

مرگ خدای نیچه: اعلامیه‌ای سرخوشانه یا مرثیه‌ای سوگوارانه؟

محمد مهدی اردبیلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۵

چکیده

نظریه «مرگ خدا» مشهورترین نظریه نیچه است. در این مقاله می‌کوشیم کارکردهای ایده مرگ خدا نزد نیچه را در سه سطح تحلیل کنیم. سطح نخست (سطح باورمندی)، سطح ابتدایی بحث‌های هستی‌شناختی و اعتقادی درباره وجود یا عدم وجود خدا؛ سطح دوم (مواجهه‌ای اومانستی با مرگ خدا)، شادمانی الحادی از فقدان خدا؛ و سطح سوم (مواجهه‌ای انتقادی با جهان پس از خدا)، میراث قاتلان. در پایان نیز به این پرسش می‌پردازیم که آیا نیچه از مرگ خدا سرخوش است یا بر آن سوگواری می‌کند؟ با توجه به این که نیچه در آثار مختلفش رویکردهای مختلفی به مسئله «مرگ خدا» اتخاذ کرده است، تلاش خواهد شد تا، بدون توجه به تقدم و تاخر این آثار، تفسیری از موضع نیچه در مقام «یک کل» ارائه شود که در آثار مختلف، به فراخور بحث، لایه‌های مختلفی از این ایده را مطرح کرده است. در این میان سه قطعه بسیار کلیدی از سه کتاب راه‌برنده تفسیر ما هستند: نخست *انسانی زیاده‌انسانی*، دوم *چنین گفت زرتشت*، و سوم *علم شادمانه*. در نهایت، از منظری انتقادی نشان داده می‌شود که نظریه «مرگ خدا»ی نیچه نه رویکردی هستی‌شناختی یا باوری اعتقادی بلکه بیانگر وضعیتی فرهنگی است.

کلیدواژه‌ها

مرگ خدا، نیچه، نیست‌انگاری، علم شادمانه

۱. استادیار پژوهشکده فرهنگ معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(m.m.ardebili@ihcs.ac.ir)

۱. مقدمه

شاید بتوان نظریه «مرگ خدا»ی نیچه را مشهورترین نظریه وی معرفی کرد. این اما بدان معنا نیست که این ایده بیش از همه شناخته شده است. تصویری که در اذهان از مرگ خدا وجود دارد نوعی الحاد است، و در نتیجه خدا باوران عرفی عمدتاً نیچه را به دلیل نظریه مرگ خدایش ملحد و خدا ناباور معرفی می کنند. در این معنا، مرگ خدا نشانه انکار خداست. در مقاله حاضر تلاش خواهد شد تا، علاوه بر اتخاذ موضع در قبال خدا ناباور بودن نیچه، مسئله مرگ خدا به کلی از بحث درباره وجود یا عدم وجود خدا جدا شود. از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که خود نیچه یک نظام فکری-مفهومی منسجم ارائه نداده است. او صراحتاً ضد هر شکلی از نظام پردازی موضع می گیرد و می نویسد: «من به همه نظام سازان بدگمانم و از ایشان روی گردان. خواست نظام سازی خلاف درست کرداری است» (نیچه ۱۳۸۱، ۲۸). با این وصف، آیا اصلاً می توان از ایده «مرگ خدا» نزد نیچه به مثابه یک ایده مشخص سخن گفت؟

هرچند برخی فیلسوفان، مانند نیچه، کیرکگور، دریدا و... صراحتاً علیه نظام سازی مفهومی موضع گرفته اند، اما این به آن معنا نیست که نمی توان نظامی مفهومی به آنها نسبت داد. این امر وظیفه مفسر است که بتواند از پس پاره نوشته ها و گزین گویه های نیچه تصویری حتی الامکان منسجم از یک نظریه مفهومی را استخراج، بازسازی و ترسیم نماید. در این راستا، این مقاله، علاوه بر تکیه و ارجاع مکرر به آثار و نوشته های مختلف نیچه درباره خدا، مشخصاً بر سه قطعه از سه اثر مختلف او تمرکز می کند. از آنجا که بنا نیست در اینجا به سیر تکوین اندیشه نیچه و تفاوت دوره های مختلف فکری او توجه شود، ترتیب ارجاع به این قطعات نه بر اساس سال انتشار، بلکه بر اساس سطح مفهومی مباحث است. این سه قطعه به ترتیب از سه منبع زیر استخراج شده اند: نخست، *انسانی زیاده انسانی*؛ دوم، *چنین گفت زرتشت*؛ و سوم، *علم شادمانه*. برای تبیین روند تکوینی تفسیر این قطعات، کل مقاله در سه سطح به مفهوم خدا به طور عام و نظریه «مرگ خدا» به طور خاص می پردازد. این سه سطح به ترتیب بدین قرارند: (۱) سطح باورمندی (سطح ابتدایی بحث های هستی شناختی و اعتقادی درباره وجود یا عدم وجود خدا)؛ (۲) سطح سرخوشی ناشی از مرگ خدا (شادی رهایی از زندان)؛ و (۳) سطح مواجهه با جهان پس از خدا (مرثیه ای بر مرگ خدا).

۲. سطح باورمندی

نازل‌ترین سطح بحث درباره مفهوم خدا، و در عین حال رایج‌ترین آنها، بحث‌ها و مناقشات درباره وجود یا عدم وجود خداست، که در طول تاریخ فلسفه مرکز توجه بسیاری بوده است و هنوز بحث درباره آن پایان نیافته - و احتمالاً هیچ‌گاه نیز پایان نیابد. بر خلاف تصور رایج، در طول تاریخ فلسفه، حتی در قرون ابتدایی فلسفه مدرن، ترویج الحاد یا نفی صریح وجود خدا از سوی فیلسوفان به ندرت اتفاق افتاده است. دکارت، به عنوان نخستین فیلسوف مدرن، فیزیکش را بر الهیات استوار کرد و برای اثبات وجود جهان خارج به وجود یک خدای کامل متوسل شد. او در «تأمل پنجم»، پس از ارائه دومین برهانش برای اثبات وجود خدا، می‌نویسد: «بدین ترتیب با وضوح تمام درمی‌یابم که قطعیت و صحت هر معرفتی تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، به طوری که تا او را نشناخته باشم، نمی‌توانم نسبت به هیچ چیز دیگری شناخت کامل پیدا کنم» (دکارت ۱۳۹۶، ۹۱). اسپینوزا حتی از این هم پیش‌تر رفت و وجود را با خدا یکی گرفت و نه تنها وجود خدا را اثبات کرد، بلکه وحدت‌گرایی مطلقش را به جایی رساند که ادعا کرد «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید» (اسپینوزا ۱۳۷۶، ۲۸). لایبنیتس در *مونادولوژی* خدا را جهت‌کافی کل جهان پنداشت (نک. لایبنیتس ۱۳۷۲، ۱۷۳)، و بارکلی تجربه‌گرا او را ذهن همه‌جا‌حاضری معرفی کرد که نه تنها ضامن شناخت، بلکه ضامن وجود اشیاء است: «نسبت به همه اشیاء خدا از ازل تا به ابد عالم است، و یا به عبارت دیگر، همه آنها در علم خدا وجود ازلی و ابدی دارند» (بارکلی ۱۳۷۵، ۲۴۱). کانت نیز، هرچند در بخش *ایدئال عقل محض* از کتاب *نقد عقل محض* به نقد تمام براهین اثبات وجود خدا پرداخت، اما حتی در همان کتاب نیز از ایده خدا به منزله امری نظام‌بخش دفاع کرد و آن را شرط «وحدت اعلی و ضروری» واقعیت تجربی دانست (نک. کانت ۱۳۹۴، ۶۱۵). می‌توان به این فهرست نمونه‌های متعدد دیگری نیز افزود. به رغم انتقادات تند برخی روشنگران فرانسوی (فیلوزوف‌ها) علیه مفهوم خداوند، جو حاکم بر فلسفه تا نیمه دوم قرن نوزدهم، دست‌کم به ظاهر، خدا‌باورانه بود، تا جایی که حتی در نیمه نخست قرن نوزدهم اتهام الحاد حربه‌ای مؤثر برای از میدان به در کردن مخالفان و رقیبان به شمار می‌رفت. در نیمه دوم قرن نوزدهم، به ویژه با فعالیت‌های هگلیمان جوان، انتقادات شدید علیه مفهوم خدا و دین به طور کلی رونق گرفت. نمونه بارز آن نیز یکی از

شاگردان هگل بود، که بعدها منتقد او شد، یعنی لودویک فویرباخ، ماتریالیست بزرگ و تأثیرگذار آلمانی. او در ذات مسیحیت ادعا کرد که «شخصیت خدا چیزی جز همان شخصیت انسان نیست که [به آسمان] فرافکنده شده است» (Feuerbach 2008, 183).

با این مقدمه کوتاه، اکنون در آستانه مواجهه نیچه با مفهوم خدا ایستاده‌ایم. رویکرد نیچه را در سطح نخست باید در ادامه الحاد فویرباخی تحلیل کرد. او با طعنه‌ای مختص به خود می‌نویسد: «بله، بشر همانا یکی از خطاهای خداست؟ یا خدا همانا یکی از خطاهای بشر؟» (نیچه ۱۳۸۱، ۲۲). این تعبیر بی‌شبهت به این جمله فویرباخ نیست که «انسان بدون خدا هیچ است، اما خدا نیز بدون انسان هیچ است» (Feuerbach 2008, 184). پس اجازه دهید از همین ابتدا نیچه را یک ملحد و خداناباور تمام‌عیار بدانیم. «من ام زرتشت، مرد بی‌خدا، که می‌گویم: کیست بی‌خداتر از من تا من از آموزش‌هایش لذت ببرم؟» من ام زرتشت، مرد بی‌خدا» (نیچه ۱۳۹۷، ۱۸۶). به همین دلیل است که کونگ، در جلد دوم از مجموعه مفصلش تحت عنوان خدا در اندیشه فیلسوفان غرب، هنگام اشاره به نظر نیچه مبنی بر آفرینش فرافکنانه خدا از سوی انسان‌ها می‌نویسد: «اینجا یک شاگرد مطیع فویرباخ سخن می‌گوید» (کونگ ۱۳۹۶، ۱۶۳).

اما نیچه در همین سطح باقی نمی‌ماند. او نه تنها یک خداناباور است، بلکه یک خداستیز نیز هست. از نظر او ایده خدا یکی از مخرب‌ترین ایده‌ها و مفاهیم در تاریخ بشر است، و در نتیجه باید به جدّ در مقابل آن ایستاد. «مفهوم خدا تاکنون بزرگ‌ترین ضدیت با باشنده‌گی بوده است... با انکار خدا، با انکار مسئولیت در برابر خداست که ما جهان را نجات می‌بخشیم» (نیچه ۱۳۸۱، ۷۷). به دلیل مباحث گسترده شایع در خصوص این برداشت از الحاد نیچه، نیازی به تکرار مکررات وجود ندارد. نیچه در این معنا یک خداناباور و در عین حال یک دین‌ستیز تمام‌عیار است. اما تا آنجا که به وظیفه این متن مربوط است، مفهوم «مرگ خدا» ارتباط چندانی با این سطح از فهم خداوند ندارد. نیچه در ایده «مرگ خدا» به چیزی بیش از بحث از وجود یا عدم وجود خدا از حیث الهیاتی نظر دارد. روشن است کسی که باور به وجود خدا ندارد، تنها می‌تواند از «عدم وجود» خدا سخن بگوید نه از «مرگ» او. خود ایده مرگ خدا تلویحاً وجود خدا را پیشفرض می‌گیرد. پس معنای مرگ خدا ربطی به الحاد یا خداباوری ندارد. به تعبیر ویلیامز، «مرگ خدا صرفاً

مسئله‌ای الهیاتی نیست، بلکه مسئله‌ای است که تمام ارزش‌های بنیادین را، تمام اصطلاحات خدایگون فرهنگ را، اعم از حقیقت، عقل، دانش، اخلاق، درست و غلط، خوب و بد، متاثر می‌سازد» (Williams 2012, 263). کامل‌ترین نمونه این رویکرد را نیچه در تمثیل زندانیان در *انسانی زیاده‌انسانی* به نمایش می‌گذارد:

زندانیان - یک روز صبح زندانیان وارد محوطه کار شدند؛ خبری از زندانبان نبود. برخی بنا به عادت فوراً دست به کار شدند و مابقی عاطل ایستادند و از سر نافرمانی اطراف را نگرستند. آنگاه یکی از آنها پیش آمد و با صدای بلند گفت: «هر قدر که می‌خواهید کار کنید یا [اگر می‌خواهید] هیچ کاری نکنید؛ فرقی نمی‌کند. مقاصد [و اغراض] مخفی‌تان آشکار شده‌اند، زندانبان اخیراً پنهانی شما را می‌پاییده و قصد دارد طی روزهای آینده محکمه ترسناکی برای شما بر پا کند. او را می‌شناسید، او سخت‌گیر و کین‌توز است. ولی حالا توجه کنید: شما تاکنون مرا نشناخته‌اید؛ من آنچه می‌نمایم نیستم، بلکه از آن بیشترم: من پسر زندانبان و همه چیز او هستم. می‌توانم نجاتتان دهم و [اصلاً] می‌خواهم که نجاتتان دهم؛ اما، خوب دقت کنید، فقط کسانی را از میان شما [نجات خواهم داد] که ایمان داشته باشند من پسر زندانبانم؛ مابقی اگر مایل اند می‌توانند ثمرات بی‌ایمانی خویش را بچینند». در این هنگام، پس از مدتی سکوت، زندانی سالخورده‌ای گفت: «برای تو چه فرقی می‌کند که به تو ایمان داشته باشیم یا نه؟ اگر واقعاً پسر [او] و به انجام دادن کاری که ادعا داری توانا هستی، پیش او از همه‌ی ما به نیکی یاد کن: این واقعاً خوش‌قلبی‌ات را نشان خواهد داد. اما این لاطانات را درباره‌ی ایمان و بی‌ایمانی کنار بگذار». آنگاه مردی جوان‌تر درآمد که «من هم حرف او را باور ندارم: اینها همه دستپخت ذهن او است. شرط می‌بندم ظرف هشت روز [آینده] خود را درست مثل امروز در همین وضع می‌یابیم، و زندانبان هم بویی نمی‌برد». آخرین زندانی‌ای که تازه حالا وارد حیاط شد گفت: «زندانبان اگر هم بویی برده باشد دیگر هیچ نمی‌داند، او همین الساعه ناگهان مُرد». چند نفری با هم فریاد زدند: «آهای، آهای، جناب پسر، جناب پسر، تکلیف میراث [او] چیست؟ نکند ما حالا زندانبان تو هستیم؟» - اوایی که خطاب شده بود با ملایمت پاسخ داد: «من که به شما گفتم، هر آن کس را که به من ایمان دارد آزاد خواهم کرد، با همان قطعیتی که [مطمئنم] پدرم هنوز زنده است». - زندانبان خنده سر ندادند، اما شانه بالا انداختند و او را ایستاده بر جای نهادند. (Nietzsche 1996, 331; Nietzsche 1988, 590-591)

تمثیل فوق می‌تواند مدخل ما به موضع خود نیچه باشد. روشن است که منظور از زندانبان خدا، و منظور از مدعی پسر بودنش عیسی‌ای مسیح است، که تنها به باورمندانش وعده

رستگاری می‌دهد. در این میان، یکی از زندانیان جوان‌تر در نقش یک ملحد ظاهر می‌شود و وجود خدا را انکار می‌کند. خودِ نیچه اما آخرین زندانی است که «مرگ خدا» را اعلام می‌کند. اما نکته مهم این است که تمام این اتفاقات دقیقاً در زمانی می‌افتد که دیگر نگرهبانی در کار نیست. تا زمانی که نگرهبانی بود نه کسی جرئت انکار او را داشت و نه کسی نمایندگی‌اش را اعلام کرده بود. اینجا ارتباطی متقابل میان اعلام مرگ خدا و ظهور مسیحیت به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، علاوه بر اعلام مرگ خدا، نیچه متهم اصلی مرگ او را نیز شناسایی و افشا می‌کند. مانند کارآگاهان داستان‌های پلیسی-جنایی، برای پاسخ به پرسش از قاتل خدا، باید ابتدا به این پرسش پاسخ داد که چه کسی از مرگ او سود می‌برد؟ اینجاست که بصیرت نیچه می‌تواند همه را غافلگیر کند. از کجا معلوم که همان مدعی نمایندگی‌اش او را نکشته باشد؟ به تعبیر یاسپرس، «نیچه به واقعیت اساسی مرگ خدا بسنده نکرد. پرسید: چرا خدا مرده است؟ از میان پاسخ‌هایش تنها یکی به طور جامع سنجیده و سراسر اندیشیده بود و بسط یافت، و آن این که علت مرگ خدا مسیحیت است» (یاسپرس ۱۳۹۳، ۷۰). در این معنا آیا نیچه منتقد تمام خدایان است؟ آیا زرتشت نیچه بنا نیست در مقابل خدای مسیحی، خدای خود را عرضه کند؟ آیا نیچه از خدا در برابر مسیحیت دفاع می‌کند؟ لازم است مسئله را از منظری دیگر ملاحظه کنیم.

نکته حائز اهمیت این است که باور یا عدم باور نیچه به وجود خداوند بحثی کاملاً فرعی است. از نظر خود نیچه، آنچه مهم است، نه دلایل اثبات یا رد وجود خداوند، بلکه چگونگی باور پیدا کردن به وجود خداست. به عبارت دیگر، این بحثی نظری یا هستی‌شناسانه نیست، بلکه فرهنگی-تبارشناختی است. برای نیچه مهم است که مفهوم خدا (خدایان) چگونه و برای پاسخ به چه نیازهایی در ذهن انسان شکل گرفته و تا امروز تکوین یافته است. پس نیچه به دنبال تبارشناسی نیروهایی است که مفهوم خدا را ایجاد کرده و بسط داده‌اند. نیچه دلیلی نمی‌بیند تا در برابر مؤمنان، به سیاق ملحدان تاریخ، ادله‌ای بر عدم وجود خدا ارائه دهد، بلکه دلایل و انگیزه‌های تاریخی و فرهنگی باورمندی آنها را تحلیل و افشا می‌کند. به همین دلیل، او از «مرگ» و احیاناً «تولد» خدا سخن می‌گوید. به همین دلیل است که او نقش زندانی‌ای را ایفا می‌کند که مرگ خدا را اعلام کرده است. در یک کلام، او خطاب به زندانیان نمی‌گوید که اصلاً هیچ خدایی وجود نداشته و هر چه درباره خدا تصور می‌کردند توهمی بیش نیست، بلکه می‌گوید «و اگر

زندانبان چیزی هم می‌دانست دیگر نمی‌داند». در اینجا او نه مؤمن است نه ملحد؛ نه خدا باور نه خدا ناباور. این «اگر» تمام بحث‌ها درباره وجود یا عدم خدا را اپوخته می‌کند و معلق می‌سازد. مهم نیست که او بوده یا نبوده، مهم نیست که من به او اعتقاد دارم یا ندارم، مهم این است که او مرده است. او نه وجود بلکه توانایی اعمال قدرت زندانبان را زیر سؤال می‌برد، و البته روشن است که هر زندانی‌ای از مرگ زندانبانش دلشاد می‌شود.

۳. سرخوشی ناشی از مرگ خدا

یکی از مشهورترین اشارات به نظریه «مرگ خدا» در ابتدای چنین گفت زرتشت به چشم می‌خورد. نیچه مواجهه زرتشت تازه از کوه پایین‌آمده در جنگل را با یک قدیس روایت می‌کند:

زرتشت پرسید: «قدیس در جنگل چه می‌کند؟»

قدیس پاسخ داد: «سرود می‌سرایم و می‌خوانم و با سرودن می‌خندم و می‌گیرم و زمزمه می‌کنم: این گونه خدای را نیایش می‌کنم».

«با سرود و گریه و خنده و زمزمه خدایی را نیایش می‌کنم که خدای من است. اما تو ما را چه هدیه آورده‌ای؟»

زرتشت با شنیدن این سخنان در برابر قدیس سری فرود آورد و گفت «مرا چه چیز است که شما یان را دهم! باری، بگذار زودتر بروم تا چیزی از شما یان نستانم!» و این گونه پیرمرد و مرد، خنده‌زنان چون دو پسرک، از یکدیگر جدا شدند.

اما زرتشت چون تنها شد با دل خود چنین گفت: «چه بسا قدیس پیر در جنگلش هنوز چیزی از آن نشنیده باشد که خدا مرده است» (نیچه ۱۳۹۷، ۲۱)

می‌توان نیچه-زرتشت را منادی اعلام مرگ خداوند و فرارسیدن زمانه‌ای نوین یا زمانه‌ای آزاد دانست که خدای قبلی‌شان مرده است، و اکنون انسان خود دعوی خدایی آن را دارد. «روزگاری چون به دریاها دور فرامی‌نگریستند، می‌گفتند: خدا. اما اکنون شما را آموزانده‌ام که بگویید: آبرانسان» (نیچه ۱۳۹۷، ۹۸). آیا نیچه در این معنا اومانیت است؟ اجازه دهید پاسخ منفی خود به این پرسش را در بخش بعدی مدون نمایم.

هرچند نشان دادیم که اکثر فیلسوفان مدرن خود را صراحتاً خدا باور معرفی می‌کردند، اما در واقع از همان ابتدای دوران مدرن نوعی از خدا ناباوری تلویحاً در اذهان

وجود داشت. از همان زمانی که با پیشروی امر مدرن امور خدایی (از علم گرفته تا حق حکمرانی)، قدم به قدم، به بشر تفویض می‌شدند، انسان به مرگ خدا پی برده و تاج خدایی را بر سر خویش گذاشته بود. به تعبیر سوفرن،

مرگ خدا، نخست آن چیزی است که نیچه مشاهده می‌کند: در تمدن قرن نوزدهم پس از قرن فیلسوفانی که علیه تیره‌اندیشی و تعصب، منادی روشنگری و بردباری بودند، و نیز پس از انقلاب فرانسه که قدرت سیاسی را از شاه که حق خدایی داشت بازستاند، در قرن علوم تجربی و کارایی صنعتی و انقلاب‌های سیاسی، جایگاه خدا بیش از پیش کوچک‌تر شد و کم‌کم ناپدید گشت. به طور کلی مرگ خدا، قبل از هر چیز، یک داده است و بر عهده فیلسوف است که این داده را تفسیر کند. (سوفرن ۱۳۸۸، ۵۵)

فقط باید چند قرنی طول می‌کشید تا انسان به خود جرئت اعلام مرگ خدا را بدهد و خود چنین دعوی خدایی کند. انسان ابتدا در برخی حوزه‌ها اعلام خدایی و سروری کرد (برای مثال در علم و سپس در سیاست، تحت عنوان سکولاریسم) و رفته‌رفته این حوزه‌ها را گسترش داد تا در نهایت در نیمه دوم قرن نوزدهم مرگ خدا را اعلام کرد. نخستین بارقه‌های این تلاش برای تصرف مایملک الهی را شاید بتوان، برای مثال، در همان جایی دید که فرانسیس بیکن در ابتدای قرن هفدهم اعلام می‌کند: «روزگار هنوز جوان است. چند قرن دیگر به ما بدهید، ما بر همه چیز مسلط خواهیم شد و همه چیز را از نو خواهیم ساخت» (به نقل از جهانگیری ۱۳۷۶، ۱۶۷). در این معنا، همان گونه که بسیاری از مفسران ادعا کرده‌اند، مرگ خدا در حقیقت رویدادی نمادین است، بیانگر تغییر مناسبات قدرت در جهان ما. برای مثال، زوپانچیچ می‌نویسد: «حکم نیچه دقیقاً ناظر بر مرگ خدای نمادین است، یعنی مرگ خدا در مقام قدرت نظم نمادین، به منزله نام پیوند نمادین مسیحی. گزاره 'خدا مرده است' در کلام نیچه، به عبارتی، راجع به نوعی پیکربندی تازه است» (زوپانچیچ ۱۳۹۶، ۶۴). اما قرن‌ها طول کشید تا عبارت مرگ خدا با چنین صراحتی بیان شود و دوران تازه‌ای از حیات بشر را نوید دهد: دوران مرگ خدا، دوران مرگ آرمان‌های اخلاقی، مرگ تمام معیارهای عملی و نظری پیشامدرن، دوران مرگ دوجهانیت افلاطونی-مسیحی.

همان گونه که نشان داده شد، «مرگ خدا» نه تنها رویکردی فلسفی، بلکه علاوه بر آن و بیش از آن اعلامیه‌ای فرهنگی است. به تعبیر برنر،

آنچه نیچه «مرگ خدا» می‌نامد هم زمانی رویدادی فرهنگی بود که مستلزم اضمحلال تفسیر مسیحی-اخلاقی از زندگی بود و هم رخدادی فلسفی بود که از وانهادن حقیقت مطلق یا بنیادهای مطلق‌گرایانه‌ای حکایت داشت که از زمان افلاطون به بعد بر فلسفه غربی حاکم شده بود. (Brand 2013, 75)

نیچه حتی زمانی که درباره این سطح فلسفی نیز سخن می‌گوید، همواره به دلالت‌ها، انگیزه‌ها و نیروهای فرهنگی برسازنده آن اشاره دارد. در یک کلام، بیانیه مرگ خدا اعلام یک دوره تازه از فرهنگ و حیات انسانی است. همان گونه که شارحان متعددی اشاره کرده‌اند، «آنگاه که نیچه 'مرگ خدا' را اعلام کرد، روشن بود که چیزی حائز اهمیت در فرم زندگی رایج در غرب تغییر کرده بود» (Wrathall 2003, 1).

اما آنچه با توجه به نقل قول‌های فوق از نیچه روشن است، احساس رضایت نیچه از رویداد مرگ خداست. دوران بی‌خدایی یعنی دوران آزادی از سلطه «زندانبان» و شادی بی‌حدومرز رها شدن از «زندانبان». همان گونه که آندره ژید الحاد نیچه را به این عبارت از داستایوفسکی مرتبط می‌سازد که «خدا نیست؟ پس آن وقت ... آن وقت هر کاری مجاز است» (ژید ۱۳۵۴، ۲۲۴). این احساس آزادی عظیم‌ترین احساس آزادی‌ای است که انسان تاکنون تجربه کرده است.

۴. مرثیه‌ای بر مرگ خدا

زمانی که از «آزادی مطلق» سخن به میان می‌آید، علاوه بر تمام شوروشعف‌ها، نام یک فیلسوف به ذهن متبادر می‌شود که آزادی مطلق را به دهشت مطلق پیوند زد: هگل. او در فصلی تحت عنوان «آزادی مطلق و حکومت وحشت» در کتاب *پدیدارشناسی روح* به صراحت اشاره می‌کند که «آزادی کلی نه می‌تواند یک کار ایجابی انجام دهد و نه یک کردار ایجابی؛ تنها کاری که برایش باقی مانده عملی سلبی (منفی) است؛ که چیزی جز خشم ویرانگری نیست» (هگل ۱۳۹۱، ۷۲). علاوه بر این، شاید تقارنی جالب توجه باشد که ایده «مرگ خدا» نیز، بیش از ۷۵ سال پیش از انتشار چنین گفت زرتشت، در *پدیدارشناسی روح* هگل مطرح شده است. هگل در آنجا درک این حقیقت را به «نگون‌بختی» و ناشادی آگاهی پیوند می‌زند و آن را در برابر آگاهی کم‌دی و شادمان می‌نشانند. در آنجا نیز آگاهی نگون‌بخت و ناشاد به آگاهی مسیحی قرون وسطایی اشاره

دارد و مرگ خدا نشانه‌ای از مواجهه با همین تناقض درونی مؤمن است. مؤمن برای رسیدن به اوج ایمان باید نفسانیتش را، خودش را، نفی کند و به خلوص دست یابد، اما در نهایت اگر خودش، نفسانیتش، یا سوپرکتیویته‌اش در این راه فدا شود، دیگر چیزی از او نمی‌ماند که بخواهد ایمان بورزد یا سعادت‌مند شود. هگل می‌نویسد:

آن [آگاهیِ نگون‌بخت]، در مقابل، همانا تقدیرِ تراژیکِ یقین به خویشتنِ خویش است، یقینی که می‌بایست در خود و برای خود باشد. این [آگاهیِ نگون‌بخت] عبارت است از آگاهی از فقدان هر گونه ذاتیت در این یقین به خویشتن و آگاهی از فقدان دقیقاً همین دانش راجع به خویش - هم فقدانِ جوهر و هم فقدانِ «خود»؛ این [آگاهیِ نگون‌بخت] همانا دردی است که خودش را در هیئتِ این کلام تند و خشن بیان می‌کند که خدا مرده است. (Hegel 2018, 296)

پس، از نظر هگل، ایده «خدا مرده است»، اعلام اندوهبارِ نوعی خسران است: هم خسران در ساحت ابرکتیویته (جوهر) و هم در ساحت سوپرکتیویته (خود). در نگاه نخست، به نظر می‌رسد مرثیه هگلی مرگ خدا (که البته بعدها به ضرورت بازآفرینی روح مطلق بدل می‌شود) دقیقاً برخلاف سرخوشیِ نیچه‌ای از اعلام شادمانه «مرگ خدا» است. اما آیا نیچه از مرگ خدا شادمان و سرخوش است؟ آیا او در دنیای بدون خدا احساس آزادی مطلق و رستگاری می‌کند؟ آیا نیچه در این معنا یک اومانیزست خداستیز است؟ پاسخ من به این پرسش منفی است. نیچه نه اومانیزست (در معنای متداول مدرن آن) است و نه مسرور از جهان جدید. اگر اندکی در زیرلایه‌های انتقادات زرتشت به مخاطبانش دقیق شویم، درمی‌یابیم که جهان بی‌خدا جهانی تهی، مطلقاً بی‌معنا و نیست‌انگارانه (این پیشگویی را می‌توان یکی از بصیرت‌های شگفت‌انگیز نیچه‌ای دانست که بسیار با جهان موسوم به پسامدرن و بحران‌هایش شباهت دارد و در زمانه ما حتی بیش از زمان خود نیچه بروز یافته و ملموس است)، و در یک کلام، آمیزش خوشبختی و بی‌معنایی، یعنی جهانِ واپسین انسان است. «دردا، زمانی فرارسد که از انسان دیگر اختری نزاید. دردا، زمانه خوارش‌مردنی‌ترین انسان فرامی‌رسد؛ انسانی که دیگر خود را خوار نتواند شمرد. ... ما خوشبختی را اختراع کرده‌ایم؛ واپسین انسان‌ها چنین می‌گویند و چشمک می‌زنند» (نیچه ۱۳۹۷، ۲۷). اما برای مواجه شدن با ژرفای بصیرت نیچه‌ای لازم است به سراغ بارزترین تصویر جهان بی‌خدا در آثار نیچه برویم، یعنی بند ۱۲۵ از علم شادمانه. نیچه در این بند نه

تنها با شادی و سرور به استقبال جهان پس از مرگ خدا نمی‌رود، بلکه به معنای دقیق کلمه مرثیه‌ای بر آن می‌سراید:

انسان شوریده‌سر - آیا ماجرای انسان شوریده‌سری را نشنیده‌اید که در روز روشن فانوس برافروخت و پیرامون بازار می‌دوید و بی‌وقفه فریاد می‌زد: «خدا را می‌جوییم! خدا را می‌جوییم!»؟ اما از آنجا که بسیاری از کسانی که در آن لحظه در آنجا جمع شده بودند باوری به خدا نداشتند، سخنان او موجب خنده‌های بسیار شد. یکی پرسید، پس او گم شده است؟ دیگری پرسید، آیا همچون کودکی راهش را گم کرده است؟ آیا مخفی شده است؟ آیا از ما می‌هراسد؟ آیا به دریا رفته است؟ آیا آواره شده است؟ - بدین طریق، فریاد می‌زدند و می‌خندیدند. شوریده‌سر به میان آنها جهید و با چشمان [نافذش] آنها را شکافت. او فریاد زد: «خدا کجاست؟ من به شما می‌گویم! ما او را کشته‌ایم - شما و من، ما همه قاتلان او هستیم. اما چگونه چنین کردیم؟ چگونه این توانایی را یافتیم که دریا را بنوشیم؟ چه کسی آبری به ما داد تا کل افق را پاک کنیم؟ آنگاه که این زمین را از زنجیر خورشیدش گسستیم، [واقعاً] چه کردیم؟ زمین اکنون به کدام سو در حرکت است؟ ما به کدام سو در حرکتیم؟ آیا از تمام خورشیدها دور می‌شویم؟ آیا دائماً در حال سقوط نیستیم؟ و به پس، به طرفین، به پیش، در تمام جهات؟ آیا اصلاً هنوز بالا و پایینی باقی مانده است؟ آیا در نوعی نیستی لایتناهی پرتاب نشده‌ایم؟ آیا این فضای تهی نیست که در ما تنفس می‌کند؟ آیا [هوا] سردتر نشده است؟ آیا آنچه بارها و بارها می‌آید، شب و شب‌تر نیست؟ آیا نباید [از این پس] صبحگاهان فانوس‌ها را برافروخت؟ آیا هنوز صدای گورکنانی را که در حال دفن خدایند هیچ نشنیده‌ایم؟ آیا هنوز بوی پوسیدن الهی را هیچ استشمام نکرده‌ایم؟ خدایان نیز می‌پوسند! خدا مرده است! خدا مرده می‌ماند! و ما او را کشته‌ایم! چگونه ما قاتل‌ترین تمام قاتلان به خود تسلی خواهیم داد؟ مقدس‌ترین و قدرقدرت‌ترین موجودی که جهان تاکنون به خود دیده زیر چاقوهای ما تا سر حد مرگ خونریزی کرد: چه کسی این خون را از [دستان] ما خواهد شست؟ با چه آبی می‌توانیم خود را پاک کنیم؟ چه جشن‌های گناه‌شویان، چه بازی‌های مقدسی باید برای خودمان ابداع کنیم؟ ... اینجا شوریده‌سر در سکوت فرورفت و دگر بار به مخاطبانش نگریست و آنها نیز ساکت بودند و مشوش و پریشان او را می‌نگریستند. سرانجام او فانوسش را بر زمین کوفت. فانوس درهم شکست و خاموش شد. آنگاه گفت: «من بسیار زود [تر از موعدم] آمده‌ام. زمان من هنوز فرانسیده است. این رخداد هولناک هنوز در راه [وقوعش] سرگردان است و [خبرش] هنوز به گوش انسان‌ها نرسیده است. (Nietzsche 2001, 119-120)

تفسیر کامل بند فوق و رمزگشایی تقریبی استعاره‌های آن البته کاری است دشوار و طولانی، اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط می‌شود، روشن است که «شوریده‌سر» خود نیچه است که همواره خود را «نابهنگام» و «زودتر از موعد» معرفی می‌کند. خود این قطعه نیز مستقلاً از جایگاهی منحصر به فرد در متون نیچه برخوردار است، چنان که پپین آن را در کنار تمثیلات مشهور تاریخ فلسفه می‌نشاند:

مشابه سایر تمثیلات مشهور فلسفی، مانند غار افلاطون یا جن فریبکار دکارت یا جزیره حقیقت احاطه‌شده در دریای توهم نزد کانت، این قطعه نیز کاملاً مستقل از جایگاه و کارکردش در اثری که شاید زیباترین و اندیشه‌پردازی‌شده‌ترین کتاب نیچه باشد، حیاتی مستقل از آن خویش یافته است. (Pippin 2003, 7)

اما از حیث محتوا نیز فضای حاکم بر این تمثیل با سایر اعلامیه‌های مرگ خدا متفاوت است. نیچه دیگر شادمان نیست. گویی او در میانه جهان پس از مرگ خدا ایستاده و به همگان هشدار می‌دهد که جهان بی‌خدا، جهان آزادی مطلق، سرحدات جهان اومانیستی، در حقیقت، جز تاریکی و بی‌معنایی و بی‌معیاری و نیستی و خلأ نیست. او مرثیه‌ای بر مرگ خدا می‌سراید و جهانی را تصویر می‌کند که، همان گونه که خودش اشاره می‌کند، همعصرانش هنوز تصویری از آن ندارند و بویی به مشامشان نرسیده است. آیا نیچه در این معنا رمانتیکی ارتجاعی است؟ آیا او حسرت دوران خداوندی خدا را نمی‌خورد؟ برخی مفسران نیچه را چنین تفسیر کرده‌اند. برای مثال، استنلی روزن به هایدگر نظر دارد که برای تحلیل ایده «مرگ خدا» از هولدرلین نقل قول می‌کند که «خدایان از این زمانه اسفبار پر کشیده و رفته‌اند» (روزن ۱۳۹۲، ۸۴).

اگر خدا مرده، چه کسی او را کشته است؟ یا همان گونه که اشاره شد، چه نیرویی از مرگ او سود برد و بر جایش تکیه زد؟ دیدیم که آن کس که در تمثیل زندانیان ادعای پسر زندانبان بودن می‌کرد، متهم نخست محسوب می‌شد. همچنین مشاهده کردیم که نیچه به صراحت خود مسیحیت را قاتل خدای مسیحی معرفی می‌کند. این امر را تنها می‌توان به نحوی دیالکتیکی توضیح داد. اما قاتل دیگر خدا، یعنی نخستین نیرویی که بر تخت قدرت الهی در جهان مدرن تکیه زد، علم بود. انسان برای شناخت جهان دیگر نیازی به مشاهده آسمان و درک صور علم الهی نداشت، بلکه فقط کافی بود که مستقیماً به خود اشیاء بنگرد و آنها را ابژه آزمایش خویش قرار دهد. ویلیامز، با اشاره به همین مسئله، تعبیر نیچه‌ای

«زمین را از زنجیرِ خورشیدش گسستیم» را چنین تفسیر می‌کند: «خدا صرفاً نمرده است، بلکه به دست علم مدرن به قتل رسیده است: نیچه تلویحاً به انقلاب کوپرنیکی‌ای اشاره دارد که زنجیرِ زمین را از خورشیدش گسست و جغرافیای نمادین و جهت‌دهی‌های زمانی-مکانی فرهنگ والاتر را تغییر جهت داد» (Williams 2012, 263). البته نقد نیچه به علم مدرن را هرگز نباید از موضعی پیشامدرن تحلیل کرد. نیچه قطعاً منتقد سرسخت جهان مسیحی قرون وسطایی است و همان‌گونه که ملاحظه شد خود مسیحیت را متهم نخست قتل خداوند می‌داند.

آنچه اهمیت دارد این است که در عین تأکید بر سوبه‌های رمانتیک اندیشه نیچه، از هر گونه برداشت ارتجاعی و واپس‌گرایانه از اندیشه او اجتناب شود. فهم وجه رادیکال اندیشه نیچه (که به نظر من ارزشمندترین وجه آن است و به همین دلیل استخراج و احیایش ارزش هر شکلی از قمار و ایثار را دارد)، در گرو فهم نقادانه تمام تفاسیر چندوجهی فوق و رفع آنها در تفسیری درهم‌آمیخته، هرچند متناقض‌نما، است. این تفاسیر هرچند با یکدیگر مغایرند، اما در کنار هم نهادن تناقضات هنر نیچه است، و در نتیجه هنر مفسرین خلف او. ما نه با نیچه‌های بی‌ربط، بلکه با نیچه‌ای متراکم و پرتنش طرف هستیم. همچنین نه تنها باید از تکه‌پاره کردن نیچه، کاستن از نیروی او و رفع تعارضاتش از طریق شیوه کانتی «عدم تداخل» اجتناب کنیم، بلکه همچنین نباید به دلایل ایدئولوژیک یا حتی استراتژیک از تکه‌پاره کردن گسسته خدای نیچه در تفسیر بهره ببریم. این امر به معنای ندیدن سرشت تاریخی-فرهنگی خدا در مقام ذاتی شونده و تأثیرگذار-متاثرشونده نیست، بلکه اگر حتی بناست سخنی از خدا [یان] نیچه‌ای نیز به میان آید، این خدا [یان] باید در سیری تاریخی و در ارتباطی درونی مد نظر قرار گیرد [ن]د.

به ادامه بحث از نقش مسیحیت در قتل خداوند بازگردیم. درست است که نیچه به صراحت خدای مسیحی را هدف حمله قرار می‌دهد. مشخصاً او در کتاب *ضدمسیح* شدیدترین حملات را علیه تصویر خدا در مسیحیت تدارک می‌بیند. «ایده خدایی مسیحی - یعنی خدا در مقام خدای بیماران، خدا در مقام عنکبوت، خدا در مقام روح - یکی از منحط‌ترین برداشت‌ها از خداست که جهان تاکنون به خود دیده است» (Nietzsche, 2005, 15). از همین رو، برخی مفسرین برای توضیح تعارض میان این سرخوشی و آن سوگواری ادعا کرده‌اند که خدایی که نیچه از مرگش شاد است و خدایی که او از مرگش

غمگین است متفاوت‌اند. برای ذکر نمونه‌ای از این دست تفاسیر در زبان فارسی نگاه کنید به مقاله جدی و خواندنی «مرگ خدا و پیامدهای آن در فلسفه نیچه». نویسندگان در میانه مقاله نیچه را از منظر برخی مفسرین (با اشاره به فردیدا!) «خداباورتر از بسیاری خداناباوران مشهور» معرفی می‌کنند. آنها این تفسیر را تا جایی پیش برده‌اند که در انتهای مقاله برای حل معضل مذکور صراحتاً نتیجه گرفته‌اند که «نیچه بر مرگ 'خدایی' سوگوار است، و در مرگ 'خدایی دیگر' دست‌افشانی می‌کند» (علوی‌تبار و امامی ۱۳۹۳، ۲۱). مشکل اصلی این قبیل رویکردها این است که رابطه درونی این خدا[یان] را نادیده می‌گیرند. در نتیجه، بنا به تفسیر حاضر، باید نیچه را به منزله فیلسوفی درک کنیم که بر مرگ یک خدای واحد تاریخمند و شونده، به نحوی متناقض‌نما، توأمان هم سرخوش است و هم ناخوش. این تناقض را نه از منظر منطق دوحدی، بلکه از منظری دیالکتیکی می‌توان رفع کرد و توضیح داد. نیچه البته مرثیه‌سرا است: اما مرثیه‌ای شادمانه، توأمان، هم بر جهان تحت قدرت الهی (که با نقدهایش بر فرهنگ ۲۳۰۰ ساله افلاطونی-مسیحی فروپاشی آن را جشن گرفت) و هم بر پیکر بی‌جان خدا و جهان پس از آن (که او بصیرتمندانه بوی پوچی و بی‌معنایی آن را پیشاپیش استشمام می‌کند). همان گونه که در بخش قبل مشاهده کردیم، او شادمان از مرگ خداست، اما زمانی که با نیست‌انگاری ناشی از آن، زمانی که با حقارت و پستی مردمان این جهان (واپسین انسان) مواجه می‌شود، که نه تنها در برابر خدا، که در برابر هیچ چیزی مسئولیت نمی‌پذیرند، چنین مرثیه‌ای سر می‌دهد. به تعبیر سوفرن،

آفرینندگان با الهام از اراده خلاق اظهار وجود خویش، خدا و آن دنیا را نفی می‌کنند زیرا اعتقاد به خدا و آن دنیا جز خواری و جلوگیری از رشد کامل آنها پیامد دیگری نداشته است. اما واپسین انسان‌ها، برعکس، خدا را از روی منفی‌خواهی و نیهیلیسم رد می‌کنند. یعنی نه از آن رو که خدا آنها را کوچک می‌کند، بلکه از آن رو که بزرگشان می‌کند، از آن رو که با توقع زیادی، بیش از حد به آنها اعتنا می‌کند و مانع از زندگی-و خواب-راحتشان می‌شود. بدین گونه واپسین انسان همه چیز را ویران کرده و هیچ نیافریده است، هیچ (Nihil)، و اکنون خود در برابر هیچی یا نابودی همه ارزش‌های این دنیا و یا هر دنیای دیگری قرار گرفته است. (سوفرن ۱۳۸۸، ۹۸)

در واقع، هرچند نیچه از حیث تقسیم‌بندی‌های اعتقادی خداناباور است، اما به نفع بی‌خدایی چک سفید امضا نمی‌کند و با چشمانی بسته به استقبال پیامدهای بی‌خدایی نیز

نمی‌رود. پیامد خداناباوری نیست‌انگاری است، هم از حیث معرفتی و هم از حیث فرهنگی. اولاً، از حیث معرفتی، به این دلیل که به تعبیر خود نیچه،

اگر ما تفسیر مسیحی را کنار بگذاریم و 'معنا'یش را به منزله چیزی جعلی و ساختگی محکوم کنیم، آنگاه بلافاصله این پرسش شوپنهاور به نحوی ترسناک ظاهر می‌شود که آیا وجود اصلاً معنایی دارد؟ چند قرن نیاز است تا این پرسش اصلاً بتواند به طور کامل و در ژرفنای حقیقی‌اش شنیده شود. (Nietzsche 2001, 219)

ثانیاً، از حیث فرهنگی، نیچه فرهنگ خداناباوری واپسین انسان (اومانیزم رادیکال) را نیز به نقد می‌کشد و چه بسا با شدتی بیشتر از خود فرهنگ خداناباور. هرچند او منتقد فرهنگ خداناباور است، اما بدیل فرهنگی مبتدل موجود آن در عصر حاضر را نیز شیطانی می‌داند. «من در برابر ابلیس هوادار خدایم، زیرا ابلیس 'جان‌سنگینی' است» (نیچه ۱۳۹۷، ۱۲۱). این شیطان نیست‌انگاری است که به مثابه تنها وارث جهان پس از مرگ خدا خود را بر تخت نشانده است. به تعبیر برند، «نیچه از 'بازگشت نیست‌انگارانه' ای می‌ترسید که در صورتی سر بر می‌آورد که رویکرد 'آری‌گو به زندگی' نتواند جای خالی آن [خدا] را پُر کند» (Brand 2013, 75). در حقیقت، آرمان نیچه نه سکولاریسم است و نه ماتریالیسم خداناباورانه. اتفاقاً سکولارها و ماتریالیست‌های خداناباور، نسبی‌گرا و ضدمتافیزیک همان‌ها هستند که مخاطب نقد و نهیب نیچه «شوریده‌سر» اند و دقیقاً همان دسته‌ای هستند که نیچه آنها را بیش از همه مورد انتقاد قرار می‌دهد و آنها را «واپسین انسان» می‌نامد. او خطاب به دین‌داران و مذهب‌یون سخن نمی‌گوید، بلکه کسانی را خطاب قرار می‌دهد که خداناباوری را به تمسخر می‌گیرند. کسی از مخاطبان‌ش از این سخن او خشمگین نمی‌شود و از موضعی مؤمنانه به دفاع از حیات خداوند بر نمی‌خیزد. به همین دلیل است که پپین مخاطبان نیچه را «خداناباوران عوامی» می‌داند که «به راحتی با نوعی ماتریالیسم سکولار احساس رضایت می‌کنند» (Pippin 2003, 10). اما مهم‌تر از همه، او این سخنان را در کلیسا خطاب به کشیش و مؤمنان ایراد نمی‌کند، بلکه محلی که «شوریده‌سر» برای خطابه ترسناکش برگزیده بسیار هوشمندانه انتخاب شده است: بازار (Markt) - که بر خلاف ترجمه مترجمان انگلیسی (هم در ترجمه قدیمی‌تر کاوفمان (Nietzsche 2001, 181) و هم در ترجمه متاخرتر بازبینی‌شده ناوکهوف (Nietzsche 2001, 119)) شمولی فراتر از market place دارد که مشخصاً معادل Marktplaz است. نیچه

خود را پیامبری می‌داند که در «جهان بازار» سخن می‌گوید و خطابش به همه افرادی است که در بازارند، یعنی همه ما زیستندگان در جهان سرمایه‌داری. او در این قطعه، نه تنها مرگ خدا را اعلام می‌کند، بلکه تلویحاً غلبه بازار را بر جهان جدید نیز هشدار می‌دهد. و این مهم می‌تواند مدخلی برای ما فراهم آورد تا با توجه به کل مباحث فوق، در فهم مفهوم نیچه‌ای «مرگ خدا» گامی ژرف‌تر برداریم.

۵. ما و مرگ خدا

چنان که مشاهده کردیم، «خدا مرده است» نه گزاره‌ای هستی‌شناسانه، بلکه گزاره‌ای فرهنگی است. به عبارت دیگر، «خدا مرده است» اصلاً کاری به وجود یا عدم وجود ابژکتیو، متعالی یا استعلایی خدا ندارد. «خدا مرده است» به این معناست که چه خدایی آن بیرون باشد چه نباشد، باوری به این خدا در اذهان مردمان (چه خداباوران و چه خدا ناباوران) وجود ندارد. نکته اینجاست که ساحت بحث حتی سوپژکتیو هم نیست. اینجا ظاهراً با نوعی پارادوکس مواجه هستیم که تحلیل معنای «باور» و کارکردهای دوگانه آن می‌تواند آن را حل و فصل کند. فرد ممکن است خود را به خدا باورمند بداند، مناسک دینی را به جا آورد و در تمام عمر خدا را به خاطر داشته باشد، اما موضع بحث نیچه نه در این سطح سوپژکتیو ایمان (که برای مثال در همان زمان و همان جهان کیرکگور به آن پناه می‌برد)، بلکه در سطحی فرهنگی است. جهان بی‌خدا، جهان بازار، جهان حاکمیت سرمایه، بر همه اذهان، اعم از خدا ناباور و خدا باور، حاکم است. فرهنگ مانند هوایی است که تنفس می‌کنیم. در جهان بی‌خدا یک فرد به تنهایی نمی‌تواند خود را خدا باور بداند، همان گونه که در شهری آلوده یک فرد نمی‌تواند به تنهایی مدعی باشد که ریه‌های خود را سالم نگاه داشته است، زیرا فقط به هوای پاک باور دارد. از نظر نیچه، ما همه در جهان بی‌خدا، جهان نیست‌انگار، تنفس و زیست می‌کنیم و همه ما، فارغ از اختلافات یا باورهایمان، به بیماری بی‌خدایی، بیماری نیست‌انگاری دچاریم. و چه بسا این بیماری، این نیست‌انگاری، این غلبه بازار و سرمایه، امروز، بیش از هر زمانی، حتی بیش از زمان خود نیچه، بر جهان ما سلطه یافته باشد. پپین در مقاله درخشان «عشق و مرگ نزد نیچه» با اشاره به همین حقیقت می‌نویسد،

یکی از دلایلی که اندیشه نیچه بیش از هر زمان دیگر به شرایط فعلی مربوط می‌شود این حقیقت است که «غرب» اکنون برای نخستین بار از زمان ظهور مدرنیته سیاسی، بدون هیچ تهدید یا کورسوی امیدی (بسته به دیدگاه فرد) از هر گونه آرمان و اشتیاق انقلابی می‌زید. (Pippin 2003, 26)

در نتیجه، جهان ما، جهان پس از جنگ سرد، جهان پس از فروپاشی کمونیسم تجربه شده بلوک شرق، جهان پس‌اسیاست، نه تنها جهانی بی‌خدا، بلکه جهانی بی‌آرمان و بی‌هدف است (کل فعالیت‌های انتقادی و اعتراضی تقلیل یافته فعالان جهان امروز را می‌توان ذیل همین بی‌معنایی و بی‌هدفی جای داد: از فعالیت‌ها در راستای حفظ محیط زیست یا حقوق حیوانات گرفته تا کارناوال‌های ضدجنگ که عملاً فایده‌ای جز ارضای عذاب وجدان مشارکت‌کنندگان‌شان ندارند). مردمان امروز بیش از مردمان زمان نیچه به تمسخرکنندگان مرد دیوانه در بازار شبیه‌اند (در اینجا خالی از لطف نیست اگر اشاره کنیم که عملکرد مشابه تمام مترجمان انگلیسی در ترجمه عنوان این قطعه، یعنی madman [به معنای خُل، دیوانه، ابله و...] جای تأمل دارد. نیچه از اصطلاح Der tolle Mensch استفاده می‌کند [Nietzsche 1999, 480]. صفت toll علاوه بر جنون و دیوانگی، بر نوعی بی‌پروایی، جسارت، شجاعت و حتی نوعی حکمت عصیان‌گرانه نیز دلالت دارد. خود این که مترجمان انگلیسی بلااستثناء عنوان این قطعه را - یعنی در واقع خود نیچه را - صرفاً «دیوانه» دانسته‌اند، نشان می‌دهد که همگی آنها [ما] از منظر همان مردمان سکولار بی‌خدای بازار به او همچون دیوانه‌ای می‌نگریم که در حال هذیان‌گویی است، نه همچون یک شوریده‌سر انقلابی نویددهنده ابرمرد). در یک کلام، ما بیشتر از همیشه امروز چهره واپسین انسان را به خود گرفته‌ایم.

حال می‌توان دریافت که چرا نیچه در نظر ما تا این حد ترسناک و شرور جلوه می‌کند. پادشاهان همان گونه که قاصد خبر خوش را پاداش می‌دادند، قاصد خبر بد را مجازات می‌کردند. چه قاصدها که از ترس مجازات خبر بد را نرساندند یا حتی آن را وارونه جلوه دادند. نیچه اما قاصد خبر بد و غلبه‌ش‌ است. او خود می‌داند که باید هزینه این پیشگویی را پرداخت کند. او حتی همین تاوان را نیز پیشگویی کرده است. «سرنوشت خود را می‌شناسم. روزی خاطره چیزی دهشتناک با نام من تداعی خواهد شد - خاطره بحرانی که زمین پیش از آن هرگز به خود ندیده بود» (نیچه ۱۳۸۴، ۱۶۵).

۶. نتیجه گیری

این مقاله، در راستای ترسیم تفسیری حتی الامکان منسجم از نظریه مرگ خدای نیچه، این ایده مشهور را در سیری مفهومی عرضه کرد. مقاله در بخش ابتدایی خود از برداشت‌های ساده‌انگارانه از ایده مرگ خدا به سوی برداشتی اومانستی، لیبرال و خداناباورانه از آن گام برداشت. اما با ارجاع به آثار نیچه، مقاله حاضر در سطح فوق باقی نماند و در گام نهایی همین برداشت را نیز به سود ژرف‌ترین سطح مفهومی نقد کرد تا بصیرت رادیکال نیچه‌ای نهفته در پس این ایده را آشکار سازد. این سطح نهایی هرچند در ساحتی متافیزیکی بسط یافت، اما به جهانی فرهنگی-تمدنی اشاره دارد. نام این جهان، هرچند در زمان نیچه هنوز به گوش‌ها آشنا نبود، اما امروز برای ما آشناست: جهان نیست‌انگاری. در نتیجه، در یک کلام، ایده «مرگ خدا» نشان‌دهنده شکست پروژه معنادار کردن زندگی در تمدن غربی و تمام ملحقات آن است. بنابراین هر مواجهه‌ای (چه نقادانه چه همدلانه) با اندیشه و تمدن غرب باید این ایده را مد نظر قرار دهد و جایگاه تعیین‌کننده آن را در تحلیل و تفسیر خود به رسمیت بشناسد، ولو در مقام ابژه نقد.

کتاب‌نامه

- اسپینوزا، بندیکت. ۱۳۷۶. اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 بارکلی، جرج. ۱۳۷۵. رساله در اصول علم انسانی و سه گفت‌و شنود. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 جهانگیری، محسن. ۱۳۷۶. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن. تهران: علمی و فرهنگی.
 دکارت، رنه. ۱۳۹۶. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
 روزن، استنلی. ۱۳۹۲. نقاب روشنگری: زرتشت نیچه. ترجمه مرتضی نوری. تهران: مرکز.
 زوپانچیچ، النکا. ۱۳۹۶. کوتاه‌ترین سایه: مفهوم حقیقت در فلسفه نیچه. ترجمه صالح نجفی و علی عباس بیگی. تهران: هرمس.
 ژید، آندره. ۱۳۵۴. داستایوفسکی. ترجمه حسن هنرمندی. تهران: زوار.
 سوفرن، پیر ابر. ۱۳۸۸. زرتشت نیچه. ترجمه بهروز صفدری. تهران: بازتاب‌نگار.
 علوی‌تبار، هدایت، و آزاده امامی. ۱۳۹۳. «مرگ خدا و پیامدهای آن در فلسفه نیچه»، جستارهای فلسفه دین ۳(۲).

- کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۴. *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری. تهران: ققنوس.
- کونگ، هانس. ۱۳۹۶. *خدا در اندیشه فیلسوفان غرب*، ج. ۲. ترجمه حسن قنبری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم فون. ۱۳۷۲. *مونا دولوژی و چند مقاله دیگر*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- نیچه، فردریش. ۱۳۸۱. *غروب بت‌ها (فلسفیدن با پُتیک)*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- نیچه، فردریش. ۱۳۸۴. *آنک انسان*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: کتاب مس.
- نیچه، فردریش. ۱۳۹۷. *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. ۱۳۹۱. «آزادی مطلق و حکومت وحشت». در: *منتخبی از نوشته‌های سیاسی هگل: دفترهای سیاست مدرن ۱*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی. تهران: روزبهان.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۹۳. *نیچه و مسیحیت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: ماهی.
- Brand, Roy. 2013. *Love-Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Feuerbach, Ludwig. 2008. *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. Published by the MSAC Philosophy Group.
- Hegel, G. F. W. 2018. *Phenomenology of Spirit*. Translated by Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1974. *The Gay Science*. Translated by Walter Arnold Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Herausgegeben vor Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Human All Too Human: A Book for Free Spirits*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Die Fröhliche Wissenschaft*. Herausgegeben vor Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Translated by Josephine Nauckhoff. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Anti-Christ*. Translated by Judith Norman. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert. 2003. 'Love and Death in Nietzsche,' in: *Religion after Metaphysics*, edited by Mark A. Wrathall. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Williams, Robert. 2012. *Tragedy, Recognition and the Death of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Wrathall, Mark A. 2003. 'Introduction: Metaphysics and Onto-theology', in: *Religion after Metaphysics*, edited by Mark A. Wrathall. Cambridge & New York: Cambridge University Press.