



## زایش دوباره حماسه از فلسفه نیچه\*

رضا صمیم

استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

فرهاد سلیمان‌نژاد\*\*

دانش آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه علم و فرهنگ تهران (نویسنده مسئول)

### چکیده

برخی از مفسرین ایرانی نیچه، با تفسیری افراطی، اندیشه او را بدیل عرفان ایرانی تعبیر کرده‌اند. چنین تفسیری از بیخ و بن خطا و نافی میانی هستی‌شناختی، ارزشی، و اخلاقی نیچه است. اندیشه نیچه نه از انگاره‌های عرفانی، بلکه از ارزش‌های حماسی آستن است. برای فهم او باید از قهرمانان ایلیاد هومر و شاهنامه فردوسی چون آخیل و رستم استمداد جست نه عرفایی چون شبلی و حلاج. علت این سوء فهم، ناتوانی 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 تاسی 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 نیز نمی‌تواند برهان محکمی برای دفاع از دعوی این‌چنینی باشد. ضمن اینکه فهم نیچه از زرتشتی‌گری بسیار مغشوش و مغلوط است. الغرض! با تقید به اصل عقلانیت در تفسیر، و نیز با تأکید بر اصولی چون خودبنیادی، اصالت اراده، ذم بی‌کنشی، و آری‌گویی به زندگی، فلسفه نیچه را می‌توان تقلایی فلسفی برای باززایی فرهنگ حماسی در افق زمانه و فرهنگ مدرن 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: soleymannejadfff@yahoo.com

«این مقاله تقدیم می‌شود به محضر استاد داریوش آشوری»

### مقدمه: تفسیر افراطی و مغالطه‌ای به نام 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 تقلیل‌گرانه 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.<sup>۱</sup> از قرار، در کار این تفسیر، که مصداق بارز «تفسیر افراطی» (overinterpretation) است، وسوسه کشف شباهت‌ها بر فهم تفاوت‌ها چربیده است. حال آنکه لازمه «تفسیر عقلانی» (rational interpretation)، تدبر و تأمل منطقی در تبیین توامان تفاوت‌ها و شباهت‌ها است نه تقلا برای صدور حکم همانندی صرف. لذا چنانچه هدف از تفسیر روشنگری و فهم صواب اندیشه یک فیلسوف باشد، و نه خلق «بازی»‌های فلسفی نسبی‌انگارانه به سیاق شارحین پست‌مدرن، باید که مفسر ذهن خود را به ویژگی‌های بنیادین موضوع تفسیر مقید بداند؛ ورنه بدیهی است که با گسیختن لگام ذهن، آویختن از دستاویزهای صرفاً صوری، و به تبع آن گشودن دامنه تفسیر، به لطایف‌الحیلی می‌توان حکم به مشابهت، و فراتر از آن همانندی فلسفه نیچه و اندیشه عرفانی داد. لکن تفسیر عقلانی برخلاف تفسیر افراطی، امری گشوده به روی ذهن مفسر نیست؛ بلکه لازمه آن تحدید ذهن مفسر در حدود موضوع تفسیر است. به عبارتی، تفسیر عقلانی آن است که به تعبیر امبرتو اکو، به اقتضات و حدود و ثغور یک متن مقید باشد. کسانی که حکم به مشابهت یا همانندی فلسفه نیچه و عرفان ایرانی می‌دهند، با بی‌تفاوتی نسبت به این اصل عقلانی هرمنوتیکی، اقتضات موضوع تفسیر را نادیده انگاشته و پا از حدود آن فراتر می‌گذارند. نتیجه چنین تخطی‌ای اگرچه ممکن است از حیث ذوقی برانگیزاننده باشد، لکن به لحاظ فلسفی خطا است. هیچ مفسری حق ندارد که به نام تفسیر، و یا حتی توجیهاات به‌ظاهر منطقی‌تری چون تعامل (interaction) فکری بینا فرهنگی، اندیشه یک فیلسوف را مقلوب، مغشوش، مغلوط و در نهایت تحریف کند.

این مقاله بر آن است که ضمن تقید به اقتضات اندیشه نیچه و احتراز از اغواگری تفسیر افراطی، بخشی از مهمترین مضامین فلسفه او را با ارزش‌های حاکم بر دو حماسه سترگ بشر یعنی ایللیاد هومر و شاهنامه فردوسی مورد مطابقت قرار دهد. فرض مقاله حاضر این است که نتایج حاصل از این مطابقت تفسیری، برای ابطال تفاسیر افراطی شارحین ایرانی که قائل به همانندی فلسفه نیچه و عرفان ایرانی‌اند بسنده خواهد بود. البته این ابطال هدف ضمنی مقاله حاضر است. هدف اصلی، ارائه تفسیری عقلانی - در برابر تفسیر افراطی شارحین ایرانی - از نظام اخلاقی فلسفه نیچه است. ممکن است اطلاق عنوان

نظام به فلسفهٔ نیچه در تعارض با رویکرد به اصطلاح نظام‌ستیز او انگاشته شود. با اینهمه این مقاله تلاش می‌کند تا صورت‌بندی نظام‌مندی از اصول ارزشی و اخلاقی اندیشهٔ نیچه به دست دهد. در کار این تفسیر، مقالهٔ حاضر کاملاً به آموزهٔ روش‌شناسانهٔ امبرتو اکو در «علم هرمنوتیک»، که ما بر علم بودن آن تأکید مضاعف می‌کنیم، مقید است. اکو که خود در اوایل به نظریهٔ مخاطب‌محور هرمنوتیک، خصوصاً در کتاب‌های *اثر باز* (۱۹۶۲) (*Open Work*) و *نقش خواننده* (۱۹۷۹) (*The Role of the Reader*)، قائل بود، در اواخر، خصوصاً در کتاب *حدود و ثغور تفسیر* (۱۹۹۰) (*The Limits of Interpretation*)، علیه تبعات نسبی‌انگارهٔ هرمنوتیک خواننده‌محور استدلال کرد. اکو طی درس‌گفتاری اظهار داشت:

«در ۱۹۶۲ من کتاب *اثر باز* را نوشتم. در این کتاب من از نقش فعال تأویل‌گر در خوانش متونی که ارزش هنری دارند، دفاع کردم. زمانی که آن صفحات نوشته و منتشر می‌شد، خوانندگان کتاب عمدتاً به جنبهٔ باز مسأله توجه کردند و این واقعیت را دست‌کم گرفتند که خوانش باز که من از آن دفاع می‌کنم، کنشی است که مسبب آن خود اثر و هدفش تأویل اثر است. به بیان دیگر، کار من بررسی دیالکتیک حقوق متن و حقوق تأویل‌گران بود. امروز احساس می‌کنم که در جریان یکی دو دههٔ گذشته حقوق تأویل‌گران بیش از حد مورد تأکید قرار گرفته است. در نوشته‌های اخیرم ... مفهوم پیرسی نشانه‌پردازی نامحدود را تشریح کرده‌ام ... تلاش کردم تا نشان دهم که مفهوم نشانه‌پردازی نامحدود به انکار وجود ضابطه برای تأویل منتهی نمی‌شود ... و به این معنا نیست که تأویل هیچ هدفی ندارد ...» (اکو، ۱۳۷۹، ۲۶۸-۲۶۹)

در مخالفت با بی‌ضابطه‌گی تفسیر افراطی، که محصول نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی و ذهن‌گرایی پست‌مدرنیستی غالب بر فضای فکری دهه‌های ۶۰، ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم بود، اکو به تأسی از نظریهٔ انقلابی کارل پوپر در فلسفهٔ علم، بر این آموزه تأکید کرد که اگرچه مبنایی برای اثبات درستی یک تفسیر وجود ندارد، لکن برای اثبات نادرستی (یا ابطال) آن می‌توانیم به یک مبنای منطقی قائل باشیم. اکو می‌نویسد:

«می‌توانیم یک اصل تاحدودی شبه‌پوپری را بپذیریم که بر اساس آن اگرچه قوایدی برای تعیین بهترین تفسیر وجود ندارد، اما دست‌کم برای مشخص کردن تفسیر نادرست قانونی وجود دارد. این قانون می‌گوید که انسجام و وحدت درونی یک متن باید به عنوان پارامتر تفسیر متن در نظر گرفته شود.

اما بدین منظور، دست‌کم برای کوتاه‌مدت، به یک فرازبان احتیاج است که مقایسه میان یک متن و تفسیرهای معنایی یا انتقادی آن را ممکن سازد. از آنجا که هر تفسیر جدیدی به غنای یک متن می‌افزاید ... این فرازبان همچنین باید امکان مقایسه میان تفسیر جدید و قدیمی را مهیا کند.»  
(Eco, 1990, 59)

فرازبان مورد نظر اکو، فی‌الواقع، بدیل معیار سنجش «حقیقت‌نمایی» (verisimilitude) یک نظریه در فلسفه علم پوپر است. بر اساس این معیار، ما تلاش می‌کنیم تا تقرب بیشتر یک نظریه علمی به حقیقت عینی یا یک تفسیر ادبی به حقیقت متن را، در مقایسه با نظریه‌ها و تفاسیر دیگر، تعیین کنیم: تلاشی که به تعبیر پوپر جستجویی است ناتمام که همین جستجوی ناتمام مد نظر پوپر را می‌توانیم با تأکید اکو بر باز بودن جهان تفسیر، یعنی این اعتقاد که برای روشن شدن جهان خود اثر می‌توانیم تفاسیر بی‌شماری از آن ارائه بدهیم، یکی انگاشت<sup>۲</sup>. مع الوصف هرمنوتیک اکو کاملاً ابطالی است که با صدق و کذب تفسیر سر و کار دارد و این رهیافت، همچنان که گفتیم، برخلاف نسبی‌انگاری و لادری‌گری غالب در فضای تحت سیطره نظریه‌های پست‌مدرنیستی است<sup>۳</sup>.

### نخست - کدام نیچه اصیل است؟

آن‌چنان که پیداست عمده براهین اقامه شده برای صدور حکم همانندی فلسفه نیچه و عرفان ایرانی، عموماً مأخوذ از دوره میانی اندیشه‌ورزی اوست که کتابهای *دانش شاد* و *چنین گفت زرتشت* مهمترین آثار نوشته شده در این دوره به‌شمار می‌روند. تصور - به غلط - بر این است که آن شور و وجد عارفانه که مستمسک طرح تفسیر عارف بودن نیچه است، در آثار این دوره تجلی نسبتاً بیشتری دارد. والتر کاوفمن در شرح خود بر فلسفه نیچه، که به‌خاطر غلبه تفاسیر اگزیستانسیالیستی - پست‌مدرنیستی فلسفه نیچه در ایران کمتر آشنا است، برعکس، این دوره را «دوره پوزیتیویستی» اندیشه نیچه می‌نامد. به‌طور کلی، کاوفمن برخلاف قاطبه شارحین آلمانی و فرانسوی نیچه، با برجسته کردن انتقادات او از رومانتیسیسم، بر گرایش‌اش به اندیشه و عصر روشنگری تأکید می‌کند. کاوفمن نه‌تنها آثار دوره میانی، بلکه آثار نوشته شده پس از *چنین گفت زرتشت* را نیز مملو از ایده‌های پوزیتیویستی می‌داند. کاوفمن می‌نویسد:

«نیچه از بسیاری جهات به چیزی نزدیک است که می‌توان آن را اگزیستانسیالیسم نامید. او فلسفه و روانشناسی را ترکیب کرد و توجه ویژه‌ای به آنچه بعدها یاسپرس «روانشناسی جهان‌بینی‌ها» نامید، مبذول داشت. او از مرگ خدا نوشت و درباره نیهیلیسم و نگرش‌های جایگزین در یک جهان

تهی از معنا به بحث پرداخت. او یک منتقد ادبی با ذکاوت بود که از امکان‌های ادبی برای بیان فلسفه خود استفاده گسترده کرد. با این وجود در اندیشه نیچه یک دوره پوزیتیویستی قدرتمند نیز وجود دارد که برخی شباهت‌های آن با ویتگنشتاین از نظر دور نمانده است. با این حال مطالعه درخور این جنبه از فلسفه نیچه همچنان ضروری است. به‌طور گسترده‌ای تا یک دوره بدیهی انگاشته شده بود که این عناصر پوزیتیویستی را تنها می‌توان در دوره به اصطلاح میانی اندیشه نیچه یافت. اما در حقیقت، آثار متأخر نوشته شده پس از چنین گفت زرتشت نیز مملو از عبارات مرتبط با مضامین پوزیتیویستی‌اند.» (Kaufmann, 1974, 422-423)

از دیدگاه کوفمن که بگذریم، واقعیت این است که در براهین قائلان به همانندی فلسفه نیچه و اندیشه عرفانی، ارجاع دامنه‌داری به همه آثار نیچه خصوصاً آثار متأخر او چون *تبارشناسی/اخلاق*، *غروب بت‌ها* و *فراسوی خیر و شر*<sup>۴</sup> به چشم نمی‌خورد و تنها به تفسیر آثار عموماً شاعرانه و استعارین نیچه اکتفا می‌شود.<sup>۵</sup> این آثار امکان بیشتری را برای تفسیر افراطی اندیشه نیچه مهیا می‌کنند. لکن مهمترین آثار نیچه مربوط به دوره متأخر اندیشه‌ورزی اوست که زبان و بیان استدلالی تری داشته و از حجیت بیشتری برخوردارند. به همین خاطر آثار دوره میانی اندیشه‌ورزی نیچه باید از دریچه آثار متأخر وی تفسیر شود. ممکن است که *دانش شاد* بنابه درک ناصوابی از عنوان آن و برخی از فرازهایش امکانی 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 کتاب *دانش شاد* است، بهتر آن است که تنها نیچه *دانش شاد* را عارف بخوانیم و نه نیچه *غروب بت‌ها*، *تبارشناسی/اخلاق*، و *فراسوی خیر و شر* را. به نظر ما 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 *Ecoo Homo* را در تبیین آراء و تفسیر آثارش نوشت که مرجعی است بسیار قابل اتکاء که احتمال تفسیر افراطی اندیشه وی را فرو می‌کاهد.

نیچه دوره متقدم اندیشه‌ورزی خود را زیر سیطره شوپنهاور و مهمتر از آن قیومیت واگنر گذراند. انگاره «پیوند نیروهای آپولونی و دیونیزوسی» به‌عنوان ایده اصلی کتاب *زایش تراژدی*، به‌عبارتی نظریه تلطیف قدرت شور و هیجان با نیروی منطق و خرد، نسبت چندانی با نیچه *غروب بت‌ها* و *تبارشناسی/اخلاق* ندارد. این اندیشه وحدت میان نیروهای آپولونی و دیونیزوسی، فی‌الواقع، در خدمت توجیه آرمان هنری و فلسفی واگنر بود. نیچه در *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 تشنه‌ی ظاهراً خارق‌العاده‌ی یک گستره‌ی 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 پس از برهه‌ای کوتاه از زیر سیطره‌ی شوپنهاور و قیومیت واگنر به در آمد<sup>۷</sup> و شانزده سال پس از چاپ نخست *زایش تراژدی* - یعنی درست یک سال پس از انتشار کامل *چنین گفت زرتشت* - مقدمه‌ای انتقادی با عنوان «تلاش برای انتقاد از خود» بدان افزود و در این مقدمه‌ی جسورانه، نخستین کتاب خود را با قید «تکرار می‌کنم» تحمل‌ناپذیر، بد نوشته‌شده، زمخت، شرم‌آور، احساساتی، به حد *زنانه‌ای سوزناک*، ... و تحت لوای «آداب و رسوم ناشایست واگنرگرایی» توصیف کرد (Nietzsche, 2007, 5-6). گسست نیچه از روح موسیقایی آپولونی در روزگار بلوغ فلسفی‌اش چنان است که در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت‌اش درباره‌ی عنوان فرعی *زایش تراژدی* یعنی «از روح موسیقی» با صراحت می‌نویسد:

«چندین بار متوجه شده‌ام که این اثر با عنوان *زایش دوباره‌ی تراژدی از روح موسیقی* مورد اشاره قرار گرفته است: مردم تنها برای شنیدن شیوه‌ی جدید هنر واگنر، و هدف و رسالت او گوش شنوا داشتند؛ به همین خاطر آنها اساساً در شنیدن ندای مسائل ارزشمندی که در اثر پنهان شده بود ناکام ماندند. یونان‌گرایی و بدبینی می‌توانست عنوان کم‌ابهام‌تری باشد. به عبارت دیگر چونان نخستین تبیین اینکه یونانیان چگونه با بدبینی دست و پنجه نرم کردند و با چه سلاحی بر آن چیره شدند.» (Nietzsche, 2007a, 45)

ارائه‌ی این توضیحات بدین خاطر است که معتقدان به همانندی فلسفه‌ی 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. فی‌المثل ابراهیمی دینانی می‌نویسد: «نیچه بر مسأله‌ی 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 رومانتیسیسم 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 رشته‌ی ذی‌نفوذ دانشگاهی بدل شد و تبعاً نیچه نیز به خاطر نقادی متهم‌ارنه‌اش از خردگرایی از تشعشعات این جنبش در امان نماند. لکن این حقیقت را نیز نباید از یاد برد که اگرچه نیچه منتقد عقل‌گرایی بود، لکن تعلق خاطری به رومانتیسیسم نداشت و، فراتر از

این، کاربرد صفت رومانتیک توسط او مستمسکی بود به منظور تقبیح هر پدیده‌ای که از دید نیچه مذموم بود. فی‌المثل در حین نقد موسیقی معاصر آلمان (یا همان موسیقی واگنر که نماد فرهنگی امپراطوری رایش دوم به‌شمار می‌رفت)، آن را «رومانتیک و غیر یونانی‌ترین شکل هنر در میان همهٔ شکل‌های هنری ممکن» (Nietzsche, 2007, 6) نامید. واضح‌ترین انتقاد نیچه از رومانتیسیسم که با دفاع او از عصر روشنگری نیز قرین است، از قضا در پارهٔ ۳۷۰ کتاب *دانش شاد* آمده است. نیچه در این قطعه - با عنوان *رومانتیسیسم چیست؟* - چنین می‌نویسد:

«لااقل شاید دوستانم به خاطر بیاورند که من در ابتدا با خطاهایی ناشیانه و مبالغه‌هایی ناچیز، به هر حال امیدوارانه، با جهان مدرن مواجه شدم ... و بدبینی فلسفی قرن نوزدهم را چونان نشانهٔ یک نیروی فکری برتر، تهوری جسورانه‌تر، و سرشاری پیروزمندانه‌تری از زندگی انگاشتم که مشخصهٔ قرن هجدهم یعنی عصر هیوم، کانت، کندیاک و حس‌گرایان (sensualists) بود ... من در آن زمان موفق نشدم آنچه را که به‌راستی توامان ویژگی متمایز بدبینی فلسفی و موسیقی آلمانی است تشخیص دهم: یعنی رومانتیسیسم‌شان. رومانتیسیسم چیست؟ هر هنری و هر فلسفه‌ای ممکن است چونان نیرویی در خدمت رشد زندگی و نیز علاچی برای ستیزه‌های آن به نظر آید. این هنرها و فلسفه‌ها همواره درد و انسان‌های مبتلا به درد را مسلم می‌انگارند. اما دو نوع انسان مبتلا به درد وجود دارد: نخست کسانی که دردشان غنای لبریز نیروی زندگی است. اینان خواهان هنری دیونیزوسی‌اند، و نیز بصیرت و بینشی تراژیک به زندگی را می‌طلبند. و سپس کسانی که از فقر زندگی در رنج‌اند و لذا خواهان سکوت، سکون، دریا‌های آرام، و نیز رستگاری از طریق هنر و دانش ... و مستی، تشنج، بیهوشی، و جنون‌اند. رومانتیسیسم در هنر و تفکر با نیازهای دوچندان نوع دوم سازگار است که شوپنهاور و نیز ریچارد واگنر در زمرهٔ ایشان‌اند: مشهورترین و برجسته‌ترین رومانتیک‌هایی که من در آن زمان نسبت به آنها دچار بدفهمی شدم که از قضا به زیان آنها تمام نشد. در نتیجه شرط انصاف این است که اعتراف من به این خطا و بدفهمی پذیرفته شود.» (Nietzsche, 1974, )

## دوم- حماسه منفی و حماسه مثبت

«سخت بیمناکم از اینکه روزی من را مقدس اعلام کنند: 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، که ترجیح می‌دهم یک دلک باشم.» (Nietzsche, 2007a, 88)

جمله فوق را از زندگی‌نامه خودنوشت نیچه آورده‌ایم؛ رساله‌ای روشنگر که خود نیچه در تفسیر آثار و تبیین 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 گفته شد، کم نیستند شارحانی 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 ناصوابی، 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 لکن بی‌پیرایه 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 اراده 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. بپهل تا سر خویش گیرند! روزگاری کُفران خدا بزرگترین کُفران بود. اما خدا مُرد و در پی آن این کُفرگویان نیز بُمردند. اکنون کُفران زمین سهمگین‌ترین کُفران است و اندرونه آن «ناشناختنی» را بیش از معنای زمین پاس داشتن.» (نیچه، ۱۳۷۷، ۲۲-۲۳)

با تأمل بر این بن‌مایه‌های فلسفی، می‌توان میان هستی‌شناسی نیچه و حماسه تناظری یافت. شاهرخ مسکوب در تبیین هستی‌شناسانه 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 نگریسته 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)

بر همین اساس می‌توان گفت که هستی‌شناسی حماسی و نیچه‌ای، هر دو، به زندگی زمینی آری می‌گویند، اراده و خواست قدرت را تأیید می‌کنند، نسبت به هرگونه آرمان، من جمله آرمان رستگاری، یگانه شدن با هستی، تهذیب و انکار نفس، و مفاهیم متعالی دیگری از این دست بیگانه‌اند. در هر دو ساحت، آنچه مرجع اعتبار ارزشی و حجیت اخلاقی است، کنش و چیرگی است. حال آنکه ساحت عرفان، به تعبیر مسکوب، ساحت «حماسه منفی» است که نه بر تأیید زندگی و اراده، بلکه بر انکار و نفی آن مبتنی است. البته میان حماسه مثبت و حماسه منفی رابطه‌ای وجود دارد. نیچه در این 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 در شاهنامه 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. لذا 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 مثبت باشد، «دریافت عارفانه از انسان کامل را به یاد می‌آورد.» (مسکوب، ۱۳۷۵، ۵۸)

### سوم - فرهنگ یونانی به مثابه آبشخور اندیشه نیچه

نیچه نخستین فیلسوفی است که یونانیان را به واسطه 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 تجربه بی‌واسطه 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 تجربه تراژیک ندارد. هم از این رو، ضمن یک داوری اخلاقی، مواجهه انسان تراژیک با جهان را به‌مثابه «گونه‌ای خودنمایی بشری در برابر خداوند» توصیف کرده و با صورتبندی دو شق متفاوت از انسان (مستعار ذیل دو اصطلاح *انسان پرومته‌ای* و *انسان کامل*) می‌نویسد:

«... هیچ نوشته‌ای درباره 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)

نیچه چنین می‌پندارد که یونانیان تنها قومی‌اند که با هرگونه تلقی متافیزیکی از هستی و زندگی بیگانه‌اند و به تمامی به زمین وفادارند و مشروعیت زندگی را با همه شقاوت و هولناکی‌اش می‌پذیرند و برای تحمل‌پذیر کردن درد زندگی به تزریق مخدراتی سکرآور و نشئه‌کننده حاوی هرگونه ایده سعادت و تعالی نفس دست نمی‌یازند؛ 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: تالس، آناکسیماندر، هراکلیتوس، پارمنیدس، 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. عصر تراژیک مد نظر نیچه به واسطه منقاد نبودن ارزش‌های فرهنگ یونانی در آنچه هانا آرنهت بدان «زندگی وقف نظر» (*vita contemplativa*) می‌گوید، دورانی است که در آن زندگی وقف عمل (*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 گلدهیل، دولت‌شهر (*polis*) و امور آن «دقیقاً شرط لازمه هستی انسان است» (گلدهیل، 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 تعبیر دیگر 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 بیماریِ لاعلاج نگرش استعلایی و آرمانی به زندگی واکسینه است. البته در نگاه آرنت *vita active* نسبت به *vita contemplative* نه برتر است و نه فروتر (آرنت، 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 آرمان خواهانه عرفانی را فراهم آورد. طباطبایی 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 - زرتشت مغلوب نیچه

دور از ذهن نیست که تمسک نمادین نیچه به نام زرتشت و آموزه‌های «بازگشت جاودانه»، در پروراندن تفاسیر مغالطه‌آمیز عرفانی از اندیشه او کارگر بوده باشد. لکن در مسیر تکوین اندیشه نیچه، بهره‌گیری او از مضامین مرتبط با زرتشت در آثار متأخرش رنگ می‌بازد و در فراسوی خیر و شر برخلاف مسیری حرکت می‌کند که در چنین گفت زرتشت پیموده بود. نیچه به صراحت در زندگی‌نامه خودنوشت‌اش درباره فراسوی خیر و شر نوشته است:

«در همه ابعاد کتاب، خصوصاً در فرم آن، چرخش بلهوسانه مشابهی از

غرایزی را خواهید یافت که خلق زرتشت را ممکن کرد.» (Nietzsche,)

(2007a, 77)

باید به این واقف بود که بنیاد دوآلیستی اندیشه زرتشت بر تقابل نیروهای خیر و شر استوار است و نه آشتی آن. زرتشتی‌گری مؤمن 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 چنین گفت زرتشت منطبق نیست که شورمندان بر آن است تا با برسازی استعاره‌های آپولونی و دیونیزوسی، اتحادی میان وجوه ناسوتی و لاهوتی هستی، یا قوای عقلانی و حسانی انسان برقرار کند. از این جهت پر بیراه نیست اگر که شناخت نیچه از هستی‌شناسی مذهب زرتشت را مغلوط، مخدوش و مغشوش تعبیر کنیم! هستی‌شناسی زرتشتی بر بنیاد «تقابل» نیروهای خیر و شر استوار است و ایده بازگشت جاودانه نیچه بر آشتی‌هنگلی نیروهای آپولونی و دیونیزوسی. منظور نیچه از مناسبت دوستانه مار و عقاب، به‌عنوان همراهان زرتشت، اشارتی است بر همین 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, 2007a, 95)

### پنجم - خودبنیادی (autonomy)

«آری گفتن» به جهان ناسوتی و بریدن از امیدهای جهان 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 القائات عرفانی، آبرانسان نیچه با قهرمان حماسه از یک منبع سیراب گشته‌اند که 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. در ساحت حماسه آنچه مرجع اعتبار و ارزش است، زندگی عینی و خود قهرمان است و نه هیچ مرجعی فراتر از آن. فی‌الواقع 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 دانش‌شاد، که مستمسک ارائه تفاسیر عارفانه از اندیشه اوست، می‌نویسد:

«همیشه جایی که در آنجا نشانی از خواست و اراده نباشد، ایمان بی‌درنگ مورد طلب و نیاز بیشتر قرار می‌گیرد. زیرا اراده، همچون جلوه فرماندهی، نشانه قاطع اقتدار و قدرت است. به عبارت دیگر هر کس کمتر بداند که چگونه باید فرمان براند، بی‌درنگ نسبت به کسی که فرمان می‌راند، خواه خدا باشد، یا شهریار، طبقه، پزشک، کشیش، اعتقاد جزمی، و یا آگاهی حزبی، حریص می‌شود.» (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. آراء و نظرات موجود در رابطه با دین رستم را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: «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 رویارویی 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 بنیادین این مغایرت نظرات این است که قهرمان حماسه اساساً با هر اراده برتر از فردیت خود، همچون اراده الهی، 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 عرفانی 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، آخیلس از مادرش تیبیس شنیده است که بر حسب خواست تقدیر عمرش در گرو عمر 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 / راده و خواست خود لبیک می‌گوید، زیرا برای او خون‌خواهی پاتروکلس و انتقام‌جویی از هکتور ارزش و مرجع تصمیم و کنش است و نه غیر آن. 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. هر کول شکست‌ناپذیر این نازپروده سرکرده خدایان هم که به سرنوشت و کینه پی‌درپیِ هرا 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 بُود / چو بگذشت در رنج و سختی بُود»<sup>۸</sup>

لکن حفظ نام و «نامداری» و فی‌الواقع حراست از فردیت و حریت به ایستادگی در برابر جاه‌طلبی شاهپور خیره‌سر بسته است. رستم یا باید اسفندیار را بکشد که به مرگ خود او منجر خواهد شد، 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 / نبایست پذیرفت زو، زینهار / ز دهقان تو نشنیدی آن داستان / که یاد آرد از گفته باستان / که گر پروری بچه نره شیر / شود تیز دندان و گردد دلیر / چو سر بر کشد زود جوید شکار / نخست اندر آید به پروردگار / دو پهلو برآشفته از خشم بد / نخستین از آن بد به زابل رسد / چو شد کشته شاهی چو اسفندیار / ببیند از این پس بد روزگار / ز بهمن رسد بد به زابلستان / بیچند پیران کابلستان / نگه کن چون او شد تاجدار / به پیش آورد کین اسفندیار»

مع الوصف 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» (تأکید از  
ماست،)

مسکوب 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 بنیان‌کنی است که مرد میدان را  
بی‌هراس از مرگ به سوی دشمن می‌راند...» (مسکوب، ۱۳۸۴، ۱۲۹)

ورنر یگر نیز 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 فیوموس  
یعنی گز/رشگر/افتخار می‌خواند.» (یگر، ۱۳۷۶، ۸۶)

از این منظر تمامی افعال قهرمان حماسه معطوف به نامداری و فخرآوری است. به همین اعتبار،  
«فضیلت» در جهان حماسه هیچ نیست جز حراست از کیان «خودبنیادی» یا *autonomy* که عاری  
از هرگونه مفهوم استعلایی به معنای انکار نفس و نفی انانیت است. در ایلپاد 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 شیوهٔ 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 سنجیهٔ 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 به‌خصوص خاصه باید به جستار سوم از *تبارشناسی اخلاق* با عنوان *معنای آرمان زهد چیست؟* اشاره شود. در پاره دربارۀ سه سر از بخش سوم چنین گفت زرتشت نیز به «سه نفرین شده‌ترین چیز در جهان» یعنی «شهوته‌رانی، 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 برای ماثول کردن همین تقابل خودبنیادی قهرمان حماسه با الزامات دین‌بنیادی. رستم تقریباً در برابر همه قهرمانان آیین زرتشت می‌ایستد و در نهایت نیز ابرقهرمان 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 خدعه سیمرغ تمام هیمنه 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 هرجا 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 پاتروکلوس 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 پاتروکلوس است. به موازات همین مسأله در کار قهرمان حماسه هیچ خط و خبری از باور استعلایی به انگاره «ایثار» و «از خود گذشتگی» هم نیست، چرا که ایثار موكول 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 عشق برادرانه که همواره در گفتار و کردار افراد حضور دارد بدگمان باشم. برای من این رانه‌ها فی‌نفسه همچون ضعف و نمونهٔ خاصی از ناتوانی از مقاومت در برابر انگیزتارها و نیروهای محرک به نظر می‌آید که تنها انسان‌های منحط از سر شفقت و دلسوزی آن را فضیلت می‌نامند.» (Nietzsche, 2007a, 12)

و یا در دانش‌شاد هم می‌نویسد:

«چه چیز به انسان اصالت می‌بخشد؟ یقیناً ایثار کردن نیست، زیرا انسان‌های شهوت‌چران نیز ایثار می‌کنند. همچنین یقیناً پیروی کردن از احساسات پرشور نیز نیست، زیرا احساسات پرشور فرومایهٔ بسیاری وجود دارند. قطعاً بدون خودخواهی کاری برای دیگران انجام دادن هم نیست؛ زیرا شاید خودخواهی در هیچ‌کس پایدارتر از انسان‌های اصیل نباشد.» (Nietzsche, 1974, 117)

البته میان خودبنیادی و جاه‌طلبی حد فارق ظریفی است! شاهنامه جاه‌طلبی را با کاربست مکرر واژهٔ «آز» نکوهیده است. همچنان که در ایلیاد نیز این خصلت نکوهیده ذیل عنوان «آته» (الههٔ 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 نکوهندهٔ 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 جاه‌طلبانه نیست. قهرمانان حماسه ناگزیر به پاسداری از حریم خویش‌اند و تقابل ایشان با رقیب، بیش و پیش از آنکه مخاصمه‌جویانه باشد، تجلی هستومندی آنهاست. ارادهٔ 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! نیچه نیز دقیقاً مروج چنین ارزش‌هایی است. فی‌المثل در *تبارشناسی/اخلاق* می‌نویسد:

«انسان والا چه حرمتی بر دشمنان خویش می‌گذارد و چنین حرمت‌گزاری‌ای 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 گفت‌وگوست نیز آمده است:

«ما نمی‌خواهیم بهترین دشمنان مان 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 تان ... 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 دیونیزوس

طبق مدعای نیچه، 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 از دید 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 از برای تبیین مسائل مغفول در هستی انسان، با ارزش‌های حاکم بر گفتمان مدرن به مقابله برخیزد. نیچه در مقایسه میان فلاسفه مدرن با آباء کلیسا، ساز و کار همسانی را کشف می‌کند 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 دلمشغولی‌های رایج فلسفه قرار داشت را به متن می‌کشاند و در مهترین بخش این جابجایی مقوله بنیادین اراده را بر سوژه دکارتی مرجح می‌دارد. نتیجه این جایگزینی خارج کردن مسأله

شناخت از مدار تفلسف و به میدان آوردن مقولهٔ زندگی در بطن دغدغهٔ فلسفی است. به عبارتی در فلسفهٔ نیچه شاهد قسمی چرخش از معرفت‌شناسی (Epistemology) به فلسفهٔ زندگی (Lebensphilosophie) هستیم. پربیراه نیست که پی‌جویی هرگونه نظریهٔ منسجم در باب معرفت در فلسفهٔ نیچه امر بیهوده‌ای است، چرا که فلسفهٔ نیچه گسستی است از حقیقت 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 در باب معرفت در فلسفهٔ 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. با نیچه همهٔ 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 انگارهٔ وحدت‌گرایی است. به عبارتی دوران ترویج ایدهٔ اتحاد آپولونی و دیونیزوسی، یعنی اتحاد نظم عقلانی و شور حیاتی، طولی نمی‌کشد و روح حماسی اندیشهٔ نیچه او را متوجه رنجوری مستولی بر فلسفهٔ 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 مسیحی باشد، چه عقلانیت فلسفی مدرن، و چه تمسک به اتحاد نیروهای لاهوتی و ناسوتی بشر به شیوهٔ واگنر: آن هم در کالبد موسیقی! برای نیچه تقید به نظم عقلانی موسیقایی با ادعای انتظام بخشیدن به شور حیاتی انسان، تفاوت چندانی 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 ارادهٔ به قدرت است که به مثابه رانهٔ بنیادین حیات در سیطرهٔ استعلائی 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 جشنوارهٔ آثار واگنر در بایروت تشکیل شده بود، در قلب خویش با واگنر وداع گفتم ... به زودی دلیل آن بر من آشکار گردید. ریچارد واگنر ظاهراً سرمست بادهٔ پیروزی بود، اما در حقیقت شخصی نأمید و در حال افول و انحطاط بود که رو به زوال نهاد و بیچاره و درهم شکسته فراروی صلیب مسیحیت زانو زد.» (نیچه، ۱۳۷۹ الف، ۱۴۱)

در رابطه با تفسیری که از استعاره دیونیزوسی به دست داده و بی‌خویشی و سرخوشی ناشی از آن را به روحیه عرفانی نسبت می‌دهند نیز حرف و حدیث بسیار است. ادراک نیچه از مفهوم دیونیزوسی در دو دوره متقدم و متأخر اندیشه‌ورزی‌اش بسیار متفاوت است. در *زایش تراژدی* که در خدمت به آرمان واگنر نوشته شده، فهم نیچه از دیونیزوسی آمیخته با روحیه روماتیک ساده‌اندیشانه‌ای است که تصور می‌کند به سهولت می‌توان آن را با عقلانیت آپولونی متحد ساخت. این تصور تا نیچه چنین گفت زرتشت ادامه می‌یابد. 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 ساده‌انگاری روماتیک نیست. 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 روماتیک نباشد، بلکه دیونیزوسی باشد؟» (Nietzsche, 2007, 11)

در فصل آخر *غروب بت‌ها* که عنوان آنچه من *وامدار باستانیان/ام 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/راده 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 دیونیزوسی-نمی‌خواند و شور و سرمستی دیونیزوسی که در سرخوشی مذبحخانه ملازمان دیونیزوس یعنی ساتیرها به شکل اسطوره‌ای ممتول 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 سازگار 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 قدرتِ انسانِ حماسه آن چنان به رابطهٔ او با زندگی وابسته است که نزول جانکاه‌ترین شقاوت‌ها نیز قادر به گسیختن پایبندیِ فزاینده و همه‌جانبهٔ او به زندگی نیست. به تعبیر نیچه، انسان در ساحت حماسه زندگی را با همهٔ رنج‌ها و مصائب‌اش تأیید کرده و بدان آری می‌گوید و به تزریق نشئه‌جات عرفانی در شریان‌های حیاتیِ 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. آخلیس در پیشگاه مادرش تتیس از بدخواهیِ روزگار می‌گرید. منطق حماسه را از این منظر باید پالوده از خوشبینیِ رمانس دانست. قهرمان حماسه با شوالیهٔ رمانس همسان نیست که مسیر مشقت‌باری از خطرات را طی کرده و در نهایت به مُراد خویش برسد. هم رستم و هم آخلیس به مرگی جانکاه می‌میرند. با این همه قهرمان حماسه بر نیروی هیچ‌انگاری، بدبینی و انکار چیره است و تحت هر شرایطی در دفاع از حُریت و خودبنیادیِ خود-چونان رستم در برابر اسفندیار و یا آخلیس در برابر هکتور-دست به اقدامی ناگزیر زده و از ورطهٔ انفعال به در می‌آید.

اما شاهنامه در کنار تصویرگریِ چهره‌ای چون رستم، مصور چهره‌هایی دیگری است که به‌تمامی از ساحت حماسی حیات خارج‌اند و درست در مقابل روح عمل‌گرای حماسه، انگاره‌هایی در بابِ اعتراض 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. پیشتر، به منظور تبیین این وضعیت هستی‌شناختی، مفهوم «حماسهٔ منفی» را از مرحوم مسکوب وام گرفتیم. کی خسرو، سیاوش و ایرج معروف‌ترین نمونه‌های این چهره‌ها در شاهنامه محسوب می‌شوند که در ساده‌دلی و رقت قلب اخلاقی‌ترین خصلت‌های 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 مذبوحانه و ضداخلاقی از او سر بزند. معروف‌ترین نمونهٔ چنین عملی رندی مذبوحانهٔ رستم در برابر سهراب است. در نظام اخلاقی حماسه کنش رندانهٔ 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 به‌خاطر 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 همه‌چیز بدگمان است و می‌گوید:

«ز من بگسلد فرّه ایزدی / گرایم به گژی و نابخردی / تبه گردد این روی و  
رنگ رُخان / بیوسد 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 کردیم. این بی‌ارادگی، خموشی، سکوت، تسلیم و انفعال که بنیادی‌ترین اصل حماسه را نقض می‌کند، با شکاکیتی خیامی نیز همراه شده و با داعیه تهنیت‌نفس و مقابله با «نفس اماره» و بُعد کالیگولایی وجود مزین می‌شود.

نیچه دقیقاً 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:

«... وقیحانه‌ترین کلمه، حتی گستاخانه‌ترین نامه، خوش‌طینت‌تر و  
شرافتمندانه‌تر از سکوت است. کسانی که سکوت پیشه می‌کنند، همواره فاقد  
نزاکت و ادب صادقانه‌اند. سکوت ضعف است، حرف خود را خوردن ضرورتاً  
شخصیت انسان را ناگوار می‌کند و حتی معده را از بین می‌برد. انسان‌های  
ساکت دچار سوء‌هاضمه‌اند.» (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 می‌شود.»  
(نیچه، ۱۳۸۵، ۷۱-۷۷)

فی‌الواقع آن الگوی رفتاری که نیچه درصدد ارزشگذاری آن است، درست نقطه مقابل هر آن الگویی 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 چهرهٔ انفعال و بی‌ارادگی است، در رد همین آرمان شهادت می‌نویسد:

«اینکه شهیدان چیزی را دربارهٔ حقیقتِ 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 عقیدهٔ خویش را بر سر جهانیان فرو می‌بارد، چنان خالی از درستی معنوی و چندان عاری از فهم دربارهٔ مشکل حقیقت است که بشر نیاز به رد و انکار او نمی‌بیند.» (نیچه، ۱۳۸۵، ۱۰۹-۱۱۰)

نفی و انکار اراده، شانه خالی کردن از زیر 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 به‌خصوص هملت شاهزادهٔ 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 مرحلهٔ دل‌آشوبگی عایدی دیگری جز کاشتن تخم کینه و عقده یا به تعبیر نیچه **Ressentiment** در نهاد انسان نخواهد داشت. چنین ساحتی از کین‌توزی انسان متهوع متفر را از نیست‌انگاری آبستن 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 ترس 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 نیهیلیسم و نه دارویی مُسهل از برای روان بی‌بوس‌زده. عجیب نیست که در چنین گفت‌وگوت زرتشت 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 خصیصهٔ «انسان آینده» می‌خوانیم:

«این انسان آینده نه‌تنها 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 باز خواهد 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 رها است». 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 استحاله اراده 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 سیاوش 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 روماتیک و ساده‌لوحانه در باب اخلاقی بودن کار عالم نیست تا با خدشه وارد شدن به پیکره 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، زیرا قدرت خواستار بر شدن و چیرگی است و رنجوری خواستار فنا و ذوب شدن. همین که قهرمان رنجوری را در مقام راننده 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 اند 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 حماسه منفی، همیشه باوری به رستگاری و تعالی جاودانی وجود دارد. برعکس در حماسه مثبت قهرمانان همه با مرگی جانکاه می‌میرند و مرگ به معنای پایان همه زندگی است و از حیات اخروی و سعادت‌مندانه جاودان نیز خبری نیست. لکن شخصیتی چون کی‌خسرو به عنوان نمونه شخصیت نوعی حماسه منفی، مدعی بشارت رستگاری از جانب سروشی غیبی است:

«همی گفت کای کردگار سپهر / فروزنده 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 به گوش /  
نهفته به گیتی خجسته سروش / که ای شاه نیک‌اختر، نیکبخت / بسوده بسی



یاره و تاج و تخت / کون 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 مثبت و حماسه منفی است. اندیشه عرفانی قطعاً شباهت‌هایی با اندیشه حماسی دارد و چه بسا 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. 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 ستیزه‌آشتی‌ناپذیرش با عقلانیت روشنگری و نیز مدرنیته، چنین بستری را از 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 تلی از تفاسیر افراطی دیگر تلنبار می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

۱- فی‌المثل حامد فولادوند در مقدمه خود بر ترجمه دانش‌شاد، مضامینی چون «نقد سقراط توسط نیچه به بهانه مخالفت سقراط با شعر و موسیقی و عرفان» و «ستایش نیچه از دیونیزوس که مظهر سرمستی نشاط، حیات، خلاقیت و برتر شمردن دل بر عقل یا ترجیح دادن کشف و شهود در مقایسه با منطق است» را چونان براهینی برای عارف قلمداد کردن نیچه به میان می‌کشد (فولادوند، ۱۳۸۰، ۱۲-۱۳). در جای دیگری استعاره «مرگ خداوند» نیچه را با مفهوم «مرگ دل» عطار نیشابوری مقایسه کرده و می‌نویسد: «... در مصیبت‌نامه، عطار به داستان دیوانه‌ای که دل خود را از دست داده و آن را می‌جوید اشاره می‌کند: دیوانه گفت: «دل من مرده است.» این داستان را به شکل دیگری نیچه در حکمت شادان (ر.ک کتاب سوم، قطعه ۱۳۵) آورده است. دیوانه گفت: «خدا مرده است.» بنابراین می‌توان دل را نماد خداوند دانست و تفسیر جدیدی از گفتار معروف نیچه کرد.» (فولادوند، ۱۳۸۷، ۶۱-۶۲) در تفسیر معنای استعاره دیونیزوسی در فلسفه نیچه نیز می‌نویسد: «می‌دانیم که نیچه مرید دیونیزوس و پیرو حکمت شادان بود و از نظر ما می‌توان او را اهل عرفان و خویشاوند اشراقیون شمرد. شیوه گفتار و کردارش به ویژه در سال‌های هشتاد، پژوهشگر را به یاد عقلاء/المجانین یا دیوانگان الهی تاریخ اسلامی می‌اندازد. آنان اشخاصی بودند عارف مسلک (مانند اویس، شبلی، سعدون، بهللول، ریحانه، آسیه، شیخ معشوق،

ابن عربی و غیره) که راه خود (- خدا) شناسی را پیشه خود کرده و برای وصال به حقیقت در عرصه‌هایی چون آگاهی و بی‌خویشی، معرفت استدلالی و معرفت شهودی یا بندگی و آزادگی سیر و سلوک می‌کردند. (همان، ۶۱-۶۲) فولادوند روند قرینه‌پردازی خود را چنان فرا می‌گسترده که مفهوم بنیادین «خواست قدرت» (یا اراده معطوف به قدرت) (der Wille zur macht) را که در انگلیسی نیز به The Will to Power ترجمه شده، به «توان‌خواهی» برگردانده و در توجیه آن می‌نویسد: «باید دانست این مفهوم کلیدی نیچه استعاره (metaphore) است و نه مقوله علمی (concept). به نظر ما معادل توان‌خواهی روند شکوفایی و رشد وجود (انسان در جهان) را که مد نظر نیچه است، بهتر بیان می‌کند. در این ترکیب توان (macht) به مدلول‌هایی چون نیرو، رشد و حیات اشاره دارد و خواهی (der Wille) مفاهیم اراده و نیت را در بر می‌گیرد. مفهوم عرفانی همت (= اراده و نیت دل) با توان‌خواهی خویشاوند است.» (همان، ۷۱) مرحوم مقتول دکتر مجید شریف نیز که دو کتاب مهم از نیچه - فلسفه در عصر تراژیک یونانیان و اراده قدرت - را به فارسی برگردانده‌اند، طی یک اظهار نظر، نسبتی میان نیچه و عرفان برقرار کرده و ضمن نقل قولی از علامه اقبال لاهوری می‌نویسد: «در اروپای جدید، نیچه، که زندگی و فعالیت وی لاقابل برای ما مردم مشرق زمین مسأله جالب توجهی از روانشناسی دینی تشکیل می‌دهد، از لحاظ ساختمانی مستعد برای چنین کاری بوده است. تاریخ عقلی وی در تاریخ تصوف شرقی بی‌مانند نیست. نمی‌توان منکر آن شد که یک روئیت واقعاً امری الهی به وی رسیده باشد. روئیت و رویای او را از آن جهت امری می‌نامم که به وی نوعی طرز تفکر پیغمبرانه بخشیده بود که، به وسیله راه عمل خاص، تمایل به آن داشت که رویاهای او را به نیروهای جاودانی مبدل سازد.» (شریف، ۱۳۸۶، ۷) محمدمباقر هوشیار نیز که از نخستین مترجمان نیچه به فارسی است، در مقدمه ترجمه خود بر چکیده‌ای از اراده قدرت می‌نویسد: «برای من قطع است که نیچه منابع شرقی به ویژه منابع عرفانی ما را در دست داشته و حتی منابع جاننداری که همان‌ها را به نحوی ادبی و فورانی که برای گوش اروپاییان غریب است بیان کرده است. شنیده‌ام رساله‌ای در باب اشعار مولوی در باب تکامل، درست متوجه باشید! تکامل و نه تناسخ، نوشته است بالغ بر پنجاه صفحه که هنوز به دست من نرسیده است. به یقین تصور ابرمرد ... همان بشر کامل ماست ...» (هوشیار، ۱۳۸۲، ۲۴)

۲- بحث درباره جزئیات روش‌شناسی ابطالی اکو در هرمنوتیک و پیوند آن با نظریه پوپر در فلسفه علم، از حوصله و مجال مقاله حاضر خارج است. نویسنده اول در پژوهشی با عنوان *صدرشناسی در تاریخ سینما*، که به زودی منتشر خواهد شد، به تفصیل در این خصوص بحث کرده است. لازم به ذکر است که این پژوهش صورت بسط‌یافته پایان‌نامه نویسنده اول به راهنمایی نویسنده دوم است.

۳- برای اینکه انقلابی بودن رویکرد ابطالی اکو در برابر نسبی‌انگاری جریان غالب مشخص شود، تصور می‌کنیم که نقل قول مختصری از پل ریکور، به عنوان یکی از مهمترین زعمای نسبی‌انگاری هرمنوتیکی، بسنده باشد: «هیچ هرمنوتیک عام و جامعی، و هیچ قانون جهانشمولی برای تفسیر وجود ندارد، مگر تنها نظریه‌های مخالف و نامتجانسی درباره قواعد تفسیر. عرصه هرمنوتیکی‌ای که طرح ظاهری آن را ترسیم کرده‌ایم، به لحاظ درونی با خود مغایرت دارد.» (Ricoeur, 1970, 26-27)

۴- کتاب *فراسوی خیر و شر* که از مهمترین آثار نیچه است، توسط 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 جزییات اخلاق مسیحی است. در حقیقت نیچه تنها مخالف ارزش‌گذاری‌های تائکونی 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 نسبی‌انگار (Relativist) به نیچه اطلاق ناصوابی است. نسبی‌انگاری نیچه معطوف به معرفت‌شناسی است نه اخلاق. بنابه گفتهٔ نیچه در پارهٔ ۱۱۰ *دانش شاد*، منشاء شناخت خطاهای فکری انسان است که در گذر زمان مقبول می‌افتند و بنیاد هستی انسان را شکل می‌دهند. مسألهٔ اصلی نیچه این هم نیست که چون شناخت انسان ناشی از فراموش شدن خطاهاست، پس از بیخ و بن مهمل و باطل است؛ بلکه دغدغهٔ او این است که نشان دهد برخی از این خطاهای معرفت‌شناسانهٔ مغفول، برای بقاء انسان مفیدند و برخی دیگر مضر. برنامهٔ فلسفی نیچه این است که پرده از خطا بودن گونهٔ مضر شناخت بر دارد که طبق گفتهٔ او همان ادعای شناخت مطلق است: چه نوع مسیحی آن، چه نوع هگلی‌اش. مع‌الوصف کتاب نیچه باید به *فراسوی خیر و شر* ترجمه شود نه *فراسوی نیک و بد*. از قضا خود آشوری نیز به خطا بودن ترجمهٔ کتاب به *فراسوی نیک و بد* اشاره کرده است. (نیچه، ۱۳۸۲، ۶۷) با این حال کتاب همچنان با عنوان *فراسوی نیک و بد* باز نشر می‌شود!

۵- در این میان آقای حامد فولادوند که سخت بر همانندی اندیشهٔ نیچه و عرفان ایرانی پا می‌فشارد، یادداشت‌های نیچه در دورهٔ جنون وی را نیز چونان مرجعی برای تبیین این تفسیر مورد استاد قرار می‌دهد: بنگرید به (فولادوند، ۱۳۸۷ الف).

۶- 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 (Naturwissenschaften)، مطالعات ادبی (Literaturwissenschaften) و علوم اجتماعی (Sozialwissenschaften) مورد استفاده قرار می‌گیرد و ترجمهٔ آن به حکمت متناسب با تفسیر عرفانی از نیچه ترجمه‌ای تقلیل‌گرانه است. با این حال مترجم فارسی کتاب در مقدمهٔ آن می‌نویسد: «واژهٔ 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، ۱۳۸۰، ۱۵) والتر کوفمن که مهمترین مترجم آثار نیچه به انگلیسی است، ضمن خطا دانستن ترجمهٔ *Wissenschaft* به حکمت (Wisdom) می‌نویسد: «عنوان نخستین ترجمهٔ انگلیسی کتاب حکمت شادان (The Joyful Wisdom) است که منظور نیچه را به‌طور کامل متبادر نمی‌کند. کلمهٔ *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 *دانش شاد* (The Gay Science) به کتاب نیچه اشاره کردم و در نوشته‌های بعدی نیز استفاده از همین عنوان را ادامه دادم.» (Kaufmann, 1974a, 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 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. در حقیقت آگاهی ناشاد محصول اِشراف به گسست میان سوژه و ابژه است که دکارت را مسبب آن و کانت را مستحکم کننده آن می‌دانند. کل دستگاه فلسفی هگل را می‌توان تلاشی از برای پر کردن همین شکاف معرفت‌شناسانه، و لذا برقراری مجدد وحدت و یکپارچگی میان انسان و جهان به شمار آورد. اساساً از میان برداشتن این شکاف دغدغه سنت ایده‌آلیسم رومانتیک آلمانی از هگل تا هایدگر است. وحدت نیروهای آپولونی و دیونیزوسی در فلسفه متقدم نیچه را نیز می‌توان بیان دیگری از همین دغدغه ایده‌آلیستی-رومانتیک 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 حاصل آن دانش شاد (Glückliche Wissenschaft) است. دور از ذهن نیست که دانش شاد نیچه طعنه‌ای سخره‌آمیز بوده باشد به همین دغدغه فلسفی هگل. اعتقاد نیچه بر این بود که بینش هگل نه‌تنها به پر کردن شکاف میان سوژه و ابژه و بنابراین رهایی از شر دانش ناشاد نمی‌انجامد، بلکه ذهن انسان را در لایبرنت دستگاه‌های فلسفی مخوفی، همچون خود 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، نتیجه همین بینش است.

۷- کارل پلیچ با تأکید بر مرگ زود هنگام پدر نیچه در کودکی‌اش، و لذا فقدان جایگاه پدر در زندگی او، شرح روانکاوانه جالبی از دوره نوجوانی و جوانی نیچه به دست داده است. بن‌مایه تحلیل پلیچ این پیش‌فرض روانشناختی است که روند رشد ذهنی و تکوین شخصیتی یک نابغه به‌تمامی مبتنی بر حضور یک پدر مقتدر، و تلاش نابغه برای حصول استقلال از اوست. پلیچ می‌گوید که چون نیچه از نعمت داشتن پدر محروم بود، همواره در طول دوره نوجوانی و جوانی خود، از دوره تحصیل در مدرسه شبانه‌روزی پفورتا تا دوره دانشجویی‌اش در بن و دوره استادی‌اش در دانشگاه بازل، به‌شکل ناخودآگاه، تلاش می‌کرد تا از حضور مردانی بالغ و نابغه برای جبران این فقدان استفاده کند. بر این اساس، پلیچ رابطه میان نیچه با شوپنهاور و واگنر، و حتی با کسانی چون استادش پروفیسور ریچل و همکارش یاکوب بورکهارت را بر اساس همین نیاز روانی و عاطفی تحلیل می‌کند. بنگرید به: (پلیچ، ۱۳۹۵).

## زایش دوباره حماسه از فلسفه نیچه / ۳۰۱

۸- مرجع ما در نقل ابیات فردوسی، شاهنامه چاپ مسکو، نسخه چاپی آن زیر نظر سعید حمیدیان است: (فردوسی، ۱۳۸۵).

### منابع

- آرت، هانا (۱۳۹۰): وضع بشر، ترجمه مسعود اولیا، تهران، انتشارات ققنوس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۷): *خویشاوندی معنوی نیچه و سهروردی*، در: در شناخت نیچه، ویراستار حامد فولادوند، تهران، انتشارات بازتاب‌نگار.
- اکو، امبرتو (۱۳۷۹): *تأویل و تأویل افراطی*، در: هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران، نشر مرکز.
- پلیچ، کارل (۱۳۹۵): *نیچه جوان، برآمدن نایفه*، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، نشر مرکز.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا (۱۳۸۴): *ثنویان در عهد باستان*، تهران، انتشارات طهوری.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۳): *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران، انتشارات ناهید.
- شریف، مجید (۱۳۸۶): مقدمه بر: *فردیش نیچه: اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران، انتشارات جامی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷): *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر.
- فردوسی (۱۳۸۵): *شاهنامه چاپ مسکو*، زیر نظر سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۰): مقدمه بر: *فردیش نیچه: حکمت سادان*، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران، انتشارات جامی.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۷): *آیا نیچه از تبار سهروردی است؟* در: در شناخت نیچه، ویراستار حامد فولادوند، تهران، انتشارات بازتاب‌نگار.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۷ الف): *کسوف معنوی رادمرد غرب*، در: *فردیش نیچه: واپسین شطحیات*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، انتشارات جامی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۵): *سوگ سیاوش*، تهران، انتشارات خوارزمی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۴): *ارمغان مور*، تهران، نشر نی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵): *مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷): *در جستجوی امر قدسی (در گفتگو با رامین جهاننگلو)*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- نیچه، فردیش (۱۳۷۷): *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگه.
- نیچه، فردیش (۱۳۷۸): *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، سیر حکمت در یونان، ترجمه مجید شریف، تهران، انتشارات جامی.
- نیچه، فردیش (۱۳۷۹): *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- نیچه، فردیش (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، محمدباقر (۱۳۸۲): مقدمه بر: فردریش نیچه: *نیست‌نگاری اروپایی*، ترجمه محمدباقر 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.
- Eco, Umberto (1990): *The Limits of Interpretation*, Indiana, Indiana University Press.
- Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche, Philosophy, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press.
- Kaufmann, Walter: (1974a): introduction to: Friedrich Nietzsche: *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.
- 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 (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.
- 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.
- Ricoeur, Paul (1970): *Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage, New Haven and London, Yale University Press.