

بیدلیلی بیمعنایی*

مصطفی ملکیان

0. والتر ترنس استیس، فیلسوف بریتانیایی (۱۹۶۷-۱۸۸۶)، در مقاله‌ی «در بیمعنایی معنا هست»، میتوان گفت که شش مدعای اصلی دارد:
- الف) مدعیات ناظر به بیمعنایی زندگی انسان امروز:
- (۱) زندگی انسان امروز بیمعنا شده است. (توصیف)
- (۲) بیمعنایی زندگی انسان امروز، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است. (تیین)
- ب) مدعیات ناظر به بدی و عدم مطلوبیت بیمعنایی زندگی:
- (۳) یکی از آثار و نتایج بیمعنایی زندگی نسبت اخلاقی است.
- (۴) با نسبت اخلاقی زندگی قابل استمرار نیست.
- ج) مدعیات ناظر به راه رفع بیمعنایی زندگی:
- (۵) برای بازگشت معنا به زندگی، رجوع به مسیحیت [یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری] یا ابداع دینی جدید یا رجوع به روحیه‌ی علمی کارساز نیست.
- (۶) برای بازگشت معنا به زندگی، زیستن با توهمهای کوچک روش موفقی است.
- در این نوشته، در باب هر مدعا، نخست به ایضاح مطلب میپردازم و سپس دلیل یا ادله‌ی

عرضه شده را می‌جویم و، پس از یافتن دلیل یا ادله، قوت و ضعف آن دلیل یا ادله را می‌سنجم.

۱. زندگی انسان امروز بیمعنا شده است.

۱.۱. مراد از "انسان امروز" چه انسانی است؟ مرز میان انسان امروز و انسان دیروز، که علی‌الادعا زندگی معنادار بوده است، کجاست؟ انسان امروز چه زمانی پای به جهان نهاده است؟ "نقطه‌ی عطف واقعی از عصر ایمان، یعنی سده‌های میانه، به عصر بی‌ایمانی، یعنی عصر جدید، زمانی پدیدار شد که دانشمندان سده‌ی هفدهم به آنچه "علل غائی" خوانده میشد پشت کردند". "میتوانید در تاریخ اروپا خط واضحی رسم کنید که آن را به دو دوره‌ای که طولهایشان اختلاف بسیار دارند تقسیم کند. این خط از زمان حیات گالیله میگذرد. انسان اروپایی پیش از گالیله - چه از مشرکان باستان بود و چه از مسیحیان متأخرتر - جهان را مشمول طرح و هدف میدانست؛ و پس از گالیله آن را بکلی بیهدف میدانند."

۱.۲. مراد از "بیمعنا" چیست؟ بیهدف یا بدون کارکرد و نقش یا فاقد ارزش و اهمیّت یا...؟ کندوکاو موشکافانه در مقاله‌ی استیسی معلوم میدارد که مقصود اصلی او از "معنا" نه کارکرد و نقش است، نه ارزش و اهمیّت، و نه چیز سومی؛ بلکه صرفاً هدف است. از باب مثال، به این جملات بنگرید: "دین نمیتواند با عالمی بیهدف و بیمعنا بسازد. اگر نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود" (تأکید از من است).

۱.۳. مقصود از بیمعنا، یعنی بیهدف، شدن زندگی چیست؟ ناگفته پیداست که بیهدف (یا هدفدار) بودن فقط به موجودی اسنادپذیرست که دارای علم و اراده باشد؛ و چون خود زندگی موجودی بهره‌مند از علم و اراده نیست، اسناد بیهدف (یا هدفدار) بودن به زندگی اسناد حقیقی نیست. لاجرم، بیهدف بودن (یا شدن) زندگی یا به این معناست که انسانی که واجد زندگی و در حال زیستن است از این زندگی و زیستن خود هدفی ندارد، و یا به این معنا که موجود دارای علم و اراده‌ای وجود ندارد که از ایجاد حیات یا اعطای آن به انسان (اعم از نوع انسانی و فرد انسانی) هدفی داشته باشد. از این دو معنای مُحَصَّل و معقول، نویسنده معنای دوم را در نظر دارد، نه معنای نخست را؛ یعنی غرضش این نیست که انسان امروز از زندگی و زیستن خود هدفی ندارد، بلکه اینست که موجود دارای علم و اراده‌ای، مثلاً خدایی، وجود ندارد که از آفرینش زندگی یا دَهِشِ آن به انسان هدفی داشته باشد: "اگر نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود. هر چیزی عبث است، و هر کوششی، بالمال، بی‌ارزش است."

البته این امکان هست که، آدمی، بازهم، در پی غایبات متفرقی، [مانند] ثروت، شهرت، هنر، و علم باشد و از آنها کسب لذت کند“ (تأکید از من است) ”بر طبق شاخصترین فلسفه‌های دوران جدید... جهان فقط همین است که هست، و این پایان هر پژوهشی است. اینکه جهان همین است که هست جهمت [=علت و دلیل] ندارد. هر چیزی میتواندست به صورتی کاملاً متفاوت هم وجود داشته باشد، و اگر چنین میشد نیز جهمت [=علت و دلیل]ی در کار نمیبود. اگر گفته باشید که چه چیزهایی وجود دارند، و جهان حاوی چه چیزهایی است، دیگر سخن بیشتری نمیتوان گفت، و حتی موجودی همه‌دان سخن بیشتری نمیتواند گفت. طرح هرگونه پرسشی در این باره که چرا چیزها چنینند که هستند، یا این نحوه‌ی وجودشان چه هدفی را برمیآورد، طرح پرسش بی‌معنایی است، زیرا این چیزها اصلاً هدفی را برنمیآورند.... هیچ عقلانیت حاکمی در عالم وجود ندارد. ایمان به عدم عقلانیت نهایی هر چیز لب لباب چیزی است که نگرش نوین نامیده میشود.“

۱.۴. با توجه به سه نکته‌ی ایضاحی مذکور، مدّعی اول نویسنده بدین صورت درمیآید: از سده‌ی هفدهم به این سو، انسانها به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدف خاصی را برآورده نمیکند؛ اگرچه خودشان، در زندگی، در پی تحقق هدف یا اهدافی هستند.

۱.۵. این مدّعا مدّعی تجربی است و، بنابراین، مدّعی، برای مستدلّ ساختن آن، باید یا الف) دلیلی استقرائی-آماری بیاورد (induction)، یا ب) یک یا چند واقعیت انکارناپذیر نشان دهد که جز با توسّل به مدّعی مورد بحث قابل تبیین نباشد/نباشند (abduction)؛ به عبارت ساده‌تر، باید یا الف) با پژوهشهای آماری و نظرسنجانه نشان دهد که، از سده‌ی هفدهم بدین سو، بیشتر (اگر نگوئیم: همه‌ی) انسانها عقیده داشته‌اند که زندگیشان هدف خاصی را برآورده نمیکند و یا، در غیر این صورت، ب) پدیده یا پدیده‌هایی در زندگی این انسانها (اعم از زندگی فردی و جمعی) ارائه کند که فقط میتواند/نند معلول چنین عقیده‌ای باشد/باشند، به نحوی که اگر مدّعی مورد بحث را مفروض و مسلم نگیریم نتوانیم آن پدیده یا پدیده‌ها را تبیین (علی-معلولی) کنیم.

نویسنده راه اول را یقیناً طی نکرده و ظاهراً دلیلی از سنخ دوم نیز اقامه نکرده است و به نظر میرسد که مدّعا را واضحتر از آن میدیده که محتاج اقامه‌ی دلیل باشد.

۱.۶. به گمان نگارنده‌ی این سطور، میتوان مدّعی اول نویسنده را پذیرفت، و قبول کرد که انسانها هرچه بیشتر مدرن شده‌اند بیشتر به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدفی بیرونی (external purpose) ندارد.

۲. بیمعنایی زندگی انسان امروز، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است.

۲.۱. مراد از "دین"، در این مدعا، چیست؟ فرقِ فارق و مَیْزِ مایزِ اندیشه‌ی دینی از اندیشه‌ی غیردینی چیست؟ کسانی که متدینند و اندیشه‌ی دینی دارند، در میان خودشان، اختلافها و تفاوت‌های بیشمار، در جمیع ابعاد و وجوه زندگی، دارند؛ با اینهمه، لابد وجه یا وجوه اشتراک و تشابهی هست/هستند که باعث میشود/میشوند که همه‌ی آنان را متدین و دارای اندیشه‌ی دینی بدانیم. این وجه یا وجوه اشتراک و تشابه کدام است/اند؟ پاسخ نویسنده اینست: "ذات خودبینش دینی... ایمان به این است که در جهان طرح و هدفی وجود دارد، جهان یک نظام اخلاقی است، و در پایان همه چیز به خوبی و خوشی تمام میشود". "پیام اصلی دین نمیتواند با نابودی ایمان به یک طرح و هدف جهانی باقی بماند، زیرا ایمان به اینکه جهان طرح و هدفی دارد قلب پیام اصلی دین است". "تصویر جهانی که مشمول هدف است و رو به سوی خیر و صلاح دارد... پیام باطنی دین است". "گنّه ذات خود پیام دین ایمان به جهانی معنادار و هدفمند است". "این بینش که جهان طرح و هدف بسامانی دارد اصل همه‌ی ادیان است". این پنج جمله، اگرچه با هم تفاوت‌های کمابیش آشکاری دارند، همگی حاکی از این اند که فرق فارق اندیشه‌ی دینی از اندیشه‌ی غیردینی ایمان به این است که در جهان طرح و هدفی در کار است. پس، کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی به معنای کسوف یا زوال ایمان به وجود طرح و هدف جهانی میتواند بود.

۲.۲. حال که مقصود نویسنده از دین و اندیشه‌ی دینی معلوم شد، میتوان مدعای دوم او را بدین صورت تقریر کرد: اینکه، از سده‌ی هفدهم به این سو، انسانها به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدف خاصی را برآورده نمیکند، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال ایمانشان به وجود طرح و هدف جهانی است. این مدعای دوم، وقتی بدین صورت تقریر شود-و به صورت دیگری نیز تقریرپذیر نیست- ابّهت و احتشام خود را از دست میدهد، زیرا بر چیزی بیش از این دلالت نمیکند که عقیده به اینکه زندگی انسان هدفی را برآورده نمیکند، عمدتاً، معلول عدم ایمان به وجود طرح و هدف جهانی است؛ و این بدان معناست که اگر ایمان نداشته باشیم که موجود دارای علم و اراده‌ای هست که در ایجاد و ابقاء و هدایت جهان طرح و هدفی دارد عقیده نخواهیم داشت به اینکه زندگی ما نیز در کار محقق ساختن هدف موجودی دارای علم و اراده است. کلّ جهان هستی مشمول طرح و هدفی نیست و، در نتیجه، زندگی ما انسانها نیز، که جزئی از آن کلّ است، مشمول طرح و هدفی نیست؛ و این سخنی است که نویسنده به آن تصریح کرده بود: "اگر

نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود. “

البته، مدّعی نویسنده این نیست که بیمعنایی زندگی انسان امروز فقط معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است، بلکه اینست که آن بیمعنایی عمدتاً، و نه منحصرأ، معلول آن کسوف یا زوال است: “بیشک، دم زدن از یگانه‌علت اوضاع و احوالی به پیچیدگی اوضاع و احوال دردناک جهان امروز چیزی جز ساده‌سازی بیش از حدّ امور نیست. قطعاً این اوضاع و احوال معلول علل عدیده‌ای است. با اینهمه، قدری ساده‌سازی بیش از حدّ را روا میدارم و میگویم که بیانیه‌ی اسقفان [کاتولیک امریکا، که مشعر به این بود که وضع آشفته و سردرگم جهان جدید ناشی از بی‌ایمانی بشر و دست کشیدن او از خدا و دین است] در اصل درستست. “

۲.۳. ظاهراً شکی نتوان داشت در اینکه کسی که ایمان (یا اعتقاد) ندارد که جهان هستی را موجودی (دارای علم و اراده) آفریده که در آفرینش آن طرح و هدفی داشته است به این نیز اعتقاد ندارد که زندگی فرد یا نوع خودش هدفی را برآورده میکند؛ و، به همین نحو، کسی که اعتقاد دارد که جهان هستی را موجودی نیافریده که در آفرینش آن طرح و هدفی داشته باشد به این نیز اعتقاد دارد که زندگی خودش هدفی را برآورده نمیکند (این دو مطلب را از این رو از هم تفکیک میکنم که عدم اعتقاد به چیزی غیر از اعتقاد به عدم چیزی است)، زیرا زندگی انسان جزئی از کلّ جهان هستی است و با آن ارتباط اندامواره (organic) دارد و اگر کلّ را موجودی عالم و هدفدار بر طبق طرح و به قصد تحقق هدفی پدید نیاورده باشد جزء آن کلّ نیز مشمول طرح و هدفی نخواهد بود. بنابراین، مدّعی دوم نویسنده نیز پذیرفتنی است.

۳. یکی از آثار و نتایج بیمعنایی زندگی نسبت اخلاقی است.

۳.۱. چرا یکی از آثار و نتایج بیهدف بودن یا شدن زندگی نسبی شدن اخلاق است؟ زیرا “اگر هدفی کیهانی در کار باشد، اگر در طبیعت امور کششی به سوی خوبی وجود داشته باشد، آنگاه نظامهای اخلاقی، اعتبار خود را از آن [؟] خواهند گرفت. اما اگر قواعد اخلاقی ما از چیزی بیرون از ما، در طبیعت عالم، اعم از اینکه آن چیز را خدا یا صرفاً خود عالم بدانیم - نشأت نپذیرند، آنگاه، باید از مجعولات خود ما باشند. از همین رو، کم‌کم این اعتقاد پدید آمد که قواعد اخلاقی باید صرفاً بیان خوشایندها و بدانیدهای خود ما باشند. اما خاص و عام میدانند که خوشایندها و بدانیدها متغیرند. آنچه یک، انسان، قوم، یا فرهنگ را خوش میاید انسان، قوم، یا فرهنگ دیگر را ناخوش میاید. بنابراین، امور اخلاقی یکسره نسبیند. این استنتاج واضح از

تصور یک جهان بیهدف، بیدرنگ پس از ظهور علم تجربی، در اروپا، ... ظاهر گشت. “
 ۲. ۳. در نخستین جمله‌ی قطعه‌ای که نقل شد، نویسنده، در عین حال که، در مقدم
 قضیه‌ی شرطیه، دو شرط آورده است (یکی اینکه هدفی کیهانی در کار باشد و دیگر اینکه در
 طبیعت امور کَششی به سوی خوبی وجود داشته باشد)، در تالی آن، از ضمیر مفرد “آن” بهره
 جسته است، تو گویی که آن دو شرط، در واقع، یک شرطند و وجود کَشش به سوی خوبی در
 طبیعت امور تعبیر و تفسیر دیگری است از در کار بودن هدفی کیهانی؛ در صورتیکه اینها، واقعاً،
 نه یک امرند و نه دو امر ملازم یکدیگر، و نه یکی از آنها لازمه‌ی دیگری است؛ چرا که کاملاً قابل
 تصور است که هدفی کیهانی در کار باشد اما در طبیعت امور کَششی به سوی خوبی وجود نداشته
 باشد یا هدفی کیهانی در کار نباشد اما در طبیعت امور کَششی به سوی خوبی وجود داشته باشد
 و، بنابراین، اینها دو امر کاملاً مستقل از یکدیگرند.

ولی، به هر تقدیر، از آخرین جمله‌ی قطعه‌ی نقل شده، که، در آن، نویسنده نسبت
 اخلاقی را بوضوح از تصور یک جهان بیهدف قابل استنتاج میداند، معلوم میشود که، در جمله‌ی
 اول نیز، مراد از “آن” در کار بودن هدفی کیهانی است.

حال، جای دو سؤال هست: یکی اینکه چگونه وجود هدفی کیهانی موجب اعتبار یافتن
 نظامهای اخلاقی میشود؟ اگر مقصود از “اعتبار داشتن” یک نظام اخلاقی اینست که یک حقیقت
 آفاقی (objective) یا یک مرجع مورد قبول عموم تأییدش کند - که از صدر و ذیل سخن نویسنده
 نیز معلوم میشود که وی همین مقصود را دارد -، در این صورت، باید گفت که: اولاً: چنین
 اعتباری مسلماً نمیتواند نصیب همه‌ی “نظامهای اخلاقی ما” شود. چرا که نظامهای اخلاقی ما با
 هم تعارضها و اختلافهای فراوان دارند؛ و ثانیاً: (لااقل در این مقاله) دلیلی اقامه نشده است بر
 اینکه یک هدف کیهانی به نظام / نظامهای اخلاقی اعتبار میبخشد. فرض کنیم که خدایی وجود
 داشته باشد که جهان هستی یا حیات نوع بشر یا زندگی یک فرد خاص را به قصد حصول امری، به
 نام x ، پدید آورده باشد. در این صورت، چگونه خود x یا علم ما به آن سبب میشود که یک / چند
 نظام اخلاقی اعتبار یابد / یابند؟

سؤال دوم اینکه چگونه عدم وجود یک هدف کیهانی موجب بی اعتبار شدن نظامهای
 اخلاقی میشود؟ جواب نویسنده اینست که عدم وجود یک هدف کیهانی سبب میشود که قواعد
 اخلاقی از مجعولات خود ما، و از سنخ خوشاینها و بدانیها، باشند و چون خوشاینها و

بدانیده‌ها ثابت و مطلق نیستند قواعد اخلاقی متغیر و نسبی میشوند؛ و نسبت قواعد اخلاقی چیزی جز بی‌اعتباری نظام‌های اخلاقی نیست.

این جواب، به هیچ روی، قانع‌کننده نیست. اولاً: چه دلیلی داریم بر اینکه عدم وجود یک هدف کیهانی سبب میشود که قواعد اخلاقی از مجعولات خود ما باشند؟ مگر امکان ندارد که هدفی کیهانی در کار نباشد ولی، در عین حال، قواعد اخلاقی ما از چیزی بیرون، از ما، یعنی چیزی آفاقی (objective) و بیرونی، نشأت پذیرند؟ وانگهی، حتی اگر بپذیریم که عدم وجود هدفی کیهانی قواعد اخلاقی ما را از منشأ آفاقی و بیرونی محروم میکند و آنها را واجد منشأ انفسی (subjective) و درونی میسازد، باز میتوان پرسید که: مگر هر چیزی که منشأ انفسی و درونی داشته باشد لزوماً از امور مجعوله است؟ اگر قواعد و احکام اخلاقی ناشی از واقعیت‌های روانشناختی باشند دارای منشأ انفسی و درونی میشوند اما از امور مجعوله نخواهند شد، چرا که منشأ آنها، یعنی همان واقعیت‌های روانشناختی، از امور مجعوله (inventions) نیستند، بلکه از امور مکشوفه (discoveries) اند.

ثانیاً: چه دلیلی داریم بر اینکه خوشاینده‌ها و بداینده‌ها همه، بدون استثناء، متغیر و نسبی اند؟ یعنی حتی اگر بپذیریم که: الف) امکان ندارد که هدفی کیهانی در کار نباشد و قواعد اخلاقی از چیزی آفاقی و بیرونی نشأت پذیرند، ب) هر چیزی که منشأ انفسی و درونی داشته باشد لزوماً از امور مجعوله است، و ج) خوشاینده‌ها و بداینده‌ها از امور مجعوله اند، باز ملزم به پذیرش این مطلب نیستیم که قواعد اخلاقی، همگی، متغیر و نسبی میشوند، زیرا هنوز این امکان منتفی نشده است که بعضی از خوشاینده‌ها و بداینده‌ها متغیر و نسبی نباشند. درستست که بسیاری از خوشاینده‌ها و بداینده‌ها، به شهادت تاریخ و به گواهی تجربه، دستخوش تغییر شده‌اند و از مقام اطلاق فروافتاده‌اند، اما از این امر واقع نمیتوان نتیجه گرفت که دگرگون شدن و به یک قرار نماندن سرنوشت محتوم همه‌ی خوشاینده‌ها و بداینده‌ها است. و اگر هنوز این امکان باقیست که پاره‌ای از خوشاینده‌ها و بداینده‌ها در معرض دگرگونی نباشند و، تا نوع بشر منقرض نشده است، از ثبات و اطلاق بهره‌ور باشند، نمیتوانیم حکم قطعی در باب نسبت اخلاق صادر کنیم.

۳.۳. به نظر میرسد که اگر استنتاج احکام ناظر به ارزش (value) و احکام ناظر به تکلیف (obligation) از احکام ناظر به واقع (fact)، از لحاظ منطقی، مجاز باشد، آنگاه، میتوان ارزشها و تکالیف اخلاقی را از امور واقع اخذ کرد، اعم از اینکه این امور واقع از سنخ امور آفاقی ماورای

طبیعی (مانند خدا، طرح کیهانی او، و هدف او از آفرینش) باشند یا از سنخ امور آفاقی طبیعی (مانند واقعیتها و قوانین فیزیک، شیمی، زیستشناسی، و جامعه‌شناسی) یا از سنخ امور انفسی (مانند واقعیتها و قوانین روانشناسی)؛ و اگر آن استنتاج جواز منطقی نداشته باشد، آنگاه، نمیتوان ارزشها و تکالیف اخلاقی را از امور واقع اخذ کرد، و باز فرقی نمیکند که آن امور واقع آفاقی ماورای طبیعی باشند یا آفاقی طبیعی، یا انفسی. به عبارت دیگر، جواز یا عدم جواز اخذ ارزشها و تکالیف اخلاقی از امور واقع دائرمدار این نیست که امور واقع مورد نظر چه باشند تا بتوانیم این اخذ را در مورد امور آفاقی ماورای طبیعی (یعنی خدا و طرح و هدف او) روا بشمریم و در مورد امور آفاقی طبیعی یا امور انفسی ناروا بدانیم. هیچ فرق فارق میان این دو مورد وجود ندارد یا، لاقلاً، نویسنده چنین فرق فارق را نشان نداده است. اگر استنتاج گزاره‌های ارزشی (evaluative) و گزاره‌های تکلیفی (deontic) از گزاره‌های ناظر به واقع (factual) جائز باشد، ارزشها و تکالیف اخلاقی از سنخ امور مکشوفه خواهند شد، و اگر آن استنتاج جائز نباشد، این ارزشها و تکالیف از سنخ امور مجعوله خواهند بود و، در هر دو حال، فرقی نمیکند که گزاره‌های ناظر به واقع حاکی از چه واقعیهایی باشند، واقعیهای آفاقی ماورای طبیعی (مانند خدا و طرح و هدف او) یا واقعیهای دیگر. بنابراین، سخن نویسنده از مقوله‌ی یک بام و دو هوا داشتن است.

از سوی دیگر، اطلاق و نسبیّت اخلاق نیز دائرمدار مکشوفه و مجعوله بودن قواعد و احکام اخلاقی نیست. نویسنده چنان سخن میگوید که گویی اگر قواعد و احکام اخلاقی کشف شدنی باشند (و البته او این کشف شدنی بودن را منحصر به موردی میداند که خدایی در کار باشد که در آفرینش جهان هدف و طرحی داشته باشد) اخلاق مطلق خواهد بود، و اگر آن قواعد و احکام جعل شدنی باشند اخلاق نسبی خواهد شد. اما ظاهراً این سخن درست نیست، چرا که نه این امکان منطقیاً منتفیست که قواعد و احکام اخلاقی کشف شدنی باشند، یعنی از امور واقع استنتاج شده باشند، و، با اینهمه، دستخوش تغیر باشند، و نه این امکان که قواعد و احکام اخلاقی جعل شدنی باشند، یعنی از امور واقع استنتاج نشده باشند، و، با اینهمه، دستخوش تغیر نباشند. به عبارت دیگر، از سویی، امکان دارد که قواعد و احکام اخلاقی را از امور واقع استنتاج کنیم اما آن امور واقع، در طی زمان، دگرگون شوند و طبعاً قواعد و احکام اخلاقی ما نیز به تبع دگرگونی یابند؛ و، از سوی دیگر، محال نیست که قواعد و احکام اخلاقی را از امور واقع استنتاج نکنیم، بلکه آنها را جعل و قرارداد و خلق کنیم، اما قراردادهایمان را (یا، لاقلاً، پاره‌ای از آنها را) به هم نزنیم. چون هیچیک از این دو شقّ

استحاله‌ی منطقی ندارد (اعمّ از اینکه عملاً و واقعاً هم رخ بدهد یا ندهد)، نمیتوان گفت که قواعد و احکام اخلاقی مکشوفه لزوماً به اخلاق یا نظام/نظامهای اخلاقی مطلق مینجامند، و قواعد و احکام اخلاقی مجعوله لزوماً اخلاق یا نظام/نظامهای اخلاقی را به نسبت دچار میکنند.

۴. با نسبت اخلاقی زندگی قابل استمرار نیست.

۴.۱. نویسنده بر آنست که «هیچ تمدنی نمیتواند بدون هر گونه آرمانی یا، به عبارت دیگر، بدون ایمان راسخ به افکار اخلاقی، زنده بماند» و، چون معتقدست که نسبت اخلاقی با این ایمان راسخ سازگار نیست، در واقع، با نسبت اخلاقی، که انسان امروز بدان سوق داده شده است، زندگی را قابل استمرار نمیداند: «بنابراین، به نظر میرسد که ظاهراً مرگ زود هنگام تمدن ما اجتناب ناپذیرست.» نگارنده‌ی این سطور نمیداند که تمدن چگونه موجودی است: رویداد (event) است یا فرایند (process) یا اوضاع و احوال (state of affairs) یا...؛ و، از این رو، از زنده ماندن یا مرگ یک تمدن هیچ تصویری ندارد و، بنابراین، از فهم و، در نتیجه، رد یا قبول مدعای نویسنده عاجزست. اما چون، به هر تقدیر، در سخن نویسنده طول مدت زنده ماندن یا اینکه مرگ کی زود هنگام یا دیر هنگام است تعیین نشده است، میتوان گفت که این سخن قابل نفی و اثبات تجربی و پسین (a posteriori) نیست. پس، باید برای تأیید آن دلیلی عقلی و پیشین (a priori) سراغ کرد. و نگارنده‌ی این سطور، در نوشته‌ی نویسنده، چنین دلیلی را هر چه بیشتر جست یافت.

۴.۲. آیا میتوان از لفظ و مفهوم تمدن صرف نظر کرد و حکم عدم امکان استمرار زندگی با نسبت اخلاقی را ناظر به افراد انسانی دانست؟ البته، در جای جای مقاله، از ویژگیهایی نام برده شده است که از احوال روانی فرد انسان، در تمدن جدید، اند، از جمله: ناخشنودی، نومییدی، بیقراری، و گرفتاری روحی و معنوی. ولی، باز معلوم نشده است که: اولاً: چگونه این احوال نفسانی معلول اعتقاد به نسبت اخلاقی اند، و ثانیاً: چگونه با چنین احوالی زندگی قابل استمرار نیست.

البته، شک نیست که اگر مقصود از عدم استمرار زندگی، نه عدم استمرار کمی زندگی، بلکه عدم استمرار زندگی مطلوب باشد، یعنی سخن از کیفیت زندگی در میان باشد، نه از کمیت آن، میتوان پذیرفت که با آن احوال روانی چنین زندگی مطلوبی امکانپذیر نیست؛ اما، باز، این مطلب همچنان اثبات نشده میماند که این احوال معلول اعتقاد به نسبت اخلاقی اند.

۵. برای بازگشت معنا به زندگی، رجوع به مسیحیت [یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری] یا ابداع دینی جدید یا رجوع به روحیه‌ی علمی کارساز نیست.

۵.۱. چرا رجوع به مسیحیت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری معنا را به زندگی باز نمیگرداند؟ پاسخ نویسنده اینست که، در مورد هر یک از ادیان تاریخی و نهادینه، از جمله مسیحیت، میتوان گفت که همه‌ی فهمها، تفسیرها، قرائتها، روایتها، برداشتها، و تقریرهای گذشته‌ی دین همان چیزهایی اند که از دست رفته‌اند و از حجیت و اعتبار ساقط شده‌اند؛ پس، اگر راه چاره‌ای باشد ارائه‌ی تعبیر جدیدی از دین مورد نظر است؛ اما مشکل لاینحل اینست که تعبیر جدید از یک دین نیز، اگر بناست تعبیر جدیدی از دین باشد باید دارای ذات و جوهر دین باشد و تفاوتش با تعبیرهای از دست رفته فقط در عوارض و اعراض باشد، و حال آنکه نگرش نوین بشر تیشه به ریشه‌ی همان ذات و جوهر زده است؛ و این وجه بیهمتایی (uniqueness) و بیسابقگی معضل امروز ماست. تا قرن هفدهم، همه‌ی کیش گردانی‌ها و تحولات دینی و مذهبی با مصداق پشت کردن به یک دین تاریخی و روی آوردن به یک دین تاریخی دیگر بوده‌اند و یا مصداق گریزش از یک قرائت از یک دین تاریخی و گرایش به قرائت دیگری از همان دین؛ و، در هر دو حال، اعتقاد به ذات و جوهر دین یعنی "ایمان به جهانی معنادار و هدفمند" محفوظ و مصون بوده است؛ ولی آنچه امروزه از دست رفته همین ذات و جوهر، یعنی همین "ایمان به جهانی معنادار و هدفمند" است. تا پیش از سده‌ی هفدهم، "خود دین در جهان نمرده بود، و فقط شکل خاصی از دین می‌مُرد. اما اکنون وضع بکلی فرق میکند... شکاکیت جدید و شکاکیت متفکران جهان باستان دو مقوله‌ی یکسره متفاوتند. شکاکیت جدید نه فقط به اشکال ظاهری پیام دینی، یعنی به جزئیات خاص آن، بلکه به کُنه ذات خود پیام دین، یعنی به ایمان به جهانی معنادار و هدفمند، یورش آورده و نابودش ساخته است." در این وضع و حال، چگونه میتوان مسیحیت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری را به صحنه بازآورد؟

۵.۲. چرا ابداع دینی جدید، که هیچیک از ادیان تاریخی و نهادینه‌ی گذشته و حال نباشد، برای بازگشت معنا به زندگی، کارساز نیست؟ چون، گذشته از اینکه ظهور بنیانگذار یک دین جدید "فی نفسه واقعه‌ای بسیار نامحتمل است و، به هر تقدیر، واقعه‌ای نیست که بتوان در انتظارش نشست"، "حتّاً اگر پیامبری جدید و دینی جدید ظهور کنند، میتوان پیشبینی کرد که در جهان جدید شکست خواهند خورد، ... زیرا انسانهای جدید این بینش را که جهان طرح و هدف بسامانی دارد از دست داده‌اند، و حال آنکه این بینش اصل همه ادیان است."

۵.۳. چرا رجوع به روحیه‌ی علمی معنا را به زندگی باز نمیگرداند؟ به دو دلیل: یکی اینکه

”بعیدست که علم، که در اصل علت همه‌ی گرفتاریهای روحی و معنوی ماست، بتواند موجب رفع این گرفتاریها هم بشود“، و دیگر اینکه ”مقتضای طبیعت علم اینست که، هر چند میتواند به ما یاد دهد که بهترین وسیله‌ی حصول غایاتمان چیست، هرگز نمیتواند به ما بگوید که چه غایاتی را پی گیریم و نمیتواند هیچگونه آرمانی به ما ببخشد و حال آنکه مشکل ما آرمانها و غایات است، نه وسیله‌ی نیل به آرمانها و غایات.

۵.۴. درباره‌ی اینکه نویسنده رجوع به مسیحیت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری، ابداع دینی جدید، و رجوع به روحیه‌ی علمی را سه راه حل ناموفق میدانند، چه میتوان گفت؟ اگر مقصود از رجوع به هر یک از ادیان تاریخی و نهادینه پذیرش معتبدانه و بی دلیل کتب مقدس دینی و مذهبی است، میتوان، هم‌نوا با نویسنده، گفت که چنین رجوعی امکانپذیر نیست، نه (چنانکه نویسنده میگوید) بدین دلیل که برای هدفدار دیدن زندگی باید به طرح و هدف کیهانی باور داشت و این باور، که ذات و گوهر دین است، امروزه در معرض هجوم شکاکیت جدید واقع شده است، بلکه به این دلیل که پذیرش معتبدانه و بی دلیل افکار و آراء چیزی نیست که انسان امروز برتابد. استدلالگرایی (rationalism) و بی‌جهت‌جویی (evidentialism) انسان امروز مانع این رجوع میشود، نه چیز دیگری. ابداع دین جدید نیز اگر بدین نیت باشد که شخص جدیدی به صحنه آید و تعبد بطلبد راهی به دهی نمیرد و مرهمی بر زخمی نمینهد.

و اما رجوع به ”روحیه‌ی علمی“ (”scientific spirit“) یا ”خود علم“ (”science itself“) نیز اگر به معنای علمپرستی یا علمزدگی (scientism)، یعنی بر آوردن یک جهاننگری از دل علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) باشد چاره‌ی کار نیست، زیرا ساخت و پرداخت یک جهاننگری تمام عیار از مواد و مصالحی که علوم تجربی در اختیار ما مینهند امکان و جواز منطقی ندارد، اعم از اینکه (مانند نویسنده) علم تجربی را علت‌العلل ”همه‌ی گرفتاریهای روحی و معنوی“ بدانیم یا علم ناشناسی و تخطی و تجاوز غیرمنطقی از مرزهای معرفتی علم تجربی را در این گرفتاریها دخیل ببینیم و باز اعم از اینکه (مثل نویسنده) علم تجربی را فقط وسیله شناس و شناساننده‌ی آلات بدانیم یا آن را هدفشناس و شناساننده‌ی غایات هم بینگاریم و به مصداق داشتن مفهوم علم ارزشها (science of values) نیز قائل باشیم.

ماحصل آنکه میتوان با نویسنده در خصوص ناموفق بودن سه راه حل مذکور همداستان بود، و کو این همداستانی برخاسته از ادله‌ای باشد، غیر از آنچه خود نویسنده اقامه کرده است.

۶. برای بازگشت معنا به زندگی، زیستن با توهّمهای کوچک روش موفقی است.

۶.۱. "توهّمهای کوچک" یعنی چه؟ وقتی میتوان از "توهّمهای کوچک" سخن به میان آورد که توهّم/توهّمهای بزرگ هم داشته باشیم، و نویسنده به وجود هر دو دسته توهّم قائلست. "به نظر میرسد که توهّماتی که آدمیان با آنها زندگی کرده اند بر دو نوع اند: نخست، چیزی وجود دارد که شاید بتوان "توهّم عظیم" نامید - مرادم این توهّم دینی است که عالم [یک نظام] اخلاقی و نیکوست، تابع طرحی حکیمانه و والاست، نرم نرمک در کار پدید آوردن ارزشی برین است، و نیکی لاجرم در آن پیروز میشود. و دوم، یک دنیا توهّمات حقیر هست که سعادت آدمی از آنها تغذیه میکند" از جمله‌ی این توهّمهای کوچک، میتوان از توهّمهای عاشق در باب معشوق، توهّمات آدمیان درباره‌ی شهرت، افتخار، قدرت، و ثروت نام برد. توهّم بزرگ یعنی تصوّر "یک عالم نیکو، مهربان، و هدفدار". اینکه این تصوّر یک توهّم است بدین جهت است که "در عالم خارج هیچ معنویت و روحانیتی، هیچ دغدغه‌ای نسبت به ارزشها و هیچ یار و یآوری در عالم بالا، و هیچ قسم تأیید یا تسلی‌ای برای آدمی نیست." سایر توهّمهایی که ما را به کار و کوشش برمی‌انگیزند و آتش طلب ما تیز میکنند و باعث خوشدلی و شادمانی ما میشوند توهّمهای کوچک اند.

۶.۲. اول سؤالی که به ذهن خطور میکند اینست که چرا نویسنده ما را به زیستن با توهّمهای کوچک دعوت میکند؟ چرا از ما نمیخواهد که یکسره از توهّم، چه توهّم بزرگ و چه توهّم کوچک، دست بشوییم؟ و واضحترین و سرراستترین جوابی که به نظرمان میاید اینست که لابد نویسنده زیستن بدون هرگونه توهّم را یا ممکن نمیداند یا مطلوب.

۶.۲.۱. آیا زیستن بدون توهّم ممکن نیست؟ به نظر میرسد که نویسنده، در پاسخ این پرسش، دستخوش تشویش فکری و آشفته‌گویی است. از سویی، با بلیغترین و مؤکدترین تعبیرات ما را به زیستن با حقیقت میخواند (شواهدش را در فقره‌ی ۶.۲.۲ ببینید) و ناگفته پیداست که دعوت به زیستن با حقیقت پیشفرضی دارد و آن اینکه چنین زیستنی ممکنست، یعنی میتوان بدون توهّم زیست. از سوی دیگر، در مقام تعریض به سخن عیسی مسیح (البته، بدون ذکر نام وی) مینویسد: "گفته‌اند که آدمی با حقیقت میزند، و حقیقت ما را آزاد خواهد ساخت. به نظر من، تقریباً عکس این سخن راست میاید. بشر فقط به مدد دروغ توانسته است زندگی کند، و حقیقت کاملاً میتواند ما را نابود کند. اگر پیرو برگسن میبودیم، میتوانستیم بگوییم که طبیعت

عمداً توهمهایی در ضمیر ما تعبیه میکند تا ما را به ادامه‌ی حیات رغبت دهد“ (تأکید از من است) و امکان زندگی با حقیقت را منتفی (یا تقریباً منفی) میداند.

۶.۲.۲. آیا زیستن بدون توهم مطلوبست؟ پریشان‌اندیشی و آشفته‌گویی نویسنده، در پاسخ به این پرسش، آشکارترست. از سویی، چنانکه در فقره‌ی قبل اشاره شد، ما را به زیستن با حقیقت میخواند و، از این رهگذر، بر مطلوبیت این شیوه‌ی زندگی صحه میگذارد: ”من مطمئنم که نخستین کاری که باید بکنیم اینست که با حقیقت، هرچه قدر دلسردکننده باشد، مواجه شویم، و سپس بیاموزیم که با آن زندگی کنیم... نخستین کاری که باید بکنیم اینست که در پذیرش این واقعیت [که در عالم خارج هیچ معنویت و روحانیتی، هیچ دغدغه‌ای نسبت به ارزشها، هیچ یار و یوری در عالم بالا، و هیچ قسم تأیید یا تسلی‌ای برای آدمی نیست] کاملاً صداقت داشته باشیم، در توهمهای نو و یا کهنه پناه نجویم، و در این باب در خواب و خیالهای آرزواندیشانه غوطه‌ور نشویم... و اما نکته‌ی دیگر، یعنی ضرورت یادگیری زیستن با حقیقت، بدین معناست که یاد بگیریم که بدون هر گونه توهمی زندگی فضیلت‌آمیز و سعادت‌مندانه، یا لاقلاً رضایت‌مندانه‌ای داشته باشیم“ (تأکید از من است) اما، از سوی دیگر، زندگی با حقیقت را نامطلوب قلمداد میکند: ”شواهد بسیاری داریم دال بر اینکه سعادت انسان تقریباً یکسره مبتنی بر انواع گوناگون توهمات است. اما روحیه‌ی علمی، یا روحیه‌ی حقیقت‌طلبی، دشمن توهمات و، بنابراین، دشمن سعادت انسان است... دلیلی نداریم بر اینکه باید از خیلِ عظیمِ توهمهای کوچکی که زندگی را تحملپذیر میسازند دست بشویم.“

۶.۲.۳. با صرف نظر از تناقض‌گوییهای ظاهر، و چه بسا ظاهری، نویسنده، شاید بتوان گفت که وی زیستن بدون توهم را ممکن ولی مشکل میداند. بر این استنباط شواهدی دلالت دارند: ”این [زیستن با حقیقت] بغایت دشوارست“ و ”زیستن با حقیقت بسی دشوار است.“ و اما در باب مطلوب بودن یا نبودن این کار دشوار، هرچند ممکن، لب کلام او چیست؟ در اینجا، نیز، چه بسا بتوان گفت که او، نخست، حقائق را به دو دسته تقسیم میکند: حقائقی که افشای آنها به هلاکت بشر مینجامد و حقائقی که چنین نیستند؛ و سپس زیستن با حقائق دسته‌ی اول را نامطلوب و زیستن با حقائق دوم را مطلوب قلمداد میکند: ”برای من بدیهی نیست که حقیقت ارزش برینی است که همه‌ی ارزشهای دیگر باید فدای آن شوند. آیا نمیتوان به کسی که حقیقتی را کشف کرده است که [افشای آن] موجب هلاکت بشر است حق داد که بر آن سرپوش نهد و حتاً

سخن ناحقی را به آدمیان تعلیم دهد؟ آیا حقیقت از خیر و جمال و سعادت ارزشمندتر است؟“ این استفهامهای تقریری و انکاری حاکی از اینند که نویسنده، به تعبیر خودش، ”حرمت خاصی برای قداست حقیقت، به وجه انتزاعی اش“ قائل نیست و بر افشای حقیقت و زیستن با حقیقت، به نحو کلی و مطلق، اصرار نمیورزد، چرا که، به گمان او، هستند حقایقی که افشای آنها و زیستن با آنها به هلاکت آدمی و محروم شدنش از کمّ و/ یا کیف زندگی و طول و/ عرض حیات میشود.

۶.۳. دومین سؤالی که در ذهن خلّجان میکند اینست که چرا نویسنده ما را به زیستن با توهمهای کوچک دعوت میکند؟ چرا از ما نمیخواهد که، حال که نمیتوان و/ یا نباید از همه‌ی توهمها برید، زیرا هستند توهمهایی که به زندگی کمّ و/ یا کیف میبخشند، باری، از توهمهای کوچک ببریم و دست به دامن همان توهم بزرگ بشویم؟ اگر حقیقت مقدّس و والاترین ارزشها بود، در آن صورت، میبایست با هیچ توهمی سازش نمیکردیم؛ اما، حال که، به گمان نویسنده، چنین نیست و در مواردی توهم بر حقیقت حقّ تقدّم دارد، چرا دل یکدله نکنیم و همه‌ی توهمهای کوچک را فرونگذاریم و به آن توهم بزرگ خوشامد نگوییم؟

جواب نویسنده اینست که استقبال از این توهم بزرگ، دیگر، شدنی نیست و نباید حلقه‌ی اقبال ناممکن بجنبانیم: ”جهت اینکه ما امروزه باید جسورانه و صادقانه با این حقیقت مواجه شویم که عالم غیر معنوی و نسبت به خیر، جمال، سعادت، یا حقیقت بیتفاوتست این نیست که سرپوش نهادن بر این حقیقت کار ناشایستی است، بلکه صرفاً اینست که سرپوش نهادن بر آن دیگر خیلی دیر شده است، به نحوی که سرانجام کار دیگری جز مواجهه با حقیقت مذکور نمیتوانیم کرد.“

نویسنده بر این عقیده است که گزاره‌ی ”خدایی وجود ندارد که برای هدف خاصی و با طرح خاصی دست به آفرینش جهان هستی زده باشد“ (که البته آن را به صورتهای مختلفی تقریر میکند) حقیقتی است که کتمان آن دیگر امکانپذیر نیست؛ و، با اظهار این عقیده، موجب رویش دو پرسش در ذهن و ضمیر مخاطب میشود: یکی اینکه: از کجا میگویید که گزاره‌ی مذکور حقیقت است؟؛ و دیگر اینکه: از کجا میگویید که کتمان ناپذیر است؟

۶.۳.۱. چه دلیلی هست بر اینکه گزاره‌ی ”خدایی وجود ندارد که...“ حقیقت است؟ بدون اینکه بخواهم حتّاً نیم‌نگاهی به آن پرسش جاودانه‌ی ”حقیقت چیست؟“ بیندازم، میتوانم بگویم که برای اینکه بتوانیم گزاره یا قضیه یا اندیشه یا فکر یا باور یا رأی را صادق یا حقیقت تلقّی کنیم باید دلیل یا آزمون‌ی در اختیار داشته باشیم که به مدد آن واقعیت داشتن آن گزاره یا... اثبات

شود. چه دلیل یا آزمونی داریم که به نحوی قاطع و چون و چراناپذیر اثبات کند که گزاره‌ی "خدایی وجود ندارد که..." یا با امور واقع نزدیکی یا هماهنگی یا مطابقت دارد (بنابر نظریه‌ی مطابقت در صدق) یا با سایر افکار ما سازگاری دارد (بنابر نظریه‌ی تلائم در صدق) یا از کارآیی عملی برخوردار است (بنابر نظریه‌ی افاده‌ی عملی در صدق)؟ انصاف اینست که این گزاره نه بدیهیست، نه شهودی، و نه به سودش دلیل یا آزمون قاطعی ارائه شده است، و نه به زیانش و، بنابراین، نه خردپذیرست، نه خردستیز، بلکه گزاره‌ایست خردگریز. چگونه گزاره‌ای را که خردگریزست، یعنی نه در دفاع از خودش استدلال قاطعی میتوان داشت و نه در دفاع از نقیضش، حقیقت تلقی میتوان کرد، و نقیضش را توهم؟

نویسنده، خود، میگوید: "علت اصلی زوال ایمان هیچ کشف علمی خاصی نبوده است، بلکه روحیه‌ی عمومی علم و مفروضات اساسی‌ای بوده است که علم جدید، از سده‌ی هفدهم بدینسو، بر مبنای آنها پیش رفته است.... نقطه‌ی عطف واقعی از عصر ایمان، یعنی سده‌های میانه، به عصر بی‌ایمانی، یعنی عصر جدید، زمانی پدیدار شد که دانشمندان سده‌ی هفدهم به آنچه "علل غائی" خوانده میشد پشت کردند. علت غائی یک چیز یا رویداد به معنای هدفی بود که قرارست که آن چیز یا رویداد در عالم تحقق بخشد، یعنی هدف کیهانی آن چیز یا رویداد. آنچه پشتوانه‌ی این فکرت بود این پیشفرض بود که نظم یا طرح کیهانی‌ای در کار است و هر چه را وجود دارد میتوان، در تحلیل نهایی، برحسب جایگاهش در آن طرح کیهانی، یعنی برحسب هدف آن چیز، تبیین کرد. افلاطون و ارسطو، و نیز کل جهان مسیحیت سده‌های میانه به این پیشفرض اعتقاد داشتند.... ایمان به علل غائی معادل این عقیده شد که جهان تحت سیطره‌ی اهدافی است، که احتمالاً اهداف یک موجود ذی‌شعور قاهر است. ... بنیانگذاران علم جدید... عمدتاً متدیانی بودند که در اهداف خدا شک نداشتند. با اینهمه، این گام انقلابی را برداشتند که عالماً عامداً فکرت هدف، به عنوان چیزی که طبیعت را در ضبط و مهار دارد، را از طبیعتشناسی جدید خود بیرون راندند؛ و این کار را به این جهت کردند که تحقیق در باب اهداف برای مقصود علم، یعنی برای پیشبینی و ضبط و مهار رویدادها، سودی ندارد.... از این رو، از سده‌ی هفدهم بدینسو، علم منحصرأ به تحقیق در باب علل [فاعلی] تبدیل شد؛ و تصور هدف جهانی مغفول و مطرود گشت." و نگارنده‌ی این سطور میگوید: پشت کردن به علل غائی و بیرون راندن فکرت هدف از طبیعتشناسی و سودمند ندیدن تحقیق در باب اهداف کجا و اثبات عدم وجود علل غائی و

هدف جهانی و طرح کیهانی و خدا کجا؟ اینکه من به چیزی پشت کنم و نسبت به آن فارغدل و بیدغدغه شوم و تحقیق در باب آن را برای پیشبرد کار خودم سودمند نبینم سبب نمیشود که آن چیز وجود نداشته باشد یا اگر تاکنون وجود داشته است از این پس رهسپار دیار عدم شود. کارآیی و افاده‌ی عملی نداشتن یک چیز نه به معنای وجود نداشتن آن است و نه مستلزم وجود نداشتن آن. مثلاً، کاملاً درستست که برای پیشبینی یک کسوف هیچ لزومی ندارد که علت غائی و هدف کیهانی آن را بدانیم، بلکه کافیتست که از علت فاعلی آن باخبر باشیم، اما از این واقعیت نمیتوان لزوماً نتیجه گرفت که کسوف علت غائی و هدف کیهانی ندارد. چه برای عدم این علت غائی و هدف کیهانی و چه برای وجود آن، ضرورت دارد که، به صورت جداگانه، اقامه‌ی دلیل کنیم. ماحصل اینکه گزاره‌ی «خدایی وجود ندارد که...» را حقیقت و نقیض آن را توهم تلقی کردن کاری شتابزده و سخنی بیدلیل است.

۶.۳.۲. اما، از باب مماشات با نویسنده، فرض میگیریم که گزاره‌ی مذکور حقیقت باشد. با این فرض نیز، جای پرسش دومی هست، و آن اینکه: چه دلیلی هست بر اینکه حقانیت گزاره‌ی «خدایی وجود ندارد که...» کتمان‌ناپذیرست؟ سخن نویسنده اینست که، حال که نمیتوان و/یا نباید از همه‌ی توهمها برید، باید با توهمهای کوچک زندگی به سر بریم، چون آن توهم بزرگ به حدی برملا و آفتابی شده است که دیگر نمیتوان به آن التزام نظری و عملی ورزید و حال آنکه توهمهای کوچک کوس رسوایی شان هنوز تا بدان حد زده نشده است و، از این رو، میتوان بدانها دل خوش داشت. اما به نظر میرسد که اگر «خدایی وجود دارد که...» توهمست و عقائدی که درباره‌ی شهرت و افتخار و قدرت و ثروت و... داریم نیز توهمند، از لحاظ شدت و حدت برملا شدن توهم بودنشان، با هم فرقی نداشته باشند. البته، نویسنده به مراد خود از عقائد توهم آمیزی که ما در باب شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و... داریم تصریح نکرده است تا بتوان دقیقاً معلوم کرد که آیا توهمی بودن آن عقائد به اندازه‌ی توهمی بودن (ادعایی) عقیده به وجود خدا آفتابی شده است یا نه؛ اما، در طول تاریخ، همچنانکه بسیاری از متفکران و فیلسوفان سعی در اثبات توهم آمیز بودن اعتقاد به وجود خدا کرده‌اند، خیل عظیمی از متفکران و فیلسوفان و الاهدانان و عارفان و عالمان اخلاق نیز در جهت اثبات توهم آمیز بودن بسیاری از اعتقادات آدمیان در باب شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و... و نشان دادن آثار و نتایج منفی روانی، اجتماعی، و اخلاقی شیفتگی به این سنخ امور کوشیده‌اند و، بنابراین، میتوان مدعی شد که

توهم زدایی در هر دو مورد، یعنی هم در مورد آن توهم عظیم و هم در مورد این توهمات حقیر، به یک اندازه صورت گرفته است یا، لا اقل، تفاوت به آن حدی نیست که نویسنده گمان میبرد. کوتاه سخن آنکه تحذیر از زیستن با آن توهم بزرگ و ترغیب به زندگی با این توهمهای کوچک، اگر براساس مکشوف شدن توهمی بودن آن توهم بزرگ و مکتوم ماندن توهمی بودن این توهمهای کوچک صورت میگیرد، دفاعپذیر نیست.

وانگهی، نویسنده چه توصیه‌ای میتواند داشته باشد برای انسانهایی که در آینده به توهمی بودن این توهمهای کوچک نیز به همان وضوح پی خواهند برد یا، هم اکنون، پی برده‌اند؟
 ۶.۴. با صرف نظر از همه‌ی اشکالات پیشگفته، باز میتوان پرسید که: آیا زیستن با توهمهای کوچک راه حل موفقی است یا نه؟ وقتی سخن از راه حل می‌رود، نخست باید دید که خود مسأله‌ای که راه حل، علی‌الادعاء، در صدد گشودن و پاسخ گفتن به آن است چیست؟ به نظر نویسنده، خود مسأله این بود که از دیدگاه انسان امروز "زندگی انسان... بیهدف و بیمعناست. هر چیزی عبثست، و هر کوششی، سرانجام، بی ارزش است. آدمی، البته، هنوز میتواند در پی غایات پراکنده‌ای، مانند ثروت، شهرت، هنر، و علم باشد و از آنها کسب لذت کند. اما زندگیش میان تهی است. روحیه‌ی ناخشنود، نومید، و بیقرار، انسان جدید از اینجا مایه میگیرد." و راه حل مسأله این شد که با عقائد توهم آمیزی که درباره‌ی شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و... داریم- و به توهم آمیزیشان نیز کمابیش وقوف یافته‌ایم- زندگی به سر بریم، یعنی مثل انسان امروز، که وضع نابهنجار روانی اش اصلاً صورت مسأله‌ی ما بود، زندگی کنیم! شگفتا! زندگی انسان امروز یا مطلوبست یا نامطلوب: اگر مطلوبست چرا به صورت مسأله عرضه شد؟ و اگر نامطلوبست چرا به صورت راه حل ارائه شد؟

البته، انصاف اینست که نویسنده، خود، به موقت بودن این راه حل، کمابیش، تصریح و اعتراف دارد، چرا که، پیش از پیشنهاد آن، چنین میگوید: "البته، میدانیم که کاملاً امکان دارد که یکایک انسانها، انسانهایی که از فرهیختگی بسیار والایی برخوردارند، فیلسوفان، دانشمندان، و به طور کلی متفکران، بدون هرگونه اعتقادات دینی، زندگی اخلاقی داشته باشند. اما پرسش اینست که آیا کل یک تمدن، کل خانواده‌ی اقوام و ملل، که تقریباً یکسره از مردان و زنان نسبتاً نافرهیخته فراهم آمده‌اند، نیز قدرت چنین کاری را دارند یا نه. البته، نتیجه این میشود که اگر میتوانستیم اکثریت عظیم انسانها را به مرتبه‌ی فرهیختگی جمع بسیار معدود فرهیختگان کنونی

برکشیم، میتوانستیم از وقوع فاجعه جلوگیری؛ و از طریق شیوه‌های آموزش همگانی نرم نرمک در این جهت نیز سیر میکنیم. اما ظاهراً مسأله‌ی مهم به مهلت زمانی مربوط میشود. شاید تا صد سال دیگر بیشتر جمعیت [کره‌ی زمین]، به میزان کنونی، چنان فرهنگ و تمدن و الایی یافته باشند که بتوانند آرمانهای عالی را با فقدان دین جمع کنند. اما ممکنست مدتها پیش از اینکه به چنین مرحله‌ای برسیم تمدن ما دچار انحطاط و سقوط شده باشد. در طی این دوران برزخی، چگونه زندگی کنیم؟“ اما، به هیچ وجه، معلوم نمیدارد که انسانهای بسیار فرهیخته به چه شیوه و شگردی میتوانند در فقدان هرگونه اعتقادات دینی زندگی اخلاقی داشته باشند و آرمانهای عالی را حفظ کنند؛ و، بنابراین، راه حل اساسی همچنان ناگفته و در پرده‌ی ابهام میماند. به عقیده‌ی نویسنده، “فلسوفان و متفکران عموماً میتوانند واقعاً کمکی بکنند. اما این کمک بغایت اندکست. آنچه فیلسوفان میتوانند کرد اینست که نشان دهند که نه نسبت اخلاقیات واقعاً از ادله‌ای که گمان میرود که مؤید آن اند نتیجه میشود، و نه نفی اختیار. نیز میتوانند، در جهت کشف یک مبنای واقعی غیر دینی برای اخلاقیات، که بتواند جایگزین مبنای دینی‌ای شود که از میان رفته است، بکوشند.“ اما در این باره که این مبنای واقعی غیر دینی برای اخلاقیات چگونه چیزی است سخنی نمیشنویم.

۷. با اینهمه، این سخن استیسی سخت دلنشین است که: “متمدن واقعی بودن بدین معناست که بتوانیم بدون هرگونه اتکاء و اتکال بر رؤیاهای کودکانه‌ای که آدمیان را تاکنون پشت‌گرم میداشته‌اند بر پای خود بایستیم و شرافتمندانه زندگی کنیم. مدعی نیستم که چنین زندگی‌ای با شادمانی سرخوشانه‌ای توأم خواهد بود. اما معتقدم که میتواند زندگی‌ای باشد همراه با رضایتی بی‌دغدغه و تشویش، پذیرش تسلیم‌آمیز آنچه گریزناپذیرست، در انتظار امور محال ننشستن، و شاکر دلخوشیهای کوچک بودن.“

پی نوشت:

* مشخصات کامل کتابشناختی مقاله‌ای که در معرض نقد آمده است چنینست:

Stace, Walter T., “Man Against Darkness,” *The Atlantic Monthly*, September, 1948.

در متن این مکتوب، هر واژه یا عبارت یا جمله‌ای که در علامت نقل قول (“ ”) آمده ترجمه‌ی عین سخن استیسی در مقاله‌ی مورد نقد است. و تأکیدها، در هر جا که تصریح نشده که از آن نگارنده‌ی این سطور اند، از آن خود استیسی اند.