

عنوان جزوه:

معنای زندگی

استاد مصطفی ملکیان

مکان تدریس: تربیت مدرس

سال تدریس: ۱۳۸۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۶ طرح بحث این ترم
۱۷ جلسه اول
۱۷ دلیل انتخاب موضوع درس
۱۷ ترسیم جغرافیای بحث معنای زندگی
۱۷ تفکیک مبحث معنای زندگی از بحث هدف خلقت
۱۷ پیش فرض های الهیاتی بحث هدف خلقت
۱۸ وجه یکسان انگاری مبحث معنای زندگی با بحث هدف خلقت
۱۸ ایضاح مفهومی «معنای زندگی»
۱۸ نسبت سنجی زندگی به عنوان یک مقوله
۱۸ معنای «معنای زندگی»
۱۹ بررسی هدف زندگی به عنوان معنای زندگی
۱۹ بررسی کارکرد به عنوان معنای زندگی
۱۹ بررسی ارزش به عنوان معنای زندگی
۲۰ تحدید معنایی «معنای زندگی»
۲۰ جهت گیری توصیفی و توصیه ای در بحث معنای زندگی
۲۱ معنایابی و معنا بخشی در بحث معنای زندگی
۲۱ مرجع پاسخ به سوال درباره ی معنای زندگی
۲۱ پانوشت ها
۲۳ جلسه دوم
۲۳ معنای زندگی ، مسئله ای دینی یا فلسفی ؟
۲۳ قول به دینی بودن مسئله ی معنای زندگی
۲۳ قول به معناداری زندگی ، حدّ نصاب تدین
۲۴ « خدا » و « زندگی پس از مرگ » پیش فرض های دینی معناداری زندگی
۲۴ قول به موضع لادری گرایانه در باب خدا و زندگی پس از مرگ در فلسفه
۲۴ شقوق مفروض پیش فرض های دینی معناداری زندگی
۲۵ مقصود از شرط لازم و شرط کافی
۲۵ شرط لازم
۲۶ خلاصه ی سخن
۲۶ وجه انحصار پیش فرض ها در اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ

۲۶ اختیار به عنوان پیش فرض معناداری و نقد آن
۲۶ راهی دیگر برای تبیین عدم دخالت فلسفه در مسئله ی معناداری زندگی
۲۷ مقدمه ی اول، انحصار تاملات عقلی در FACT ها
۲۷ مقدمه ی دوم، از سنخ امور واقع نبودن معنای زندگی
۲۷ اشکال بر وجه دوم در عدم دخالت فلسفه در معناداری زندگی
۲۷ پاسخ از اشکال بر وجه دوم
۲۷ الف) اخبار های در لباس انشاء
۲۸ ب) بحث درباره ی زشتی و زیبایی
۲۸ اشکال: عدم اتفاق نظر در زیبایی و زشتی اشیاء
۲۹ پاسخ:
۲۹ الف) عدم تلازم میان اجماع افراد و کاشفیت
۲۹ ب) ابهام علت برخی اجماع ها
۲۹ اشکال: توان پیدا کردن قدر متیقن
۳۰ پاسخ از اشکال: تحلیلی بودن قدر متیقن ها
۳۰ دلیل لزوم «اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ» برای معناداری زندگی
۳۰ بیان تامس نیگل
۳۰ نقد استدلال
۳۰ استدلال های اقامه شده بر لزوم اعتقاد به خدا برای معناداری زندگی
۳۱ نقد استدلال
۳۱ معنای زندگی و شناخت طبیعت انسان
۳۱ مشکلات قول به توقف معنای زندگی بر شناخت طبیعت انسان
۳۱ مشکل اول، قول به ذات گرایی
۳۲ اشکالات قول به ذات گرایی
۳۲ اشکال لاک و ویتگنشتاین
۳۲ واکنش عقلی به بی معنایی زندگی
۳۳ پانوشت ها
۳۴ جلسه سوم
۳۴ مروری بر مباحث گذشته
۳۴ برخی مقدمات بحث معنای زندگی
۳۴ معنای هستی
۳۴ معنای عالم خلقت

- ۳۵ دیدگاه های اصلی درباره ی خداوند:
- ۳۵ وجود نامتشخص
- ۳۵ وجود متشخص نائسان وار
- ۳۵ ساحات فرد انسان
- ۳۶ وجود متشخص انسان وار
- ۳۶ خدا در ادیان
- ۳۶ مویدات نصیّی خدای متشخص و انسان وار در اسلام
- ۳۶ مویدات نصیّی خدای متشخص و نائسان وار در اسلام
- ۳۷ مویدات نصیّی خدای نا متشخص در اسلام
- ۳۷ بازگشت به بحث خلقت:
- ۳۷ بحث در امکان جمع سه دیدگاه:
- ۳۷ کوشش ها در جمع سه دیدگاه:
- ۳۷ نظریه ی حضرات خمس محی الدین عربی
- ۳۸ تمجید مرحوم مطهری از ابن عربی به خاطر حضرات خمس
- ۳۸ نظر استاد درباره ی حضرات خمس
- ۳۸ عدم امکان جمع دیدگاه ها درباره ی خداوند
- ۳۸ بحثی پیرامون نظریه ی فیضان (فیض ، صدور) و نظریه ی خلقت
- ۳۹ نقد نظریه ی متکلمین
- ۳۹ مثالی برای تقریب به ذهن خدا در نظریه ی فیضان
- ۴۰ تفاوت نظریه ی خلقت با فیضان
- ۴۱ پرسش و پاسخ هایی پیرامون نظریه ی فیضان
- ۴۱ سؤال : تفاوت کاهش و افزایش با کمون و ظهور
- ۴۱ پاسخ استاد :
- ۴۱ سؤال : نظریه ی فیضان و وحدت وجود
- ۴۱ سؤال : تقریب به ذهن خدای متشخص انسان وار با حالات انسان در معاد
- ۴۲ پاسخ استاد :
- ۴۲ عدم امکان تصویر عقلی حالات انسان در معاد
- ۴۲ قوانین طبیعی، محکوم هستی هستند نه حاکم بر آن
- ۴۳ بحث درباره ی محکوم بودن قوانین طبیعت بر طبیعت نه حاکم بودن آن:
- ۴۴ جمع بندی:
- ۴۴ معنای وجود انسانی:
- ۴۴ تفاوت معنای دوم و سوم:

- مراد از معنای وجود انسانی در بحث فعلی: ۴۴
- بحث معنا: ۴۴
- پانوش: ۴۵
- جلسه چهارم..... ۴۶**
- روابط زبان ها باهم و تاثیر بر یکدیگر در ایجاد معانی جدید ۴۶
- نمونه ای از روابط زبان ها ۴۶
- انواع معرفت در معرفت شناسی ۴۶
- معانی سه گانه ی KNOWING در زبان فارسی ۴۶
- معانی سه گانه ی KNOWING در زبان عربی ۴۷
- عدم وجود تناظر یک به یک میان زبان ها و گرتة برداری ۴۷
- نمونه هایی از گرتة برداری در زبان فارسی ۴۷
- گرتة برداری از عربی ۴۷
- گرتة برداری از زبان انگلیسی ۴۷
- معنای گرتة برداری ۴۷
- گرتة برداری و بحث معنای معنا ۴۷
- MEANING و برخی مشتقات آن ۴۷
- *معنای معنا ۴۸
- معنای ۱ از معانی معنا: معنای ناظر به ارتباطات علی ۴۸
- معنای ناظر به معلول ۴۸
- *تفاوت عرف و نگاه فلسفی در تبیین همراهی علت و معلول ۴۸
- بحث درباره ی قاعده استحاله ی تخلف علت از معلول ۴۸
- *اشکال به قاعده استحاله ی تخلف علت از معلول ۴۸
- نفی زمان و پدید آمدن هستی به یکباره ۴۸
- *بحثی در رابطه با اشکال استاد بر قاعده ی استحاله ی تخلف علت از معلول ۴۹
- پیشنهاد استاد برای حل اشکال ۴۹
- بازگشت به بحث پیشین ۵۰
- تفاوت عرف و نگاه فلسفی در تبیین همراهی علت و معلول ۵۰
- معنای ناظر به علت ۵۰
- بررسی معنای زندگی به عنوان روابط علی ۵۱
- مراد از اثر و نشانه ۵۱
- نتیجه ی سخن در باب معنای زندگی به عنوان روابط علی ۵۱

- ۵۱ معنای ۲ از معانی معنی: معنای ناظر به ارتباطات زبانی
- ۵۲ مصادیق کاربرد معنا در ارتباطات زبانی
- ۵۲ کاربرد اول: دلالت تطابقی یا مترادف
- ۵۲ کاربرد دوم: اشاره
- ۵۲ کاربرد سوم: دلالت تضمینی و استلزامی لفظی
- ۵۲ انواع اشاره در ارتباطات زبانی
- ۵۲ بررسی اعتبار معنای زندگی به عنوان ارتباطات زبانی
- ۵۳ اصناف انسان ها در نسبت دلالت زبانی افعال عبادات
- ۵۳ تقسیم زبان به نسبت کارکرد های آن
- ۵۴ بیان برخی عرفاء در بررسی معنای زندگی به عنوان رابطه ای زبانی
- ۵۴ سخن خدا در اعتباری غیر لفظی
- ۵۴ کلام ایزوتسو در بیان روابط زبانی و غیر زبانی انسان و خدا
- ۵۵ تفاوت میان اعتبار زبانی و علی آیات تکوینی
- ۵۵ مراد از آثار تکوینی خدا
- ۵۶ معنای سوم از معانی معنی: نیت و قصد
- ۵۶ تفاوت نیت و قصد با نتیجه و کارکرد
- ۵۶ تفاوت هدف و نتیجه
- ۵۶ تفاوت هدف و کارکرد
- ۵۶ تفاوت کارکرد با نتیجه
- ۵۷ جلسه پنجم**
- ۵۷ تعیین مرز میان فعل و نتیجه ی فعل
- ۵۷ مثالی برای بیان مرز میان فعل و نتیجه ی فعل
- ۵۷ پرسش از ملاک تشخیص فعل و نتیجه ی فعل
- ۵۷ نیت فاعل به عنوان ملاک تشخیص نتیجه
- ۵۷ اشکال به ملاک بودن نیت فاعل
- ۵۸ بازگشت به بحث از معنای زندگی
- ۵۸ *معنای چهارم: زندگی به مثابه ی درس عبرت
- ۵۸ *معنای پنجم معنای زندگی: ارزش شخصی
- ۵۸ مراد از ارزش شخصی
- ۵۹ تمثیل مولوی برای ارزش شخصی از نوع دلالت گری
- ۵۹ تجزیه ی معنای پنجم به دو معنای خرد تر

۵۹ مفهوم اول: ارزش مندی زندگی و استمرار آن
۵۹ بیان اسپینوزا برای معنای اول
۵۹ مفهوم دوم: ارزش خاص مولفه ای در زندگی فردی
۵۹ تمثیل مولوی برای معنای دوم
۵۹ عوامل تعیین کننده ی ارزش های زندگی
۶۰ *برخی تقسیم بندی ها در باب تیپ شناسی
۶۰ تقسیم انسان ها به درون گرا و برون گرا
۶۰ تقسیم انسانها به کنش پذیر و کنش گرا
۶۰ توصیف سنخ روانی ابوذر توسط امام علی (ع)
۶۰ سنخ های روانی در آیین های شرقی
۶۱ سنخ های روانی از نظر آیین هندو
۶۱ سنخ های روانی در قرآن
۶۱ سنخ های روانی و معناداری اخلاق
۶۲ منشأ سنخ های روانی
۶۲ سنخ های روانی و بهداشت فردی و اجتماعی
۶۲ *معنای ششم معنای زندگی: ارزش همگانی
۶۲ مراد از ارزش همگانی
۶۲ *معنای هفتم معنای زندگی: ارزش همگانی ذاتی
۶۳ انواع ارزش های همگانی
۶۳ نقد معنای هفتم
۶۴ جلسه ششم
۶۴ بحث از ارزش زندگی به عنوان معنای زندگی
۶۴ معانی مختلف ارزش، در مقوله ی ارزش زندگی
۶۴ معنای اول: خوب مبنایی یا فلسفه ی وجودی زندگی
۶۵ طرح دو پرسش بنیادین انسان شناسانه در ارتباط با معنای اول ارزش زندگی
۶۵ پرسش اول: پرسش از اصل وجود خیر مبنایی در انسان ها
۶۵ پرسش دوم: پرسش از وجود ماهیت واحده ی انسانی
۶۵ معنای دوم: کیفیت یا عملی که با حصول آن، زندگی ارزش می یابد
۶۵ مراد از عمل و کیفیت در بحث حاضر
۶۵ فرق معنای دوم ارزش زندگی با معنای اول
۶۶ تعریف نیهیلیزم انسان شناختی در تقابل با معنای دوم ارزش زندگی

- ۶۶ امکان یا امتناع برنامه ریزی با توجه به معنای اول و دوم ارزش زندگی
- ۶۶ تمثیل مولانا برای ارزش به معنای دوم
- ۶۷ مقدمه ای در معنای سوم ارزش:
- ۶۷ انواع تفاوت ها میان انسان و حیوانات
- ۶۷ برخی تفاوت های زیست شناسی میان انسان و حیوانات
- ۶۷ برخی تفاوت های روان شناختی میان انسان و سایر حیوانات
- ۶۷ سه تفاوت روان شناختی مورد نظر در بحث حاضر میان انسان و حیوان
- ۶۷ تفاوت اول: خود تفسیرگری
- ۶۸ تفاوت دوم: خود ارزیابی
- ۶۸ تفاوت ویژگی اول با دوم
- ۶۸ تفاوت سوم: خود سازی
- ۶۸ معنای سوم ارزش: آرمان هویت ساز
- ۶۸ هویت شخصی و ملاک آن
- ۶۸ معنای اول هویت شخصی: هویت شخصی فلسفی
- ۶۸ تفاوت ماهیت با هویت شخصی
- ۶۹ هویت شخصی در فلسفه ی دین و بحث جاودانگی
- ۶۹ اثبات جاودانگی در بیان قدما و اشکال به آن
- ۷۰ ملاک های بیان شده برای هویت شخصی
- ۷۰ معنای دوم هویت شخصی: هویت شخصی ارزش شناختی AXIOLOGICAL
- ۷۰ تبیین معنای سوم ارزش در نسبت با هویت شخصی ارزش شناختی
- ۷۱ اسوه پذیری در تقابل با معنای سوم ارزش زندگی
- ۷۱ خودشناسی در نسبت با معنای سوم ارزش
- ۷۱ معنای چهارم ارزش: معیار و ملاک در انتخاب ها
- ۷۲ تفکیک فلاسفه ی اخلاق میان خوب و بد و درست و نادرست
- ۷۲ رفع تحیر در مقام عمل توسط ارزش به معنای چهارم
- ۷۲ ملاک رفع تحیر در مقام عمل از نظر استاد: پی بردن به نقش خود در پازل هستی
- ۷۲ چگونگی پی بردن به نقش خود در پازل هستی از نظر استاد
- ۷۳ معنای پنجم ارزش: معیار داوری اخلاقی
- ۷۳ تفاوت اخلاق عاملیت و اخلاق داوری
- ۷۴ معنای ششم ارزش: عامل رضایت خاطر انسان از خودش
- ۷۴ کاندیداهای ارزش زندگی به معنای ششم
- ۷۴ مراد از ارتباط متناسب و در خور و برخی مصادیق آن

۷۵ توضیحی درباره ی نهاد و مصادیق آن
۷۵ اکثری بودن ارزش به معنای ششم نسبت به موارد قبل
۷۶ جلسه ی هفتم
۷۶ اجمالی از مباحث پیشین
۷۶ بحث از معنای زندگی به معنای کارکرد آن
۷۶ دو نکته در بحث کارکرد زندگی
۷۶ نکته ی اول: کارکرد یک شیء در نسبت سنجی آن شیء با کل متعلق به آن قابل طرح است
۷۶ امکان تعدد کارکردهای امر واحد
۷۷ تعدد عناوین مورد اطلاق بر یک شیء به تبع کارکردهای مختلف آن
۷۷ نکته ی دوم: برای نسبت دادن کارکرد به شیء، باید موجود هدف داری را در نظر بگیریم
۷۸ تنظیمی برای نکته ی دوم: مفهوم کمک کردن
۷۸ نقد نکته ی دوم
۷۸ ۱- تحقیق در کارکرد جهان هستی
۷۸ نفی کارکرد از جهان هستی
۷۹ وجه اول در بیان کارکرد برای جهان هستی: جهان به مثابه ی جزئی از خداوند
۷۹ نقد وجه اول:
۷۹ دلیل فلسفی: رابطه ی جزء و کل، در اشیای دارای کمیت مطرح است
۷۹ دلیل الهیاتی: در فرض کارکرد جهان، یک نوع احتیاج کل (خدا) به جزء (ماسوی الله) لازم می آید.
۸۰ ۱. تحقیق در کارکرد زندگی نوع بشر
۸۰ نکته ای در بررسی فرق تمام و کمال
۸۰ دو اشکال بر تعیین کارکرد زندگی نوع انسان در نسبت با جهان طبیعت
۸۱ اشکال اول: هنوز زندگی نوع بشر به پایان نرسیده است
۸۱ اشکال دوم: عدم توانایی تشخیص آثار یک عمل در ساحت روابط علی و معلولی در جهان
۸۱ تنظیمی برای اشکال دوم: علوم اجتماعی
۸۲ تحقیق در کارکرد زندگی فرد انسانی
۸۲ نتیجه ی سخن در معنای زندگی به مثابه ی کارکرد آن
۸۲ امتناع شیوه های فلسفی و امکان تحقیق به وسیله ی روش های دینی
۸۳ جلسه هشتم
۸۳ بحث از « معنای زندگی » به معنای « هدف زندگی »
۸۳ ربط و نسبت بحث هدف زندگی با بحث هدف خلقت
۸۳ قول اول: فهم هدف خلقت راهگشای فهم هدف زندگی

- ۸۳ مقدمه ی اول: ربط و نسبت خدا با ماسوا ربط و نسبت خلقت است
- ۸۳ مقدمه ی دوم: خدا موجودی حکیم است
- ۸۳ مقدمه ی سوم: قسمت اول: خداوند، منویاتش با مصنوعاتش تناسب دارد؛ چون در علم و قدرتش نقصانی نیست
- ۸۴ مقدمه ی سوم: قسمت دوم: مخالفت با هدف خداوند، نه قرین صلاح و نه قرین مصلحت است
- ۸۵ نتیجه ی استدلال: کشف هدف خدا + سوق دادن زندگی به سمت آن
- ۸۵ نقد و بررسی استدلال:
- ۸۵ ۱. اشکال به مقدمه ی اول: امتناع خلق از عدم
- اشکال دوم: هدف داشتن با صفاتی که در ادیان به خدا نسبت می دهند و تصویری که از خلق جهان بیان می کنند، ناسازگار است
- ۸۶
 ۸۶ دلیل اول: فرض بر این است که قبل از پیدایش ماسوا، ماسوایی وجود نداشته است.
- ۸۶ دلیل دوم: هدف مندی با وجود نیاز و منقصتی قرین است.
- ۸۷ اشکال به دلیل دوم: می توان گفت آفرینش جهان، مقتضای کمال خداست.
- ۸۷ پاسخ از اشکال: بحث ما در وجه مختارانه ی فعل خداست که با هدف مندی مناسبت دارد.
- ۸۸ اشکال دوم به دلیل دوم:
- ۸۸ خدا تمام کمالات را به صورت نامحدود دارد و خلق جهان دیگر برای او چیزی به ارمغان نمی آورد
- ۸۸ پاسخ از اشکال:
- ۸۸ پاسخ اول: اگر این فعل حکیمانه باشد، باز هم جلب منفعت در آن ثابت است.
- ۸۸ پاسخ دوم: ابهام در مفهوم کمال
- ۸۹ کمال و نقص، مفاهیمی ارزشی است نه واقعی
- ۸۹ اشکال: مفاهیمی مثل قدرت و علم که از مفاهیم دال بر کمال است، از امور واقعی است، نه ارزشی
- ۸۹ پاسخ از اشکال:
- ۸۹ پاسخ اول: ملاک مشخصی برای کمال و نقص دانستن امور در دست نیست
- ۹۰ پاسخ دوم: کمال یا نقص دانستن امور با توجه به ملاک های مختلف، متفاوت می شود
- ۹۰ پاسخ سوم: بیان فویرباخ در ارزشی بودن مفاهیم کمالی و نقصی در مورد خداوند
- ۹۰ مقدمه ی اول:
- ۹۰ مقدمه ی روان شناختی: هیچ وقت حب و بغض و لذت و الم به جوهر تعلق نمی گیرد
- ۹۱ مقدمه ی دوم:
- ۹۱ مقدمه ی الهیاتی: در متون مقدس تنها برخی صفات به خدا نسبت داده شده
- ۹۱ مقدمه ی سوم:
- ۹۱ پرستش متدینان نسبت به خدا با صفات خاصی است
- ۹۱ نتیجه ی سخن:
- ۹۱ ۱- هر کتاب مقدسی روان شناسی معتقدان به این کتاب را نشان می دهد.

۲- متدینان با یک نوع فرافکنی احوال نفسانی مطلوبشان را در قالب خدا و احوال نامطلوب را در قالب شیاطین فرافکنی می کنند .	۹۲
.....	۹۲
ابهام در این مدعا که صفات خدا عین هم هستند و عین ذات هستند .	۹۲
.....	۹۲
معنای درست از صفات کمالی خداوند: مطلق بودن صفات خداوند	۹۲
.....	۹۳
لوازم قول به ارزشی بودن صفات کمالی خداوند	۹۳
.....	۹۳
پرسش از پی جویی ریشه ی عینی برای مفاهیم ارزشی	۹۳
.....	۹۳
جلسه نهم	۹۴
.....	۹۴
مروری بر مباحث جلسه ی پیشین	۹۴
.....	۹۴
تقریر استدلال استلزام فهم هدف خلقت و هدف زندگی	۹۴
.....	۹۴
اشکال سوم: پیش فرض این استدلال خدای متشخص و انسان وار است	۹۴
.....	۹۴
اشکال به پیش فرض متشخص و انسان وار بودن خدا	۹۵
.....	۹۵
برخی نکات درباره ی تصور و اثبات خداوند	۹۵
.....	۹۵
برهان پذیری یا برهان ناپذیری اصل وجود خدا	۹۵
.....	۹۵
از میان تصورات مختلف درباره ی خداوند، تنها تصور نامتشخص قابل دفاع است	۹۵
.....	۹۶
از خدای نامتشخص و قول به وحدت وجود	۹۶
.....	۹۶
اقوال درباره ی خداوند	۹۶
.....	۹۶
خدای متشخص	۹۶
.....	۹۶
خدای نامتشخص	۹۶
.....	۹۶
اقوال درباره ی خدای متشخص	۹۷
.....	۹۷
تفاوت انسان وار و نایمان وار در خدای متشخص	۹۷
.....	۹۷
نکات:	۹۷
.....	۹۷
۱- انسان وار بودن برای خدا، قدحی نیست	۹۷
.....	۹۸
۲- خداوار بودن انسان همان انسان وار بودن خدا است	۹۸
.....	۹۸
بررسی امکان جمع میان اقوال درباره ی خداوند	۹۸
.....	۹۸
برخی لوازم اقوال سه گانه درباره ی خداوند	۹۸
.....	۹۸
۱- شخص یا شیء بودن خداوند طبق اقوال سه گانه	۹۸
.....	۹۸
بررسی امکان مخاطبه با خداوند در هر یک از اقوال سه گانه	۹۸
.....	۹۹
بررسی اقوال سه گانه درباره ی خداوند در قرآن کریم	۹۹
.....	۹۹
آیات دال بر خدای متشخص انسان وار	۹۹
.....	۹۹
آیات دال بر خدای متشخص نایمان وار	۹۹
.....	۹۹
آیات دال بر خدای نامتشخص	۹۹
.....	۹۹
بررسی چگونگی جمع میان سه دسته آیات	۱۰۰

- ۱۰۰ اقوال درباره ی خدای متشخص
- ۱۰۰ مرز میان قول به عدم خدا و قول به وجود خدای نامتشخص
- ۱۰۱ تفاوت قول به خدای متشخص و نامتشخص
- ۱۰۱ بازگشت به سخن ابتدایی درباره ی هدف زندگی انسان
- ۱۰۱ *بازگشت به اشکال سوم
- ۱۰۱ اشکال سوم به بیانی دیگر: نفی معنای خلقت در فرض خدای نامتشخص
- ۱۰۱ ربط و نسبت موجودات با خدای نامتشخص
- ۱۰۲ نفی معنای هدف خلقت در فرض خدای نامتشخص
- ۱۰۲ اشکال چهارم: نبود ملاکی برای فهم موفقیت و عدم موفقیت افراد
- ۱۰۳ **جلسه دهم**
- ۱۰۳ ضرورت تفکیک میان مباحث فلسفی و کلامی
- ۱۰۳ عدم التزام میان عدم پاسخ گویی به تحدی قرآن و صدق نبوت پیامبر اسلام(ص)
- ۱۰۴ دفاع از دین تنها می تواند دفاع پراگماتیک باشد
- ۱۰۴ ثمرات دفاع پراگماتیک از دین
- ۱۰۴ نشانه های اهل نجات
- ۱۰۴ اخلاقی بودن رواداری
- ۱۰۵ صداقت و جدیت پیامبر(ص) رمز موفقیت ایشان در گرایش مردم به اسلام
- ۱۰۵ مراد از صداقت و جدیت
- ۱۰۵ اصول و عقاید هیچ دینی برهانی نیست
- ۱۰۶ امکان ترجیح فردی نسبت به گزاره های دینی در میان ادیان مختلف
- ۱۰۶ دین فراهم کننده ی بهداشت روانی
- ۱۰۷ فواید بحث های فلسفی در ناحیه ی دین
- ۱۰۷ ۱- پاسخ به کنجکاوی بشر
- ۱۰۷ ۲- استدلال عقلانی وجه سلبی دارد نه ایجابی
- ۱۰۷ ۳- تواضع را در ما طبیعی می کند
- ۱۰۷ راه کارهای تبلیغ دین
- ۱۰۷ راهکار اول: نشان دادن این که دیدگاه های دینی، برای بهداشت روانی بهتر است
- ۱۰۸ راهکار دوم: سعی در اولویت بندی در برخورد با مخاطبان
- ۱۰۹ راهکار سوم: توجه به بعد معنوی دین نسبت به امور ظاهری
- ۱۱۰ پرسش و پاسخ:
- ۱۱۰ درباره ی خداوند و روایت های مختلف از او

۱۱۰ پاسخ
۱۱۳ جلسه یازدهم
۱۱۳ مروری بر استدلال مابعدالطبیعی - الهیاتی در باب معنای زندگی
۱۱۳ استدلال های تجربی - روان شناختی در باب معنای زندگی
۱۱۳ پیش فرض های استدلال های تجربی - روان شناختی
۱۱۳ پیش فرض اول: انسان دارای ماهیت ثابتی است.
۱۱۳ انسان شناسی فلسفی
۱۱۳ مسائل انسان شناسی فلسفی
۱۱۳ بحث اول: ثبات یا تطور ماهیت آدمی
۱۱۴ بحث دوم: ساحات وجود انسان
۱۱۴ بحث سوم: بحث ارتباطات آدمی
۱۱۴ ارتباطات آدمی
۱۱۵ بحث چهارم: دامنه ی ذکورت و انوئت
۱۱۵ بحث پنجم: گذشته و آینده ی انسان
۱۱۵ پیش فرض دوم: انسان ها در ناحیه ی احساسات و عواطف ثبات دارند.
۱۱۵ پیش فرض سوم: اموری که بالمآل ما آدمیان از آن لذت دائم می بریم، قابل تشخیص و تعیین اند.
۱۱۶ نظرات در باب مطلوب های اصیل آدمی
۱۱۶ نظریه ی اول: آرامش
۱۱۶ طرفداران نظریه ی اول
۱۱۶ برخی مستندات نقلی الهیاتی نظریه ی اول
۱۱۶ نظریه ی دوم: آرامش و شادی
۱۱۶ نظریه ی سوم: آرامش، شادی و امید
۱۱۶ نظریه ی چهارم: آرامش، شادی، امید و ایقان
۱۱۷ نظریه ی پنجم: رضایت باطن
۱۱۷ خود کاوی؛ راه رسیدن به تشخیص مطلوب های اصیل آدمی
 پیش فرض چهارم: انسانها به سوی هیچ هدفی در زندگی نمی روند، مگر همان امر یا اموری که بالمآل برایشان لذت آور است.
۱۱۷
۱۱۸ اشکال به برهان روان شناختی: برخی لذت ها فارغ از جنبه های مابعدالطبیعی نیست
۱۱۸ پاسخ استاد: این بیان تنها با عدم قول به یکسانی مطلوب ها در انسان سازگار است
۱۱۸ اشکالات به برهان روان شناختی
۱۱۸ اشکال اول:
۱۱۹ متمیم اشکال اول

- ۱۱۹ پرسش از چرایی اخلاقی زیستن
- ۱۱۹ پاسخ اول: تامین زندگی مطلوب اجتماعی
- ۱۱۹ پاسخ دوم: تامین آرمانهای فردی روانشناختی
- ۱۱۹ پاسخ سوم: استکمال روحانی و معنوی
- ۱۱۹ ملاک های مختلف برای بیان ارتقاء معنوی
- ۱۲۰ بازگشت دوباره به اشکال اول بر براهین روان شناختی: فروکاستن اخلاق به روانشناسی
- ۱۲۱ پاسخ به اشکال اول
- ۱۲۱ اشکال دوم به استدلال روان شناختی
- ۱۲۲ جلسه دوازدهم**
- ۱۲۲ مروری بر جلسات پیشین
- ۱۲۲ معنای زندگی به معنای ارزش زندگی
- ۱۲۲ معنای اول ارزش: ملاک تعامل فرد با جهان
- ۱۲۲ *اقوال درباره ی ملاک بیان شده
- ۱۲۲ دیدگاه اول: قرار داد گرایی
- ۱۲۳ اشکالات دیدگاه اول:
- ۱۲۳ اشکال اول: عدم شمول نسبت به تمامی افعال
- ۱۲۳ تقریر دیوید راس از قرار داد گرایی
- ۱۲۳ اشکال دوم
- ۱۲۳ تلاش برای پاسخ از اشکال دوم
- ۱۲۴ نزاع صغروی در قرار داد گرایی
- ۱۲۴ تلاش دیگری برای دفاع از قرار داد گرایی و نقد آن
- ۱۲۴ ملاک دوم: ظلم نکردن
- ۱۲۵ اشکال اول: ابهام در مفهوم و مصادیق حق و عدل
- ۱۲۵ اشکال دوم: سلبی بودن ملاک بیان شده
- ۱۲۶ ملاک سوم: رشد معنوی
- ۱۲۶ مراد از رشد روحی و معنوی
- ۱۲۶ روایت مولانا از رشد روحی و معنوی
- ۱۲۶ تفاوت معنای روح و نفس در حوزه های گوناگون

- ۱- معنای زندگی و هدف خلقت
- ۲- پیش فرض های الهیاتی بحث هدف خلقت
- ۳- مقوله ی زندگی و مقولات متافیزیکی
- ۴- سه معنای اصلی « معنای » زندگی
- ۵- هدف خارجی و خود بنیاد
- ۶- معنای زندگی و کارکرد گرایی
- ۷- معنای زندگی و ارزش گرایی
- ۸- بحث های توصیفی و توصیه ای درباره ی هدف زندگی
- ۹- فرض معنا یابی و معنا بخشی در هدف زندگی

دلیل انتخاب موضوع درس

به دو دلیل این بحث برای تدریس برگزیده شده است .

اول: آن که در میان مباحث مربوطه به فلسفه ی دین ، هیچ مبحثی به اندازه ی موضوع معنای زندگی در میان دروس دانشگاهی مورد تغافل واقع نشده است ، علی رغم آن که این بحث از مباحث بسیار مهم فلسفه ی دین و تا حدی فلسفه ی اخلاق می باشد .

دوم: آن که این جانب چندی است که در این مورد مطالعاتی کرده ام و فرصتی به دست نیامده است که مجموع تأملات خود را عرضه نمایم و در این ترم مجموع مطالعات و تأملات خود را عرضه خواهم نمود .

ترسیم جغرافیای بحث معنای زندگی

در ابتدا لازم است جغرافیای بحث مطرح گردد و آن گاه وارد جزئیات شد .

تفکیک مبحث معنای زندگی از بحث هدف خلقت

نکته اول که باید مورد توجه قرار بگیرد تفکیک مبحث معنای زندگی از بحث هدف خلقت می باشد . اگر چه در مواردی و طبق بعضی از دیدگاه ها ، این دو هم بحث به هم ربط داده شده اند ، اما در واقع این دو به لحاظ منطقی منفک از هم می باشند . بحث هدف خلقت بحثی است که بیشتر جنبه ی الهیاتی دارد و دارای پیش فرض هایی نیز می باشد .

پیش فرض های الهیاتی بحث هدف خلقت

پیش فرض های الهیاتی این مبحث آن است که اولاً این بحث هنگامی قابل طرح است که قائل به خدای متشخص^۱ انسان وار^۲ باشیم . دوم آن که این موجود متشخص انسان وار دست به خلقت^۳ زده است و سوم آن که باید بتوان برای خلقت به معنای مجموع ماسوی وحدتی تصور کرد تا بتوان گفت خداوند از ایجاد این واحد هدفی داشته است . در غیر این صورت هدف خلقت به اهداف یکایک مخلوقات تجزیه خواهد شد ، یعنی خداوند به ازای تک تک مخلوقات هدفی داشته است .

وجه یکسان انگاری مبحث معنای زندگی با بحث هدف خلقت

البته باید توجه نمود که اگر منظور از هدف خلقت، خلقت آدمیان باشد نه سایر موجودات، در آن صورت مطابق با دیدگاهی این بحث با مبحث معنای زندگی ربطی پیدا خواهد نمود.

ایضاح مفهومی «معنای زندگی»

نسبت سنجی زندگی به عنوان یک مقوله

برای ورود به این بحث لازم است تا ابتدا ترکیب اضافی «معنای زندگی» ایضاح مفهومی پیدا کند. یعنی مفردات عبارت و ترکیب آن ابتدا معنی شود. زندگی به چه معناست^۴؟ بحث در این جا به مباحث متافیزیکی در فلسفه مرتبط می گردد. قدما در امور عامه ی فلسفه، موجودات را در ذیل مقولات ارسطویی طبقه بندی می نمودند. اگر چه امروزه در مابعدالطبیعه لزوماً طبقه بندی ارسطویی مطرح نیست اما مقولات دیگری مطرح اند که طبق هر دو دیدگاه باید مشخص گردد که زندگی تحت چه مقوله ای واقع می شود. آیا زندگی یکی از جواهر^۵ مادی چون سنگ و آب است؛ یا زندگی از مقوله ی خاصه هاست^۶ است. خاصه مسامحه ی همان اعراض است. اعراض نفسی طبق دیدگاه قدما، عدد را هم شامل می شود چرا که عدد کم متصل است، اما امروزه عدد در مقوله ی خاصه نمی گنجد. مقوله ی دیگر نسب^۷ است. آیا زندگی از مقوله ی نسبت هاست و ما آن را از ربطی که با موجودات دیگر پیدا کرده است انتزاع می کنیم. مقوله ی دیگر انبوهه^۸ است. برای مثال برف در ذیل مقوله ی انبوهه است تا تراکیمی نباشد تصور برف ایجاد نمی شود. قطره نیز مثال دیگری است. زندگی آیا از مقوله ی مجموعه هاست^۹. آیا به مجموعه ای از چیزها زندگی اطلاق می گردد. آیا زندگی مجموع فعل هاست یا انفعال ها یا هر دو؟ مقوله ی دیگر عدد است که روشن است زندگی ذیل این مقوله نمی گنجد. رویدادها نیز مقوله اند. آیا زندگی یک رویداد است؟ مقوله ی بعدی فرایندها^{۱۱} هستند که البته بعضی آن را همان مقوله ی رویداد می دانند و بعضی آن را مستقل. این ها مقولات جدید هستند که بالاخره زندگی باید ذیل یکی از این ها قرار گیرد. البته در تعداد این مقولات اختلاف نظر نیز وجود دارد.

معنای «معنای زندگی»

در معنای زندگی^{۱۲}، خود معنی، چه معنایی دارد؟ واضح است که منظور از معنی در این جا معنایی که از فهم متن چه ملفوظ و چه مکتوب استنباط می شود نیست. در این جا بحث های فراوانی صورت گرفته است. بعضی از فیلسوفان معنای زندگی را به معنای هدف زندگی دانسته اند و بعضی آن را به معنای کارکرد^{۱۳} تلقی کرده اند و گروهی نیز آن را به ارزش^{۱۴} زندگی تفسیر کرده اند.

بررسی هدف زندگی به عنوان معنای زندگی

اگر معنای زندگی، هدف زندگی باشد، در آن صورت این هدف برای موجوداتی متصور است که دارای علم و اراده باشند. سئوالی که در این جا مطرح می گردد آن است که آیا خود "زندگی" دارای علم و اراده است تا بتوان به آن هدفی را نسبت داد. در این جاست که فیلسوفان مابین اهداف خارجی^{۱۵} و خودبنیاد^{۱۶} تفکیک قائل شده اند. موجوداتی دارای اهداف خارجی هستند که خودشان دارای علم و اراده نباشد بلکه سازنده ی آن ها از خلق آن ها هدفی دارد مانند ساختن ساعت توسط ساعت ساز. اما اگر موجودی دارای علم و اراده باشد، می تواند هدف مند نیز باشد. چنین موجودی در فعل و ترک هدف دارد و این هدف از درون وی می جوشد. موجودی که دارای علم و اراده باشد هم می تواند هدف خود بنیاد داشته باشد و هم هدف خارجی. زیرا هم خود دارای هدف است و هم سازنده ی وی از خلق وی دارای هدف می باشد. معنای زندگی اگر هدف زندگی باشد چون خود زندگی علم و اراده ندارد، مراد باید، هدف صاحب زندگی از زندگی باشد.

بررسی کارکرد به عنوان معنای زندگی

معنای زندگی می تواند کارکرد باشد. کارکرد را می توان به موجوداتی نیز نسبت داد که دارای علم و اراده نیستند. مثلاً اگر بگوییم هدف درختان چیست؟ و گفته شود افزایش اکسیژن. افزایش اکسیژن کارکرد درخت است. این کارکرد در مورد همه ی موجودات طبیعی صادق است. اگر گفته شود، در صورت نبودن آب در عالم چه اتفاقی خواهد افتاد؟ جواب کارکرد آب را معلوم خواهد ساخت. اگر پرسیم در صورت نبودن انسان چه اتفاقی در عالم می افتاد؟ جواب کارکرد انسان را مشخص می نماید. عده ای از فیلسوفان در این مبحث کار کرده اند.

بررسی ارزش به عنوان معنای زندگی

معنای سوم «معنای زندگی» ارزش زندگی است. اگر پرسیم آیا زندگی به کردنش یا زیستنش می ارزد؟ در این صورت از ارزش زندگی سئوال شده است. اگر سودی که زندگی کننده از زندگی می برد بیشتر از هزینه ای است که برای زندگی کردن می پردازد آن وقت زندگی می ارزیده است و اگر مجموع سود کمتر است آن وقت این زندگی ارزش ندارد یعنی معنی دارد. همان گونه در مورد هر فعلی از افعال انسان می توان این سئوال را مطرح نمود. در مورد زندگی نیز می توان چنین سئوالی را پرسید.

بحث از ارزش زندگی هنگامی مطرح می شود که زندگی به عنوان یک فعل تلقی گردد، چرا که ارزییدن و نیارزییدن در باب افعال متصور است. البته معنای چهارمی نیز برای معنای زندگی در نظر گرفته اند که در نهایت به یکی از این سه نظر برمی گردد.

تحدید معنایی «معنای زندگی»

در معنای زندگی انسان باید به این مطلب توجه داشت که آیا منظور از معنای زندگی انسان معنای زندگی نوع و نژاد انسانی مطرح است یا زندگی یک انسان خاص یا زندگی خودم. از دیدگاه فیلسوفان ذهن دیدگاه سوم شخص با اول شخص فرق می کند.

چرا که در طریق کشف جواب دیدگاه اول شخص با سوم شخص متفاوت است. از این رو زندگی خاص یک انسان با زندگی خودم فرق می کند.

جهت گیری توصیفی و توصیه ای در بحث معنای زندگی

در بحث از هدف زندگی می توان به تقسیم دیگری نیز قائل شد و آن این که پرسیم هدف از زندگی انسان چیست؟ که این یک نوع بحث توصیفی^{۱۷} است. روش کشف جواب این سؤال رجوع به تجربه و تاریخ است. درباره ی انسان های بالفعل موجود، متودولوژی تجربی به کار می آید و درباره ی انسان های قبلی متودولوژی تاریخی. گاه هدف زندگی را از جهت دیگری تقسیم می کنیم و آن این که هدف از زندگی انسان چه باید باشد؟ که این بحث توصیه ای^{۱۸} است. در این جا سئوالات متعددی مطرح می گردد از جمله آن که منشأ باید چیست؟ و پیش فرض های تعیین کننده ی این بایدها چیست؟ مرجع تعیین کننده ی بایدها کیست؟ پاسخ این سؤال ها از مقوله ی تکالیف^{۱۹} و تعهدات است. از زمان ارسطو این سؤال مطرح بوده است. اگر از یکایک انسان ها پرسیم هدف زندگی چیست؟ آیا هر انسانی در زندگی یک هدف دارد یا بیش از یک هدف در عرض هم. ارسطو معتقد بود هر انسانی در پی یک هدف واحد است و آن هدف واحد سعادت است. بعد از ارسطو دیگران بر این نظر خدشه وارد کردند و به اهداف متعدد در عرض هم قائل شده اند که همه ی این ها در کنار هم مطلوب لذاته هستند. عده ای قائل شده اند که انسان ها در پی آرامش و شادی می باشند و عده ای دیگر رضایت باطن را نیز افزوده اند. در این جا دیدگاه ها مختلف است. آنانی که قائل به یک هدف واحد بوده اند نیز در تعیین آن یک هدف، دچار اختلافاتی شده اند. اما این که حق با ارسطو است یا با مخالفین وی، به درجه ی انتزاعی بودن هدف بستگی دارد. هرچه از انتزاعی بودن بکاهیم و عینی تر فکر کنیم از درون آن یک هدف چندین هدف پیدا خواهد شد. برای مثال همه ی ادیان هدف زندگی را نجات می دانند. اما اگر عینی تر صحبت کنیم خواهیم دید هر دینی نجات را در چیزی خاص می داند.

معنایابی و معنا بخشی در بحث معنای زندگی

تقسیم دیگر در این مورد ، آن است که آیا هدف زندگی امری است مکشوفه^{۲۰} یا مجعوله^{۲۱} . منظور از مکشوفه آن است که زندگی دارای هدفی است که قبل و بعد از تعلق علم ما به آن وجود دارد و ما نهایتاً آن را کشف می کنیم . و منظور از مجعوله آن است که این هدف اعتبار و قرار داد خودمان است . اگر قائل به کشف شدید باید درباره ی معنایابی بحث کرد و اگر به هدف مجعوله قائل شدید باید درباره ی معنابخشی بحث کرد .

مرجع پاسخ به سوال درباره ی معنای زندگی

سوال آخر در اینجا آن است که آیا به این سوال که هدف زندگی چیست؟ دین و مذهب پاسخ می دهد یا فلسفه . بعضی معتقدند مسئله ی معنای زندگی در فلسفه قابل پاسخ دادن نیست، بلکه باید این را به قلمرو دین و مذهب واگذار کرد . برخی معتقدند هر دو می توانند پاسخ گو باشند . برخی نیز معتقدند اصلاً نمی توان به این سوال پاسخی داد و برخی معتقدند تنها از طریق فلسفه می توان به این پرسش پاسخ داد .

پانوشته ها:

۱- **individuated** - متشخص بودن اشاره به این معنی دارد که آیا خداوند یکی از موجودات است یا خیر ؟ معتقدان به این نظر که خداوند موجودی از موجودات است در عین حال بین خدا و سایر موجودات تفاوت های اساسی قائل اند مانند مطلق بودن خداوند ، لایتناهی بودن ، واجب الوجود بودن ، غنی بالذات بودن و ... ولی به هر حال خدا موجودی من الموجودات است . اما اگر خدا به صورت موجودی از موجودات جهان تصور شد چنین خدایی تشخص ندارد . حال اگر خدا متشخص باشد می توان پرسید که آیا این خداوند دارای ویژگی های انسانی می باشد یا خیر ؟ اگر خدا این ویژگی ها را دارا بود خدای انسان وار می شود . این نسبت ، نسبت متقارن است یعنی هنگامی که خداوند شباهت به انسان پیدا نمود و انسانوار شد، انسان هم خداوار می گردد . این بحث به هیچ روی جنبه ارزش داوری ندارد .

۲- انسانوار: **personal**

۳- خلقت : **creation**

۴- در اینجا مراد زندگی انسان است نه زندگی و حیات خداوند یا نباتات و حیوانات .

۵- جوهر مادی : **material substance**

۶- خاصه: **property**

۷- نسبت: **relation**

۸- انبوهه : **agregate**

- ۹- مجموعه ها : set فرق انبوهه و مجموعه در این است که مجموعه دارای اعضا است اما انبوهه دارای اجزا است . انبوهه دارای اجزا همگن است اما مجموعه لزوماً خیر .
- ۱۰- رویداد: event
- ۱۱- فرایند : process
- ۱۲- معنای زندگی : meaning purpose
- ۱۳- کارکرد : Function
- ۱۴- ارزش : value
- ۱۵- هدف خارجی : Externa , Purpose
- ۱۶- هدف خودبنیاد : self – government . self – intrinsic
- ۱۷- توصیفی : descriptive
- ۱۸- توصیه ای : prscriptive
- ۱۹- obligation
- ۲۰- مکشوفه : discovery
- ۲۱- مجعوله : invention

در جلسه ی گذشته نکاتی راجع به مباحث مربوط به معنای زندگی عرض کردم ، این جلسه هم چند نکته ی تکمیلی را عرض می کنم و ان شاء الله از جلسه ی آینده ، وارد فقرات مختلف مباحث ذکر شده ، خواهیم شد .

معنای زندگی ، مسئله ای دینی یا فلسفی ؟

در جلسه گذشته ، اشاره ای کردم به این که آیا معنای زندگی مسئله ای است فلسفی یا دینی و مذهبی ، و یا هر دو .

قول به دینی بودن مسئله ی معنای زندگی

کسانی اعتقاد ورزیده اند به این که اگر ما باشیم و فقط استدلالات عقلی فلسفی ، نمی توانیم درباره ی زندگی نفیاً و اثباتاً سخنی بگوییم . یعنی اگر ما هیچ پیش فرض دینی و مذهبی را در کار نیاوریم ، و بخواهیم فقط بر اساس استدلالات عقلی و فلسفی مشی کنیم ، نه نفیاً و نه اثباتاً درباره ی معنای زندگی سخنی برای گفتن نداریم . به تعبیر دیگر ، اگر من از حیث این که فیلسوف سخن بگویم ، نه می توانم بگویم « زندگی معنا دارد » و نه « زندگی بی معنا است » . باید در این مسئله لا ادری گو باشم . به این لحاظ ، معنای زندگی اگر مسئله ی قابل حلّی باشد ، فقط در دین و مذهب قابل حل است . یعنی باید یک سلسله مفروضاتی را که در دین و مذهب در کار آمده است ، بپذیریم و بر اساس آن ها است که می توان گفت که زندگی معنا دار است . همه ی کسانی که برای زندگی معنایی قائل اند ، به این معنا ، متدین هم هستند . نمی شود متدین نباشیم ، ولی برای زندگی معنایی قائل باشیم . لزوماً چنین است که - چه بدانیم و چه ندانیم - اگر برای زندگی معنایی قائلیم ، متدین و مذهبی هستیم . به تعبیری ، انسانی می تواند زندگی را معنا دار بداند که الهیاتی باشد ، نه فلسفی . به این لحاظ است که بعضی از متفکران ، مخصوصاً در سده ی نوزدهم مثل ، اعتقادشان بر این بود که اساساً فرد متدین یعنی کسی که برای زندگی معنایی قائل است .

قول به معناداری زندگی ، حدّ نصاب تدین

به تعبیری ، گویی حدّ نصاب تدین ، معنا قائل بودن برای زندگی است . آدمی که برای زندگی معنا قائل باشد ، طبعاً متدین است ؛ هر چند به هیچ کدام از ادیان نهادینه ی تاریخی هم تعلق خاطر نداشته باشد . یعنی ولو خودش را مسلمان ، مسیحی و بودایی نداند ، ولی برای زندگی معنایی قائل باشد ، برای متدین بودن کافی است .

« خدا » و « زندگی پس از مرگ » پیش فرض های دینی معناداری زندگی

حال باید دید این مفروضات دینی و مذهبی که برای معناداری زندگی گریزی از آن ها نیست ، کدامند . در میان این مفروضات دینی ، دو مفروض است که بیش از همه مورد تأکید است ؛ یکی وجود خدا ، و دیگری وجود زندگی پس از مرگ . و کسانی گفته اند که ما اگر به وجود خدا ، یا به وجود زندگی پس از مرگ ، و یا به وجود خدا و زندگی پس از مرگ قائل نباشیم ، نمی توانیم زندگی را معنادار بدانیم .

قول به موضع لادری گرایانه در باب خدا و زندگی پس از مرگ در فلسفه

برای تفصیل بیشتر ، نکته ای را عرض می کنم . اگر کسی بگوید مفروضات دینی و مذهبی ای که برای معناداری زندگی لازم اند ، عبارتند از اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به زندگی پس از مرگ ، و از سوی دیگر بگوید که ما تا وقتی در قلمرو فلسفه سیر می کنیم ، نمی توانیم در باب معناداری یا معناداری زندگی چیزی بگوییم ، نتیجه ی این دو سخنش این می شود که این دو گزاره (وجود خدا و وجود زندگی پس از مرگ) به لحاظ فلسفی قابل نفی و اثبات نیستند . و کسانی اتفاقاً به این مطلب قائل اند ؛ کسانی بر این باورند که واقعاً به لحاظ فلسفی ، نه وجود خدا و نه وجود زندگی پس از مرگ قابل نفی و اثبات نیست . حال ، چه به تعبیر کانتی این سخن را بگویند (این دو را بگذارند بر عهده ی عقل عملی) ، و چه آن ها را بر عهده ی عقل عملی نگذارند ، ولی در جهت سلب نقش از عقل نظری در رابطه با این دو مسئله ، مُصر باشند . یعنی تأکید کنند بر این که عقل نظری در جهت حل این دو مسئله ، نقباً و اثباتاً ، چیزی برای گفتن ندارد . و چون برای معناداری زندگی گریزی از این دو مسئله نیست ، پس معناداری زندگی فقط در قلمرو دین و مذهب قابل استحصال است .

شقوق مفروض پیش فرض های دینی معناداری زندگی

اما این که این دو گزاره چه نقشی در مسئله ی معناداری زندگی دارند ، بسته به این که شرط لازم ، یا شرط کافی ، و یا شرط لازم و کافی را در میان بگذاریم ، شقوق مختلفی پیدا می شود . من در جای دیگری هم اشاره کرده ام که به نظر من در این جا نه صورت مختلف متصور است (و همه ی آن ها قائل نیز دارد) . اجمال این نه صورت چنین است :

۱ - خدا شرط لازم - زندگی پس از مرگ هم شرط لازم ؛

۲ - خدا شرط لازم - زندگی پس از مرگ نه شرط لازم و نه شرط کافی ؛

۳ - خدا شرط کافی - زندگی پس از مرگ هم شرط کافی ؛

۴ - خدا شرط کافی - زندگی پس از مرگ نه شرط کافی و نه شرط لازم ؛

۵ - خدا شرط لازم و کافی - زندگی پس از مرگ نه شرط لازم و نه شرط کافی ؛

۶ - خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی - زندگی پس از مرگ شرط لازم ؛

۷ - خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی - زندگی پس از مرگ شرط کافی ؛

۸ - خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی - زندگی پس از مرگ هم شرط لازم و هم شرط کافی ؛

۹ - خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی - زندگی پس از مرگ هم نه شرط لازم و نه شرط کافی^۲.

از میان این نه شق قائلان به قولی که در حال بیان آن بودیم به یکی از هشت شق اول قائل اند . اگر به یکی از هشت صورت اول قائل باشیم ، لا محاله قائل ایم به این که بالاخره اعتقاد به وجود خدا و زندگی پس از مرگ . یک مدخلیت مایی در مسئله ی معناداری زندگی دارد . هر چند نحوه ی این مدخلیت - بسته به این که کدام شق را انتخاب کنیم - مختلف است .

اشکال: می توان شق دیگری هم تصور کرد : خدا شرط لازم باشد و زندگی پس از مرگ شرط کافی .

پاسخ: با توجه به توضیحی که درباره ی شرط لازم و کافی خواهیم داد ، چنین چیزی اصلاً امکان ندارد . وگرنه اگر می خواستیم همه ی شقوق منطقی را بگوییم ، شانزده شق مطرح می شد . (در حالی که با تصویری درست از شرط لازم و کافی ، روشن می شود که هفت شق اصلاً متصور نیست) .

مقصود از شرط لازم و شرط کافی

شرط لازم

شرط لازم یعنی شرطی که تا محقق نشود، مشروط محقق شدنی نیست . ولی اگر محقق شد ، چنین نیست که مشروط لزوماً محقق شود . (به یک معنا می توان شرط لازم را مترادف « علت ناقصه » دانست ؛ اما خواهیم گفت که چرا به جای علت تامه و ناقصه - که تعبیری فلسفی اند - از تعبیر شرط لازم و شرط کافی - که دو تعبیر ریاضی و تا حدی علمی اند - استفاده کردیم) .

شرط کافی یعنی شرطی که اگر محقق شد ، لزوماً مشروط محقق می شود . اما اگر محقق نشد ، نمی توان نتیجه گرفت که لزوماً مشروط هم محقق نمی شود . مثلاً می گوییم : شرط کافی برای خیس شدن زمین ، باران باریدن است . معنایش این است که اگر باران بیارد ، حتماً زمین خیس می شود ؛ اما اگر نبارد ، نمی توان گفت که حتماً زمین خیس نشده است (زیرا ممکن است کسی آب پاشیده باشد) .

از این جا روشن می شود که به جای شرط لازم می توان تعبیر « علت ناقصه » را به کار برد ؛ اما به جای شرط کافی نمی توان از تعبیر « علت تامه » استفاده کرد . علت تامه برای جمع شرط لازم و کافی مناسب است . (البته برای خودداری از به کارگیری این تعبیرات فلسفی دلیل دیگری نیز وجود دارد) .

خلاصه ی سخن

ماحصل سخنان ما تا این جا این است که اگر یکی از هشت تصور نخست را تصدیق کنیم ، در این صورت اعتقاد داریم به این که دین و مذهب در معناداری دخل دارد (چون این دو ، مفروضاتی دینی و مذهبی اند) .

حال اگر معتقد باشیم که فلسفه هم در این باره قدرت نفی و اثبات دارد ، آن وقت فلسفه هم می تواند درباره ی معنای زندگی سخن بگوید ؛ اما اگر معتقد باشیم فلسفه درباره ی این دو مفروض قدرت هیچ نفی و اثباتی ندارد ، فلسفه در این باب باید ساکت باشد .

وجه انحصار پیش فرض ها در اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ

پرسش بعدی این است که چرا تنها این دو مفروض را مطرح می کنیم . کسانی مثل دیوید ویگینز (David Wiggins) قائل شده اند که می شود مفروضات دیگر دینی و مذهبی را هم ذی دخل دانست .

اختیار به عنوان پیش فرض معناداری و نقد آن

مثلاً گفته اند که انسان باید اعتقاد داشته باشد به « اختیار » ؛ اگر انسان به اختیار قائل نباشد ، زندگی بی معنا خواهد بود ؛ زیرا در این صورت ، در واقع حرفش این می شود که « در کف شیر نر خون خواره ای / غیر تسلیم و رضا کو چاره ای ؟ » آدمی که خود را در کف شیر نر خون خواره می بیند (اعم از این که این شیر نر ، خدا باشد ، یا تقدیر ، یا سرنوشت ، یا شیطان ، یا قوانین عالم طبیعت و یا که رواقیون می گفتند) ، زندگی را معنادار نمی یابد . اما در عین حال ، به نظر می آید که بیشترین تأکید بر همان دو گزاره ای است که در ابتدا مطرح کردیم . به نظر من این که به مسئله ی اختیار در این جا بی توجهی شده است ، سزاوار بوده است ؛ زیرا مسئله ی اختیار ، مسئله ای عامّ البلوی است و فقط به معنای زندگی اختصاص ندارد . ما وقتی می خواهیم پیش فرض های یک مسئله را بررسی کنیم ، نباید به سراغ پیش فرض هایی برویم که پیش فرض های همه ی مسائل عالماند ؛ بلکه باید پیش فرض هایی را مطرح کنیم که یک نحوه ی اختصاصی به مسئله داشته باشند .

راهی دیگر برای تبیین عدم دخالت فلسفه در مسئله ی معناداری زندگی

برخی برای این مطلب که فلسفه در مسئله ی معناداری زندگی سخنی برای نفی و اثبات ندارد ، از راه دیگری (غیر از این که فلسفه در باب اثبات وجود خدا و زندگی پس از مرگ ساکت است) پیش آمده اند . چنان که در جلسه ی گذشته عرض کردیم ، ما - چه در زندگی روزمره ، و چه در شاخه های مختلف علوم و معارف بشری - یا

درباره ی یک امر واقع (fact) سخن می گوئیم ، یا درباره ی یک ارزش (value) ، یا درباره ی یک تکلیف (obligation) . هیچ وقت بر زبان و قلم من سخنی جاری نمی شود ، جز این که به یکی از سه صورت مذکور است . حال ، کسانی گفته اند که :

مقدمه ی اول ، انحصار تأملات عقلی در fact ها

اولاً: انسان هر چه در فلسفه با تأملات عقلی خود به دست می آورد . چیزی جز fact ها نیست .^۳ با تأمل عقلی در جهان هستی ، نه ارزش به دست می آید ، و نه تکلیف . هر چقدر هم در عالم (اعم از طبیعت و ماوراء طبیعت ؛ گذشته ، حال ، یا آینده ، و نیز در علوم تجربی ، تاریخی ، یا شهودی) تأمل بکنیم ، تنها به یکی از شش مطلب زیر دست می یابیم : ۱ - فلان چیز وجود دارد ؛ ۲ - بهمان چیز وجود ندارد ؛ ۳ - فلان چیز دارای فلان ویژگی است ؛ ۴ - بهمان چیز دارای بهمان ویژگی نیست ؛ ۵ - فلان چیز با بهمان چیز دارای فلان ارتباط است ؛ ۶ - فلان چیز با بهمان چیز دارای فلان ارتباط نیست .^۴ هیچ گاه با نظر به جهان هستی نمی توان فهمید که فلان کار را باید انجام داد . و بهمان چیز را نباید انجام داد . ما در عالم obligation نمی بینیم ، این که تنها می بینیم که یک چیزی هست ، یا نیست (نه این که باید باشد ، یا نباید باشد) . و نیز ما زشت و زیبا در عالم نمی بینیم . بنابراین ، ما توان درک ارزش و تکلیف را نداریم . گزاره هایی چون « خدا هست » ، یا « خدا نیست » ، و نیز « جهان آغازی دارد (یا ندارد) » همه جزو fact ها هستند .^۵

مقدمه ی دوم ، از سنخ امور واقع نبودن معنای زندگی

ثانیاً: معنای زندگی از سنخ امور واقع (a matter of fact) نیست ؛ بلکه یا از مقوله ی ارزش ها است ، یا تکلیف ها ، و یا هر دو .

نتیجه: در نتیجه ، با کندو کاو در عالم ، معنایی برای زندگی نمی یابیم .

اشکال بر وجه دوم در عدم دخالت فلسفه در معناداری زندگی

گاه با بررسی یک واقعه ی تاریخی (مثل شکست یک گروه به دلیل کمبود نیرو) به این نتیجه می رسیم که برای پیروزی بر دشمن باید سربازان بیشتری داشته باشیم .

پاسخ از اشکال بر وجه دوم

الف) اخبار های در لباس انشاء

چنین نیست . گاه این بایدها اخباری است در لباس انشاء و در این صورت از مقوله ی fact ها است ؛ چنان که می گوئیم : اگر می خواهی نماز بخوانی ، باید به آن اتاق بروی . این اخباری است در لباس انشاء . یا مثلاً می گوئیم

: برای آشنایی با کانت باید فلان کتاب را بخوانی . معنای این سخن آن است که خواندن فلان کتاب مقدمه ی فهم کانت است . بنابراین ، جملاتی از این دست ، از سنخ fact هستند ، نه ارزش و تکلیف . به همین صورت ، معنای این جمله که اگر آب می خواهی باید بیست متر زمین را بکنی ، این است که آب در بیست متری عمق این زمین واقع است . حال ، اگر بگویند که با بررسی واقعیت های مربوط به یک رویداد تاریخی ، به این نکته می رسیم که باید مثلاً نفرات خود را می افزودند ، این پرسش مطرح می شود که این باید را از کجا به دست آوردید؟ شما بیش از این نمی توانید بگویند که در این جنگ ایران از فلان کشور شکست خورد (نه این که : باید ...) اگر بگویند که در این جنگ ، ایران از فلان کشور شکست خورد . و ما خوش نداریم که ایران شکست بخورد ، در این صورت ، چیزی را از خودتان اضافه کرده اید ، نه آن که آن را کشف کرده باشید .

ب) بحث درباره ی زشتی و زیبایی

مثالی دیگر : گاه اختلاف بر سر این است که حروف فلان شعر چند تا است . این ، اختلافی است درباره ی امر واقع . اما اگر گفته شود که آیا این بیت سعدی زیباتر است که (گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم / چه بگویم غم از دل برود چون تو بیایی) . یا این شعر حافظ که می گوید : « ای پادشاه خوبان داد از غم تنهایی / دل بی تو به جان آمد ، وقت است که باز آیی » ؛ اختلاف بر سر امر واقع نیست . بحث بر سر این است که آیا در این جا کشفی در کار است . در این گونه موارد اگر نفر سومی هم به طرفین نزاع افزوده شود ، مشکلی را حل نمی سازد ، بلکه یک نفر بر اطراف نزاع اضافه می شود . خوش آیند و بد آیند کاملاً امری ذوقی هستند . (حتی اگر شعر حافظ را با شعر یک شاعر گمنام بسنجیم) و لزوماً به صنایع ادبی به کار رفته در این اشعار بستگی ندارند . زیباتر یا زشت تر بودن ، چیزی نیست که با کندو کاوهای عقلی کشف شود .

این مطلب برمی گردد به بحثی که لااقل در عرصه ی فلسفه ی اخلاق ، از زمان مور به این سو محل بحث های فراوانی بوده است : آیا واقعاً زیبایی هم قابل کشف است ، یا نه ؟ کسی مثل مور معتقد است که هم چنان که ما با چشم مان مبصرات را می بینیم ، با نیرویی به نام شهود (intuition) زیبایی و زشتی را واقعاً می بینیم . کسانی هم می گویند که زیبایی و زشتی قابل کشف نیست .

اشکال: عدم اتفاق نظر در زیبایی و زشتی اشياء

گاه درباره ی زشتی یا زیبایی چیزی اتفاق نظر وجود دارد .

الف) عدم تلازم میان اجماع افراد و کاشفیت

اجماع شش میلیارد انسان روی زمین بر این که X فلان ویژگی را دارد، اثبات نمی کند که حتماً دارای این ویژگی است؛ زیرا منطقاً اجماع بر خلاف واقع محال نیست. در فلسفه ی عرفان - برای نشان دادن میزان اعتبار کشف و شهودهای عرفانی - مثال خوبی در این باره می آورند. آن مثال این است که یک ماده ی شیمیایی (به نام درمنه ی ترکی) وجود دارد که اگر کسی آن را بخورد، همه ی چیزهای سفید را زرد می بیند، و هر چه سفیدی شدیدتر باشد، زردتر به نظرش می آید.^۶ بنابراین، اجماع برخلاف محال نیست. کما این که یک اجماع های برخلاف کم دامنه تری داشته ایم، ده ها قرن همه فکر می کردند که زمین ساکن است و خورشید متحرک است (هرچند گفته می شود که افراد نادری خلاف این اعتقاد را داشته اند). حتی درباره ی «حُسن عدل» لقائل ان یقول که از صرف اجماع انسان ها بر این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که عدل در واقع این چنین است.^۷

ب) ابهام علت برخی اجماع ها

بگذریم از این که من خودم معتقدم اجماع بر «العدل حسن» و «الظلم قبیح» ناشی از ابهام دو مفهوم عدل و ظلم است. به محض آن که سعی کنیم این دو مفهوم را از ابهام بیرون آوریم، به تدریج این اجماع از میان می رود.^۸ حال فرض کنیم که بعد از ابهام زدایی هم، همه بگویند که «کل عدل حسن» و «کل ظلم قبیح»؛ باز هم منطقاً از صرف اجماع بر این امر، مطابقت با واقع و صدق مُجمع علیه قابل نتیجه گیری نیست.

برای توضیح بیشتر به این مثال توجه کنید: ارسطو می گفت همه ی انسان ها در زندگی به دنبال «اودیمونیا» یا سعادت اند. تا وقتی می گوئیم «سعادت» به نظر همه ی ما چنین می آید که حرف ارسطو درست است. چه کسی است که به دنبال شقاوت خویش باشد! اما اگر از سعادت رفع ابهام کنیم، این اتفاق نظر برقرار نمی ماند. خود ارسطو سعادت را به معنای سلامت در بدن، ثروت در اجتماع، و دوستی در خلوت می دانست (ر. ک: اخلاق نیکو ماخوس). اگر ارسطو منظور خود از سعادت را برای ما باز می کرد، این اجماع پدید نمی آمد. یکی از بزرگ ترین اشکالات مسیحیت بر ارسطو همین بود که هیچ کدام از این سه مورد در متون مقدس علامت سعادت محض به شمار نیامده اند. بر این اساس، آنان به چیزی به نام «فضائل الهی» قائل شدند و سعادت را در برخورداری از آن ها دانستند. تا کنون نزدیک به ۲۸ تئوری مختلف درباره ی سعادت مطرح شده است. هر کدام از این تئوری ها را در نظر بگیریم، می بینیم که عده ای با آن به مخالفت برمی خیزند.

اشکال: توان پیدا کردن قدر متیقن

سؤال: آیا نمی توان قدر متیقن و مشترکی میان این معانی یافت؟

پاسخ از اشکال: تحلیلی بودن قدر متیقن ها

قدر متیقن این است: « امر مطلوب ». اتفاقاً ارسطو هم همین کار را می کرد. حال اگر بگوییم که هر کسی به دنبال امر مطلوب است، جمله تحلیلی می شود. چون مطلوب یعنی « آن چه در پی آن هستند ». نتیجه این است که هر انسانی در پی چیزی است که در پی آن است.

دلیل لزوم « اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ » برای معناداری زندگی

حال این سؤال مطرح می شود که به چه دلیل برای معناداری زندگی باید به خدا و زندگی پس از مرگ معتقد بود؟ استدلال های اقامه شده، در بادی نظر چندان قوی نیست.

مثلاً گفته اند که اگر تمام این جوش و خروش و فعالیت و قهر و جنگ و صلح برای هفتاد سال زندگی باشد، به چه درد می خورد! ولی اگر زندگی پس از مرگی در کار باشد. همه ی این امور ارزش پیدا می کند.

بیان تامس نیگل

فیلسوف معروف انگلیسی، تامس نیگل^۹ در کتاب کوچک « همه ی این ها به چه معناست »، سخن جالبی در این باره دارد؛ می گوید: ای خواننده، فقط تصور کن که دوست سال دیگر هیچ کدام از این شش میلیارد انسان روی زمین وجود نداشته باشند. آن وقت این همه جنگ و بردن و آوردن، مثل آن است که شش میلیارد مورچه در لانه ای به سر و کله ی هم می زنند، غافل از آن که یک نفر می خواهد در دو دقیقه ی دیگر همه ی آنان را با فشار چکمه اش له نماید. حال خدا یا دست طبیعت (البته خود وی به خدا قائل نیست) می خواهد با چکمه اش کل این لانه را « کأن لم یکن شیئاً مذکوراً » سازد. در حالی که ما بر سر دانه ها بر سر و کله ی هم می زنیم. بعد می گوید: واقعاً وضع ممثّل از این مثال به مراتب خراب تر است.

نقد استدلال

به نظر من این استدلال در همین حدّ خام اصلاً قابل قبول نیست. ^{۱۰} زیرا اگر هفتاد سال بی ارزش باشد. صد میلیارد هفتاد سال هم بی ارزش می شود. و به همین بیان، یک سال و یک قرن و ... حتی بی نهایت جزء بی ارزش، نیز ارزشمند نمی گردد. اگر زندگی ارزش داشته باشد، یک ساعت آن هم با ارزش است. و اگر ارزش نداشته باشد، هر چقدر هم آن را کش دهیم، ارزشمند نمی شود. به تعبیر برتراند راسل - در بحثی دیگر - از مجموع اشیای سفید چیز سیاه پدید نمی آید.

استدلال های اقامه شده بر لزوم اعتقاد به خدا برای معناداری زندگی

استدلال های مربوط به لزوم اعتقاد به خدا، برای معناداری زندگی، نیز قوّت چندانانی ندارد. می گویند: اگر کسی بالای سرمان نباشد تا فداکاری های ما را مشاهده کند، یا ببیند که از دروغی که بسیار منفعت داشته است، خودداری

ورزیده ایم؛ چه دلیلی دارد که از این دروغ اجتناب کنیم؟ اگر خدایی نباشد، یعنی عالم کور و کور است و زندگی در چنین جهانی ارزش ندارد. زندگی هنگامی ارزشمند است که اگر هیچ کس از فداکاری های انسان آگاه نیست. لااقل یک معشوق ازلی وجود داشته باشد که انسان خود را برای او بیاراید. در این صورت، ندانستن دیگران نه تنها مهم نیست، بلکه اساساً نمی خواهیم دیگران کارهای ما ببینند. میان عاشق و معشوق رمزی است / چه داند آن که اشتر می چراند. اما اگر خدایی در کار نباشد، آن گاه به گفته ی داستایوسکی «اگر خدا نباشد، همه چیز مُجاز خواهد بود». اگر همه چیز مجاز باشد، یعنی زندگی بی معنا است.

نقد استدلال:

به نظر من، این استدلال هم در این حد قابل دفاع نیست، مگر این که ظریف تر از این بیان شود (که بیان هم شده است). زیرا فرض کنید که در استخری مسابقه ی شنا برگزار می شود. در اثنای مسابقه یک نفر فریاد می زند که چرا این همه خود را به زحمت می اندازید و دست و پا می زنید. داور بازی را رها کرده و رفته است. نظری که در حال بیان آن بودیم می گوید به محض آن که دیدیم داوری در کار نیست، همه ی تلاش های انسان بی معنا می شود. در حالی که ممکن است کسی بگوید: «من کاری به داور ندارم. من از خود مسابقه لذت می برم». وقتی شما در حال خوردن غذایی خوشمزه هستید، هیچ وقت گفته اید که خدا کند خدا وجود داشته باشد و ببیند که من دارم این غذا را می خورم؟ مسلماً نه. زیرا از خود غذا لذت می برید. حال آیا محال است انسان هایی باشند که از راستگویی لذت ببرند و برای این کار، آرزوی وجود خدا را نداشته باشند؟ به قول غربی ها «پاداش فضیلت، خود فضیلت است». ^{۱۱} آدم فضیلت مدار خود فضیلت ورزی را پاداش خویش می داند.

معنای زندگی و شناخت طبیعت انسان

نکته ی دیگر آن است که آیا معناداری زندگی انسان، هیچ توفقی بر شناخت طبیعت یا فطرت ^{۱۲} انسان دارد یا نه. این یکی از بحث هایی است که به ویژه در بیست سال اخیر مورد توجه قرار گرفته است. بعضی از فیلسوفان معتقدند که تا طبیعت انسان شناخته نشود، معنای زندگی قابل استصحاب نیست. در مقابل، بعضی گفته اند هیچ توفقی بر آن ندارد. اگر معنای زندگی توقف داشته باشد بر شناخت طبیعت انسان، آن وقت مشکلاتی پیش می آید.

مشکلات قول به توقف معنای زندگی بر شناخت طبیعت انسان

مشکل اول، قول به ذات گرایی

مشکل اول چیزی است که از آن تعبیر می کنیم به قول به ذات گرایی (essentialism).

البته در این جا ذات گرایی وجود شناختی مراد است ، نه معرفت شناختی و روش شناختی . ذات گرایی یعنی قائل بودن به این که هر دسته از موجوداتی که نام واحد دارند ، در ذات واحدی با یکدیگر شریک اند . مثلاً همه ی آب های عالم، در یک ذات با هم اشتراک دارند . اختلاف آب ها در عرضیات است . در ورای همه ی تطورات و دگرگونی ها ، یک چیز ثابت (fix) وجود دارد. این ذات اولاً ثابت است و ثانیاً بین همه ی افراد این ماهیت نوعیه مشترک است . اولین قائل به ذات گرایی در تاریخ فلسفه ، ارسطو بوده است.

اشکالات قول به ذات گرایی

یک بحث این است که آیا اساساً ذات گرایی درست است یا نه . لقائل ان یقول که نه . چنان که خیلی ها ذات گرایی را قبول ندارند.

اشکال لاک و ویتگنشتاین

حال یا مثل جان لاک که بین ذات واقعی و ذات اسمی فرق می گذاشت ، یا مثل ویتگنشتاین که قائل به « شباهت خانوادگی » است . ویتگنشتاین معتقد بود که ممکن است چیزی دارای ویژگی a و b و c و d باشد و آن را x بنامیم (مثلاً فلز است و زرد رنگ و متلاً و قابل تورق ، که به آن طلا می گوئیم) . حال شیء دیگری را می یابیم که ویژگی های b و c و d و e را دارد (هر ویژگی که از شیئی سلب شود لزوماً با ویژگی دیگری جایگزین

می شود) . این شیء را هم باید x بنامیم ؛ زیرا با یک تفاوت که نمی توان اسم را عوض کرد . حال چیز دیگری را می بینیم با ویژگی های زیر : c و d و e و f و شیء دیگر با این ویژگی ها : d و e و f و g . این دو را هم باید x نامید . و سرانجام می رسیم به چیزی با ویژگی های زیر : e و f و g و h ، این با اولی هیچ ویژگی مشترکی ندارد و در عین حال x نامیده می شود.

بحث دیگر آن است که بر فرض آن که ذات گرایی در مورد موجودات دیگر درست باشد ، آیا درباره ی انسان صادق است . کسانی گفته اند ذات گرایی در مورد انسان صادق نیست . چنین نیست که همه ی انسان ها دارای ویژگی هایی مشترک باشند که ذات آن ها به شما آید .^{۱۳}

واکنش عقلی به بی معنایی زندگی

مسئله ی دیگر آن است که اگر زندگی را بی معنا دانستیم ، چه نوع واکنشی مقتضای رفتار عقلانی است . درباره ی یگانگی یا چندگانگی این واکنش سه دیدگاه اصلی وجود دارد :

۱ - در صورت بی معنا انگاری زندگی ، رفتار عقلانی واحدی وجود دارد . آن رفتار واحد یکی از امور زیر است : خودکشی ، خشم ، خشمارنج ، تسخر (مسخره کردن) ، و رندی .

۲- نوع این واکنش به سنخ روانی افراد (کنش گرا / active، کنش پذیر / passive، برون گرا، و درون گرا) بستگی دارد.

۳- به سنخ اخلاقی بستگی دارد (سنخ اخلاقی - برخلاف سنخ روانی - اکتسابی است).

پانوشته ها:

۱- از این پس وقتی می گویم «خدا» یعنی «اعتقاد به وجود خدا» و وقتی می گویم «زندگی پس از مرگ» یعنی «اعتقاد به وجود زندگی پس از مرگ».

۲- خلاصه ی این شقوق چنین است: الف) هر دو لازم؛ ب) هر دو کافی؛ ج) اولی لازم، دومی نه لازم و نه کافی؛ د) اولی کافی، دومی نه لازم و نه کافی؛ ه) اولی لازم و کافی، دومی نه لازم و نه کافی؛ و) اولی نه لازم و نه کافی؛ ز) اولی نه لازم و نه کافی، دومی کافی؛ ح) اولی نه لازم و نه کافی، دومی لازم و کافی؛ ط) هیچ کدام نه لازم و نه کافی.

۳- به نظر می آید که این مطلب درست نیست. ممکن است کسی بتواند نشان دهد که لااقل «ارزش» ها هم قابل کشف اند.

۴- براساس اصطلاحات قسم اولی و دومی جزو هلیات بسیطه است، و چهار مورد بعدی جزو هلیات مرکبه.

۵- در این مقدمه ی اول مناقشات فراوانی می توان کرد که از بیان آن ها در می گذریم.

۶- البته در این مثال می توان مناقشه کرد.

۷- البته این که چیزی از مشهورات باشد، لزوماً به معنای آن نیست که جزو fact ها نیست. به تعبیر دیگر، جزو مشهورات بودن، نسبت به جزو fact ها بودن، لا اقتضا است.

۸- تئوری های مختلفی درباره ی عدل وجود دارد. آیا عدل توضیحی مراد است، یا عدل جزائی؟ بعد هم آیا عدل عبارت است از «اعطاء کل ذی حق حق» و «وضع شیئی فی موضعه»؟ مگر هر شیئی موضعی دارد؟ آیا در «اعطاء کل ذی حق حق» به دور نمی افتیم؟

۹- وی از جمله کسانی است که مقالات و کتاب های زیادی درباره ی معنای زندگی نوشته است.

۱۰- البته استدلال های قوی تری نیز وجود دارد که در آینده به آن ها خواهیم پرداخت.

11- Virtue is it's own reward.

۱۲- نکته: در زبان انگلیسی برای فطری - به صورت صفتی - اصطلاحاتی وجود دارد؛ مثلاً: inborn یا innate

اما برای فطرت - به صورت اسمی - معمولاً از همان تعبیر nature استفاده می شود. و گاه به این واژه صفتی هم اضافه می کنند و می گویند: premordial nature. این صفت و موصوف را روی هم رفته در فارسی باید «فطرت» معنا کنیم.

۱۳- توجه: در ادامه ی نوار چیزی ضبط نشده است. دنباله ی بحث بر اساس جزوه ی یکی از دوستان است.

مروری بر مباحث گذشته

در جلسات گذشته جغرافیای بحث مطرح شد. بحث درباره ی معنای زندگی آدمی است نه چیز دیگر. لذا این بحث را با بسیاری از بحث هایی که هم افق با این بحث هستند، خلط نمی کنیم. لااقل پاره ای از دیگر بحث ها و به گمان و بر وفق برخی دیدگاه ها، به بحث ما مربوط می شوند. اما بالاخره خود بحث ما چیز دیگر است. حتی اگر قبول کنیم بحث معنای زندگی آدمی قابل طرح و حل نیست، مگر آن که برخی مباحث مقدم بر آن طرح و حل شده باشد. باز بحث معنای زندگی آدمی متفاوت است با مباحث دیگر. آن مباحث گرچه مقدمه ی اجتناب ناپذیر بحث ما باشند، باز هم عین آن نیستند. مقدمه ی اجتناب ناپذیر با ذی المقدمه دو چیز است، گرچه ذی المقدمه همواره بر مقدمه ی اجتناب ناپذیر خود متوقف باشد.

برخی مقدمات بحث معنای زندگی

آن بحث های دیگر عبارتند از:

۱- معنای هستی

۲- معنای عالم خلقت

۳- معنای وجود انسانی

معنای هستی

هستی روی هم رفته چه معنایی دارد؟ جهان هستی من حیث المجموع چه معنایی دارد؟ هستی در این جا مراد اعم و اشمَل معنای هستی است که شامل ماوراء طبیعت هم بشود، نه فقط عالم ماده و مادیات و جسم و جسمانیات. معنای هستی به طور کلی چیست؟ چون این جا درباره ی خود «معنا» در ترکیب اضافی «معنای هستی» حرف نمی زنیم، باز نمی کنیم که «معنی هستی چیست؟» یعنی چه؟ چون قبل از آن باید معنای «معنا» را بگوییم. هستی در این جا به اوسع معانی به کار می رود: هر آنچه هست در برابر آنچه نیست.

معنای عالم خلقت

این مضیق تر از هستی است. اما مضیق تر بودن این بحث و نیز تفاوتش با بحث دوم، متوقف است بر تصور خاصی از خداوند. طبق تصور خاصی از خدا این دو بحث با هم متفاوت می شوند، و با تصویری دیگر، این دو بحث یکی

می کردند. درباره ی خداوند در طول تاریخ فرهنگ بشری سه دیدگاه وجود دارد (هر دیدگاه زیر مجموعه هایی دارند که تقریباً روی هم رفته به ۲۹ دیدگاه می رسد):

دیدگاه های اصلی درباره ی خداوند:

وجود نامتشخص

۱ - خدا به عنوان وجود نامتشخص. آیا خدا امری متشخص (Individuated) است یا نامتشخص؟ به زبان ساده آیا خدا احد من الموجودات است یا خیر؟ اگر باشد با خدای متشخص سر و کار داریم والا خیر. خدای نامتشخص، مثل این که بگویند خدا نفس وجود و هستی است، نه هستومندی در عداد سایر هستومنها. البته خدای نامتشخص تصورات دیگر هم غیر از نفس وجود دارد. اما بارزترین تصور، این است.

وجود متشخص نائسان وار

۲ - خدا به عنوان وجود متشخص نائسان وار. اما اگر گفتیم خدا احد من الموجودات است. این یعنی خدای متشخص^۱. خدای متشخص نیز دو حالت برایش متصور است: انسان وار (Personal) و نائسان وار (Impersonal). خدای نائسان وار خدایی است که در عین این که متشخص است، اما ویژگی های اخلاقی ما را مثل خشم، خشنودی، اراده، کراهت و... ندارد. ویژگی های احساسی و ارادی و عاطفی ما را ندارد. طبعاً ویژگی های اخلاقی ما را هم ندارد. مثل مطلق هگل: هم هگل و هم هگلیان (ایده آلیست ها) معتقد به مطلق (The Absolute) بودند: موجود متشخص اما نائسان وار. صفات این خدا فقط متافیزیکی (مابعدالطبیعی) است. مثلاً صفات واجب الوجود، علّه العلل، محرک بلا تحرک (به تعبیر ارسطو)، قیام بالذات، لایتناهی، فوق زمان، فوق مکان و.... را دارد (Metaphysical attributes). اما این خدا صفات انسانی (Moral attribute)، یعنی صفات احساسی، ارادی، عاطفی، و اخلاقی را ندارد.

سؤال: آیا صفات انسانی شامل بعد عقلانی بشر هم می شود؟ در فقه داریم که خدا احد من العقلاء است.

پاسخ: در فقه خدای انسان وار مطرح است. تعبیر عبد و مولا به کار می رود، و این با چنان خدایی سازگار است.

ساحات فرد انسان

انسان سه ساحت دارد: معرفت یا عقیده؛ احساس و عاطفه؛ و اراده. در بیانم تأکید بر این دو ویژگی داشتم که خدای نائسان وار ویژگی احساسی و عاطفی و ارادی را ندارد؛ طبعاً ویژگی اخلاقی را هم ندارد. اخلاق برای موجودی متصور است که احساس و عاطفه داشته باشد. اما بر ویژگی معرفتی یا عقیدتی تکیه نکردم که خدا این ویژگی را هم ندارد، به علت نکته ای که امروز به آن خواهیم رسید. (این که ویژگی تعقل درباره ی ما به کدام

ساحت مربوط می شود، قدما آن را مربوط به معرفت و عقیده می دانند و اکنون آن را مزجی از هر سه ساحت می گیرند.

وجود متشخص انسان وار

۳ - خدا به عنوان وجود متشخص انسان وار. اگر خدا انسان وار باشد ویژگی های ما را دارد و ما هم به این حیث خداوار خواهیم بود. زیرا نسبت مماثلت و مشابهت از نسب متقارن است، یعنی اگر الف مشابه ب باشد ب هم مثل و شبیه الف خواهد بود. یا مثل دوری و نزدیکی، برخلاف ابوت و بنوت که متقارن نیستند. اگر خدا نایمان وار باشد طبعاً انسان هم ناخداوار خواهد بود.

خدا در ادیان

سؤالی مطرح است و آن این که آیا ادیان را از این حیث می توان تقسیم کرد که فلان دین به فلان دیدگاه قائل است؟ یا آن که باید گفت در هر دینی هر سه دیدگاه طرفدار دارد؟

به نظر می آید گر چه در اصل و تنها آیین بودا بوده است که خدایش نامتشخص است، در عین حال در وضعیت کنونی می شود گفت در همه ی ادیان هر سه دیدگاه وجود دارد. حتی در آیین بودا. اما در متون مقدس ادیان و مذاهب یکی از دیدگاه ها غلبه ی چشم گیر دارد،

مویدات نصی خدای متشخص و انسان وار در اسلام

مثلاً در قرآن اکثر آیات درباره ی خداوند متشخص و انسان وار است:

« فلما آسفونا انتقمنا منهم » به اسف آمدن و انتقام گرفتن؛ این ویژگی بسیار انسان وار است.

« ان الله يدافع عن الذين آمنوا » و ...

آیات در این باره فراوان است. آیاتی که یاری، دفاع، خذلان، رضایت، سریع الرضا بودن خداوند را مطرح می کنند همه بیان گر متشخص و انسان وار بودن خداوند است.

مویدات نصی خدای متشخص و نایمان وار در اسلام

در عین حال محدود آیاتی هستند که خدای متشخص نایمان وار را بیان می کنند: « لیس کمثله شیء ». با دو سه گام منطقی می توان این را نشان داد:

گام اول: ۱ - هیچ چیزی مانند خدا نیست؛ ۲ - انسان هم چیز است؛ ۳ - پس انسان خدا نیست.

گام دوم: از نسبت مماثلت که متقارن است استفاده می کنیم: انسان مانند خدا نیست؛ خدا هم مانند انسان نیست.

مویدات نصی خدای نامتشخص در اسلام

از سوی دیگر آیه ای هم داریم که به نظر می رسد خدا نامتشخص است ، نفس الوجود است : « هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ». چون چیزی که متشخص و از موجودات باشد اگر اول است آخر نمی تواند باشد ؛ اگر ظاهر است باطن نمی تواند باشد . به عبارت دیگر تقابل ظاهر و باطن ، و اول و آخر در موجودات وجود دارد . اگر با موجودات سر و کار داریم یک موجود در آن واحد نمی تواند هم اول هم آخر هم ... باشد . اما نفس الوجود می تواند این ها را در خود جمع کند .

بازگشت به بحث خلقت:

حال اگر خدا را انسان وار دانستیم می شود از خلقت بحث کرد . خدا خلق کرده است ما سوای خود را . و اتفاقاً دیدگاه خلق را در قرآن و عهد عتیق داریم . اراده کرده است چیزی که نیست ، باشد . بعد اراده اش را محقق کرده است . کار به لوازم فلسفی و الهی این نظریه و درستی و نادرستی آن ندارم . بلکه می خواهم این را بگویم که خدا اگر موجود من الموجودات باشد می تواند ماسوای خود را خلق کند . والا ماسوی ندارد که خلق کند . همه چیز یک چیز است و آن خدا است . وقتی می گوئیم خدا ماسوی دارد و موجودات غیر اویند و این ها روزی نبوده اند و بعد خلق شده اند که خدا را موجود من الموجودات بدانیم . اما اگر نفس الوجود باشد ، پس دیگر مغایرتی با موجودات ندارد و نمی تواند چیزی را به وجود آورد . مفقود ببیند و اراده ی ایجادش کند . این دیگر متصور نیست .

نظریه ی ابن عربی (نظریه ی خدای نامتشخص و وحدت وجود) تقریباً شبیه این نظریه است . خدای نفس الوجود قائل است .

خدا در براهین صدیقین نفس الوجود است . خود وجود صفت و جوب دارد . یعنی واجب الوجود مصداقش نفس الوجود است .

بحث در امکان جمع سه دیدگاه:

اما سؤال مهم و جدی در فلسفه ی دین و عرفان این است که آیا این سه دیدگاه قابل جمع است ؟

کوشش ها در جمع سه دیدگاه:

نظریه ی حضرات خمس محی الدین عربی

محی الدین عربی نظریه ی حضرات خمس را به این خاطر ابداع کرد . این نظریه کوششی است برای این که بگویند خدا در عین این که در مرتبه ای نامتشخص است ، در مرتبه ی دیگر متشخص و انسان وار ، و در مرتبه ای متشخص و

نانسان وار، و در مرتبه ای متشخص و نانسان وار و دون انسان است . همین غسق و امر ظلمانی است ، خود ماده هم در مرتبه ای از مراتب وجود خداست .

تمجید مرحوم مطهری از ابن عربی به خاطر حضرات خمس

مرحوم مطهری در جایی از ابن عربی تمجید می کند که او از اعاجیب روزگار و تاریخ بشر است . و اشاره به این نظریه ی او می کنند که شگفت انگیز است .

نظر استاد درباره ی حضرات خمس

بنده می گویم اگر این نظریه اثبات شده بود و ابن عربی توانسته بود اثباتش کند، بدون حب و بغض و مبالغه باید گفت عجیب ترین مخلوق انسان است . در تاریخ فلسفه و عرفان نظیر نباید داشته باشد . چون شگفت انگیزترین فکری که به ذهن بشر خطور می کند این است که برای موجودی مراتبی قائل شود و این مراتب هم کاملاً قابل جمع باشند . ظاهراً علامه مطهری معتقد است اثبات شده است . اما به نظر من اصلاً اثبات نشده است ، تنها یک تئوری است که زیاد هم آن را تکرار کرده است . در فصوص الحکم و الی ماشاءالله در فتوحات مکیه . اما اثبات نکرده است .

از نظر کسانی مثل ملاصدرا و ابن عربی این مراتب مانعاً الجمع نیستند . و البته باید قائل شویم به صقع ها و مراتب مختلف . خدا مراتب دارد . یک مرتبه غیب و عمی است که تشخص ندارد و مراتب فرودین که تشخص دارد . پس می شود همه را با هم جمع کرد .

عدم امکان جمع دیدگاه ها درباره ی خداوند

ولی هر چه فکر کردم نتوانستم بدانم این ها را چگونه قابل جمع دانسته اند . بلکه باید دست به گزینش زد . ویلیام چیتیک (عرفان شناس آمریکایی) سال ها پیش مقاله ای مفصل درباره ی این نظریه ی ابن عربی نوشت و آن را خیلی واضح به تصویر کشید . خودش هم مدافع آن است . اما به نظر من این ها قابل جمع نیست . بله در قرآن آیات دال بر نامتشخص بودن داریم مثل « ان الله يحول بين المرء و قلبه » . « نحن اقرب اليكم من جبل الوريد » که ما را سوق می دهند به خدای نامتشخص . اما سخن من این است که چگونه می توان این سه دسته آیات را جمع کرد؟ چگونه می توان چنین موجودی (که تمام مراتب در او جمع باشد) را تصویر و بعد تصدیق کنم؟ بلی آیات دال بر هر سه دیدگاه وجود دارد و شاید ملاصدرا و ابن عربی از این جهت درصدد جمع این سه هستند و یک دیدگاه دینی اتخاذ کرده باشند . اما می گویم اگر من باشم و عقل و نیروی شهودی، چگونه می توان این ها را جمع کرد؟

بحثی پیرامون نظریه ی فیضان (فیض ، صدور) و نظریه ی خلقت

نظریه ی فیضان خدای نامتشخص را می رساند . اما در نظریه خلقت گویا « كان الله و لم يكن معه شيء » در یک وقتی ، بعد در وقت دیگر گفت خوب است از این حالت ، از این کتم عدم بیاوریم در وجود . « اذا اراد الله شيئاً ان

يقول له كن فيكون»؛ موجود نانسان وار اراده ندارد. خلقت هم ندارد. اما در خلقت مي گوييم اذا اراد الله.... خلقت همراه اراده است؛ نمي شود خدا اراده نكند و خلق كند، خلق فرع بر اراده ي وجود مخلوق است هر چند دربارۀ خدا بين اراده و تحقق مراد فاصله نيست، ولي اراده بايد باشد.

سؤال: شايد اراده ي خدا مثل اراده ي انسان نباشد.

پاسخ: معمولاً متكلمين براي جمع صفات متافيزيكي خدا (مثل عدم انفعال پذيري) با صفات انساني گفته اند ما اين صفات انسان وار را مي گيريم و آن ها را از زوائد امكاني و نواقص تجريد مي كنيم، وجوه انساني را مي تراشيم، منسلخ و منخلع مي كنيم. آن چه ته و لبّش مي ماند به خدا اسناد مي دهيم؛ مثلاً دربارۀ ما رحم مسبوق به شفقت است و اين خود نوعي انفعال است اما خدا معروض حوادث نيست پس خدا رحم دارد بي آن كه مسبوق به دل سوختگي باشد.

نقد نظريه ي متكلمين

اما به نظرم اين هم مشكل است؛ اولاً برخي از اين ويژگي ها اين طورند كه با زدودن اطرافش، ديگر چيزي باقي نمي ماند. از جمله ويژگي اراده هم اين طور است. در اراده جهات امكاني بيش از آن چه تصور مي كنيم، در آن منطوي است. اراده را موجودي دارد كه تابع نظام وسيله و هدف است و خدا على القاعده چنين نيست.

متكلمين مي گویند با زدودن جهات امكاني صفات، آن هسته ي مركزي را به خدا نسبت مي دهيم. من هر چه تأمل كردم، اين را نشدني يافتم! مي دانم چرا اين كار را مي خواستند انجام دهند؛ براي جمع صفات انساني با صفات متافيزيكي خدا مثل سريع الرضا با عدم تغير و ثبات و انفعال ناپذيري. رضاييت حاكي از انفعال پذيري است چه رسد به سرعت رضاييت. اين ها تغير به دنبال دارند؛ لذا براي جمع، اين تئوري را گفتند. اما به نظرم موفق نيست.

مثالي براي تقريب به ذهن خدا در نظريه ي فيضان

براي اين كه خدا در نظريه ي فيضان را تقريب به ذهن كنيم به مثال زير توجه كنيد:

درختي را در نظر بگيريد كه:

۱- هيچ چيزي (نور، حرارت، آب، خاك، كود...) از بيرون دريافت نكند.

۲- هر چيزي كه از او فرو ريخت، پاي درخت بيفتد و از طريق ريشه مجدداً جذب درخت شود. يك درخت خود كفا كه نه چيزي از بيرون دريافت كند و نه به بيرون بدهد. داد و ستدي با خارج ندارد. پس مجموع اين درخت

فیکس و ثابت است. اگر جایی جوانه زد پس در جای دیگر فرورفتگی ایجاد شده. هر جا روی درخت ظهور کرد، جایی دارد به کمون می رود. همه وقت ظهور و بروزها با کمون و بطون ها دست در آغوش هم هستند. این درخت و ریشه و شاخ و برگ و ...، طبق نظریه ی فیضان تمام چیزی است که در باب خدا می توان تصور کرد.

اگر کسی بگوید درخت را به من نشان بده و با انگشت به سوی آن اشاره کنیم، اگر انگشت را دنبال کنیم، هرگز امتداد انگشت به کل درخت نمی رسد، بلکه به جزئی از آن، به تکه ای از شاخه یا برگ یا ... می رسد. نمی توان گفت کل درخت در منتهی الیه انگشت من است. با این همه من هم چاره ای ندارم که در اشاره به درخت انگشتم را به تکرار به اجزاء درخت معطوف کنم نه کل آن. در عین این که چاره ای جز این ندارم، اما مرادم این نیست که فقط این جزء، درخت است.

حال اگر بعد از آن که با اشاره های متعدد برگ ها و شکوفه ها و شاخه ها و ... را نشان دادیم، بپرسد «پس درخت کو؟ شما فقط شاخه و برگ و ... را نشان دادی»، به او خواهیم گفت درخت چیزی جز این ها نیست. مجموعه ی این ها درخت است. با یک اشاره یک انگشت نمی توان کل درخت را نشان داد. به قول ویلبر رایت چنین شخصی دچار اشتباه مقولی شده است. مثل دانشگاه که مجموعه ای است متشکل از سالن و کلاس و محوطه و کتابخانه و ... و وجودی غیر از این ها و جدای از این ها ندارد.

۳- نکته ی سوم این که هرگاه چنین درختی شکوفه کرد، نمی شود گفت درخت شکوفه یا میوه آفرید. بلکه درخت به صورت میوه جلوه می کند. به صورت شاخه ... دائماً دارد جلوه می کند اما جلواتش ناگزیر در قالب این ها است؛ باید گفت درخت شکوفید، ساقید، شاخید، ریشید ... همیشه کاری می کند، چیزی نمی آفریند. چون در آفرینش، غیریت است. اما شکوفه و ... غیر درخت نیستند.

خدا این درخت است، ما هم علی حسب مراتبمان شاخه و برگ و گل و ... هستیم. خدا هر بار که یکی از ما به وجود می آید یک جلوه در قالب این ها می کند. خدا دائماً دارد می انسانی. نه این که انسان خلق می کند. خدا می شکند، می آبد، می سنگد، نه این که سنگ می آفریند. این ها شکوفه هایی هستند بر پیکر خدا؛ موجودات جلوات خدا هستند، خدا ماسوی ندارد که داد و ستد و تعاطی کند، این نظریه ی فیضان است.

تفاوت نظریه ی خلقت با فیضان

این با نظریه ی خلقت فرق دارد. در نظریه ی خلقت، نسبت خدا با ماسوی مثل نسبت نجار است با صندلی. با این تفاوت که نجار مواد خام (سنگ و چوب و ...) را دارد و تنها به آن ها هیأت تألیفیه می دهد. اما خدا هم مواد خام، هم هیأت را می دهد. چیزی غیر از خود می سازد. اما در نظریه ی صدور نسبت موجودات به خدا مثل نسبت اعراض

و صفات موجودات به ذات و جوهر موجودات است . مثلاً نمی توان گفت آب رطوبت را خلق کرده است . بلکه رطوبت یکی از جلوات آب است . آب در رطوبت ، در زلالی ، در میعان ، در وزن مخصوص خود ... جلوه کرده است . نمی شود گفت جوهری ، اعراض خود را خلق و ایجاد کرده است . در نظریه ی فیضان ربط و نسبت ما با خدا این گونه است .

پرسش و پاسخ هایی پیرامون نظریه ی فیضان

سؤال : تفاوت کاهش و افزایش با کمون و ظهور

شما فرمودید هر جایی این درخت جوانه ای ، ظهوری و بروزی کرد ، حتماً در جایی دیگر فرورفتگی و کمونی صورت گرفته است . اما درباره ی خدا که نمی توان این را گفت . از خدا که چیزی کم نمی شود ؟

پاسخ استاد :

نگفتیم چیزی کم می شود . اتفاقاً گفتیم این مجموعه فیکس و ثابت است . بلکه منظور این است که اگر خدا بخواهد بخاکسترده ، باید چوبی راه فنا در پیش بگیرد . در جهان هستی امکان ندارد چیزی از کمون برون آید مگر آن که چیز دیگر به کمون رود .

سؤال : اما درباره ی خدا این طور نیست . خدا نامحدود است . او مدام می آفریند .

پاسخ استاد : بحث ما در خلقت نیست ، بلکه داشتیم نظریه ی فیضان را توضیح می دادیم . « کل یوم هو فی شأن » . اگر شأن ، مراد خلقت باشد . این دلیل بر خلقت است .

سؤال : نظریه ی فیضان و وحدت وجود

آیا نظریه ی فیضان ، مثل نظریه ی وحدت وجود است ؟ آیا همان است ؟

پاسخ استاد : نزدیک آن است ولی عین هم نیست . لذا گفتیم ۲۹ دیدگاه وجود دارد و تفاوت های باریکی دارند .

سؤال : تقریب به ذهن خدای متشخص انسان وار با حالات انسان در معاد

در خدای متشخص انسان وار ، آیا مثل انسان در معاد است که می گویند همان انسان است ، لذت و سیری و ... را دارد اما اسباب و لوازم مادی را ندارد ؟

پاسخ استاد :

عدم امکان تصویر عقلی حالات انسان در معاد

این جا هم مشکل داریم (برای حل مشکل دچار اشکال شدیم) . مشکل نه از لحاظ قبول (صادق مصدق گفته و ما هم قبول داریم) . بلکه از لحاظ تصویر عقلی . چگونه می شود لب و دندان نداشت و لذت برد از خوردن فلان غذا ؟ یا گاه بالاتر می گویند غذایی هم نیست و لذت می بری . لذت در این ساختار قابل تصویر است . اگر بدن را گرفتند چگونه و به چه معنا لذت می برید و شما شما باشید ؟ بدن را که بگیرند هویت شما را گرفتند .

قوانین طبیعی، محکوم هستی هستند نه حاکم بر آن

این که بگویید جسم هست ولی لوازم و قوانین آن را ندارد . به علت تئوری غلطی است که ما در باب اجسام داریم . فکر می کنیم موجودات هستند ، آن گاه کسی مثل خدا می آید و قوانین را حاکم می کند و قوانین و ویژگی ها را اعتبار می کند . و این ها چیزی غیر از ذات اجسام است . تصور قدما و متکلمین مثل فخر رازی این بود که خدا اجسام را آفرید ، بعد خواص را بر آن ها حاکم کرد . لذا می گویند روزی این جسم همان جسم است ولی این قوانین را ندارد . گویا قوانین حاکم بر موجودات را منبث از ذات موجودات نمی دانند . اکسیژن اکسیژن باشد ، نیدروژن نیدروژن باشد ، تا الآن میل ترکیبی با هم داشتند و از این به بعد بگوییم دیگر میل ترکیبی نباشد و برداشته شود . یا این که طلا طلا باشد و اکسیژن هم اکسیژن ، تا الآن میل ترکیبی نداشتند از این پس خدا بگوید این ها میل ترکیبی داشته باشند گویا قوانین جدا از ذات موجودات و حاکم بر اجسام است .

ولی این خطا است . این طور نیست که قوانین جدا از ذات اجسام و حاکم بر آن ها باشند . امروزه می گویند این قوانین محکوم هستی هستند نه حاکم بر آن . اگر اکسیژن اکسیژن است و طلا طلاست ، نمی توانند میل ترکیبی داشته باشند والا باید عوض شوند .

قدما می گفتند در قیامت این اجسام را داریم ، اما قوانین بر آن ها حاکم نیست . در این جا هر چه هست کهنه می شود . آن جا چیز نو کهنه نمی شود . این جا شیر دو روز در ظرف بماند، فاسد می شود . اما در قیامت شیر در نهرها صد سال جاری است باید گفت این یعنی شیر دیگر شیر نیست .

سؤال : چه محذور عقلی دارد ؟ مثلاً در خواب فردی را می بینم می گویم این همان است که در بیداری او را دیدم ، اما خواصش را ندارد .

پاسخ :

در این بیان شما یک مغالطه است :

چیزی که اشبه موجودات به X به نظر می آید = X

این مغالطه است. در یکی از ادله ی زندگی پس از مرگ می گویند جسد خاک شد اما دیشب به خوابم آمد. باید گفت چیزی که به خواب شما آمده به نظر خودتان اشبه موجودات به X است. اما آیا این همان است؟ خیر. بلکه تصویری در عالم رؤیا آمده که در میان موجوداتی که می شناسید، اشبه موجودات به X است والا اگر مردم دیگر را هم می شناختید، شاید اشبه به آن ها باشد. حتی اگر خودتان را در خواب ببینید، باز هم این اشکال تکرار می شود. فکر می کنید خودتان هستید. اما در واقع که این طور نیست. اگر در خواب واقعاً خودتان هستید که پرواز می کنید، پس این که در بستر است کیست؟ قدما بین بدن مثالی و جسمانی تفاوت می نهادند. عالم خواب از مقوله ی بدن مثالی است. نمی گوئیم بدن مثالی قوانین بدن مادی را ندارد، بلکه می گوئیم این بدن ناسوتی در عالم خواب نمی تواند باشد و احکام آن را ندارد.

بحث درباره ی محکوم بودن قوانین طبیعت بر طبیعت نه حاکم بودن آن:

سؤال: درباره ی آیه ی «یا نار کونی برداً و سلاماً» چه می گوئید؟

پاسخ استاد: به نظر من یعنی یا نار تبدیل الی غیرک؛ متبدل به غیر خود شو! تبدیل در عالم امکان دارد. نه این که نار باشد و برد و سلام بشود. بلکه تبدیل به غیر می شود و این رخ می دهد. آن که برد و سلام بر ابراهیم شده و سوزاندگی ندارد، آتش نیست. مثل این که برفی سفید نباشد. اگر برف برف باشد و سفید نباشد، این پارادوکس است. و این که شکل ظاهریش آتش است دلیل نمی شود که واقعاً هم آتش باشد. چنان چه در صحنه های فیلم و سینما هم می بینیم که شبیه آتش می سازند از لحاظ شعله وری ولی حرارت و سوزاندگی ندارد.

سؤال: چه محذور عقلی دارد؟ از نگاه ما رابطه ی میان طلا و اکسیژن در ترکیب نشدن قطعی و تکوینی است. اما در مرتبه بالاتر از نگاه خالق که خودش این ها را خلق و رابطه ی میان این ها را جعل کرده، می تواند این رابطه را بردارد.

پاسخ استاد: محذوری نیست که خدا که فعال ما یشاء است، اکسیژن و طلا را نابود یا مبدل کند. اما ادعای من این است که نمی شود این ها با همان ترکیب خود باقی بمانند، اما خواص شان عوض شود. خواص منبعث از ذات این ها است.

سؤال: اگر نشئه عوض شود چه؟

پاسخ استاد: در این صورت نشئه ی آن جسم هم عوض می شود. نشئه ی بودن این جسم در این جا این است که طلا باشد، فلز باشد، فلان وزن و جرم مخصوص را دارد. نشئه که عوض شود این لوازم و خواصش و ترکیباتش هم عوض می شود. چیزی شبیه خود آن است نه خود آن.

جمع بندی:

نتیجه ی سخن تا این جا این شد که اگر خلقت صورت گرفت، می شود گفت هستی غیر از خلقت است. و سؤال اول غیر از سؤال دوم است. اگر بگوییم عالم خلقت، خدا بیرون و خارج از آن است. و اگر بگوییم عالم هستی، این، کل موجودات و از جمله خدا را هم شامل می شود. اما عالم خلقت یعنی ما سوی الله.

سؤال دوم (عالم خلقت) برای کسی قابل طرح است که خدای متشخص را بپذیرد.

معنای وجود انسانی:

این هم سه نوع متصور است:

۱ - معنای زندگی نوع بشر

۲ - معنای زندگی یک فرد خاص

۳ - معنای زندگی خود من

تفاوت معنای دوم و سوم:

تفکیک معنای دوم و سوم به این دلیل است که: این فرد انسان اگر غیر از من باشد و معنای زندگی را بپرسیم در جواب دانش فرق دارد با این که فرد مورد بحث خودم باشم. پس چون متدولوژی جواب دادن فرق می کند لذا از هم جدا کردیم.

مراد از معنای وجود انسانی در بحث فعلی:

بحث ما در باب معنای دوم و سوم است. معنای وجود افراد انسان خواه خود من یا دیگری.

بحث معنا:

تاکنون بحث ما درباره ی مضاف الیه بود (هستی). اما درباره ی مضاف (معنا)، چند کتاب معرفی می کنم:

- Ogde, The meaning of meaning

این کتاب در دهه ی پنجاه نوشته شده است.

...-Robert Nozick Philosophical Explanations of Meaning

نازیک ، فیلسوف معروف آمریکایی ، در فصل آخر این کتاب بحث کاملی درباره ی معانی « معنا » دارد .

– آلتون ، فلسفه ی زبان ، ... در فصل های اول و دوم ، معانی مختلف « معنا » رده بندی شده است . (این کتاب به فارسی هم ترجمه شده است .)

پانوشت:

۱ – تشخیص فلسفی مراد است . تشخیص در روان شناسی و فلسفه ی ذهن به معنای دیگری به کار می رود . ما به آن کار نداریم .

بحث به این جا رسید که معنای زندگی که گفته می شود، اگر زندگی هم که مضاف الیه است روشن باشد، خود معنی هم باید ایضاح بیابد. و این ایضاح به بهترین صورت منطقی در نوشته ی برخی از جمله نازیک *Philosophical Explanations of Meaning* آمده است.

روابط زبان ها باهم و تاثیر بر یکدیگر در ایجاد معانی جدید

بعضی اوقات یک لفظی در یک زبان اروپایی دارای معانی ای است و زمانی که می خواهیم آن را به صورت موفقیت آمیز بومی سازی کنیم، یک سری تفاوت های معنایی در زبان مقصد وجود دارد که مانع از آن است.

نمونه ای از روابط زبان ها

انواع معرفت در معرفت شناسی

به عنوان مثال در معرفت شناسی سه نوع دانستن مطرح می شود.

۱ - *knowing that*

معرفت گزاره ای، معرفتی است که متعلق اش همیشه گزاره است. مثل من می دانم که امروز پنج شنبه است.

۲ - *knowing how*

در نوع دوم متعلق دانستن قضیه و گزاره نیست، بلکه اشاره به نوعی کار و فعالیت دارد که فرد آن را بلد است. مثل خیاطی، شعر، شنا و ... و دانش نحوه ی انجام یک عمل است. گاه بعد از کتاب گیلبرت رایل *The Concept of Mind* گاهی به این قسم دوم *skill* گفته می شود.

۳ - *knowing what* یا *knowing who*

این نوع سوم قابل ارجاع به دو مورد قبل نیست. مثلاً اگر شما علی را می شناسید یک علمی دارید که من ندارم. هر دو خصوصیات فیزیکی او را می بینیم ولی شما او را می شناسید و من نمی شناسم. و این نه یک قضیه و نه یک مهارت است. از این قسم سوم به *Identification* تعبیر می کنند. که شما با آن تشخیص هویت می دهید و من نمی دهم.

معانی سه گانه ی *knowing* در زبان فارسی

حال این سه نوع به این خاطر این قدر جا افتاده است که در زبان انگلیسی *knowing* سه کاربرد دارد. اما مثلاً در زبان فارسی دقیق نه عرفی، فقط به قسم اول دانستن اطلاق می شود. و در مورد قسم دوم از بلد بودن استفاده می شود. و برای قسم سوم هم شناختن به کار می رود.

معانی سه گانه ی knowing در زبان عربی

یا مثلاً در عربی برای بیان قسم سوم از ماده ی عرف استفاده می شود. در قرآن می فرماید یعرفونه کما یعرفون ابناءهم. و به همین خاطر است که عارف گفته می شود. و الّا فیلسوف هم به خدا علم دارد؛ علم انه عالم و قادر و ... ولی عارف با خدا به گفته ی راسل acquaintance دارد یعنی علم از راه آشنایی دارد، نه علم از راه توصیف. بله البته در زبان عربی از قسم دوم گاهی به علم تعبیر می شود.

عدم وجود تناظر یک به یک میان زبان ها و گرتة برداری

لذا نباید گمان کرد که یک تناظر یک به یک میان سه زبان وجود دارد. ولی آرام آرام توسط مترجمان معانی سه گانه ی knowing از زبان انگلیسی گرتة برداری شده و به دانستن فارسی هم تزریق شده است. و لذا عامل آن متأسفانه به نظر من گرتة برداری است. البته برخی این نظر را ندارند و گرتة برداری را امر منفی ای نمی دانند.

نمونه هایی از گرتة برداری در زبان فارسی

گرتة برداری از عربی

مثلاً شما دیده اید این هایی که طلبگی کرده اند، می گویند از این اشکال چه جوابی می توان داد. در صورتی که در زبان فارسی گفته می شود به این اشکال چه جوابی می توان داد. و لذا این گرتة برداری از زبان عربی است.

گرتة برداری از زبان انگلیسی

نظیر مورد پیشین از زبان انگلیسی این است که در کتاب ها گفته می شود این از آن متفاوت است. چون از زبان انگلیسی گرفته شده است که گفته می شود different from. ولی در زبان فارسی گفته می شود متفاوت است با نه از.

معنای گرتة برداری

لذا اگر انتقال نا آگاهانه ای در ناحیه ی واژگان، صرف و نحو و سبک بیان صورت گیرد، به آن گرتة برداری گفته می شود.

گرتة برداری و بحث معنای معنا

حال این معانی معنی، اکثراً برای زبان انگلیسی است و ما به خاطر فرآیند گرتة برداری آن ها را به کار می بریم. لذا تمام این مطالب که درباره ی معنی می آید صدق اساسی و دقیقش مربوط به meaning و مشتقات آن در زبان انگلیسی است، و آرام آرام وارد زبان فارسی هم شده است.

meaning و برخی مشتقات آن

معنی	meaning
معنادار	meaning full

meaningless	بی معنی
meaningfulness	معنا داری
meaninglessness	بی معنایی
mean	معنی دادن

*معانی معنا

معنای ۱ از معانی معنا: معنای ناظر به ارتباطات علی

اولین معنای معنی مشعر به ارتباطات علی معلولی است. در ارتباطات علی معلولی از معنا هر جا میان شیئی و شیء دیگری یا پدیده ای و پدیده ی دیگری ارتباط علی معلولی باشد، فراوان، صور مختلفی از معنی پدید می آید.

معنای ناظر به معلول

گاه ما معنی را ناظر به معلول ها به کار می گیریم. مثلا گفته می شود من به شما گفتم این کار تو یعنی قطع ارتباط با من. یعنی این کار تو علت است و معلولی خواهد داشت به نام قطع ارتباط میان من و تو. یا کاری که آمریکا کرد یعنی جنگ، یعنی منجر به جنگ می شود و جنگ معلول کار آمریکا است. البته این خود گزیده برداری است و قبل از مشروطه وجود نداشته است. در این گونه موارد مفعول meaning معلول مورد نظر ماست. حال خواه طبق بیان عرفی در پی علت بیاید یا هم زمان با علت.

*تفاوت عرف و نگاه فلسفی در تبیین همراهی علت و معلول

بحث درباره ی قاعده استحاله ی تخلف علت از معلول

ما یک قاعده ای در بحث علیت داریم که تخلف علت از معلول محال است. حتی به اندازه ی یک لحظه یا لمحہ یا ثانیه. و این اصلی است که هنوز هم من آن را فهم نکرده ام.

*اشکال به قاعده استحاله ی تخلف علت از معلول

نفی زمان و پدید آمدن هستی به یکباره

اگر این قاعده را قبول کنیم لازمه اش آن است که اگر معلول را X در نظر بگیریم و علت اش را Y در نظر بگیریم. با این اصل و پذیرفتن آن به محض این که علت Y بیاید در همان زمان باید X هم باشد، دوباره Y خود معلول a است، و باز طبق قاعده، a و Y هم زمان اند. a هم خود معلول b است و طبق قاعده، b و a هم زمان اند. و همزمانی از نسب متعددی است. یعنی اگر الف با b هم زمان بود و b با ج هم زمان بود، آن وقت الف با ج هم زمان است. مثل رابطه ی بزرگتر بودن. و این قاعده به این معناست که تمام هستی در یک زمان پدید آمده است. و این یعنی زمان هم وجود ندارد. من البته می دانم قدما چه طور این را حل می کردند ولی به نظر من حل شدنی

نیست. به بیان دیگر از زمانی که صادر اول را خدا پدید آورد بی هیچ تخلفی صادر دوم و صادر سوم و همین طور تمامی هستی پدید آمده است. یعنی از وقتی که خدا بوده است، من و نوه ام هم بوده ایم.

*بحثی در رابطه با اشکال استاد بر قاعده ی استحاله ی تخلف علت از معلول

سوال: صادر اول و دوم تا صادر دهم از نظر فلاسفه قدیم اند و خلق زمانی نداشته اند. لذا اشکال شما وارد نیست.

پاسخ: اولاً آن که برای قاعده ی علیت، استثنایی قائل نمی شوند.

اما من اصلاً برای این که شبهه را قوی تر کنم، با این که حرف شما را قبول ندارم، می گویم از اولین صادر زمانی در نظر می گیریم. وقتی که صادر شد، باید تمام سلسله ی موجودات جهان هستی به وجود بیاید.

سؤال: جریان این قاعده را تنها در علت هستی بخش قائل اند نه باقی علل.

پاسخ استاد: اولاً با این حساب، این قاعده، تخصیص اکثری که هیچ، دیگر تنها یک مصداق دارد و کلیت ندارد. چون علت هستی بخش بیش از یکی نیست.

سؤال: کلیت دارد؛ ولی یک مصداق دارد.

پاسخ استاد: کلی منحصر به فرد، مربوط به موضوع قضیه است نه سور قضیه. در بحث فعلی سور قضیه تعدد ندارد و لذا کلی نیست. نه آن که مثل واجب الوجود و خورشید، طبق بیان قدماء، موضوع منحصر در فرد باشد.

سؤال: این قاعده می گوید که هر وقت علت آمد، کشف می کنیم که معلول آمده است.

پاسخ: خیر بحث ما در مقام ثبوت است، نه اثبات. آن چه شما می گوید قاعده ای معرفت شناختی است. ولی بحث ما وجود شناختی است.

سؤال: در پدیده های دارای علت تامه، اراده ی فاعل می تواند وابسته به امور دیگری باشد، لذاست که برخی هم قاعده ی مربوط را قبول دارند و هم قائل به حدوث عالم اند.

پاسخ استاد: بحث ما فقط در علت های ارادی نیست و اعم از علت های مُرید و غیر مُرید است. ولی من باز هم فرض می گیرم که قاعده تنها در علت های ارادی جاری است. خود اراده چه؟ واجب الوجود است یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود؟ واجب نیست، چون لازمه اش طبق بیان قدماء تعدد واجب می شود که شرک است. ممتنع الوجود هم نیست چون علی الفرض تحقق دارد. پس ممکن الوجود است. اگر ممکن الوجود است باز یحتاج الی الغیر که اگر علت اش محقق است، آن هم هست.

پیشنهاد استاد برای حل اشکال

به نظر برای حل این مشکل باید در سه جنبه به بررسی پرداخت:

۱ - چون ما تخلف و عدم تخلف را زمانی گرفتیم، باید ماهیت زمان مورد بررسی قرار گیرد.

۲ - این که چه چیزهایی کاندیدای علت و چه چیزهایی کاندیدای معلولیت اند. به این بحث فلاسفه ی ما اصلاً توجه نکرده اند. این که مثلاً آیا جوهر علت جوهر می شود؟ یا علیّت میان مقولات دیگر مثل رویدادها است یا غیر این است؟

در فلسفه ی اسلامی گفته می شود، خدا عالم را آفرید و خداوند چون ماهیت ندارد، جوهر نیست. ولی در دکارت به بعد، خدا یک جوهر است. ولی تا الآن آن چه از علیّت قابل مشاهده است، میان جوهرها نبوده است. مثلاً در عرف گفته می شود، آب علت رفع عطش است. آب جوهر است، ولی نوشیدن آب، یک فعل است در لسان قدما یا یک رویداد است در لسان امروزی ها. و این خود بررسی مهمی است که مشخص می سازد که تخلف چه قسم موجودات از چه قسم موجودات جایز است. و بحث از کاندیدای علیّت بحث از مصداق علیّت نیست. بحث از آن چه علت است و آن چه معلول است می باشد. و آن وقت است که می فهمیم قاعده ی بیان شده صدق کلی دارد یا کذب کلی دارد یا صدق جزئی و کذب جزئی دارد.^۱

بازگشت به بحث پیشین

تفاوت عرف و نگاه فلسفی در تبیین همراهی علت و معلول

باز می گردم به بحث اول که فهم عرفی لازم نمی داند که علت و معلول لزوماً هم زمان باشند. و هم هم زمانی و هم مقداری بعدیت معلول را جایز می داند. لذا می گوید باد آمد و هوا را لطیف ساخت. یا غذایی که دیروز خوردم، باعث شکم درد امروزم گشت و...

معنای ناظر به علت

پس معنی در کاربردی که مربوط به علیّت است، گاه ناظر به معلول است و گاه ناظر به علت است. و باید با دقت در مثال ها هر کدام را مشخص کرد. مثلاً باید دید دانه هایی که روی بدن است علت سرخک است یا سرخک، باعث و علت دانه های روی بدن است. طبعاً هر کدام علت باشد، دیگری معلول می شود. و یا اصلاً سرخک نفس وجود دانه هایی بر روی بدن است. و این ها را در هر فنی، متخصصان آن فن تشخیص می دهند. یا وقتی گفته می شود چیزی سنگین تر از چیز دیگری است، سنگین تر بودن این به نسبت سبک تر بودن کفه ی دیگر است و معلول آن است. یا اصلاً سنگینی یعنی کفه ای پایین تر باشد و علیتی در کار نیست. و ممکن است میان عرف و اهل فن در این موارد اختلاف باشد.

^۱ - من در سال حدوداً ۷۴ در دانشگاه تهران بحث علیّت را کرده ام. به آنجا مراجعه بفرمایید، شاید نوشته یا جزوه ای از آن باقی باشد.

بررسی معنای زندگی به عنوان روابط علی

حال وقتی گفته می شود معنای زندگی، ممکن است مراد معنایی باشد که معلول زندگی است. و زندگی اثر و نتیجه ی آن باشد و ممکن است مراد معنایی باشد که علت زندگی است. در این جا باید توضیح دهیم که چیزی داریم به نام آثار و نشانه ها و به نظر دقی میان این دو تفاوت هست. به لحاظ فلسفی هر دو معلول علی هستند، اما هر معلولی اثر و نشانه نیست. مثلاً در سرما خوردگی باید دید که آیا سرما خوردگی عامل و علت سرفه و آب ریزش بینی و ... است یا سرفه و آب ریزش بینی و ... علت سرما خوردگی است. یا اصلاً سرما خوردگی همین سرفه و آب ریزش بینی و ... است. یا نه سرما خوردگی به چیزی گفته می شود که مثل آب ریزش بینی و ... آثار و نشانه های آن اند. گیلبرت رایل در مفهوم ذهن می گوید آیا یک چیزی در دل مادر به نام عشق به فرزند وجود دارد که آثار و نشانه های آن بچه را خواباندن و مراقبت کردن و ... است یا این که ما به مجموع این گونه امور، عشق مادر به فرزند اطلاق می کنیم. یعنی به مجموع رفتارهای عاطفی خاص عشق مادر به فرزند می گوییم. به همین ترتیب حسادت است. آیا چون حسود سعی در کارشکنی در مورد دیگری دارم یا نه، مجموعه ی برخی رفتارهای کارشکنانه را حسد می گوییم و حسد یعنی رفتار حاسدانه. و دیگر نمی توان گفت فردی حسد دارد ولی بروز نمی دهد. اگر بروز نکرد چیزی به نام حسد نداریم. در هر صورت شکی نیست که خود حسد که مجموع رفتارهایی است، معلول اموری است. البته این خلاف فهم عرفی ماست. زیرا ما احوال درونی را برای رفتارهای بیرونی علت می گیریم. باید توجه داشت که در مثل عشق، لزوماً رفتارهای در معرض دید می تواند مثبت نباشد؛ چون بالاخره میان عاشق و معشوق رمزی است / چه داند آن که اشتر می چراند.

مراد از اثر و نشانه

آثار و نشانه ها معلول اند. اما معلولی که به آستانه ی آگاهی رسیده اند. مثلاً دود را معلول آتش می دانیم، ولی شکی نیست که چه ما باشیم و یا نباشیم، دود معلول آتش است. اما اثر و نشانه ی آتش وقتی هست که انسان از یک سنی بالاتر آمده باشد و این را بفهمد که دود از آتش بلند می شود. چون نشانه بودن یعنی دال بودن. و به همین ترتیب سرفه معلول چنان ویروس یا میکروب یا باکتری هست، اما تا ما یک مقدار اندک پزشکی ندانیم، نمی توانیم بفهمیم سرفه نشانه ی وجود آن میکروب یا ویروس است. لذا اثر و نشانه معلولی است که معلولیت اش معلوم است.

نتیجه ی سخن در باب معنای زندگی به عنوان روابط علی

حالا می خواهیم بگوییم، معلول هایی که در این جا گفتیم اعم از این که اثر و نشانه باشند یا نباشند، مدنظر است. به این بحث دوباره بر می گردیم.

معنای ۲ از معانی معنی: معنای ناظر به ارتباطات زبانی

معنای دوم معنا در ارتباطات زبانی است که اتفاقاً بیشترین استفاده اش در زبان عادی همین معنای دوم است.

مصادیق کاربرد معنا در ارتباطات زبانی

کاربرد اول: دلالت تطابقی یا ترادف

در ارتباطات زبانی از معنا و مشتقات آن گاه در ترادف استفاده می شود. مثلاً گفته می شود برادر یعنی همشیره ی مذکر، یا طلا به معنای فلز زرد رنگ چکش خوار متلاً است.

کاربرد دوم: اشاره

غیر از ترادف در اشاره هم هست. مثلاً می گویم آن مرد بد خلق دانشمند و مقصودمان شخص خاصی است. آن مرد بد خلق دانشمند، ترادف با فلان شخص ندارد؛ اما مشیر است. یا رئیس جمهور پیشین ایران مرادف آقای خاتمی نیست، اما به ایشان اشاره می کند.

کاربرد سوم: دلالت تضمینی و استلزامی لفظی

گاه در مثل دلالت های تضمین و استلزام است. مثلاً وقتی گفته می شود خانواده خوب است؟ این جا مراد از خانواده همسر است، ولی دلالت آن بر همسر، نه به ترادف است و نه اشاره ی حسی. بلکه دلالت استلزامی است. هر وقت ذکر کلّ و اراده ی جزء کردید یا ذکر جزء و اراده ی کل کردید، از کاربرد تضمینی استفاده کرده اید. این سه تا البته شاخص ترین ها هستند، ولی محدود به این سه مورد نیست. ترادف با معنای مطابقی - البته به معنای زبانی آن نه منطقی - برابری دارد و تضمین و استلزام هم دو قسم دیگرند. اشاره هم یک چیز وسطی است.

انواع اشاره در ارتباطات زبانی

در اشاره هم مباحثی مطرح است. حالا اعم از اشاره ی زبانی یا با ایما و اشاره و حرکات. مثلاً من دارم به شما آدرس می دهم و می گویم: وارد این خیابان که شدی بیست قدم که رفتی بیچ دست چپ. ولی با دست راست دارم اشاره می کنم. که مشیر و مشار الیه سازگاری ندارند. حال از کجا می فهمیم که دست چپ اش غلط بوده یا این که دست راست اش را به اشتباه مشیر قرار داده است؟ سرل و استاد وی آستین می گفتند از راه شهودهای زبانی. در این مثال عنوان مشیر لفظی نبود، اما اگر لفظی بود و ناسازگاری بود، از کجا بفهمیم کدام اش درست است؟ که بحث آن باید در جای دیگری پیگیری شود.

بررسی اعتبار معنای زندگی به عنوان ارتباطات زبانی

آیا اگر معنی را به عنوان ارتباطات زبانی در نظر بگیریم، اصلاً می شود به آن در بحث معنای زندگی قائل شد؟ اگر مثلاً زندگی مترادف با چیزی باشد، می شود. ولی اصلاً زندگی به معنای حاضر نه به معنای صرفاً حیات که تبدل لفظ باشد، اصلاً هویت زبانی ندارد تا بحث ارتباطات زبانی در آن مطرح شود. به بیان ساده تر زندگی اصلاً لفظ

نیست تا به این معنای دوم، معنا داشته باشد. اما برخی فلاسفه قائل اند که می توان با تحلیلی از زندگی، معنای دوم را در آن جاری دانست. البته به نظر من تکلف دارد. ولی می گویند وقتی من و شما بر سر یک چیزی با هم قرارداد می کنیم، مثلاً این که هر وقت من با انگشت کوچک ام حرکتی انجام دادم شما به بیرون کلاس برو، یا صندلی ات را عوض کن. خوب در این صورت حرکت انگشت کوچک دست راست، برای افراد دیگر غیر از کسی که با وی قرارداد کرده ام، هیچ دلالتی اعم از مطابقی و تضمینی و التزامی ندارد. از سویی به چیزی هم نسبت به آن ها اشاره نمی کند. اما برای کسی که با وی قرارداد کرده ام معنا دارد. یعنی برای او دال است و برای دیگران دال نیست.

حال در زندگی هم می توان تصویری این گونه به دست داد. به این بیان که عبادات در زندگی ما دو بخش دارد: یک بخش افعال است و یک بخش اقوال است. در بخش اقوال ارتباطات زبانی و معنای زبانی امکان دارد، چون از سنخ لفظ است. اما در باب حرکات و سکونات، دلالت آن مانند دلالت الفاظ نیست. مثلاً وقتی من می گویم سبحان ربی العظیم و بحمده و خم می شوم و رکوع می روم، نوع دلالت ذکر لفظی است، اما دلالت حرکت رکوع از چه سنخی است؟ یا مثلاً در سجده و ذکر آن هم این گونه است.

اصناف انسان ها در نسبت دلالت زبانی افعال عبادات

در مورد دلالت افعال عبادات باید گفت:

- ۱- برای کسی که قائل به خدا نباشد، دلالت ندارد.
- ۲- برای کسی که به خدا قائل باشد و تصور خاصی از خدا داشته باشد باز هم دلالت ندارد.
- ۳- برای کسی که به خدا قائل باشد و خدا را مشخص بداند و مسلمان نباشد، باز هم دلالت ندارد.
- ۴- ولی برای یک مسلمان معنا دارد. و از نظر مسلمان، اصلاً گویا با این افعال دارد با خدا صحبت می کند. و این مانند برخی امور عرضی مثل کلاه را برداشتن و یا دست بر روی سینه گذاشتن به معنای احترام کردن است. یعنی افعال هم یک نحوه معنای این گونه می توانند داشته باشند. و نوعی معنای زبانی دارند. یعنی من در مثل افعال عرفی، با افعال عرفی چیزی را به ذهن شما خطور می دهم. و در عبادات هم این ممکن است.

تقسیم زبان به نسبت کارکرد های آن

به عبارت دیگر زبان برخی از کارکردهایش بدیل ناپذیر است و برخی بدیل پذیر است. بدیل ناپذیر یعنی این که اگر تعابیر زبانی نبودند، با هیچ چیز دیگری نمی شد به مقصود رسید. و بدیل پذیر یعنی در عرض زبان با امر دیگری هم امکان فراهم کردن مقصود بوده است. ولی زبان سهولت داشته است. مثلاً من با زبان به بچه ام می گویم آن کتاب را به من بده، اما می توانستم به جای آن خودم بروم و کتاب را بردارم. که مستلزم یک سری فعالیت های فیزیکی بود. در مثل افعال عرفی مثل کلاه برداشتن و دست به سینه گذاشتن هم این طور است. و این ها بدیل الفاظی مانند ارادت دارم و قربان شما و ... است. لذا این فعالیت ها هم دلالت زبانی دارند اگر چه با لفظ نیستند. انسان در

عبادت هم همین طور است. یعنی رکوع و سجود و قیام خود معنایی دارند منتها در یک کانتکس خاصی. یعنی اگر بپذیریم که خدا وجود دارد و یک سری ویژگی های خاصی هم دارد، آن وقت ارتباطاتی میان انسان و خدا می تواند وجود داشته باشد. و می توان میان انسان و خدا یک سری قراردادهایی را در نظر گرفت. مثلاً در نظر داشت که حرکاتی مثل رکوع و سجود و ... دارای معنایی بین آن ها باشد.

بیان برخی عرفاء در بررسی معنای زندگی به عنوان رابطه ای زبانی

حالا با این بیان می شود تمام زندگی عبادت باشد. معنایش این است که من الآن که این جا صحبت می کنم در عین حال دارم برای کسی سیگنال می فرستم. در ظاهر با شما میم، ولی در باطن با دیگری ام. حتی سکوت هم معنادار می شود. دارم به کس دیگر می گویم در نظر داشته باش دارم برای تو سکوت می کنم. لذا در زندگی دائماً دارم پیام می فرستم برای یک موجود دیگری. و این استحاله ای ندارد. لذا امکان دارد یک کسی تمام زندگی اش در حال سخن گویی با دیگری باشد. با آمدن و رفتن اش، با غم و شادی اش، با عزا و عروسی اش و مانند این ها در حال سخن گفتن با همان دیگری است. این دیدگاه عارفانه است و عرفا اغلب این گونه می گویند که آدمی که خودش را در محضر خدا می داند تمام حرکات و سکنت اش با خدا سخن می گوید.

سخن خدا در اعتباری غیر لفظی

از سوی دیگر خدا هم می تواند بدون الفاظ با ما سخن بگوید در صورتی که ما طبیعت را آیات تکوینی خدا بدانیم. این که از حضرت کاظم (ع) نقل شده است که ما اکثر العبر و اقل الاعتبار، به همین معنا می تواند باشد. همه آب را می بینیم ولی تنها عارف پیام آب را می گیرد. و پیام آب را این می داند که انسان باید در عین ساکتی و نرمی به دنبال هدف خود باشد و خدا را فراموش نکند. همان طور که آب حتی در میان صخره ی سخت رسوخ می کند و راه خود را می یابد. و این هم نوعی سخن گفتن است. بسیاری از عرفاء و اهل معنا کل جهان را سخن خدا می دانند. آب، خورشید، روز، شب و تمام پدیده ها را.

کلام ایزوتسو در بیان روابط زبانی و غیر زبانی انسان و خدا

کسانی مثل توشی هیکو ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن که به فارسی هم ترجمه شده و برخی آثار وی که ترجمه نشده است، به این قائل است و می گوید اگر بخواهیم گفت و گوی خدا و انسان را در نظر بگیریم، آن را می شود در ابتدا به دو قسم تقسیم کرد:

۱ - گفت و گویی که ابتکار عمل و آن به دست خداست .

۲ - گفت و گویی که ابتکار عمل آن به دست بنده است.

و هر دوی این ها به دو قسم با لفظ و بدون لفظ تقسیم می شود.

۱- آن جا که ابتکار عمل به دست خداست و با لفظ هم هست، مثل وحی مکتوب و قرآن است.

۲- آن جا که آیات تشریحی بدون لفظ است، مثل عالم طبیعت است که آیات خداست.

۳- آن جا که ابتکار عمل به دست بنده است و لفظ هم هست، مثل ادعیه و مناجات هاست.

۴- و آن جا که لفظ وجود ندارد، مثل افعالی است که ما در عبادات انجام می دهیم. مثل روزه و ...

لذا برخی فیلسوفانی که درباره ی معنای زندگی سخن گفته اند از جمله نازیک تمام زندگی را برای برخی این گونه دانسته اند. اگر چه نازیک خود گرایش های دینی ندارد، ولی می گوید برای خیلی افراد ممکن است از زمانی که آگاهی یافته اند، از ابتدایی که به دنیا آمده اند تا وقتی که می میرند، در تمام زندگی شان این گونه باشند که دارند با یک کسی حرف می زنند. اما چه بسا یا اصلاً حرف نمی زنند یا حرف شان را در ظاهر با دیگرانی می زنند اما در واقع با او در حال مخاطب و گفت و گو هستند.

تفاوت میان اعتبار زبانی و علی آیات تکوینی

در این جا که ارتباطات زبانی است، مقصود ارتباطات علی که فلاسفه می گویند نیست، که طبیعت معلول خداست. در آیین هندو شما وقتی وارد معبد می شوید، بهتر است همراه خود گل نیلوفر داشته باشید. رادا کریشنان^۲ در تفسیری که بر اوپانیشادها نوشته است، می گوید این عمل یک نوع صحبت کردن با خداست. به این بیان که نیلوفر گلی است که در آب های متعفن و بدبو رشد می کند ولی بسیار زیباست. افراد با این عمل می گویند خدایا تو همانی که می تواند از منجلاب طبیعت چنین موجود زیبایی بیافریند، من هم در منجلاب جامعه و زندگی گرفتار آمده ام و آمده ام تا مرا هم زیبا کنی و این با تصور خاصی از خدا نوعی سخن گفتن با اوست. و این غیر از این است که نیلوفر معلول خداست و به وی دلالت دارد.

مراد از آثار تکوینی خدا

سؤال: وقتی گفته می شود آثار تکوینی خدا، کدام معنی مراد است؟

پاسخ: فیلسوفان وقتی می گویند آثار تکوینی، روابط علی معلولی را مراد می کنند. ولی عارفان روابط زبانی را با بیانی که عرض کردم، مراد می کنند.

۲ - رادا کریشنان محقق خیلی معروف هند و از بزرگ ترین فلاسفه و دین شناسان قرن اخیر بود. وی یک دوره ی کوتاه بعد از انقلاب هند رئیس جمهور آن جا شد و به ایران هم آمد و مجموعه ی سخنرانی های وی در ایران به نام همه دوستی به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

معنای سوم از معانی معنی: نیت و قصد

معنای سوم معنای معنا، بحث نیت و قصد است. مثل این که می‌گوییم این داد زدن یعنی چه؟ یعنی مرادت و قصدت از داد زدن چیست؟ یا می‌گوییم این همه هیاهو یعنی چه؟ و معنی به معنی نیت و قصد هم به کار می‌رود. به لحاظ روان شناختی میان نیت و اراده و انگیزه و انگیزش تفاوت است. ولی در بحث ما فعلا به یک معنا مراد است و مراد از آن اشاره به ساحت اراده و خواست های انسان است و آن وقت از میان این موارد آن چه برای ما مهم است هدف است که در این ساحت قرار می‌گیرد. پیش تر اعتبار زندگی به عنوان ارزش، کارکرد و هدف را توضیح دادیم. این جا همان بحث هدف است.

تفاوت نیت و قصد با نتیجه و کارکرد

نیت و قصد را با دو چیز نباید خلط کرد، یکی با نتیجه و یکی با کارکرد.

تفاوت هدف و نتیجه

هدف غیر از نتیجه است. هدف چیزی است که فاعل به هنگام انجام فعل، تحقق آن را می‌خواهد. اعم از این که محقق بشود یا نشود. و نتیجه عکس این است. یعنی پس از انجام فعل حاصل می‌شود. اعم از این که قصد شده باشد یا نشده باشد. لذا هر دو اعم است و در هر دو عمومیت مهم است. این جا به یک چیزی می‌رسیم که در معنای زندگی خیلی مهم است و آن پیروزی و توفیق در مقابل شکست و ناکامی است. پیروزی وقتی است که هدف همان نتیجه بشود و نتیجه همان هدف بشود و شکست آن است که هدف و نتیجه بر هم انطباق نداشته باشند.

تفاوت هدف و کارکرد

هدف غیر از کارکرد است. کارکرد مجموعه ی کنش و واکنش هایی است که از یک موجود صادر می‌شود، اعم از ایت که آن موجود دارای هدف باشد یا نباشد و اعم از این که آن موجود این هدف را داشته باشد، یا نداشته باشد. معنای زندگی به معنای سوم بحث مفصلی است که به آن خواهیم پرداخت.

تفاوت کارکرد با نتیجه

فرق کارکرد با نتیجه آن است که نتیجه وقتی است که فعل حتما صورت بگیرد و بعد نتیجه بیاید. اما کارکرد شامل خود فعل هم می‌شود.

البته در ادامه به مناسبت به تفاوت میان فعل و نتیجه ی فعل هم اشاره ای می‌کنیم، اگر چه بحث دشواری است.

تعیین مرز میان فعل و نتیجه ی فعل

قبل از ادامه ی بحث، ابتدا باید مرز بین فعل و نتیجه ی فعل را مشخص نمود.

مثالی برای بیان مرز میان فعل و نتیجه ی فعل

فرض کنید فردی اقدام به ترور رئیس جمهور کشوری می نماید. او ابتدا شلیک می کند و برای این کار انگشت خود را خم می کند و بر روی یک قطعه فلز فشار می آورد. گلوله در هفت تیر به حرکت می آید و به سرعت بیرون فرستاده می شود. گلوله در سینه ی او وارد شده، بدن وی را سوراخ می کند. خون از بدن او خارج شده، وی بیهوش می شود و می میرد، و مملکت بی رئیس جمهور می شود. از سویی کشور دچار التهاب و آشوب گشته، خانواده ای بدون پدر و همسری بدون شوهر می گردد و ...

پرسش از ملاک تشخیص فعل و نتیجه ی فعل

سؤالی که در این جا مطرح می گردد، آن است که در این پروسه کدام مقطع فعل و کدام مقطع نتیجه ی فعل نامیده می شود، آیا شلیک کردن فعل و کشته شدن نتیجه ی فعل است؟ سؤال این است که چرا خم کردن انگشت، فعل محسوب نمی شود و فشار آوردن بر ماشه نتیجه ی آن؟ یا چرا ورود گلوله به بدن شخص فعل و جاری شدن خون نتیجه محسوب نمی گردد؟

بر هر مرحله از این روند که به عنوان فعل یا نتیجه ی آن تأکید گردد، نوعی انتخاب خودسرانه^۳ انجام می گیرد.

نیت فاعل به عنوان ملاک تشخیص نتیجه

اگر در این جا بر قصد^۴ فاعل تأکید شود و نیت فاعل به عنوان نتیجه یا حتی فعل محسوب گردد، اشکالاتی وارد می گردد.

اشکال به ملاک بودن نیت فاعل

قصد فعل با خود فعل متفاوت است و امکان دارد فاعل نیت های متعدد درباره ی وقوع یک فعل داشته باشد. آیا با تکرر قصد، تکرر فعل یا نتیجه ی فعل رخ می دهد؟ خیر، در جواب به این سؤال هنوز فیلسوفان^۵ نتوانسته اند به جواب روشنی دست یابند.

۳ - خودسرانه = arbitrary

۴ - نیت = intention

۵ - فلسفه ی عمل شاخه ای است از فلسفه که عمدتاً به فعل انسان می پردازد و هدف آن تمایز بین اعمال ارادی و غیر ارادی، فعل و انفعال، افعال عمدی و غیر عمدی و ... می باشد. این حوزه از فلسفه از نظریات ویتگنشتاین اقتباس شده است. (چه تفاوتی است

بازگشت به بحث از معنای زندگی

*معنای چهارم: زندگی به مثابه ی درس عبرت

معنای دیگر معنای زندگی که معنای چهارم می باشد، به معنی درس است عموماً و درس عبرت خصوصاً. برای مثال گفته می شود معنای موفقیت گاندی در برابر استعمار انگلیس آن است که می شود با روش های مسالمت آمیز بر خشونت غلبه کرد. معنا در این جا یعنی آن که درسی که از این حادثه می آموزیم آن است که: یا گفته می شود از زندگی انیشتن می آموزیم که پشتکار از استعداد ارزشمند تر است. درس عبرت نیز به معنای یاد گرفتن آن است که بدانیم چه کارهایی نتایج وخیم و نامطلوب دارند. زندگی بدین معنا حتماً دارای معناست. البته درس گرفتن و عبرت آموختن، شرایط خاصی می طلبد. ممکن است هر کسی از هر زندگی درس یا عبرت نگیرد یا همه درس های یکسان نگیرند. چنان که درباره ی زندگی راسپوتین، روحانی روس کتب فراوانی به زبان فارسی نگاشته شده است که هر یک درس خاصی از زندگی وی را به نمایش گذاشته است.

*معنای پنجم معنای زندگی: ارزش شخصی

معنای پنجم « معنای زندگی »، ارزش شخصی^۶ است.

مراد از ارزش شخصی

اگر امری برای شخص شما

- ۱- ارزش،
- ۲- قدر و قیمت^۷،
- ۳- اهمیت^۸
- ۴- دلالت گری^۹ داشته باشد، می توان گفت آن چیز برای شما معنا خواهد داشت.

بین آن وقت که من دستم را بالا می برم، با وقتی که دستم بالا رفته است) مسائل این شاخه از فلسفه ی تحلیلی یعنی فلسفه ی عمل، عبارت است از آن که حد زمانی عمل چیست؟ مثلاً آیا عمل می تواند قبل از وقوع نتیجه خاتمه یابد؟ آیا عمل با حرکت جسمانی و مادی یکسان است؟ آیا عمل با حادثه یکی است و ... برابر انگلیسی آن Philosophy of action است.

^۶ - ارزش شخصی = subjective value

^۷ - قدر و قیمت = worth

^۸ - اهمیت = importance

^۹ - دلالت گری = significant

تمثیل مولوی برای ارزش شخصی از نوع دلالت گری

مولوی به ذکر داستانی می پردازد بدین مضمون که روزی لیلی ندی در بین مردم پخش می کرد. مجنون نیز به امید دریافت کاسه ای از دست لیلی، به میان صف آدمیان منتظر آمد؛ اما لیلی ظرف مجنون را شکست و مجنون را دلالت بر توجه خاص لیلی به وی نمود.

اگر با دیگرانش بود میلی / چرا ظرف مرا بشکست لیلی
این واقعه برای مجنون ارزش شخصی دارد. این ارزش ها همگانی نیستند؛ چرا که فقط برای شخص ارزشمند است.

تجزیه ی معنای پنجم به دو معنای خرد تر

بسیاری قائل اند که زندگی به این معنا، دارای دو معنا است.

مفهوم اول: ارزش مندی زندگی و استمرار آن

یکی زندگی و استمرار آن زندگی برای شخص خودم.

بیان اسپینوزا برای معنای اول

اسپینوزا نیز به این مطلب اشاره دارد و می گوید که هر موجودی در جهان دارای حبّ ذات است و در نتیجه آن حبّ بقاء ذات دارد. از این حبّ ذات و بقاء ذات ناشی از آن، به مفهوم جلب نفع و دفع ضرر می رسیم.

مفهوم دوم: ارزش خاصّ مولفه ای در زندگی فردی

معنای دوم آن که گاه فرد تمام زندگی خود را فدای یک ارزش خاص می کند.

تمثیل مولوی برای معنای دوم

مولوی در داستانی به این نکته اشاره دارد. وی اشاره می کند به جریان کشتی که در دام طوفان گرفتار آمده بود و ناخدا از مسافری می

خواست تا اشیاء زائد را به آب افکنند. هر کس چیزی به دریا افکند؛ اما باز هم ناخدا تقاضای خود را برای چند بار تکرار کرد، تا جایی که عالم نشسته بر آن کشتی در نهایت کتب خویش را که ارزشمندترین چیز برای او بود نیز به دریا افکند. مولوی در ادامه و در مقام نتیجه گیری می گوید: آن آخرین چیز، ارزشمندترین اشیاء است.

سؤال مهم در این جا این است که چه چیز برای هر فرد با ارزش ترین است؟

عوامل تعیین کننده ی ارزش های زندگی

عوامل تعیین کننده ی ارزش های زندگی عبارت است از:

- ۱- سنخ روانی،
- ۲- وراثت،
- ۳- محیط و تعلیم و تربیت،

آدمیان همان گونه که در خصوصیات جسمانی متفاوت اند، در خصوصیات روانی نیز تفاوت دارند.

*برخی تقسیم بندی ها در باب تیپ شناسی

تقسیم انسان ها به درون گرا و برون گرا

یکی از تقسیم بندی هایی که در زمینه ی تیپ شناسی^{۱۰} صورت گرفته است، تقسیم انسان ها به درون گرا و برون گراست.

انسان های درون گرا انسان هایی هستند که در احوالات درونی خویش بسیار دقیق اند و دقیقاً به انگیزه های درونی خود و احوالات درونی آگاهند، اما به مسائل بیرون از خود نوعی کوررنگی دارند. انسان های برون گرا، انسان هایی هستند که نسبت به امور بیرون از خود هشیاری دارند.

تقسیم انسانها به کنش پذیر و کنش گرا^{۱۱}

هر یک از این دو دسته نیز به دو دسته کنش پذیر و کنش گرا^{۱۰} تقسیم می شوند. انسان ها از بدو تولد تا هنگام مرگ فراوان اموری دیده اند که مطلوب آن ها نبوده، ولی واقع شده است و بالعکس. بسته به این که چگونه با این امر برخورد کنید، کنش گرا خواهید بود یا کنش پذیر. کنش گرا شرایط را عوض کرده و آن چه را که نیست ایجاد می کند، اما کنش پذیر خود را با بیرون تطبیق می دهد.

توصیف سنخ روانی ابوذر توسط امام علی (ع)

علی (ع) در نهج البلاغه درباره ی ابوذر می فرماید: برادر ایمانی داشتم که از بس دنیا در نظرش کوچک بود، خودش در نظرم عظمت داشت و سپس علامت های آن را بیان می کند و می فرماید: «و کان خارجاً من سلطان بطنه» «لا یشته اذا لم یجد»، وقتی نمی یافت هوس نمی کرد، وقتی هم می یافت، ولوع نبود. وقتی امور بر وفق مراد نباشد، دو کار می توان انجام داد: یا امور را بر وفق مراد کرد یا مراد را بر وفق امور کرد.

سنخ های روانی در آیین های شرقی

در بعضی از ادیان شرقی مانند بودا و هندو، قائل به سنخ های روانی متفاوت اند که برای هر سنخ، شرعیات متفاوت توصیه شده است.

البته نوع تیپ شناسی آئین هندو با روان شناسی جدید متفاوت است. اما اصل تفاوت سنخ ها پذیرفته شده است.

۱۰- رک به: کتاب روان شناسی شخصیت، اثر دکتر دوآن شولتز و همسرش دکتر سیدنی شولتز. از این کتاب دو ترجمه شده است. یکی توسط چهار نفر زیر نظر دکتر علی اکبر سیف و دیگری از انتشارات رشد. هر دو ترجمه دارای نقص های فراوانی است. این کتاب تاریخ تیپ شناسی از بدو تکوین روان شناسی تا کنون است.

۱۱- کنش گرا و کنش پذیر = passive-active

در ادیان شرقی (چین، هندو، ژاپن) به دو نکته توجه شده است:

اول: آن که انسان‌ها به جهت سنخ روانی متفاوت اند.

دوم: آن که برای سعادت انسان یک روش خاص وجود ندارد.

سنخ‌های روانی از نظر آیین هندو

در آیین هندو به چند سنخ روانی قائل اند.

۱- تحقیق‌گرایان؛ کسانی که تحقیق، آن‌ها را ارضاء کرده و خدا را نیز از این راه می‌پرستند.

۲- خدمت‌گرایان؛ این افراد خدا را از راه خدمت به خلق عبادت می‌کنند.

۳- زهد‌گرایان؛ که کمترین بهره را از دنیا می‌خواهند.

۴- عبادت‌گرایان

۵- انقلاب‌گرایان؛ کسانی که از وضع موجود ناراضی هستند.

در این آئین گفته می‌شود در نه سالگی این تیپ‌ها شناخته می‌شوند. و زمان بلوغ فرد نیز همین وقت است و همین که مشخص شد سنخ روانی فرد چیست؟ باید در آن جهت حرکت کند.

سنخ‌های روانی در قرآن

در قرآن نیز تلویحاً این امر پذیرفته است. در آیه ی «کل يعمل علی شاکلته» شاکله ناظر به همین سنخ روانی است. آبربری در مقاله ی «شاکله در قرآن» به این امر اشاره داشته است.

این که چه امری در زندگی برای شما ارزش شخصی داشته باشد به شاکله ی روانی شما بستگی دارد.

حضرت ابراهیم آن‌جا که می‌فرماید: «لا احب الافلین» منظور از آن که می‌فرماید افول‌کنندگان را دوست نمی‌دارم، عدم پسند زیبایی شناسی نیست؛ بلکه منظور آن است که عقل سلیم به افول‌کننده دل نمی‌بندد. فرد دیگری نیز ممکن است چنین نیندیشد.

سنخ‌های روانی و معناداری اخلاق

در درون هر سنخ روانی، اخلاق معنادار است. اما در باب خود سنخ‌های روانی، متودولوژی خاصی برای داوری اخلاقی، وجود ندارد؛ که اساساً کدام تیپ بهتر است. اما در تیپ شناسی کلی می‌توان اظهار نظر کرد که کدام دسته بندی بهتر است و در این باره هر چهار نهضت روان شناسی - روان کاوان، رفتار گرایانه، انسان گرایانه و فرا شخصی اظهار نظر کرده اند.

وحدت یا تکثر سنخ‌های روانی از نظر شریعت

سؤال: آیا وحی، نوعی سنخ روانی خاصی را توصیه و یا حتی مکلف نمی‌سازد؟

پاسخ استاد: خیر، زیرا نمی شود به فردی که دارای سنخ روانی خاصی است؛ مثلاً برون گراست، گفت که درون گرا باشد. ولی می شود رفتارها را به گونه ای تنظیم کرد که به یک سنخ روانی خاص، تمایل بیشتر داشته باشد و در ضمن در خود قرآن وجود دارد که لا یکلف الله نفساً الا وسعها و این وسع ناظر بر تفاوت های روانی افراد است.

منشأ سنخ های روانی

سؤال: ۱- آیا منشأ سنخ روانی و ایجاد آن مشخص است؟

۲- آیا در زندگی یک عامل مؤثرتر است و آن عامل شخص می باشد؟

پاسخ استاد: در مورد سوال اول باید گفت روان کاوی فروید، در صدد تبیین منشأ روانی بوده است، ولی توفیق چندانی به دست نیاورده است. و در مورد سوال دوم نیز باید گفت هر چهار نهضت روان شناسی سنخ روانی را در درجه ی اول تأثیر می دانند، ولی در سه تای بقیه اختلاف نظر دارند.

سنخ های روانی و بهداشت فردی و اجتماعی

توجه به تفاوت های افراد و سنخ روانی آن ها در بهداشت روانی فرد و جامعه بسیار مهم است. از نظر فردی، والدین با توجه به این مطلب، انتظارات برآورده نشده ی خود را از فرزندان طلب نمی کنند و از نظر اجتماعی نیز در داوری های ما در مسائل سیاسی، اجتماعی مؤثر خواهد بود.

*معنای ششم معنای زندگی: ارزش همگانی

معنای ششم معنای زندگی عبارت است از ارزش همگانی^{۱۲}.

مراد از ارزش همگانی

ارزش همگانی، ارزشی است که شایستگی آن را دارد که همه ی زندگی خود را فدای آن نمایند و اگر چنین چیزی وجود داشته باشد در نتیجه به همه باید توصیه نمود که در آن جهت حرکت نمایند. این ارزش می تواند تقرب الی الله در نزد مسلمین و یا رهایی از چرخه ی سمسارا و رسیدن به نیروانا در نزد بودائیان و یا فناء فی الله و بقاء بالله در نزد عرفا و ... باشد. تعیین این نوع ارزش دشوار است.

*معنای هفتم معنای زندگی: ارزش همگانی ذاتی

معنای هفتم معنای زندگی ارزش همگانی ذاتی^{۱۳} است.

^{۱۲} - ارزش همگانی = objective value

^{۱۳} - intrinsic objective value

انواع ارزش های همگانی

ارزش های همگانی بر دو دسته اند.

۱- ذاتی

۲- و ابزاری.

ارزش های همگانی ذاتی، ارزش هایی هستند که اختصاص به سنخ روانی خاص و ... نداشته و این ارزش ها فی نفسه مطلوب اند.

ارزش های همگانی ابزاری، ارزش هایی هستند که فی نفسه مطلوب نبوده، بلکه وسیله و ابزار رسیدن به ارزش بالاتر می باشند. مثلاً تقرب الی الله می تواند وسیله ی رسیدن به آرامش باشد. « الا بذکر الله تطمئن القلوب » « یا ایتها النفس المطمئنه ». اما خود آرامش می تواند مطلوب ذاتی باشد.

نقد معنای هفتم

اگر گفته شود که آیا خود زندگی و استمرار آن ارزش همگانی ذاتی دارد یا نه، باید گفت خیر، چرا که زندگی یک مفهوم کلی است که زندگی افراد شخصی از مصادیق آن وحدت مفهومی به شمار می آید و زندگی افراد شخصی هر یک ارزش خاص جداگانه را می تواند داشته باشد.

بحث درباره‌ی معانی مختلف معنی بود، در این جلسه، بحثی درباره‌ی معانی مختلف ارزش برای تکمیل بحث سابق خواهیم داشت.

بحث از ارزش زندگی به عنوان معنای زندگی

بیان شد که گاه بحث از معنای زندگی، بحث از ارزش زندگی است. یعنی زندگی می‌ارزد یا نه، به صرفه است یا نه، و البته باید توجه داشت که تلقی خاصی از زندگی است که در آن می‌توان از ارزش زندگی سخن گفت که به این تلقی اشاره‌ای در پایان بحث خواهیم داشت.

معانی مختلف ارزش، در مقوله‌ی ارزش زندگی

به طور کلی ارزش، در تداولات فلسفی به شش معنای مختلف استعمال می‌گردد. برخی از این معانی اگر چه ممکن است برای افراد مبتدی و در نظر غیر دقی، یکسان جلوه کند، ولی از نظر دقی با هم تفاوت دارند. هر چند برخی از آن‌ها با برخی ارتباط داشته باشند، اما ارتباط، خود فرع ثنویت است.

معنای اول: خوب مبنایی یا فلسفه‌ی وجودی زندگی

اولین معنای ارزش زندگی را به معنای امر خیر و خوبی گفته‌اند که شخصی در طی دوران زندگی خودش، همواره در تعقیب آن بوده است. آن امری که به نظر خودش خیر و خوب است و بنابراین آن امر خیر و خوب، تمام حرکات و سکنات و کنش و واکنش‌های او را تبیین می‌کند. به چنین امر خیر و خوبی ارزش گفته می‌شود. مثلاً برای یک عارف ممکن است فنای فی الله و بقای بالله ارزش باشد، یا برای مؤمن کسب رضایت الهی این گونه باشد.

ارزش به این معنا امری است که باقی امور در ارتباط با آن، خوب یا بد می‌شوند. یعنی اگر موصل به این ارزشند، خوب و اگر مزاحمند، بد تلقی می‌شوند. لذا به این معنا از ارزش، خوب مبنایی هم گفته می‌شود. یعنی خوبی که مبنای همه‌ی خوب‌ها و بدهای دیگر است.

تعبیر دیگر از ارزش به این معنا، فلسفه‌ی وجودی زندگی یک شخص است که این تعبیر از زمان لایب نیتس به این سو رواج یافته است، به این معنا که گویی اگر این امر خیر نمی‌بود، زندگی و وجود حکمتی نمی‌داشت.

طرح دو پرسش بنیادین انسان‌شناسانه در ارتباط با معنای اول ارزش زندگی

پرسش اول: پرسش از اصل وجود خیر مبنایی در انسان‌ها

در این جا دو نکته وجود دارد:

۱ - آیا واقعاً انسانی هست که بتوان تمام حرکات و سکنت وی را با یک خیر و خوب مبنایی تفسیر کرد یا چنین انسانی بلا مصداق است؟

پرسش دوم: پرسش از وجود ماهیت واحده ی انسانی

۲ - اگر چنین کسانی هم یافت می‌شوند، آیا همه ی این افراد، خیر مبنایی شان مانند هم است؟ در صورتی که خیر مبنایی افراد متفاوت باشد، چگونه می‌توان از ماهیت واحد انسانی مشترک میان این افراد سخن گفت؟ به عبارت دیگر یکی از روش‌ها برای قول به ماهیت واحده بودن انسان همین است و اگر این جا وحدتی نبینیم، چگونه می‌توان از ماهیت واحده بودن انسان سخن گفت؟

معنای دوم: کیفیت یا عملی که با حصول آن، زندگی ارزش می‌یابد.

معنای دوم ارزش، کیفیت یا عملی است که آن کیفیت یا عمل به زندگی ای که شخص سپری کرده و یا آرزوی سپری شدنش را دارد، قیمت می‌دهد. که یا از مقوله ی عمل است action یا از مقوله ی کیفیت quality.

مراد از عمل و کیفیت در بحث حاضر

در بحث حاضر مراد از عمل فعل و مراد از کیفیت نتیجه ی فعل است. به همان تعبیری که در فلسفه از این دو وجود دارد. مثلاً راه رفتن عمل و رسیدن حاصل عمل است. معمولاً حاصل عمل، خودش دیگر عمل نیست و وصفی است که برای عامل حاصل می‌آید.

اگر کسی گفت یک عمل یا کیفیتی هست که اگر در زندگی من حاصل بیاید، زندگی مرا قیمت دار می‌کند یا لاقلاً به گمان خودم قیمت دار می‌کند؛ در این صورت ما می‌توانیم بگوییم، زندگی این شخص دارای ارزش است و ارزش همان عمل یا حاصل عمل است.

• فرق معنای دوم ارزش زندگی با معنای اول

فرق این دو معنا آن است که در معنای قبلی هدف مورد نظر بود و در این معنا نتیجه، مورد نظر است. هدف همیشه حیث التفاتی دارد ولی نتیجه این گونه نیست. و هدف امری است که فاعل، فعل خود را برای آن انجام می‌دهد، خواه در مقام عمل به آن برسد یا نرسد و نتیجه ی فعل امری است که فعل فاعل، به آن منجر می‌شود؛ خواه فاعل، آن را قصد کرده باشد یا نباشد. از این لحاظ، توفیق یا عدم توفیق را این گونه می‌توان بیان کرد که اگر هدف و نتیجه، منطبق بود؛ توفیق حاصل است و اگر هدف و نتیجه بر هم منطبق نبود، این نشانه ی عدم توفیق است.

حالا اگر کسی گفت که یک کیفیت یا عمل است که اگر زندگی من به آن عمل و یا کیفیت بیانجامد، احساس می‌کنم زندگی من قیمت داشته است. به این عمل یا کیفیت، ارزش زندگی می‌گوییم.

تعریف نیهلیزم انسان شناختی در تقابل با معنای دوم ارزش زندگی

برای نیهلیزم لااقل سه معنا قائل شده اند، انسان شناختی، اخلاقی و فلسفی.

یکی از معانی لفظ نیهلیزم، یعنی آن مکتب و گرایشی که قائل است که چیزی نیست که بتواند به زندگی ما قیمت ببخشد، یعنی چیزی نیست که اگر زندگی ما به آن منجر شود، و زندگی ما نتیجه اش آن باشد، آن بتواند به زندگی ما قیمت ببخشد. به تعبیر بهتر منجر شدن زندگی به هیچ X ای زندگی را قیمت دار نمی‌کند، که این نیهلیزم انسان شناختی است.

امکان یا امتناع برنامه ریزی با توجه به معنای اول و دوم ارزش زندگی

سؤال: کسی که از ارزش، منظورش معنای دوم باشد، دیگر هیچ پیشنهادی برای نوع بشر ندارد؟

پاسخ: نه، ندارد، چون پیشنهاد را وقتی می‌توان داشت که ما معطوف به هدف باشیم نه نتیجه، معطوف به نتیجه اگر باشیم، نمی‌توانیم پیشنهاد بدهیم، چون نتیجه، در اختیار ما نیست. هدف در اختیار ماست. هیچ وقت برنامه‌ی معطوف به نتیجه را نمی‌توان برنامه گفت، چون برنامه‌ای که از این راه حاصل می‌شود، یک بخش ناچیزی از آن در اختیار ماست، و باقی آن در اختیار ساز و کار دستگاه هستی است. اما هدف در اختیار من است.

به این نکته رواقیان هم اشاره داشتند که نیت و هدف در اختیار ماست، اما نتیجه نه، و کسانی که قائل به کنش بی‌خواهش اند، عمده‌ی استدلال شان همین است که چون کنش شما، بخش کوچکی از خواهش شماست و باقی امور، اگر پدید نیاید، شاید خواهش شما هم پدید نیاید، لذا عمل را انجام بدهید، نتیجه هر چه که شد، شد.

تمثیل مولانا برای ارزش به معنای دوم

در این مورد مولوی داستان زیبایی را نقل می‌کند و می‌گوید، پسر جوانی در بازار می‌رفت، ناگهان نگاهش به دختر زیبارویی افتاد و عاشق او شد، ولی در شلوغی بازار دختر را گم کرد و هر چه گشت او را نیافت. از سوئی عشق به دختر باعث شد که شیدا شود و روزها و شب‌ها به دنبال آن دختر می‌گشت.

یک شب که در بازار تا دیر وقت مشغول قدم زدن بود، یکی از عسس‌ها او را دید و فکر کرد که دزد است و دنبال او کرد، و جوان پا به فرار گذاشت. در حال فرار کردن بود که به کوچه‌ی بن بست رسید، از دیوار خانه‌ی مقابل بالا رفت و خود را به آن سوی دیوار رساند. وقتی که از بالای دیوار پرید کنار درختی پایین آمد و آن دختر زیبارویی که به دنبال او می‌گشت، در کنار آن درخت بود.

مولانا بعد از نقل این داستان می‌گوید ای کاش همه‌ی عالم عسس بود، و ای عسس تو ملک بودی، عسس نبودی و مانند این‌ها.

در این جا هدف جوان، فرار از دست عسس بود که چیز پسندیده ای هم نبود، ولی نتیجه ی عمل وی، وصال معشوقش بود که امر پسندیده ای هم بود. این نتیجه، تمام تکاپوی فرد را قیمت دار کرد.

مقدمه ای در معنای سوم ارزش:

معنای سوم ارزش، نیاز به بیان مقدمه ای در مورد تفاوت میان انسان و دیگر حیوانات دارد.

انواع تفاوت ها میان انسان و حیوانات

لااقل سه نوع تفاوت میان انسان و حیوان وجود دارد، روان شناختی، زیست شناختی، جامعه شناختی.

برخی تفاوت های زیست شناسی میان انسان و حیوانات

از نظر زیست شناسی، تفاوت هایی میان انسان و سایر حیوانات گفته شده است. مثل این که انسان دراز قامت است و یا ناخن گرد است و غیره. حتی برخی ابزار ساز بودن انسان را هم به همین تفاوت زیست شناختی برگردانده اند و گفته اند که چون انسان تنها حیوانی است که دستانش قدرت مانور زیادی دارد، به این خاطر توانایی ابزار سازی یافته است.

برخی تفاوت های روان شناختی میان انسان و سایر حیوانات

در بحث حاضر تفاوت های روان شناختی مورد نظر ماست. در مورد تفاوت های روان شناختی موارد زیادی گفته شده است، مثلاً از قدیم به ارسطو نسبت داده اند که ویژگی انسان را تفکر می داند به معنای ادراک کلیات، یا مثلاً قدرت تعجب یا خنده از ویژگی های روان شناختی است. البته این جا به بحث ذاتی و عرضی که بحثی برای رواقیون است کاری نداریم و بحث ما تنها در اصل تفاوت ها است، چه ذاتی باشند و چه عرضی.

دیدگاه دیگر مثلاً این است که انسان تنها حیوان بی نهایت طلب است که این را مرحوم مطهری از برخی متفکران غربی نقل و تأیید کرده اند. یا مثلاً بسیاری اگزستانس ها می گویند انسان تنها موجود مرگ اندیش است یا مثلاً انامونو گفته انسان تنها موجودی است که درد جاودانگی دارد.

سه تفاوت روان شناختی مورد نظر در بحث حاضر میان انسان و حیوان

در مقدمه ی معنای سوم ارزش، ما به تفاوت های روان شناختی دیگری که گفته شده کار داریم، و در این جا به طور مخصوص سه تفاوت مورد نظر ماست، که البته اگر چه نزدیک به هم اند، ولی متفاوت اند.

تفاوت اول: خود تفسیر گری

۱ - انسان خود تفسیر گر است. گفته شده هیچ حیوانی غیر از انسان، self interpretive نیست.

خود تفسیر گری یعنی این که ما انسان ها می توانیم بگویم که چرا این کار را من انجام دادم؛ البته چرا ای استفهامی نه توییخی، یا چرا از این گونه چیزها خوشم می آید و از چیزهایی که خوشم نمی آید، چرا خوشم نمی آید؛ چرا این جا سکوت کردم و در جای دیگری سکوت نکردم.

به عبارت دیگر خود تفسیر‌گری، قدرت یافتن علت است، در افعال، انفعالات و ارتباطات.

تفاوت دوم: خود ارزیابی

به تبع ویژگی اول، انسان ویژگی دیگری دارد که خود ارزیابی است. Self-assessment

تفاوت ویژگی اول با دوم

فرق این مورد با مورد قبل آن است که در ارزیابی ما وارد مقوله های ارزش داوری می شویم و می گوئیم این کارم خوب بود و این کارم خوب نبود. به عبارت دیگر در مورد اول، دنبال علت های فاعلی و غایی افعال هستیم، ولی در این جا در حال ارزش داوری اخلاقی کارهای خود هستیم.

از این ارزش داوری گاهی به عذاب وجدان، ملامت گرونی و غیره تعبیر می شود.

تفاوت سوم: خود سازی

تفاوت سوم این است که انسان تنها حیوانی است که خودساز است. Self maker است. یعنی می تواند آرمانی را در نظر بگیرد و به کارهای خود سمت و سو دهد تا مصداق آن آرمان شود.

حیوانات خودسازی ندارند. من می توانم فیلسوفی بزرگ، نقاش بزرگ، ورزش کار بزرگ و ... شوم، ولی این توانایی در حیوانات نیست. این که چرا در مورد حیوانات این گونه نیست، بحث های زیادی صورت گرفته است، و در این باب رجوع کنید به کتاب های کنراد لورنز Konrad Lorenz حیوان شناس بزرگ، که برخی کتاب هایش به فارسی هم ترجمه شده اند. لورنز قائل است که حیوانات self maker ندارند. البته این نظر مخالفانی هم دارد.

معنای سوم ارزش: آرمان هویت ساز

معنای سوم ارزش با توجه به این مقدمه این است که ارزش چیزی است که انسان دارای این سه ویژگی را که همه ی ما هستیم، به نظر خودش دارای هویت می کند. یعنی انسانی که این سه ویژگی را دارد و آرمانی را در نظر دارد و می خواهد تا از طریق رسیدن به آن آرمان، دارای هویت بشود به آن آرمان، ارزش گفته می شود.

هویت شخصی و ملاک آن

در این جا هویت باید معلوم شود. هویت شخصی دو اعتبار دارد، یکی هویت شخصی فلسفی و دیگری هویت شخصی ارزش شناختی.

معنای اول هویت شخصی: هویت شخصی فلسفی

تفاوت ماهیت با هویت شخصی

در باب موجوداتی که برای آن ها وجود قائل ایم، اعم از این که در واقع هم وجود داشته باشند یا نداشته باشند، این موجودات، علاوه بر هستی مندی و وجودی که دارند، ماهیت هم دارند که یک امر کلی است. البته برخی در

مورد خداوند ماهیت را قائل نیستند؛ ولی چه خدا را در ماهیت داشتن استثناء کنیم و چه نکنیم، هر امر موجودی علاوه بر وجود و هستی، ماهیت هم دارد.

ماهیت موجود را از همه ی موجودات غیر خودش که ماهیت خودش را ندارد، جدا می کند. مثلاً ماهیت انسان، انسان را فقط از انسان های دیگر جدا می کند. حالا امر دیگری هم هست که من به واسطه ی آن از سایر موجودات هم نوع خودم یعنی از باقی انسان ها هم جدا می شوم، که به آن هویت شخصی گفته می شود. Personal Identity. یعنی چیزی که من را از زید و عمر و ... هم جدا می کند.

هویت شخصی در فلسفه ی دین و بحث جاودانگی

بحث هویت شخصی یکی از مسائل بسیار مهم در فلسفه ی دین و بحث جاودانگی است. چون هویت شخصی تنها چیزی است که برای زندگی پس از مرگ لازم است. زیرا وقتی که زید مرد و مرگ بر وی عارض شد، اگر یک موجود دیگر شروع کند به وجود در عالم دیگر مثل برزخ یا آخرت، در این جا جاودانگی زید تأمین نشده است. وقتی ما قائل به جاودانگی و معاد می شویم که وقتی زید مرد، خود زید ادامه ی حیات بدهد نه یک موجود دیگری. زید که رفت، زید در آن عالم، خودش ادامه ی حیات بدهد. و خود زید یعنی هویت شخصی وی نه ماهیت نوعی او.

اثبات جاودانگی در بیان قدما و اشکال به آن

قدما وقتی می خواستند زندگی پس از مرگ را اثبات کنند می گفتند که انسان عنصری به نام نفس دارد که یا تجدد تامّ و یا ناقص برایش قائل بودند. و قائل بودند که انسان با همین بهره ای که از تجدد دارد با مرگ تن از دنیا نمی رود. و این مقدار بیان را برای اثبات جاودانگی کافی می دانستند. اما به نظر فیلسوفان نفس و دین امروزی این امر تأمین کننده ی جاودانگی نیست. چون این نفس ما به الاشتراک همه ی انسان ها است، ما می خواهیم وقتی علی از دنیا می رود، علی به زندگی اش ادامه دهد، و الا اگر بنا باشد فقط به نفس انسانی تکیه کنیم اگر علی از دنیا برود و زهرایی در عالم برزخ شروع کند به زندگی، این جا هم باید بگوییم جاودانگی وجود دارد. چون میان افراد انسانی مثل زهرا و زید و علی و ... نفس انسانی مشترک است. ما باید یک چیزی اثبات کنیم که هویت شخصی زید به آن است. ما می خواهیم وقتی زید از دنیا می رود، زید به زندگی ادامه دهد نه یک موجودی یا یک انسانی.

حالا باید دید زید بودن زید به چیست، و چه چیزی زید را زید کرده و باید ببینیم آن چه که زید را زید کرده، قابل استمرار هست یا نیست. اگر بود، قائل به جاودانگی شده ایم و اگر نبود نشده ایم.

سوال: آیا تشخص محل بحث همان وجود است؟

پاسخ استاد: تشخص محل بحث ما غیر از تشخص در فلسفه است که مساوق وجود است.

سؤال: به نظر همان بحث است، چون در آن جا هم گفته می شود که اگر ماهیات را به هم ضمیمه کنید، باز هم به تشخیص نمی رسید و آن جا هم در واقع می خواهند بگویند که وجود است که زید را زید کرده، و اگر ماهیات را به هم ضمیمه کنید، دست آخر به کلی منحصر در مصداق واحد می رسید نه تشخیص.

پاسخ استاد: فرمایش شما صحیح است، ولی به نظر من در آن جا یک تفکیکی صورت نگرفته است. شکی نیست که در مقام ثبوت، زید بودن زید، به چیزی است که اگر آن را از زید بگیریم، دیگر زید زید نیست. اما آن بحث که اگر هزاران قید را به هم ضمیمه کنیم، تنها به کلی منحصر در فرد می رسیم که باز هم ابای از صدق بر کثیرین ندارد و بالقوه قابل صدق بر کثیرین است، اگر چه بالفعل یک مصداق داشته باشد؛ بحثی در مقام اثبات است. در مقام ثبوت اگر یک زید داشته باشیم، برای مقام ثبوت کفایت می کند. بحث ما هم در مقام ثبوت است نه اثبات. به تعبیر دیگر ما همیشه با یک موجود بالفعل سر و کار داریم، نه یک موجود مقدر، و بحث ما در مقام ثبوت این است که خود هویت شخص را نمی دانیم چیست.

ملاک های بیان شده برای هویت شخصی

در این جا برای هویت شخصی، ملاک های مختلفی گفته شده است.

- ۱- یک ملاک گفته شده ملاک بدنی است. body criteria
- ۲- ملاک دوم که بیان شده، ملاک حافظه است، ممری memory criteria
- ۳- ملاک سوم، ملاک ترکیبی است که هر دوی بدن و حافظه را با هم می گویند، Complex Identity. چون هر کدام از دو ملاک قبل به تنهایی دارای مشکلاتی بوده، در نظر سوم سعی شده هر دو تلفیق شود. البته به هر سه ملاک اشکال هایی وارد است و قابل دفاع نیستند.

معنای دوم هویت شخصی: هویت شخصی ارزش شناختی axiological

تا این جا هر چه گفته شد درباره ی هویت شخصی فلسفی بود، اما یک هویت ارزش شناختی یا axiological هم هست.

تبیین معنای سوم ارزش در نسبت با هویت شخصی ارزش شناختی

مراد از هویت ارزش شناختی عنوانی است که فرد می خواهد در مقام شناخت با آن ویژگی ممتاز شود. به این عنوان که فرد می خواهد با آن شناخته شود، ارزش زندگی گفته می شود و ارزش به معنای سوم همین است. یعنی چیزی که به نظر شخص خوب بود هویت شخصی اش این باشد.

در این جا به این کاری نداریم که از نظر فلسفی و در واقع وجه تمیز فرد چه بوده است، یعنی فارغ از آن چه که بالفعل شما را جدا کرده است، به آنچه شما دوست دارید با آن جدا شوید نظر داریم.

مثلا کسی می گوید دوست دارم به عنوان اولین کسی که پا به مریخ گذاشته است شناخته شوم. یا کس دیگری مورد دیگری را خواهد گفت.

ارزش به معنای سوم یعنی آن چیزی که به نظر شخص، هویت شخصیش، ای کاش آن بود. به تعبیر دیگر مراد از این معنای ارزش این است که مثلا اگر قرار شد در یک دایره المعارفی اسم شما بیاید، اولین ویژگی دوست دارید چی باشد؟ یعنی آن چه که دوست می دارید وجه تمایزتان در مقام ثبوت و وجه تمیزتان در مقام اثبات آن باشد. به آن هویت ارزش شناختی گفته می شود.

اگر چنین چیزی در زندگی شما باشد، زندگی شما ارزش دارد. البته ممکن است کسی چنین چیزی در زندگی نداشته باشد. و البته دیگر زندگی به این معنی ارزش ندارد، ولی می تواند به معنای دیگر ارزش دارای ارزش باشد.

اسوه پذیری در تقابل با معنای سوم ارزش زندگی

سوال: افرادی که کسی را به عنوان الگو قرار می دهند، دیگر این دیدگاه انحصاری که در معنای سوم ارزش زندگی گفته شد را ندارند؟

پاسخ استاد: نه، ندارند. چون کسی که گفت می خواهم مثل کسی باشم، دیگر چنین دیدی ندارد. چون اگر مثل آن کس شد، تازه مانند او شده است. البته اگر گفت می خواهم قوی تر از کانت شوم، به این معنای سوم قائل است، اما اگر گفت می خواهم عین کانت شوم، دیگر قائل نیست. اگر چه می تواند به معنای دیگر ارزش، مثل معنای اول هنوز قائل باشد.

خودشناسی در نسبت با معنای سوم ارزش

به گفته ی جان دان^{۱۴}، یکی از راه های خودشناسی همین است. به این بیان که از خودتان پرسید، اگر قرار بود خدا از بشر سان ببیند، و قرار بود که هر کس را با یک اسمی از صف بیرون می کشید، دوست داشتید شما با چه اسمی از صف بیرون کشیده شوید، آن چیز ارزش شماست.

معنای چهارم ارزش: معیار و ملاک در انتخاب ها

معنای چهارم ارزش یعنی ملاکی که بر اساس آن انسان بین کارهای خوب یکی را انتخاب کند. البته این ملاکی هم خواهد بود که بین کارهای بد یکی را انتخاب کند.

برخلاف چیزی که در کتاب های فلسفه ی اخلاق آمده، انسان به ندرت میان خوب و بد در حال انتخاب است و در زندگی اگر خوش بین باشیم، همیشه بین خوب و خوب تر و اگر بدبین باشیم همیشه بین بد و بدتر در حال

^{۱۴} - جان دان فیلسوف نیمه ی اول قرن بیستم است و چند کتاب درباره ی خودشناسی نوشته است و او را نباید با جان دان عارف

معروف قرن ۱۷ اشتباه گرفت. البته املائی نام این دو هم متفاوت است.

انتخاب هستیم. و اصلا در میان همین نوع انتخاب هاست که برخی به این نتیجه رسیده اند که خوب مطلق و بد مطلق وجود ندارد.

تفکیک فلاسفه ی اخلاق میان خوب و بد و درست و نادرست

در این جا برای توضیح ملاک انتخاب، باید به تمایزی که فلاسفه اخلاق بین خوب و بد و درست و نادرست انجام می دهند، اشاره کرد.

غالب فلاسفه ی اخلاق برای توضیح ربط و نسبت میان این دو دسته مفاهیم، می گویند این طور تصور کنید که n تا چیز همه خوب باشند و شما قدرت انجام تنها یکی را داشته باشید، در این جا وظیفه ی اخلاقی شما این است که باید خوب ترین را انجام بدهید و به این خوب ترین، درست گفته می شود. از آن طرف اگر بین n تا بد هم قرار گرفته باشید، و حتما باید یکی را انجام بدهید، باز وظیفه ی اخلاقی شما انجام موردی است که کمتر بد است و آن درست است. غیر از خوب ترین در حالت انتخاب میان خوب ها و غیر از کمترین بد در حالت انتخاب میان بدها هر کدام را انجام دهید به وظیفه ی اخلاقی خود عمل نکرده اید و نادرست را انجام داده اید.

بر این اساس اگر انسان بخواهد بین n تا انتخاب کند با معیاری که دست به انتخاب می زند، به آن معیار ارزش گفته می شود.

مثلا به عنوان نمونه نه آن که بخواهم نسبت دهم، امام علی (ع) می فرمایند، وقتی بین دو خوب قرار گرفته بودی، احمز آن ها را انتخاب کن و ملاک ترجیح را مخالفت با خوشایندها دانسته اند.

رفع تحیر در مقام عمل توسط ارزش به معنای چهارم

ارزش در این معنا چیزی است که ما از تحیر بیرون می آورد. ممکن است کسی در مقام عمل چند ارزش داشته باشد، ولی به لحاظ منطقی این امر همیشه واحد است.

این رفع تحیر امروزه از بحث های مهم روان شناسی اخلاق است.

ملاک رفع تحیر در مقام عمل از نظر استاد: پی بردن به نقش خود در پازل هستی

سوال: پیشتر که از شما پرسیده شد که در سرگردانی و تحیر چه باید کرد، فرمودید باید ببینیم خداوند چه نقشی برای ما در جهان تعیین کرده و آن را انجام دهیم، حال سوال این است که از کجا بفهمیم خدا چه نقشی برای ما تعیین کرده است؟

چگونگی پی بردن به نقش خود در پازل هستی از نظر استاد

پاسخ استاد: قبلا هم عرض کردم که به طور قطع چیزی نمی دانم، ولی به نظرم می رسد که آرزوهای نهایی انسان آن چیزی است که خداوند وی را برای آن ساخته است.

به تعبیر یاکوب بومه عارف آلمانی، یگانه دعای راستین آدمی، آرزوهای اوست. البته آن چه که از ته دل انسان آن را آرزو می کند نه آن که لقلقه ی لسانش باشد.

مثلا همه ی ما دعای کمیل را می خوانیم و می گوئیم الهی هبنی صبرت علی عذابک، فکیف اصبر علی فراقک؟ اما اگر عربی بلد باشیم نمی خوانیم و اصلا دعای ما این نیست، دعای ما این است که مثلا در زندگیمان تغییری ایجاد شود و خانه ی اجاره ای ما ملکی شود و ماشین مان از پیکان تبدیل به پژو بشود.

به تعبیر دیگر مانند آن چه در اسطوره ها آمده، اگر خدا به انسان بگوید بنده ی من فقط یک دعای تو را مستجاب می کنم و بعد از آن تغییری نیست، آن چیزی را که می خواهیم، همان فلسفه ی وجودی ماست.

به گفته ی یونگ این که در اسطوره ها و افسانه ها فراوان به قهرمان داستان گفته می شود فقط یکی از آرزوهایش برآورده می شود، مطلب بسیار مهمی است. یونگ می گفت خدا از طریق این امر است که به ما می گوید که نقشمان در عالم چیست. و اگر دقت کرده باشید هیچ کدام از ما آرزویمان آن نیست که برایش زندگی می کنیم. اگر دوستان آثار جدید در حوزه ی متافیزیک را خوانده باشند، دیده اند که از تم های مکرر در آثار متافیزیسی ها جدید این است که دنبال آرزوی خودت باش که زندگی ات ارزشمند شود.

سوال: این آرزو چه طور شکل می گیرد و چه می شود که هر کدام از ما چنین آرزوهایی داریم؟

پاسخ استاد: ما واقعا نمی دانیم و خیلی پیچیده است!

معنای پنجم ارزش: معیار داوری اخلاقی

معنای پنجم ارزش، معیاری است که انسان، افعال خود و دیگران را بر اساس قرب و بعد به آن ارزش داوری می کند و معمولا این معیارها صورت انشایی دارد که یا خطاب به غیر است یا خطاب به خود.

مثلا قاعده ی زرین که با دیگران چنان رفتار کن که دوست می داری با تو رفتار کنند و گاه این گونه بیان می شود که چنان رفتار کنم که دوست دارم دیگران با من رفتار کنند.

*** تفاوت معنای چهارم با معنای پنجم**

تفاوت اخلاق عاملیت و اخلاق داوری

معنای پنجم با معنای قبل فرقی در این است که بسیاری فلاسفه ی اخلاق قائل به تفکیک میان اخلاق عاملیت و اخلاق داوری اند. و قائل اند که اخلاق داوری یا ناظر بودن، ملاک هایش متفاوت با اخلاق عاملیت است و این را کسانی مانند پیت ریلتون و آلن گیبارد و برخی دیگر قائل اند.

این دسته از فلاسفه ی اخلاق می گویند برای اخلاق دو دسته قواعد و احکام هست، یک وقت زمانی است که من خودم دست به عملی می زنم و یک وقت درباره ی عمل خودم یا دیگری در حال داوری هستم. ملاک های این دو وضعیت یکی نیست و به نظر من هم این تفکیک درست است.

حال معنای چهارم مربوط به مقام عاملیت بود و معنای پنجم مربوط به مقام داوری است. اگر معیاری یا معیارهایی باشد که بر اساس آن معیار یا معیارها، بتوانیم افعال خود و دیگران را داوری کنیم به این ارزش به معنای پنجم گفته می شود.

در باب معیارهای داوری اقوال زیادی گفته شده و این بحث مخصوصا بعد از دیوید راس فیلسوف اخلاق معروف انگلیسی خیلی جدی گرفته شد. و در این جا اقوال مختلف، نتایج مختلفی دارد. مثلا ممکن است کسی قائل باشد در اخلاق داوری هیچ ملاکی وجود ندارد و انسان حق داوری راجع به هیچ فعل دیگری را ندارد، اما در اخلاق عاملیت می توان ملاکهایی گفت. البته این سخن بی وجه هم نیست.

معنای ششم ارزش: عامل رضایت خاطر انسان از خودش

اما ششمین و آخرین معنای ارزش، چیزی است که ارتباط متناسب و در خور با آن چیز، انسان را از خودش راضی می کند و رضایت باطن برای انسان فراهم می آورد.

در این جا اگر دقت کنید نگفته اند خود آن چیز باعث رضایت می شود، بلکه گفته شده که ارتباط در خور برقرار کردن با آنچه باعث رضایت خاطر می گردد.

حال در این معنای ششم، آن چیزها، ارزش های زندگی اند.

کاندیداهای ارزش زندگی به معنای ششم

در مورد کاندیداهای ارزش به معنای ششم، نظرات مختلفی وجود دارد و برخی از آن ها این موارد است: آثار هنری اعم از مکتوب یا غیر مکتوب مثل موسیقی یا نقاشی یا مجسمه سازی و ...، نظریات علمی، وسایل فنی، اشیای مقدس، فرهنگ، سنت، نهادها، انسان های دیگر و طبیعت.

مراد از ارتباط متناسب و در خور و برخی مصادیق آن

کاندیداهای ارزش گفته شد و حالا باید به ارتباط متناسب و اقسام آن پرداخت، که البته این اقسام استقرائی است. یعنی به این پردازیم که ارتباط های در خور چه مواردی را شامل می شود.

برخی از موارد ارتباط متناسب و در خور این هاست: تولید، تکثیر، حرمت گذاری، حفظ، مراقبت، پرستش، عشق ورزی، مالکیت و ...

مثلا اگر کسی معتقد باشد که من اگر بتوانم یک اثر هنری تولید کنم، رضایت خاطر دارم، در این جا اثر هنری متعلق و تولید از موارد رتباط های متناسب است. یا اگر کسی قائل بود که اگر من خدا را چنان که باید، پرستم، رضایت خاطر دارم، در این جا خدا متعلق و پرستش از موارد ارتباط در خور است. و یا اگر کسی قائل بود که اگر من به جایی برسم که به همه ی انسان ها عشق بورزم، رضایت خاطر دارم، در این جا انسان های دیگر، متعلق و عشق

از موارد ارتباط مناسب و در خور است. و در آخر اگر کسی گفت رضایت خاطر من در حفظ نهاد خانواده است، در این جا خانواده متعلق و حفظ از موارد ارتباط متناسب است.

توضیحی درباره ی نهاد و مصادیق آن

در این جا درباره ی نهاد باید گفت که نهاد امری است که در طول تاریخ خودش ثابت مانده، ولی اشکال آن عوض شده است.

امروزه نهاد های مورد اجماع شش مورد است: خانواده، اقتصاد (شامل نظام تولید، توزیع، مصرف و تجارت یا داد و ستد) سیاست، حقوق، آموزش و پرورش و دین.

اکثری بودن ارزش به معنای ششم نسبت به موارد قبل

اکثر ما ارزش به معنای ششم را در زندگی داریم. البته باید توجه داشت که رضایت خاطر متناسب با تغییر سن، دچار تغییر هم در ناحیه ی متعلق و هم در ناحیه ی ارتباط ها می شود.

تا این جا آن چه گفته شد، معانی ارزش بود که در علوم ارزش شناختی، یعنی اخلاق، حقوق و زیبایی شناسی از آن بحث می شود.

از جلسه ی بعد وارد خود بحث معنای زندگی می شویم.

به نظر می آید دیگر هیچگونه ابهامی در ناحیه ی الفاظ و اصطلاحات وجود نداشته باشد.

اجمالی از مباحث پیشین

آن چه مربوط به اصطلاح شناسی این بحث بود به اتمام رسید. از جلسه ی امروز وارد بحث می شویم. در اولین جلسه گفتیم مقصود از معنای زندگی ممکن است یکی از این سه چیز باشد.

۱ - ممکن است هدف زندگی باشد.

۲ - ممکن است به معنای کارکرد باشد.

۳ - ممکن است ارزش زندگی باشد.

بحث از معنای زندگی به معنای کارکرد آن

بحث کارکرد زندگی چون مختصر است، اول آن را طرح می کنیم. بحث هدف زندگی و ارزش زندگی را که مفصل تر است بعداً طرح می کنیم و کتاب هایی هم که در مورد معنای زندگی نوشته شده است، درباره ی هدف زندگی و ارزش زندگی است.

دو نکته در بحث کارکرد زندگی

در بحث کارکرد زندگی دو نکته ی مهم دارد. نکته ی اول مورد اجماع است و نکته ی دوم بر آن تأکید کرده اند ولی مورد اجماع نیست.

نکته ی اول: کارکرد یک شیء در نسبت سنجی آن شیء با کل متعلق به آن قابل طرح است

نکته ی اول: کارکرد در جایی قابل طرح است که یک شیء که کارکردش محل بحث است با کل که اعظم از خودش است، سنجیده شود. نمی شود چیزی را با چیز دیگر سنجی سپس درباره ی کارکردش صحبت کنی. اگر چشم را نسبت به بدن در نظر نگیری نمی توانی بگویی کار چشم دیدن است.

در کارکرد همیشه یک شیء را که جزئی از کل است، در نظر می گیریم و آن جزء را با کل مقایسه می کنیم تا بتوانیم بگوییم کارکرد این جزء در آن کل چیست.

امکان تعدد کارکردهای امر واحد

از این نکته روشن می شود که یک شیء ممکن است دارای N تا کارکرد باشد. زیرا یک شیء ممکن است جزء کل های متعدد و متنوعی باشد و در مقایسه با هر کل یک کارکرد مخصوصی داشته باشد.

البته این جا مراد تعبیر فلسفی کارکرد است. ما گاه کارکرد را به معنای کار استعمال می کنیم که این جا مراد نیست. اگر بخواهیم برای کلی هم کارکرد در نظر بگیریم، باید اول آن را زیر مجموعه ی کلی دیگری کنیم.

تعدد عناوین مورد اطلاق بر یک شیء به تبع کارکردهای مختلف آن

یک شیء را چون در مقایسه با کل های متعدد در نظر می گیریم، علاوه بر این که کارکردهای متفاوتی دارد، عنوان های متعددی هم پیدا می کند. مثلاً وقتی دایره A در مقایسه با دایره B در نظر گرفته شود یک عنوان دارد و وقتی دایره A در مقایسه با دایره C در نظر گرفته می شود، عنوان دیگری پیدا می کند. در هر صورت کارکرد یک شیء به ضیق و سعه ی آن بافتی که شیء در آن قرار دارد، بستگی دارد.

مثلاً من اگر وارد یک اتاق شوم و بینم که یک میله ی فلزی نوک تیز را در بدن کسی فرو می کنند، من چون از بیرون از اتاق اطلاعی ندارم، از این کار، عنوان ایذاء و اذیت به غیر را انتزاع می کنم؛ اما اگر از اتاق بیرون رفتم و دیدم در یک بیمارستان هستم، عنوان کمک به غیر را از این کار انتزاع می کنم.

اما اگر دوباره به بیرون بیمارستان بروم و بینم بیمارستانی در مجموعه ی اطلاعات و امنیت است باز این جا نتزاع من ایذاء است.

البته همیشه این گونه نیست که نوسان بین مثبت و منفی باشد، ولی نمی توان گفت بر یک شیء همیشه عناوین مثبت و منفی بار می شود.

نکته ی اول محل اجماع بود که یک شیء را باید در مقایسه با یک کل در نظر گرفت تا بتوان در مورد کارکرد آن شیء گفتگو کرد.

نکته ی دوم: برای نسبت دادن کارکرد به شیء، باید موجود هدف داری را در نظر بگیریم

نکته ی دوم که محل اجماع نیست، اما بر آن تأکید شده است این است که برای نسبت دادن کارکرد به شیء باید یک شیء و موجود هدف داری را در نظر بگیریم؛ در غیر این صورت نمی توان گفت که آن شیء کارکرد دارد. می توان گفت که آن شیء آثار دارد ولی آثار با کارکرد تفاوت دارد. باید موجودی را در نظر گرفت که هدفی دارد تا بتوان به این موجود کارکرد را اطلاق کرد.

تنظیری برای نکته ی دوم: مفهوم کمک کردن

برای روشن شدن نکته ی دوم مثالی می زنم . مفهوم کمک کردن را در نظر بگیرید، وقتی می توان گفت علی به حسن کمک می کند که:

- ۱- حسن، قصد وصول به امری را داشته باشد و
- ۲- حسن، به تنهایی قدرت وصول به آن امر را نداشته باشد و
- ۳- این که باید علی در جهت رفع کاستی حسن کاری را انجام دهد و
- ۴- علی از قصد حسن اطلاع داشته باشد . اگر علی از قصد حسن اطلاع نداشته باشد و علی بدون توجه فعالیت کند ، کمک صورت نگرفته است .

عده ای مفهوم کارکرد را شبیه به مفهوم کمک گرفته اند ، که در کارکرد، کلی که در نظر گرفته می شود باید هدف مند باشد . یعنی یک موجود باید هدفی داشته باشد تا بتوان گفت که مثلاً چشم برای این موجود این کارکرد را دارد .

البته احسان غیر از کمک است. در احسان نیاز نیست طرف مقابل متوجه امداد باشد. این تفکیک را در فلسفه ی عمل هم قائل شده اند.

نقد نکته ی دوم

اما عده ای گفته اند در انتزاع کارکرد از کل، لازم نیست آن کل که آن شیء با آن کل در نظر گرفته می شود هدف مند باشد .

به نظر می آید که قول اخیر درست باشد و کلی که در نظر گرفته می شود، لازم نیست هدفمند باشد ما برای همه ی کل ها که دارای جزء هستند، کارکرد را اطلاق می کنیم و دیگر به هدف مند بودن آن کل، نظری نداریم. مثلاً برای انسان هایی که هیچ اطلاعی از علم پزشکی ندارند، می توانیم بگوییم که کارکرد قلب یا شش در این انسان ها چیست .

۱-تحقیق در کارکرد جهان هستی

نفی کارکرد از جهان هستی

طبق این قول، جهان هستی کارکرد ندارد، زیرا چیزی اعم از کل جهان هستی نیست تا بتوان گفت کارکرد کل جهان هستی چیست . کل جهان هستی جزء یک کل نیست .

وجه اول در بیان کارکرد برای جهان هستی: جهان به مثابه ی جزئی از خداوند

اما آیا می توان برای ماسوی کارکردی قائل شد؟ آیا می شود گفت ماسوی جزئی از خدا است تا آن نکته ای که مورد اجماع است صحیح باشد؟

نقد وجه اول:

دلیل فلسفی: رابطه ی جزء و کل، در اشیای دارای کمیت مطرح است

به نظر می آید ماسوی را نمی توان جزء خدا دانست و رابطه ماسوی با خداوند، رابطه ی جزء و کل نیست. زیرا جزء و کل وقتی مطرح است که ما با اشیاء دارای کمیت سر و کار داریم، لذا چون خدا کمیت ندارد، نمی توان گفت ماسوی یک جزء خدا است و خدا کل است برای ماسوی الله؛ این دلیل جنبه ی فلسفی دارد.

دلیل الهیاتی: در فرض کارکرد جهان، یک نوع احتیاج کل (خدا) به جزء (ماسوی الله) لازم می آید.

اما دلیل دیگر که صبغه ی الهیاتی دارد این است که نمی توان گفت که ماسوی الله کارکردی برای خدا دارد. زیرا یک نوع احتیاج کل (خدا) به جزء (ماسوی الله) لازم می آید و حال آن که خدایی که واجب الوجود است، هیچ نحوه احتیاجی ندارد.

البته برخی این را قبول ندارند. کتابی هست به نام *Must God Remain Greek* از یک الهی دان سیاه پوست آمریکایی به نام گین. وی در این کتاب به اقتضای پاسکال می خواهد از خدای ادیان ابراهیمی دفاع کند. در این کتاب می گوید هیچ دلیلی نمی بینم که بگویم خدا هیچ رابطه ی داد و ستدی با بندگان ندارد. اگر داشته باشد اتفاقاً رابطه ی مهرآمیزتری قابل تصور است. البته من وارد این بحث ها نمی شوم. و به نظرم سکوت در عالم ربوبی بهتر است. در قرآن هم آیاتی موافق ایده ی این کتاب هست. مثلاً من ذالذی یقرض الله قرضاً حسناً. یا إِنْ أَلَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا

به نظر می آید اگر خدا را عالم را مرتبه ای از خدا بدانیم که برخی دانسته اند باز هم رابطه ی جزء و کل درست نیست. چون مرتبه ی یک شیء خود آن شیء است نه غیر آن شیء. هر چند خود من تصور دقیقی از ذو مراتب بودن خداوند ندارم. البته در نظام صدرایی رابطه ی مرتبه و ذات را رابطه ی علی می دانند و از این نظر رابطه ی مرتبه و ذات غیر هم می شود. ولی دوباره در این نظام علت عین معلول دانسته می شود. که باز این نوع علیت از نظر من قابل فهم نیست چون علت غیر از معلول است.

۱. تحقیق در کارکرد زندگی نوع بشر

آیا زندگی نوع بشر کارکردش چیست؟ اگر قائل به کارکرد برای زندگی نوع بشر باشیم، باید در این صورت این جزء را با یک کل در نظر بگیریم که این کل، در این جا طبیعت است.

زندگی نوع بشر در مقایسه با کل طبیعت، کارکردش چیست؟ به طوری که اگر این نوع بشر نبود چه کاستی در جهان طبیعت به وجود می آمد.

نکته ای در بررسی فرق تمام و کمال

معمولا در بحث ها مفروض دانسته می شود که میان تمام و کمال فرق است. و گفته می شود اگر این صندلی مثلا یکی از اجزایش را نداشته باشد، این جا تمام نیست. اما اگر همه ی اجزایش را داشته باشد، ولی مثلا روغن جلا نخورده باشد، کمال ندارد. بر این اساس برای همه ی موجودات یک کمال و تمام در نظر آورده می شود. اصل این تفکیک برای ارسطو است.

برخی در نقد این نگاه گفته اند که به نظر، ارسطو انگاره ای که از موجودات داشته، انگاره ی ترکیبات صناعی است. در ترکیبات صناعی این تفکیک درست است. در ترکیبات صناعی یک چیزی داریم به نام علت نمونه ای که افلاطون می گفت و غیر از علل چهارگانه است. به این معنا که یک نجار وقتی می خواهد صندلی ای درست کند یک صندلی در نظرش تصویر می کند و بعد شروع می کند مواد خام را چنان هیئت تالیفیه ای می دهد متناسب با نمونه ای که در ذهن دارد.

منتقدان به ارسطو می گفتند این تفکیک در شیء صناعی درست است، ولی تا از صناعی به طبیعی می رویم چون از علت نمونه ای یک شی یا موجود در نزد خدا بی خبریم، نمی توانیم این تفکیک را قائل شویم. مثلا بگوییم اگر گربه ای یک پا نداشته این ناقص است و تمام نیست. ولی اگر خوب نمی دويد این جا کامل نیست. در این جا اصلا علت نمونه ای گربه معلوم نیست که چیست و اصلا وجود دارد یا ندارد. شاید خدا از اول می خواسته از همه ی انواع موجودات داشته باشد. هم ناقص هم کامل. مثلا گربه ی لنگ هم می خواسته. این بیان ساده ای از قاعده ی امکان اشرف است.

دو اشکال بر تعیین کارکرد زندگی نوع انسان در نسبت با جهان طبیعت

به نظر می رسد نمی توان در مورد نوع بشر نفی کارکرد کرد، اما نمی توان تعیین کارکرد هم کرد و گفت که اگر نوع بشر نبود در جهان طبیعت نقصی بود.

کارکرد زندگی نوع انسان برای جهان طبیعت به واسطه ی دو اشکال قابل تعیین نیست.

اشکال اول: هنوز زندگی نوع بشر به پایان نرسیده است

هنوز زندگی نوع بشر به پایان نرسیده تا بتوان گفت که در نبودن انسان چه اتفاقی برای جهان طبیعت می افتد. که آیا با بودنش نقصی را از جهان طبیعت برطرف کرده است یا نکرده است.

اگر کسی بگوید در حالی که انسان در جهان طبیعت است می توان به دست آورد که انسان در جهان طبیعت چه کار کردی دارد، به اشکال دوم مبتلا می شود.

اشکال دوم: عدم توانایی تشخیص آثار یک عمل در ساحت روابط علی و معلولی در جهان

در جهان طبیعت آن قدر روابط علی و معلولی وجود دارد که نمی توان تمام آثار یک عمل را به طور کامل و جدا از هم تشخیص داد. یک عطسه را نمی توان محاسبه کرد که چه تأثیراتی در جهان طبیعت دارد. چه رسد به امور دیگر.

این که از علت های کوچک معلول های بزرگ به وجود می آید کلام درستی است، لذا وقتی چیزی پا به عرصه ی هستی می گذارد، آثارش به حد و اندازه ای است که قابل شمارش نیست. کسانی مثل ویلسون استدلالشان این است که حتی اگر بگوییم لازم نیست زندگی نوع بشر به پایان برسد تا ما به کارکرد انسان در جهان طبیعت پی ببریم، ولی همین الآن که انسان زندگی اش به پایان نرسیده آن قدر افعالش آثار دارد که این آثار در جهان طبیعت قابل شمارش نیست.

تنظیری برای اشکال دوم: علوم اجتماعی

در بحث علوم اجتماعی هم گفته شده است اعمال و گفتار ما آثاری دارد که در جامعه قابل شمارش نیست. از این رو گاهی علم جامعه شناسی را علم به واکنش های ناخواسته ی کنش های آدمی تعریف کرده اند. جامعه شناسی بررسی می کند که شما وقتی کاری را انجام می دهید آن واکنش هایی که خواسته ی شما نبوده است چه هستند. جامعه شناسی می گوید وقتی در اجتماع کاری را انجام می دهید این کار تو آثار و پیامدهای زیادی دارد که تو به آن توجه نداری. خیال نکن فقط پیامدهایی بر کار تو مترتب می شود که به آن پیامدها علم داشتی، بلکه بسیاری از آثار و نتایج که بیشتر آثار هم از این مقوله هستند و تو به آن ها علم و آگاهی نداری و آن ها را هم قصد نکرده ای، بر کار تو مترتب می شوند.

خلاصه آن که در مورد زندگی نوع بشر در مقایسه با جهان طبیعت کارکردی را نمی توان نفی کرد، اما کارکردی را هم نمی توان تعیین کرد.

تحقیق در کارکرد زندگی فرد انسانی

آیا می توان در مورد زندگی فرد انسانی کارکردی در مقایسه با نوع بشر قائل شد؟

زندگی فرد انسانی دارای اشکال اول نیست، زیرا زندگی بعضی از افراد در حالی که ما زنده هستیم، به پایان می رسد اما اشکال دوم هم چنان باقی است، زیرا این فردی که متولد شد و مدتی زندگی کرد و سپس وفات یافت روشن نیست که چه آثاری بر زندگی و وفات او مترتب می شود.

مثلا آمدن ارسطو به عالم، همراه با خون ریزی های زیادی بوده است. کسانی قول ارسطو را حجت دانستند و کسانی در پذیرش قول ارسطو مناقشه کردند، بین طرفین جنگ و خون ریزی و کشتار شد. واقعیت این است که جنگ های بین کاتولیک ها و پروتستان ها در آخر قرون وسطای مسیحی و در اوایل دوره ی رنسانس در واقع جنگ بین افلاطون و ارسطو است. لوتر افلاطونی است و کاتولیک ها ارسطویی هستند. در یک شب در فرانسه سی هزار نفر قتل عام شدند و حال آن که افلاطون و ارسطو از این که افعالشان چنین آثار و پیامدهایی را داشته باشد اطلاعی نداشتند. بنابراین در مورد زندگی فرد انسانی در مقایسه با نوع بشر هم نمی توان گفت که چه کارکردی دارد.

نتیجه ی سخن در معنای زندگی به مثابه ی کارکرد آن

امتناع شیوه های فلسفی و امکان تحقیق به وسیله ی روش های دینی

لذا عده ای گفته اند بحث درباره ی کارکرد زندگی نوع بشر یا فرد انسانی به شیوه ی فلسفی به نتیجه نمی رسد و باید به روش دینی و مذهبی به بحث درباره ی کارکرد زندگی نوع بشر یا فرد انسانی پرداخت.

بحث از « معنای زندگی » به معنای « هدف زندگی »

بحث درباره ی « معنای زندگی » به معنای « کارکرد زندگی » تمام شد. از این جلسه می پردازیم به بحث « معنای زندگی » به معنای « هدف زندگی ». این بحث خیلی پیچیده تر و طبعاً مفصل تر است. و در مباحث راجع به « معنای زندگی » هم بیشتر همین بحث، یعنی بحث هدف زندگی، مراد است.

ربط و نسبت بحث هدف زندگی با بحث هدف خلقت

کسانی گفته اند که هدف زندگی قابل استکشاف نیست جز به استکشاف هدف آفرینش و خلقت، و کسانی هم گفته اند که هدف زندگی ربط و نسبتی با هدف خلقت ندارد.

قول اول: فهم هدف خلقت راهگشای فهم هدف زندگی

ابتدا استدلال کسانی را مطرح می کنیم که قائل اند ما تا هدف خلقت را نفهمیم، نمی توانیم هدف زندگی را فهم کنیم. این استدلال صور متعددی دارد. من یک صورت از این صور را که به نظرم از همه پخته تر است بیان می کنم. این صورت به این نحو تقریر می شود:

تقریر استدلال بر استلزام فهم هدف خلقت و هدف زندگی

مقدمه ی اول: ربط و نسبت خدا با ماسوا ربط و نسبت خلقت است

۱ - خدا ماسوای خودش را آفریده است (خلق کرده است). بنابراین ربط و نسبت خدا با ماسوا ربط و نسبت خلقت است. یعنی خدا خالق است و ماسوا مخلوق.

مقدمه ی دوم: خدا موجودی حکیم است

۲ - خدا موجودی است حکیم. یا لاقلاً اگر تعبیر حکمت را در مورد خدا به کار نبریم. خدا موجودی است که هدفی از خلقت و آفرینش داشته است. چنان نبوده است که یک نوع پرسه زنی کرده باشد و با آن پرسه زنی او جهان هستی پدید آمده باشد. بلکه عالماً و عامداً خواسته است برای هدفی جهان را بیافریند؛ به گزاف و بوالهوسانه جهان را نیافریده است. جهان را آفریده است تا از طریق آفریدن جهان هدفی تحقق پیدا کند.

۳ - از مقدمه ی دوم دو نتیجه گرفته می شود که روی هم رفته مقدمه ی سوم را شکل می دهد.

مقدمه ی سوم: قسمت اول: خداوند، منویاتش با مصنوعاتش تناسب دارد؛ چون در علم و قدرتش

نقصانی نیست.

نتیجه ی اول: اگر خدا ماسوا را برای هدفی آفریده باشد از آن جا که نه علم خدا محدودیت دارد و نه قدرتش، طبعاً این ماسوا به گونه ای آفریده شده است که به آن هدف بیانجامد. زیرا اگر خدای متعال، علی الفرض برای

هدفی ماسوا را می آفرید ، ولی یا علمش نقصانی می داشت و یا قدرتش نقصانی می داشت ، این باعث می شد که ممکن می شد که جهان هستی چنان ساخته نشود که مؤدی به آن هدف بشود . زیرا یا علم خدا نقصان داشت و نمی دانست که عالم خلقت را باید برای رسیدن به آن هدف به گونه ی دیگری می آفرید . و یا اگر علمش هم نقصانی نداشت و می دانست که جهان را چگونه باید آفرید تا به آن هدف برسد ، اما قدرتش نقصانی داشت و نمی توانست آن گونه بیافریند که به آن هدف برسد . اما چنان که گفتیم نه علم خدا نقصانی دارد و نه قدرت خدا . و طبعاً این جهان جهانی است با ساختاری که کاملاً با آن هدف تناسب دارد . چون اگر این ساختار تناسبی با هدف خدا نداشته باشد معلوم می شود که خدا در ناحیه ی علم ، یا در ناحیه ی قدرت ، و یا در ناحیه ی علم و قدرتش منقصتی دارد . به عبارت دیگر ، نامتناسب بودن ساخته ی آدمی با خواسته ی آدمی ، یعنی این که منویاتش با مصنوعاتش تناسبی نداشته باشد . به خاطر آن است که انسان یا در علمش نقصانی دارد یا در قدرتش . و گرنه اگر آدمی نیز در علم و قدرتش نقصانی نداشت . همیشه مصنوعاتش آن گونه بودند که منویاتش اقتضا می کرد . یعنی چیزهایی را می ساخت که می خواست و چیزهایی را که می خواست می ساخت . ولی فرض بر این است که خدا در علم و قدرتش منقصتی ندارد و طبعاً این ماسوا را چنان آفریده است که مؤدی به هدفش از خلقت باشد . از این برمی آید که ساختار عالم خلقت چنان است که هدفی را که خدا خواسته است برآورده می کند . و این معنایش این است که هر هدف دیگری محکوم به شکست است . چون این مجموعه به گونه ای آفریده شده است که هدف خدا را برآورده کند .

این مثل این است که معده آفریده شده است برای گوارش . اگر کسی خواست از معده کار تنفسی بگیرد محکوم به شکست است . چون ساختار معده متناسب با گوارش است نه تنفس . حال اگر خدا ماسوا را به هدف خاصی آفریده باشد هر هدف دیگری که تعقیب شود محکوم به شکست است و یا لاقلاً ضمانی برای توفیق ندارد . و بنابراین آدمیان هم اگر هدفی غیر از هدف خدا اتخاذ کنند شکست می خورند .

مقدمه ی سوم: قسمت دوم: مخالفت با هدف خداوند، نه قرین صلاح و نه قرین مصلحت است

نتیجه ی دوم : اگر خدای متعال ماسوای خودش را برای هدفی آفریده باشد اگر ما آن هدف را دنبال نکنیم نسبت به آفریننده عصیان کرده ایم . هدف بیرونی (external) جهان را خدا تأمین می کند . خدا می گوید که این جهان را برای این هدف خاص آفریده ام . حال اجزاء این جهان نمی توانند هدفی غیر از هدف خدا داشته باشند ، اولاً به خاطر آن که در هدف خود شکست می خورند (که این در نتیجه ی اول بیان شد) و ثانیاً اگر این کار را بکنند نسبت به خالق خود عصیان کرده اند . این تقریباً چیزی است که قدما می گفتند که ربوبیت تکوینی خدا، ربوبیت تشریحی را اقتضا می کند . اگر خدا رب تکوین است رب تشریح هم است . اگر خدا جهان را آفریده است حق هم دارد که بر جهان شاریت و مشرعیت داشته باشد و قانون گذاری کند .

پس مقدمه ی سوم این می شود که مخالفت با هدف خدای متعال نه قرین صلاح است و نه قرین مصلحت . قرین مصلحت ما نیست چون شکست می خوریم و قرین صلاح نیست چون عصیان است ؛ صلاح ما در این نیست که نسبت به خدا عصیان کنیم . مصلحت یعنی به توفیق نمی رسد . اما صلاح معنای دینی دارد یعنی انسان اگر عصیان کند صالح نیست . به عبارت دیگر در این مقدمه ی سوم یک توصیف (description) دارد و یک تجویز (prescription) دارد . توصیف آن این است که مخالفت با اهداف خدا به شکست می انجامد و تجویز آن است که نباید مخالف هدف خدا بود .

نتیجه ی استدلال : کشف هدف خدا + سوق دادن زندگی به سمت آن

از این مجموعه نتیجه گرفته می شود که باید استکشاف کرد هدف خدا را از جهان ماسوا و بعد به میزانی که زندگی انسانی به تحقق آن هدف کمک می کند ما باید زندگی خودمان را به آن سمت و سو سوق بدهیم . زندگی انسانی یک بخشی از آن هدف را محقق می کند ولو به مقداری ناچیز . پس باید ببینیم که اولاً غرض خدا از جهان خلقت چیست ، ثانیاً زندگی ما آدمیان چه سمت و سویی باید داشته باشد که به تحقق آن هدف کمک کند ، و ثالثاً در آن سمت و سو حرکت کنیم .

این استدلال تقریباً هفت صورت تقریر دارد . من در واقع وجه جامع و مشترک این هفت صورت را بیان کردم . برای مشاهده ی این هفت صورت تقریر می توانید مراجعه کنید به نوشته ی ریچارد تیلور تحت عنوان معنای زندگی .

نقد و بررسی استدلال:

در این استدلال چند چیز مفروض گرفته شده است که هیچ کدامشان به سادگی قابل دفاع نیست .

۱. اشکال به مقدمه ی اول: امتناع خلق از عدم

اولین چیزی که مفروض گرفته شده است بحث خلقت است . که ربط و نسبت خدا با ماسوای خودش ربط و نسبت خالقیت و مخلوقیت است و خلقت هم به معنای آفرینش از عدم است . و واقعاً مثل این که الگویی که ما برای خدا در نظر گرفته ایم الگوی یک نجاری بوده است که از مواد خامی صندلی درست می کند . منتها با این فرق که نجار مواد خامش را دیگر خودش درست نکرده و این مواد در اختیارش گذاشته شده است ، و فقط آن هیئت ترکیب اش در اختیارش نیست . ولی خدا مواد خامش را هم خودش ایجاد می کند و به آن هیئت ترکیب می بخشد .

آیا واقعاً این نظر قابل دفاع است ؟ آیا خدا واقعاً خلق کرده است ماسوا را ؟ آیا واقعاً خلق از عدم صورت گرفته است ؟ یعنی آیا خدا مثل نجار عمل کرده است که یک مواد خامی ایجاد کرده و سپس شکلی به آن ها داده است ؟ به نظر می آید این نظریه با این تفسیرش قابل دفاع نیست . (من در این جا به تفسیر نوافلاطونی یا تفسیر عرفا از خلقت کار ندارم .) این تفسیری است که در بین عوام ، و مخصوصاً در ادیان ابراهیمی وجود دارد و به نظر قابل دفاع نیست .

اولاً خود این که از هیچ چیزی بزاید این مسئله ای بوده است که از قدیم الایام بر ذهن خیلی ها گران تمام می شده است. آن ضرب المثل معروف لاتین که فیلسوفان قرون وسطی هم زیاد به کار می بردند این است که از هیچ هیچ زاید. چگونه می شود که از هیچ چیزی زاید؟ خلق از عدم یعنی خلق هستی از نیستی، خلق چیزی از ناچیزها.

اشکال دوم: هدف داشتن با صفاتی که در ادیان به خدا نسبت می دهند و تصویری که از خلق جهان بیان می کنند، ناسازگار است

ثانیاً این که خدا با آن صفات نمی تواند دارای هدفی باشد که برای رسیدن به آن هدف دست به خلق بزند. موجودی می تواند دارای هدفی باشد و برای رسیدن به آن هدف کار بکند که تابع نظام وسیله - هدف باشد. ما چون تابع نظام وسیله - هدف هستیم چاره ای نداریم جز این که هدفی را در نظر می گیریم و برای رسیدن به آن هدف گام هایی را می پیماییم. اما خدای متعال در مقابل وضع موجود قرار نگرفته است، تا بگوییم که خدا در مقابل وضع موجود قرار گرفته که آن وضع موجود وضع یک نظام هدف - وسیله است و بعد خدا در آن تأمل کرده و گفته است که اگر بخواهم به آن هدف برسم باید گام هایی را طی کنم که اولین آن گام ها و شاید به تعبیری یگانه گام آن، همان خلقت است. چرا؟

***دلایل اشکال دوم:**

دلیل اول: فرض بر این است که قبل از پیدایش ماسوا، ماسوایی وجود نداشته است.

به دلیل این که اولاً فرض بر این است که قبل از پیدایش ماسوا ماسوایی وجود نداشته است که بگوییم یک نظام هدف - وسیله ای وجود داشته است و خدا در مقابل این وضع موجود قرار گرفته و مجبور شده برای رسیدن به هدفی گام هایی را بردارد.

دلیل دوم: هدف مندی با وجود نیاز و منقصدی قرین است.

ثانیاً اصلاً هدف داشتن با صفاتی که در ادیان به خدا نسبت می دهند ناسازگار است. فرق هم نمی کند که این هدف فی بادی النظر به نظر آید که سودش به جیب خود خدا می رود یا به جیب غیر خدا. چه فی بادی النظر به نظر آید که سودش به جیب خود خدا می رود یا به نظر آید که سودش به جیب غیر خدا می رود، در هر حال بالمآل سودش به جیب خود خدا می رود. این که گفته می شود که « من نکردم خلق تا سودی کنم. بلکه تا بر بندگان جودی کنم. » استدلال درستی به نظر نمی رسد. وقتی گفته شود که من نمی خواهم سودی کنم بلکه می خواهم سودی برسانم. این معنایش این است که وقتی سود رساندی تو به هدف رسیده ای. پس در این جا نیز یک هدف داری. یعنی معنایش این است که تو یک منقصدی داری که وقتی آن سود را به غیر رساندی آن منقصدت برآورده می شود. ظاهراً نمی شود هدف را بدون نیاز تصور کرد. و هر جایی که هدفی باشد باید نیازی در کار باشد. گاهی فی بادی النظر به نظر می آید که فرد هیچ نیازی ندارد و کاری را فقط برای برآورده کردن نیاز غیر

انجام می دهد. اما باز بحث بر سر این است که وقتی شما نیاز غیر را برآورده کردی، باز یک نیازی در شما برآورده می شود. آن نیاز مثلاً نیاز به آرامش است. و یا نیاز به تشریف است.

اشکال به دلیل دوم: می توان گفت آفرینش جهان، مقتضای کمال خداست.

سؤال: در مورد خدا می توان گفت آفرینش جهان مقتضای کمال خداست. همان طور که از نمک شوری انتظار می رود، از موجود کامل نیز کمال انتظار می رود. یعنی خدا به مقتضای ذاتش جهان ماسوا را آفریده است.

پاسخ از اشکال: بحث ما در وجه مختارانه ی فعل خداست که با هدف مندی مناسبت دارد.

جواب: ما نمی خواهیم آفرینش خدا مر مخلوقات را مثل سوزاندن آتش مر چوب را باشد. یعنی نمی خواهیم آفرینش را یک عمل اضطراری و اجباری و مقتضای طبیعت او بدانیم. نمی خواهیم خدا بدون این که هیچ عملی و اراده ای داشته باشد، موجب آفرینش شده باشد. بلکه می خواهیم خدا مختارانه دست به عمل زند غیر از به اقتضای ذات عمل کردن است. بلکه خدا در قید و بند صفات اخلاقی خودش هست. این معنایش این است که وقتی دست به عمل می برد عملش با موازین اخلاق خودش سازگار است. اما اصلاً چرا دست به عمل می برد؟ بحث در این است. یک وقت می گوئید چرا فلانی سخن می گوید و یک وقت می گوئید وقتی سخن می گوید آیا موازین اخلاقی خودش را رعایت می کند یا خیر. اما بحث در این است که اصلاً چرا سخن می گوید. بحث این نیست که خدای متعال جهان هستی را عادلانه یا حکیمانه آفریده است؛ بحث این است که چرا دست به آفرینش زده است. بحث در اصل آفرینش است.

اصل آفرینش مثل سوزاندن آتش نباید باشد. آتش ناآگاهانه و ناخواسته می سوزاند؛ نه عملی در کار است و نه عمدی. اگر بگوییم خدا به مقتضای ذاتش آفریده است آن وقت سطح کار خدا در این حد پایین می آید، در حالی که ما می خواهیم بگوییم که خدا مختارانه دست به عمل خلق زده است. و عمل مختارانه این مشکل را پیدا می کند که معلوم می شود که خدا دارای نیازی و منقصتی است که برای رفع آن نیاز و آن منقصت دست به کار آفرینش می شود. با این که فرض بر این است که خدا هیچ نیازی ندارد. نه نیاز به این دارد که سودی به او برسد و نه نیاز به این دارد که از طریق سود رساندن به شما خودش متلذذ و منتفع بشود.

آری در الهیات پویشی که متأثر از فلسفه ی وایتهد است، خدا در ابتدا کامل نیست و هر چه می گذرد او در حال کامل تر شدن است. خدا دائماً دارد نقص هایش کم می شود. اما در الهیات سنتی اصلاً چنین نیست. منظور از الهیات سنتی الهیاتی است که در جهان اسلام تا زمان حاضر و در جهان مسیحیت هم لااقل تا صد سال پیش این الهیات وجود داشته است.

اشکال دوم به دلیل دوم:

خدا تمام کمالات را به صورت نامحدود دارد و خلق جهان دیگر برای او چیزی به ارمغان نمی آورد

سؤال: فرض بر این است که خدا تمام کمالات را به صورت نامحدود دارد و خلق جهان دیگر برای او چیزی به ارمغان نمی آورد. مثل این که فردی نامه‌ی اعمالش پر از خیر و خوبی است و این فرد یک لیوان آب به دست کسی می‌دهد. این برای این نیست که او نیازی به این داشته باشد.

پاسخ از اشکال:

پاسخ اول: اگر این فعل حکیمانه باشد، باز هم جلب منفعت در آن ثابت است.

جواب: آیا این فرد کارش حکیمانه است یا خیر؟ اگر کاری حکیمانه باشد، آن گاه لغرض خواهد بود. یعنی برای هدفی این کار را انجام می‌دهد. اگر برای هدفی باشد آن گاه معنایش این است که چیزی هست که قبل از این که آن کار را انجام بدهم آن چیز را فاقد هستم. کاری که لغرض باشد یعنی چیزی در جهان است که تا آن کار را انجام ندهم آن چیز را ندارم و این کار را برای رسیدن به آن چیز انجام می‌دهم. ولو آن چیز این باشد که من تشفی پیدا می‌کنم و لذت می‌برم از این که انسانی یا حیوانی تشنه‌ی آبی را بنوشد و سیراب شود. خود این تشفی خاطر در درون من یک خلأی بود که الآن برطرف می‌شود. نمی‌شود کار حکیمانه باشد، ولی لغرض نباشد و نمی‌شود که کار لغرض باشد ولی یک منقصدی را رفع نکند.

به عبارت دیگر، حب ذات به نظر می‌آید که در خدا هم وجود دارد و حب ذات هر جا باشد مقتضی جلب نفع و دفع ضرر است. همان گونه که اسپینوزا گفته است (و فیلسوفان قبل از او هم گفته‌اند اما اسپینوزا به صراحت هر چه تمام تر گفته است) که نمی‌شود جایی حب ذات باشد ولی از آن دو فرزند جلب نفع و دفع ضرر زایش نکند. قدمای ما هم که تعبیر لذت در مورد خدا به کار نمی‌بردند و نمی‌گفتند خدا از ذات خودش لذت می‌برد، به جای آن می‌گفتند خدا ابتهاج از ذات خودش می‌برد. خدا مبتهج بالذات است.

پاسخ دوم: ابهام در مفهوم کمال

مطلب دیگر راجع به تعبیر کمال است که می‌گویند خدا بی‌نهایت کمال دارد. «کمال» و «نقص» معنای آن چنان روشنی ندارد. اما به نظر می‌رسد فلاسفه‌ی ما تعبیر کمال و نقص را به گونه‌ای به کار برده‌اند که گویا معنای روشنی دارد. در الهیات به معنی الاخص وقتی گفته می‌شود خدا هر صفتی را به وجه کمال داراست، و بعد هم در علم النفس فلسفه و در طبیعیات فلسفه که گفته می‌شود جسم دارای کمال اول و کمال دوم است. و باز در مباحث امور عامه هم وقتی گفته می‌شود بعضی از صفات دال بر کمال موصوفند و بعضی از صفات دال بر نقصان موصوفند. و باز در اخلاق گفته می‌شود غرض از اخلاق استکمال نفس است، در همه‌ی این موارد به گونه‌ای

سخن گفته شده است که گویا مفهوم « کمال » روشن است ، اما من به نظرم می رسد که این مفهوم بسیار پرابهام است . مخصوصاً از زمانی که از متون یونانی به زبان عربی ترجمه شده است ، از آن جا که برای تمام آن الفاظی که یونانیان داشته اند یک تعبیر در عربی بیشتر به کار نرفته است (و آن تعبیر « کمال » است) . این ابهام بیشتر هم شده است .

کمال و نقص، مفاهیمی ارزشی است نه واقعی

در امور عامه ی فلسفه می گویند امور عدمی دال بر نقصانند و امور وجودی دال بر کمالند . مثلاً گفته می شود علم یک امر وجودی است و جهل چیزی نیست جز عدم العلم . یا قدرت یک صفت کمالی است و عجز چیزی نیست جز عدم القدرة . و این خیلی واضح است . اما من می گویم هیچ وضوحی ندارد . از کجا می گویند قدرت یک امر وجودی است و عجز عدم آن امر وجودی است . بنده می گویم عجز یک امر وجودی است و قدرت چیزی نیست جز عدم العجز . با یک عدم گذاشتن که مسئله حل نمی شود . همان طور که قدرت عدم العجز است ، عجز هم عدم القدرة است . شما می گویند که جهل چیزی نیست جز عدم العلم ، بنده می گویم علم هم چیزی نیست جز عدم الجهل . می خواهم نتیجه بگیرم که ما به گونه ای تلقی می کنیم که گویا کمال یک مفهوم واقعی (factual) است ، اما کمال یک مفهوم ارزشی (evaluative) است . ما ارزش داوری می کنیم . ما برای علم و قدرت ارزش مثبت قائل ایم ، آن وقت می گوئیم علم و قدرت دلالت بر کمال می کند .

اشکال: مفاهیمی مثل قدرت و علم که از مفاهیم دال بر کمال است ، از امور واقعی است، نه ارزشی

سؤال: قدرت و علم روشن است که یک چیزی هستند . قدرت چیزی است که من دارا هستم و ممکن است گاهی قدرت را از دست بدهم.

پاسخ از اشکال:

پاسخ اول: ملاک مشخصی برای کمال و نقص دانستن امور در دست نیست

جواب: این که می گویند قدرت یا علم یک چیزی هستند نه واضح است نه بدیهی . به دلیل آن که شما وقتی علم دارید جهلتان را از دست می دهید . فرق نمی کند . شما وقتی نکته ای را یاد می گیرید جهلی را که داشته اید از دست می دهید . همیشه دارید یک چیزی را از دست می دهید . من می خواهم بگویم شما فکر می کنید کمال یک مفهوم واقعی است در حالی که این گونه نیست و کمال یک مفهوم ارزشی است . چون برای علم ارزش مثبت قائل اید ، می گویند علم یک امر وجودی است و بعد می گوئیم جهل چیزی جز عدم العلم نیست . در خیلی موارد واقعاً مشخص نیست که کدام طرف امر وجودی است و کدام طرف امر عدمی . مثلاً در مورد جنگ و صلح ، آیا جنگ عدم الصلح است یا صلح عدم الحرب ؟ در این جا راحت نمی توان حدس زد . چون به همان صورت که از علم

خوشتان می آید از صلح خوشتان نمی آید . و به همان صورت که از جهل بدتان می آید از جنگ بدتان نمی آید . اگر به همان صورت همیشه از صلح خوشتان می آمد و از جنگ همیشه بدتان می آمد ، فوری می گفتید صلح امر وجودی است و جنگ به هم خوردن صلح است و اغتشاش در صلح است .

پاسخ دوم: کمال یا نقص دانستن امور با توجه به ملاک های مختلف، متفاوت می شود

مثال دیگر این که سکوت عدم الکلام است یا کلام عدم السکوت است ؟ اگر من یک بودایی مسلک یا یک عارف مسلک باشم و برای سکوت ارزش مثبت قائل باشم می گویم کسی که حرف زد بیچاره سکوت به آن ارزشمندی را از دست داد . انصافاً کدامشان امر وجودی است و کدامشان امر عدمی ؟ این که در این جا نمی توانید به راحتی حدس بزنید برای این است که واقعاً نمی توانید در باب سکوت و کلام آن حکم ارزشی را که قاطعانه در باب علم و جهل یا در باب قدرت و عجز می کردید این جا نمی توانید بکنید .

به تعبیر قدما کمال و نقص دو مفهوم فلسفی بالمعنی الاخص نیستند که بگوئیم فارغ از داوری های ما این موجود اکمل از این موجود است . اینها مربوط به ارزش داوری ماست . کمال و نقص مثل ترش مزه و شیرین مزه (یا مثل مربع بودن یا مستطیل بودن) نیست که از حقایق هستی است . بلکه مثل خوشمزه بودن و بدمزه بودن است . ممکن است یکی از شیرین مزه خوشش بیاید و بگوید خوش مزه است و دیگری از ترش مزه بودن خوشش بیاید و بگوید خوش مزه است . کمال و نقص و صفات کمالی و صفات نقصی مثل مربعیت و مستطیلیت نیستند ، یعنی از مفاهیم فلسفی به معنی الاخص نیستند که در آن ها هیچ ارزش داوری نشده باشد . بلکه جزء مفاهیم ارزشی اند . حال گاهی از مفاهیم ارزشی اخلاقی اند و گاهی از مفاهیم زیبایی شناختی اند .

پاسخ سوم: بیان فویرباخ در ارزشی بودن مفاهیم کمالی و نقصی در مورد خداوند

من می خواهم بگویم « خدا موجودی است کامل » ، به تعبیر فویرباخ ، بیان یک حقیقت وجود شناختی (ontological) نیست ، بلکه بیان یک حقیقت روان شناختی است . بیان فویرباخ دارای سه مقدمه است که عبارتند از :

مقدمه ی اول:

مقدمه ی روان شناختی: هیچ وقت حب و بغض و لذت و الم به جوهر تعلق نمی گیرد

هیچ وقت حب و بغض و لذت و الم به جوهر تعلق نمی گیرد ، بلکه به عرض تعلق می گیرد . یعنی اگر شما به من گفتید من عسل دوست دارم ، من می گویم لابد از مزه اش خوشتان می آید . می گوید نه اتفاقاً مزه ی شیرینی دارد که اصلاً خوشم نمی آید . می گویم لابد از بوی آن خوشتان می آید ، می گوید نه اتفاقاً خیلی بوی بدی دارد . می گویم پس حتماً از رنگش خوشتان می آید ، می گوید نه رنگش که مثل رنگ استفرغ می ماند . می گویم

حتماً از این لزوجتش خوششان می آید . می گویند نه از این هم خوشم نمی آید . هر چه من می گویم می گویند نه از آن حیث خوشم نمی آید . در عین حال می گویند اما من غسل را دوست دارم و خیلی خوشم می آید . این معنا ندارد . بالاخره از یک یا چند عرض آن خوششان می آید . یا مثلاً اگر انسانی را دوست می داریم، این دوستی ما به دلیل برخی صفاتی است که او دارد ، و هرگز این دوستی به ذات او از آن حیث که ذات است، تعلق نمی گیرد . عشق و محبت و لذت و الم همواره به عرض تعلق می گیرد . نمی شود گفت که من به صفات کسی کار ندارم و فقط به صاحب آن صفات محبت دارم . هر چه انسان شناخت کمتری از صفات کسی داشته باشد درجه ی حب و بغضش نسبت به او کمتر است . و هر قدر شناختش نسبت به صفات کسی بیشتر شود به همان میزان یا حبش به او بیشتر می شود و یا بغضش .

مقدمه ی دوم:

مقدمه ی الهیاتی: در متون مقدس تنها برخی صفات به خدا نسبت داده شده

در متون مقدس ادیان و مذاهب به خدا صفاتی نسبت داده شده است، مثل قدرت ، علم ، خیر ، مهربانی ، و عدالت . در هیچ کتاب مقدسی مثلاً ظلم ، عجز ، جهل ، و این ها به خدا نسبت داده نشده است .

مقدمه ی سوم:

پرستش متدینان نسبت به خدا با صفات خاصی است

در عین حال متدینان می گویند ما این خدا را می پرستیم و می ستاییم و دوست می داریم .

نتیجه ی سخن:

۱- هر کتاب مقدسی روان شناسی معتقدان به این کتاب را نشان می دهد.

فویر باخ نتیجه می گیرد که وقتی متدینان می گویند خدا دارای این صفات است و این خدا را می پرستیم، در واقع دارند یک بیان روان شناختی می کنند و می گویند ما از عدالت ، علم ، مهربانی و شفقت ، ... خوشمان می آید . فویر باخ می گوید وقتی کتاب های دینی را باز می کنید گمان نکنید که به یک سری حقایق عینی (objective) علم پیدا می کنید ، بلکه به یک سری حقایق سابرکتیو روان شناختی علم پیدا می کنید . یعنی هر کتاب مقدسی روان شناسی معتقدان به این کتاب را نشان می دهد . یعنی کتاب ما مسلمان ها به ما نشان می دهد که ما مسلمان ها از چه صفاتی خوشمان می آید . روان شناسی مسلمان را از قرآن می شود فهمید . مسلمان از عدالت خیلی خوشش می آید و یک مسیحی از محبت خیلی خوشش می آید . (البته منظور روان شناسی معتقدان مسلم است نه معتقدان شناسنامه ای .)

۲- متدینان با یک نوع فرافکنی احوال نفسانی مطلوبشان را در قالب خدا و احوال نامطلوب را در قالب شیاطین فرافکنی می کنند .

آن گاه فویر باخ می گفت متدینان در حقیقت یک نوع فرافکنی (projection) می کنند . آن ها احوال نفسانی مطلوبشان را در قالب خدا و احوال نامطلوب را در قالب شیاطین فرافکنی می کنند . البته او یک ادعای وجود شناختی هم بعد از آن دارد که این را دیگر من قبول ندارم . او نتیجه می گرفت که پس خدا وجود ندارد . اما این نتیجه گیری او درست نیست . عدم وجود خدا را از این راه نمی توان اثبات کرد . اما این سخن فویر باخ درست است که وقتی من می گویم خدا دارای صفت X و Y است و من این خدا را می پرستم ، این نشان می دهد که من از X و Y لذت می برم . ما از X و Y لذت می بریم ، اما در مقام بیان به صورت نادقیقی می گوئیم من خدا را دوست دارم . آدم خدا را هیچ وقت دوست نمی دارد . البته خدا را دوست نمی دارد به این معنا که آدم صفاتی را که به خدا نسبت می دهد آدم عاشق آن صفات است و بعد می گوید من خدا را دوست دارم به عنوان کسی که حامل و مجمع این صفات است . ولی خدا اگر واقعاً هم وجود داشته باشد ، که به نظر بنده وجود دارد . و مجمع این صفات و حامل این صفات باشد ، باز هم حب ما اولاً و بالذات به این صفاتش تعلق می گیرد و ثانیاً و بالعرض و حتی بالمجاز حب خود را به خود خدا نسبت می دهیم . در هر موجودی همین طور است . مگر این که کسی یک تجربه ی عرفانی از عشق داشته باشد و مسئله برای او به گونه ای دیگر باشد . ولی اگر ما باشیم و محبت هایی که در زندگی می بینیم ، چه محبت هایی که به انسان های دیگر داریم و چه محبتی که به طبیعت ، شعر ، آثار هنری ، آثار ادبی ، و آرمان های اجتماعی مثل عدالت و آزادی داریم ، همیشه این محبت به یک صفت و عرض تعلق می گیرد و ظاهراً به جوهر تعلق نمی گیرد .

ابهام در این مدعا که صفات خدا عین هم هستند و عین ذات هستند.

بحثی که در این جا پیش می آید این است که گفته می شود صفات خدا عین هم هستند و از طرف دیگر این صفات عین ذات خدا هستند . اما مسئله بر سر این است که من اصلاً نفهمیده ام که به چه معنا صفات عین هم هستند . مثلاً چگونه می شود که علم عین قدرت باشد و قدرت عین اراده باشد . و بعد هم این ها عین ذات باشند . این اصلاً برای من روشن نیست .

معنای درست از صفات کمالی خداوند: مطلق بودن صفات خداوند

در نتیجه وقتی گفته می شود خدا موجودی است کامل بیانی وجود شناختی نیست ، بلکه دارید یک ارزش داوری در مورد خدا می کنید . بلی می توان کمال را به معنای دیگری گرفت که قابل فهم است . « خدا هر صفتی را به وجه کمال دارد » ، به این معنا می تواند باشد که « خدا هر صفتی را به وجه لایتناهی داراست » یا « خدا هر صفتی را به وجه مطلق دارد » . یعنی خدا علم مطلق ، قدرت مطلقه ، و خیرخواهی علی الاطلاق دارد . اگر کمال به این معنا

تعبیر شود، یعنی به معنای لایتناهی بودن یا مطلق بودن صفت، این قابل فهم است. اما اگر کمال را اضافه بر صفت لایتناهی و اطلاق بدانید و از آن نظر هم بگویید خدا موجودی است کامل، به نظرم می آید یک ارزش داوری اخلاقی (مثل این که گفته شود خدا مهربان یا عادل است) یا ارزش داوری زیبایی شناختی (مثلاً خدا جمیل است) کرده اید. اما این که شما فکر کنید واقعیت های عالم به دو دسته تقسیم می شوند یعنی به امور وجودی و امور عدمی، و امور وجودی دال بر نوعی کمالند و امور عدمی دال بر نوعی نقص اند، من این را اصلاً فهم نمی کنم. در امور عامه ی فلسفه می گویند هر صفتی که صفتی کمالی باشد به خدا نسبت بدهید و هر صفتی که دال بر نقص باشد، جزء صفات سلویه بیاورید. این ها برای من اصلاً قابل فهم نیست.

لوازم قول به ارزشی بودن صفات کمالی خداوند

اگر قبول کنیم که کمال یک مفهوم ارزشی است، آن گاه معنایش این است که اگر ما انسان ها ساختار روانی دیگری داشتیم، آن وقت دیگر خدا موجودی کامل نبود. پس کمال بیان واقعیت نیست، بلکه بیان ساپژکتیو است. چون ما لذت می بریم از علم، آن گاه خدا را از لحاظ این که دارای علم است، موجودی کامل می دانیم. حال اگر ساختار روانی دیگری داشتیم یعنی مثلاً اگر از جهل خوشمان می آمد، آن گاه خدا را دیگر از این نظر کامل نمی دانستیم. یا فرض کنید روزی نسل بشر منقرض شد، آن گاه دیگر کامل بودن خدا معنا ندارد. همان گونه که اگر روزی نسل بشر منقرض شود، دیگر چیزی به نام خوشمزه بودن و بدمزه بودن وجود ندارد. اگر هم روزی نسل بشر منقرض شد، دیگر خدا هم موجودی کامل نیست.

کمال امر نسبی نیست بلکه امر نسبی است. امور نسبی قوامشان به دو طرف نسبت است. مثلاً عشق یک امر نسبی است. اگر عاشق از بین برود عشق هم از بین می رود. کمال هم اگر مفهوم نسبی باشد در این صورت به دو طرف نسبت بستگی دارد. پس این که گفته می شود کمال مانند صفت فعل نیست و بلکه صفت ذات است و بود و نبود آدمیان برایش فرقی نمی کند، سخن درستی به نظر نمی آید.

پرسش از پی جویی ریشه ی عینی برای مفاهیم ارزشی

سؤال: آیا نمی شود برای مفاهیم ارزشی ریشه ی عینی پیدا کرد؟

جواب: این سخن جالبی است. که البته یک بحث مبنایی است. یعنی اگر بتوانیم ارزش ها (values) را به واقعیت ها (facts) برگردانیم، آن گاه حتی اگر کمال را مفهوم ارزشی بدانیم، باز امری عینی و غیر ساپژکتیو می شود. البته من معتقدم که چنین چیزی نمی شود. یعنی ارزش ها قابل ارجاع به واقعیت ها نیستند. ولی اگر کسی بتواند نشان دهد که ارزش ها به واقعیت ها برمی گردند، آن گاه کمال نیز حتی اگر ارزشی باشد، باز امری واقعی (factual) خواهد بود.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین

تقریر استدلال استلزام فهم هدف خلقت و هدف زندگی

در مقدمه ی بحث در باب معنای زندگی به معنای دوم یعنی معنای زندگی به معنای هدف زندگی نه به معنای کارکرد زندگی نکته ای را عرض کردم که کسانی گفته اند معنای زندگی قابل استصحاب نیست، مگر از طریق فهم هدف خلقت و آفرینش .

ماحصل استدلال این بود که اگر جهان هستی و ماسوی ... آفریده شده باشد برای هدفی ، طبعاً زندگی نوع بشر هم آفریده شده برای این که بخشی از هدف را تحقق ببخشد. اگر یک هدف عظیمی برای کل آفرینش ماسوی وجود داشته باشد، حتماً آفرینش نوع بشر هم یک نقشی در رسیدن به آن هدف عظیم دارد. یعنی انسان هم آفریده شده است برای این که مقداری از آن هدف بزرگ با این آفرینش محقق شود ، اگر این باشد معنایش این است که ماسوی الله چنان ساخته شده که فقط با این هدف سازگار است . نتیجتاً اگر هدف دیگری را انسان ها انتخاب کنند به نتیجه نمی رسند. چون ساختار جهان هستی چنان است که فقط آن هدف را برآورده می کند .

مثال ساده : وقتی معده برای هدفی ساخته شده دیگر هر کار دیگری بخواهید از معده بگیری به نتیجه نمی رسد و معده برای کار خاصی ساخته شده است. این را جلسه ی قبل عرض کردم البته با تفصیل .

این استدلال نقاط ضعفی داشت که جلسه ی قبل نکاتی را عرض کردم در این جلسه نکات دیگری را در باب این استدلال عرض می کنم.

اشکال سوم: پیش فرض این استدلال خدای متشخص و انسان وار است

یک پیش فرض دیگر این استدلال که محل مناقشه است این است که این استدلال خدا را متشخص و انسان وار تلقی کرده است. یعنی خدایی که امری است متشخص و خودش هم احدٌ من الموجودات است و بعد انسان وار هم یعنی کارهای انسانی می کند. این خدا است که می توانیم بگوییم چیزی را آفریده تا از طریق او هدف را محقق کند. ما انسان ها همین طور هستیم. دست به هر کاری می زنیم جز کارهای نسیاناً یا سهواً ، هر کاری که می کنیم برای این است که هدفی داریم که اگر این کار انجام نشود آن هدف محقق نخواهد شد. لذا این کار را انجام می دهیم تا ما را یک گام به هدف مورد نظر نزدیک تر کند .

در مورد ما انسان ها واقعاً وضع همین است چون ما تابع نظام وسیله و هدف هستیم باید وسایلی برانگیزیم تا هدف محقق شود. یعنی اراده ی مراد همان نیست و تحقق مراد هم همان ، این جور نیست که به محض این که مراد اراده شد، محقق هم بشود .

باید مراد اراده شود و برای تحقق او باید وسایلی انگیزه شوند اما در مورد خدا محل مناقشه است. خدا تابع نظام وسیله و هدف نیست. که جلسه ی قبل مفصل این را صحبت کردم.

اشکال به پیش فرض متشخص و انسان وار بودن خدا

ما هستیم که در این وضع موجود قرار گرفته ایم. ما را به جهانی آورده اند که جهان اهداف و وسایل است ولی در مورد خدا این معنا ندارد. امروز عرض می کنم که خدای متشخص انسان وار قابل دفاع نیست.

برخی نکات درباره ی تصور و اثبات خداوند

برهان پذیری یا برهان ناپذیری اصل وجود خدا

قبل از آن که این بحث را بکنم یک نکته ای راجع به خدای متشخص انسان وار بگویم. چون گاهی مطالبی من در جاهایی گفته ام، کسانی احساس کرده اند که سختم در جایی با جای دیگر ناسازگار است. ببینید برای این که روشن کنم عرض می کنم اگر کسی بگوید آیا برای وجود خدا (بدون تعیین کردن متشخص و انسان وار ...) اجمالاً وجود آن چه از او تعبیر می کنیم به خدا، برهان فلسفی خدشه ناپذیر وجود دارد یا نه؟ اگر کسی این سؤال را بکند یعنی سؤال کند آیا وجود خدا اثبات شده است یا نه؟ در جواب به این سؤال عرض کرده ام وجود خدا به گمان من اثبات نشده و برهانی نداریم که نشود در مقدماتش تشکیک نکرد. پس بر اثبات وجود خدا هیچ برهانی اقامه نشده و از آن طرف بر نفی وجود خدا هم هیچ برهان خدشه ناپذیر اقامه نشده است. بنابراین قائلان به وجود خدا و کسانی که نافی خدا هستند به یک اندازه بی استدلال هستند. البته منظور از استدلال برهان عقلی است. شهود و .. بحث دیگری است که عرفا چنین ادعایی دارند که خدا را شهود می کنند. ما به آن کار نداریم. مراد من از استدلال، استدلال عقلی تام و تمام است. به این معنا نه نافیان و نه مثبتان هیچ استدلال قاطع و خدشه ناپذیر ندارند.

از میان تصورات مختلف درباره ی خداوند، تنها تصور نامتشخص قابل دفاع است

این یک حرف است اما یک حرف دومی هم وجود دارد و آن این که خوب حالا آیا اگر به وجود خدا قائل باشیم، یعنی معتقد باشیم خدا هست، آیا به سود یکی از سه تصویری که گفتیم استدلال وجود دارد یا نه؟ فرض گرفتیم که خدا هست، حالا که خدا هست، باید خدا را به صورت اول مصور کنیم یا به صورت دوم یا به صورت سوم؟ کدام یک از این تصویرها منطقاً قابل دفاع است؟ خدای متشخص یا نامتشخص؟ متشخص انسان وار یا ن انسان وار؟

این جا است که گفتم استدلال وجود دارد بر این که خدا باید نامتشخص باشد. بلی استدلال منطقی هست که خدا باید نامتشخص باشد، خدای متشخص پارادوکسیکال است. در خود مفهوم خدای متشخص، اعم از انسان وار و

نانسان وار و به طریق اولی خدای متشخص انسان وار، این پارادوکس هست و لذا قابل دفاع نیست . لذا باید خدا امری باشد نامتشخص.

از خدای نامتشخص و قول به وحدت وجود

خدای نامتشخص یعنی قول به وحدت وجود، البته منظورم از نامتشخص شخص در برابر شیء نیست .

اقوال درباره ی خداوند

خدا:

نامتشخص UN INDIVIDUAFED

متشخص INDIVIDUAFED

خدای متشخص

وقتی می گوئیم خدا متشخص است یعنی خدا هم یکی از موجودات هستی است . میز یک موجود است . شما یک موجود هستید . آب یک موجود است و ... یک موجود دیگر هم هست به نام خدا . $n+1$ تا . متشخص این جا به معنای تشخص فلسفی است یعنی احد من الموجودات است که به این معنای تشخص هم اشیاء تشخص دارند و هم اشخاص .

خدای نامتشخص

اما اگر خدا یکی از موجودات نیست، احد من الموجودات نیست، این می شود خدای نامتشخص . اول چیزی که در خدای متشخص وجود دارد این است که خدای متشخص هم یکی از موجودات است . و چون یکی از موجودات است غیر دارد یعنی همه ی موجودات دیگر غیر او هستند . آن N تاها همه غیر خدا هستند و خدا غیر پیدا می کند . لذا می گوئیم این انسان است و خدا نیست آب است و خدا نیست و ... بعد هم می گوئیم فلان چیز خدا هست و آب نیست و کوه نیست . پس توی عالم N تا چیز وجود دارد که خدا نیستند و چیزهای دیگر هستند . یک چیز هم وجود دارد که خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست . بنابراین خدا غیر پیدا می کند . این جا است که به N تا موجود دیگر جهان هستی اشاره می کنیم و آن ها را به نام های خودشان می نامیم که هیچ کدام شان خدا نیستند و یک موجود دیگر هم در عالم هست که او خدا است و هیچ کدام از آن موجودات دیگر نیست نه نبات نه حیوان و نه ... پس خدای متشخص غیر دارد و کل ماسوای او غیر او هستند ولو البته وقتی می گوئیم خدای متشخص غیر دارد و کل ماسوا، غیر او هستند البته شکی نداریم که این یکی با دیگران تفاوت های اساسی و بسیار جدی دارد واجب الوجود است ، خالق است ، مستغنی است ، نامحدود است و ... با همه ی این تفاوت ها ، آن هم یک موجود است با این ویژگی ها و خصوصیات ، که بقیه ی موجودات فاقد این خصوصیات هستند. تفاوت شان تفاوت بین زیر زمین و بالای آسمان است اما اگر گفتید بقیه ی موجودات را که شمردیم N تا شدند خدا را هم که اضافه کنیم

همان N تا می شود یعنی خدا چیزی اضافه بر سایر موجودات نیست. خدا را توی همین جا باید پیدایش کنیم جای دیگری خدا وجود ندارد منظور از جا، جای مکانی نیست، یعنی دیگر هویتی نیست غیر از این هویات، آن وقت در آن صورت شما می گوید خدا نامتشخص است. یعنی خودش احد من الموجودات نیست. این می شود خدای نامتشخص.

اقوال درباره ی خدای متشخص

خود این خدای متشخص باز دو تصور می شود از او داشت. این که انسان وار باشد PERSONAL و یک وقت هم انسان وار نیست IMPERSONAL ولی در هر دو حال تشخص دارد.

تفاوت انسان وار و نائسان وار در خدای متشخص

فرق PERSONAL با IMPERSONAL در این است که آیا صفاتی که اختصاصاً در انسان ها هست در او هست یا نه؟ مثلاً یک بخش عمده ای از صفات ما انسان ها احساسات و عواطف است آیا خدا هم چنین اوصافی دارد؟ مثل عشق، نفرت، امید و قس علیهذا. انسان وار بودن خدا یعنی خداوار بودن انسان. آیا این ها در خدا وجود دارد یا نه؟ اگر بگویید بلی وجود دارد آن وقت خدا علاوه بر این که متشخص است، شخص بودن هم در او هست. یعنی انسان وار.

نکات:

۱- انسان وار بودن برای خدا، قدحی نیست

البته انسان وار بودن را هم قدح بر خدا نگیرید که بگویید خدا را کرد انسان وار. من قبلاً گفته بودم که مشابهت و مماثلت از مفاهیم منطقی متقارن است، مفاهیم منطقی دو دسته اند: ۱- متقارن. ۲- غیر متقارن. مثلاً مفهوم بزرگ تر بودن نامتقارن است، چون اگر «الف» بزرگ تر از «ب» باشد دیگر «ب» بزرگ تر از «الف» نیست. اگر «الف» معلم «ب» باشد لزوماً «ب» معلم «الف» نیست ممکن است شاگردش باشد. این ها مفاهیم نامتقارن هستند. اما یک سلسله مفاهیم، مفاهیمی هستند که متقارن اند. یعنی اگر «الف» با «ب» نسبتی داشته باشد «ب» هم با «الف» همان نسبت را دارد. اگر خانه ی من به خانه ی شما نزدیک باشد، حتماً خانه ی شما هم به خانه ی من نزدیک است. پس این جا رابطه لزوماً برقرار است. مماثلت و مشابهت از مفاهیم متقارن است اگر «الف» شبیه «ب» باشد «ب» هم حتماً شبیه «الف» است. پس این جا وقتی می گوییم خدا انسان وار است، نباید گفت که این خدا را پایین آورد. نه، اگر خدا شبیه انسان باشد معنایش این است که انسان هم شبیه خدا است. بنابراین این جا فرق نمی کند که بگوییم خدا انسان وار است یا انسان خداوار است.

۲- خداوار بودن انسان همان انسان وار بودن خدا است

در حدیث منسوب به پیامبر « صلی الله علیه و آله و سلم » آمده است که « خلق الله آدم علی صورته » فرموده آدم بر صورت خدا است یعنی آدم شبیه خدا است و وقتی آدم شبیه خدا باشد خدا هم شبیه آدم است. نمی شود یک صفتی از یک طرف برقرار باشد از طرف دیگر برقرار نباشد، بنابراین خداوار بودن انسان همان انسان وار بودن خدا است. یعنی انسان هم مثل خدا است. خدا هم مثل انسان است از لحاظ این صفاتی که گفتیم. اما اگر گفتید خدا تشخص دارد ولی صفات اختصاصی انسان را ندارد مثلاً خشم ندارد و خشنودی ندارد، دفاع و حمله ندارد و حب و بغض و ... ندارد این می شود خدای متشخص ناانسان وار. هگل همین را می گوید.

بررسی امکان جمع میان اقوال درباره ی خداوند

یک بحث این است که آیا ما باید به خدای متشخص انسان وار یا نا انسان وار یا خدای نامتشخص معتقد باشیم؟ یعنی مانعاً الجمعند؟ که بالاخره باید یکی را انتخاب کنیم؟ بسیاری از فیلسوفان میگویند مانعاً الجمعند باید انتخاب کنید یکی از این سه را. ولی از قدیم الایام در میان عرفا کسانی بودند که معتقد بودند مانعاً الجمع نیستند نظریات حضرات خمه ابن عربی همین است که این سه را جمع کند که خدا در یک مرتبه ای نامتشخص است و در مرتبه ی دیگر متشخص است ولی انسان وار است و ... هر مرتبه ای یک گونه است این معنایش این است که این سه قول مانعاً الجمع نیستند. خدا در مرتبه ای نامتشخص و در مرتبه ای متشخص و در مرتبه ای انسان وار و مرتبه ای نا انسان وار است. برخی از فیلسوفان دین هم همین گرایش را دارند و بعضی معتقدند که نمی شود جمع کرد. من خودم همین را معتقدم که جمع امکان پذیر نیست. فعلاً کاری به این ندارم.

برخی لوازم اقوال سه گانه درباره ی خداوند

۱- شخص یا شیء بودن خداوند طبق اقوال سه گانه

وقتی من می گفتم خدا متشخص است منظورم این که خدا شیء باشد یا شخص، نبود. شیء بودن و شخص بودن این جا معلوم می شود که خدا را PERSONAL بدانیم یا IMPERSONAL، اگر خدا را شخص دانستید یعنی PERSONAL مثل PERSON می ماند شخص، انسان، یعنی در خطاب به او از « که » باید استفاده کرد، نه از « چه » باید گفت خدا « کیست » نه « چیست ». اما اگر گفتیم IMPERSONAL است نوعی شیئیت پیدا می کند. منتهی شیء و شخص عادی و الا از لحاظ فلسفی کل موجود فهو شیء، شیئیت یعنی موجودیت، حتی اشخاص هم از لحاظ فلسفی شیء اند، چون در فلسفه شیء در مقابل شخص نیست. شیء یعنی موجود.

بررسی امکان مخاطبه با خداوند در هر یک از اقوال سه گانه

نکته ی دیگر این که گفته اند اگر خدا متشخص و انسان وار نباشد، اصلاً خطاب تو به او نمی شود کرد. باید گفت آن. لذا دعا بی معنا می شود، مناجات بی معنا می شود، خدای متشخص و انسان وار را می شود دعا کرد مناجات

کرد و ...

اگر کسی بگوید که اگر بخواهیم دعا درست باشد و مناجات درست باشد و نماز و روزه درست باشد، اگر بخواهیم این ها درست باشند، باید خدا متشخص انسان وار باشد. خوب من هم قبول می کنم. ولی از این بر نمی آید که خدا متشخص انسان وار هست. و این بیان مغالطی است.

لذا نمی توانیم بگوییم چون دعا می کنیم و نماز می خوانیم پس خدا باید متشخص انسان وار باشد. عکس این باید باشد، اول باید دید خدا چگونه است، بعد ببینیم چگونه با او تعاطی باید کرد.

به این نوع استدلال در منطق می گویند آرزو اندیشی، یعنی خوش می دارم که الف، ب باشد پس الف، ب است. بنابراین به صرف این که برای تفصی از بی معنا بودن شاعر دینی باید خدای متشخص انسان وار داشته باشیم از این بر نمی آید که پس خدا متشخص انسان وار است این یک نکته.

بررسی اقوال سه گانه درباره ی خداوند در قرآن کریم

آیات دال بر خدای متشخص انسان وار

شکی نیست ادیان جهانی علی الخصوص ادیان ابراهیمی خداشان خدای متشخص انسان وار است. قرآن هم همین است خدای متشخص انسان وار را نشان می دهد. فلما آسفونا، فانتقمنا منهم و ...

آیات دال بر خدای متشخص نائسان وار

و آیاتی هم داریم که خدا متشخص نائسان وار است. آیه ی لیس کمثله شیء که شاه فرد این آیات است. خدا فرموده است هیچ چیزی مانند خدا نیست. گام اول که بر می داریم این که انسان هم یک چیزی است، نتیجه این می شود که انسان مانند خدا نیست این گام اول، چون هیچ چیز مثل خدا نیست، انسان هم یک چیزی است، پس انسان هم مثل خدا نیست. گام دوم این که مثل بودن از مفاهیم متعدی است اگر انسان مثل خدا نیست پس طبعاً خدا هم مثل انسان نیست پس خدا می شود نائسان وار.

آیات دال بر خدای نامتشخص

آیات شاخص « هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن » و « اینما تولوا فثم وجه الله » است. چیزی که هم اول است و هم آخر است و هم نهفته است و هم آشکار است، این هیچ کدام از موجودات جهان هستی نیست که می تواند به اعتبار موجودات نهفته، نهفته باشد، به اعتبار موجودات آشکار، آشکار باشد و به اعتبار موجودات اول، اول باشد و به اعتبار موجودات آخر، آخر باشد. وقتی چیزی بخواهد هم اول باشد و هم آخر، هم ظاهر باشد هم باطن، باید چیزی باشد که خودش هیچ کدام از این چیزها نباشد بلکه همه ی این ها باشد که نهفته ها او باشند و نهفته و آشکارها هم او باشند و آشکار و ... به عبارۀ اخری جمع متناقضان و جمع اضداد که استحاله دارد در موجودات

است . خدا اگر وجود داشته باشد باید نامتشخص باشد والا متشخص یا انسان وار یا غیر انسان وار این پارادوکسیکال است .

بررسی چگونگی جمع میان سه دسته آیات

حالا دو راه داریم یا هر سه را قابل جمع بدانیم کاری که ابن عربی کرده . یا بگوییم قابل جمع نیستند منطقاً که با این حساب یکی از این سه خدا را مراد اصلی قرآن بدانیم و بقیه را بگوییم قرآن از باب های دیگر گفته است . مثل تصویری که از بهشت و جهنم داریم که گاهی علمای ما هم گفته اند که از سویی گفته می شود نهرها جاری است و ... در عین حال می گویند که خود قرآن هم به ما توجه داده چیزی که در بهشت هست این تصوراتی که می گوییم نیست این را برای قشری از شما گفتیم و گرنه آن چیزی که پیش خدا هست لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر ، آن وقت می گوییم این آیات پس چیست ؟ می گویند این آیات از آن باب است که چون که با کودک سر و کارت فتاد، پس زبان کودک باید گشاد. در باب خدا هم همین را بگوییم ، بگوییم خدا مثلاً غیر متشخص است فقط و متشخص انسان وار را برای فهم ما این طور گفته اند .

اقوال درباره ی خدای متشخص

حالا متشخص را گفتیم ، کسی بگوید خدای غیر متشخص چیست ؟ مهم ترین قول این است که خدای غیر متشخص، احد من الموجودات نیست، نفس الوجود است ، هستی است . ولی رواقیون می گفتند آنی که خدای نامتشخص است، نظم حاکم بر موجودات است که تعبیر می کردند به ناموس ، برخی قائل بودند به چیزی به نام عدل ، خدا عدل است و بالعدل قامت السموات و الارض .

مرز میان قول به عدم خدا و قول به وجود خدای نامتشخص

خوب اگر نفس الوجود باشد یعنی نفس هستی را بگوییم خدا، آن وقت مرز میان قائلان به وجود خدا و قائلان به عدم وجود خدا کجاست ؟ این است که ماتریالیست همه ی جهان را دارای آگاهی و خیرخواهی نمی بینند، ولی کسی که به خدای نامتشخص قائل است، معنایش این است که آگاهی و خیرخواهی در کل عالم و هستی وجود دارد. به تعبیر دیگر کسی که به خدای غیر متشخص قائل است می گوید : " من يعمل مثقال ذره خیراً یره و من يعمل مثقال ذره شراً یره " دیگر نمی گوید یره جزائه که مجازی بخواهیم ، می گوید نظام جهان، نظام اخلاقی است و دو ویژگی دارد .

۱ - این که جهان چنان است که برایش فرق می کند که این سخنی که از دهان من می آید بیرون راست باشد یا دروغ .

۲ - مطابق این فهمی که از عمل ما دارد واکنش نشان می دهد .

این را می‌گوییم نظام جهان، نظام اخلاقی است. خوب این معنایش این است که جهان اولاً آگاهی دارد، کور و کر نیست که راست و دروغ برایش فرق نکند. جهان درک می‌کند که این عمل صادقانه بود یا مزورانه، ثانیاً متناسب با درکش واکنش نشان می‌دهد. ماتریالیست چنین حرفی نمی‌تواند بزند. ممکن است معتقد هم باشد ولی دفاع نمی‌تواند بکند. ماتریالیست می‌گوید فقط ماده است، ماده که خیرخواهی ندارد و فهم ندارد. ماتریالیست جهان را کور و کر می‌داند. ولی در خدای متشخص این آگاهی و خیر در خود خدا متمرکز شده است. ولی اگر به خدای غیر متشخص قائل باشی معنایش این است که این چوب هم آگاهی دارد: "ان من شیء الا یسبح بحمده".

تفاوت قول به خدای متشخص و نامتشخص

خدای متشخص و غیر متشخص فرقی این است که در خدای غیر متشخص کل جهان هستی خیر دارد و آگاهی دارد، ولی در خدای متشخص همه‌ی چیزها و آگاهی‌ها در او متمرکز شده است.

بازگشت به سخن ابتدایی درباره‌ی هدف زندگی انسان

پس دیدگاهی که می‌گفت هدف زندگی انسان جز با فهم هدف خلقت امکان پذیر نیست او معتقد است که خدا وجودی است متشخص که غیر خودش را خلق می‌کند. یعنی از نیستی به وجود می‌آورد. خلقت فقط با خدای متشخص سازگار است. یعنی خدا وقتی متشخص بود یعنی یکی از موجودات بود آن وقت سایر موجودات را از کتم عدم به دیار وجود می‌آورد.

***بازگشت به اشکال سوم**

اشکال سوم به بیانی دیگر: نفی معنای خلقت در فرض خدای نامتشخص

اگر خدای متشخص قابل دفاع نباشد، طبعاً اصل خلقت هم قابل دفاع نخواهد بود. نمی‌شود گفت خدا خلقت کرد کما این که نمی‌شود گفت آب رطوبت خودش را به وجود آورد. آب در رطوبت جلوه می‌کند، آب در سردی و زلال بودن جلوه می‌کند. هیچ موجودی صفات خودش را خلق نمی‌کند. هر موجودی جلوه اش صفاتش هست. آن وقت خدا می‌شود کل هستی، جلوه اش در این تکثراتی است که ما می‌بینیم جلوه‌های وجود را بهش می‌گوییم موجود. به تعبیر دیگر، موجودات جز شئون و مراتب آن وجود نیستند. شئون و مراتب یعنی مثل رطوبت که شأنی و مرتبه‌ای از آب است.

ربط و نسبت موجودات با خدای نامتشخص

از باب تنزیل عرض کنم ربط و نسبت ما موجودات با نفس الوجود که خدا باشد، مثل ربط و نسبت صفات آب است به آب، صفات آب جلوات آب هستند، ولی نمی‌شود گفت جوهر اعراض خودش را به وجود آورده است. جوهر چیزی نیست جز جلوه‌ای که در هر کدام از اعراض خودش می‌کند.

نفی معنای هدف خلقت در فرض خدای نامتشخص

اگر نظریه ی خلقت قابل دفاع نباشد، یعنی خدا چیزی را به وجود نیاورده باشد، همان طور که درخت شکوفه می کند، خدا شکوفه کرده است و هر کدام از موجودات شکوفه ای از خدا هستند. در این صورت نمی شود گفت که اول باید هدف خلقت را دانست بعد فهمید معنای زندگی چیست؟

اشکال چهارم: نبود ملاکی برای فهم موفقیت و عدم موفقیت افراد

نکته ی دیگر این که فرض کردیم خدا جهان را آفریده برای هدفی و انسان ها را آفریده که بخشی از آن هدف را محقق کنند و اگر انسان ها دنبال هدف دیگری بروند شکست می خورند.

چه اماره ای بر این داریم که انسان هایی که دنبال اهداف دیگر رفتند شکست خوردند؟ برای این که این نکته معلوم شود عرض می کنم که اولاً شکی نیست که انسان ها مثل هم زندگی نمی کنند. به نظر می آید لااقل اجمالاً بشود پذیرفت که اهداف متفاوتی را دنبال می کنند در زندگی شان، پس گویی همه شان در یک سمت و سویی در حرکت نیستند. آن وقت شما می گوید اگر هدف یکی باشد، طبعاً یکی از آن ها حداکثر به سوی همان هدفی سیر می کند که خدا انسان را برای آن هدف آفریده است. این معنایش این است که بقیه در جهت آن هدف سیر نمی کنند. و شما گفتید ساختار جهانی به گونه ای است که آن ها که خلاف آن هدف رفتند، شکست می خورند. از کجا دلیل داریم که شکست خوردند؟ ما چه جوری می توانیم نشان دهیم که این ها شکست خوردند؟ از کجا دلیل داریم که معاویه شکست خورد؟ چون معاویه در خلاف جهت هدف حرکت کرده، از کجا می شود گفت که علی پیروز شد و معاویه شکست خورد؟

این را چه طور می شود اثبات کرد؟ و چه جور می شود استدلال کرد؟ چه جور می شود نشان داد این را؟ و استدلال SUBJECTIV هم کرد. بلی شکی نیست که به لحاظ دیدگاه های SUBJECTIVE که ما داریم معتقدیم علی (ع) شکست نخورده و معاویه شکست خورده، ولی این را چه طور می شود استدلال SUBJECTIV به سودش کرد؟

والسلام علیکم

ضرورت تفکیک میان مباحث فلسفی و کلامی

در مورد مباحث جلسه ی قبل، باید عرض کنم که بنده در عین حالی که خودم مسلمانم، ولی قائل ام که باید تفکیک کرد میان فلسفه ی دین که استدلال عقلی است و الهیات دین، که در آن نصوص معتبر است.

ما متأسفانه کلام مان را فلسفی و فلسفه مان را کلامی کرده ایم. و این باعث عدم رشد هر دو شده است. لذا این که برخی هنر می دانند، تلفیق این دو را و در شیعه به خواجه نصیر و در اهل سنت به غزالی و امام فخر نسبت می دهند، به نظر من هنری نیست. و این ها دو علم اند با روش های متفاوت. غرض من نشان دادن عدم موفقیت الهیات فلسفی و فلسفه ی الهیاتی است.

عدم التزام میان عدم پاسخ گویی به تحدی قرآن و صدق نبوت پیامبر اسلام(ص)

حال این که شما می گوید تحدی و عدم پاسخ مناسب به تحدی نسبت به قرآن نشان می دهد که قرآن از جانب خداست. من عرض می کنم که دلالتی ندارد، و این بیان شما نشان می دهد که تاکنون غیر از محمد بن عبدالله (ص) کسی نتوانسته مانند قرآن را بیاورد. ولی باید توجه داشت که این بیان شما، دو قید دارد:

۱ - تاکنون و نمی توان از گذشته نسبت به آینده صحبت کرد.

۲ - و قید دوم هم این که غیر از محمد بن عبدالله (ص).

حالا چه طور این دو قید را می شود خارج کرد؟ شما برای خارج کردن این دو قید گفتید که خود محمد بن عبدالله (ص) امین بوده اند و گفته اند که این کتاب از جانب خدا بوده است، و یا این که خود کلام قرآن هم نشان می دهد که کار بشری نیست. باز هم بیان تام نیست، زیرا در هر دو حال بر صدق سخن پیامبر ابتناء دارد، و صدق سخن شخص را نمی توان از سخن خود فرد استنتاج کرد. به علاوه البته در مقام بحث می گویم و عذر می خواهم، اولین دروغی که یک فرد می گوید، اولین دروغ است، یعنی قبلاً تاکنون دروغ نگفته است. شاید پیامبر تا سن ۴۰ سالگی دروغ نگفته است و اولین دروغش در سن ۴۱ سالگی بوده است. از روند گذشته نمی شود روند آینده را نتیجه گرفت.

دفاع از دین تنها می تواند دفاع پراگماتیک باشد

من همیشه دغدغه ام این بوده که بیان کنم و به متدینان همه ی ادیان و مذاهب بگویم شما در وضع واحدی هستید. اگر عقل گرا باشید، همه ی شما به یک سان ادعاهایتان بلا دلیل است، یعنی نه می شود دلیل بر توحید آورد، نه تثلیث، نه نماز، نه عشای ربانی، و نه هیچ عمل دیگری. ولی در مقام دفاع پراگماتیک، همه ی ادیان آثار مثبت داشته اند، و در مقابل اردوگاه مقابل که مادیت است همه ی ادیان سخن دارند، و دفاع از دین تنها می تواند دفاع پراگماتیک باشد. لذا جهان نگری دینی عموماً و اسلامی خصوصاً اگر شما به آن تسلیم شدید برای شما به لحاظ فردی و اجتماعی منافع و بهره های فراوان دارد، و دفاع رئالیستیک و عقل گرایانه برای هیچ دینی ممکن نیست.

ثمرات دفاع پراگماتیک از دین

اگر این را پذیرفتیم:

۱- از خیلی تکلفات و تصنعات متکلمان بیرون می آییم، مثل اثبات ممکن الوقوع بودن معجزه و وقوع بیرونی آن و دلالتش و نحوه ی دلالت اش و مدلول آن و

۲- از سویی نوعی مدارا و رواداری هم با سایر پیروان ادیان در ما پدید می آید.

نشانه های اهل نجات

چون اهل نجات بودن در گرو صداقت و جدیت است و در هر کس این دو بود اهل نجات است؛ حالا از هر مذهب و مکتبی باشد، مسیحی باشد، مسلمان باشد، بودایی باشد و ... دیگر نتیجه مهم نیست، بلکه فرآیند مهم است، فرآورده مهم نیست.

لذا باید میان بحث های فلسفی و اعتقادی تفکیک کرد و البته از نظر اعتقادی من خودم مسلمان ام و گزاره های دینی را قبول دارم.

اخلاقی بودن رواداری

انسان وقتی دغدغه ی دیگران را بفهمد اعمال آن ها را هم می فهمد، من مثلاً اگر بدانم این زنی که بی حجاب به خیابان آمده، به این خاطر این گونه است که بچه اش گم شده، عمل وی برای من قابل فهم می شود، یا اگر ببینم کسی را که غضب کرده، ولی دلیل غضب او را بدانم، این عمل وی برای من قابل فهم می شود. البته هر چه قابل فهم باشد، مجاز و درست هم نیست. یا مثلاً اگر من قاضی باشم و فردی را به جرم دزدی بیاورند، من از آن نظر که قاضی هستم، باید او را مجازات کنم ولی اگر پیش زمینه ی زندگی او را بدانم و بدانم که چه حوادثی باعث شده

این فرد به این جا برسد، دیگر عمل وی برای من قابل فهم می شود. و دزدی را نتیجه ی طبیعی می دانم. لذا به قول ویکتور هوگو در بینوایان هر کس اگر بداند جرم از چه راه هایی عبور کرده، دیگر برای جرم جریمه نمی گذارد.

صداقت و جدیت پیامبر(ص) رمز موفقیت ایشان در گرایش مردم به اسلام

از این جهت، به نظر من امور اعتقادی استدلال بردار نیست. مثلاً اگر پیامبر (ص) می خواست با استدلال ابوذرا مؤمن کند، ابوذرا همیشه می توانست در مقدمات سخن پیامبر (ص) چون و چرا کند. لذا آن چه ابوذرا را مسلمان می کند شخصیت صادق و با جدیت پیامبر (ص) است.

در مورد خودم هم این تجربه وجود دارد. از نظر من اگر چه بسیاری اعمال و نظریات امام خمینی برای من جای شک و شبهه دارد، ولی شخصیت ایشان عامل اعتقاد من به ایشان بوده است.

مراد از صداقت و جدیت

و من از آیه ی قرآن که می فرماید الذین جاهدوا فینا لنهذینهم سبلنا، هم همین را می فهمم، جاهدوا یعنی جدیت، فینا یعنی صداقت. جدیت یعنی زندگی را جدی بگیریم و صداقت هم یعنی بعد از فهم واقع و خطای خود سریعاً و صریحاً به آن اقرار کنیم. چون بسیار می شود که ما واقع را می فهمیم، ولی آن را به خاطر مقاصدی می پوشانیم. لذا این تجربه ی من است و روان شناسان هم همین سخن را دارند.

اصول و عقاید هیچ دینی برهانی نیست.

اما نباید از تبعیت از کسی و اندیشه ای پل زد به مستدل بودن تمام سخنان آن فرد یا اندیشه. و لذا من قائل ام که اصول و عقاید هیچ دینی برهانی نیست، ولی از برهانی نبودن آن بر نمی آید که باید از آن دست برداشت. کونوا دعاة الناس بغیر السنتمکم نیز همین است. لذاست که می بینید فلاسفه ذهن را تسخیر می کنند، ولی نمی توانند افراد را به تبعیت وادارند.

اگر قرار بود مردم اروپا با استدلال عقلی مسیحی می شدند، باید با استدلالات هیوم هم از دین خارج می شدند، در حالی که هنوز مردم مسیحی اند. چون در خاطره ی مردم مسیح آدام صادقی است، ولی در خاطره ی مردم هیوم آدام صادقی نبوده است.

من به نظرم می آید باید بگذاریم، این تنوعات در باغ هستی باشد و در عین حال بحث های فلسفی و کلامی هم در جای خود مطرح شود.

امکان ترجیح فردی نسبت به گزاره های دینی در میان ادیان مختلف

با تمام این سخنان می توان به صورت فردی از معقول تر بودن یک گزاره ی دین خاص که مشترک در سایر ادیان است، سخن گفت. مثلاً می توان گفت توحید معقول تر از تثلیث است، البته می دانید که از تثلیث هم توجیه های مختلفی شده است. از حدود دو دهه پیش که بحث پلورالیسم تقریباً در غرب رشد پیدا کرده و این به خاطر پذیرفته شدن آن توسط شورای واتیکان دوم بود، یک متفکر عرب به نام عدنان اصلان مناظره ای میان جان هیک به عنوان یک پلورالیست مسیحی و سید حسین نصر به عنوان یک پلورالیست مسلمان ترتیب داد که این هم به صورت کتاب چاپ شده است و هم بخش هایی از آن در مجله ی معرفت که برای مؤسسه ی امام خمینی (ره) است، به چاپ رسیده است.

در آن مناظره جان هیک می گفت اگر ما بخواهیم پلورالیسم به صورت یک اندیشه ی مورد وفاق دربیاید، باید از برخی اندیشه ها دست برداریم، مثلاً ما مسیحیان باید از تثلیث دست برداریم. در جواب سیدحسین نصر می گفت که خیر نباید از تثلیث دست برداشت و تثلیث تفسیرهای افلاطونی و نوافلاطونی و فلوپینی دارد. و یک اصل بسیار مهم است اگر چه بد معنا شده است.

لذا ترجیح یک اندیشه را به صورت فردی می پذیرم. ولی این به صورت مجموعه ای و سر بسته قابل قبول نیست که همه ی گزاره های یک دینی این گونه باشد و معدل گیری هم معنا ندارد. چون معدل گیری امری کمی است و صدق و کذب و بطلان و حقایق و توفیق و شکست و مصلحت و مفسدت اموری کیفی اند.

دین فراهم کننده ی بهداشت روانی

با توجه به آن چه بیان شد، التزام به دین از نظر عقلانیت عملی است نه نظری، و به نظرم عقلانیت عملی هنوز هم جناح معنوی ها را به مراتب قابل دفاع تر می کند از مادیون جهان. از همین نظر در روان شناسی خصوصاً نهضت سوم و چهارم بیشتر طرف داران روان شناسی انسان گرا و فرا شخصی این ها متدین اند، الهی اند، معنوی اند. چون دینداری را برای بهداشت روانی بهتر می دانند. یعنی سلامت روانی ما در وقت التزام به امور دینی و معنوی به مراتب بیشتر از حالت عدم التزام است.

فواید بحث های فلسفی در ناحیه ی دین

با عنایت به بحث های طرح شده، فایده ی بحث های فلسفی در دین به نظر من سه چیز است:

۱- پاسخ به کنجکاوی بشر

نفس کنجکاوی را نمی شود وانهاد. کنجکاوی گاه وجه عقلی و گاه تجربی دارد. و کنجکاوی علاوه بر طریقت خودش موضوعیت دارد.

۲- استدلال عقلانی وجه سلبی دارد نه ایجابی.

با استدلال عقلی می فهمیم چه چیزی خطاست، با عقل می شود جنگل اندیشه ها را هرس کرد، اما نمی توان درختی کاشت. البته عقل به معنای reason و نه intellect که اتصال به عقل فعال و مبادی عالیه است که داستان دیگری دارد و سنت گرایان قبول دارند و من هم قبول دارم، اگر چه کیفیت آن برایم روشن نیست.

۳- تواضع را در ما طبیعی می کند.

الآن که شما معتقدید برای اصول دین اسلام می شود استدلال آورد، تواضع شما نسبت به یک مسیحی مصنوعی است، اما اگر معلوم شد که در ناحیه ی استدلال عقلی، وضع مان به یکسان است؛ یک نوع تواضع طبیعی در ما پیدا می شود که مبنای عملی مدارای نظری می شود.

راه کارهای تبلیغ دین

راهکار اول: نشان دادن این که دیدگاه های دینی، برای بهداشت روانی بهتر است.

حالا ارائه ی نظرات دین و تبلیغ آنها، یعنی نشان بدهیم با تحقیقات تجربی که این دیدگاه ها برای بهداشت روانی بهتر است و در مقابل تفاسیر متعدد از جهان که برای بهداشت روانی مؤثر نیست، انتخاب این دیدگاه ها ترجیح دارد.

مثلا دو گزاره ی غیر قابل اثبات می توان در نظر گرفت، یکی آن که ساز و کار هستی در جهت ناکامی انسان هاست و دیگری آن که ساز و کار هستی مدد رسان انسان ها در رسیدن به موفقیت است. این دو گزاره هر دو اثبات ناشدنی است و از این که هر دو اثبات ناشدنی است، بر می آید که جهان قابلیت تفاسیر متعدد دارد. بر مبنای تفسیر اول پشت هر مصیبتی بشارتی است و بر مبنای تفسیر دوم، پشت هر نعمتی، مصیبتی است. در این جا روان شناسی می گوید که تفسیر دوم برای بهداشت روانی مناسب تر است.

به تعبیر دیگر فیزیک جهان را نمی توان تغییر داد، ولی برخی دیدگاه های متافیزیکی، آستانه ی تحمل انسان ها را در برابر مصیبت های جهان بالا می برد.

یا به عنوان مثال دیگر، اگر کسی قائل باشد اعمال خوب و بد لزوما دارای سرانجام نیست، زندگیش متفاوت است با کسی که قائل است من بعمل مثقال ذره خیرا یره و من بعمل مثقال ذره شررا یره. کسی که معتقد است اگر یک ذره، یک اپسیلون، کار نیک کرد، حتما دیده می شود و باز هم اگر یک ذره کار بد کرد، بالاخره این دیده می شود؛ این فرد از لحاظ روانی سالمتر است تا وقتی معتقد باشد که هم خوبیها گم شدنی اند، هم بدی ها. وقتی معتقد باشد بدیها گم شدنی اند، هیچ چیزی جلودارش نیست و وقتی معتقد است خوبیها گم شدی اند هیچ چیزی تشویقش به خوبی ها نمی کند.

من بعمل مثقال ذره خیرا یره و من بعمل مثقال ذره شررا یره، یک گزاره متافیزیکی قابل اثبات نیست. کما این که گزاره ی مقابل آن هم قابل اثبات نیست. اما اگر شما دید اول را داشته باشید با غیر معتقدش خیلی فرق می کند.

باز هم به عنوان مثال در قرآن آمده **وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**، اگر آدم واقعا معتقد داشته باشد تنهاست، از لحاظ روانی خیلی بهداشتش تامین می شود. خیلی از معاصی و گناهانی که انجام می دهیم به این خاطر است که فکر می کنیم اعوان و انصاری داریم.

امام فخر در تفسیر مفاتیح الغیب می گوید: من معتقم اگر در یک آتش سوزی ای، کل قرآن بسوزد و فقط این آیه بماند، **وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**، به نظر من این آیه برای انسان سازی کافی است. و راست هم می گوید.

کسی که معتقد باشد من تنهایم و چون تنهایم، مسئولیت همه چیز بر دوشم است، فردا نمی توانم بر دوش مرئوس، مادرم، پدرم و هم جناحی ام بیندازم این فرد بهداشت روانی بالاتری دارد از کسی که به این آموزه معتقد نیست.

راهکار دوم: سعی در اولویت بندی در برخورد با مخاطبان

البته این دفاع پراگماتیستی تنها فرد را متدین می کند، نه آن که دین خاصی را هم به او بقبولاند. لذا این دلایل جناح معنویت گرای جهان را در برابر جناح مادی گرای جهان حفظ می کند. از سویی شکی نیست که اگر فردی دیدگاه معنوی پیدا کرد، باید این را با یک زبانی بیان کند و دیگر طبعا یا با زبان دین اسلام بیان می کند یا با زبان دین یهود یا مسیح و یا غیره.

برای مثال من وقتی می خواهم ما فی الضمیر خودم را بگویم، در عین حال که هیچ زبانی بر زبان دیگر رحجان ندارد، نه می توانم از هیچ زبانی استفاده کنم، نه از همه زبانها استفاده کنم. اما تا دهان باز می کنم یا فارسی حرف می زنم یا انگلیسی یا ...

به همین ترتیب وقتی انسان دهان باز کرد و خواست با هستی یا به تعبیر دینی با خدا حرف بزند، طبعاً یا به لسان اسلام یا لسان مسیحیت یا بودا یا ... حرف می زند. ولی به تعبیر مارتین بوبر میل به سخن گفتن با هستی مهم تر است از این که به لسان دین اسلام سخن بگوید یا مسیحیت یا اکثر ما بیشتر از اینکه بخواهیم مخاطبمان معنوی بشود و متدین، می خواهیم هم کیش ما بشود. اما اگر فکرش را می کردم که اول از هر چیزی اگر همه عالم معنوی بودند، ولو معنویت هر کدامشان در قالب یکی از ادیان تاریخی و نهادینه بروز و ظهور پیدا می کرد، خیلی جهان خوبی داشتیم؛ اول می آمدیم بر مشترکات معنوی، تأکید می کردیم .

چند سال پیش بود از طرف مدارس خارج از کشور که در قم هستند، آمده بودند با من مشورت می کردند. من به آنها گفتم سه نبرد در دنیا برقرار است: اول یک نزاعی هست بین نزع معنویت جهان و نزع مادیت جهان. ما اول باید با پیروان تمام ادیان و مذاهب جهانی هم سنگری بکنیم در برابر مادیون جهان . اگر در این نزع معنویان بر مادیان غلبه پیدا کردند. آن وقت نزع دومی پیش می آید که حق با اسلام است یا بودایی یا مسیحیت؟

از اینجا اگر اسلام شکست خورد که هیچ؛ باز اگر اسلام در اینجا پیروز شد، در اینجا بحث می رود روی اینکه سنی ها حق می گویند یا شیعه یا زیدیه یا کیسانیه یا وهابی ها یا ...

اگر در فازهای قبلی شکست بخوریم، نوبت به فازهای بعدی نمی رسد. از این لحاظ می گفتم کلام را باید سه قسمت کرد. ۱- الاهیات بین الدینی و لا دینی. ۲- کلام بین الادیان (به نفع اسلام). ۳- کلام بین المذاهب

راهکار سوم: توجه به بعد معنوی دین نسبت به امور ظاهری

چند سال پیش در دانشگاه علامه طباطبائی یک واقعه ای رخ داد، یک خانم حافظ قرآنی خودکشی کرد! این حافظ قرآن را از این جهت تأکید می کنم که یک آدم که دیدش معنوی باشد به عالم، هیچ چیزی او را به خودکشی نمی کشاند. این فرد اگر دید معنوی داشت می دانست، پشت هر چیز و واقعه ای یک خیری هست و یک حکمتی هست. هیچ چیز به روال قبلیش باقی نمی ماند. و به تعبیر دیگر، این نیز بگذرد . این فرد حافظ قرآن است، ولی به نظر من معنوی نیست.

بنابراین هیچ موقع به گفته لارشکوفو ، هیچ اوضاع و احوالی آن قدر بد نیست که انسان مؤمن نتواند ازش استفاده کند و هیچ اوضاع احوالی آن قدر خوب نیست که کافر نتواند ازش سو استفاده کند. یعنی اوضاع و احوال مهم نیست این دید ماست که مهم است .

اتفاقاً چند روز پیش دوستی می خواست حج برود، به من گفت یک توصیه به من بکن: گفتم بین آقا! خودم حج نرفتم البته، اما آنچه ما در فقه خواندیم در حج، اگر عمل شود، آدم واقعا متحول می شود . شما ببینید در حج همه

چیز دایر مدار سه چیز است: یکی اینکه همه مثل همید، دوم اینکه همه حول یک چیز در عالم بچرخید، سوم اینکه با تنبلی و با راحت طلبی به جایی نمی شود رسید. باید نوعی جدیت و حروله در زندگی داشت.

ولی مهم این است که روحانیونی که می برند مکه دغدغه شان این است که شانه نباید از محاذات آنجا رد شود و صاد و ضاد باید فلان و بهمان باشد. وقتی این طور شد و توجه فرد به این ها معطوف گشت، دیگر در آن حس معنوی نمی رود.

اگر آدم می خواهد در مراسم حج در حس عرفانی فرو برود نباید خیلی دغدغه آن را داشته باشد که این شانه ام چه شد؟!

شما اگر ظاهر گرایی دینی را زیاد بکنید، دیگر افراد در آن حس معنوی نمی روند.

در حالی که دین ما دینی است که سین البلال خیر من شینکم! درست است می گوید اسهد الا اله الا الله.

آن دینی که می گوید إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم و می گوید إنما الأعمال بالنیات و إنما لكل امرئ ما نوى. دینی که این را می گوید می خواهد بگوید این قدر هم ظاهر گرا نباشید.

اگر به خانم یا آقای که می خواهد به حج برود بگوییم تو باید آن حس را پیدا می کنی؛ این خیلی مهم تر از توجه به صاد و ضاد است. البته نمی خواهیم بگویم عالما عامدا صاد و ضاد را اشتباه تلفظ بکند، بلکه می خواهیم بگویم توجهتان را باید روی این نکته ببرید.

• پرسش و پاسخ:

درباره ی خداوند و روایت های مختلف از او

سوال: آیا از کثرت توصیفات یک دسته از صفات خدا در قرآن، نمی توان به صحت اخذ آن توصیفات در مورد خدا رسید؟ مثلا اگر صفات غیر متشخص در مورد خدا بیشتر باشد، نمی توان این صفات را اخذ کرد؟

پاسخ:

۱- اولاً به تعبیر رنه گنون، یکی از مولفه های جهان نگری درست این است که به کمیت بها ندهد. این غلط است که بگوییم که کم بودن تعداد آیات، نشان از کم اهمیت بودن آن است و اگر آیات زیاد بود بگوییم اهمیت زیادی دارد. چه بسا که شما می بینید که برای یک مسأله فقهی، دو آیه آمده است (فرع فقهی) از آن طرف می بینید که مسائل خیلی خیلی مهم به این اندازه نیامده است. ملاک کمیت این است که دغدغه و فهم مخاطبان پیامبر چه مقدار بوده است.

۲- من اصلا بحتم درون دینی نیست که بگویم چون آیات در این جناح بیشتر است باید این طرف را قبول کنم. من می گفتم که خدای متشخص انسان وار قابل دفاع منطقی نیست، من کاری به آیات قران ندارم، بلکه استدلال عقلی می کنم.

۳- اگر عقل در برابر نقل بایستد (البته عقل مسلم)، شما جانب عقل را می گیرید، یا به اینکه نقل را بی اعتبار می دانید، یا این که نقل را چنان تاویل می کنید که با آن دریافت عقلیتان سازگار باشد. و گرنه اگر نمی خواستید این کار را بکنید، قرآن از خدا یک مجسمه ساخته است: یدالله فوق ایدیهم، و جاء ربك و الملك صفا صفا و وجوه یومئذ ناضرة*الی ربها ناظره؛ شما می بینید با عقل نمی خواند، فلذا تاویل می کنید.

۴- چیزی که من می گویم، چیزی نیست که من گفته باشم. تمام وحدت وجودی های جهان به حرف من قائلند، شما فکر نکنید چیز نویی است.

سوال: خدای غیر متشخص چگونه عبادت می شود؟

پاسخ: این سوال پیچیده ای است، من خودم به نظرم می آید اگر به خدای نامتشخص قائل باشیم، عبادات فقط جنبه تلقین به نفس پیدا می کند و از این راه تقویت روح و رشد معنوی پیدا می شود.

وقتی می گویم ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم؛ نمی خواهم بگویم یک موجودی مرا به یک جایی ببرد، بلکه می خواهم بگویم من عزمم در عالم این است.

بله یک چیزی وجود دارد اگر کسی به وحدت وجود قائل است به یک معنایی مثل ابن سینا در معاد می تواند بگوید چون صادق مصدق گفته قبول می کنیم. البته این ها در جایی است که میان روایت های از خدا قائل به جمع نباشیم.

سوال: با توجه به بحث هایی که شد، چگونه اعتبار دلالتی وحی تامین می شود؟ چون وحی تنها در فرض خدای متشخص، معنا دارد.

پاسخ: همیشه ما با تعبیری که انبیای بزرگ از تجارب خودشان داشته اند، سروکار داریم. و این تعبیر، به صورت ملفوظش برای مخاطبان همان عصر بوده است و برای ما به صورت مکتبوش هست.

و این تعبیر به دو جهت به نظر من می تواند فاصله داشته باشد با خود تجربه:

یکی به جهت عقاید و معلومات خود صاحب تجربه، یکی هم به دلیل فهم مخاطبان (یعنی یکی ذهن دریافت کننده تجربه، یکی زبان مخاطبان تجربه) پس نمی شود گفت چون در بیان تجربه این عبارات را می بینیم خود تجربه هم چنین بوده است.

آن وقت ما در زبان فقط می توانیم برای چیزهایی زبان وضع بکنیم که لااقل بین دو نفر مشترک، باشد. هیچ وقت نمی شود که ما لفظی را برای چیزی وضع بکنیم که این چیز فقط در منظر و مرئای یک شخص باشد.

حالا در تجارب عرفا و انبیا، یک ویژگی ای وجود داشته است، که ما انسانهای عادی هیچکدام نداشته ایم. پس عرفا و انبیا، چیزی را می یابند اما نمی توانند آن را منتقل کنند. حال راه انتقال آن چیست؟

ممکن است بگویید عرفا بیایند لغت جدیدی وضع کنند؛ لغت جدید هم فایده ندارد چرا؟ چون لغت جدید هم برای چیزی است که تجربه داشته باشند ولی این تجربه را که ندارند. پس فقط یک راه می ماند، می آیند در آن الفاظی که وجود دارد آن که نزدیکترین معنا را با معانی مد نظر آن ها دارد، آن لغت را به کار می برند. و به همین ترتیب همه الفاظی که انبیا و عرفا به کار می برند، نزدیکترین چیزهایی است که در لغات پیدا کرده اند. ولی با این حال خودشان می دانند این لغت مطلب نمی رساند. از جهتی مقرب است و از جهات متعدد مبعّد است. وقتی این طور باشد پس آن چیزی که تجربه کرده اند یک چیزی است و آن که مجبور شده اند به خاطر آن لغت نزدیک با آن را بگویند، یک چیز دیگر است. این نکته ای است که هم در فلسفه دین خوانده اید هم در روانشناسی دین. با توجه به این مطلب، آن چه از متون انبیا و عرفا فهمیده می شود، این است که اصل تجربه چه بوده است و اینکه پیامبر می گوید به من وحی شده است، نمی شود این نتیجه را گرفت که خدای پیامبر خدای متشخص انسان وار بوده است. ولی در عین حال اگر کسی شهود کرد خدای متشخص انسان وار را باید از استدلال دست بردارد. ولی به هر حال حرفش حجت ندارد چون ما خودمانیم و عقل خودمان!

سوال: آیا مجموعه شهودها نمی رساند که این تصور معقولتر است؟

پاسخ: یک مشکلش این است که اینها که این شهودها را کرده اند حرفشان با هم نمی خواند! بودا هم شهود کرده است اما فقط نیروانا را شهود کرده است! در ادیان ابراهیمی یک شهودهایی صورت می گیرد؛ عیسی (ع) دائما می گوید من پدر آسمانی را شهود کردم و می گوید من پسر او هستم! ایشان هم شهود کرده است.

من می خواهم بگویم اینها به نظر می آید وجه جمع ندارد؛ مگر از این تعابیر صرف نظر کنید و به وراء آن برسید، آنجا ممکن است یک وجه جمعی حاصل بیاید. همان کاری که جان هیک می کند. او می گوید ما معتقدیم پیامبران با فنومن سروکار داشته اند و نومن واحد است.

چون واقعا تجاربی که در ادیان شرقی صورت می گیرد خیلی متفاوت است با تجاربی که در ادیان غربی صورت می گیرد، مثلا تجارب حضرت عیسی (ع) و موسی (ع) متفاوت است!

مروری بر استدلال مابعدالطبیعی - الهیاتی در باب معنای زندگی

در جلسه ی اسبق بحث در باب استدلالی بود که می خواست معنای زندگی به معنای هدف زندگی را بر یک سلسله امور مابعدالطبیعی - الهیاتی، مبتنی کند. از این نظر به این معنادهی، گاه معنادهی مابعدالطبیعی و الهیاتی گفته می شود. چون در آن استدلال تمام هم و غم مستدلان این بود که بحث معنای زندگی را با بحث هدف خلقت می توان فهمید. مابعدالطبیعی است از این حیث که با امور نظری سر و کار دارد و الهیاتی است چون مستند می شود به برخی امور نقلی کتب مذهبی. این نوع استدلال را تا اواخر قرن بیستم فراوان در کتاب های کلامی می بینید. با توجه به آن چه گفته شد معلوم شد این استدلال قابل دفاع نیست.

استدلال های تجربی-روان شناختی در باب معنای زندگی

کسانی آمده اند و به جای این نوع استدلال، از طریق تجربی روان شناختی استدلال کرده اند. که در عین دل انگیزی یک سری مشکلاتی هم دارد. این راه فلسفی نیست و تجربی است و در میان تجارب، تجارب روان شناختی را مد نظرند. معمولاً هر چه ادله ی فلسفی دچار اشکال می شود، ادله ی روان شناختی رشد می کند. به نظر می آید این ادله مبتنی بر چند پیش فرض اند.

پیش فرض های استدلال های تجربی-روان شناختی

پیش فرض اول: انسان دارای ماهیت ثابتی است.

انسان دارای ماهیت ثابتی است. البته بعداً می آید که می توان از این اصل عقب نشینی کرد. بحث ثبات در این جا مقابل نظریه ی تبدل انواع داروین نیست که بحث آن می آید.

انسان شناسی فلسفی

در مورد انسان وقتی بحث می شود فارغ از بحث هایی که در هر کدام از علوم تجربی انسانی در مورد بعدی از ابعاد انسان بحث می شود. یک سلسله مباحث کلیه ای می توان طرح کرد که گاه از آن به انسان شناسی فلسفی تعبیر می شود و در مقابل انسان شناسی تجربی است.

مسائل انسان شناسی فلسفی

انسان شناسی فلسفی امروزه تحت عنوان فلسفه ی ذهن یا نفس مطرح می شود.

بحث اول: ثبات یا تطور ماهیت آدمی

در بحث های انسان شناسی فلسفی بحث هایی قابل طرح است از جمله مسئله ی ثبات و تطور ماهیت آدمی. که آیا ماهیت آدمی در طول تاریخ ثابت بوده یا دچار تطور بوده است؟ و در آینده چطور؟ و آیا در ما خصوصیات وجودی وجود

دارد که در طول تاریخ انسانی این مؤلفه در تمام آدمیان ثابت بوده است؟
این مؤلفه ها در صورت وجود داشتن ماهیت انسان را تشکیل می دهند.
اگر کسی قائل به ثبات شد باید ویژگی های مشترک و ثابت را نشان دهد.

بحث دوم: ساحات وجود انسان

بحث دوم آن است که اگر درباره ی ماهیت انسان، قائل به ثبات شدید، چه ساحات هایی در انسان وجود دارد؟

ساحات وجود انسان

در ساحات های آدمی:

- ۱- ساحات مورد اجماع ظاهراً جسم است.
- ۲- ساحات دیگر ذهن یا آگاهی است.
- ۳- ساحت سوّم ساحت عواطف و احساسات است.
- ۴- ساحت بعد هم ساحت نیازها و خواسته هاست.
- ۵- ساحت آخر هم ساحت اعمال ماست؛ اعمّ از جوارحی و جوانحی. البته این ساحات را می توان در فرض عدم ثبات هم پذیرفت.

امروزه بیشتر انسان شناسان قائل به ثبات اند، چون چندان عمری از انسان نگذشته و ۲۰۰ هزار سال در برابر عصر کیهانی چیزی نیست. و مهم بحث آینده است. برخی قائل اند که انسان ها در شش فاز ممکن است تغییر بکنند.
امروزه اکثر افراد قائل به ثبات اند، اگر چه در مؤلفه های ثابت بین شان اختلاف وجود دارد.

بحث سوم: بحث ارتباطات آدمی

بحث سوم بحث ارتباطات آدمی است و به نظر می آید به ۴ ارتباط قابل تقسیم است.

ارتباطات آدمی

- ۱- ارتباط انسان با خدا.
 - ۲- ارتباط انسان با خودش.
 - ۳- ارتباط انسان با دیگر انسان ها.
 - ۴- ارتباط انسان با طبیعت.
- و انسان در هیچ حالتی از یکی از این ارتباطات خالی نیست، اگر چه می تواند در یک حالت، بیش از یکی از این ارتباط ها را داشته باشد.

بحث چهارم: دامنه ی ذکورت و انوئت

بحث چهارم بحث دامنه ی ذکورت و انوئت است. آیا تا کجا نرینگی و مادگی سرایت دارد؟ مثلاً آیا تا ساحت جسم است یا تا ساحت ذهن و دیگر ساحت هم می آید یا نمی آید؟ این از بحث های مهم فمینیسم هم هست. چون هر تقسیم بندی یک عالم مقالی دارد. مثلاً تقسیمات اشیاء به جامدات، مایعات و گازها در زندگی عادی و عالم متوسط صحیح است. ولی این تقسیم در جهان بی نهایت بزرگ ها که واحد آن کهکشان است و در جهان زیر اتمی، جاری نیست.

بحث پنجم: گذشته و آینده ی انسان

بحث پنجم هم بحث قبل و بعد آدمی است که قبل از به دنیا آمدن کجا بوده است و بعداً به کجا خواهد رفت که بحث معاد و رستاخیز و عالم ذر و صور افلاطونی و ... این جا مطرح می شود. این ۵ بحث مهم ترین بخش های انسان شناسی فلسفی است.

گفته شد که اولین پیش فرض استدلال های تجربی روان شناختی ثبات ماهیت انسان است.

پیش فرض دوم: انسان ها در ناحیه ی احساسات و عواطف ثبات دارند.

پیش فرض دوم آن است که آدمیان از یک سلسله امور بالمآل احساس لذت و از یک سلسله امور بالمآل احساس الم می کند. این معنای اش این است که انسان ها در ناحیه ی احساسات و عواطف ثبات دارند. تعبیر بالمآل از این نظر گفته شد که انسان ها در زندگی رضایت درجه اول و دوم دارند و این که این قدر در اخلاق و علم اصول، گفته می شود باید میان فاسد و افسد، دفع افسد به فاسد کرد و میان صالح و اصلح، اصلح را انجام داد؛ این خود، پیش فرض اش این است که گاه دو چیز هر دو دچار فسادند و انسان به هیچ یک رضایت درجه ی اول ندارد. ولی با این همه وقتی دفع افسد به فاسد می کنم، یعنی به فاسد رضایت درجه ی دوم دارم. در باب صالح و اصلح هم همین طور است که به ترک هیچ یک رضایت ندارم، ولی با انجام اصلح به ترک صالح رضایت درجه ی دوم دارم. این بحث اخلاقی در بحث های روان شناسی هم می آید که انسان میان مؤلم و مؤلم تر و میان ملذذ و ملذذتر با ترجیحات روان شناختی یکی را برمی گزیند.

پیش فرض سوم: اموری که بالمآل ما آدمیان از آن لذت دائم می بریم، قابل تشخیص و تعیین اند.

مقدمه ی سوم این است که این اموری که بالمآل ما آدمیان از آن لذت دائم می بریم، این ها قابل تشخیص و تعیین اند. حالا که قابل تشخیص اند، در این که این ها چه هستند، بسیار اختلاف وجود دارد. که وارد این اختلافات نمی شویم و بهترین کسی که در این باب بحث کرده فیلسوف و روان شناس آمریکایی ویلیام جیمز است.

نظرات در باب مطلوب های اصیل آدمی

نظریه ی اول: آرامش

یک نظریه این است که انسان بالمآل طالب آرامش است و آرامش مطلوب ذاتی وی است. و ناآرامی برای وی نامطلوب ذاتی است و موجبات آرامش مطلوب های غیری و موجبات ناآرامی هم نامطلوب های غیری است. در خیلی از زبان ها این نگرش، مویداتی دارد.

طرفداران نظریه ی اول

این دیدگاه طرف داران زیادی دارد، ولی معمولاً به بودا نسبت داده می شود. این دید را بسیاری از روان شناسان، خصوصاً روان شناسان نهضت سوم و چهارم روان شناسی قبول دارند.

برخی مستندات نقلی الهیاتی نظریه ی اول

برخی برای این نظر، مستندات دینی هم ذکر می کنند و در آیه ای که حضرت ابراهیم (س) می فرماید: واذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی، اطمینان را به آرامش تعبیر می کنند. یا می گویند از آیه الا بذكر الله تطمئن القلوب، معلوم می شود مطلوب ذاتی آرامش و وسیله ی آن ذکر خداست. و در آیه ی یا ایها النفس المطمئنه گفته شده این آخرین مقام آدمی است که به آرامش می رسد. در مسیحیت هم این نگرش، تأییداتی دارد. مثلاً در موعظه مسیح (ع) بر فراز کوه که حضرت ۱۲ موعظه دارد، بر آرامش تکیه می کند.

ذریاره ی نقیض آرامش هم اختلاف است. برخی اضطراب را گفته اند و نظرات دیگری هم هست. مثلاً برخی گفته اند: اگر چه آرامش وحدانی است، ولی نقیض آن چند چیز است.

نظریه ی دوم: آرامش و شادی

برخی آرامش را قبول دارند ولی قائل اند که آرامش به تنهایی مطلوب ذاتی نیست و به همراه شادی است. البته در مورد نقیض شادی هم اختلاف است، برخی غم را گفته اند، ولی بسیاری چون عرفاء افسردگی را نقیض می دانند. و غم داشتن را منافی شادی نمی دانند.

نظریه ی سوم: آرامش، شادی و امید

برخی امید را هم در ردیف آرامش و شادی مطلوب ذاتی دانسته اند.

نظریه ی چهارم: آرامش، شادی، امید و ایقان

عده ای دیگر به موارد قبلی، ایقان را هم اضافه کرده اند.

نظریه ی پنجم: رضایت باطن

برخی اصلا با کنار زدن تقسیمات پیشین؛ رضایت باطن را گفته اند و قائل اند موارد پیشین از مصادیق رضایت باطن است. موارد دیگری هم بیان شده است.

خود من بر روی آرامش، شادی، رضایت باطن، (البته متفاوت با رضایت باطنی که جامع همه موارد پیشین بود) و معنا یافتگی تاکید دارم. ولی هنوز روانشناسان به اجماعی در این باب نرسیده اند که ما در مال کارمان دنبال چه می گردیم؟

خود کاوی؛ راه رسیدن به تشخیص مطلوب های اصیل آدمی

اگر کسی بخواهد برای خودش تشخیص دهد از آن تعبیر می کنند به خود کاوی و روشهای خود کاوی فراوانی جود دارد. مخصوصا بهترین روش خود کاوی خود کاوی خانم ماریون می باشد که خیلی هم معروف است که شما از طریق این خود کاوی می توانید خودتان درک کنید که در زندگی به دنبال چه هستید؟

در یک مصاحبه ای از آبراهام مزلو می پرسند که شما چه روشی را برای خود کاوی پیشنهاد می کنید؟ می گوید: من علی رغم اینکه نزدیک به ۶۰ سال در روانشناسی کار کرده ام، ولی هنوز هم روش خانم ماریون را درست تر می دانم. ایشان در سه کتاب به این روش اشاره کرده که هیچ کدام ترجمه نشده است. و به نظرم کتب ذی قیمتی هستند. این روش تنها برای خود انسان مفید است.

البته این روش خود کاوی لزوما برای پیش فرض سوم سودمند نیست، چون پیش فرض سوم می خواست بگوید همه ما آدمیان در آن امور مشترکیم. این روش در نهایت مطلوب های شخصی ای را نشان میدهد، ولی این که دیگران هم در این مطلوب ها، شریک باشند، از این خود کاوی به دست نمی آید.

پیش فرض چهارم: انسانها به سوی هیچ هدفی در زندگی نمی روند، مگر همان امر یا اموری که بالمآل برایشان لذت آور است.

این پیش فرض معنایش این است که شما هر هدف دیگری برای زندگی ترسیم نکنید، این هدف را کسی پی نخواهد گرفت و لغو است.

درست مثل این است که به آب دستور بدهید سربلایی برود. بنابراین صدور هرگونه فرمان دیگری در باب هدف زندگی، صدور یک فرمان لغو است؛ فرمانی که هیچ وقت به اجرا در نخواهد آمد.

پیش فرض چهارم نمی رساند که لزوما هدف زندگی یکی می شود. و کاملا بستگی به این دارد که آیا واقعا آن تحلیل برساند به اینکه انسانها وابسته به دو یا سه چیز مشترکند یا خیر؟!

آن استدلال قبلی می خواست از راه هدف خلقت بگوید، هدف شما از زندگی چیست؟ ولی این استدلال از شما می خواهد برآید به دنبال روانشناسی خود، و می گوید باید شما به دنبال همان چیزی باشید که از آن لذت ببرید و نمی توانید دنبال چیز دیگری باشید. این ماحصل این استدلال است.

اگر دقت کنید این استدلال هیچ مبنای مابعدالطبیعی نمی خواهد. اما در عین حال این استدلال به نظرم می آید اشکالاتی به آن وارد می شود.

اشکال به برهان روان شناختی: برخی لذت ها فارغ از جنبه های مابعدالطبیعی نیست

سوال: برخی لذتها در صورتی که مابعدالطبیعه را باور داشته باشیم، برایمان مصور می شود و در غیر این صورت نمی توان به آن لذتها رسید.

پاسخ استاد: این بیان تنها با عدم قول به یکسانی مطلوب ها در انسان سازگار است

امر از دو حال بیرون نیست: اگر بخواهید آن هدف یا اهداف را مشترک بین انسانها بدانید، دیگر نمی توانیم انسانهای شاذ و نادر را که آن امور برایشان در ذهنشان مصور می شود را در این فهرست بیاورید. مگر قائل شوید به نظر دوم که این چنین نیست که همه انسانها هدف یا هدفهای مشترک داشته باشند، بلکه هر انسانی برای خودش یک اهدافی دارد، که در این صورت کسانی که افق دیدشان متفاوت می شود از یک چیزهایی شاد می شوند و از یک چیزهای دیگری ناامید می شود.

این که علی ابن ابی طالب ظاهرا فرموده اند: که وقتی به آن چیزی که در دست خداست بیشتر ایقان داشته باشید تا آنچه که در دست خودتان است، آن وقت است که حالت آرمانی در انسان است. البته این خلاف روانشناسی ما و شماست. ما و شما ماشینی که الان داریم به آن دلخوشیم.

یا مثلا وقتی حضرت ابراهیم می گوید لا احب الا فلین واقعا یک دیدی دارد. یک عدم پسند زیبایی شناختی مطرح نمی کند که مثلا بگوید خوشم نمی آید. دارد یک حقیقتی را بیان می کند. از نظر حضرت ابراهیم همه امور افول یافتنی درخور دل بستن نیستند. ولی من و شما این گونه نیستیم.

بنابراین وقتی افقها عوض شود انسان از یک چیزهای دیگری لذت می برد و از یک چیزهای دیگری الم می برد.

اشکالات به برهان روان شناختی

اشکال اول:

اشکال اولش این است که اگر یک انسان الهی بگوید: من قبول دارم انسان دنبال آرامش و شادی و امید و رضایت باطن و معنایافتگی و هر چه می خواهید تعبیر کنید است؛ و از اینها لذت می برد، ولی به خاطر خدا باید از لذات چشم پوشد.

یعنی خدایی وجود دارد که می گوید در عین حال که شما به دنبال رضایت باطن و ... هستید از همه اینها به خاطر من صرف نظر کنید!

تتمیم اشکال اول

پرسش از چرایی اخلاقی زیستن

این استدلال به نظر من وقتی قوت پیدا می کند؛ که ما بفهمیم اخلاق سه فاز دارد و به نظرم این نکته محرز است و می شود دفاع کرد از اینکه اخلاق سه فاز دارد.

و ممکن است فاز سوم اخلاق، ما را از فاز دوم و اول اخلاق به دور بدارد.

من نمی خواهم وارد مباحث فراوان مراحل اخلاقی زیستن بشوم، اما یک سوال مهم این است که شمایی که دارید اخلاقی زندگی می کنید، چرا اخلاقی زندگی می کنید؟ چون شکی ندارد که اخلاقی زندگی کردن مخارجی دارد، هزینه هایی دارد! و سوال دوم این است که آیا این هزینه ها می صرفد یا خیر؟ در جواب آیا اخلاقی زیستن می صرفد، سوال سومی قابل طرح است و آن این که چرا اخلاقی زیستن می صرفد؟ سه جواب به این سوال داده شده است، و به نظر من این سه پاسخ مانع الجمع هم نیستند و می تواند در سه فاز قابل بیان باشند.

پاسخ اول: تامین زندگی مطلوب اجتماعی

تنها با اخلاقی زیستن است که جامعه دارای زندگی اجتماعی مطلوبی خواهد شد

این زندگی اجتماعی مطلوب چیست؟ زندگی ای که در آن نظم و امنیت و عدالت (و رفاه) وجود داشته باشد. بنابراین یک غرض اجتماعی است که ما آدمیان را واداشته که اخلاقی زندگی بکنیم.

پاسخ دوم: تامین آرمانهای فردی روانشناختی

یعنی وقتی که دروغ می گویم اضطراب درونی پیدا می کنم؛ می خواهم دستخوش اضطراب نشوم، دروغ نمی گویم؛ وقتی که خیانت می کنم ترس و هراس من را می گیرد؛ می خواهم ترس و هراس من را نگیرد خیانت نمی کنم.

پاسخ سوم: استكمال روحانی و معنوی

این مطلب مهم است که از لحاظ معنوی استكمال پیدا بکنم. این خیلی فرق می کند با آرمانهای فردی روانشناختی؛ مورد قبل می گوید می خواهم روانم همین روان باشد، اما آرامش داشته باشم و شاد باشم!

اما این می گوید من اصلاً می خواهم روانم را عوض بکنم. می خواهم یک موجود دیگری بشوم. می خواهم نوعی ارتقاء پیدا بکنم از این رو به این می گویند از خود فراتر رفتن.

ملاک های مختلف برای بیان ارتقاء معنوی

عوض شدن این وضع روحی مصادیقی دارد:

از نظر عرفا: فنا فی الله و بقا بالله است.

از نظر بودائیان: رسیدن به نیروانا یا نیستی ای است که اصل و منشا همه هستی هاست. برخی تشبه به خدا پیدا کردن را گفته اند.

عده ای دیگر تخلق به اخلاق الله را گفته اند. (گفته شده تخلق به اخلاق الله با تشبه به اخلاق الله متفاوت است. چون تخلق تنها در صفات اخلاقی است، اما تشبه در صفات مابعدالطبیعی هم هست.)

از نظر دینداران در مرتبه ی بالاتر تقرب الی الله و در مرتبه ی پایین تر بهشت و جهنم است.

اینها تصاویر مختلفی است که در پیرامون استکمال روحانی و معنوی داده شده است.

دوستان می توانند به کتاب پروژه آتمن برای دیدن نظرات مختلف درباره استکمال رجوع کنند.

باز به تعبیری دیگر یک وقت کسی می گوید که آقا یک انگشتی دارم که از جنس مس است، این انگشتی مسی افتاده است در مزبله و می خواهم درش آورم و آن قدر می خواهم شست و شویش دهم که از آلودگی ها پاک شود، اما کسی می گوید می خواهم تبدیل به انگشتی طلا شود. من می خواهم یک موجود دیگری شوم. اگر موجود دیگری شوم، خیلی فرق دارد با آن نظر قبلی.

بازگشت دوباره به اشکال اول بر براهین روان شناختی: فروکاستن اخلاق به روانشناسی

حالا اگر کسی استکمال روحانی و معنوی را گفت؛ حالا است که آن اشکالی که گفتم خوب در ذهن انعقاد پیدا می کند:

درست است که در زندگی انسان دنبال شادی و آرامش و رضایت باطن است، اما همه اینها را بیاید فدا کنید برای این که به این برسید. خدا گفته از آرامش و شادیتان هم دست بردارید.

درست است اگر در فاز دوم بودیم حرف شما درست بود، اما اگر کسی گفت حتی شما باید اینها را هم فدای استکمال روحانی و معنویتان بکنید؛ یعنی همه آرمانهای فردی روانشناختی را باید فدای استکمال روحانی و معنویتان بکنید. معنایش این است که ممکن است کسی از اول تا آخر عمرش اضطراب داشته باشد؛ اما کسی که اضطراب دارد، عاقبت به خیر تر از آن کسی است که آرامش دارد.

و فراوانند کسانی که چنین چیزی گفته اند که ما نباید تابع روانشناسی خودمان باشیم؛ یعنی آنچنان زندگی بکنیم و به آرامش و شادی برسیم! اتفاقا باید از چیزهایی که الان روانمان می خواهد صرف نظر بکنیم که نوعی تحول در ما رخ بدهد. برای اینکه یک آدم و موجود دیگری بشویم.

شما دیده اید که در الهیات مسیحی می گویند تمام زندگی فدا کردن است و تمام زندگی به گونه ای است که چیزی دارد فدای چیز دیگری می شود.

به این اشکال می گویند فروکاستن اخلاق به روانشناسی!

پاسخ به اشکال اول

ممکن است کسی به این اشکال اینگونه پاسخ دهد:

باز در اینجا هم که ما استکمال روحانی و معنویمان را ترجیح دادیم بر آرمانهای روانشناختی فردی؛ می دانید به خاطر چه این کار را کردید؟ به خاطر اینکه ما از راه استکمال آرامش پیدا می کنیم. باز هم به دنبال آرامش رفته ایم.

آرامش کوچک تر را فدای آرامش بزرگ تر کردیم. لذا باز اصل تئوری سرچایش ثابت است. هنوز هم باید انسان به دنبال چیزی باشد که درونش می خواهد. به بیان دیگر حب آرامش هنوز سرچایش باقی است؛ منتها قبلا رضایت باطن را از این راه بدست می آوردیم، ولی الان از راه دیگری به دست می آوریم. من به نظرم می آید که این اشکال درست است.

به نظرم می آید آدم به دنبال تعدادی از خواسته هاست. ممکن است وقتی افق دید فرد عوض شود، از یک چیزهای دیگری کسب آرامش و لذت می کند که سابق نمی کرد. به همین دلیل به نظر می آید این اشکال قابل پاسخ هست. فقط یک نکته قابل تذکر است. اگر بخواهیم بحث درون دینی بکنیم؛ به نظر می آید خیلی وقتها هست که این اشکال واقعا منعقد می شود و اگر ما باشیم و فقط دین، باید دست از خیلی از این امور برداشته شود.

اشکال دوم به استدلال روان شناختی

فرض می کنیم تمام آن اشکالها مندرج است و روانشناسی ما را تصدیق کرد که همه انسانها رضایت باطن را می خواهند. از کجا می شود نتیجه گرفت همه انسانها باید رضایت باطن را بخواهند؟ یعنی چگونه می شود انسان از این مقدمه به این نتیجه برسد؟ شاید همه انسانها دنبال رضایت باطن هستند ولی نباید باشند. چگونه می شود از این حکم توصیفی، این حکم توصیه ای را بیرون کشید.

به بیان دیگر روان شناسان روششان تجربی است، ولی قوانین تجربی که قوانین منطق را به هم نمی ریزد. در منطق می گویند نتیجه باید کم قوه یا هم قوه مقدمات باشد و نتیجه تابع اخس مقدمتین است. (قوه یعنی اطلاعات) بالاخره ما در نتیجه یک بایستی داریم که در مقدمتین نیست.

بله یک چیز وجود دارد اگر همه انسانها X را می خواهند و لاغیر می شود نتیجه گرفت که اگر امرشان کردید که غیر X را بخواهند به این امر عمل نخواهند کرد. یعنی امرتان یک امر لغو و بی سودی خواهد بود. ولی نمی شود به نحو ایجابی نتیجه گرفت.

آن چه شما می گوئید صرفا بحثی تجربیست ولی بحث ما یک بحث فلسفیست

ما در بحث فلسفی توصیه داریم. نشانه ی آن هم حکمت عملی در فلسفه است. در جلسه آینده می گوئیم که چگونه به این مسئله می توان جواب داد.

مروری بر جلسات پیشین

بیان شد معنای زندگی به سه معنا قابل اطلاق است.

۱- به معنای هدف زندگی.

۲- کارکرد زندگی.

۳- ارزش زندگی.

درباره ی معنای زندگی به معنای کارکرد زندگی به اجمال نکاتی مطرح شد. درباره ی معنای زندگی به معنای هدف زندگی هم به اجمال نکاتی مطرح شد. الان بحث در معنای زندگی به معنای ارزش زندگی است.

معنای زندگی به معنای ارزش زندگی

درباره ی ارزش هم بیان شد معانی عدیده ای دارد و معنای زندگی به معنای ارزش هم به تبع معانی عدیده ای خواهد داشت.

معنای اول ارزش: ملاک تعامل فرد با جهان

معنای اول ارزش، یعنی ملاکی که شخص رفتار خود را با جهان هستی بر اساس آن ملاک تنظیم می کند. و داوری درباره ی رفتار هم بر اساس آن ملاک است و این به آن معناست که این اصل یا اصول نباید در زندگی نقض شود. اگر چنین اصل و اصولی وجود داشته باشد آن وقت زندگی به این اعتبار معنا دارد. در این جا ارزش یعنی یک سلسله اصول خدشه ناپذیر و تخلف ناپذیر. تخلف ناپذیر نه به این معنا که امکان نقض آن ها وجود ندارد، بلکه به این معناست که فرد نقض آن ها را خطا می داند.

*اقوال درباره ی ملاک بیان شده

دیدگاه اول: قرار داد گرایی

البته در باب ملاک یا ملاک ها اختلاف وجود دارد. یک ملاک که فلاسفه ی کانونشیالیست طرف دار آن هستند، این است ما باید چنان زندگی کنیم که هیچ قراردادی را زیر پا نگذاریم. این قراردادها صرفاً شامل مکتوب و مصرح نمی شود و اعم است. مثلاً این که باید در قبال دیگران راست گفت، یک قراردادی است که نه تنها مکتوب نیست، بلکه مصرح هم نیست. یا مثلاً هل جزاء الاحسان الا الاحسان هم که مکتوب و مصرح نیست نوعی قرارداد است. لذا قرارداد این جا به معنای وسیع آن مراد است.

اشکالات دیدگاه اول:

اشکال اول: عدم شمول نسبت به تمامی افعال

نکته ای که در این جا وجود دارد این است که در این حالت می توان وارد قرارداد نشد، نه آن که آن را خلف کرد. این جا این سؤال پیش می آید که بالاخره وارد قرارداد بشویم یا نشویم. و به نظر خود این ملاک برای این سؤال جوابی ندارد. لذا این قاعده تمام افعال و تروک ما را در بر نمی گیرد.

تقریر دیوید راس از قرار داد گرایی

دیوید راس سعی زیادی در توجیه این دیدگاه کرد و می گفت تمام قواعد اخلاقی نوعی رعایت قرارداد و تمام افعال منفی نوعی عدم رعایت قرارداد است. مثلاً قائل بود دروغ گفتن خود مصداقی از نقض قرارداد است و در هر دروغی لفظی در مفهوم ذهنی ای غیر از مفهومی که برای آن قرارداد شده بود به کار می رود و راست گویی بر طبق قرارداد عمل کردن است. لذا هر دروغی خلاف قراردادهای زبانی عمل کردن است.

اشکال دوم

مشکل دوم این است که قرارداد همه وقت بین الاثینی است و اگر من رفتارهایی داشته باشم که بین الاثینی نباشد، دیگر قراردادی نمی تواند مطرح باشد.

ما انسان ها به حسب استقراء ۴ قسم ارتباط بیشتر نداریم. با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت. بی شک در حوزه ی سوم شأنیت قرارداد وجود دارد. در حوزه ی ارتباط با خدا هم اگر خدا متشخص و انسان وار باشد، قرارداد ممکن است. اما در دو حوزه ی دیگر ظاهراً قرارداد معنی ندارد. در حوزه ی ارتباط با خود تنها عزم و اراده و تصمیم معنا دارد نه قرار داد.

تلاش برای پاسخ از اشکال دوم

در این جا اشکال می شود که انسان با خود و طبیعت از آن نظر که خود و طبیعت اند قرارداد ندارد، ولی در این موارد چون خود انسان و طبیعت مملوک خدا هستند، ما با خدا درباره ی خود و طبیعت وارد قرارداد می شویم. این دیدگاه صبغه ی مذهبی هم دارد.

این بیان تصوراً محال نیست ولی سؤال این است که عملاً قرارداد کجا بسته شده است؟ طرف داران این نظریه می گویند کتب دینی و مذهبی قراردادهای خدا با انسان هاست. برای دفاع عقلانی از این نظریه رجوع کنید به مقاله ی دین و اخلاق، نقد و نظر، شماره ی ۷ و ۸، از فیلسوفی یهودی آمریکایی. با ترجمه ی آقای دکتر میاننداری. البته من این مقاله را نقد کرده ام.

در این جا باید تذکر داد که این قرارداد با قراردادهای عرفی کمی متفاوت است، چون برخلاف قراردادهای عرفی که نوعی تراضی در آن شرط است، این جا عدم ورود به قرارداد هم عقوبت دارد. از این رو به نظر می آید در برابر

اشکالات به این نوع قرارداد، تنها می توان از تکوینی بودن آثار و نتایج اعمال سخن گفت. در برابر قول به تشریحی و قراردادی بودن آثار اعمال. و به نظر من قراردادی ندیدن آثار اعمال راه جمع اعتقاد به خدای نامتشخص، که قابل دفاع تر است، با پاداش و کیفر است.

نزاع صغروی در قرار داد گرایی

اگر کسی قائل باشد که توحید و معاد مقبول است، ولی این که متن قرارداد متون مقدس ادیان و مذاهب باشد، مورد انکار است و مثلاً ندای وجدان است، این نزاع دیگر صغروی است.

تلاش دیگری برای دفاع از قرار داد گرایی و نقد آن

اگر ما طبیعت را دارای علم و اراده بدانیم مثل نگاه آیین دائو آن وقت فرض قرار داد با طبیعت ممکن است. در قسمتی از اخلاق عملی که در ارتباط با حیوانات است، می گویند چون حیوانات را احراز کرده ایم لذت و الم دارند، از این نقب می زنیم به اینکه دارای علم و اراده اند و لذا می توان به نوعی قرارداد تلویحی میان انسان و حیوان قائل شد. ولی من می خواهم بگویم اگر این را ملاک دانستید، این حد یقف ندارد. اولاً مرز بین جانور و گیاه کجاست؟ شاید یک وقت انار را هم فشار می دهید که آبش را بخورید او هم آخ و ناله می کند!

و ثانیاً اصلاً چرا مرز می خواهید؟ ما هیچ دلیلی نداریم که گیاهان به دلیلی که نعره نمی کشند درد نمی کشند؛ خب کرما هم نعره نمی کشند اما ما می دانیم درد می کشند.

بهترین راه این است که ماسوای خدا را مملوک خدا حساب کنیم و بگوییم با خدا در مورد مملوکاتش قرار داد داریم و طبق آن باید عمل کنیم.

به نظر می آید این نظریه اگر می شد مثل لاک، مالکیت و ربوبیت خدا را نسبت به ماسوای خودش تسجیل کرد، می شد یک گونه قراردادی را گفت و گفت همه اعمال و حرکات و سکناات ما مصادیقی از مصادیق رعایت قرارداد یا عدم رعایت قرارداد است. اما اشکال اول سر جای خودش باقی است. و کانونشالیسم قابل دفاع نیست.

ملاک دوم: ظلم نکردن

کسانی گفته اند اصل زندگی نباید رعایت قرارداد و عدم قرارداد باشد، بلکه باید ظلم نکردن باشد. این ملاک جنبه سلبی دارد و می گوید چه کارهایی را نباید کرد.

این دید با قرارداد گرایی فرق می کند. چون رعایت نکردن قرارداد، فقط یکی از مصادیق ظلم است و ظلم دایره اش وسیعتر از عدم رعایت قراردادهاست. بنابراین این، آن مشکلی را که نکند تمام زندگیمان را استیجاب نکند، کمتر دارد.

اشکال اول: ابهام در مفهوم و مصادیق حق و عدل

اما مسئله بر سر این است که ظلم معنا ندارد مگر در جایی که حقی مطرح باشد. ظلم عدم رعایت حق است کما اینکه عدل رعایت حق است.

آن وقت تمام فشار این قول روی آن است که حق هر کس چه قدر است که من اگر رعایت نکنم به او ظلم کرده ام و اگر رعایت کنم ظلم نکرده ام. و این همان مشکل بسیار پیچیده ای تعریف عدل و ظلم است. این که موجودات چه حقی دارند و چه حقی ندارند واقعا خیلی بحث پیچیده ای است.

بنابراین این دید اشکالی ندارد الا آن که تمام فشارش در رفع ابهام از مفهوم و مصادیق حق است و اگر این رفع ابهام صورت پذیرد، آن وقت می شود زندگی را براساس ظلم نکردن شکل داد.

اشکال دوم: سلبی بودن ملاک بیان شده

ظلم نکردن نمی گوید چه کارهایی باید بکنیم. فقط می گوید چه کارهایی نباید بکنیم. اگر به جای ظلم نکردن مثلا گفته بود مثلا عدل ورزیدن، این اشکال لااقل وارد نبود. اما در اینجا اینگونه نیست.

فرض کنید من در اوضاع و احوال ظلمانی خاص n تا آبخش دارم، این n تا مقدور من اند. حالا رجوع کردم به این ملاک از این n تا چندتاش ماذون است؟ یعنی n تا ظالمانه ها رفتند بیرون و n منهای m هم متصور است مساوی با یک باشد، که اگر مساوی با یک بود اشکال وارد نبود. ولی اگر n منهای m بیشتر از یکی شد، معنایش این است که ده تا کار بیست تا کار هست که من مآذونم انجام بدهم. این ملاک آمد و آن m تا را از بین برد. حال من چگونه بین اینها انتخاب کنم.

به تعبیر دیگری هر ملاکی برای ارزش زندگی بخواهیم بگوئیم، اول علامت درستی آن این است که ما را با تحیر روبه رو نکند، باید ملاکی باشد که من هر آن بتوانم زندگیم را تنظیم کنم که چه کار کنم و چه کار نکنم.

اگر بخواهم به لسان فقهی بگویم هر فعل و ترکی ۵ قسم دارد. اما من می خواهم بگویم مباح به نظر دقی وجود ندارد. چون n تا کار هم بالاخره با هم تفاوت دارد بالاخره یک عملی رجحان نسبت به دیگر اعمال دارد.

حالا بین این موارد مباح کدام یک را انتخاب بکنم؟ این نظر پاسخی به این سوال نمی دهد.

البته عدل بکن مقداری دایره مآذونات من را کمتر می کند اما باز هم این مشکل را دارد.

تذکر این نکته لازم است که اراده مرجح است، اما فرض کنید دو تا کار از هیچ جهتی با هم فرق نکند همین که اراده کردم این را بخورم اراده من هم می آید. اما سوال این است که آیا این به لحاظ اخلاقی موجه است یا خیر؟ طبیعتا همین که اراده من تعلق گرفته به الف الف را باب متفاوت می کند، اما آیا اخلاقا تعلق اراده به این قابل توجیه است؟ احکام اخلاقی در باب اراده ها هم نافذند.

البته فرض می‌گیرم که چنین حالتی اتفاق بیفتد و گرنه به نظرم اتفاق نمی‌افتد. اگر ضمیر خود آگاهتان نفهمید مرجح چیست، یقین بدانید در ضمیر ناخودآگاهتان یک مرجح هست.

ملاک سوم: رشد معنوی

بنابراین ملاک می‌تواند فیزیک یک عمل بد باشد، اما سبب رشد معنوی شود. یعنی می‌شود انسان عصبانی شود چه بسا فحش هم دهد، اما رشد معنوی هم بکند. لذا حضرت علی (ع) می‌گوید غضبت لله.

یک حدیث قدسی هست که می‌فرماید در بین بندگانم کسانی هستند که خودشان را نمی‌پسندم، ولی اعمالشان را می‌پسندم و کسانی هستند که خودشان را می‌پسندم ولی اعمالشان را نمی‌پسندم.

خیلی فرق است بین انسان وحشی با حیوان متمدن. برخی از انسانها خیلی خوش باطنند ولی ظاهرشان اینگونه نیست.

قائلان به دیدگاه سوم

این دیدگاه کسانی مثل تامس مرتون (عارف معروف امریکایی) است. اینها می‌گویند اصلاً نباید به فیزیک کار توجه داشته باشید، باید ببینید رشد معنوی در تو ایجاد می‌کند یا نه؟ این مهم است!

مراد از رشد روحی و معنوی

البته رشد معنوی نمی‌گویند می‌گویند روحی. چون لزومی ندارد بدن رشد کند ذهن هم مهم نیست، ممکن است تو بسیار انسان متفکری باشی و فراست بالایی داشته باشی ولی تنها ذهن تو رشد کرده است. حتی آنچه که ما می‌خواهیم رشد نفس هم نیست، ما تنها رشد روحانی را می‌خواهیم. اما چون در فارسی روحانی به یک معنای دیگری می‌آید من گفتم معنوی.

روایت مولانا از رشد روحی و معنوی

من خودم شخصا اعتقاد دارم که مولانا به این قول قائل بود مولانا به هیچ ضابطه اخلاقی اعتقاد ندارد و می‌گوید هر چه رشد معنوی ایجاد بکند خوب است و هر چه نکند بد است. پس بد مطلق نباشد در جهان/بد به نسبت باشد این را هم بدان

باید هر کس ببیند این عقیده و احساسات و عواطف، آیا آن رشد معنوی را به او می‌دهد یا خیر؟

تفاوت معنای روح و نفس در حوزه های گوناگون

روح در اینجا غیر از روحی است که در مباحث عرفانی گفته می‌شود. ما در فلسفه خودمان روح و نفس را به یک معنا می‌گیریم. و مقصود از روح مجموعه احوال درونی ای است که تحت تاثیر تعلیم و تربیت و سن پدید آمده اند.

در شخصیت ما چهارعامل اثر دارد: سن، تعلیم و تربیت، سنخ روانی و وراثت؛ منظور از تعلیم و تربیت به معنای وسیع خودش منظور است (اعم از محیط و رادیو و تلویزیون و...).

حالا از ۴ عامل ۲ عامل در میان موارد بالا ذکر نشده است. اگر دقت کنید وراثت و سنخ روانی گفته نشده ، چون هنوز در روانشناسی اثبات نشده است ژنتیک عامل تغییر اوضاع و احوال روانی شود. و سنخ روانی هم به افراد تعیین نمی دهد فقط گروه هایی را در میان آدمیان ایجاد میکند.

حالا این احوال درونی که تحت تاثیر تعلیم و تربیت و سن پدید می آید این هاست:

نیازها و خواسته ها، اعمال درونی (تصمیمات)، عقاید و احساسات و عواطف. به این مجموعه نفس گفته می شود. اما تامس مرتن می گوید چیزی در انسان هست که تحت تاثیر این عوامل نیست و فقط تحت تاثیر فطرت انسانی است از این تعبیر می کنند به روح . و از اینکه می گویند فطرت پوشیده شده است: یعنی روح تحت تاثیر نفس قرار گرفته است.

و به همین لحاظ نفس تا حدی معنای منفی دارد و روح معنای مثبت دارد و وقتی می گویند رشد معنوی یعنی رشد روح نه نفس. که رشد نفس در حقیقت انحطاط است. به این تفکیک در برخی روایات و کتابهای بابا افضل کاشی هم اشاره شده است.

اگر دقت کنید الی ماشالله چیزهایی که برای ما منفی است، برای عرفا مثبت است و بلعکس.

والسلام

پایان درسگفتار معنای زندگی