



معنای زندگی

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

(حجرات: ۱۳)



سرشناسه	پویا، اعظم، ۱۳۳۸
عنوان و نام پدیدآور	معنای زندگی، مجموعه مقالات / گرد آوری و ترجمه: اعظم پویا.
مشخصات نشر	قم: نشر ادیان، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	۱۷۶ ص.
فروست	نشر ادیان؛ ۱۸.
شابک	978-964-9686-86-8:
وضعیت فهرست نویسی	فیا.
یادداشت	چاپ سوم، زمستان ۱۴۰۲.
موضوع	زندگی، معنویت، غایت‌شناسی.
رده بندی کنگره	م۹/۴۳۱ / BD.
رده بندی دیویی	۱۱۳/۸:
شماره کتابشناسی ملی	۲۶۵۰۵-۸۴م

معنای زندگی

مجموعه مقالات

گرد آوری و ترجمه:

اعظم پویا



شیرادین

۱۴۰۲



قم، پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق (علیه‌السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تلفن: ۰۲۵-۳۲۸۰۳۱۷۱ ، ۰۲۵-۳۲۸۰۲۶۱۰-۱۳

تلفکس مرکز پخش و فروش: ۰۲۵-۳۲۸۰۶۶۵۲

فروشگاه اینترنتی:

@Libadyan

@ketabsara_adyan

www.Adyanpub.com

معنای زندگی (مجموعه مقالات)

- گردآوری و ترجمه: اعظم پویا (عضو هیئت علمی دانشگاه تهران)
- ناشر: نشر ادیان
- نوبت چاپ: سوم، زمستان ۱۴۰۲
- طراح: مهدی محمدی شجاعی، شهرام بردبار
- صفحه آرای: نیره نجفی
- چاپ: موسسه بوستان کتاب
- شمارگان: ۵۰۰ نسخه
- مرجع قیمت: وبسایت رسمی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۶۸۶-۸۶-۸

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه (از قبیل چاپ، فتوکپی، الکترونیکی، صوت و تصویر) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

فهرست

پیشگفتار.....	۷
در بی‌معنایی معنا هست.....	۱۱
دین و مسئله معنا.....	۳۱
معنای دینی زندگی.....	۶۵
دین به زندگی معنا می‌بخشد.....	۹۵
عشق زمینی و معنا در زندگی و دین.....	۱۰۷
چگونه مسیحیت به زندگی معنا می‌بخشد.....	۱۳۱
مکتب اصالت لذت اعتدالی.....	۱۵۹
فهرست اعلام.....	۱۷۵

پیشگفتار

کلیله و دمنه مسافری را به تصویر می کشد که در حال فرار از حیوان درنده‌ای است. مسافر می کوشد خود را از آن حیوان وحشی نجات دهد؛ به سوی چاهی می دود و از آن پایین می رود. ناگاه در میانه راه چشمش به اژدهایی می افتد که در ته چاه با دهانی باز منتظر و آماده بلعیدن اوست. مسافر بیچاره خود را در مخمصه می بیند؛ نه جرأت می کند پایین برود، چرا که اژدها منتظر اوست و نه جرأت بالا رفتن دارد، چرا که آن حیوان درنده در کمین اوست. همان جا ساقه بوته‌ای را که از شکافی در دیواره چاه روئیده محکم می گیرد تا زندگی عزیز خود را حفظ کند. اما رفته رفته دستهایش ناتوان می گردند و او در می یابد که بزودی باید تن به سرنوشت اندوهباری دهد. لکن هنوز هم از فرط اضطراب و درماندگی ساقه را رها نمی کند و در حالی که به ساقه چسبیده است نگاهش به دو موش سیاه و سفید می افتد که از نقطه‌ای آن ساقه را می روند. او هلاکت را نزدیکتر می بیند. اما در همان حال نگاهش به قطراتی از عسل می افتد که از لبه برگهای آن ساقه در حال چکیدن است. زبانش را بیرون می آورد، به برگها نزدیک می کند و به آنها می چسباند.

آری، به قول لوییس پویمن آن مسافر من و توایم و مصیبت او، مصیبت من و تو است. آن دو موش سیاه و سفید شب و روز ماست که لحظات عمر ما را می روند. تک تک سالهایی که درخت زندگی ما را می سازند تمام خواهند شد و ما چه چیزی داریم که به آن ببالیم؟ آن دلخوشی کوتاه ما از مزه آن عسل همه آن

چیزی است که از زندگی حاصل آورده‌ایم. آیا این لحظه کوتاه در عمر دراز جهان اهمیت دارد؟

براستی چه چیز به زندگی معنا می‌بخشد؟ قطعی بودن مرگ اهمیت این پرسش را صد چندان می‌کند. ما محکوم مرگ‌ایم، اما به هزار بهانه از این اندیشه می‌گریزیم که «هدف زندگی چیست؟».

مسئله معنای زندگی یکی از جدی‌ترین مسائلی است که توجه ذهن مدرن را به خود معطوف داشته است. پس از ظهور علم جدید رفته رفته جای بر معناداری و هدف‌داری زندگی تنگ شد و انسان مدرن از سویی در برابر خود علم تجربی را می‌دید که با عظمت و شکوهی بی‌مانند، بالهایش را بر فراز عالم معرفت و زوایای کوچک و بزرگ زندگی آدمی گشوده، و از دیگر سو شاهد زوال مبانی معرفت‌شناسی کهن بود. او با چشم خود می‌دید که این میهمانان ناخوانده عزیزان او را یک یک می‌ستانند و او را یله و رها تنها می‌گذارند. رهاشدگی که نتیجه ضروری بی‌معنا دانستن زندگی است، یکی از آشناترین مفاهیم نزد انسان مدرن است.

فیلسوفان جدید برای گشودن راز این معنا هر یک به راهی رفته‌اند و از منظری خاص به مسئله نگریسته‌اند. پاره‌ای از آنان فقدان معنا را در جهان جدید اجتناب‌ناپذیر دانسته و آماده پذیرش تمامی لوازم آن شده‌اند. آنان با از دست دادن آنچه از بیرون به زندگی شان معنا می‌بخشید آماده شده‌اند تا از درون آن را فراهم آورند. این دسته از متفکران آدمیان را دعوت می‌کنند تا با شجاعت با این حقیقت روبرو شده، خود وارد پروژه **معناسازی** شوند. والتر استیسی از جمله این فیلسوفان است.

این متفکران با مسئله معنای زندگی همان مواجهه را داشتند که پاره‌ای از فیلسوفان با اخلاق.

پیش از این غالب متفکران به عینی بودن قوانین اخلاقی عقیده داشتند. اما ظاهراً علم جدید در حصار این عقیده شکافی در انداخت و به جای آن

ذهنی‌گرایی اخلاقی را نشانید. مقصودم از عینی‌گرایی اخلاقی آن است که خاستگاه قوانین اخلاقی انسان نیست، بلکه خدا و یا طبیعت است و در هر حال آدمی در بناکردن قوانین اخلاقی نقشی ندارد. التزام به این رأی حاکی از اعتقاد به وجود هدفی کلی در این عالم بود. مطابق این دیدگاه سلوک اخلاقی آدمی می‌بایست چنان می‌بود که با این هدف سازگار افتد. لذا رفتار آدمی سویه‌ای خاص داشت و اگر برخلاف آن حرکت می‌کرد، نظامی که در حال حرکت به سمت هدف کلی در این عالم بود، واکنش نشان می‌داد و به نحوی او را واپس می‌زد. طبق این رأی تبیین رفتار عالم و آدم تبیین غایت‌شناختی بود؛ یعنی تبیین بر اساس آن هدف کلی.

ظهور علم جدید که انسان را به جای خدا محور و مرکز عالم قرار داد، بتدریج خداوند را خلع ید کرد و همه توانمندیهای او را در اختیار آدمی نهاد؛ از جمله قدرت وضع قوانین اخلاقی. وقتی باور به هدف کلی در این عالم متزلزل گشت رفتار آدمی سویه پیشین خود را از دست داد و دیگر سویه‌ای نداشت.

آدمیان که روزگاری همگی به سوی خورشید چشم دوخته بودند چشمها را از آن سو برگرفتند و بر خویشتن خویش گشودند. حال که از خورشید یگانه عالم خبری نبود تا در پرتو آن بتوان راه را شناخت و در آن گام زد، باید خود خورشیدی پدید می‌آورد و این چنین بود که اخلاق ذهنی شد.

اخلاق که تا دیروز تکلیف آدمی را روشن می‌کرد امروز آدمی تکلیف او را روشن می‌کند؛ زیرا که اخلاق مخلوق اوست. در واقع انسان دست به معماری اخلاق زده است و چندی است وارد پروژه **اخلاق‌سازی** شده است. پروژه اخلاق‌سازی ارتباط وثیقی با پروژه **معناسازی** دارد. ورود به یکی **ظاهراً** ورود به دیگری را در پی خواهد داشت و توفیق در یکی توفیق در دیگری را باعث خواهد شد، چرا که هر دو فرزند نفی حاکمیت هدف کلی بر عالم‌اند.

همانطور که در ذهنی‌گرایی اخلاقی آراء مختلف است، در ذهنی‌گرایی

معنایی نیز آراء متفاوت می‌باشد. چنانکه ذهنی‌گرایی اخلاقی به طیفی از نسبیّت اخلاقی - از نسبیّت افراطی گرفته تا نسبیّت آرام و معتدل - می‌انجامد، ذهنی‌گرایی معنایی نیز به چنین طیفی انجامیده است.

اما باید دید آیا پروژه معناسازی قرین توفیق است یا نه؟

سعی متفکرانی چون جان هیک، فیلیپ کوپین، جوزف رونزو و دیگرانی چون آنان، بر این است که شیرینی آن عسل را که کلیده و دمنه از آن سخن می‌گفت بار دیگر در کام‌ها بنشانند و نشان دهند که گرچه تبیین غایت شناختی جهان دیگر ممکن نیست، لکن این امر سدی رخنه ناپذیر در برابر معنابخشی دین به زندگی پدید نمی‌آورد. لذاست که هر یک از آنان از طریقی درصدد نشان دادن توانایی دین در معنابخشی به زندگی برآمده‌اند. تنوع راههایی که این متفکران پیموده‌اند علت گزینش این مقالات و گردآوردن آنها در یک مجموعه است.

اما تنها اپیکور در این مجموعه به جهان گذشته تعلق دارد؛ و این آورده شد تا نشان داده شود که گرچه مسأله معنای زندگی در جهان جدید بیش از هر زمان دیگر مورد توجه قرار گرفت، لکن پیش از آن نیز ذهن آدمی را گزیده بود و این نیز چونان مسأله جبر و اختیار، وجود خدا و شرور مسأله همیشگی آدمی بوده است.

جای دارد که مراتب سپاس خود را به حضور استاد مصطفی ملکیان تقدیم دارم که متن ترجمه را با دقت خاص خود مطالعه کردند و اصلاحات قابل توجهی در آن انجام دادند.

مهرماه ۱۳۸۴

اعظم پویا

در بی معنایی معنا هست*

والتر. تی. استیس

* مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Stace, W. T. "There is Meaning in absurdity" in Pojman, Louis P. (ed.), *Philosophy The Quest for Truth* 4th edition (United States of America, Wadsworth Publishing Company, 1999), pp. 541-548.

استیس (Walter Terence Stace): فیلسوف انگلیسی تبار امریکایی (۱۹۶۷-
 ۱۸۸۶) است که در لندن زاده شد و در ترینیتی کالج (Trinity College) دوبلین
 درس خواند و کار تمام وقت فلسفی خود را در دانشگاه پرینستون (Princeton)
 امریکا آغاز کرد و در آنجا از ۱۹۳۲ تا ۱۹۵۵ به تدریس اشتغال داشت. آثار
 عمده‌ی او عبارتند از:

<i>-The Philosophy of Hegel</i> (1924)	فلسفه‌ی هگل
<i>-The Theory of Knowledge and Existence</i> (1932)	نظریه‌ی معرفت و وجود
<i>-The Concept of Morals</i> (1937)	مفهوم اخلاقیات
<i>-Religion and the Modern Mind</i> (1952)	دین و نگرش نوین
<i>-Time and Eternity</i> (1952)	زمان و لازمانی
<i>-Mysticism and Philosophy</i> (1960)	عرفان و فلسفه

در بی‌معنایی معنا هست

زمانی اسقف‌های کاتولیک امریکا بیانیه‌ای منتشر کردند که در آن آمده بود که آشفتگی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست برداشتن از خدا و دین است. اگر چه من عقاید دینی اکثر اسقف‌ها را نمی‌پذیرم، اما با این بیانیه موافقم. بی‌تردید، اگر وضعیتی به پیچیدگی وضعیت معذب جهان امروز را تنها ناشی از یک سبب بدانیم، بیش از حد موضوع را ساده کرده‌ایم. شکی نیست که این وضعیت اسباب عدیده‌ای دارد. با این همه، اگر ساده‌سازی بی‌رویه را قدری جایز بدانیم، من بُن‌مایه بیانیه اسقف‌ها را درست می‌دانم.

آقای ژان پل سارتر یک فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی است که نشان الحاد را بر پیشانی خود می‌زند، با این حال، به نظر من، دیدگاه‌های او به وضوح بیانیه اسقف‌ها را تأیید می‌کند. او می‌گوید: تا زمانی که آدمیان به خدایی آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خویش بدانند. جهان که مخلوق و تحت حاکمیت خدایی پدروار بود برای آدمی مسکنی مألوف، گرم و صمیمی بود. ما می‌توانستیم مطمئن باشیم که شرّ در عالم هر قدر هم زیاد باشد، در نهایت، خیر بر آن غلبه خواهد کرد و لشکر شرّ تار و مار خواهد شد. اما اکنون با ناپدید شدن خداوند 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. [در واقع] آرمان‌های ما مجعولات خود ما هستند. بنابراین، جهانی که ما

را احاطه می‌کند چیزی جز یک تهیای^۱ عظیم روحانی نیست. این جهان، جهانی مرده است. ما در جهانی زندگی نمی‌کنیم که حامی ارزش‌های ما باشد. این جهان در مورد این ارزش‌ها کاملاً بی‌تفاوت است.

سال‌ها پیش آقای برتراند راسل در مقاله‌ای تحت عنوان «عبادت آزاد مردان»،

قریب به همین مطلب را بیان کرد:

جهانی که علم تجربی به ذهن ما ارائه می‌دهد، اجمالاً چنین است، بلکه حتی بی‌هدف‌تر و فاقد معناتر است. از این پس آرمان‌های ما، اگر اصلاً جایی داشته باشند، باید در چنین جهانی، جایگاهی یابند ... ماده همه توان که نسبت به خیر و شرّ کور است، و نسبت به هلاکت و ویرانی بی‌اعتنا، در مسیر پایان‌ناپذیر خود می‌خروشد و به جلو می‌رود؛ برای انسان که امروز محکوم به از دست دادن عزیزترین دل‌بند خویش است، و فردا خود از دروازه ظلمت عبور خواهد کرد، فقط این باقی می‌ماند که اندیشه‌های والایی را که روزگار حقیر او را ارزش‌مند می‌کند، پیش از این که فاجعه سر رسد در سر پیوراند؛ ... و در پرستشگاهی که به دست خود او ساخته شده است، پرستش کند؛ ... و او، که اطلسی [در اساطیر یونانی یکی از تیتان‌ها که به سبب نقشی که در عصیان تیتان‌ها بر ضد خدایان داشت مکلف شد که با سر و دستانش آسمان را نگه دارد] خسته و فرسوده، اما انعطاف‌ناپذیر است، به تنهایی جهانی را نگه دارد که آرمان‌های خود او آن را علی‌رغم حرکت لگدمال‌کننده قدرت، ناآگاه ساخته‌اند.

درست است که تلقی شخصی آقای راسل از ناپدید شدن دین با تلقی آقای سارتر یا اسقف‌ها یا خود من کاملاً متفاوت است. به گمان اسقف‌ها، ناپدید شدن دین یک مصیبت است. من نیز چنین می‌اندیشم. سارتر این واقعه را «بسیار اندوهبار» می‌داند. او دیدگاه کسانی را که گمان می‌کنند جهان، بدون خدا، می‌تواند درست مثل قبل، چنان به راه خود ادامه دهد که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده

۱. Emptiness، معادل «تهیا» را اولین بار آقای مصطفی ملکیان برای این واژه به کار برده‌اند که دلایل خود را در مجله نقد و نظر، شماره ۱۶-۱۵ ص ۹۳ آورده‌اند.

است، یک دیدگاه سطحی می‌داند و لذا آن را سرزنش می‌کند. به گمان او، فقدان دین بحران هولناکی را برای بشریت پدید می‌آورد و من در این مورد با او موافقم. از سوی دیگر، ظاهراً آقای راسل بر این باور است که دین در جهان بیش از آن که منشأ خیر باشد، منشأ شرّ بوده و ناپدیدشدن آن امری میمون و مبارک است. اما تصویر او از جهان و نگرش جدید همان تصویر آقای سارتر است. او بر بی‌هدفی جهان تأکید می‌ورزد؛ یعنی بر این واقعیات که آرمان‌های آدمی مخلوق اویند و جهان بیرون از او به هیچ وجه حامی آن‌ها نیست و انسان در این جهان تنها و بی‌یار و یاور است.

آقای راسل خاطرنشان می‌کند که این علم است که این اوضاع و احوال را پدید آورده است. شکی نیست که این سخن صحیح است، اما عموماً نفهمیده‌اند که علم چگونه چنین وضعیتی را پدید آورده است. یک باور عمومی و عامه پسند در این مورد وجود دارد و آن اینکه پاره‌ای اکتشافات یا نظریه‌های علمی خاص همچون نظریه تکامل داروین، یا آرای زمین‌شناسان درباره عمر زمین و یا اکتشافات دیگری از این دست به دین آسیب زده‌اند. البته این احمقانه است که اثر عظیم این اکتشافات را بر سست کردن باورهای دینی انکار کنیم. اما این تقریر به هیچ وجه مسئله را ریشه‌یابی نمی‌کند. احتمالاً دین می‌تواند هرگونه اکتشافی را از سر بگذراند و خود را با آن سازگار کند. هیچ اکتشاف علمی خاصی، علت اصلی زوال ایمان نبوده است، بلکه به عکس علتش روحیه عمومی علمی و پاره‌ای پیش‌فرض‌های بنیادینی بوده که علم جدید از قرن هفدهم به این سو، بر آن‌ها بنا شده است.

این گالیلو و نیوتن بودند که تصویر امیدوارکننده و کهن جهانی مألوف و تحت حاکمیت ارزش‌های معنوی را ویران کردند، و این در حالی است که نیوتن خود شخصی عمیقاً متدین بود. اما البته ویرانی آن تصویر کهن، نه تحت تأثیر کشف قانون جاذبه به دست نیوتن صورت گرفت و نه در پرتو هیچ یک از تحقیقات

درخشان گالیله؛ بلکه این امر تحت تأثیر آن جهان بینی کلی به وقوع پیوست که این مردان و سایر هم عصرانشان آن را اساس علم قرار دادند. اینان آن جهان بینی را نه تنها اساس علم دوران خود، بلکه اساس علم کلیه نسل های پس از خود تا زمان حاضر قرار دادند. این است دلیل آن که قرنی که بلافاصله پس از نیوتن آمد؛ یعنی قرن هجدهم، به نحوی بارز و چشم گیر عصر شکاکیت دینی بود. شکاکیت نمی بایست چشم انتظار اکتشافات داروین و زمین شناسان قرن نوزدهم بماند، بلکه بلافاصله پس از عصر ظهور علم، سیل وار عالم را فرا گرفت. نه فرضیه کپرنیک علت واقعی این شکاکیت بود و نه هیچ یک از اکتشافات خاص نیوتن یا گالیله. ایمان دینی به خوبی می توانست خود را با نجوم جدید وفق دهد. قرون وسطا عصر ایمان بود و قرون جدید عصر بی ایمانی است. آغاز واقعی تحول قرون وسطا به عصر جدید زمانی بود که عالمان قرن هفدهم از چیزی موسوم به «علل غایی» روی برتافتند. مقصود از علت غایی یک چیز یا یک رویداد هدفی است که قرار است آن چیز یا رویداد آن را در جهان محقق کند؛ یعنی هدف کیهانی آن. این هدف مسبوق به این پیش فرض بود که یک نظم یا طرح کیهانی وجود دارد که هر موجودی را می توان در تحلیل نهایی برحسب جایگاهش در این طرح کیهانی، یعنی برحسب هدفش، تبیین کرد.

افلاطون و ارسطو و نیز کل عالم مسیحیت در قرون وسطا به این پیش فرض قائل بودند؛ برای مثال اگر این مطلب درست باشد که هدف از خلقت خورشید و ماه و به طور کلی وجود آن ها، نوربخشی به انسان هاست، پس این واقعیت [= نوربخشی به انسان ها] علت وجود خورشید و ماه را تبیین می کند. ممکن است ما نتوانیم هدف هر چیزی را کشف کنیم، لیکن هر چیزی لزوماً هدفی دارد. بدین ترتیب، اعتقاد به علل غایی معادل با این اعتقاد شد که جهان تحت سیطره اغراض است و احتمالاً این اغراض، اغراض موجودی ذی شعور و قاهر است. این اعتقاد را مسیحیت ابداع نکرد، بلکه از زمان سقراط تا ظهور علم

در قرن هفدهم، پایه و اساس کل تمدن غرب، چه در دنیای شرک باستان و چه در عالم مسیحیت بوده است.

بنیان‌گذاران علم نوین - همچون گالیله، کپلر و نیوتن - عمدتاً انسان‌های متدیّنی بودند که در مورد اغراض خداوند تردیدی نداشتند. با وجود این، آنان با برداشتن گامی انقلابی، آگاهانه و عامدانه، ایده غایت را به منزله چیزی که طبیعت را ضبط و مهار می‌کند از طبیعت‌شناسی جدیدشان خارج کردند. آنان این گام را به این دلیل برداشتند که هدف علم را پیش‌بینی و ضبط و مهار رویدادها می‌دانستند و معتقد بودند که جست و جوی غایات برای رسیدن به این هدف بی‌فایده است. آن چه برای پیش‌بینی یک کسوف باید دانست غرض آن نیست، بلکه علل آن است. به همین دلیل، از قرن هفدهم به این سو، علم منحصر شد به کاوش در باب علل. مفهوم غرض جهان مغفول واقع شد و دیگر کسی تمایلی به آن نشان نمی‌داد. اگر چه [کنار رفتن علت غایی] آرام و تقریباً بی‌سر و صدا صورت گرفت، اما بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ بشر بود، و بسا مهم‌تر از هر یک از انقلاب‌های سیاسی‌ای که غرض‌شان در سر تا سر جهان طنین افکنده است.

از آن جا که این انقلاب بدین نحو پدید آمد، طی سیصد سال گذشته در اذهان ما، که تحت سیطره علم تجربی‌اند، تصویر خیالی جدیدی 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. وایتهد - که من در این بخش از مقاله‌ام مدیون نگاشته‌های اویم - می‌گوید: در این دیدگاه، طبیعت صرفاً شتاب بی‌پایان و بی‌معنای ماده است. شما می‌توانید یک خط مشخص و دقیقی در عرض تاریخ اروپا بکشید و بدین وسیله آن را به دو دوره تقسیم کنید که دارای طول کاملاً نامساوی‌اند. این خط از میان عمر گالیله می‌گذرد. اروپاییان پیش از گالیله - چه مشرکان قدیم و چه مسیحیان

متأخرتر - چنین می‌اندیشیدند که جهان از طریق طرح و هدف ضبط و مهار می‌شود. اما اروپاییان پس از گاليله، جهان را کاملاً بی‌هدف می‌دانستند. این است آن انقلاب عظیمی که من از آن سخن گفتم.

این است آن چیزی که دین را کشته است. دین، با وجود اکتشافاتی از قبیل خورشید مرکز عالم است نه زمین، انسان‌ها از نسل نیاکانی میمون‌واراند، و زمین صدها میلیون سال قدمت دارد، توانست به حیات خویش ادامه دهد. آری، این اکتشافات ممکن است پاره‌ای از جزئیات آموزه‌های کهن‌تر دینی را منسوخ کنند، و یا ممکن است آن‌ها را وادارند تا بار دیگر در چارچوب عقلانی جدیدی بیان شوند، اما آن‌ها به ذات خود بینش دین خدشه‌ای وارد نمی‌کنند. این ذات عبارت است از ایمان به وجود طرح و هدف در عالم، ایمان به این که جهان یک نظام اخلاقی است، و ایمان به این که در نهایت، همه چیز به خیر و خوشی تمام می‌شود. این ایمان می‌تواند در بسیاری از احکام عقلی متفاوت ظهور یابد؛ در احکام مسیحیت، دین هندو و اسلام. همه این آموزه‌های عقلانی، یا هر یک از آن‌ها، می‌توانند نابود شوند، بی‌آن که روحیه اصلی دینی را ویران کنند. اما این روحیه با ویرانی این اعتقاد که جهان طرح و هدف دارد، نمی‌تواند باقی بماند، زیرا این اعتقاد دقیقاً قلب این روحیه است. دین با هر نوع ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی و فیزیک می‌تواند سازگار افتد، اما نمی‌تواند با جهانی 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. البته هنوز این امکان هست که انسان در پی اهداف متفرقی چون پول، شهرت، هنر و علم باشد و احتمالاً از آن‌ها کسب لذت کند. اما زندگی او در بُن و بنیاد بی‌معناست. روحیه ناراضی، بی‌قرار، مأیوس و سرخورده انسان جدید از همین نشأت می‌پذیرد. به گمان من، تصویر یک جهان بی‌معنا و نیز یک زندگی انسانی بی‌معنا موضوع اصلی بخش عظیمی از هنر و ادبیات جدید است. قهراً موضوع اصلی فلسفه

جدید هم همین است. مطابق دیدگاه شاخص‌ترین فلسفه‌های دوران مدرن، از هیوم در قرن هیجدهم گرفته تا به اصطلاح پوزیتیویست‌های امروزی، جهان دقیقاً همین است که هست و این پاسخ نهایی همه تحقیقات است. هیچ دلیلی وجود ندارد برای این که چرا جهان این گونه است. هر چیزی می‌توانست کاملاً جور دیگری باشد و اگر جور دیگری می‌بود، برای آن نیز هیچ دلیلی وجود نداشت. وقتی شما بیان کردید که چه چیزهایی وجود دارد، و جهان متشکل از چه چیزهایی است، چیز دیگری وجود ندارد که حتی یک موجود همه‌دان هم بتواند آن را بگوید. این پرسش که چرا چیزها این گونه‌اند، یا این گونه بودنشان به چه کار می‌آید، پرسشی بی‌معناست، زیرا این‌ها اصلاً هدفی ندارند؛ برای مثال برای فلسفه جدید چیزی به نام معضل شرّ وجود ندارد، بدان سان که در فلسفه قدیم مطرح بود، زیرا این مسئله‌ای که زمانی مشهور بود، دارای این پیش فرض است که گرچه درد و بدبختی به نظر ما غیر قابل توجیه و غیر عقلانی می‌آیند، اما در نهایت، لزوماً در خدمت هدفی عقلانی‌اند؛ یعنی باید در طرح کیهانی جایگاه خود را داشته باشند. اما این پیش فرض بی‌معناست. هیچ عقلانیت برتر و غالبی در عالم نیست. اعتقاد به عدم عقلانیت نهایی هر چیز خمیر مایه آن چیزی است که نگرش جدید نامیده می‌شود.

درست است که به موازات این فلسفه‌هایی که نوع نمونِ نگرش جدیدند و بی‌معنایی جهان را ترویج می‌کنند، نوعی فلسفه‌های ایدئالیستی وجود دارند که ماهیت جهان را به طور کلی روحانی می‌دانند و معتقدند که آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی جزء ساختار جهان‌اند، اما اکثر این فلسفه‌های ایدئالیستی فقط بیان‌های فلسفی از مکتب رومانتیسم بودند. مکتب رومانتیسم نیز چیزی بیش از یک ضد حمله دینی به دیدگاه علمی در مورد اشیا نبود، آن هم یک ضد حمله ناموفق. گرچه این فلسفه‌های ایدئالیستی هنوز اندک طرفدارانی دارند، اما در واقع، به همراه رومانتیسم ادبی و هنری، در اوایل این قرن از بین رفته‌اند. در بُن و بنیاد این

نظام‌های فکری ایدئالیستی دلیل تراشی‌های آرزواندیشی انسان بود. این نظام‌ها به این دلیل متولد شدند که آدمی از پذیرش ظلمت کیهانی ابا داشت. این نظام‌ها توهمات تسلی بخشی بودند که در نور گرم آن‌ها متفکران ظریف‌اندیش‌تر در پی پناهی بودند تا خود را از بادهای سرد و یخ‌زده جهان مصون دارند. این نظام‌ها، کوتاه مدتی دوام یافتند، اما اینک در هم پاشیده‌اند و ما بار دیگر به دیدن یک جهان بی‌هدف باز می‌گردیم.

به همراه ویرانی تصویر دینی [جهان]، اصول اخلاقی و در حقیقت، کلیه ارزش‌ها ویران شدند. اگر یک هدف کیهانی وجود داشته باشد و در طبیعت اشیا، شوقی به سمت خیر باشد، آن‌گاه نظام‌های اخلاقی ما اعتبار خود را از آن خواهند گرفت. اما اگر قوانین اخلاقی ما از چیزی بیرون از ما ناشی نشوند؛ یعنی از چیزی که در ذات جهان قرار داشته باشد - چه او را خدا بدانیم و چه صرفاً خود جهان - پس این ارزش‌ها باید مجعولات خود ما باشند. بنابراین، به تدریج این اعتقاد حاصل شد که قواعد اخلاقی باید صرفاً بیان خوش‌آیندها و بدآیندهای ما باشند. اما پر واضح است که خوش‌آیندها و بدآیندها متغیّرند. چیزی را که انسانی، فرهنگی و یا گروهی از مردم می‌پسندند، انسانی دیگر، فرهنگی دیگر و یا گروهی دیگر نمی‌پسندند. لذا اخلاق به طور کلی نسبی است. این نتیجه‌گیری واضح [= نسبی بودن اخلاق] از اندیشه بی‌هدف بودن جهان، در اروپا بلافاصله پس از ظهور علم، در پاره‌ای فلسفه‌ها، مثل فلسفه هابز منعکس شد. هابز بی‌درنگ دریافت که اگر هیچ هدفی در جهان وجود نداشته باشد، هیچ ارزشی هم وجود نخواهد داشت. او می‌نویسد: «خیر و شرّ نام‌هایی هستند که بر امیال و نفرت‌های ما دلالت می‌کنند و این‌ها در خُلق و خوی‌ها، آداب و رسوم و آموزه‌های مختلف مردم متفاوتند ... هر انسانی، چیزی را که از آن خوشش می‌آید، خوب می‌داند و چیزی را که از آن بدش می‌آید، بد می‌نامد.

این آموزه نسبیّت اخلاق، گرچه اخیراً در پرتو تحقیقات انسان‌شناسی جانی