



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

زایش دوباره حماسه از فلسفه نیچه*

رضا صمیم**

استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم (نویسنده مسئول)

فرهاد سلیمان‌نژاد

دانش آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه علم و فرهنگ تهران

چکیده

برخی از مفسرین ایرانی نیچه اندیشه او را بدیل عرفان ایرانی قلمداد کرده‌اند. چنین مطابقتی از بیخ و بن خطا و نافی بنیان‌های هستی‌شناختی، ارزشی، و اخلاقی نیچه است. اندیشه نیچه نه از انگاره‌های عرفانی، بلکه از ارزش‌های جهانشمول حماسی آستن است. برای فهم او باید از قهرمانان ایلیاد هومر و شاهنامه فردوسی یعنی آخیلس و رستم استمداد جست نه کسانی چون شبلی و حلاج. علت این سوء فهم، خطای مفسرین ایرانی در تشخیص حد فارغ میان عرفان و حماسه است. نسبت میان حماسه و عرفان، مغایرت است نه مشابهت. ممکن است جهان‌بینی عرفانی شباهت‌هایی با جهان‌بینی حماسی داشته باشد؛ لکن این شباهت‌ها صرفاً صوری است و در بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفتی، و اخلاقی، حماسه ناقض عرفان است. با گشاده‌ستی و اعمال رواداری بسیار، می‌توان عرفان را بدیل شقی از حماسه انگاشت که به تأسی از شاهرخ مسکوب آن را «حماسه منفی» می‌نامیم. همچنین اندیشه نیچه بیش و پیش از آنکه از سرچشمه‌های فرهنگ ایرانی سیراب شده باشد، از منابع فرهنگ یونانی آبخور گرفته است. استمداد نمادین نیچه از شخصیت زرتشت نمی‌تواند برهان محکمی برای طرح دعاوی این طیف از مفسرین باشد. ضمن اینکه فهم نیچه از زرتشتی‌گری بسیار مغشوش و مخدوش است. نیچه ستایش‌گر فرهنگ یونانی است نه فرهنگ ایرانی. الغرض! با تأکید بر اصولی چون خودبنیادی، اصالت اراده، دم‌بی‌کنشی، و تأیید زندگی، فلسفه نیچه را می‌توان تولد دوباره حماسه در سپهر اندیشه فلسفی به‌شمار آورد.

واژگان کلیدی: نیچه، عرفان، حماسه، حماسه منفی، اخلاق حماسی، هستی‌شناسی حماسی.

* تاریخ وصول: ۹۳/۱۱/۲۶ تأیید نهایی: ۹۴/۱۱/۲۱

** E-mail: reza.samim@iscs.ac.ir

«این مقاله تقدیم می‌شود به محضر استاد داریوش آشوری»

مقدمه: مغالطه‌ای با عنوان عرفان نیچه‌ای

طی سه دهه اخیر و همزمان با فزونی یافتن التفات جامعه ایرانی به نیچه، تفسیر مغالطه‌آمیزی از اندیشه او نیز رواج یافته است که مدعی همانندی آن با عرفان ایرانی است. برخی از مترجمین و مفسرین نیچه با مقارنه‌هایی تقلیل‌گرایانه و مطابقت‌هایی سست‌بنیاد، نام «فیلسوف اراده و قدرت» را در کنار عرفایی چون حلاج، غزالی، شبلی، سهرودی و ... بر نشانده و با گشاده‌دستی بسیار صیغه برادرخواندگی میان «آبرانسان» و «انسان کامل» جاری ساخته‌اند. غافل از اینکه فلسفه نیچه و اندیشه عرفانی نه تنها در کلیت‌شان وحدت و انجسامی ندارند، بلکه دو گونه فکری متفاوت‌اند. فی‌الواقع در کار این مطابقت و مقارنه وسوسه کشف شباهت‌ها بر تفاوت‌ها چربیده است. حال آنکه شرط مطابقت معقول و منطقی، تدبر و تأمل در تشخیص همزمان افتراقات و اشتراکات است نه تقلا برای صدور حکم همانندی صرف. لذا ذهن مطابقت دهنده باید خود را به ویژگی‌های بنیادین موضوعات مورد تطبیق مقید بداند؛ ورنه بدیهی است که می‌توان با اعمال رواداری بیشتر و گشودن دامنه تفسیر، با آویختن به دستاویزهایی صرفاً صوری، حکم به مشابهت داد. لکن تفسیر امری گشوده به روی ذهن مفسر نیست؛ بلکه این ذهن مفسر است که باید مقید به موضوع تفسیر باشد. به عبارتی تفسیر عقلانی و منطقی آن است که به تعبیر امبرتو اکو، به اقتضائات و حدود و ثغور یک متن مقید باشد. کسانی که حکم همانندی و مشابهت فلسفه نیچه و عرفان ایرانی را صادر می‌کنند، با بی‌تفاوتی نسبت به این اصل هرمنوتیکی، اقتضائات موضوعات مورد مطابقت خود را نادیده انگاشته و پا از حدود و ثغور آن فراتر می‌گذارند. محصول چنین خبطی ممکن است برانگیزاننده و جالب باشد، لکن خطا و گمراه‌کننده خواهد بود.

نخست - کدام نیچه اصیل است؟

عمده براهین اقامه شده برای اثبات این فرض عموماً مأخوذ از دوره میانی اندیشه‌ورزی نیچه است که رساله‌های *دانش‌شاد* و *چنین گفت زرتشت* مهمترین آثار نوشته شده در این دوره به‌شمار می‌رود که آن شور و وجد عارفانه که مستمسک طرح فرضیه عارف بودن نیچه است، در این آثار تجلی نسبتاً بیشتری دارد. لکن چرا از حیات فلسفی پر فراز و نشیب نیچه، تنها باید یک دوره کوتاه مرجع استدلال باشد؟! واقعیت این است که در براهین این مفسرین ارجاع دامنه‌داری به همه آثار نیچه خصوصاً آثار متأخر او چون *تبارشناسی اخلاق*، *غروب بت‌ها* و

فراسوی خیر و شر^۳ به چشم نمی‌خورد و تنها به تفسیر آثار عموماً شاعرانه و استعارین نیچه یعنی *دانش شاد* و *چنین گفت زرتشت* اکتفا می‌شود. این آثار امکان شرح تقلیل‌گرایانه و تفسیر مغالطه‌آمیز را فی‌ذاته در خود نهفته دارند. اما مهمترین آثار نیچه مرتبط به دوره متأخر اندیشه‌ورزی اوست که زبان و بیان استدلالی و علمی‌تری داشته و از حجیت بیشتری برخوردارند. به همین خاطر آثار دوره میانی اندیشه‌ورزی نیچه باید از دریچه آثار متأخر وی تفسیر شود. ممکن است *دانش شاد* بنابه عنوان آن و برخی از فرازهایش امکانی را برای خوانش عارفانه از نیچه فراهم کند، لکن برای الصاق عنوان عرفان به کل اندیشه نیچه کفایت نمی‌کند و اگر مرجع ما برای چنین الصاقی تنها کتاب *دانش شاد* است، بهتر آن است که تنها نیچه *دانش شاد* را عارف بخوانیم و نه نیچه *تبارشناسی اخلاق*، *فراسوی خیر و شر* و *دجال* را^۴.

به نظر من هرگونه ادعایی در باب اصالت اندیشه‌های نیچه باید مستند به آثاری باشد که پس از *چنین گفت زرتشت* نوشته شده‌اند. هر چند این کتاب دارای اهمیت وافر است؛ لکن ضروری است که از منظر آثار متأخر او تفسیر شود. از طرفی خود نیچه زندگی‌نامه خودنوشت‌اش را در تبیین آراء و تفسیر آثارش نوشت که مرجعی است بسیار قابل اتکا که احتمال سوءتفسیر از اندیشه وی را تقلیل می‌دهد. نیچه دوره متقدم اندیشه‌ورزی خود را زیر سیطره فلسفه شوپنهاور و واگنر گذراند. انگاره «پیوند نیروهای آپولونی و دیونیزوسی» به‌عنوان ایده اصلی کتاب *زایش تراژدی* و به‌عبارتی تلطیف قدرت شور و هیجان با منطقی و خرد، نسبت چندانی با نیچه غروب بت‌ها و *تبارشناسی اخلاق* ندارد. این اندیشه وحدت میان نیروهای آپولونی و دیونیزوسی فی‌الواقع دستاویزی بود برای توجیه آرمان‌های هنری و فلسفی واگنر. نیچه در کتاب *واگنر در بایروت* ضمن توضیح *راز توانایی و بصیرت واگنر* تلویحاً به این مسأله اشاره کرده و می‌نویسد:

«... او را می‌توان توجیه‌کننده جهان نامید، زیرا توجیه جهان عبارت از

توانایی نظر کردن و غالب شدن بر تشنگی ظاهراً خارق‌العاده یک گستره پر هرج

و مرج است و توانایی در متحد ساختن آنچه قبلاً به نحو آشتی‌ناپذیری متفاوت

با یکدیگر جلوه می‌نمود.» (نیچه، ۱۳۷۹، الف، ۵۷-۵۸)

لکن نیچه از زیر سیطره شوپنهاور و واگنر به در آمد و شانزده سال پس از چاپ نخست *زایش تراژدی* - یعنی درست یک سال پس از انتشار کامل *چنین گفت زرتشت* - مقدمه‌ای انتقادی با عنوان «کوششی به منظور خودانتقادی» بدان افزود و آن را «کتابی ناممکن، بد

نوشته شده، ناشیانه، شرم‌آور و مقهور منشِ ناشایستِ واگنرگرایی» (Nietzsche, 2007, 6-5) توصیف کرد! گسست نیچه از روح موسیقایی آپولونی در روزگار بلوغ فلسفی‌اش چنان است که در زندگی‌نامه خودنوشت‌اش دربارهٔ عنوان فرعی *زایش تراژدی* یعنی «از روح موسیقی» با صراحت می‌نویسد:

«چندین بار متوجه شده‌ام که این اثر [با عنوانی] همچون تولد دوبارهٔ تراژدی از روح موسیقی مورد استناد واقع شده است: مردم تنها برای شیوهٔ جدید هنر واگنر، هدف و رسالت او گوش شنوا داشتند؛ به همین خاطر آنها موفق به شنیدن [ندای] ارزش بنیادین چیزهایی که در اثر پنهان بود نشدند. یونان‌گرایی و بدبینی: می‌توانست عنوان کم‌ابهام‌تری باشد. به عبارت دیگر چونان نخستین تبیین چگونگی ایستادگی یونانیان در برابر بدبینی و غلبه بر آن.» (Nietzsche, 2007a, 45)

ارائهٔ این توضیحات بدین خاطر است که معتقدان به همانندی فلسفهٔ نیچه و عرفان ایرانی، اتحاد نیروهای آپولونی و دیونیزوسی را به اتحاد عقل و دل در عرفان فارسی تعبیر کرده و از آن چونان برهانی برای اثبات نظر خویش مدد می‌جویند. برای نمونه ابراهیمی دینانی می‌نویسد:

«نیچه بر مسألهٔ آپولونی و دیونیزوسی یا همان دل و عقل انگشت گذاشته است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷، ۸۸)

نباید از نظر دور داشت که در اروپای قرن نوزدهم همزمان با دامنه‌گستر شدن یورش نهضت رومانتیسم علیه جنبش روشنگری و به موازات آن استیلای خردستیزی، التفات به شرق و فرهنگ‌های غیر اروپایی نیز فراگستر و به تبع آن شرق‌شناسی به یک رشتهٔ ذی‌نفوذ دانشگاهی بدل شد و تبعاً نیچه نیز به خاطر نقادی متهورانه‌اش از روشنگری و خردگرایی از تشعشعات این جنبش در امان نماند. لکن این حقیقت را نیز نباید از یاد برد که اگرچه نیچه منتقد روشنگری بود، لکن تعلق به رومانتیسم نداشت و فراتر از این کاربرد صفت رومانتیک توسط او مستمسکی بود برای تقبیح هر پدیده‌ای که نیچه آن را مذموم می‌پنداشت. فی‌المثل در حین نقد موسیقی معاصر آلمان (یا همان موسیقی واگنر که نماد فرهنگی امپراطوری رایش به شمار می‌رفت) آن را «غالباً رومانتیک و غیر یونانی‌ترین شکل هنر در میان همهٔ شکل‌های هنری ممکن» (Nietzsche, 2007, 6) نامید. اما واضح‌ترین انتقاد نیچه از نهضت رومانتیسم که

با دفاع او از عصر روشنگری نیز قرین است، در پاره ۳۷۰ کتاب *دانش شاد* آمده است. نیچه در این قطعه - با عنوان «رومانتیسم چیست» - می‌نویسد:

«... من در بدو امر هر چند با خطاهایی خام و سوءبرداشت‌هایی بسیار، اما در هر حال امیدوارانه به جهان مدرن متمایل شدم ... [و] بدینی فلسفی قرن نوزدهم را چونان نشانه‌ی یک نیروی فکری برتر، شجاعتی بی‌باکانه‌تر، و سرشاری ظفرمندان‌تری از زندگی پنداشتم که [در حقیقت] مشخصه‌ی قرن هجدهم بود یعنی عصر هیوم، کانت، کندیاک و حس‌گرایان ... من در آن دوران موفق نشدم که تشخیص دهم چیست آنچه واقعاً هم ویژگی متمایز بدینی فلسفی است و هم موسیقی آلمان: یعنی رومانتیسم‌شان. رومانتیسم چیست؟ هر هنر و فلسفه‌ای ممکن است همچون دارویی شفابخش و کمکی در خدمت رشد و درگیری‌های زندگی به نظر آید. این هنرها و فلسفه‌ها همیشه [وجود] دردها و انسان‌هایی دردمند را پیش‌فرض می‌گیرند. اما دو نوع انسان دردمند وجود دارد: اول کسانی که به خاطر سرشاری بیش از اندازه از نیروی زندگی درد می‌کشند. اینان خواهان هنری دیونیزوسی، بینش و درون‌نگری تراژیک به زندگی‌اند. و دوم کسانی هستند که از فقر زندگی در رنج‌اند و به همین خاطر در پی آرامش، سکون، دریایی آرام، و نیز فراموشی خویشتن از طریق هنر و دانش یا مستی، هذیان و بی‌هوشی و جنون‌اند. رومانتیسم در هنر و اندیشه با نیازهای دوگانه‌ی نوع دوم دردمندان منطبق است که شوپنهاور و همچنین واگنر را شامل می‌شود: مشهورترین و مشخص‌ترین رومانتیک‌هایی که من در آن زمان نسبت به آنها دچار بدفهمی شدم که از قضا [این بدفهمی] به ضرر آنها تمام نشد. تردیدی نیست که باید به این خطا و بدفهمی به عنوان یک نیاز منصفانه اعتراف کرد.»

(Nietzsche, 1974, 327-328)

دوم - عرفان چونان حماسه منفی، فلسفه نیچه چونان حماسه اصیل

فرض مقاله حاضر این است که اگر نیچه به عرفان گرایشی داشته است، میزان آن چنان ناچیز است که تنها در حدود همین رساله *دانش شاد* - و با تسامح بیشتر - در چنین گفت زرتشت محدود می‌ماند و به بنیاد هستی‌شناختی فلسفه وی بدل نمی‌شود. فی‌الواقع آن موضوع بنیادینی که دغدغه مقاله پیش روست، این است که تفکر نیچه خصوصاً فلسفه اخلاق وی بیش و پیش

از آنکه مأخوذ از منابع عرفانی باشد، از سرچشمه حماسه آبخخور گرفته است که اگر نه به قطع، لکن به میزانی قابل توجه با اخلاق و معرفت عرفانی در تعارض است. به عبارتی نیچه بیش و پیش از آنکه قهرمان عرفان باشد، احیاء کننده حماسه در قلمرو فلسفه است. شاهرخ مسکوب در تبیین هستی‌شناسانه‌ای در باب حماسه می‌نویسد:

«در حماسه انسان رویاروی انسان، جهان و خداست. کیهان نه به اعتبار خود بلکه به سبب آنکه محیط زندگی و مرگ آدمی و فراگیرنده اوست اندیشیده می‌شود. در اینجا انسان به اعتبار انسان بودن نگرسته می‌شود ... در حماسه موضوع اصلی دیگر کیهان نیست، انسانی است که اراده خود را فعلیت می‌بخشد، خواست خود را با کردار در وجود می‌آورد و در این راه با هستی جز خود در کشاکش است.» (مسکوب، ۱۳۷۵، ۱۰۲)

هستی‌شناسی حماسی و نیچه‌ای به زندگی زمینی آری می‌گوید، اراده و خواست قدرت را تأیید می‌کند، نسبت به هرگونه آرمانی من جمله آرمان تهذیب نفس و یگانه شدن با هستی و فراموشی نفس و مفاهیم استعلایی دیگری از این دست بیگانه است و به کنش، عمل و چیرگی اعتبار قائل است. حال آنکه ساحت عرفان به تعبیر مسکوب، ساحت «حماسه منفی» است و چهره «سیاوش» نمونه آرمانی همین قسم از حماسه. همین شخصیت نوعی (typical character) است که در عرفان بازتولید می‌شود. فی الواقع معرفت عرفانی منطبق با همان شق دومی از بدبینی است که نیچه آن را به روماتیسم نسبت می‌دهد. البته میان حماسه اصیل و حماسه منفی قرابت‌هایی وجود دارد که باعث شده است تا مفسرین مغالطه‌اندیش ما این دو صورت متفاوت وجودی را با هم مشتبه سازند و به همین خاطر عرفان را به فلسفه نیچه الصاق کنند. نیچه خود در همین خصوص می‌نویسد:

«... شیوه‌های ارزش‌گذاری دینیارانه چه آسان می‌توانند از شیوه‌های شهسوارانه - مهان سالارانه شاخه بگیرند و سپس به ضد آن بدل شوند.» (نیچه، ۱۳۸۲، ۳۸)

بیان نمادین و داستانی این شاخه گرفتن را در نسبت میان سیاوس و رستم نیز می‌توان پی جست. سیاوش زیر نظر رستم تربیت می‌شود و آئین پهلوانی را از او می‌آموزد. لکن همان سیاوش در مواجهه با واقعیت، تن به خمودگی می‌دهد و به جای ایستادگی در برابر رذالت سودابه

و حراست از حریت خویش، مرحله به مرحله از مواجهه با آن متواری می‌شود و حتی تن به جنگ می‌سپارد و در واپسین مرحله نیز پناهنده شدن به کشور متخاصم یعنی توران را به بازگشت به کاخ شاهی که زنی چون سودابه انتظارش را می‌کشد ترجیح می‌دهد. قهرمان حماسه منفی و بدیل آن در عرفان، در نهایت از ایستادگی در برابر نیروی شر در می‌ماند. استیصال، انقیاد، دست شستن از جهان و مرگ فرجامی گریزناپذیر است که هم در سرنوشت سیاوش تجلی دارد و هم در سرنوشت عارفی چون حلاج. سیاوش بیش و پیش از آنکه یادآور رستم و قهرمان نوعی حماسه اصیل باشد، «دریافت عارفانه از انسان کامل را به یاد می‌آورد.» (مسکوب، ۱۳۷۵، ۵۸)

سوم - فرهنگ یونانی به‌مثابه آبشخور اندیشه نیچه

«به‌شدت هراس دارم از اینکه روزی من را موجودی مقدس اعلام کنند.

[بنابراین] می‌توانید حدس بزنید که چرا این کتاب را پیشاپیش منتشر می‌کنم.

این کتاب باید مانع از شرور جلوه دادن من شود... من نمی‌خواهم یک قدیس

و بیش از آن یک دلچک باشم.» (Nietzsche, 2007a, 88)

جمله فوق را از زندگی‌نامه خودنوشت نیچه آورده‌ام: رساله‌ای روشنگر که خود نیچه در تفسیر آثار و آراءش نوشت. از مضمون آن بر می‌آید که نیچه به چه منظور آن را نگاشته و قصد مقابله با چه تعابیر و تفاسیری را از فلسفه‌اش داشته است. همچنان که پیشتر گفته شد کم نیستند شارحان رومانتیکی که سودای خوانشی عرفانی از نیچه را در سر می‌پروراندند و فراتر از آن نیچه را از بیخ و بن عارف و سالک راه حق قلمداد می‌کنند. نیچه با آگاهی به احتمال چنین تفاسیر منحرف‌کننده‌ای، اندیشه‌های بنیادین خود در همان کتاب چنین گفت زرتشت را که یکی از دستاویزهای عارف قلمداد کردن نیچه است، با تأکید به آن انگاره‌هایی آغازید که نقیضه همه آن ارزش‌هایی است که اساس دین‌خویی ایرانی (من جمله دین‌خویی عرفانی!) است. هم از این رو با طرح شاعرانه و لکن‌بی‌پیرایه آموزه‌هایی چون «مرگ خدا»، «وفاداری به زمین» و اصل «خواست قدرت»، نسبت به «دزدان چراغ به دستی» که برای سرقت اندیشه‌هایش در خرابه‌هایی چون خرابه‌های عرفان ایرانی کمین کرده‌اند هشدار داده و خطاب به مخاطبان فلسفه‌اش مبلغان «امیدهای آبرزمینی» را به «زهرپالایی» و «خوار شماردن زندگی» متهم ساخته و می‌نویسد:

«هان! من به شما آبرانسان را می‌آموزانم. بادا که اراده‌ی شما بگوید: آبرانسان معنای زمین باید! برادران شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهرپالایند، چه خود دانند یا ندانند. اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند و خود زهر نوشیده و رو به زوال که زمین از ایشان به ستوه است. پهل تا سرِ خویش گیرند! روزگاری کُفران خدا بزرگترین کُفران بود. اما خدا مُرد و در پی آن این کُفرگویان نیز پُمرُندند. اکنون کُفران زمین سهمگین‌ترین کُفران است و اندرونه‌ی آن «ناشناختنی» را بیش از معنای زمین پاس داشتن.» (نیچه، ۱۳۷۷، ۲۲-۲۳)

نیچه نخستین فیلسوفی است که یونانیان را به واسطه‌ی درک تراژیک‌شان از زندگی ستوده است. طبق تفسیر نیچه جز یونانیان آن هم در بزنگاهی کوتاه از حیات تاریخی‌شان که وی آن را «عصر تراژیک» نام نهاده، دیگر فرهنگ‌ها با پروار کردن انگاره‌هایی چون رستگاری، امکان تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی هستی را از بین برده و در حقیقت واقعیت تراژیک زندگی را در پای آرمان‌ها قربانی کرده‌اند. فیلسوف سنت‌گرایی چون سیدحسین نصر فخارانه به روشنی به این حقیقت اعتراف می‌کند که فرهنگ ایرانی هیچ درکی از زندگی تراژیک ندارد. هم از این رو با یک داوری اخلاقی مواجهه‌ی انسان تراژیک با جهان را به‌مثابه «گونه‌ای خودنمایی بشری در برابر خداوند» توصیف کرده و با صورت‌بندی دو شق متفاوت از انسان (مستعار در دو اصطلاح *انسان پرومته‌ای* و *انسان کامل*) می‌نویسد:

«... هیچ نوشته‌ای درباره‌ی مفهوم سرپیچی انسان علیه خداوند در این دیار

نمی‌بینیم... هم در زبان عربی و هم در زبان فارسی واژه‌ای برای *tragedy* نداریم و امروزه خود تراژدی را بکار می‌بریم. چرا این واژه در زبان فارسی نیست؟... دلیل این امر آن است که مفهوم یونانی تراژدی با نبرد انسان علیه خدایان و سرنوشت سر و کار داشت... اتفاقی نیست که ما این واژه را در فارسی نداریم؛ عقیده به اینکه انسان می‌تواند در برابر خدایان سر به نافرمانی گذارد چیزی است که با جهان‌بینی ایرانی یکسره ناسازگار است.» (نصر، ۱۳۸۷، ۲۱۲)

الغرض! نیچه چنین می‌پندارد که یونانیان تنها قومی هستند که با هرگونه تلقی متافیزیکی از هستی و زندگی بیگانه‌اند و به‌تمامی به زمین وفادارند و مشروعیت زندگی را با همه‌ی شقاوت

و هولناکی‌اش می‌پذیرند و برای تحمل‌پذیر کردن درد زندگی به تزریق مخدراتی سکرآور و نشئه‌کننده حاوی هرگونه ایده سعادتمندانه و تعالی نفس‌نمی‌یازند؛ تا آنجا که در تأکید بر انحصاری بودن این تجربه هستی‌شناختی برای یونانیان در یکی از آثار متقدم لکن مغفول خود می‌نویسد:

«در همه فرهنگ‌های دیگر در برابر این کمال مطلوب شگفت‌انگیز یعنی آن جامعه فلسفی که توسط استادان یونان باستان: پالاس، آناکسیماندر، هراکلیتوس، پارمیندس، آناکساگوراس، امپدوکلس، دموکریتوس و سقراط نمایندگی می‌گردد، دچار شرمندگی می‌شوند.» (نیچه، ۱۳۷۸، ۵۳)

البته این درک تراژیک در نگاه نیچه متعلق به دورانی از فرهنگ یونانی است که هنوز بکر و دست‌نخورده باقی مانده است. دورانی که با ظهور سقراط و فیلسوفی چون افلاطون به فرجام رسیده و به تبع آن عصر تراژدی‌ها نیز با سر بر آوردن نویسنده‌ای چون اورپیدس به سر می‌رسد. عصر تراژیک به واسطه منقاد نبودن ارزش‌های فرهنگ یونانی در آنچه هانا آرنه بدان «زندگی نظروزرانه» (*vita contemplativa*) می‌گوید، دورانی است که در آن زندگی معطوف به کنشگری (*vita activa*) است و کنشگری، عمل، خواست، اراده و مشروعیت واقعیت زندگی (علی‌رغم تلخ و تراژیک بودنش)، ارزش محسوب می‌شود. در چنین زمانه‌ای به تعبیر سایمون گلدهییل دولت‌شهر (*polis*) و امور آن «دقیقاً شرط لازمه هستی انسان است» (گلدهییل، ۱۳۸۰، ۹) و انسان آزاد در یونان بدون اینکه درکی از مفهوم امروزی سیاست داشته باشد، با زیستن در ساحت *vita activa* موجودی به تمامی اهل عمل و یا به تعبیری سیاسی است. بدین معنا که در واقعیت عینی زندگی و تحت تاثیر الزامات آن زیست می‌کند که چیزی جز پولیس نیست و به همین خاطر نسبت به تبعات سوء هرگونه بیماری لاعلاج نگرش استعلایی و آرمانی به زندگی واکسینه است. البته در نگاه آرنه *vita activa* نسبت به *vita contemplativa* نه برتر است و نه فروتر. (آرنه، ۱۳۹۰، ۵۴) لکن زندگی وقف عمل و زیستن در ساحت واقعی و عینی هستی که به معنای پذیرش الزامات آن یعنی زیست سیاسی است، بنیاد اصلی فرهنگ یونانی در عصر تراژیک است که عصر ظهور تراژدی‌های جاودان یونانی است. حال آنکه بدیهی است تاریخ اندیشه ایرانی جز در برهه‌ای بسیار کوتاه هرگز مجال بروز چنین نگرشی را به زندگی نداد و به تعبیر سید جواد طباطبایی تاریخ اندیشه در ایران عرصه «زوال اندیشه سیاسی» بود

که بستر رشد و تکوین اندیشه‌های نافیانه و آرمان‌خواهانه عرفانی را فراهم آورد. طباطبایی در *زوال اندیشه سیاسی در ایران* می‌نویسد:

«بارزترین ویژگی این دوره (سده ششم هجری) از دیدگاهی که مورد توجه ماست، زوال تدریجی اندیشه عقلی و هبوط در خردستیزی بود که چیره شدن جریان‌های تصوف مبتدل بر دیگر شیوه‌های اندیشیدن و بیشتر از آن پدیدار شدن شعر عرفانی به عنوان برترین تجلی نبوغ ایرانی را می‌توان از نشانه‌های آن دانست.» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۴۸)

نتیجه اینکه دغدغه نیچه برای ارائه الگویی که مبین ایده‌هایش در روانشناسی قدرت و اصل اراده باشد، نه شرق بلکه سرچشمه‌های اصیل فرهنگ یونان باستان است.

چهارم - عدم تطابق هستی‌شناسی زرتشتی با هستی‌شناسی نیچه

دور از ذهن نیست که تمسک نمادین نیچه به نام زرتشت در پروراندن تفاسیر مغالطه‌آمیز عرفانی از اندیشه او کارگر بوده باشد. لکن به موازات تکوین اندیشه نیچه بهره‌گیری او از عنوان زرتشت و مفاهیم مستتر در آن نیز در آثار متأخرش رنگ می‌بازد و او در رساله *فراسوی خیر و شر* برخلاف مسیری طی‌طریق می‌کند که در زرتشت پیموده بود. به همین خاطر در زندگی‌نامه خودنوشت‌اش درباره *فراسوی خیر و شر* می‌نویسد:

«در همه جنبه‌های کتاب خصوصاً در فرم آن، چرخش بلهوسانه مشابه از غرایزی یافته خواهد شد که [که بر اساس آن] خلق زرتشت ممکن شد.»
(Nietzsche, 2007a, 77)

باید واقف به این واقعیت باشیم که بنیاد دوآلیستی اندیشه زرتشت بر تقابل نیروهای خیر و شر استوار است و نه آشتی آن. زرتشتی‌گری ایمان و ایقان قطعی به مشروعیت نیروهای اهورایی در برابر نیروهای اهریمنی است. استاد *جلالی نائینی* در شرح اساس فلسفی کیش زرتشت می‌نویسد:

«در سروده‌های منسوب به زرتشت اهورامزدا خدای بزرگ شناخته شده است و گوید که سرانجام نیروی خوبی بر نیروی بدی غالب خواهد شد ... اساس فلسفه زرتشت بر این است که دو نیرو در عالم موجود است: یکی جاذب و یکی

دافع. نیروی اول جزء لایتجزی را به هم پیوند می‌دهد و نیروی دوم آن را از هم جدا می‌سازد. به عبارت دیگر در آغاز دو روان (نیرو) به وجود آمدند: یکی اهورامزدا و دو دیگر اهریمن. نیروی اول نور و قدرت و زندگی و راستی و خیر است و نیروی دوم مرگ و دروغ و شر و پلیدی. چون خیر و شر ضد یکدیگرند، از این رو تحت این عنوان آنها را در جمیع اضداد می‌توان یافت ... آیین زرتشت درباره معاد توضیحاتی داده و وعده داده که به اعمال نیک و بد در آخرت پاداش و کیفر داده می‌شود. به عبارت دیگر بدکردار به کیفر می‌رسد و نیکوکار پاداش می‌گیرد.» (جلالی نائینی، ۱۳۸۴، ۲۶-۱۷۰-۱۷۱)

بنابراین بنیاد دوالیستی مذهب زرتشت با آن باور هستی‌شناختی نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت منطبق نیست که شورمندان بر آن است تا با برسازای استعاره‌های آپولونی و دیونیزوسی، اتحادی میان وجوه روحانی و جسمانی هستی و نیروهای عقلانی و حسانی انسان برقرار کند. از این جهت بر بیراه نیست اگر که شناخت نیچه از هستی‌شناسی مذهب زرتشت را خطا، مخدوش و معشوش تعبیر کنیم! هستی‌شناسی زرتشتی بر بنیاد «تقابل» نیروهای خیر و شر استوار است و ایده «بازگشت جاوانه»ی نیچه بر آشتی هگلیانیستی نیروهای آپولونی و دیونیزوسی. فی‌الواقع منظور نیچه از مناسبت دوستانه «مار» و «عقاب» به‌عنوان همراهان زرتشت، اشارتی است بر تلاش وی برای جاری ساختن صیغه برادری میان وجوه ناسوتی و لاهوتی انسان و نه تقابل و خصم آن. تلاشی که در انجام خویش ناکام می‌ماند و نیچه در نهایت به ناممکن بودن آن معترف شده و آخرین اثر روزگار سلامت فکری‌اش را در تأیید حقانیت نیروهای ناسوتی چنین به پایان می‌رساند:

«دیونیزوس علیه آن مصلوب!» (Nietzsche, 2007, 95)

پنجم - خودبنیادی (autonomy)

«آری گفتن» به جهان ناسوتی و بریدن از وسوسه‌های لاهوتی، آن سوگند ابدی است که آبرانسان نیچه را به برادرخواندگی قهرمانان حماسه‌های بزرگ بشر در می‌آورد. در باب «آری‌گوی به زمین» و پشت کردن به هرگونه دعوی انکارگرایانه دایر بر «تهذیب نفس» و «آرمان زهد» و نیز انکار ارزش‌های استعلایی القاتات عرفانی، آبرانسان نیچه با قهرمان حماسه از یک منبع سیراب گشته‌اند و آن چیزی نیست جز اندیشه «خواست قدرت». آبرانسان نیچه

همچون قهرمان حماسه به زمین وفادار است و زندگی را تنها در ساحت زمینی آن درک می‌کند و به قول نیچه به هیچ امید آبرزمینی باور ندارد. فی‌الواقع در ساحت حماسه آنچه مرجع اعتبار و ارزش است، زندگی عینی و خود قهرمان است و نه هیچ مرجعی فراتر از آن. در واقع ماهیت ایمان در ساحت حماسه «التفات به خود» است و نه «التفات به غیر». ایمان حماسی برخلاف ایمان دینی و ایدئولوژیک به سلسله‌مراتبی از خدایگان ابتناء ندارد و نسبت به استیلائی اراده‌ای برتر از اراده فردی بی‌تفاوت است. به عبارتی ساحت حماسه عرصه‌ای است برای قربانی کردن ایمان در پای اراده؛ و این باور، نقیض درک عرفانی و دینی و هر آن گفتمان ایدئولوژیکی است که فردیت و اراده را به دار مرجعی فراتر می‌آویزد. بی‌دلیل نیست که نیچه در همان کتاب *دانش* *ثاد* که مستمسک ارائه تفاسیر عارفانه از اندیشه اوست می‌نویسد:

«ایمان همیشه جایی مطلوب‌ترین و مورد نیازترین چیز محسوب می‌شود که در آنجا نشانی از خواست و اراده نباشد. زیرا اراده اثر خوی فرماندهی است که نشانه قاطع چیرگی و قدرت است. به عبارت دیگر هر کس کمتر بداند که چگونه باید فرمان براند، به همان میزان با ولع بیشتری نسبت به کسانی که فرمان می‌رانند حریص می‌شود. حال فرقی نمی‌کند این فرمانروا خدا باشد، شاه باشد، حزب باشد، پزشک باشد، کشیش باشد، اعتقادات جزمی باشد، یا آگاهی حزبی.» (Nietzsche, 1974, 289)

منطبق با همین اصل اخلاقی نیچه، هرگونه دعوی مرتبط با مفهوم ایمان نیز خارج از دغدغه‌های اصلی هستی‌شناسی حماسی است. فی‌المثل دعاوی مطروحه در رابطه با دین رستم در شاهنامه همگی داعیه‌هایی است عقیم که به نتیجه نیز نمی‌رسد. دکتر سعید حمیدیان آراء و نظرات موجود در رابطه با دین رستم را چنین جمع‌بندی می‌کند:

«موضوع دین رستم مایه بسی بگو مگوها و بحث‌ها و اظهارنظرهای مختلف گردیده است ... ۱-دقیقی در هزار بیت خود چنان که می‌دانیم به صراحت از اینکه رستم و دیگر زابلیان دین زردشت و کتاب زند اوستا را از گشتاسب در سفر دو ساله‌اش به سیستان پذیرفته‌اند سخن می‌گوید. ۲- مطابق سخن فردوسی رستم از امشاسبندان (فرشتگان هفتگانه دین زردشتی) یاد می‌کند ... ۳- شادروان استاد دکتر معین معتقد بودند که رستم در هنگام

رویاری با اسفندیار به دین کهن باقی بود. مراد از دین کهن دین آریایی باستان قبل از ظهور زرتشت است... ۴- به همین سان ادیان دیگری از قبیل دین زروانی و مهری نیز برای رستم قائل شده‌اند. ۵- برخی از پژوهندگان با بحث و بررسی درباره نیاکان رستم معتقدند که او از نظر دین زردشتی عنصر مطلوبی به شمار نمی‌آمده است ... پیداست که این همه اختلاف حاکی از دشواری مسأله و وجود ابهام‌هایی در این باره در خود شاهنامه است.» (حمیدیان، ۱۳۸۳، ۲۳۶-۲۳۷)

علت این مغایرت نظرات این است که قهرمان حماسه اساساً با هر اراده برتر از فردیت خود همچون خدا و تقدیر بیگانه است و غریبه با هرگونه دغدغه‌ای در باب ایمان و الوهیت سر به کار خود دارد و لذا نسبت به ایمان و هر مقوله استعلایی دیگر بی‌اعتنا است که این ویژگی با مبنای ایمانی و هستی‌شناسی عرفان نمی‌خواند. در چنین مناسبتی اراده قهرمان در مواجهه با هر اراده برتری، هرگز به خمودگی و استیصال دچار نمی‌شود و به انقیاد در نمی‌آید. فی‌المثل در ایلید هومر آخیلس از مادرش تیتیس شنیده است که بر حسب خواست تقدیر عمرش در گرو بقای هکتور است:

«ای پسر من، پس تو می‌خواهی مرگ خود را پیش بیندازی، زیرا سرنوشت فرمان داده است که تو از نزدیک در پی هکتور به گور بروی.» (هومر، ۱۳۸۲، ۵۶۲)

با این همه آخیلس به ندای اراده و خواست خود لبیک می‌گوید. زیرا برای او خون‌خواهی پاتروکلس و انتقام‌جویی از هکتور ارزش و مرجع تصمیم و کنش است و نه غیر از آن. از برای همین به مادرش پاسخ می‌دهد:

«نیازمندی ما را ناگزیر می‌کند، سرانجام باید بتوانیم دل خود را رام کنیم. آری، می‌روم هکتور سنگین‌دل را که چنین کس گرامی را از دست من گرفته است بجویم؛ و همین که خدایان فرمان دهند، مرگ را در بر گیرم. هرکول شکست‌ناپذیر این نازپروده سرکرده خدایان هم که به سرنوشت و کینه پی‌درپی مرا تن در داد، نتوانست از مرگ برهد. من نیز مانند وی واپسین دم را بر می‌آورم و به خاک می‌افتم.» (همان، ۵۶۳)

رستم نیز با هشدار سیمرغ می‌داند:

«که هر کس که خون یل اسفندیار/ بریزد، ورا بشکند روزگار/ همان نیز تا
زنده باشد ز رنج/ رهایی نیابد، نماندش گنج/ بدین گیتی‌اش شوربختی بود/ چو
بگذشت در رنج و سختی بود»

لکن حفظ «نام» و «نامداری» و فی‌الواقع حراست از فردیت و حریت به ایستادگی در برابر
جاه‌طلبی شاهپور جاه‌طلب بسته است. رستم یا باید اسفندیار را بکشد که به معنای مرگ خود
او خواهد بود، و یا باید تن به ذلت داده و تسلیم شود. همچنین پس از قتل اسفندیار، زواره رستم
را از پذیرش قیومیت بهمن پسر اسفندیار بر حذر می‌دارد:

«زواره بدو گفت کای نامدار/ نایست پذیرفت زو زینهار/ ز دهقان نشنیدی
آن داستان/ که یاد آرد از گفته باستان/ که گر پروری بچه نره‌شیر/ شود تیز
دندان و گردد دلیر/ چو سر بر کشد زود جوید شکار/ نخست اندر آید به پروردگار/
دو پهلو برآشته از خشم بد/ نخستین از آن بد به زایل رسد/ چو شد کشته
شاهی چو اسفندیار/ ببیند از این پس بد روزگار/ ز بهمن رسد بد به زابلستان/
بپیچند پیران کابلستان/ نگه کن چون او شد تاجدار/ به پیش آورد کین
اسفندیار»

مع‌الوصف در جهان حماسه «فضیلت» بر نام و نامداری است و برای قهرمان حماسه نیز
هیچ ارزشی فراتر از نامداری و کسب افتخار نیست. رانه‌ها و تمناهای دیگر همواره حاشیه‌ای
است در زندگی قهرمان حماسه. در تأیید اهمیت بنیادین نامداری در شاهنامه فی‌المثل از زبان
گودرز می‌شنویم:

«به رنج است گنج و به نام است رنج/ همانا که «نام» ات به آید ز گنج/

اگر جاودانه نمائی به جای/ همان «نام» به زین سپنجی سرای»

مسکوب در رسالهٔ *رمغان مور* می‌نویسد:

«... پهلوان - ایرانی و تورانی - فقط بر سر امری کلی و مجرد (داد یا بیداد -

کشورداری یا کشورگشایی) نمی‌جنگد. نام به منزلهٔ سربلندی، شرف و گوهر

جسم و جان، آن نیروی فردی، یگانه و بنیان کنی است که مرد میدان را بی‌هراس از مرگ به سوی دشمن می‌راند...» (مسکوب، ۱۳۸۴، ۱۲۹)

ورنر یگر یونان‌شناس شهیر آلمانی نیز در رساله پاییدا در همین ارتباط می‌نویسد:

«هدف اصلی سرود پهلوانی نگاه داشتن و افزودن افتخار است و اینگونه سرودهای باستانی بارها با عنوان افتخار مردان خوانده می‌شوند. شاعر سرود اول اودیسه که به نام‌های بامعنی دل‌بستگی دارد، رامشگر را به نام فیموس یعنی گزارشگر/افتخار می‌خواند.» (یگر، ۱۳۷۶، ۸۶)

از این منظر تمامی افعال قهرمان حماسه معطوف به نامداری و فخرآوری است و به همین اعتبار «فضیلت» در جهان حماسه هیچ نیست جز حراست از کیان «خودبنیادی» (autonomy) که عاری از هرگونه مفهوم استعلایی به معنای انکار نفس و نفی انانیت است. در ایلیاد هومر «آرته» (Arête) به معنای فضیلت در چنین معنایی به کار می‌رود. یگر می‌نویسد:

«در حماسه‌های هومری آرته تقریباً هیچگاه به معنی سجایای اخلاقی یا روحی فهمیده نمی‌شود، بلکه در انطباق با شیوه فکر دوران باستان این کلمه بیانگر نیرو و مهارت و چابکی مرد جنگی یا ورزشکار و علی‌الخصوص شجاعت پهلوانی است، آن هم نه به معنی امروزی به عنوان سنجیه اخلاقی جدا از نیرومندی تن، بلکه شجاعتی که همیشه متضمن نیروی جسمانی است ... فضیلت با افتخار و حرمت ملازمه دارد. افتخار و حرمت در ادوار باستانی زندگی اجتماعی از قابلیت و دلیری و خدمت جدایی‌ناپذیر بود.» (همان، ۴۳-۴۷)

فلسفه اخلاق نیچه نیز که بدیل همین ارزش‌های حماسی است، بی‌اعتبار کننده همه آن ارزش‌هایی است که هستی‌شناسی عرفانی بر آن می‌آویزد. در این مورد بخصوص خاصه باید به جستار سوم از کتاب *تبارشناسی/اخلاق* با عنوان «معنای آرمان زهد چیست؟» اشاره کنم. در پاره «درباره سه شر» از بخش سوم چنین گفت زرتشت نیز به «سه نفرین شده‌ترین چیز در جهان» یعنی «شهوت‌رانی، قدرت‌خواهی، خودخواهی» اشاره شده است که هر سه مفهوم با الگوی حماسی فضیلت منطبق است. در جهان حماسه اخلاق صوفیانه، دین، مذهب و هر مرجع استعلایی دیگری از درجه اعتبار ساقط است و چنانچه بنا بر تحمیل یک مبنای اقتدار باشد، به رویارویی قهرمان حماسه خواهد انجامید. فی‌المثل رویارویی حزن‌انگیز رستم و اسفندیار هیچ

نیست جز بستری داستانی از برای ممثول کردن همین تقابل خودبنیادی قهرمان حماسه با الزامات دین‌بنیادی. رستم تقریباً در برابر همه قهرمانان آیین زرتشت می‌ایستد و در نهایت نیز آبرقهرمان متون زرتشتی (اسفندیار) توسط او از پای در می‌آید. اهمیت حراست از خودبنیادی در جهان‌بینی شاهنامه تا بدانجاست که شاعر نیروهای فراطبیعی را نیز به مدد فرا می‌خواند. چرا که روئین‌تنی اسفندیار هرآینه اقتدار رستم را به مخاطره می‌افکند؛ تا بدانجا که بدون خُده سیمرغ تمام هیمنه و کبریای رستم زایل شدنی است. اما منطق حماسه چنین اقتضاء می‌کند که نامداری قهرمان از گزند تعدی نیروهای متخاصم در امان بماند، حتی اگر این نیرو قهرمان آیین زرتشت باشد؛ یعنی اسفندیار مغموم. آخیلس نیز چنین است. او آن چنان به خودبنیادی خود متکی است که در یورش به تروا علیه آپولون که در جنگ هوادار سپاه تروا است می‌شورد و کاهنه معبدش بریسیس را به نشانه چیرگی و ظفرمندی خویش به بردگی در می‌آورد. لذا هم رستم و هم آخیلس هر جا که پای ظفرمندی و نامداری‌شان در میان باشد، به طرفه‌العینی علیه همه چیز بر می‌آشوبند؛ حتی دین و مذهب. به‌خاطر مرجعیت خودبنیادی در جهان حماسه، آنچه مبنای کنش و تصمیم قهرمان حماسه است، نه «تکلیف» و «وظیفه» بلکه خواست درونی و فردی خود قهرمان است. فی‌المثل مخاصمه آخیلس با آگاممنون و ترک سپاه یونان بر سر ماجرای بریسیس نشان از فقدان حضور عنصر تکلیف در کنشگری قهرمان دارد. تا بدانجا که آخیلس پس از مخاصمه با آگاممنون تنها زمانی به صحنه کارزار باز می‌گردد که پاتروکلس توسط هکتور به قتل می‌رسد. رستم نیز در داستان سیاوش علیه کی‌کاووس می‌آشوبد و تنها پس از قتل سیاوش است که به میدان نبرد باز می‌گردد. لذا مبنای کنش رستم و آخیلس و حضورشان در عرصه نبرد نه به‌خاطر الزام تکلیف و علقه‌های میهن‌پرستانه که تنها به‌خاطر خونخواهی سیاوش و پاتروکلس است. به موازات همین مسأله در کار قهرمان حماسه هیچ خط و خبری از باور استعلائی به انگاره «ایثار» و «از خود گذشتگی» هم نیست. چرا که ایثار موکول به عدول از خویشتن و فراموشی عنصر بنیادین خودبنیادی است. به‌خاطر ذات انکارگر فعل ایثار است که نیچه در مقام فیلسوف اراده و قدرت می‌نویسد:

«تجربه‌های من این حق را به من می‌دهد که از بیخ و بن نسبت به هر چیز موسوم به رانه‌های «از خود گذشتگی» و «دیگری‌دوستی» که همواره در گفتار و کردار [افراد] حضور دارد بدگمان باشم. [این رانه‌ها] به خودی خود چونان ضعفی به من حمله‌ور می‌شوند که نمونه خاص آن ناتوانی به‌منظور

مقاومت در برابر نیروهای تحریک‌کننده است. تنها انسان‌های منحط است که
دلسوزی را فضیلت می‌نامند.» (Nietzsche, 2007a, 12)

و یا در دانش شاد هم می‌گوید:

«مایه نجابت انسان چیست؟ یقیناً ایثار کردن نیست، زیرا شهوت‌چران‌ترین
انسان‌ها نیز ممکن است ایثار کنند. همچنین پیروی کردن از احساسات پرشور
نیز نیست، زیرا احساسات پرشور حقیر بسیارند. قطعاً بدون خودخواهی کاری
برای دیگران انجام دادن هم نیست؛ زیرا شاید خودخواهی در هیچ‌کس پایدارتر
از انسان‌های نجیب نباشد.» (Nietzsche, 1974, 117)

البته میان خودبنیادی و جاه‌طلبی حد فارق ظریفی است! شاهنامه جاه‌طلبی را با کاربست
مکرر واژه «آز» نکوهیده است. همچنان که در ایلیاد نیز این خصلت نکوهیده ذیل عنوان
«آته» (الهه خیره‌سری) مذموم پنداشته شده است. در کنش قهرمان حماسه نشانی از جاه‌طلبی
نیست و متن مکتوب حماسه نیز چنین نسبتی به قهرمان روا نمی‌دارد. آنان ستایشگران
بی‌همتای رقیب و دشمن خویش‌اند. فی‌المثل در شاهنامه پیران ویسه که سپه‌سالار سپاه توران
است، در مواجهه با رستم بیش و پیش از آنکه نکوهنده او باشد، ستایشگر اوست:

«بدو گفت پیران که ای پیلتن / درودی ز یزدان بر آن انجمن / ز نیکی

دهش آفرین تو باد / فلک را گذر بر نگین تو باد / ز یزدان سپاس و بدویم پناه /

که دیدم تو را زنده بر جایگاه»

در چنین ساحتی قهرمانان حماسه به تعبیر نیچه «از کین رسته‌اند» و به همین اعتبار کنش
ایشان دیگر جاه‌طلبی نیست. قهرمانان حماسه ناگزیر به پاسداری از حریم خویش‌اند و تقابل
ایشان با رقیب بیش و پیش از آنکه مخاصمه‌جویانه باشد، تجلی هستمندی آنهاست. اراده
قهرمان «معطوف به قدرت» است، لکن این واقعیت با تکریم دشمن مقارن است نه تخریب او.
فی‌الواقع بدون حضور دشمنی نامدار، نامداری قهرمان نیز با چالشی عظیم مواجه می‌شود. از این
رو قهرمان با ستودن توانایی‌های رقیب، بر توانمندی خود صحنه می‌گذارد و از قدرت او چونان
برهانی در اثبات قدرت خویش بهره می‌جوید. چه چیز سلحشورانه‌تر از اینکه قدرت دشمن
مرجعی باشد از برای اثبات قدرت خویش. خارق‌العاده اینکه نیچه نیز دقیقاً مروج چنین
ارزش‌هایی است. برای نمونه در تبارشناسی / اخلاق می‌نویسد:

«انسان والا چه حرمتی بر دشمنان خویش می‌گذارد- و چنین حرمت‌گزاری پلی‌ست به مهر، زیرا که او دشمن خویش را از بهر خویش، همچون نشانه‌شناسایی خویش می‌طلبد. او را تاب هیچ دشمنی نیست مگر آنکه در او هیچ چیز خوارشماردنی نباشد و بسا چیز بزرگداشتنی باشد.» (نیچه، ۱۳۸۲، ۴۷)

در چنین گفت‌وگوت زرتشت نیز آمده است:

«ما نمی‌خواهیم بهترین دشمنان ما را با ما مدارا کنند و نیز آنانی که به جان و دل دوست‌شان می‌داریم. پس بیایید حقیقت را با شما در میان گذارم: برادران جنگی‌ام! به جان و دل دوست‌تان دارم ... دشمن‌تان را بجوید و جنگ‌تان را بر پا کنید! جنگی در راه اندیشه‌ها تا آن ... شما را تنها دشمنانی باد که از ایشان بیزار باشید، نه دشمنانی که خوارشان شمارید. دشمن‌تان می‌باید مایه‌سربلندی شما باشد: آنگاه کامیابی او کامیابی شما نیز خواهد بود.» (نیچه، ۱۳۷۷، ۵۸-۵۹)

ششم- اصالت زندگی و استعاره دیونیزیوسی

طبق مدعای نیچه در کتاب *زایش تراژدی* تاریخ فلسفه از روزگار سقراط تا عصر کانت و هگل تاریخ به حاشیه راندن اصل زندگی و غفلت از مسائل بنیادین هستی بوده است. در حقیقت نزد نیچه از حیث غفلت از دغدغه‌ها و مسائل بنیادین هستی تفاوت چندانی میان سقراط‌گرایی، مسیحیت و مدرنیته وجود ندارد. هم از این روست که وی داعیه گسست فکر مدرن از فکر مسیحی را دروغ خوانده و حکم به باززایی مجدد ارزش‌های اسکولاستیک در روح مدرن می‌دهد و درصدد برمی‌آید تا با طرح‌ریزی شالوده‌ای نوین برای تبیین مسائل مغفول در هستی انسان، با ارزش‌های جزمی حاکم بر گفتمان مدرن به مقابله برخیزد. نیچه در مقایسه میان فلاسفه مدرن با آباء کلیسا، ساز و کاری همسان را مکشوف می‌سازد که تنها در پی تعریفی فراگیر از حقیقتی مجرد است و به لحاظ معطوف بودن فلسفه به فهم آن حقیقت مجرد، کالبد فلسفه مدرن را تسخیر شده توسط روح مسیحی قلمداد می‌کند که همچنان اسیر ادراکی مابعدالطبیعی از هستی است و زندگی را تابع فهمی استعلایی و ایده‌آلیستی از جهان کرده است. در واکنش به همین نگرش است که نیچه به تعبیر خود با «پتک» به سراغ اندیشه مدرن رفته و مفاهیمی را که تا آن روزگار در «حاشیه»ی دلمشغولی‌های رایج فلسفه قرار داشت را به «متن» می‌کشاند و در بهترین بخش این جایجایی مقوله بنیادین «اراده» را بر «سوژه»ی دکارتی مرجح می‌دارد.

نتیجه این جایگزینی خارج کردن مسأله «شناخت» از مدار تفلسف و به میدان آوردن «زندگی» در بطن دغدغه فلسفی است. پربراه نیست که پی‌جویی هرگونه نظریه منسجم در باب «شناخت‌شناسی» در فلسفه نیچه امر بیهوده‌ای است. چرا که فلسفه نیچه گسستی است از «شناخت» و پیوند با «زندگی». از این نقطه‌نظر است که می‌توان بیزاری نیچه از دیالکتیک و به تبع آن زبان متکلف فلسفی را درک کرد و متوجه دلایل گرایش او به زبان شاعرانه و تمثیل شد. وقتی پرسشی چون «اراده چیست؟» جایگزین پرسش «حقیقت چیست؟» می‌شود، تغییر ماهیت زبان از «مجردات» به «استعارات» امری است بدیهی و ناگزیر. در چنین بستری است که دغدغه‌های مرسوم فلسفی چون اپیستمولوژی و آنتولوژی در فلسفه نیچه رنگ باخته و ذهن موشکاف او درگیر زیستی‌ترین مقولاتی می‌شود که با رئالیسم روانشناختی انسان یا به تعبیر خود او «فیزیولوژی» در ارتباط است تا متافیزیسم فلسفی. فی‌الواقع با نیچه همه معیارهای ارزیابی فضیلت دگرگون شده و مسائلی از بیخ و بن بدیع و نوین جایگزین معیارهای رایج فلسفی و مسیحی فضیلت چون حقیقت و خدا می‌شود.

پیشتر گفتیم که از پیوند نیروهای آپولونی و دیونیزوسی چونان وحدت نیروهای عقلانی و حسانی برای اثبات فرض عارف بودن نیچه بهره برده‌اند. لکن آثار متأخر و اصلی نیچه عاری از هرگونه نشانه‌ای از این انگاره وحدت‌گرایی است. به عبارتی دوران ترویج ایده اتحاد آپولونی و دیونیزوسی یعنی اتحاد نظم عقلانی و شور حیاتی طولی نمی‌کشد و روح حماسی اندیشه نیچه او را متوجه رنجوری مستولی بر فلسفه وحدت وجودی واگنر می‌کند. ترک سالن اوپرای شهر بایروت توسط نیچه اعلام برائت او از هرگونه ادعای ساده‌انگاره‌ای است که راز چیره گشتن بر بدبینی را مکشوف ساخته است. چه این دعوی رستگاری دستگاه کلیسا باشد، چه طرح عقلانیت فلسفی مدرن، و چه تمسک به اتحاد نیروهای لاهوتی و ناسوتی بشر به شیوه واگنر آن هم در کالبد موسیقی! برای نیچه تقید به نظم عقلانی موسیقایی با ادعای انتظام بخشیدن به شور حیاتی انسان، تفاوت چندان با دعوی رستگاری مسیحیت ندارد و کار واگنر از این حیث الوهیت بخشیدن و قدسی کردن موسیقی است که با ایمان مسیحی تشریک مساعی دارد. یکی خدا را در مقام الوهیت برمی‌نشانند و دیگری نظم موسیقایی را، و در نهایت این شور و سرمستی و اراده به قدرت است که به مثابه رانه بنیادین حیات در سیطره استعلا فلسفی سرکوب می‌شود. هم از این روست که نیچه در نهایت علت بریدن خود از واگنر را چنین توصیف می‌کند:

«در تابستان ۱۸۷۶ زمانی که اولین جشنواره آثار واگنر در بایروت تشکیل شده بود، در قلب خویش با واگنر وداع گفتم ... به زودی دلیل آن بر من آشکار گردید. ریچارد واگنر که ظاهراً سرمست باده پیروزی بود، اما در حقیقت در حال افول و شخصی ناامید و در حال انحطاط بود که رو به زوال نهاد و بیچاره و در هم شکسته فراروی صلیب مسیحیت زانو زد.» (نیچه، ۱۳۷۹ الف، ۱۴۱)

در رابطه با تفسیری که از استعاره دیونیزوسی به دست داده و بی‌خویشی و سرخویشی ناشی از آن را به روحیه عرفانی نسبت می‌دهند نیز حرف و حدیث بسیار است! در حقیقت ادراک نیچه از مفهوم دیونیزوسی در دو دوره متقدم و متأخر اندیشه‌ورزی‌اش بسیار متفاوت است. در *زایش تراژدی* که در خدمت آرمان واگنری است، فهم نیچه از دیونیزوسی آمیخته با روحیه رومانتیک ساده‌اندیشانه‌ای است که تصور می‌کند به سهولت می‌توان آن را با عقلانیت آپولونی متحد ساخت. این تصور تا نیچه چنین گفت زرتشت ادامه می‌یابد و در حقیقت تصویر «عقابی که در دایره‌های پهناور در هوا چرخ می‌زد و ماری بر او آویخته، اما نه چون طعمه، که چون دوست» (نیچه، ۱۳۷۷، ۳۴)، بیان دیگری از اتحاد آپولونی-دیونیزوسی *زایش تراژدی* است. اما در نیچه‌ای که در اوت سال ۱۸۸۶ به سر می‌برد و در پی چنین گفت زرتشت، *فراسوی خیر و شر* را منتشر کرده است، دیگر نشانی از این ساده‌لوحی رومانتیک نیست. زیرا در مقدمه انتقادی *زایش تراژدی* که در همین تاریخ نوشته شده می‌خوانیم:

«موسیقی شبیه چه باید باشد که در سرچشمه‌های خود بر عکس موسیقی

آلمانی رومانتیک نباشد، بلکه دیونیزوسی باشد؟» (Nietzsche, 2007, 11)

در فصل آخر *غروب بت‌ها* که عنوان «آنچه من وامدار باستانی‌ان‌ام» را یدک می‌کشد، هیچ اثری از آپولون نیست و نیچه نیز واقعیت بنیادی غریزه‌هلنی را تنها در آیین اسرارآمیز دیونیزوسی کشف کرده و در پایان نیز کتاب را اینگونه به پایان می‌رساند:

«من آخرین شاگرد دیونیزوس فیلسوف، من آموزگار بازگشت جاودانه.»

(نیچه، ۱۳۸۱، ۱۷۱)

در پاره ۱۹۶ از کتاب *دوم/اراده قدرت* نیز به یکباره دیونیزوس را در کنار دو اسطوره ایزیس و میترا و با به کارگیری واژگانی چون «زهدگرایی، اعراض از دنیا، تزکیه خرافه‌آمیز» (نیچه، ۱۳۸۶، ۱۷۱) توصیف می‌کند که همه این توصیفات مبین چیزهایی است که نیچه نظر خوشی

بدان‌ها ندارد. توگویی که مسأله خواست قدرت در مقام بنیادی‌ترین آموزه نیچه با استعاره دیونیزوسی-کمینه درک نیچه متقدم از دیونیزوس-نمی‌خواند و شور و سرمستی دیونیزوسی که در سرخوشی مذبحخانه ملازمان دیونیزوس یعنی ساتیرها به شکل اسطوره‌ای ممشول شده، با جدیت و روح مخاصمه‌جوی نیچه متأخر سازگار نیست! به بیانی دیگر انگار نمی‌توان اباحه‌گری ساتیریک را با تقید بی‌چون و چرای نیچه به زندگی منطبق کرد. در کل استعارات نیچه زایش تراژدی چندان قابل تطبیق با نیچه خواست قدرت نیست. از این رو در مقام یک کنکاش فلسفی باید بیگانه بودن استعارات موسیقی و دیونیزوسی با روح حماسی فلسفه نیچه را به مثابه یک مدخل مهم و نوین در مطالعات نیچه‌شناسی گشود و مد نظر داشت.

هفتم- تأیید زندگی و اصالت کنش

خواست قدرت انسان حماسه آن چنان به رابطه او با زندگی وابسته است که نزول جانکاه‌ترین شقاوت‌ها نیز قادر به گسیختن پایبندی فزاینده و همه‌جانبه او به زندگی نیست. به تعبیر نیچه انسان در این ساحت زندگی را با همه رنج‌ها و مصائب‌اش تأیید کرده و بدان «آری می‌گوید» و به تزریق نشئه‌جات عرفانی در شریان‌های حیاتی خویش اقدام نمی‌کند و خود را در برابر هرگونه اعتیاد مزمن به هیچ‌انگاری دور نگه می‌دارد. البته این وفاداری به معنای خوشبینی ساده‌انگارانه به زندگی نیست. قهرمانان شاهنامه و ایلید گاه اسیر نگرش بدبینانه‌ای به هستی‌اند. رستم همیشه از سرنوشت مشقت‌بار خود شاکی است. آخیل در پیشگاه مادرش تیس از بدخواهی روزگار می‌گرید. منطق حماسه را از این منظر باید پالوده از خوشبینی رمانس دانست. قهرمان حماسه با شوالیه رمانس همسان نیست که مسیر مشقت‌باری از خطرات و مصائب را طی کرده و در نهایت به مُراد خویش برسد. هم رستم و هم آخیل به مرگی جانکاه و سوزناک می‌میرند. با این همه قهرمان حماسه بر نیروی هیچ‌انگاری، بدبینی و انکار چیره است و تحت هر شرایطی در دفاع از حریت و خودبنیادی خود چونان رستم در برابر اسفندیار و یا آخیل در برابر هکتور دست به اقدامی ناگزیر زده و از ورطه انفعال به در می‌آید حتی اگر به بهای زندگی‌اش تمام شود.

اما شاهنامه در کنار تصویرگری چهره‌ای چون رستم، مصور چهره‌ایی دیگری است که به تمامی از ساحت حماسی حیات خارج‌اند و درست در مقابل روح عمل‌گرای حماسه، انگاره‌هایی در باب اعراض از دنیا، امساک و اعتکاف را به پیش می‌کشند که در پی روزگار حیات فردوسی

به گفتمان غالب فرهنگی در قالب عرفان ایرانی مبدل می‌شود. من در مقدمه همین مقال به منظور تبیین این وضعیت هستی‌شناختی، مفهوم «حماسه منفی» را از مرحوم مسکوب وام گرفتم. کی خسرو، سیاوش و ایرج معروف‌ترین نمونه‌های این چهره‌ها در شاهنامه محسوب می‌شوند که در ساده‌دلی و رقت قلب اخلاقی‌ترین خصال مؤکد در نظام ارزشی دستگاه عرفان را یدک می‌کشند. این در حالی است که قهرمان حماسه اساساً انسانی اخلاقی نیست و گاه حتی ممکن است کنشی مذبحخانه و ضداخلاقی از او سر بزند. معروف‌ترین نمونه چنین عملی رندی رستم در برابر سهراب است. در نظام اخلاقی حماسه کنش رندانه قهرمان امر نکوهیده‌ای نیست، لکن بی‌کنشی و انفعال که عموماً ناشی از چیرگی بدبینی است، امری مذموم است. برای نمونه در شاهنامه که زال کی خسرو را به خاطر اعتکاف در قصر شاهی و تصمیم برای ترک مسند پادشاهی سرزنش می‌کند. وضعیت کی خسرو در قیاس با وضعیت رستم نشان از توفیق بدبینی و هیچ‌انگاری دارد تا بدانجا که کی خسرو نسبت به همه چیز بدگمان است و می‌گوید:

«ز من بگسلد فره ایزدی / گرایم به گزی و نابخردی / تبه گردد این روی
و رنگ رُخان / بپوسد به خاک اندرون استخوان / هنر کم شود ناسپاسی به جای /
روان تیره ماند به دیگرسرای»

چنین بدبینی و انفعالی در کلام ایرج نیز به بیانی دیگر جاری است:

«نه تاج کئی خواهیم اکنون نه گاه / نه نام بزرگی نه ایران سپاه / من ایران
نخواهم، نه خاور نه چین / نه شاهی نه گسترده روی زمین»

به نمونه سیاوش هم پیشتر اشاره کردم. این بی‌ارادگی، خاموشی، سکوت، تسلیم و انفعال که بنیادی‌ترین اصل حماسه را نقض می‌کند، با شکاکیتی خیامی نیز همراه شده و با داعیه تهذیب نفس و مقابله با «نفس اماره» و بُعد کالیگولایی وجود مزین می‌شود. نیچه درست به خاطر خوی حماسی فلسفه‌اش با هرگونه اختگی و انفعال در خصم است و بر پلشتی آن می‌تازد. فی‌المثل در باب همین مسأله سکوت و خاموشی می‌نویسد:

«... بی‌ادبانه‌ترین کلمه، گستاخانه‌ترین نامه، خوش‌ذات‌تر و شرافتمندانه‌تر
از سکوت است. کسانی که سکوت پیشه می‌کنند، تقریباً همیشه فاقد سلامت
نفس و حسن نیت قلبی‌اند. سکوت اعتراض است، حرف خود را خوردن ضرورتاً

شخصیت انسان را ناگوار می‌کند و معده را از بین می‌برد. انسان‌های ساکت مبتلا به سوء هاضمه‌اند.» (Nietzsche, 2007a, 13)

یا در توصیف بی‌کنشی، سردمزاجی و اختگی ایمان مسیحی می‌نویسد:

«ایمانی که اینجا تبیین می‌شود ایمانی نیست که با مبارزه و کوشش به دست آمده باشد ... چنین ایمانی خشمگین نیست، از خود دفاع نمی‌کند: شمشیر نمی‌کشد ... او مقاومت نمی‌کند، و برای روی برتافتن از فاجعه‌ای که ممکن است برای او پیش آید، اقدامی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را باعث می‌آید.» (نیچه، ۱۳۸۵، ۷۱-۷۷)

فی‌الواقع آن‌گویی رفتاری که نیچه در صدد ارزشگذاری آن است، درست نقطه مقابل هر آن‌گویی است که در اخلاق نافیانه حماسه منفی و عرفان نمود دارد. حماسه منفی که در شخصیت‌هایی چون سیاوش، مسیح، کی‌خسرو، ایرج، حلاج و سقراط ماثول است، حامل ارزش‌ها و آرمان «شهادت» است و «شهادت نوعی حماسه منفی است، چه در سیاوش و چه در حسین.» (مسکوب، ۱۳۷۵، ۹۳) نیچه در مقام حماسی‌ترین فیلسوف تاریخ فلسفه که در پی برافکندن نقاب ارزش‌ها از چهره انفعال و بی‌ارادگی است، در رد همین آرمان شهادت می‌نویسد:

«اینکه شهیدان چیزی را درباره حقیقت قضیه‌ای ثابت کنند، چندان نادرست است که من نمی‌خواهم منکر این شوم که شهید اساساً با حقیقت پیوندی داشته باشد. لحن و آهنگی که شهید به یاری آن عقیده خویش را بر سر جهانیان فرو می‌بارد، چنان خالی از درستی معنوی و چندان عاری از فهم درباره مشکل حقیقت است که بشر نیاز به رد و انکار او نمی‌بیند.» (نیچه، ۱۳۸۵، ۱۰۹-۱۱۰)

نفی و انکار اراده، شانه خالی کردن از بار مسئولیت در برابر نیروی شر، و ناتوانی در ستاندن انتقام، حالتی از دل‌آشوبه و تهوع را به وضعیت مزاجی تحمیل می‌کند که منجر به تشدید استیصال انسان می‌شود. در این مورد بخصوص هملت شاهزاده رنجور دانمارک در کنار رنجورانی رنجورتر از خود چون سیاوش و مسیح قرار دارد. استفراغ، اشمئزاز، قی و تهوع تنها کنش انسان رنجور در مواجهه با رنج بشری است: تهوع از انسان، تهوع از جهان و در نهایت به تعبیر نیچه «بیزاری از خویشتن». ماندن در مرحله دل‌آشوبگی عایدی دیگری جز کاشتن تخم کینه و عقده در نهاد انسان نخواهد داشت. چنین ساحتی از کین‌توزی انسان متهوع متنفّر را از

نیست‌انگاری آستن خواهد کرد. به خاطر خطر استحاله یافتن در همین جنون و تنفر است که نیچه هشدار می‌دهد:

«آنچه از آن می‌باید هراسید، آنچه از هر بلایی بدتر است نه ترسِ بزرگ که تهوع بزرگ از انسان است، و همچنین ترحم بزرگ بر انسان.» (نیچه، ۱۳۸۲، ۱۵۸)

در نگاه نیچه تهوع یا ekel صرفاً محرکی است برای شوریدن علیه نهیلیسم و نه دارویی مُسهل برای روانِ ییوست‌زده. عجیب نیست که در چنین گفت‌زرتشت آن زاهد جنگلی پس از برخورد با زرتشت می‌گوید:

«آری زرتشت را می‌شناسم. چشمانش پاک است و در دهانش هیچ تهوعی نهان نیست.» (نیچه، ۱۳۷۷، ۲۰)

یا در *تبارشناسی/اخلاق* در باب خصیصه «انسان آینده» می‌خوانیم:

«این انسان آینده نه تنها ما را از آرمان فرمانروای تاکنونی نجات خواهد بخشید که همچنین از آنچه می‌بایست از درون آن بروید، از تهوع بزرگ، از خواست نیستی، از هیچ‌انگاری نیز؛ این زنگ ناقوس نیمروز و اراده‌گری بزرگ که اراده را دیگر بار آزاد خواهد کرد که زمین را غایت خویش و انسان را امید خویش بازخواهد بخشید، این دشمن هر چه مسیحا و هر چه نیست‌انگار، این چیره بر خدا و نیستی-روزی می‌باید فراز آید.» (نیچه، ۱۳۸۲، ۱۲۳)

بدین ترتیب در حماسه انسان از قی و دل‌آشوبه خلاص و نیز «از کین رهاست». اما این «از کین رهیدگی» به معنای انفعال و ترک اراده نیست؛ بلکه گرانباری جان است از اراده، خواست و قدرت. نیچه در *تبارشناسی/اخلاق* اساساً این حالت دل‌آشوبگی و اشمئزاز را ویژگی زهد می‌داند. به زبان خود نیچه آن «آرمان فرمانروای تاکنونی»، آن «آرمان زهد»، «کناره‌گیری» و چشم‌دوختن به «عالم بالا»- و بالاتر!- است:

«دوستان من، چندی هم که شده خود را از دو بدترین بلای همه‌گیر در امان داریم که چه بسا در کمین ماست: تهوع بزرگ از انسان! ترحم بزرگ بر انسان.» (همان، ۱۶۲)

انفعال و رخوت ناشی از استحالهٔ ارادهٔ بشری در شک و بدبینی به زندگی است. باور به بی‌اعتباری دنیا در نهایت اراده را به مرگ معطوف می‌سازد، همچنان که ارزش‌های حاکم بر ذهن و روان سیاهش نیز مرگ را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. هرچند در نگاه قهرمان حماسه نیز جهان فاقد آن ارزشی است که به هر قیمتی درخور زیستن باشد، با اینهمه باور به بی‌اعتباری جهان به انکار اخلاقی هستی نمی‌انجامد. چرا که در ساحت حماسه بی‌اعتباری دنیا معلول ضعف، بی‌ارادگی و رنجوری نیست و قهرمان حماسه اسیر ادراکی رومانتیک و ساده‌لوحانه در باب اخلاقی بودن کار عالم نیست تا با خدشه وارد آمدن به پیکرهٔ رنجور و نحیف این ادراک شاعرانه، یأس و فسرده‌گی به بدبینی و انکار بیانجامد. فی‌الواقع رنجوری چونان معیاری در کار داوری و سنجشگری قهرمان حماسه عمل می‌کند. مرز بین قدرت و رنجوری، مقیاس داوری و سنجش انسان حماسی است. چرا که قدرت خواستار بر شدن و چیرگی است و رنجوری خواستار فنا و ذوب شدن. همین که قهرمان رنجوری را در مقام رانندهٔ اصلی کنش تشخیص داد، همانجا به سوی آن می‌تازد. نقد نیچه به شخصیت مسیح و سقراط بر چنین مبنایی است. هم مسیح و هم سقراط در برابر نیروی متخاصم دچار انفعال هستند و در نهایت تن به مرگ می‌سپارند. البته مرگ نه پایان کار هستی، بلکه تنها رها شدن جان آدمی از شر بندهای زندگی رو به زوال و بی‌اعتبار زمینی است. در پس مرگ و به زبان رساتر شهادت انسان نوعی حماسهٔ منفی، همیشه باوری به رستگاری و تعالی جاودانی وجود دارد. برعکس در حماسهٔ اصیل قهرمانان همه با مرگی جانکاه می‌میرند و مرگ به معنای پایان همهٔ زندگی است و از حیات اخروی و سعادت‌مندانۀ جاودان نیز خبری نیست. لکن شخصیتی چون کی‌خسرو به عنوان نمونهٔ شخصیت نوعی حماسهٔ منفی، مدعی بشارت رستگاری از جانب سروشی غیبی است:

«همی گفت کای کردگار سپهر / فروزندهٔ نیکی و داد و مهر / از این
شهریاری مرا سود نیست / گر از من خداوند خشنود نیست / بخفت او و روشن
روانش نخفت / که اندر جهان با خرد بود جفت / چنان دید در خواب کو را
بگوش / نهفته بگیتی خجسته سروش / که ای شاه نیک‌اختر، نیکبخت / بسوده
بسی یاره و تاج و تخت / کنون آنچه جستی همه یافتی / اگر زین جهان تیز
بشتافتی»

مؤخره

حکم همانندی فلسفه نیچه و عرفان ایرانی ناشی از خلط جهان‌بینی حماسی و جهان‌بینی عرفانی و به عبارتی ناشی از تمییز ندادن حماسه اصیل و حماسه منفی است. اندیشه عرفانی قطعاً شباهت‌هایی با اندیشه حماسی دارد و چه‌بسا که از بطن آن بر آمده باشد. لکن این برآمدن به معنای بریدن از ارزش‌های هستی‌شناختی و اخلاقی حاکم بر جهان حماسه است و نیز مقلوب ساختن آن. از این نظر اندیشه نیچه بیش و پیش از آنکه قرابتی با جهان‌بینی عرفانی داشته باشد، متکی به جهان‌بینی حماسی است. می‌توان به صراحت اذعان داشت که فلسفه نیچه واکنشی است بنیادین به ارزش‌های عرفان مسیحی. به نظر من آنچه نیاز مبرم جامعه فکری ایرانی است، تشبث به هر آن مرجع فلسفی است که ارزش‌هایی مبتنی بر کنش و عمل را ترویج کند. چرا که در فرهنگ ایرانی کم نیستند نحله‌های گونه‌گونی که اعراض از دنیا، و نفی اراده و کنش را چونان ارزش‌هایی جهان‌شمول تبلیغ می‌کنند. فلسفه نیچه علی‌رغم ستیزه‌اش با خردگرایی روشنگری و منطق عقلانی چنین بستری را برای بسط الگوهای کنش‌گرایانه معرفت به دست می‌دهد و از این رو تفسیر عرفانی از اندیشه نیچه نه تنها منطبق با اندیشه او نیست، بلکه نیازی از کمبودهای فرهنگی جامعه ایرانی را نیز برطرف نمی‌سازد و تنها بر تل القائات عرفانی پسماندهای تفسیری دیگری را تلنبار می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- به منظور آشنایی با تفاسیر مغلوطی از این قسم رجوع شود به منابع زیر:

(هوشیار، ۱۳۸۲)، (شریف، ۱۳۸۶)، (صبحی، ۱۳۸۵)، (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷)، (فولادوند، ۱۳۸۰)، (فولادوند، الف)، (فولادوند، ۱۳۸۷)

۲- در این خصوص امبرتو اکو که از مهمترین مراجع هرمنوتیک مدرن است، نظرات راهگشایی دارد که بخاطر تحذیر از اطناب و تعریض سخن از واگویی آن اجتناب می‌کنم. رجوع شود به منابع زیر:

Eco, Umberto (1990): *The Limits of Interpretation*, Indiana, Indiana University Press

۳- کتاب *فراسوی خیر و شر* که از مهمترین آثار نیچه است، توسط استاد داریوش آشوری با عنوان «فراسوی نیک و بد» ترجمه شده است. حال اینکه منظور نیچه فراروی و عبور از سد انگاره‌های خیر و شر است که همان جزمیات اخلاق مسیحی است. در حقیقت نیچه مخالف ارزشگذاری‌های تاکنونی

است و نه ارزش در ذات آن. او نه تنها با ارزشگذاری مخالف نبود، بلکه خود فیلسوفی «ارزشگذار» بود و نسبت به حقانیت ارزش‌هایی که با بیانی استعارین دیونیزوسی می‌نامید تأکید داشت. لذا اطلاق عنوان فیلسوف نسبی‌باور (Relativist) به نیچه اطلاق نادرستی است. فی‌الواقع نسبی‌باوری نیچه معطوف به معرفت‌شناسی است نه اخلاق. بنابه گفته نیچه در پاره ۱۱۰ از کتاب *دانش شاد منشأ شناخت* خطاهای فکری انسان است که در گذر زمان مقبول می‌افتند و بنیاد هستی انسان را شکل می‌دهند. مسأله اصلی نیچه این هم نیست که چون شناخت انسان ناشی از فراموش شدن خطاهاست، پس از بیخ و بن مهمل و باطل است؛ بلکه دغدغه او این است که نشان دهد برخی از این خطاهای معرفت‌شناسانه مغفول، برای بقاء انسان مفیدند و برخی دیگر مضر. برنامه فلسفی نیچه این است که پرده از خطا بودن گونه مضر شناخت بر دارد که طبق گفته او همان ادعای شناخت مطلق است چه نوع مسیحی آن، چه نوع هگلی آن. به همین خاطر کتاب نیچه باید به *فراسوی خیر و شر* ترجمه شود نه *فراسوی نیک و بد*. از قضا خود استاد آشوری نیز به خطا بودن ترجمه کتاب به *فراسوی نیک و بد* اشاره کرده‌اند. (نیچه، ۱۳۸۲، ۶۷) با این حال نمی‌دانم چرا کتاب همچنان با عنوان *فراسوی نیک و بد* بازنشر می‌شود!

۴- عنوان آلمانی کتاب Die fröhliche Wissenschaft است که در فارسی به «حکمت شادان» ترجمه شده است. در زبان آلمانی Wissenschaft در دلالت بر هرگونه دانشی من جمله علوم طبیعی (طبیعیات) (Naturwissenschaften)، مطالعات ادبی (Literaturwissenschaft) و علوم اجتماعی (Sozialwissenschaften) مورد استفاده قرار می‌گیرد و ترجمه آن به حکمت متناسب با تفسیر عرفانی از نیچه ترجمه‌ای تقلیل‌گرایانه است. با این حال آقای حامد فولادوند در مقدمه ترجمه فارسی این کتاب می‌نویسد: «واژه غنی حکمت برای Wissenschaft مناسب‌تر به نظر آمد؛ زیرا از طرفی این واژه در زبان آلمانی بیشتر به دانش و علم غیرعقلانی اشاره دارد و از طرف دیگر نیچه بیشتر اهل حکمت است تا اهل فلسفه و علم.» (فولادوند، ۱۵، ۱۳۸۰) والتر کافمن که مهم‌ترین مترجم آثار نیچه به انگلیسی است، ضمن خطا دانستن ترجمه Wissenschaft به حکمت (Wisdom) می‌نویسد: «عنوان نخستین ترجمه انگلیسی کتاب حکمت شادان (The Joyful Wisdom) است که منظور نیچه را به‌طور کامل متبادر نمی‌کند. کلمه Wissenschaft به معنای علم است نه حکمت. خود نیچه کتاب را چنین نامید: Die fröhliche Wissenschaft یا la gaya scienza. به همین خاطر من در کتاب خود به نام نیچه (۱۹۵۰) با عنوان علم شاد به کتاب نیچه اشاره کردم و در نوشته‌های بعدی نیز استفاده از همین عنوان را ادامه دادم.» (Kaufmann, 1974, 4) عنوان کتاب و نیز محتوای آن بیش و پیش از آنکه انتقاد از عقلانیت و علم باشد، ردیه‌ای بر آگاهی متافیزیکی است. با توجه به اینکه نیچه قبل از هر چیز منتقد سنت متافیزیکی تاریخ فلسفه است، لذا می‌توان چنین

انگاشت که عنوان کتاب نیچه طعنه‌ای است به فلسفه مابعدالطبیعی و احتمالاً بطور اخص طعنه‌ای است به هگل و مفهوم «آگاهی ناشاد» (Unglückliche Bewusstsein) در کتاب *پدیدارشناسی روح*. طبق باور هگل آگاهی ناشاد مرحله‌ای از روند پدیدار شدن آگاهی است که در آن انسان نسبت به گسستگی خود از جهان واقف می‌شود که نتیجه حصول این آگاهی، رنج و حرمانی فزاینده است. در حقیقت آگاهی ناشاد محصول اشراف به گسست میان سوژه و ابژه است که دکارت را مسبب آن در تاریخ فلسفه می‌دانند و کانت را مستحکم‌کننده آن. کل دستگاه فلسفی هگل را می‌توان تلاشی از برای پرکردن همین شکاف معرفت‌شناسانه و لذا برقراری مجدد وحدت و یکپارچگی میان انسان و جهان به شمار آورد. اساساً از میان برداشتن این شکاف دغدغه همه فیلسوفان آلمانی پس از هگل است که در قرن بیستم با هایدگر به اوج رسید. وحدت نیروهای آپولونی و دیونیزوسی در فلسفه متقدم نیچه را نیز می‌توان بیان دیگری از همین دغدغه آلمانی به‌شمار آورد. طبق پدیدارشناسی تکوینی هگل ابتدایی‌ترین صورت آگاهی «یقین حسی» (Sinnliche Gewissheit) است که از دو مرحله «ادراک» و «فاهمه» عبور کرده و سرانجام به مرحله والاتری به نام «خودآگاهی» (Selbstbewusstsein) می‌رسد. آگاهی ناشاد برآیند سست شدن یقین ناشی از خودآگاهی به واسطه تناقض‌های درونی آن است که البته بستر را برای برون‌رفت از این مرحله به سوی مراحل والاتر آگاهی مهیا می‌کند که فرجام آن تحقق «آگاهی مطلق» (Absolutes Wissen) است. بنابه اعتقاد هگل گریزانی ما از رنج ناشی از آگاهی ناشاد، سبب می‌شود که ما برای از میان برداشتن دوگانگی میان خود و جهان اقدام کنیم و در نتیجه آن با رهایی از شر تناقض به وحدتی دست یابیم که ماحصل آن آگاهی شاد (Glückliche Wissenschaft) است. دور از ذهن نیست که دانش شاد نیچه طعنه‌ای سخره‌آمیز بوده باشد به همین دغدغه فلسفی هگل. منتهی اعتقاد نیچه این بود که بینش هگل نه تنها به پر کردن شکاف میان سوژه و ابژه و بنابراین رهایی از شر دانش ناشاد نمی‌انجامد، بلکه ذهن انسان را در لایبرینت دستگاه‌های فلسفی مخوفی همچون دستگاه فلسفه هگل گرفتار می‌کند که نتیجه آن ناخوشنودی و افسردگی فلسفی متزاید است. اینکه نیچه از دستگاه‌سازی فلسفی گریزان بود و گزین‌گویی (aphorism) را جایگزین آن کرد، اشاراتی است به همین مسأله.

منابع

- آرنه، هانا (۱۳۹۰)، *وضع بشر*، ترجمه مسعود اولیا، تهران: انتشارات ققنوس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۷)، «خویشاوندی معنوی نیچه و سهروردی»، در: *در شناخت نیچه*، تهران: انتشارات بازتاب‌نگار.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا (۱۳۸۴)، *تئویان در عهد باستان*، تهران: انتشارات طهوری.

- صباحی، محمود (۱۳۸۵)، «فلسفه غرب و برآمدن زشت‌ترین انسان»، *مجله رودکی*، سال اول، شماره سوم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۰)، مقدمه بر کتاب *حکمت شادان* نوشته فردریش نیچه، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران: انتشارات جامی.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۷ الف)، «کسوف معنوی رادمرد غرب»، مقدمه بر: *واپسین سطحیات* نوشته فردریش نیچه، ترجمه حامد فولادوند، تهران: انتشارات جامی.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۷)، «آیا نیچه از تبار سهروردی است؟» در: *در شناخت نیچه*، تهران: انتشارات بازتاب‌نگار.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۵)، *سوگ سیاوش*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵)، *مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، *در جستجوی امر قدسی* (گفتگو با رامین جهانگللو)، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۸)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان* (سیر حکمت در یونان)، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹ الف)، *واگنر در بایروت و نیچه علیه واگنر*، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف، تهران: انتشارات آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱)، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۲)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵)، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دست‌غیب، آبادان: نشر پرسش.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.

- هوشیار، محمداقبر (۱۳۸۲)، مقدمه بر کتاب «نیست‌انگاری/اروپایی» نوشته فردریش نیچه، ترجمه محمداقبر هوشیار، آبادان: نشر پرسش.
- هومر (۱۳۸۵)، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا (جلد اول)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, translated with commentary by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (2007a), *Ecce homo, how to become what you are*, translated with an introduction and notes by Duncan Large, Oxford and New York, Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, translated by Ronald Speirs, edited by Raymond Geuss and Ronald Speirs, Cambridge and New York, Cambridge University Press.
- Walter Kaufmann (1974), introduction of *The Gay Science* Written by Friedrich Nietzsche, translated by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.