



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

تحلیل انتقادی دیدگاه نیچه درباره معنای زندگی

* میثم شادپور

* سید محمود موسوی



تحلیل انتقادی دیدگاه نیچه درباره معنای زندگی

چکیده

مسئله معنای زندگی پرسشی اساسی است که پیش تر انسان معاصر غربی آن را در چارچوب مسیحیت پی می گرفت، اما به نظر نیچه، انسان اکنون در دورانی به سر می برد که چارچوب عقیدتی و ارزشی مسیحیت فرو ریخته است. در این دوران، انسان معاصر گرفتار نیست‌انگاری فراگیر شده است. از این رو، نیچه می کوشد معطوف به زندگی زمینی و در راستای اراده معطوف به قدرت، معنایی برای زندگی انسان معاصر طراحی کند که نتیجه اش آری گویی به زندگی زمینی و غلبه بر نیست‌انگاری فراگیر است. در این مقاله، پس از تبیین و نقد دیدگاه نیچه، نشان داده می شود که طرح نیچه راهی به رهایی از نیست‌انگاری ندارد.

کلیدواژه‌ها

نیچه، معنای زندگی، نیست‌انگاری، مرگ خدا، اراده معطوف به قدرت، انسان معاصر غربی.

Shadpoor6348@gmail.com

Smmusawi@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم 7 (نویسنده مسئول)

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7

مسئله معنای زندگی، یکی از پرسش‌های وجودی آدمی است که گاه در زندگی روزمره و در میان نیازهای هر روزی فراموش می‌گردد و یا در درون عقاید سنتی اجازه ظهور و بروز نمی‌یابد، اما این پرسش در دوران جدید و هنگامی که حضور خدا از اندیشه و انگیزه انسان معاصر غربی رخت برمی‌بندد، به صورت جدی مطرح می‌شود، زیرا اکنون نظام عقیدتی و ارزشی مسیحیت که پیش‌تر جهان را معنادار می‌نمود و زندگی را در جهت ارزش‌های والا هدفمند می‌ساخت، باورناپذیر شده است.

فردریک نیچه، متفکر آلمانی قرن نوزدهم، از نخستین متفکران غربی است که بحران نبود معنا برای زندگی انسان معاصر غربی را دریافت و خطر نیست‌انگاری را اعلام کرد، اما در آن زمان، کمتر کسی صدای او را شنید، زیرا آن‌گونه که خود می‌گفت: «هنوز زمان من فرا نرسیده است، عده‌ای پس از مرگ متولد می‌شوند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۹۱؛ نیچه، ۱۳۵۵: ۴۱). نیچه خود را «نخستین نیست‌انگار تمام عیار» می‌دانست که به‌مثابه قربانی پیش روی ما قرار گرفته تا ژرفای نیست‌انگاری را درک کند. او درباره خودش می‌اندیشد تا آموزگار عصر ما باشد. تحلیل پدیدارشناسانه نیچه از نیست‌انگاری مهم است، زیرا او با این کار ریشه بحران‌های معنوی و اخلاقی - سیاسی غرب را در چارچوب فرهنگ تاریخی و فلسفی غرب نشان می‌دهد (Ansell-Pearson, 2002: 199-200).

در این نوشتار، نگارنده می‌کوشد تلقی نیچه از بحران نبود معنا و ارزش در زندگی انسان معاصر غربی را تبیین کند و راهکار نیچه برای گذار از این بحران را تحلیل انتقادی کند، اما پیش‌تر می‌بایست به حال و هوای شخصی نیچه بپردازیم، زیرا به تعبیر خود او هر فلسفه بزرگ در واقع، «چیزی نبوده است، جز اعترافات شخصی مؤلفش و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۳).

نیچه و حال و هوای شخصی او

فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در خانواده روستایی و مذهبی در آلمان به دنیا آمد. نسل او از سوی پدر و مادر، از روحانیان لوتری مذهب بودند (استرن، ۱۳۸۷: ۴۶). در این خانواده، آموزه‌های مسیحیت لوتری، الگوی زندگی نیک را معین می‌ساخت (جکسن، ۱۳۹۰: ۳۲).



نیچه نیز به عنوان یک مسیحی راستین می‌زیست (نیوهایس، ۱۳۸۳: ۸)، اما در هجده سالگی به این جمع‌بندی رسید که مسیحیت یک «عرف و تعصب» و «شبحی» دو هزار ساله است که باید از آن برگذشت و به جهانی نو پرداخت. وی در سال ۱۸۶۵ از تحصیل الهیات دست کشید و حاضر نشد در مراسم عشای ربانی عید پاک شرکت کند و بدین ترتیب، مادرش گریه و زاری به راه انداخت و خواهرش نامه‌ای خطاب به او نوشت. نیچه در پاسخ به نامه خواهرش نوشت: «در اینجاست که راه افراد از هم جدا می‌شود. اگر می‌خواهی به آرامش ذهنی و خوش‌بختی برسی، پس ایمان [به مسیحیت] داشته باش؛ اگر مرید حقیقت هستی، پس راه جست‌وجوی را برگزین» (نیوهایس، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۷).

او در بخش عمده‌ای از زندگی خود، بی‌خدا، بی‌وطن، بی‌خانمان و بی‌یار و یاور بود، ولی همچنان آری‌گوی به زندگی و پی‌گیر حقیقت‌بنیادی و معنای زندگی است. وی در این دوره، بهترین و بزرگ‌ترین آثار خود، یعنی چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد و تبارشناسی اخلاق را نگاشت (جکسن، ۱۳۹۰: ۶۳). او در سال‌هایی که رسالت فلسفی خود را به تکامل می‌رساند و به تدریج به آرزوهای شخصی‌اش، یعنی شهرت و احترام واقعی می‌رسید،^۱ ناگهان دچار فروپاشی ذهنی شد و از سال ۱۸۸۹ تا ۱۹۰۰، مانند کودکان و ناتوان از هرگونه فکر منسجم به زندگی ادامه داد و در ۲۵ اوت سال ۱۹۰۰ چشم از جهان فروبست (استرن، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۲).

اندیشه فلسفی نیچه

«فرد انسانی» کانون مرکزی فلسفه نیچه است. فرد انسانی برای نیچه به دو گونه تقسیم می‌شود:

الف) «انسان‌نماهای مقهور عقاید عمومی» که «خود را در حجابی از آداب و تکلف‌ها» می‌پوشانند؛

ب) «انسان‌های زنده» که خود را مسئول «زندگی و هستی خویش» می‌دانند و می‌خواهند با «صداقتی نامشروط و عریان»، خودگونه‌وار و اصیل زندگی کنند و «سکان‌دار

۱. این مطلب در آخرین نامه نیچه به مادرش ثبت شده است: نک: هاوس، ۱۳۹۰: ۹۰-۹۳.





حقیقی کشتی زندگی خود» باشند. «انسان‌های زنده» به «وجدان پاک خود» نهیب می‌زنند که «خودت باش! همه آنچه که اکنون می‌کنی، می‌اندیشی، می‌طلبی».

نیچه از خود و انسان‌های عصر خویش می‌خواهد که خودگونه‌وار زندگی کنند، زیرا هر انسانی «به عنوان فردی فرید و بی‌نظیر، فقط یک بار در جهان خواهد زیست» (نیچه، ۱۳۷۹: ۱۹۳-۱۹۴). وی به‌عنوان انسانی که خودگونه‌وار می‌زید و اندیشه می‌ورزد، از هر گونه پرسشی که به‌زعم خود آن را ناچیز می‌داند، دوری می‌جوید (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۷). روش فلسفی نیچه «تاریخ فلسفیدن» به‌همراه «فروتنی» است؛ روشی متمایز از روش فیلسوفان تاکنون. به نظر نیچه، انسان موجودی تاریخی است که به مرور زمان دچار دگرگونی‌هایی شده است و در پی آن، قوه شناختی او نیز تحول یافته است و نمی‌تواند به‌مثابه میزانی فرا تاریخی برای فهم جهان قلمداد گردد». پیامد کاربست این روش تاریخی آن است که «هیچ حقیقت مطلق نیست» (پیرسون، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۹) و هر فلسفه بزرگ در واقع، «چیزی نبوده است جز اعترافات شخصی مؤلفش، و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۳)، زیرا «بیشترین اندیشه‌های آگاهانه یک فیلسوف را غرایز او [به‌صورت] نهانی هدایت می‌کنند و به راه‌های معین می‌کشاند» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۰). بر همین اساس، او «فلسفه تاریخی» را جایگزین «فلسفه متافیزیکی» معرفی می‌کند (Salaquarda, 1996: 99) و فیلسوف آینده را می‌ستاید که «اهل جزمیت» نیست و با خود صادق است و به‌آسانی می‌پذیرد که «حکم من حکم من است: دیگری را به‌آسانی حق دستیابی به آن نیست»؛ لازم نیست که حقیقت برای من، «حقیقتی باشد برای همه کس» (نیچه، ۱۳۷۵: ۸۲).

بر این اساس، نیچه بسیاری از مسلمات فلسفی، دینی و علمی سنتی و مدرن را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که اینها افسانه‌هایی بیش نیستند (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۸). در همین راستا، نیچه رابطه زبان و تفکر را بسی مهم می‌شمارد، زیرا به نظر او بسیاری از خطاهای متافیزیکی و علمی، از ساختمان زبان و چگونگی تجربه‌های حیاتی و تاریخی مردمی که به آن زبان سخن می‌گویند، ناشی شده است؛ یعنی نادرستی بسیاری از معارف بشری، در جهل و بساطت ذهنی انسان‌های کهن ریشه دارد که به مرور زمان، خود را به‌عنوان یک حقیقت مسلم فراتاریخی جا زده‌اند (نیچه، ۱۳۷۵: ۴۷-۵۲).

بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که نقادی نیچه درباره موضوعات گوناگون (فلسفه، مذهب، اخلاق، سیاست و برخی باورهای علمی) بر چه مبنای فلسفی‌ای استوار است. بر این

اساس، تا حدودی بعید به نظر می‌رسد که نیچه ایده‌های بنیادین فلسفی خود (ابرانسان، بازگشت ابدی و اراده معطوف به قدرت و...) را به‌مثابه ایده‌های حقیقی علمی یا متافیزیکی تلقی کند؛ آن‌هم حقیقت برای همه کس. بیشتر به نظر می‌رسد که این ایده‌ها که برخی از آنها در دوران نیچه با شواهد علمی نیز تأیید شده بودند، برای انجام دادن آزمونی هستند که نیچه می‌خواهد آن را برای عصر آینده به کار بندد؛ عصری که خالی از هر گونه حقیقت و آرمان و ارزش است و اساساً دست آدمی در آن خالی است (جکسن، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۲۳).

«مرگ خدا» و بحران معنای زندگی

قطعه «مرگ خدا» یکی از کلیدی‌ترین قطعات فلسفی نیچه است که در فهم تفکر فلسفی او نیز نقش بسزایی ایفاء می‌کند. در واقع، از دل ایده «مرگ خدا» است که نیچه دیگر ایده‌های نو همچون «ابر انسان»، «بازگشت ابدی» و «اراده معطوف به قدرت» را بر می‌سازد و ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها را پیش می‌کشد و معنای زندگی را در راستای اهتمام به زندگی زمینی ما طراحی می‌کند. نیچه که ایده خداوند را ایده‌ای تاریخی و اکنون باورناپذیر می‌دانست، بر این باور بود که هستی به خودی خود، فاقد معنا، هدف و ارزش بیرونی است و این ما انسان‌ها هستیم که معطوف به زندگی زمینی خود می‌توانیم آن را معنادار کنیم.

آری، پیش‌تر مسیحیت و اخلاق مسیحی که برای نیچه «همان مکتب افلاطون است، اما برای مردم» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۱)، با طرح هدف و معنای معطوف به رضایت الهی و سعادت جهان دیگر، چنین رسالتی را به دوش می‌کشید، ولی مسیحیت در ادامه، با تأسیس ارزش‌های اخلاقی، همچون «حقیقت‌دوستی» و «راستی‌خواهی»، فرد انسانی را به جست‌وجو درباره حقیقت ترغیب کرد، بی‌آنکه بداند این حقیقت‌جویی فرد انسانی را به این کشف بزرگ رهنمون می‌سازد که مسیحیت نیز خالی از حقیقت است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۱). از این‌رو، بار دیگر پرده‌ها به کنار می‌رود و حقایق آشکار می‌شود و روشن می‌گردد که هستی به خودی خود بی‌معناست، با این تفاوت که این بار، ما افراد انسانی هیچ آمادگی مناسبی برای مواجهه صادقانه با این حقیقت نداریم، زیرا به‌واسطه فرهنگ زاهدانه مسیحیت که قرن‌ها بر اندیشه‌ها و انگیزه‌های ما حاکمیت داشته است، این زندگی زمینی ما و این تن و غرایز طبیعی ما،





همواره سرکوب شده‌اند و انسان‌های مؤمن، به یک خودکشی تدریجی دسته جمعی دست زده‌اند.

به دیگر سخن، بنا بر نظر نیچه زندگی زمینی ما هیچ ارزشی بیرون از خود ندارد و اگر قرار است ارزشمند باشد، تنها از درون همین زندگی است که می‌تواند ارزشمند باشد. این در حالی است که مسیحیت با تبلیغات خود مدت‌ها چنین وانمود می‌کرد که زندگی زمینی ما به‌خودی‌خود هیچ ارزشی ندارد، مگر اینکه در راستای زندگی در جهان دیگر باشد؛ همچنین، خواست ما هیچ ارزشی ندارد، مگر اینکه در راستای خواست خداوند باشد. در این صورت، با مرگ مسیحیت و ایده جهان دیگر و باورناپذیری خدا، هم دست ما از ارزش‌های فرازمینی کوتاه شده است و هم خود زندگی زمینی ما از چشم ما افتاده است و خواست و اراده ما آن‌چنان ضعیف شده است که گویی توانی برای ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها و برساختن تفسیر، معنا و اخلاق جدید متناسب با زندگی زمینی و موقعیت وجودی حاضر ندارد. بنابراین، مسیحیت که برای روزگاری، مانع «نیهیلسم عملی و نظری بود، اکنون برای ما عامل بحران نیهیلسم شده است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۵).

نیچه می‌خواهد در زمانه مرگ خدا، به‌تنهایی دست‌ها را بر زانوهای خود بگذارد و قیام کند و بر اساس اراده معطوف به قدرت و با آری‌گویی به زندگی زمینی، به خلق دوباره ارزش‌ها و باز تفسیر معنایی نو از زندگی بپردازد. از این روی، نیچه می‌بایست نخست خبر «مرگ خدا» را که به‌زعم او یک حقیقت انکارناپذیر است، اعلام کند و انسان‌ها را برای مواجهه با این حادثه هولناک آماده سازد. نیچه این خبر را نخستین‌بار از زبان کسی اعلام می‌کند که خودش به‌نیابت از دیگران او را دیوانه می‌خواند؛ کسی که در روز روشن چراغی به دست گرفته و از قتل خدا خبر می‌دهد؛ چراغی که کنایه از خرد خاص نیچه‌ای است؛ خردی که نیچه یا همان دیوانه به‌واسطه آن به حقیقتی پی برده است که هنوز کسی از میان خداباوران و یا خدا‌ناباوران آن را درنیافته و مسئولیت آن را نپذیرفته است: «خدا مرده است!» و «ما، همه، قاتل او هستیم» و در پی آن، از این پس همگی «در نیستی لایتناهی، سرگردان» می‌شویم (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۲-۱۹۴).

نیچه در سال ۱۸۸۵ بار دیگر این واقعه را البته این‌بار از زبان زرتشت گوشزد می‌کند؛ پیامبری بزرگ که گویی برای نقض آنچه که پیش‌تر گفته باز آمده است: «برادران، شما را

سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهرپالای‌اند، چه خود دانند یا ندانند. اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۲). زرتشت، از «مرگ خدا» با خشنودی یاد می‌کند، زیرا به‌زعم او «این خدا بزرگ‌ترین خطر» برای انسان‌هاست و «تنها از آن زمان که او در گور جای گرفته است»، انسان‌ها بار دیگر «رستاخیز» کرده‌اند (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۰۶).

نیچه سال‌ها بعد نیز خداوند را با تعبیرهایی همچون «پاسخی ناپخته»، «قطعه‌ای بی‌نزاکتی علیه ما متفکران»، «یک ممنوعیت ناپخته برای ما: نباید بیندیشی!» (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۸)، و «پادگزاره مفهوم زندگی» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۷۵) معرفی می‌کند. وی مفهوم «خدا» و دیگر مفاهیم دینی را «تخیلات صرف» می‌داند که «دروغ‌هایی ساخته‌ غریزه‌های ناپسند مستی بیمار» و برآمده از «آسیب‌بخش‌ترین افراد» بشری هستند که جای «انسان‌های بزرگ را گرفته‌اند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۷).

«مرگ خدا» در کلام نیچه و شخصیت‌های نیچه‌ای (دیوانه و زرتشت)، بیش از هر چیز خدای مسیحیت را نشانه گرفته‌اند که تن، زمین و زندگی دنیایی را خوار می‌شمرد و در عوض، تنها افق قدسی را بها می‌دهد و «علیه نوع عالی‌تر انسان تا سر حد مرگ جنگیده است، همه غریزه‌های بنیادی این نوع انسان را مطرود ساخته و از چکیده آنها بدی و فقط بدی را نگاه داشته است - بشر نیرومند را نمونه نکوهدیه و مطرود انسان» شناخته است (نیچه، ۱۳۵۵: ۲۸).^۱ نیچه، تصور مسیحیت از خدا را یکی از «تباه‌ترین تصورات درباره خدا» می‌داند (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۶) و در مجموع، مسیحیت را ملغمه‌ای از تصورات «غیر حقیقی» (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۱) و دربردارنده ارزش‌های منحط می‌داند (نیچه، ۱۳۵۵: ۳۰) که «بی‌خردان» آن‌را زنده نگاه داشتند، اما اکنون سلیقه‌های ما نیز علیه مسیحیت حکم می‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۸). نیچه پیشنهاد می‌کند که از این پس از مسائل مهم‌تر همچون «آب و هوا، تغذیه، سرگرمی و تفریح» بحث شود، نه «خدا، جان، فضیلت، گناه، حقیقت و زندگی ابدی» (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۷ و ۱۷۵). بنابراین، نیچه درباره ایده سنتی خداوند که در دین مسیحیت و گاه در فلسفه و علم مدرن مطرح شده بود، چنین می‌اندیشید: دلایل اثبات وجود خدا «ناپخته» و ناتمام است و ایده خداوند افسانه‌ای نامفید است، زیرا مانع آری‌گویی به زندگی و خودگونه‌وار زیستن

۱. برای توضیح بیشتر درباره معنای درون‌زاد و برون‌زاد نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۵.





است. در ادامه، نیچه «مرگ خدا» را اعلام می‌کند که همخوان با سلیقه (آری‌گویی به زندگی) اوست. وی پیش‌گویانه می‌گوید دیگر مردمان نیز به تدریج به آنجایی می‌رسند که اکنون او هست؛ یعنی آنان نیز روزی - به زعم نیچه - به دروغ‌بودن و نامفید بودن ایده «خداوند» و «جهان دیگر» پی خواهند برد و از آن دست بر می‌دارند و در عوض، به زندگی زمینی و غرایز سرکوب‌شده خود می‌پردازند. نیچه از ما می‌خواهد که هر چه زودتر به او ملحق شویم و از بررسی دلایل له و علیه اثبات وجود خدا بپرهیزیم و بیشتر به زندگی و مسائل برآمده از آن، همچون فلسفه، تغذیه و تأثیر آب و هوا بر انسان و ایده‌های «ابر انسان»، «بازگشت ابدی» و «اراده معطوف به قدرت» بپردازیم.

پس از اعلام مرگ خدا، نیچه می‌کوشد پیامدهای این «فاجعه بزرگ» را نمایان سازد. نیچه صدای «طوفانی» را که با مرگ خدا به پا شده است می‌شنود. او طوفان را از دور می‌بیند؛ طوفان نیست‌انگاری که فرهنگ اروپایی را در خود می‌بلعد. نیست‌انگاری بدین معناست که «برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند، هدفی در کار نیست یا چرایی را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴)، زیرا باور به خداوند و آن مبنای استواری که ارزش‌ها و معنای زندگی را به پا می‌داشت، سقوط کرده و باورناپذیر شده است. اکنون «مرگ خدا» و «غیرعملی بودن این توجیه که بر سر آن نیروی بسیار وقف گشته»، افزون بر فروریختن نظام عقیدتی و ارزشی مسیحیت، مستلزم بدگمانی به هرگونه توجیه دینی، فلسفی یا علمی از انسان و جهان شد. حال، هدف قابل‌اعتمادی در کار نیست تا بدین وسیله انسان‌ها زندگی خود را در راستای هدفی بیرون از اراده انسانی و وابسته به امر قدسی معنادار سازند؛ و این همان نیست‌انگاری و بحران نبود معنا در زندگی انسان معاصر غربی است (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۲).

در نیست‌انگاری، مسئله معنای زندگی که یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های وجودی آدمی است، بی‌پاسخ می‌ماند. در این صورت، آدمی «در هر عملی که انجام می‌دهد، بی‌هدفی نهایی بشر را پیش روی خود» می‌بیند و «تمام اعمالش را در سرشت و ذات، عبث و بیهوده» می‌یابد. از این منظر، زندگی نوع آدمی که با درد و رنج و مرگ و شَوَند همراه است، از هرگونه معنا و هدفی خالی می‌ماند (محبوبی، ۱۳۹۲: ۵۵). نیچه تأکید می‌کند که نباید به اشتباه، نشانه‌های نیست‌انگاری همچون اضطراب اجتماعی و فساد اخلاقی را به عنوان علل نیست‌انگاری تلقی کرد. به نظر او، فروریختن تفسیر مسیحی - اخلاقی از جهان در عصر حاضر است که نیست‌انگاری را پیش روی ما قرار داده است (Ansel-Pearson, 2002: 200).

بنابراین، نیچه فاجعه بزرگ مرگ خدا را دریافته و بر این باور است که نیست‌انگاری و بحران نبود معنا، پیامد مرگ خداست. حال، نیچه از خود می‌پرسد که در مواجهه با مسئله معنای زندگی، چه باید کرد و چه پاسخی می‌توان فراهم ساخت.

وی که از پاسخگویی به مسئله معنای زندگی بر مبنای حضور خدا و نظام عقیدتی و ارزشی مبتنی بر آن نومید شده بود، نخست کوشید تا نشان دهد تقریر رایج از مسئله معنای زندگی که در جستجوی معنایی بیرون از زندگی زمینی و اراده فرد انسانی است، نارواست و در یک عقیده نادرست ریشه دارد که با تبارشناسی این پرسش و شناختن آن ریشه، می‌توان از اساس ریشه این تقریر نادرست از مسئله معنای زندگی را از ذهن انسانی برکند و این تقریر از مسئله معنای زندگی را به دور انداخت.

آن عقیده نادرست این است که هر انسانی باید برای زندگی خود هدف و معنایی مهیا سازد و می‌بایست این هدف را در بیرون از زندگی زمینی خود قرار دهد؛ یعنی اگر غذا می‌خورم، کار می‌کنم، می‌اندیشم، از زیبایی‌ها لذت می‌برم و در برابر رنج مقاومت می‌کنم، تنها بدان سبب است که زندگی من به مثابه ابزاری برای برپایی هدفی والاتر است؛ هدفی بیرون از نیازها و غرایز طبیعی من. اما نیچه که با این نگرش مخالف است، می‌گوید این عقیده که معنا و هدف را باید در بیرون از زندگی زمینی جست و زندگی را به مثابه ابزاری برای تحقق هدفی بیرون از زندگی زمینی که معطوف به خدا و جهان دیگر است قرار داد، از آنجا ریشه می‌گیرد که فرد انسانی نمی‌تواند در برابر «احساس بیهودگی کردن»، یا به تعبیری زندگی کردن تنها به دلیل خود زندگی مقاومت کند؛ درحالی که برای نیچه، زندگی بر اساس غرایز طبیعی، به خودی خود مطلوب و ارزشمند است و به معنا و ارزش بیرون از زندگی زمینی و اراده فرد انسانی نیازی ندارد (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۱).

در ادامه، نیچه می‌کوشد به تقریری درست از مسئله معنای زندگی پردازد و آن را ناظر به همین زندگی زمینی و متناسب با موقعیت مرگ خدا طراحی کند: «معنای زندگی برای ما انسان‌هایی که باوری به خداوند و جهان دیگر نداریم، چیست؟» در واقع، او می‌کوشد برای زندگی معنایی نو برسازد؛ معنایی که نه معطوف به جهان دیگر، بلکه معطوف به همین زندگی زمینی ماست؛ معنایی که نه برآمده از امر قدسی (معنای برون‌زاد)، بلکه برآمده از اراده فرد انسانی است (معنای درون‌زاد).





بنابراین، اگرچه همواره نیچه با این اندیشه که زندگی با چیزی بیرون از اراده فرد انسانی و زندگی زمینی ارزشمند شود مخالف بود، ولی با اصل معنادار کردن زندگی هیچ مخالفتی نداشت. او می‌خواست این کار را با معنایی درون‌زاد و معطوف به زندگی زمینی ما انجام دهد؛ معنای مورد نظر نیچه، معطوف به زندگی زمینی و از درون اراده انسانی متولد می‌شود. در این صورت، تنها خود فرد انسانی و زندگی زمینی اوست که می‌تواند زندگی را مطلوب و محترم تلقی کند و آن را معنادار و ارزشمند سازد؛ نه امر قدسی (خدا) و ایده جهان دیگر.

راهکارهای نیچه برای عبور از بحران نبود معنا

نتیجه آنکه نیچه برای گذر از بحران نبود معنای ناشی از مرگ خدا و فرو ریختن نظام عقیدتی و ارزشی مبتنی بر آن، با چند گزینه روبه‌روست:

۱. انکار مرگ خدا و مقاومت در برابر آن: نیچه این راهکار را نمی‌پذیرد، زیرا به نظر او انسانی که «بیش از اندازه کنجکاو»، «پرسشگر» و «بلندطبع» باشد، نمی‌تواند ایده خداوند را بپذیرد، زیرا این ایده «پاسخی ناپخته» و «قطعه‌ای بی‌نزاکتی علیه متفکران» است (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۸). نیچه بر این باور است که نه تنها ایده «خداوند» در جهان‌بینی دینی، بلکه ایده «ماده» و «قانون‌مندی طبیعت» در جهان‌بینی ماتریالیستی و علمی نیز ناتمام است؛ نه فقط ایده «اراده آزاد» ناتمام است، بلکه ایده «اراده ناآزاد» نیز ناتمام است (نیچه، ۱۳۷۵: ۵۲-۵۴)، زیرا نیچه با در پیش گرفتن رویکرد تاریخی به انسان، او را موجودی در حال شَوند می‌داند که نمی‌تواند به‌مثابه آیین‌های جهان‌نما تلقی گردد؛ انسان، قوای شناختی و زبان او پیوسته در حال دگرگونی هستند و بدین ترتیب، «هیچ حقیقت مطلق نیست» (پیرسون، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۹). لازم نیست حقیقت برای من، «حقیقتی باشد برای همه کس» (نیچه، ۱۳۷۵: ۸۲). بنابراین، حقیقت چیزی جز افسانه‌های مفید نیست، با این توجه که مفید بودن یک افسانه نیز مجوزی برای درست بودن آن نیست.

۲. بنابراین، به‌زعم نیچه ایده خداوند افسانه‌ای است که اگرچه در عصری خاص به‌مثابه یک حقیقت تردیدناپذیر تلقی می‌شد، اما اکنون باورناپذیر است و سلیقه ما نیز علیه آن است و دیگر نمی‌توان برای طرح معنای زندگی بر آن تکیه زد.

۳. انکار رابطه منطقی میان مرگ خدا و نیست‌انگاری: نیچه، این راهکار را نیز نمی‌پذیرد، زیرا به باور او با ایجاد و بسط «اراده معطوف به حقیقت»، بنیادهایی که آرمان‌ها

و ارزش‌های بشری بر روی آن طرح ریخته شده‌اند، در معرض درون‌بینی و خودآزمایی انتقادی قرار گرفته‌اند که این روند به تخریب این بنیادها از طریق فرایندی انجامیده است که نیچه آن را «چیره‌شدن بر خود» (self-overcoming) می‌نامد (Ansell-Pearson, 2002: 200). در نتیجه، وی بر این باور است که سیر فلسفی غرب به «مرگ خدا» انجامیده است و مرگ خدای مسیحیت و زوال باور به حقانیت آن نیز به فروریختن ارزش‌های مسیحی انجامیده است و این واقعه هولناک نیز به بدگمانی درباره دیگر توجیحات انجامیده است؛ مبنی بر اینکه آنها نیز روزی فرو می‌ریزند و تکیه گاه مطمئنی نیستند (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۲). اکنون مرگ خدا با مرگ حقیقت و باورناپذیری هرگونه نظام متافیزیکی، ارزشی و معرفتی همراه می‌شود و این همان نیست‌انگاری در معنای مطلق آن است. نیچه نیست‌انگاری را یک منطق تسلیم‌ناپذیر می‌داند که راهی به رهایی از آن نیست و باید با آن روبه‌رو شد (Ansell-Pearson, 2002: 203).

۴. تسلیم‌شدن به نیست‌انگاری در قالب نه‌گویی به زندگی: نیچه با راهکار سوم که شوپنهاوری است هم مخالف است و آن را بیماری می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۸). در این راهکار، آدمی بر این باور است که اگر جهان را به‌نحو استقلالی و بدون در نظر گرفتن خدا و جهان دیگر در نظر بگیریم و آن را از هرگونه نظام عقیدتی حقیقی و چارچوب ارزش‌گذارانه مطلق عینی تهی بدانیم، در این صورت، این جهان نباید وجود می‌داشت و نبود آن بهتر از بودن آن می‌بود، زیرا مرگ و رنج، جزو جدایی‌ناپذیر زندگی انسانی است و هیچ معنا و هدف دسترس‌پذیری نیز ندارد، چون معنای زندگی همان سعادت است که فرد انسانی در این دنیا هرگز بدان نمی‌رسد.

۵. توضیح اینکه در تلقی شوپنهاوری، سعادت انسانی در نبود درد و رنج است، در حالی که زندگی انسان، آونگی است از ملال به رنج و به‌عکس، زیرا رنج، ناشی از ناهماهنگی خواست من در زندگی با جهان پیرامونی من است که بر من تحمیل می‌شود. در این صورت، اگر جهان پیرامونی را با خواست خود هماهنگ نسازم، دچار رنج می‌شوم و اگر هماهنگ سازم، پس از مدتی به ملال می‌انجامد. در این صورت، زندگی آونگی میان رنج و ملال است. در این صورت، آدمی تا هنگامی که آری‌گویی به زندگی و غلبه بر رنج را از طریق هماهنگ کردن جهان با خواست خود پیش ببرد، راهی برای دستیابی به سعادت انسانی (نبود درد و رنج) ندارد و زندگی ما همواره بی‌معنا و بدون سعادت است. نقد نیچه





به این راهکار، به نقد او از تلقی سنتی از مفهوم سعادت برمی‌گردد که در ادامه می‌آید.

۶. تسلیم‌شدن به نیست‌انگاری در قالب آری‌گویی به زندگی: نیچه راهکار چهارم را می‌پذیرد. وی برخلاف تلقی شوپنهاوری و رایج از سعادت، تعریفی دست‌یافتنی و متناسب با دوران مرگ خدا از سعادت ارائه می‌دهد که در آن، اساساً سعادت بدون درد و رنج به دست نمی‌آید، بلکه ملازم با آنهاست. سعادت، یعنی غلبه بر درد و رنج زندگی زمینی ما و آری‌گویی شادمانه به آن. در این تلقی، درد و رنج شرط سعادت هستند که باید بر آنها غلبه کرد، نه اینکه بهتر باشد هرگز وجود نداشته باشند. از این منظر، سعادت متناسب با دوران مرگ خدا و زندگی زمینی آکنده از درد و رنج بازتعریف می‌شود. سعادت فرد انسانی، در گرو آری‌گویی به همین زندگی زمینی و غلبه بر درد و رنج ملازم با آن به دست می‌آید. بدین ترتیب، نیچه در زندگی زمینی، اخلاق قدرت را تجویز می‌کند؛ یعنی اخلاق غلبه بر درد و رنج و آری‌گویی به زندگی و اراده معطوف به قدرت (محبوبی، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۱ و ۳۳-۳۵).

۷. به بیان دیگر، زندگی بدون رنج نیست و اساساً زندگی همان غلبه بر رنج است و سعادت نیز چیزی جز همین غلبه بر رنج نیست. در نتیجه، سعادت و مطلوب‌نهایی ما همین زندگی و آری‌گویی به آن است و بس. بدین ترتیب، نیچه معناداری زندگی را در راستای سعادت قرار می‌دهد که پس‌زمینه آن، اهتمام محض به همین زندگی زمینی در جهانی است که هیچ‌خدایی در آن نیست. نیچه، زندگی زمینی را مطلوب بالذات می‌داند و آن را به خودی خود ارزشمند می‌شمارد.

۸. تا پیش از این همه ارزش‌ها در پرتو عنایت و اراده الهی، معطوف به جهان دیگر بودند، اما اکنون در سایه سهمگین مرگ خدا، سعادت و ارزش‌های اخلاقی و معنای زندگی، تنها معطوف به همین زندگی زمینی ما بازتعریف می‌شوند تا متناسب با امکانات انسانی قابل دستیابی باشند. بدین ترتیب، در زندگی زمینی ما و جهان بی‌خدا، چیز ارزشمندی جز «مراتب قدرت و پایه‌های نیرو» در کار نیست که در طبیعت و گرایز انسانی ریشه دارند (نیچه، ۱۳۸۷: ۸۶). البته نیچه در پی آفریدن یک دین جدید نیست، بلکه به دنبال آن است که آدمی برای یک‌بار دیگر فرصتی بیابد تا استقلال، آزادی و خودمختاری را تجربه کند و خود را فراسوی خوب و بدی قرار دهد که دیگران بر او تحمیل کرده‌اند

۹. نیچه که در فلسفه خود همواره ابر انسان را می ستود، از او این انتظار را پیش می کشد که در مواجهه با جهان جدید که بر آن سایه مرگ خدا سنگینی می کند، به تنهایی بر زانوهای خود دست بگذارد و قیام کند؛ یعنی مرگ خدا را غنیمت شمارد و در راستای «یگانه کردن و گرد هم آوردن آنچه در انسان پاره پاره است» بکوشد و اراده معطوف به قدرت خود را به کار بندد و جهان را از نو برسازد؛ به گونه ای که با خود بگوید «باری، من آن را چنین می خواستم! من آن را چنین می خواهم!» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۱۵). نیچه به ابر انسان سفارش می کند که در این راستا فقط خرد را طلب کند؛ نه ایمان و عادت و سنت را (پیرسون، ۱۳۹۲: ۴۲)؛ به گونه ای که اگر بارها همین فرصت را داشته باشد، همان کند که اکنون می کند و این یعنی تجربه ایده بازگشت پیاپی ابدی.

۱۰. ایده بازگشت پیاپی ابدی، تنها ایده ای خیال انگیز است برای تلنگر زدن به روح شاعرانه انسان های خلاق تا لحظه لحظه زندگی خود را جدی بگیرند، بی آنکه چشم امیدی به ساحتی دیگر داشته باشند (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰۴)؛ یعنی چیزی کاملاً در جهت عکس ایده «جهان دیگر» در نگرش افلاطونی - مسیحی که مرکز ثقل و معنای زندگی ما را در جهان دیگر قرار می داد (پیرسون، ۱۳۹۲: ۹۹).

۱۱. از این منظر، برای نیچه و ابر انسان های نیچه ای، «نیک» چیزی نیست جز «آنچه حس قدرت را تشدید می کند؛ اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان» و «بد» چیزی نیست جز «آنچه از ناتوانی می زاید» و «نیک بختی» نیز چیزی نیست، جز «احساس اینکه قدرت افزایش می یابد - احساس چیره شدن بر مانعی». حال آنچه اهمیت دارد «نه خرسندی بل قدرت بیشتر، به هیچ رو نه صلح، بل جنگ؛ نه فضیلت، بلکه زبردستی... ناتوانان و ناتندرستان، باید نابود شوند: این است نخستین اصل بشردوستی ما» (نیچه، ۱۳۵۵: ۲۶ - ۲۷).

بررسی انتقادی

بررسی انتقادی دیدگاه نیچه درباره «معنای زندگی» و ارتباط آن با ایده «مرگ خدا» را در چندین بخش مستقل پی می گیریم. بی شک می توان تفکر فلسفی نیچه را از جنبه های دیگری نیز نقادی کرد که برای اختصار به مهم ترین آنها اشاره می شود:

الف) «مرگ خدا» یکی از کلیدی ترین قطعات فلسفی نیچه است. نیچه ایده «مرگ خدا» را نتیجه منطقی روشنفکری سکولار می دانست که پیش در تفکر غربی حاکمیت یافته





بود (Magnus and Higgins, 1996: 1). نیچه به عنوان یک فیلسوف ملحد و بر خلاف فیلسوفان الهی، راهکار رهایی از «مرگ خدا» و «نیست‌انگاری» را در امر قدسی نمی‌جست، زیرا بر این باور بود که امر قدسی یا نیست و یا اگر هست، در سکوت به سر می‌برد و ما صدای او را نمی‌شنویم. چنین خدایی اگر هم در واقع باشد، برای من انگار نیست.

آیا به واقع نیز ایده «مرگ خدا» نتیجه روشنفکری سکولار است و اگر هست، آیا روشنفکری سکولار، یک سرنوشت محتوم برای تفکر فلسفی است؟ پاسخ نیچه، به هر دو پرسش مثبت است، اما به نظر می‌رسد می‌توان در این مدعا مناقشه کرد، زیرا برخلاف تصور غالب که روشنفکری غربی در قرن هفدهم را ملازم با الحاد و بی‌دینی می‌دانند، روشنفکران به چند دسته متنوع تقسیم می‌شدند: مؤمن مسیحی، مؤمن به دین طبیعی، لادری‌گرا و در نهایت، روشنفکر ملحد که منکر وجود خداوند است و این گروه، همواره در اقلیت به سر می‌بردند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶: ۱۵-۷۲ و ۱۱۷-۱۵۰). بنابراین، از جهت تحقق خارجی، روشنفکری ملازم با الحاد نیست، مگر اینکه گفته شود هر چند چنین است، لازمه منطقی روشنفکری، الحاد است. در این صورت، برای مقابله با ایده «مرگ خدا» می‌توان در این مدعا مناقشه کرد که «روشنفکری سکولار، سرنوشت محتوم فلسفی بشر است». این مخالفت با رویکرد فلسفی روشنفکری سکولار، از همان سده هفدهم در آرای همان، هر در و یاکوبی آغاز شد و با نقدهای شورانگیز الهیاتی کرکگور به اوج خود رسید تا اینکه بعدها این رویکرد انتقادی به صورت فلسفی تر در اندیشه مارتین هایدگر ادامه یافت.

همان عقل‌گرایی روشنفکری قرن هفدهم را بیشتر نماینده قدرت شیطان می‌دانست تا نماینده عقل الهی، زیرا اصرار بر عقل استدلالی محض، راه را بر شعر، وحی و الهام الهی می‌بندد. به نظر او، روشنفکری دچار مغالطه «کنه و وجه» شده است و بخشی از هستی آدمی را به مثابه تمامیت آن معرفی کرده است (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶: ۱۵۱-۱۶۸).

اما کرکگور به صورت مستقل در دانمارک، همین نگرش ایمانی را با شور بیشتری پی گرفت و میان فلسفه و ایمان دیواری عظیم ساخت و فلسفه مدرن را به دلیل نادیده گرفتن فردیت و واقعیت سیال هستی انسان (اگزستانس) به نقد کشید (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۰۷، ۳۳۰، ۳۳۱ و ۳۳۷). کرکگور در تقابل با حقیقت آفاقی یا عینی (objective) که مطلوب فلسفه مدرن و علم سکولار است، از حقیقت آنفسی یا درونی (subjective) سخن می‌گفت: «حقیقت عبارت است از یک بی‌یقینی عینی که در فرایند از آن خود کردن پورشورترین سیر باطنی،

سخت بدان می‌چسبیم» (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۷۶؛ اندرسون، ۱۳۸۷: ۵۸؛ Kierkegaard, 1923: 51). در واقع، کرکگور با پیش کشیدن حقیقت آنفسی، می‌کوشد تا روزنه‌ای به سوی خداوند بگشاید. او بر این باور بود که اساساً انسان‌ها به صورت خود بنیاد، به واسطه ذات گناه‌آلودشان، راهی به شناخت آفاقی و استدلالی از خداوند ندارند. شناخت ما از خدا ممکن نیست، مگر به واسطه تجلی خود خدا بر انسان‌ها و این به دست نمی‌آید جز به واسطه عمل و حقیقت آنفسی و ایمان شورمندانه، نه حل چیستان فلسفی و جست‌وجو از حقیقت آفاقی و پژوهش نظری فارغ‌دلانه (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۷۹ - ۸۰).

بنابراین، همان‌ و کرکگور نیز همچون نیچه پذیرفته‌اند که لازمه منطقی روشنفکری سکولار و تفکر فلسفی مدرن، «مرگ خدا» است، ولی آنها برخلاف نیچه، به جای تسلیم شدن در برابر این سیر فلسفی، به مخالفت با آن می‌پردازند. البته مخالفت آنها بیش از آنکه فلسفی باشد، الهیاتی است.

هایدگر نیز که نیچه را از این جهت که کاشف نیست‌انگاری پنهان در فلسفه غربی است می‌ستود، برخلاف او در صدد انتقاد از سیر فلسفی غربی برآمد. وی این کار را با رویکرد فلسفی پی‌گرفت؛ فلسفه به معنای جدید که هایدگر آن را تنها راه‌هایی از نیست‌انگاری می‌دانست. برای هایدگر، پرسش حقیقی فلسفه، معطوف به «معنای هستی» است؛ پرسشی که در تاریخ فلسفه رایج غربی و به‌ویژه عصر جدید مغفول مانده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۹ - ۶۰). هایدگر بر آن است که بار دیگر این پرسش را در صدر مباحث فلسفی بنشانند تا انسان معاصر غربی را از بحران خودبنیادی و غفلت از هستی برهاند (خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). هایدگر در جست‌وجوی معنای هستی (Being) - که آن را اساسی‌ترین پرسش فلسفی می‌دانست - پیوسته به درون پرسش‌های دیگر فرو می‌رفت (پیمل، ۱۳۸۷: ۱۳). وی تمامی کار فلسفی خود را با اصطلاح در راه بودن (unterweg) توصیف می‌کرد (احمدی، ۱۳۸۱: ۴)، زیرا بر آن بود که «پاسخ‌های فلسفی همواره تکه‌تکه‌اند؛ همیشه ناتمام، ناکامل و در راه‌اند و به همین دلیل، گشاینده راه‌های تازه‌اند» (احمدی، ۱۳۸۱ الف: ۸۶). هایدگر با چشمان خود می‌دید که پیش‌بینی نیچه از طوفان نیست‌انگاری، چگونه همه چیز را در هم نوردیده است. اکنون امر قدسی به هر معنایی (خدای ادیان، فیلسوفان و عارفان)، از زندگی انسان کنونی و از اندیشه‌ها و انگیزه‌های او رخت بر بسته است. انسان معاصر غربی از جهان و مردمان جدا افتاده است و تو گویی خود را مالک هر چیز و هر کسی می‌داند و همواره به تسخیر و تخریب انسان و





جهان می‌کوشد. هایدگر برای رهایی از این بحران، چشم‌انتظار خدایی دیگر بود که این بار، نه در وحی تاریخ‌مند و نه در عقل مدرن، بلکه در شعر تجلی می‌یابد. وی رسالت راستین تفکر در عصر حاضر را جست‌وجوگری از جهانی می‌دانست که مردمان در آن، به امر مقدس می‌اندیشند و بدان ایمان می‌ورزند و در برابر آن، سر تعظیم فرو می‌آورند و به حفظ و مراقبت و تکریم آن می‌کوشند (احمدی، ۱۳۸۱ ب: ۶۶۸-۶۸۲).

بنا بر آنچه گذشت، حتی اگر پذیرفته شود که لازمه منطقی روشنفکری سکولار، تفکر الحادی و پذیرش ایده «مرگ خدا» است، این مطلب، به این نتیجه نمی‌انجامد که راهی به رهایی از «مرگ خدا» و «نیست‌انگاری» نیست، زیرا در سیر فلسفی غربی نیز همواره بوده‌اند کسانی که به صورت جدی، منتقد فلسفه مدرن و روشنفکری سکولار به شمار می‌آمدند.

ب) فیلسوفان دین و عالمان الهی نیز با پذیرش ایده «مرگ خدا» مخالف‌اند. آنها بر این باورند که ممکن است برخی از انسان‌ها هیچ توجیهی برای ایمان به خدا نداشته باشند و سلیقه آنها روی به الحاد داشته باشد و در زندگی خود خدا را کشته باشند، اما همچنان مؤمنانی هستند که برای ایمان به خدا دلیل معقول ارائه می‌کنند و حضور خدا به تلقی سنتی را در زندگی خود احساس می‌کنند.

برخی از فیلسوفان خدا‌باور معاصر همچون سوئی‌نبرن، پلنتینگا و آلستون به جای نقد سیر فلسفی غرب یا تأکید بر زندگی شورمندانه ایمانی همچون همان، کرگور و یا تلقی جدید از امر قدسی همچون هایدگر، می‌کوشند با استفاده از ظرفیت‌های موجود در همین سنت فلسفی، برای باور به وجود خداوند - به همان تلقی سنتی از خدا در ادیان ابراهیمی - دلیل عقلانی ارائه کنند و معنای زندگی را در قالب زندگی دینی فراهم سازند. توجه به دیدگاه این فیلسوفان از این جهت برای ما اهمیت دارد که دربردارنده این ادعاست که سنت فلسفی مدرن، نه تنها مستلزم الحاد و نیست‌انگاری نیست، بلکه می‌تواند معقولیت و حتی مستدل‌بودن خدا‌باوری، آن‌هم به قرائت سنتی از آن را نیز نشان بدهد.

برای نمونه، آلستون دو‌گونه مبنای‌گرایی را از یکدیگر متمایز می‌کند: مبنای‌گرایی ساده و مبنای‌گرایی مضاعف. براساس مبنای‌گرایی ساده، لازم نیست باورهای پایه تردیدناپذیر، اصلاح‌ناپذیر و خطاناپذیر باشند. آلستون این‌گونه مبنای‌گرایی را تنها شکل قابل دفاع از این نظریه می‌داند. در ادامه، وی برای تجربه دینی ساختاری مشابه با ساختار تجربه حسی در نظر می‌گیرد و نشان می‌دهد که تجربه دینی همچون تجربه حسی می‌تواند پایه‌ای برای توجیه

یک سری دعاوی درباره جهان خارج باشد. هدف اصلی او، دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم به خدا در تجربه‌های عرفانی، می‌تواند اعتقاد به برخی اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند را توجیه کند. به نظر آلستون، تفکر فلسفی می‌تواند نشان بدهد که دین امری محتمل‌الصدق و از لحاظ عقلی دارای وجاهت است (پترسون، ۱۳۸۷: ۴۹ - ۶۸؛ آلستون، ۱۳۸۰؛ همان، ۱۳۷۹).

سوئینبرن نیز معتقد است خدا باوری، هم معقول است و هم محتمل‌تر از نفی آن. وی برای اثبات مدعای خود، به برهان انباشتی استناد می‌جوید. برهان انباشتی سوئینبرن بدین شرح است: اولاً، با استفاده از برهان‌های دیگر (برهان از طریق آگاهی یا برهان مشیت الهی و...) روشن می‌شود که احتمال خدا باوری چندان هم کم نیست، هر چند خیلی زیاد هم نیست؛ ثانیاً، تجربه دینی برای برقرار کردن موازنه و اینکه خدا باوری را محتمل‌تر از نفی آن سازد ورود می‌کند؛ ثالثاً، تجربه دینی به انضمام اصل زودباوری (principle of credulity)، دارای اعتبار نخستین و احتمال راجح می‌شود؛ رابعاً، چون بعدها تجربه دینی با چالش‌هایی مواجهه می‌یابد که می‌تواند اعتبار نخستین آن را مخدوش سازند، تجربه دینی به اصل شهادت (principle of testimony) انضمام می‌یابد تا تجربه‌های مشابه به کمک هم برسند و بر چالشی که بر یک ادعای تجربی منفرد غالب می‌آید، چیره شوند (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۲۹ - ۱۵۴). روشن است که در تفکر فلسفی فیلسوفان مسلمان نیز باور به وجود خدا هم معقول است و هم مستدل. این فیلسوفان معتقدند می‌توان با استفاده از عقل محدود و زبان روزمره بشری، درباره اوصاف الهی به حق سخن گفت و آنها را مستدل کرد. برخی از برهان‌هایی که ایشان بدان استناد کرده‌اند، از این قرارند: «امکان و وجوب»، «حرکت و حدوث»، «صدیقین»، «نظم» و... (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

بنا بر مطالب پیش گفته درمی‌یابیم هنوز هستند کسانی که معتقدند می‌توان بر «مرگ خدا» و نبود یاد او در اندیشه و انگیزه انسان معاصر غربی غلبه کرد و معنای زندگی را بر مبنای ایده حضور خدا در جهان طراحی کرد.

ج) نیچه در نقادی دعاوی فلسفی، مذهبی، علمی و اخلاقی، از روش تاریخی و روان‌شناسی بهره می‌گیرد. او خود را نخستین فیلسوف روان‌شناس می‌داند که به‌جَد روان‌شناسی را در تبارشناسی حقایق و ارزش‌ها به کار بسته است (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۶۶ - ۱۶۷). او بر





این باور بود که بسیاری از دعاوی بشری در حوزه هست‌ها و بایست‌ها، برآمده از روان و شناخت بسیط انسانی در دوره‌های پیشین است که به مرور زمان، منشأ روانی آنها به فراموشی سپرده شد و به تدریج به عنوان حقایق ازلی انگاشته شدند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۰). از همین رو، او «فلسفه تاریخی» را به عنوان جایگزین «فلسفه متافیزیکی» معرفی کرد تا بتواند به مسائل از دریچه تاریخی بنگرد. این روش، از این جهت برای نیچه اهمیت داشت که با کاربست آن توانست نشان دهد که حتی آموزه‌های اصلی و مرکزی مسیحیت را می‌توان به یک‌سری نظرات تاریخی صرف تبدیل کرد و همچنین دریافت که این ایده که «زیستن بدون دین ناممکن است»، تنها یک پیش‌فرض افسانه‌ای نامعتبر است (Salaquarda, 1996: 99).

البته نیچه هوشیار بود که صرفاً با تکیه بر تبارشناسی تاریخی هست‌ها و بایست‌ها، نمی‌توان مدعی بطلان آنها شد. از این روی، خودش اذعان می‌کرد که با تبارشناسی، مدعی بطلان آنها نمی‌شود، بلکه صرفاً کاری می‌کند که این حقایق یخ بزنند (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

در واقع، نیچه با تأکید بر رویکرد تاریخی به آموزه‌های دینی، نخست آنها را به مسئله قابل بحث تبدیل می‌کند و سپس با اذعان به ناتوانی معرفتی انسان در شناخت حقایق، به این نتیجه می‌رسد آنچه که پیش‌تر به عنوان حقیقت تلقی می‌شد، در واقع حقیقت نیست؛ پس صرفاً افسانه‌ای است که برخی انسان‌ها جعل کرده‌اند.

بی‌گمان اگر کسی بر خلاف نیچه، به توان‌مندی معرفتی در شناخت حقایق اذعان داشته باشد، به طبع در این تبارشناسی با نیچه مخالفت می‌ورزد. به دیگر سخن، رویکرد تاریخی اگرچه عامل مهمی در ایجاد پرسش از مسائل دینی است، اما هر پرسشگری لزوماً به این نتیجه نمی‌انجامد که دین خالی از حقیقت عینی است. برای نمونه، آنهایی که حقانیت دعاوی دینی را می‌پذیرند، در تبارشناسی دعاوی دینی، آنها را دارای ریشه‌های الهی می‌دانند.

این توان‌مندی معرفتی در فلسفه اسلامی، با تکیه بر علم حضوری و اولیات بدیهی به دست می‌آید. فیلسوفان مسلمان، با تقسیم علم به حضوری و حصولی (اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵)، و خطاناپذیر دانستن علم حضوری (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۵۳؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۹) و با اذعان به محدودیت‌های هر یک از این اقسام به تنهایی، می‌کوشند

تا با تلفیقی از این دو، برخی از حقایق اساسی برای فرد انسانی را اثبات‌پذیر و مستدل سازند. به باور ایشان اساساً مشکل انسداد معرفتی در فلسفه غرب، محصول غفلت از علم حضوری است. در نتیجه کسانی برای دعاوی فلسفی، دینی و اخلاقی، واقعیتی ورای عواطف انسانی در نظر می‌گیرند، با این تبیین نیچه از دین، اخلاق و فلسفه مخالف‌اند.

(د) با مرگ خدا و نیست‌انگاری، فرد انسانی با دو معضل جدی مواجه می‌شود:

۱. سرگردانی ناشی از نبود هدف و معنای زندگی؛

۲. نومیدی ناشی از نبود نیروی پشتیبان برای اجرایی کردن معنای زندگی.

نیچه می‌خواست بر این سرگردانی و نومیدی، با اراده معطوف به قدرت از سوی نخبگان و ابرانسان‌ها غلبه کند؛ در حالی که در فلسفه نیچه، هیچ تضمینی برای اعتبار و اجرای ارزش مطلق و معنای یگانه در زندگی انسانی در کار نیست و راهی به رهایی از نومیدی و سرگردانی نیست، مگر اینکه بخواهیم ارزش برگزیده خود را بر دیگران تحمیل کنیم؛ یعنی خود را فریب دهیم که آن معنا و ارزش بی‌گمان مقبول می‌افتند و اجرایی می‌گردند! گویی نیچه همین راه را برمی‌گزیند، زیرا تصریح می‌کند که به نظرش «تغییر عقاید و افکار»، محصول «تغییر سلیقه»‌اند، نه به‌عکس. در باور او، این تغییر سلیقه از سوی ابرانسان‌ها ایجاد می‌گردد که بدون ملاحظه، سلیقه خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

در جهان نیچه‌ای، ما با ابرانسان‌هایی روبه‌رو هستیم که هر کدام بر اساس آنچه که از اراده معطوف به قدرت و تندرستی و غرایز طبیعی خود بر ساخته‌اند، عمل می‌کنند. اکنون نه حقیقت مطلق در کار است و نه ارزش عام اخلاقی. آری، نیچه روشن می‌کند که ابرانسان‌ها فرمانده‌اند و ضعیفان و بردگان تنها فرمان‌بردار، ولی با این حال، این را به ابهام وامی‌نهد که در میان این همه فرمانده که هر کدام تنها اراده خود را معیار قرار می‌دهند، کدامین فرمانده‌اند و کدامین فرمان‌بر. آیا آنها اصول مشترکی دارند تا در تعامل با یکدیگر و یا با بردگان، دست‌کم برای لحظه‌ای، احترام و حرمت را پیشه کنند. شاید نیچه بیش از حد به طبیعت انسانی خوش‌بین بود. او می‌بایست زنده می‌بود و آنچه را که نازیسم به نام فلسفه نیچه با جهان کرد، از نزدیک می‌دید.



نتیجه‌گیری

به نظر نیچه، پیامد منطقی سیر فلسفی غرب، نیست‌انگاری و فروریختن ارزش‌های دینی و سنتی و نبود معنای بیرونی و قدسی برای زندگی است. او که هرگونه حقیقت را اسطوره مفید می‌داند، می‌کوشد تا با اراده معطوف به قدرت، بر نیست‌انگاری غلبه یابد، اما در نقد اعتقاد او روشن شد که اولاً، ثابت نشده است که لازمه منطقی سیر فلسفی غربی، مرگ خدا و نیست‌انگاری فراگیر و نبود معنای زندگی است؛ ثانیاً، اگر هم چنین باشد، ثابت نشده است که این سیر فلسفی، سرنوشت محتوم تفکر بشری است و ثالثاً، اگر هم چنان باشد، راهکار نیچه برای غلبه بر نیست‌انگاری فراگیر و طرح معنای زندگی ناتمام است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه

۱. آلستون، ویلیام (۱۳۷۹)، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه پناهنده، کیان، ش ۵۲.
۲. _____ (۱۳۸۰)، «دوگونه میناگرایی»، ترجمه عظیمی دخت، ذهن، ش ۸.
۳. احمدی، بابک (۱۳۸۱ الف)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۴. _____ (۱۳۸۱ ب)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۵. استرن، ج. پ (۱۳۸۹)، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۷)، فلسفه کرکگور، ترجمه دیهیمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. انسل پیرسون، کیت (۱۳۹۲)، چگونه نیچه بخوانیم، ترجمه لیلا کوچک‌منش، چاپ دوم، تهران: رخ داد نو.
۸. بیمل، والتر (۱۳۸۷)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
۹. پترسون، مایکل (۱۳۸۷)، تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات آشیانه کتاب.
۱۰. جکسن، روی (۱۳۹۰)، خودآموز نیچه، ترجمه شاهین صولتی، چاپ اول، تهران: انتشارات جاودان خرد.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. خاتمی، محمود (۱۳۹۱)، مدخل فلسفه غربی معاصر، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۵. دیویس، سی اف (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسین علی شیدان شید، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.





۱۶. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۱.
۱۷. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، علم حضوری، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. کاپوتو، جان (۱۳۸۹)، چگونه کرکگور بخوانیم، ترجمه صالح نجفی، چاپ اول، تهران: انتشارات رخداد نو.
۲۲. متز، تدئوس (۱۳۸۲)، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقدونظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۲۳. محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۲)، نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۲۴. نیچه، فردریش (۱۳۵۵)، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
۲۵. _____ (۱۳۷۵)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۶. _____ (۱۳۷۷)، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد و...، چاپ اول، انتشارات جامی.
۲۷. _____ (۱۳۷۹)، «شوینهاور به‌مثابه آموزشگر»، ترجمه سیدحسن امین، نامه فلسفه، ش ۹.
۲۸. _____ (۱۳۸۱)، انسان مصلوب (آتک انسان)، ترجمه رویا منجم، چاپ دوم، تهران: نشر مس.
۲۹. _____ (۱۳۸۶)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، چاپ بیست و هفتم، تهران: نشر آگه.
۳۰. _____ (۱۳۸۷)، اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمدباقر هوشیار، چاپ ششم، تهران: نشر فرزاد.

۳۱. نیوهاوس، مارتین جی (۱۳۸۳)، فردریش نیچه، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.

۳۲. هاوس، لوگر لوتکه (۱۳۹۰)، لطفاً کتاب‌هایم را نخوان (نامه‌های نیچه به مادرش)، ترجمه علی عبداللہی، چاپ دوم، تهران: ثالث.

۳۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: نشر نی.

34. Keith Ansell-Pearson (2002), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University.

35. Kierkegaard, Soren (1923), *Selection from the Writings of Kierkegaard*, translated by L. M. Hollander, published by The University of Texas.

36. Magnus and Higgins (1996), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, by Bernd Magnus and... (eds.), Cambridge University.

37. Salaquarda, Jorge (1996), *The Cambridge to Companion to Nietzsche*, Bernd Magnus and... (eds.), Cambridge University.

