که نیچه به تصویر می‌کشد، ما تنهایم و به گوشه‌ای پرتاب شده‌ایم. باید اعتراف کنیم که ظلمت دور ما را فراگرفته است و تنها چیزی که می‌تواند آن را روشنی بخشد، اراده آهنین و عزم جزم ما برای پذیرش شورمندانه لحظه لحظه‌های وجود است. در نگاه او معنا باید کاملاً از درون خود آدمی سرچشمه گیرد (Cottingham, 2003, p.15).

پورتاگوارس فیلسوف می‌گفت که «انسان مقیاس و معیار همه چیزهاست». مقیاس هر آنچه که هست و نیز مقیاس هر آنچه نیست. اگر ما انسان را معیار و مقیاس برای همه امور قرار دهیم، در این صورت، وجود و عدم، واقعیت و عدم واقعیت، حقیقت و خطا، ارزش و در نهایت معنا و بی‌معنایی بر مدار و محور انسان سنجیده می‌شود. جدا از انسان و نظرگاه او هیچ حقیقت و خطایی یا ارزش و ضدارزشی و... وجود ندارد. همه این امور در ارتباط با انسان و دائرمدار نظرگاه و گزینش و رهیافت انتخاب‌شده توسط اوست. بنابراین ما، در عالم واقع و جدا از ملاحظات انسانی چیزی به نام «حسن

یا قبح ذاتی»، «ارزش ذاتی»، «حقیقت نفس‌الامری» و معنای واقعی نداریم. همه این امور، اموری نسبی هستند. این دیدگاه، صرفاً توسط پورتاگوراس مطرح نشد و اخلاف امروزین پورتاگوراس از طرح چنین ادعاهای بلندپروازانه‌ای ابایی ندارند. آن‌ها نیز وجود هر گونه معیار و ضابطه‌ای را مستقل از آنچه ساخته و پرداخته خود انسان است و در فرایند عمل آفریده است، انکار می‌کنند:

«هیچ چیز جدی و ژرفی در درون ما، جز آنچه که ما خودمان در درون خودمان نهاده‌ایم، وجود ندارد». هیچ معیاری، که ما آن را در فرایند آفرینش یک عمل نیافریده باشیم، وجود ندارد، هیچ معیار عقلانیتی که متوسل به چنین معیارهایی ساخته و پرداخته ما نباشد، وجود ندارد، هیچ استدلال عقلانی مبتنی بر مقدمات وجود ندارد که تابع قراردادهای خود ما نباشد (Rorty, 1982, p.8).

بنابراین، همه معیارها، در نهایت، اعتبار و ارزش خود را از انتخاب ما و قراردادهای اعتباری ما می‌گیرند. اعتبار یا عدم اعتبار همه این امور تابع انتخاب و نحوه نگاه ما انسان‌هاست.

سقراط در مقام رد گزاره‌گویی‌های پورتاگوراس مشکل چندانی نداشت؛ زیرا این سخنان هم غرورآمیز و هم در عین حال کم‌مایه بود. غرورآمیز و متکبرانه از این جهت که ما هر گونه فکر کنیم، نمی‌توانیم در این امر تردیدی داشته باشیم که ما موجود ممکن و محدود هستیم که به واقعیاتی اتکا داریم که خود نیافریده‌ایم؛ و کم‌مایه از این جهت است که به راستی، ما چگونه می‌توانیم خود را معیار و مقیاس همه چیز قرار دهیم، در حالی که نقشی در عملکردهای طبیعی این جهان پهناور نداریم؟ ما نظریات علمی و غیرعلمی خود را می‌سازیم، ولی زمانی که این نظریات با تجربه عینی ما جور در نیایند، باید آنها را کنار بگذاریم، ما حداکثر می‌توانیم فروپاشی آنها را به تأخیر بیندازیم، ولی هرگز نمی‌توانیم از فروپاشی آنها جلوگیری کنیم.

ناگفته نماند که در پس این ادعاهای گزاف و غرورآمیز و فریبنده پورتاگوراس و پیروان امروزین او، رگه‌هایی از حقیقت وجود دارد و بنابراین، می‌توان گفت که این ادعاها هم به نوبه خود به حقیقت و جنبه خاصی از علوم بشری اشاره می‌کنند. از آنجا که ما نمی‌توانیم به بیرون از فرهنگ انسانی خود جست‌زنییم و از بیرون واقعیت امور را

آن گونه که هست، بررسی کنیم و سپس آن را در قالب فرهنگ خود بریزیم و در بارهٔ صدق و کذب نظریات داوری کنیم، باید اذعان کنیم که ما همواره در چارچوب گفتگوی بی‌وقفه‌ای با هم‌نوعان خود هستیم و هیچ راه دسترسی بی‌واسطه و ممتازی به قاعده‌ای زرین یا رویه‌ای که تناسب فرضیه‌های ما را با واقعیت تضمین کند، نداریم.

بنابراین، سه نکتهٔ زیر را نمی‌توان مورد تردید قرارداد:

۱. هدف علم فارغ از هر تصمیم که ما بگیریم، کشف واقعیات و زدودن موهومات است.

۲. ما هرگز نمی‌توانیم از چارچوب‌های ذهنی و قالب‌های فرهنگی بیرون آییم و واقعیت را آن گونه که هست، مشاهده کنیم.

۳. ولی این امر به معنای فروافتادن در دامن ایده‌آلیسم مطلق یا نسبی‌گرایی تمام‌عیار نیست، به نظر می‌رسد که کار دانشمندان علوم تجربی را با رئالیسم انتقادی بهتر می‌توان تحلیل و توجیه کرد.

این مطلب چه تأثیری بر دیدگاه نیچه برای «معناسازی از درون» می‌گذارد. به نظر می‌رسد که نیچه نیز با این تصور که آدمی می‌تواند از درون و بدون استعانت از دین معنا بیافریند و با تکیه بر اظهارات استوار خویش از جستجو برای حقیقت و ارزش عینی طفره رود، گرفتار همان مغالطهٔ پورتاگوراس شده است؛ زیرا معنا و ارزش نمی‌تواند صرفاً در ارادهٔ خام و ناآزموده یافت شوند. باید میان تصمیم‌گیری‌ها، باورها و آنچه بنیان این امور را فراهم می‌سازد، تناسبی در کار باشد. بنیان این باورها می‌تواند از سرچشمهٔ وحی تأمین شود. کسانی نیز ممکن است باورها و تصمیم‌های انسانی را بر پایهٔ واقعیات اساسی، که در سرشت اجتماعی یا زیستی ما یافت می‌شود، استوار سازند. به هر تقدیر، انسان به صرف خواست خود نمی‌تواند این بنیان را پی‌ریزی کند (Cottingham, 2003, pp.20-21).

گرچه پاره‌ای از داوری‌های ما صرفاً دلخواهانه و فارغ از جهات عینی است، ما نوعاً اشیاء را بر حسب ویژگی‌های عینی‌شان ارزش‌گذاری می‌کنیم؛ برای مثال، دارو را به دلیل خواص درمانی، یک تابلو را به دلیل ترکیب هنرمندانهٔ رنگ‌ها و جلوه‌های بدیعی که در آن به نمایش درآمده است، ارزشمند می‌دانیم و یک آهنگ را به دلیل

موزون بودن تنها و آرام‌بخش بودن آن‌ها می‌پسندیم. خلاصه آنکه ارزش‌ها غالباً از ویژگی‌های عینی جهان سرچشمه می‌گیرند، نه از میل و سلیقه شخصی ما انسان‌ها. مفاهیم ارزشی نیز بازتابی از این ویژگی‌های عینی‌اند. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که معنا دارای یکی از مفاهیم ارزشی است، تردیدی نیست که این مفهوم نیز از ویژگی‌های عینی خاصی حکایت می‌کند که ریشه در بن و بنیاد عینی اشیاء دارد؛ نه صرفاً در اراده و میل و سلیقه بی‌بنیاد ما انسان‌ها.

کتابنامه

- استیس. و. ت. (۱۳۸۶)، «در بی‌معنایی معنایی هست»، در *معنای زندگی*، ترجمه اعظم پویازاده، تهران: نشر ادیان.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، *خدا، زبان و معنا*، قم: انتشارات آیت عشق.
- همو (۱۳۸۳)، «ایمان دینی و رنج‌های وجودی»، *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال پنجم، شماره ۲۰-۲۱.
- همو (۱۳۸۶)، *سخن گفتن از خدا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کامو، آلبر (۱۳۸۴)، *دلهره هستی*، ترجمه محمدتقی غیائی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۶)، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، *مهر ماندگار*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- وال، ژان و روژه ورنو و دیگران (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- هیک، جان (۱۳۸۶)، «معنای دینی زندگی»، در *معنای زندگی*، ترجمه اعظم پویازاده، تهران: نشر ادیان.

- Barbour, Ian. (1989-91), *Religion in an Age of Science*, Harper Sanfrancisco Publisher.
- Cottingham, John (2003), *On the Meaning of Life*, Routledg. Taylor & Francis Group.
- Descartes, Rene (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press.

- Ellin, Joseph (1995), *Morality and the Meaning of Life*, Fort Worth, Tex: Harcourt Brace.
- Hawking, Stephen (1988), *A Brief History of Time*, London: Bantam Press.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E.S. Robinson. S.C.M, London; Harper, New York.
- Hume, David (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, (1714), *Monadology*, trans. By Robert Latta (1898): <http://philosophy.server.org/Leibniz-monadology.txt>
- Macquarrie, John (1973), *Existentialism*, London: Penguin Books.
- Metz, Thaddeus (2000), "Could God Purpose Be Source of Lifes Meaning?" In: *Religious Studies*, no. 36. pp.293-313.
- Id. (2001), The Concept of a meaning of Life, *American Philosophical Quarterly* 38: 137-53.
- Nietzsche, Friedrich (1882), The Joyful science, trans. In W. Kaufman (ed). *The Portable Nietzsche*, New York: Viking. (1954).
- Quinn, Philip (2000), "How Chirstianity Secures Lifes Meaning", in *The Meaning of Life in the World Religions*, Runzo and Martin (ed.), (2000), Oxford: One World Publication.
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minnepolis: University of Minnesota Press.
- Stace, W.T. (1999), "There is Meaning in Absurdity" in: Pojman, Louis. P. (ed) *Philosophy the Quest for Truth*, United States of America, Wadsworth Publishing Company. pp.541-548.
- Wittgenstien, Ludwig (1961), *Tractatus Logico –Philosophicus*, trans. by David Pears and Brian Mcguinnes, London: Routledge & Kegan paul.