

معنای زندگی در حیات دینی و حیات سکولار (نقد دیدگاه ریچارد تیلور)

ذوالفقار ناصری^۱

چکیده

«نگاه دینی» و «نگاه سکولار»، دو نظام معنایی متفاوت برای حیات انسان ترسیم می‌کنند و پایه گذار دو سپهر کاملاً مختلف در زندگی انسان هستند. زندگی انسان در هر دو بستر دینی و سکولار، ویژگی‌هایی می‌یابد که متناسب با هر کدام می‌توان از معناداری یا بی‌معنایی زندگی انسان سخن گفت. ریچارد تیلور با اتخاذ رویکردی طبیعت‌گرایانه به مسئله معنای زندگی، می‌کوشد با تعریف زندگی بی‌معنا و سپس با طرح مفهوم خلاقیت و بیان ویژگی‌های آن به عنوان ملاک معناداری، به مسئله بی‌معنایی زندگی انسان سکولار پاسخ دهد. مسئله مطرح در این مقاله آن است که آیا با فرض وجود خلاقیت در حیات انسان سکولار می‌توان زندگی انسان را معنادار دانست؟ در پاسخ، این ادعا را پیش کشیده‌ایم که به رغم ادعای تیلور، زندگی خلاقانه انسان در حیات سکولار همچنان بی‌معناست و تنها زندگی توأم با خلاقیتی که در حیات دینی باشد، معنادار خواهد بود؛ بدین معنا که با توجه به ویژگی‌های حیات دینی تنها انسان خلاق در ساحت دین الهی

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۴؛ تاریخ پذیرش ۹۶/۱۱/۲۵

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی، محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، znsadr@gmail.com



است که می تواند با شکوفاساختن ظرفیت های وجودی اش به زندگی خود معنا بخشد، ولی چون در حیات سکولار انسان خودآیین و خودبنیاد است، ویژگی های لازم برای خلاقیت ادعایی تیلور برای معناداری زندگی تحقق نمی یابد. از همین رو، فرجام زندگی سکولار همچنان به بی معنایی می انجامد.

واژگان کلیدی: معنای زندگی، حیات دینی، حیات سکولار، مفهوم خلاقیت و خلاقیت الهی.

مقدمه

«نگاه دینی» و «نگاه سکولار» مولد دو گونه متفاوت از جهان اند که یکی «قدسی» و دیگری «عرفی» است. این دو جهان، نه تنها بر یکدیگر منطبق نیستند، بلکه با توجه به مبانی و رویکردها، نقاط افتراق اساسی بسیاری دارند. زندگی در حیات دینی بر اعتقاد به وجود خداوند خالق هستی (عالم و آدم) مبتنی است و با جهت گیری های دینی سرشته است و در مقابل، زندگی در حیات مبتنی بر سکولاریسم، مستلزم عدم تعهد دینی است؛ یعنی به حضور دین و قوانین دینی در ساحت های فردی یا اجتماعی اش رضایت نمی دهد. البته این عدم تعهد لزوماً به معنای ضد دینی نیست، بلکه بدین معنا که انسان سکولار و حتی انسان دیندار معتقد به سکولاریسم نیز در برخی لایه ها و سطوحی از حیات خود مانند عرصه های اجتماعی می خواهد که از قید بندگی الهی آزاد باشد. در این صورت، انسان سکولار دست کم در همان سطحی که راضی به حضور دین در حیات او نیست، به موجودی خودآیین و خودبنیاد تبدیل شده است. در حیات دینی، اعتقاد به مبانی و معیارهای دین داری، پشتوانه های هستی شناختی و معرفت شناختی زندگی انسان را تشکیل می دهند و همین پشتوانه های دینی مبنای زندگی معنادار انسان است، ولی در دوره مدرن، تکیه گاه های زندگی انسان کمتر شده است و همین امر، عامل اساسی طرح مسئله بی معنایی در زندگی بشر گردیده است. از همین رو، زندگی انسان در هر دو بستر دینی و سکولار، ویژگی هایی می یابد که متناسب با هر کدام می توان از معناداری یا بی معنایی زندگی انسان سخن گفت.

۱. نظریه های معنای زندگی

به طور کلی، درباره معنای زندگی سه رویکرد اساسی طبیعت گرا، ناطیعت گرا و فراطبیعت گرا وجود دارد. دو رویکرد طبیعت گرا و ناطیعت گرا، نگاهی سکولار به حیات انسانی دارند؛ بدین معنا که رویکرد نخست معنای زندگی را در همین حیات مادی و در دایره تجربه می جوید، ولی رویکرد ناطیعت گرا فقط در دایره بسته طبیعت محصور

نمی ماند و وجود عناصری مانند جاودانگی نفس، اختیار و اراده انسان را برای معناداری زندگی او لازم می دانند؛ از نظر گاه کسانی مانند کانت معنای زندگی با چنین رویکردی قابل دستیابی است؛^۱ این در حالی است که بنابر رویکرد فراطبیعت گرا، انسان بدون دین و اعتقاد به وجود عنصری فراطبیعی یا مابعد الطبیعی مانند خداوند نمی تواند در دایره بسته طبیعت برای زندگی خویش کسب معنا کند. البته رویکرد طبیعت گرا خود به دو دسته انفسی و آفاقی تقسیم می گردد که در نظریه های طبیعت گرای انفسی اعتقاد بر آن است که زندگی با امور انفسی (درونی) و انگیزه های باطنی فرد معنادار می شود (بیات، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

بنابراین، در مسئله معنای زندگی، با دو نظر گاه می توان به موضوع نگریست؛ نخست اینکه با نظر به خالق و منشأ هستی، پرسش از هدف و غایت فاعل را مطرح کنیم که این گونه طرح پرسش تنها برای خدا باوران قابل طرح است. یا اینکه با نظر به مخلوق و آفریده، پرسش از هدف و غایت فعل را طرح نماییم که در این صورت، پرسش از معنای زندگی حتی برای خدا ناباوران هم قابل طرح است و آنان نیز ناچار از پاسخ گویی به پرسش فوق اند که البته پاسخ ایشان می تواند نفی وجود معنا و غایت (هدف نداشتن) در حیات انسانی باشد که پیامد آن پوچی و بحران بی معنایی است و یا اینکه همچون برتراند راسل و برخی فیلسوفان تحلیلی معاصر، پاسخ هایی سکولار به آن بدهند (مهدوی آزادبنی، ۱۳۶۸، ص ۵۵-۶۲)؛ یعنی معنای زندگی را در اموری همچون پای بندی به ارزش های اخلاقی مانند عشق و خدمت به هم نوع یا درک معانی زیبایی شناختی و یا رسیدن به شهرت و ثروت و قدرت خلاصه کنند.^۲ از این رو، به طور کلی درباره معیار

۱. برای نقد این دیدگاه نک: قربانی، ۱۳۹۶: ۴.

۲. راسل در فلسفه الحادی اش، مانند بسیاری فیلسوفان سکولار دیگر، زندگی را با وجود همه رنج هایش، به دلیل عشق و معرفت و شفقت دارای معنا می داند، ولی در نقد این گونه فلسفه ورزی سکولار باید گفت از آنجا که هیچ نظام اخلاقی نمی تواند فاقد مبانی مابعدطبیعی و فلسفی باشد، فلسفه انسان سکولار نیز که به مادی انگاری انجامیده است، نمی تواند در اخلاق به چیزی جز عاطفه گروی شدید (Sentimentalism) بینجامد که خاستگاه همه افعال اخلاقی و یگانه داور احکام اخلاقی را لذت و الم می داند (ملکیان، «اقتراح»، نقد و نظر، سال پنجم، ش سوم و چهارم،

معنادار بودن زندگی، دو گونه نظریه وجود دارد:

الف) نظریه‌هایی که با در نظر گرفتن رویکردی فراطبیعت‌گرا به معنای زندگی، اغلب حول محور دین الهی شکل گرفته‌اند و معتقدند بدون دین حیات انسانی بی‌معناست. فیلسوفان نظریه پرداز در این زمینه، دو مفهوم اساسی «خدا» و «جاودانگی انسان» یا یکی از آن دو را عامل اساسی معناداری زندگی می‌دانند.

ب) نظریه‌هایی که با در نظر گرفتن رویکردی طبیعت‌گرا یا ناطبیعت‌گرا (سکولار) به معنای زندگی، در پی یافتن معیاری غیردینی برای معنای زندگی انسان هستند. به باور این گروه، معیارهایی همچون اخلاقی زیستن یا عشق داشتن و خدمت به هموع و یا رسیدن به ثروت و شهرت و قدرت می‌تواند معیار مناسبی برای معناداری زندگی انسان باشد (بیات، ۱۳۹۰، ص ۸۲؛ نیز مهدوی آزادبنی، ۱۳۶۸، ص ۵۵-۶۲).

۲. ریچارد تیلور و معنای زندگی

یکی از نظریه‌های مطرح در رویکرد طبیعت‌گرای انفسی به معنای زندگی، نظریه ریچارد تیلور^۱ به‌ویژه در دو مقاله «معنای زندگی»^۲ و «زمان و معنای زندگی»^۳ است. تیلور به منظور ارائه تعریف قابل فهمی از معناداری زندگی، با استناد به اسطوره سیسیفوس^۴ در

ص ۲۲). بر این اساس، اگر خدا باوری کاذب، و سکولاریسم صادق باشد، هیچ مبنای واضحی برای تساوی انسان‌ها وجود ندارد؛ هیچ دلیلی وجود ندارد که به دیگران کمک کنیم یا با همه مردم با احترام مساوی رفتار کنیم و یا به آنان عشق بورزیم. هیچ پاسخ واضح و بی‌پیرایه‌ای به این پرسش داده نمی‌شود که چرا باید اخلاقی باشیم؟ وقتی که اخلاقی بودن هیچ سودی به حال ما ندارد و حتی گاه به زیان ما تمام می‌شود، چرا باید اخلاقی باشیم؟ (برگرفته از: لویس هاپ واکر، «دین به زندگی معنا می‌بخشد»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، سال هشتم، ش ۲، ص ۱۴۱).

1. Richard Taylor.
2. the Meaning of Life (2000).
3. Time and the Meaning of Life (1987).

۴. بر اساس افسانه‌ای یونانی، سیسیفوس کسی بود که اسرار خدایان را نزد آدمیان فاش کرد و به همین دلیل محکوم شد تکه سنگی را تا نوک تپه‌ای بالا ببرد و چون سنگ از قله فروغلتید، بار دیگر آن را بالا کشد و این وضع تا ابد برای او تکرار می‌شد. او این افسانه را نمادی از زندگی و تلاش‌های انسان در دنیا می‌داند که بیهوده تکراری بیش

افسانه‌های یونان باستان، نخست به تعریف وجود بی‌معنا و سپس زندگی بی‌معنا می‌پردازد (Taylor, 2000, p. 20 & 22) و آن‌گاه با طرح مفهوم «خلاقیت»^۱ به‌عنوان تنها معیار لازم برای معناداری زندگی انسان، به بیان مؤلفه‌های آن می‌پردازد. او که در این تعریف از معنای زندگی، آن را به معنای «هدف» زندگی در نظر می‌گیرد، بر آن است که عمل بی‌معنا یا زندگی بی‌معنا، عمل و زندگی ای است که در آن تکرار بی‌پایان و بی‌نتیجه، زندگی بدون تاریخ و بی‌زمان و بدون تغییر اساسی رخ می‌دهد (Taylor, 1987, p. 679-681). بر اساس این معیار، زندگی تمام حیوانات و بسیاری از انسان‌ها تکراری و بدون نتیجه و بدون انتخاب و در واقع، عملی برده‌وار و بدون نوآوری و خلاقیت است و بر همین اساس، معنایی بر آن مترتب نیست (ibid., p. 680-82). بسیاری از انسان‌ها چنین‌اند که همواره همان کاری را می‌کنند که هر روزه در پی آن بوده‌اند و به همان اموری اقدام می‌کنند که در گذشته بدان پرداخته بودند و سرانجام نیز نتیجه زندگی‌شان با اندکی کم یا زیاد، همان چیزی است که پیش‌تر بوده است یا همان دستاوردی است که سال‌ها قبل پدرانشان اندوخته بودند؛ آنان در تکراری ملال‌آور مانند گذشتگان‌شان تولید نسل می‌کنند و با هزینه‌های بسیار از جمله تلاش فراوان یا حيله‌گری و فریب دیگران و در مواردی با جنگ‌ها و نبردهای خانمان‌سوز، سرمایه‌های گوناگون مادی و غیر مادی می‌اندوزند و شهرت و قدرت و مقام‌های بسیار کسب می‌کنند و در نهایت، همه دار و ندارشان و تمام سرمایه و شهرت و قدرتشان را وامی‌گذارند و می‌میرند. پرسش این است که این‌گونه زندگی، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا صرف چند روز زندگانی دنیایی و خوش بودن در آن می‌تواند معنا و هدف نهایی زندگی انسان‌ها باشد؟ آیا این‌گونه زندگی همان زندگی از نوع سیسیفوسی نیست؟ آیا امور دنیایی تکراری بی‌نتیجه نیست؟

نیست (ر.ک: Taylor, 2000, p. 20؛ نیز آلبرت کامو، افسانه سیسیفوس، به نقل از: دیوید ویگینز، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰، ص ۴۹).

۱. خلاقیت (creativity)، در دیدگاه تیلور به معنای داشتن فعالیت‌هایی خلاقانه مانند تفکر، تخیل، داشتن طرح برای آینده و برنامه‌ریزی و انجام دادن اعمال ارزشی است؛ مؤلفه‌هایی که تنها در حیات انسانی وجود دارد.

تیلور چنین زندگانی تکراری و بی نتیجه و بی پایان را که منطبق بر زندگی سیسیفوس است، بی معنا می داند و می نویسد مهم ترین شرط معناداری حیات سیسیفوس آن است که اعمال او محصول ذهن خلاق و برآیند طرح ابتکاری و در نتیجه فکر و تخیل خود او باشد (ibid., p. 681). او می نویسد طبیعت، هرچند زیبا و هیبت انگیز است، هیچ گونه فعالیت خلاقانه ای از خود نشان نمی دهد و فعالیت های خلاقانه همچون تفکر، تخیل، طرح و برنامه ریزی، انجام دادن امور ارزشی و عمل خلاقانه و تاریخ مندی به موجودات عقلانی مربوط است و از طبیعت تاریخ مندی و عمل خلاقانه بر نمی آید و تنها زندگی انسان هاست که معنادار است و حیات انسانی معنایش را از این حقیقت اخذ می کند که موجودات انسانی و تنها آنها هستند که زمان مندند و تاریخ خود را بر طبیعت تحمیل می کنند؛ تاریخی که جهان دیگر مخلوقات آن را ندارند و تنها انسان است که با قدرت خلاقانه اش تاریخی را بر طبیعت بار می کند (ibid., p. 683-684). به باور تیلور آنچه مهم است و به وجود انسانی معنا می بخشد، امکان قدرت خلاقه انسان هاست، اما این صرفاً یک امکان است که تنها در اشخاص خاصی کاملاً تحقق می یابد. قدرت تغییر، قدرت آفرینش عوالم خود و تدارک تاریخی که به موجب آن ایجاد زمان در معنای تاریخی آن فراهم آید، چیزی است که معنایی را که زندگی انسان بدان نیاز دارد، بدان می بخشد (ibid., p. 685-686) و این معناداری به باور تیلور تنها در حیات انسان های خلاق که از تکرارهای روزمره و بی نتیجه و بی پایان زندگی طبیعی رهایی یافته اند، میسر می شود. به باور تیلور، این خلاقیت در زندگی انسان ها ویژگی هایی دارد که مهم ترین آنها، آگاهی داشتن عامل به عمل و نتیجه آن، آزادی عمل داشتن و مجبور نبودن فاعل در فعلش، و نیز طرح کلی داشتن فاعل برای آینده می باشد (آزادبنی، ۱۳۶۸: ۶۰-۶۱).

ما در این نوشتار کوشیده ایم نشان دهیم ویژگی هایی را که تیلور برای خلاقیت - به عنوان معیار زندگی معنادار - برمی شمارد، تنها در حیات دینی قابل تحقق هستند؛ بدین معنا که خلاقیت در حیات طبیعی و سکولار، توان معنابخشی به زندگی انسان ها را ندارد و زندگی بی معنای سیسیفوسی - البته در مفهومی دیرپا تر و پیچیده تر - همچنان بر

حیات سکولار انسان مدرن سایه افکننده است. از این رو، در ادامه با نظر داشتی به نظریه ریچارد تیلور تلاش می‌کنیم با بیان ویژگی‌ها و مؤلفه‌های دو گونه حیات دینی و حیات سکولار، نشان دهیم که زندگی جز در حیات دینی که همان حیات طیبه است، نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد.

۲-۱. ویژگی‌های حیات سکولار

به دلیل نوع خاص دیانت مسیحی و به سبب ضعف‌ها و کاستی‌های گوناگون آن در جنبه‌های مختلف، و نیز به دلیل زوال عقلانیت در حیات دینی مبتنی بر نظام کلیسا،^۱ عرصه برای نوع دیگری از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که کاملاً مبتنی بر حس و طبیعت‌گرایی که قابل آزمون تجربی برای بشر بود، فراهم گردید (کرمی، ۱۳۸۸: ۲۰). این نوع نگرش جدید انسان مدرن که از آن به مدرنیته یاد می‌شود، در جلوه‌های مختلفی بروز و ظهور یافت که سکولاریسم تنها یکی از مظاهر آن بود. «اندیشه اصلی نظریه سکولار شدن را می‌توان در عصر روشنگری یافت که طبق آن مدرن شدن ضرورتاً به زوال دین در فرد و جامعه می‌انجامد» (پیتر برگر، ۱۳۷۷، ش ۴۴). در این فرایند، اندیشه‌های برخی اصلاح‌گرایان و فیلسوفان جدید راه‌گشای این گونه رویکرد سکولار به اندیشه و زیست انسانی گردید. یکی از فیلسوفانی که عرصه را برای سکولاراندیشی فراهم ساخت، ایمانوئل کانت بود. او در مقاله معروف «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟» در تعریف روشن‌نگری نوشت: «روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود، و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری» (کانت، ۱۳۷۷: ۳۱). کانت در این مقاله از انسان مدرن می‌خواهد که به خودبنیادی عقل خویش ایمان آورد. با رواج این گونه اندیشه‌ورزی در عصر مدرن که بر

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه خاستگاه‌های سکولاریسم در غرب، ر.ک: Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2007, p. 1-22. نیز بهرام اخوان کاظمی، «عوامل پیدایی و پایایی سکولاریسم

در جهان مسیحی»، در: بررسی و نقد مبانی سکولاریسم، ص ۶۱-۹۶.

معیارهای طبیعی و بشری صرف مبتنی بود، نوعی رویکرد جدید برای انسان مدرن رخ نمود که امروزه از آن به عنوان حیات سکولار یاد می‌شود. منظور از حیات سکولار، حیاتی است که به کاهش نفوذ دین در عرصه‌های اجتماعی و فردی و به تدریج حذف کامل آن از حیات انسانی می‌انجامد و با حذف دین از زندگی انسان، زندگانی او به گونه‌ای ساخته و پرداخته می‌شود که کاملاً بر معیارهای طبیعی و بشری مبتنا داشته باشد. به‌طور کلی مؤلفه‌های سکولاریسم را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۲-۱-۱. عقل محوری و عقل بسندگی

مفهوم اولیه سکولاریسم را می‌توان در معنای اصالت دادن به عقل در مقابل اصالت مذهب آبابی کلیسا یا ایمان سنتی جستجو کرد. در این میان آنچه اهمیت دارد عدول از قداست و نقدناپذیری آبابی کلیسا و دنیوی و عقلانی کردن حیات دینی است (بخشایشی، ۱۳۷۵، ص ۱۱). عقل سکولار «خودش را واقعیتی مستقل می‌فهمد که خود را تأسیس می‌کند و این عقل آدمی است که جهان را جهان می‌کند. برای این عقل، خدا مطرح نیست. این عقل خودش را مطلق می‌داند» (شبستری، ۱۳۸۲: ۲۵). در حیات سکولار، تمام توان عقل و عقلانیت، صرف توسعه در بهره‌وری مادی می‌شود و کمال و تعالی بشر در همین دنیای مادی خلاصه می‌گردد. از آنجا که عقل سکولار، عقلانیتی بریده از وحی است و توان خود را در مناسبات مادی می‌سنجد و تنها به عقلی جزءنگر تقلیل یافته است، از آن به عنوان عقلانیت ابزار ی یاد می‌شود که در خدمت خواهش‌های مادی و حیوانی بشر قرار گرفته است (همتی، ۱۳۷۵: ۱۹۸).

۲-۱-۲. اومانیسیم و فردگرایی

آغاز عصر نوزایی و رنسانس در غرب که پس از سده چهاردهم روی داد، عمدتاً بر مبنای اومانیسیم و انسان محوری، در مقابل خدامحوری ادیان توحیدی شکل گرفت؛ اومانیسیمی که مهم‌ترین خصیصه آن اعتقاد به مستقل بودن بشر و کرنش در برابر خواست بشری بود (see: Taylor, 2007: 25-27). در نظام مبتنی بر سکولاریسم، انسان محوری

به جای خدامحوری می‌نشینند و تمامی مناسبات بشر پیرامون همین محور سامان می‌پذیرد. آنچه در این میان اهمیت می‌یابد، اعطای حق انتخاب به انسان بر مبنای امیال شخصی است. از این رو، اومانیست‌ها به لذت، رفاه مادی، سودمندی و رضایت‌مندی بشر بیشترین بها را می‌دهند (Edwards, 1967, V4:69-72). از سوی دیگر، از زمانی که کانت در فلسفه اخلاقش فرد انسانی را «غایت لذاته» انگاشت، فرد در جهان‌بینی غرب مدرن جایگاه ویژه‌ای یافت. با مقایسه انسان‌محوری و فردگرایی در این جهان‌بینی مدرن، در می‌یابیم که این دو بر هم منطبق‌اند؛ بدین معنا که منظور از انسان‌محوری در تفکر مدرنیسم، همان فردگرایی است، نه انسان کلی یا ذات انسان (ملکیان، ۱۳۷۸-۱۳۷۹: ۸۶).

۲-۱-۳. برتری حق بر تکلیف

اصل بنیادین سکولاریسم، چهره بشری داشتن حق است. در سکولاریسم، حق با خواسته بشری تعیین می‌شود و به همین دلیل، هرگاه منشأ این حق، یعنی خواسته مردم دگرگون شود، حق نیز تغییر می‌پذیرد. از این رو، حق و حقیقت همچون بسیاری مقوله‌های دیگر نسبی تلقی می‌شود؛ بدین معنا که می‌تواند در هر جامعه‌ای تعریفی متفاوت از جوامع دیگر داشته باشد. انسان سکولار از تکلیف‌گریزان است و خود را محق می‌داند، نه مکلف؛ او سر بر فرمان پیامبران سکولاریسم نهاده و با حق‌دار دانستن خود، رشته همه تکالیف را پاره کرده، به گمان خویش به آزادی مطلق رسیده است. بنابراین، چون انسان سکولار، خود را تافته جدا بافته می‌داند، زبان دین را زبان تکلیف می‌شناسد و بر آن اعتراض می‌کند. از نظر انسان سکولار، انسان سنتی یکسره حق‌گریز و تکلیف‌گراست و هرگز برای خود حقی قائل نیست. او در اختیار یک ولی صاحب اقتدار است که مدام به او امر و نهی می‌کند و حتی برای رسیدن به اهداف خویش انسان‌ها را با اجبار و به‌اکراه استثمار می‌کند و از آنها استفاده ابزاری می‌نماید و یا حتی آنها را اغوا می‌کند تا به

۱. اساساً تفکر مدرن، ذات‌گرایی را به هرنحوی که باشد نفی می‌کند و در مورد انسان هم، نه ذات، بلکه فرد واقعی و تجربی او را مد نظر دارد.

اهداف خویش برسد و انسان‌ها نیز چاره‌ای جز اطاعت ندارند؛ زیرا این تکالیف، حدود الهی‌اند و تجاوز از آنها عذاب و عقاب ابدی در پی دارد (سروش، ۱۳۸۴: ۶۷).

۲-۱-۴. نسبی‌گرایی در معرفت و اخلاق

طبیعت سکولاریسم به هیچ‌یک از معیارها، مطلق‌گرایی‌ها، ذات‌گرایی و یا کلیات ثابت ایمان ندارد، بلکه تنها به نسبت مطلق در تمامی ساحت‌های وجودی انسان همچون حوزه معرفت‌شناسی، اخلاق و ... اعتقاد دارد؛ بدین معنا که چون فهم انسان‌ها را محدود و خطاپذیر می‌داند، ارزش‌های مطلق و ثابت در حوزه‌های معرفتی و ارزشی را انکار می‌کند و همه ادراکات انسان‌ها را موقتی و نسبی تلقی می‌کند. استیس در مقاله «در بی‌معنایی معنا هست» می‌نویسد: بنیان‌گذاران علم جدید ایده‌غایت را به‌عنوان چیزی که طبیعت را ضبط و مهار می‌کند، از طبیعت‌شناسی‌شان حذف کردند. آنان این گام را به این دلیل برداشتند که هدف علم را، پیش‌بینی و ضبط و مهار رویدادها می‌دانستند و معتقد بودند جستجوی غایات برای رسیدن به این هدف بی‌فایده است. «اروپاییان پیش از گالیله چنین می‌اندیشیدند که جهان از طریق طرح و هدف ضبط و مهار می‌شود، اما اروپاییان پس از گالیله جهان را کاملاً بی‌هدف می‌دانستند» (استیس، ۱۳۸۹: ۲۰۲). از همین رو، اساساً زندگی انسان مدرن بر بنیاد استواری مبتنی نیست و در بنیاد بی‌معناست. بنابر فلسفه‌های جدید نیز جهان هدفی ندارد؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که چرا جهان این‌گونه است؛ چون هرگونه دیگری هم بود، باز دلیلی نداشت. بنابراین، «اعتقاد به عدم عقلانیت نهایی هر چیز، خمیرمایه آن چیزی است که نگرش جدید نامیده می‌شود» (همان، ۲۰۶). نتیجه بی‌هدفی جهان این است که اخلاق [و نیز معرفت] بر اهداف خدا یا اهداف جهان مبتنی نباشد و در نتیجه، اموری نسبی باشد و به خوشایندها و بدآیندهای بشر بستگی داشته باشد؛ زیرا خوشایندها و بدآیندهای بشر متغیرند (همان). از سوی دیگر، سکولاریسم که در گام نخست، هویتی علمی داشت و بر عقل بشری مبتنی بود و علم تجربی را تنها معیار صدق و کذب تمامی گزاره‌ها تلقی می‌کرد، با رواج حس‌گرایی و پذیرش معیار پوزیتیویستی، بعدها نه تنها حاکمیت عقل و دین، بلکه حاکمیت و حجیت

علم را نیز تاب نیاورد و فقط به معیارهای بشری از جمله خواست بشر کردن نهاد که کاملاً نسبی‌گرایانه و گرفتار در شکاکیت معرفتی است (ر.ک: کرمی، ۱۳۸۸: ۲۰ به بعد).

۲-۱-۵. سنت‌ستیزی (اعم از دینی و قومی)

سنت‌ها بر اساس نظام غایت‌شناختی شکل گرفته‌اند و در واقع، بر ارتباط میان زمین و آسمان مبتنی‌اند، ولی سکولاریسم هرگونه نظام علی غایت‌شناختی را که به‌منظور تبیین معنا و هدف زندگی انسان در پس طبیعت و تجربه در پی علل غایی باشد، نفی می‌کند و دین را نیز در این میان، نوعی سنت تلقی می‌کند و نخست به کاهش نفوذ آن و سپس به حذف تدریجی آن از جامعه و در ادامه حتی از ساحت فردی انسان همت می‌گمارد. انسان سنتی، برخلاف انسان متجدد برای «وحی» و تجربه‌ها و کشف و شهودهای عرفانی و نیز برای حکمت و فرزاندگی ارزش معرفتی قائل بود؛ بدین معنا که در زندگی خود به فرآورده‌های این سه منبع معرفتی، هم التزام نظری می‌ورزید و هم التزام عملی داشت، اما انسان متجدد نسبت به این امور، بی‌اعتنایی عمیقی دارد. این امر، هم در نوع فکر و نگاه و هم در نوع عمل انسان مدرن تغییر اساسی ایجاد کرد. در واقع، با این امر، هم در تلقی انسان از «حقیقت» که سلوک نظری است، و هم در تلقی او از «خیر» که سلوک عملی است، تفاوت اساسی ایجاد کرد (ملکیان، ۱۳۷۸-۱۳۷۹: ۱۳۵).

۲-۱-۶. تجدّدگرایی

جوهره اصلی نگرش تجدّدگرایی این است که انسان در عصر مدرن در صدد برآمده است تا بیش از آنکه خودش را دگرگون کند، جهان پیرامونی‌اش را دگرگون سازد و این کاملاً بر خلاف و عکس نظر رواقیان است. راهبرد رواقیان این بود که می‌گفتند وقتی انسان در جهان پیرامونی‌اش آنچه را که می‌خواهد و اراده می‌کند، نمی‌بیند و آنچه را که می‌بیند نمی‌خواهد، بهتر است که در صدد تغییر دادن خود باشد. باید چشم‌ها را بشوید و جور دیگر بنگرد و روحیات و احساسات و عواطف خود را عوض کند. در واقع، انسان تجدّدگرا درست برخلاف این توصیه عمل کرد و کوشید جهان بیرونش را تغییر دهد تا

به رفاه و آسایش بیشتر دست یابد و در این راستا، هر روز طرحی نو در اندازد. وقتی چنین نگرشی در انسان مدرن ایجاد شد، نخستین اثر این رویکرد در گرایش روزافزون به علوم تجربی بروز یافت؛ زیرا ویژگی بارز علوم تجربی در مقایسه با دیگر دانش‌ها همچون علوم فلسفی، عرفانی، تاریخی و ... این است که تنها این علوم می‌توانند جهان را تغییر دهند و به همان صورت و هیئتی که ما می‌خواهیم در آورند. این علوم به ما امکان می‌دهند که پدیده‌های بالفعل مشهود را تبیین کنیم، و در مرحله بعد قدرت پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود و سپس قدرت برنامه‌ریزی و طراحی را پیدا کنیم. دیگر دانش‌ها تنها توان تغییر دادن درون و باطن انسان را دارند، ولی از تغییر بیرون و جهان پیرامونی انسان عاجزند (همان، ۲۶-۴۸). این گونه تغییرنگرش‌ها در انسان مدرن، او را با پارادایم جدیدی روبه‌رو ساخت که او را به عملی متفاوت از گذشته ملزم می‌ساخت (See: Taylor , 2007: 711-727).

۲-۱-۷. اباحه‌گری و آزادی مطلق

در نظام مبتنی بر سکولاریسم، هیچ حکم ثابتی - چه در قالب احکام فقهی و چه باید و نبایدهای ارزشی - که هویتی الهی و دینی داشته باشد و یا حتی بر طبیعت انسانی مبتنی باشد، پذیرفته نیست و صرفاً احکام و مقرراتی که صرفاً چهره بشری یافته‌اند و متناسب با خواست او قابلیت تغییر دارند، به عنوان قانون موقت بشری که مبتنی بر نسبیست است، اجازه ورود در حیات انسانی می‌یابد. بنابراین، معیار و میزان در سکولاریسم، اباحه‌گری و آزادانگاری همه امور در قیاس با انسان است (کرمی، ۱۳۸۸: ۲۰).

۲-۱-۸. الحاد و از خودبیگانگی

با آغاز انگاره‌های اومانیستی که با آرمان آزادی و استقلال بشری قوت گرفت، مفهوم وابستگی به خدا به صورت تهدیدی برای مدعیات ذهنیت بشر و در نتیجه خاستگاهی برای از خودبیگانگی انسان تفسیر شد. در پی تفکر مدرن، جهان به گونه‌ای درک شد و نحوه ادراک بشر از آن، چنان تغییر یافت که می‌توان گفت واقعیت جدیدی جای

واقعیتی را که پیش تر در دین و سنت معرفی می شد، گرفته است. امروزه انسان معاصر غربی که در حیات فکری سکولار می اندیشد، به واسطه الحادش و به سبب بی اعتقادی اش به خداوندی که در عین وابستگی وجودی اش، به لحاظ معرفت شناختی او را فراموش کرده است، به نوعی از خودبیگانگی گرفتار آمده است (ر.ک: مسترسن، ۱۳۸۸، فصل هشتم)؛ بدین معنا که تناسب و هماهنگی وجودی خویش با عالم هستی و خالق هستی خویش را برهم زده و به موجودی ناهماهنگ با واقعیت وجودی خویش درآمده است.

۲-۱-۹. علم گرایی (علم زدگی)^۱

علم تجربی، ذاتاً متعلق به عالم طبیعت و محدود به آن است، ولی بشر مدرن از آن، جهان بینی ای ساخته و پرداخته کرد که در باب کل جهان هستی داوری می کند و تلاش دارد تا مشاهده، آزمایش و تجربه را که تنها یکی از راه های شناخت عالم واقع است، یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کند. این علم زدگی که موضعی معرفت شناسانه^۲ است، افزون بر اینکه خود بی دلیل است، با یک گذر روان شناختی و غیرمنطقی، به مادی انگاری^۳ هم انجامیده است که موضعی هستی شناسانه^۴ و مابعدالطبیعی است. این علم زدگی و مادی انگاری، انسان متجدد را در باب ارزش های ذاتی و غایی، علل غایی و معناهای وجودی و کلی و کیفیت ها سرگشته کرده است (ملکیان، «اقتراح»، نقد و نظر، سال پنجم، ش سوم و چهارم، ص ۲۲). در حیات سکولار، علم با از دست دادن حقیقت دینی و ابعاد عقلی، تنها در قالب گزاره های تجربی خلاصه می شود که البته باید به نحوی قابل آزمون تجربی نیز باشد تا صدق آن تأیید شود. از این رو، دیگر حوزه های معرفتی همچون دین و نیز حوزه ارزش های اخلاقی، هنر و زیبایی شناسی که آزمون پذیر تجربی نیستند، مهمل و بی معنا تلقی می شوند که باید از گردونه علم، و به تبع آن واقعیت، کنار نهاده شوند. بدین ترتیب، واقعیت در همین محدوده طبیعی و تجربی خلاصه می گردد. از

1. Scientism.
2. Epistemological.
3. Materialism.
4. Ontological.

این رو، علم سکولار به توصیف پدیده‌ها و بیان چگونگی‌ها (How) می‌پردازد و از تبیین چرایی امور (why) گریزان است (کرمی، ۱۳۸۸: ۲۰).

۲-۲. حیات سکولار و معنای زندگی

سکولاریسم در مفهوم آغازین آن، نوعی بازسازی اندیشه دینی متناسب با معیارهای جدید بشری بود، ولی به تدریج به شکل رقیبی برای اندیشه و حیات دینی درآمد. این رویکرد در آغاز به صورتی جزئی تنها در حوزه سیاست خلاصه می‌شد و سکولاریسم به «جدایی دین از دنیا» تعریف می‌شد، ولی به تدریج و در طول دوران مدرن، این نگره تمام ساحت‌های انسانی را فراگرفت. بنا بر تعریف سکولاریسم، در نهایت باید در مورد زندگی انسان به طور خاص و نیز پرسش‌های مهمی همچون هدف از هستی، تولد و مرگ سکوت کنیم. از این رو، فقدان تکیه‌گاه‌های مناسب برای زندگی انسان پیامدهایی مانند نسبییت اخلاقی و تردید در آزادی اراده انسان را در پی دارد؛ چون اصول و هنجارهای اخلاقی در یک جهان بی‌هدف، تابع خوشایندها و بدآیندهای انسان‌ها می‌شود و نظام‌های اخلاقی اعتبار خود را از آنها می‌گیرند. از همین رو، در چنین فضایی تنها نظام‌های اخلاقی لذت‌گرا توجیه مناسب می‌یابند (بیات، ۱۳۹۰: ۳۱ - ۳۷) که البته نقدهای اساسی بر همین رویکردها وارد است که پرداختن بدانها مجال دیگری می‌طلبد. در واقع، سکولاریسم نه تنها در جنبه‌های اجتماعی زندگی، دین را از حکومت جدا می‌سازد، بلکه تمام ارزش‌های انسانی را نیز از تمام جنبه‌های عمومی زندگی و در نهایت دین و ارزش‌ها را از تمام جنبه‌های خصوصی زندگی جدا می‌سازد و به تدریج به حذف آن می‌پردازد و همین امر به بی‌مبنایی و سپس بی‌معنایی حیات انسانی می‌انجامد.

اگر مطابق آنچه در جهان‌بینی سکولار تبلیغ می‌شود گستره واقعیت را در همین جهان تجربه محدود بدانیم، در تلاش برای معنابخشی کامل به زندگی انسان‌ها با مشکلات جدی مواجه خواهیم شد؛ زیرا فهم عرفی، فلسفی و یا علمی بشر، همگی بر خصلت واقعاً اتفاقی، آسیب‌پذیر و ممکن نظام ارزش‌های اخلاقی و شخصی مبتنی‌اند، در حالی که انسان برای یافتن معنای زندگی خویش باید گستره واقعیت را بسیار فراتر از زندگی

این جهانی بدانند و ذهنیت خویش را فراسوی دایرهٔ مادیات و حقایق ماورای طبیعی بکشانند. ویتگنشتاین که در فلسفه متقدم‌اش مبتنی بر معیارهای معناداری پوزیتیویسم علمی، حوزه‌های دین، اخلاق و هنر را بی معنا تلقی می‌کرد، در همان رسالهٔ منطقی - فلسفی می‌گوید تصدیق واقعیت بنیادین در باب معنا و ارزش، نمی‌تواند به‌طور مناسبی بر بافت این جهانی واقعیت و امکان صرف نهاده شود:

معنای جهان باید بیرون جهان باشد. در جهان همه چیز آن چنان است که هست و هر چیز آن چنان روی می‌دهد که در واقع روی می‌دهد. در جهان ارزشی وجود ندارد و اگر وجود می‌داشت، ارزشی نداشت. اگر ارزشی وجود داشته باشد که ارزشمند باشد، باید بیرون همهٔ روی دادن‌ها و چنین - بودن‌ها^۱ باشد؛ زیرا همهٔ روی دادن‌ها و چنین - بودن‌ها عرضی هستند. آنچه آن را غیر عرضی می‌سازد، نمی‌تواند درون جهان باشد؛ چراکه در غیر این صورت، آن نیز عرضی می‌بود. پس باید بیرون جهان باشد (Wittgenstein, , EBOOK May 2004, 6. 41: 37).

حیات دنیایی اگر فی‌نفسه لحاظ شود، ارزیابی‌های متعارضی از معنا و ارزش خود را نمایان می‌سازد؛ برای مثال، وقتی انسان در اعمال خود آزادانه بر واقعیت‌اعلای ارزش‌های شخصی مانند حقیقت، آزادی، عدالت و عشق اقرار می‌ورزد، در واقع بر شرطی ضروری برای اطلاق واقعی یا وجودشناختی این ارزش‌ها تأکید کرده است که کاملاً شخصی است، و از آنجا که این ارزش‌های ذاتاً شخصی تنها هنگامی می‌توانند کارآمد باشند که از یک اصل ذاتاً شخصی سرچشمه گرفته باشند، تصدیق اینکه آنها واقعاً مطلق‌اند، مستلزم این است که این اصل هم واقعاً مطلق باشد، اما اگر این اصل هم در واقع، اساساً عارضی، محدود و ممکن باشد، نمی‌تواند واقعاً یا به‌لحاظ وجودشناختی مطلق باشد. در این صورت، ادعای مطلق بودن واقعی یا ادعای وجودشناختی ارزش‌های شخصی ناپذیرفتنی خواهد بود و تنها با فرض یک اصل شخصی‌ای که این ارزش‌ها نهایتاً در آن ریشه دارند، می‌توان از این نتیجه پرهیز کرد. واقعیت چنین اصل قابل‌اتکایی در تصدیق واقعیت شخصی استعلایی خداوند، به عنوان حقیقت مطلق، آزادی مطلق، عدالت مطلق و

1. what happens and is the case.

عشق مطلق و نامحدود مجسم شده است (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۳).

بنابر مطالب پیش گفته، انسان سکولار با توجه به درک استقلال‌اش از خود و انتخاب و عمل کردن بر مبنای عقل خودبنیاد، از سویی تعهدی جدی به دین الهی و قوانین آن ندارد و در مقابل اراده و خواست بشری، دیگر رضای الهی برایش مطرح نیست و از سوی دیگر، نمی‌تواند بنیان امور ارزشی را به نحو مناسبی درون خود یا درون جهان طبیعت بیابد. بنابراین، هرگز نمی‌تواند به معنایی محصل از زندگی خود دست یابد و از این رو، اگر به واقع در پی معنایی برای زیستن در دنیای مادی باشد، فرجامی جز بحران نیست‌انگاری، پوچی و بی‌معنایی ندارد.

۲-۳. ویژگی‌های حیات دینی^۱

انسان از منظر ادیان توحیدی، موجودی الهی است که قبل از هر چیز مخلوق و آفریده خداوند عالمیان است و اوست که بر وجود انسان مالکیت تام دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷-۱۵۶). در قرآن کریم، معناداری زندگی با دو معیار «حیات پس از مرگ»، و «مفهوم خدا» ارتباط مستقیمی دارد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵). خداوند به انسان نعمت عقل و آزادی و اختیار داده است تا خود حق و باطل و راه درست را از نادرست تشخیص دهد و با آراستگی به سجایای اخلاقی و علم و عمل، وجود خویش را تکامل بخشد و به سمت خدایی شدن و مقام خلیفه الهی گام بردارد تا از این طریق به جاودانگی در مقام قرب الهی باریابد. برای این منظور، خداوند به انسان حقوقی اعطا کرده و در مقابل، او را به وظایفی نیز مکلف کرده است تا با رعایت آنها، هم به حقوق خود دست یابد و هم حقوق دیگران را ضایع نسازد: «أَنَا هَدِيْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كَفُوْرًا» (دهر: ۲).

برخلاف رویکردهای سکولاریستی به حیات انسانی که در آنها دین ماهیت و

۱. منظور از دین و حیات دینی در این نوشتار، دین اسلام و حیات دینی اسلامی است. همچنین رویکردها و تعاریف مختلفی از دین وجود دارد که در این نوشتار با رویکرد الوهی و متناسب با ادیان توحیدی بدان نگریسته‌ایم.

کارکردی بشری مشابه دیگر عناصر فرهنگی می‌یابد و در چارچوب منافع انسانی فهم می‌شود (افتخاری، ۱۳۸۶، ص ۶-۲۰)، در گفتمان قدسی، انسان در بستر و فضای دین معنا می‌شود. در این گفتمان، دین در نسبت آسمان با انسان معنا می‌یابد و از همین رو، حذف عنصر ماورایی یا بازتعریف زمینی دین، به از میان رفتن دین و سکولارشدن می‌انجامد. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های حیات دینی را می‌توان در مؤلفه‌های زیر خلاصه کرد:

۲-۳-۱. خدامحوری و اصالت توحید

در حیات دینی، خداوند متعال به عنوان هستی‌بخش عالم و آدم، مالک حقیقی انسان‌ها و ولی آنهاست. در نظام توحیدی، تمام مناسبات فردی و اجتماعی بر مبنای خداپرستی و متناسب با ساختارها و آموزه‌های دینی سامان می‌یابد. خداوند متعال به دلیل قواعدی همچون لطف، اقتدار، قدرت مطلق، علم مطلق، فعال بودن و ... در تمام ذرات هستی حضور فعال و فراگیر دارد و همه زمان‌ها و مکان‌ها به نوعی سرشار از حضور اراده الله تعالی است. بر مبنای حکمت الهی، میان ممکنات از جمله انسان با خداوند واجب الوجود که فیاض و هستی‌بخش مطلق است، ربطی وجودشناختی حاکم است که یک طرف وجود استقلالی و طرف مقابل، وجودی وابسته دارد و در واقع، به اصطلاح حکمت متعالیه صدرایی، وجود انسان عین‌الربط به خداوند متعال است. با چنین انگاره‌ای در حیات دینی، انسان مؤمن خداوند را یگانه حقیقت مقدسی می‌داند که انسان‌ها با سرسپردگی به آن امر قدسی و پرستش او، می‌توانند به زندگی خویش معنا بخشند.

۲-۳-۲. عقل‌گرایی مبتنی بر وحی

دین اسلام و به ویژه مذهب تشیع، بالاترین اهمیت را به عنصر عقل داده است تا آنجا که عقل را در کنار کتاب و سنت، از منابع اصیل دین برشمرده است. عقل در اندیشه اسلامی بر دو قسم عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری راهنمای اندیشه بشر است و عقل عملی راهبر انگیزه‌او. عقل نظری نیرویی است که با آن هست و نیست‌ها و باید و نبایدها

درک می‌شود و عقل عملی نیرویی است که با آن عمل می‌شود. همچنان که امام صادق (ع) فرموده‌اند: با چنین عقلی خداوند عبادت می‌شود و بهشت الهی به دست می‌آید: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱: ص ۱۱).

البته از منظر دینی، عقل به تنهایی کارایی لازم را ندارد؛ زیرا عقل تنها مُدرک کلیات است و از درک جزئیات زندگی انسان عاجز است؛ برای نمونه، عقل درک می‌کند که شکر نعمت بر انسان واجب است، ولی چگونگی و روش شکرگزاری را نمی‌داند. او می‌داند که ظلم، قبیح و عدل، حَسَن است، ولی نمی‌داند که رفتار خاصی از او مثلاً قمار یا رباخواری که اموری جزئی‌اند، چه حکمی دارد و این چیزی است که وحی و آموزه‌های وحیانی در اختیار او می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۴۴-۵۲).

بنابراین، در حیات دینی اسلام، نوعی تلازم میان عقل و شرع برقرار است؛ آنچه را عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان پای بند است و هر آنچه را شرع بدان حکم کند، عقل نیز همان را حکم می‌کند. در واقع، در اسلام تضادّ و ستیزی میان عقل و دین وجود ندارد و این دو، نه معارض، بلکه مکمل یکدیگرند. از همین رو، برخی قواعد فقهی مانند «ما حکم به العقل، حکم به الشرع، و ما حکم به الشرع، حکم به العقل» بنا به اهمیت این تلازم میان عقل و شرع تأسیس شده است (مظفر، ۱۳۷۳ ش. / ۱۴۱۵ ق، ص ۲۲۷).

۲-۳-۳. اعتقاد به معاد و جاودانگی انسان

اعتقاد به معاد و رستاخیز انسان در روز قیامت برای محاسبه اعمال دنیایی‌اش، از اساسی‌ترین آموزه‌های دینی است که بر اساس آن، انسان به سعادت جاویدان یا شقاوت ابدی دچار می‌گردد. بنابر حیات دینی، انسان با مرگ، به پایان زندگی‌اش نمی‌رسد، بلکه پس از مرگ زندگانی انسان به کامل‌ترین شکل ممکن ادامه می‌یابد. درست است که با مرگ، جسم آدمی در خاک می‌پوسد و از میان می‌رود، ولی روح و جان آدمی در ملکوت الهی باقی است و هرگز زوال و نابودی بدان راه ندارد تا اینکه خداوند هستی بخش، دوباره به انسان هستی و زندگانی بخشد. در آنجا و در آن هنگام، انسان هر بذری که در دار دنیایی‌اش کاشته است، همان را برداشت خواهد کرد که پیامبر رحمت

فرمود: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۶۷). در جهان بینی دینی، دنیا و آخرت پیوستگی تام دارند و مکمل یکدیگرند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۷) به گونه‌ای که هر کدام از دنیا و آخرت بدون دیگری بی معناست. آنچه به وجود انسان معنا می‌بخشد، تلاش در جهت تکامل وجودی در دار دنیا، و بهره‌مندی‌اش از وجود متکامل خود در دار آخرت است که به جاودانگی ابدی و سعادت مندی او در مقام قرب الهی می‌انجامد. از همین رو، انسان به دلیل برخورداری از ویژگی جاودانگی و ابدیت، مظهر حیات خداوند و تجلی «هو الحیّ الذی لایموت» (فرقان: ۵۸) است (همان).

۲-۳-۴. موازنه حق و تکلیف

در حیات دینی، حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند. انسان برای آنکه به سعادت برسد، باید هم محق باشد و هم مکلف؛ ابزار تکلیف، عقل و آزادی است. انسان به این دلیل مکلف است که عاقل است و انسان فاقد تکلیف، در ساحت حیوانی قرار دارد. برخلاف پنداشت برخی، تکلیف، توهین به انسان نیست، بلکه تکریم اوست؛ زیرا لازمه عقل و آزادی انسان تکلیف‌داشتن اوست.

از سوی دیگر، انسان اگر محق نباشد، بی ارزش است. اکثر تکالیف در زمینه و بستر محق بودن انسان طراحی شده‌اند و هیچ تکلیفی جز در زمینه و بر مبنای حق جعل نشده است. اگر حقی نباشد، تکلیف هم باطل است. در حیات دینی، حق و تکلیف به موازات هم وجود دارند و حتی در گامی فراتر، می‌توان تکلیف را تابع حق دانست؛ زیرا همچنان که چرخ و محور با هم‌اند، ولی همواره گردش چرخ تابع محور است؛ از این رو، تا حقی نباشد، تکلیفی نیز بر مبنای آن شکل نخواهد گرفت (بهشتی، ۱۳۷۵: ۲۸-۵۴). با این نگاه، انسان در پناه ارتباط با خداوند، معنا و حقیقت خود را باز یافته و به عنوان نشانه و خلیفه الهی اعتبار می‌یابد.

۲-۴. حیات دینی و معنای زندگی

گفتیم که تیلور، با بی‌معنادانستن زندگی تکراری سیسیفوس، زندگی‌ای را معنادار می‌داند که در آن، انسان با خلاقیت، یعنی با علم به نتیجه عمل، آزادی اراده و متناسب با

طرحی کلی و از پیش تنظیم شده رفتار کند (Taylor, ۱۹۸۷, p. ۶۷۹-۶۸۱). بر این اساس، «خلاقیت»، معیار زندگی معنادار است و از همین رو، بسیاری از مردم که فاقد چنین ویژگی‌ای در زندگی هستند، زندگی بی‌معنایی را سپری می‌کنند. تیلور در نظریه خود تعریفی برای خلاقیت ارائه نمی‌دهد، ولی ویژگی‌هایی از جمله «زمان‌مندی و تاریخ‌داشتن» «علم و آگاهی»، «آزادی عمل» و «داشتن طرح کلی» را برای خلاقیت برمی‌شمارد که فرد انسانی به واسطه آن می‌تواند عالی‌ترین تصویر از زندگی معنادار را به دست دهد (ibid, p. ۶۸۱).

در بررسی این نظریه باید گفت دین خداپاورانه، معنای خاصی به زندگی می‌بخشد که جهان‌بینی‌های غیر دینی فاقد چنان معنایی هستند. از این رو، مفهوم خلاقیت را نیز می‌توان از این منظر بررسی کرد. از نگاه تیلور، خلاقیت در انسان‌ها مستلزم علم، آزادی عمل و داشتن طرح کلی است، ولی از آنجا که او متفکری سکولار و طبیعت‌گراست، نظریه او نیز در دایره بسته طبیعت محدود است و از آنجا که انسان در منطق سکولاریسم موجودی خودبنیاد و خودآیین است، هرگز امکان فراروی از خود و تعالی وجودی فراتر از طبیعت ندارد و بنابراین، هرگونه هدفی که برای زندگی‌اش برگزیند، باید در همان دایره بسته طبیعت تعریف شود؛ بدین معنا که - همچنان که گذشت - طبق ادعای تیلور به منظور تحقق زندگی معنادار برای انسان، وجود خلاقیت با سه ویژگی علم، آزادی اراده و طرح کلی برای بشر لازم است؛ حال آنکه تحقق این سه شرط به‌طور کامل در طبیعت برای انسان مقدور نیست، زیرا در حیات طبیعی و سکولار هرگونه معرفت و علم انسان به قلمرو ماده و طبیعت محدود است و فراتر از آن را شامل نمی‌شود، درحالی‌که این قلمرو تنها یکی از قلمروهای هستی است و محدود کردن دایره وجودی انسان و به تبع آن محدوده شمول آگاهی انسان به طبیعت عاقلانه نیست. علم معیار در حیات سکولار، علم تجربی و پوزیتیویستی است و آگاهی‌های فراتر از آن بی‌معنا و مهم‌لقی می‌شود و حتی وجود انسان نیز در همین دایره تنگ سنجیده شده و با او نیز بسان شیئی مادی و طبیعی نگریده می‌شود. از همین رو، در دایره بسته طبیعت انسان هرگز به فرجام و نتیجه

عمل خویش، آگاهی کامل و فراگیری نخواهد داشت. همچنین در حیات سکولار، آزادی اراده و عمل انسان به ابزارهای مادی و طبیعی وابسته است و آزادی عمل او مقید به محدوده طبیعت است و این گونه آزادی، آزادی کاملی نیست، در حالی که چون انسان در حیات دینی تنها بنده خداست، از بندگی های غیر او رهاست و این همان آزادی در حیات دینی است که به آزادگی انسان می انجامد.

نکته دیگر اینکه برخلاف فهم اغلب متفکران سکولار، هیچ گاه استقلال انسان با ایمان دینی کاهش نمی یابد؛ بدین معنا که خدا باوری ما را از هر گونه آزادی ای که در نظام های غیر خدا باورانه هست، محروم نمی کند. خدا وجود داشته باشد یا نه، ما همچنان در انتخاب خیر و شرّ آزادیم. پس دنیای انسان خدا باور برای ما بسیار بهتر و رضایت بخش تر از دنیایی است که در آن خدا وجود نداشته باشد (هاپ واکر، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸-۳۸۴) یا در حاشیه وجودی بی خاصیت داشته باشد. بر اساس این تبیین از معناداری زندگی انسان در حیات دینی، نظریه هایی که معتقدند می توان بدون دین نیز به زندگی معنادار برای انسان قائل شد بی مبنا خواهند شد؛ زیرا تنها نظام معرفتی که به آغاز و انجامی برای زندگی انسان، پیش و پس از این دنیا قائل است و برای آن برنامه ای مدوّن دارد، نظام معرفتی مبتنی بر دین است. دیگر نظام های معرفتی از جمله نظام سکولار هر چند در چارچوب زندگی بسته دنیایی بتوانند پاسخی به چرایی زندگی داشته باشد، ولی خارج از این چارچوب تنگ، زندگی انسان را بی فرجام می پندارند.

همچنین به واسطه آنکه انسان در حیات سکولار و طبیعی، به حیات پس از مرگ اعتقادی ندارد، طرح و برنامه جامعی نیز برای زندگی اش ندارد و طرح های او به محدوده زندگی موقت دنیایی محدود است، حال آنکه بنا به بیان تیلور برای داشتن خلاقیت در زندگی، داشتن طرح کلی شرط لازم است. بنابراین، در چنان بستری خلاقیت به معنای ناقص آن تحقق می یابد، نه به طور کامل و اساساً خلاقیت در حیات سکولار با چنان ویژگی هایی که تیلور از آن یاد می کند، تحقق یافتنی نیست. از همین رو، نیل به خلاقیت تنها در پرتو وجود مرجعی عالی تر برای زندگی انسان، یعنی خداوند ممکن است. انسان

وقتی می‌تواند تمام زندگی‌اش را درک کند و بدان نائل گردد که به اصل و منشأ وجودی‌اش معطوف باشد و آغاز و انجام زندگی‌اش را بشناسد.

خلاقیت در حیات دینی، در راستای هدفی است که انسان دین‌دار برای خود برمی‌گزیند که همان خداگونه شدن است. خداوند موجود خلاق است که انسان را همانند خود ساخته و خواسته است که او نیز با محقق ساختن استعدادهای درونی‌اش مانند خداوند خلاق باشد؛ بنابراین آموزه‌های دینی، هم خداوند و هم انسان خلاق‌اند، ولی خداوند خلاق فی نفسه است و انسان به واسطه او خلاقیت دارد تا خود را و استعدادها و خزائن وجودی خود را شکوفا سازد. خلاقیت برای انسان یک استعداد و قابلیت است و معنای زندگی نیز در نیل به آن است. در واقع، دین با ارائه برنامه‌هایش می‌کوشد با مدیریت زندگی بشر او را به معنای زندگی‌اش، یعنی خلاقیت و تحقق استعدادها در جهت خداگونه شدن برساند و در این راستا، زهد و تقوا و مناسک عملی، همگی عواملی در جهت بروز خلاقیت در انسان‌اند و فقدان خلاقیت در زندگی انسان، با رنج، یأس و دلسردی همراه خواهد بود (مهدوی آزادبنی، ۱۳۶۸: ۶۴-۷۰). بنابراین تنها در حیات دینی است که انسان به واسطه خلاقیتی که در پرتو علم جهان‌شمول و حیانی، آزادی عمل و اختیاری که خداوند به انسان عطا می‌کند و نیز در پیش‌داشتن طرح کلی برای آینده که برنامه‌ای الهی است، می‌تواند به زندگی خویش معنا بخشد، ولی از آنجا که انسان در حیات سکولار به نوعی در تکرار و روزمرگی پیوسته در رفتارهایش گرفتار است و به هیچ‌گونه اطلاع جامعی از وجود خویش، یا طرح کلی و برنامه آینده‌ای برای پس از حیات دنیایی‌اش ندارد، به رغم ابتکارها و نوآوری‌های علمی و مادی‌اش در حیات طبیعی، ویژگی‌های ادعایی تیلور برای مفهوم خلاقیت برای انسان سکولار تحقق نمی‌یابد و شکوفایی قابلیت‌های وجودی‌اش از جمله استعدادهای معنوی در جهت خداگونه‌گی برای او متصور نیست و از همین رو، زندگی او در یک دور بسته طبیعی گرفتار است و هرگز نمی‌تواند معنا دار باشد.

نتیجه گیری

در این نوشتار کوشیدیم دو گونه معیار زندگی بی معنا - تکرار بی پایان و بدون نتیجه - و معیار زندگی معنادار - خلاقیت - در نظریه تیلور را بر دو گونه حیات سکولار و حیات دینی تطبیق دهیم. برای این منظور نخست مؤلفه های حیات دینی از جمله خدامحوری، عقلانیت مبتنی بر وحی و باورمندی به پیوستگی دنیا و آخرت و ... را برشمردیم و بر این اساس، زندگی دینی را معنادار دانستیم. در مقابل با برشمردن مؤلفه های حیات سکولار، از جمله اومانیسیم و خودبنیادی، الحاد و از خود بیگانگی انسان، علم زدگی و ...، تلاش کردیم زندگی سکولار را زندگی ای بدانیم که به دلیل ابتنا بر دایره بسته طبیعت و محصور بودن در دایره تنگ تجربه گرایی، به رغم خلاق بودن انسان در آن، همچنان بی معناست که نه آغازی الهی برای انسان قائل است و نه فرجامی مشخص برای او در نظر می گیرد. در این مقاله تلاش گردید با نقد ادعای ریچارد تیلور در ارائه معیار «خلاقیت» برای معناداری زندگی سکولار، اثبات شود خلاقیت ادعایی وی نه در حیات طبیعی و سکولار، بلکه تنها در حیات دینی قابل دستیابی است؛ زیرا مؤلفه هایی که او بر مفهوم خلاقیت برمی شمارد، تنها در فضای حیات دینی تحقق می پذیرد. بر این اساس، خلاقیت برای انسان یک استعداد و قابلیت است و زندگی تنها در نیل بدان معنا می یابد و خلاقیت مستلزم علم، آزادی و هدف داری است و تحقق این قابلیت ها برای بشر مستقل از خداوند و اعتقاد به جاودانگی مقدور نمی باشد. آمار فراوان خودکشی در کشورهای غربی به دلیل احساس پوچی و بی معنایی و شمار روزافزون مبتلایان به بیماری های روانی و ... مؤید این مطلب می تواند باشد.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. محقق و مصحح مجتبی عراقی. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶). «عوامل پیدایی و پایایی سکولاریسم در جهان مسیحی». در: بررسی و نقد مبانی سکولاریسم. چ ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۶). «شرعی سازی در مقابل عرفی سازی». در: بررسی و نقد مبانی سکولاریسم. چ ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۵). «حق و تکلیف». در: کتاب نقد، ش ۱.
- بیات، محمدرضا (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- برگر، پیتر (۱۳۷۷). «برخلاف جریان؛ نقد نظریه سکولارشدن». ترجمه سیدحسین سراج زاده، کیان، ش ۴۴.
- جمعی از نویسندگان و مترجمان (۱۳۸۹). *معنای زندگی*. چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). «سکولاریسم». در: سنت و سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- قربانی، قدرت الله (۱۳۹۶). «کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن». *نقد و نظر*، ش ۸۷.
- کرمی، سعید (۱۳۸۸). *سکولاریسم، خاستگاه، مبانی و مؤلفه ها*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- کلینی (۱۴۰۱ق). *اصول کافی*. ط. ۴، ج ۱، بیروت: دار صعب.

- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟». در: روشن‌نگری چیست؟، ترجمه سیروس آرین‌پور. تهران، نشر آگاه.
- لویس هاپ واکر (۱۳۸۹). «دین به زندگی معنا می‌بخشد». ترجمه اعظم پویا. در: معنای زندگی، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مسترسن، پتریک (۱۳۸۸). *الحاد و ازخودبیگانگی*. ترجمه سید ابراهیم موسوی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳ ش/۱۴۱۵ق.). *اصول فقه*، ج ۱، چ ۲. قم: نشر مکتب الأعلام الأسلامی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۴). «اقتراح». نقد و نظر، سال پنجم، ش ۳ و ۴.
- _____ (۱۳۷۸-۱۳۷۹). *سنت‌گرایی، تجدّد‌گرایی و پساتجدّد‌گرایی*. به کوشش انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف.
- مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۶۸). «معنای زندگی انسان و نقش خلاقیت‌زایی دین». اندیشه نوین دینی، سال سوم، ش ۹.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۲). «آزادی قلبی انسان». کیان، ش ۲۵.
- والتر، تی. استیس (۱۳۸۹). «در بی‌معنایی معنا هست». در: *معنای زندگی*، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ویگینز، دیوید (۱۳۸۲). «حقیقت، جعل و معنای زندگی». ترجمه مصطفی ملکیان. نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
- همتی، همایون (۱۳۷۵). «ناکامی در تبیین معنا و مبنای سکولاریسم». کتاب نقد، ش ۱.
- Edwards, paul (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4, New York: Macmillan Publishing CO.
- Wittgenstein, L . (2004). *Tractatus Logico-Philosophicus*, EBOOK , 6. 41. In: www.bookza.org.

- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts and London, England.
- Taylor, Richard (1987). "Time and Life's Meaning," *The Review of Metaphysics*, No. 40. IN: <http://www.jstor.org/stable/20128521>.
- _____ (2000). "The Meaning of Life". IN: *Good and Evil Amherst*. N.Y. Prometheus Books.
- Crig, Lane, William (2000). *The Absurdity of Life Without God, The Meaning of Life*. Klemke (ed.). New York And Oxford University press.
- Keith Ward (2000). "Religion and the Question of Meaning," *the Meaning of Life in the World Religions*. Joseph Runzo and Nancy M. Martin (eds.). One World Oxford, VOL. 1.