

## آبشخورهای متنی و فرامتنی نیچه در فرهنگ ایرانی

### مجید هوشنگی

استادیار مدعو - دانشگاه قم

### چکیده

از مهم‌ترین شاخه‌های نیچه‌پژوهی در جهان، شناخت دقیق رابطه فکر و اندیشه نیچه با ساحت‌های گوناگون اندیشه و جغرافیای فکری است و در خلال آن می‌توان از پرداختن به اصل مناسبات فکری نیچه با دیگر اندیشه‌ها و حتی منشأ و آبشخور فکری او در این زمینه یاد نمود. طبیعتاً نیچه نیز همچون دیگر انسان‌ها بخشی از حوزه معرفت خود را در ارجاع به پیش‌متن‌ها و آثار قبل از خود به دست آورده است و آشنایی او به طیف گسترده و وسیعی از گونه‌های فکری و جغرافیای اندیشگانی، او را در جایگاه متفاوتی نسبت به دیگر متفکرین قرار داده است. به باور این پژوهش، یکی از مهم‌ترین و اصیل‌ترین سرچشمه‌های اندیشگانی نیچه، اندیشه عرفانی و متون ترجمه شده ایرانی است. اثبات این فرض نه تنها در رابطه بینامتنی آثار نیچه با برخی متون فارسی قابل بررسی و تحقیق می‌باشد، بلکه به لحاظ ارجاعی نیز نیچه در فواصل و جایگاه‌های متعددی از آثار خود به این آشنایی و حتی اشراف علمی و تا حدودی ذوقی خود به مشاهیر و متفکرین ایرانی اشاراتی داشته است، که از آنان می‌توان به کتاب اوستا، آثار و شخصیت مولانا، سعدی و حافظ اشاره نمود. در این پژوهش سعی شده است رابطه نیچه با پیش‌متن‌های ادبی و عرفانی ایران بررسی و تحلیل شود. واژگان کلیدی: بینامتنیت، نیچه، ایران، سعدی، حافظ، مولانا

### Nietzsche and Iranism

#### نیچه و ایرانی مآبی

در میان پژوهش‌های معاصر پیرامون رابطه نیچه با فرهنگ و آثار شرقی، بویژه ایران و مکتب عرفان، می‌توان از آثار محمدباقر هوشیار، غلامحسین ابراهیمی دینانی و داریوش آشوری و حامد فولادوند به‌عنوان مروجین این تفکر یاد نمود. پژوهش‌های آنان، در جهت اثبات فرضیه تأثیرپذیری و آشنایی نیچه با آثار مفاخر ایرانی است. البته متأثر بودن یا نبودن نیچه از این فرهنگ، عنصر تعیین‌کننده‌ای در نقشه راه این پژوهش نیست و اثبات یا عدم آن، مربوط به نوع دیگری از پژوهش‌های تطبیقی است، اما پرداختن به این مساله می‌تواند در پاسخ به منکرین بحث و یا اقناع مخاطب، ایفای نقش کند. لذا در این بخش از پژوهش، به تبیین آراء و نگرش‌های مؤیدین این فرض خواهیم پرداخت.

داریوش آشوری در مقاله خود تحت عنوان «نیچه و ایران»<sup>۱</sup> پیشینه مطالعاتی و آشنایی نیچه از فرهنگ ایران را معلول گستره دانش و تخصص او در رشته زبان‌شناسی تاریخی زبان‌های باستانی یونانی و لاتینی دانسته<sup>۲</sup> و او را صاحب شناخت در تاریخ و فرهنگ اروپا و همچنین، فرهنگ‌های باستانی آسیایی، به‌ویژه چین و هند و ایران می‌داند. به باور او،

<sup>۱</sup> اصل این مقاله به زبان انگلیسی، با عنوان Nietzsche and Persia برای Encyclopedia Iranica نوشته شده است.

<sup>۲</sup> نیچه دانشجوی درخشان فیلولوژی کلاسیک بود و پیش از پایان دوره دکتری در این رشته به استادی این رشته در دانشگاه بازل گماشته شد. دانش پنهان او در زمینه زبان‌ها، تاریخ، و فرهنگ یونانی و رومی در بحث‌های فراوانی که در باره آن‌ها می‌کند، آشکار است و نیز در اشاره‌های بی‌شماری که در سراسر نوشته‌های خود به آن‌ها دارد.

به‌ویژه در مقام هم‌سنجی فرهنگ‌ها، او بارها از «خرد آسیایی» در برابر عقل‌باوری مدرن ستایش می‌کند.<sup>۳</sup> اما محمدباقر هوشیار این قرابت و آشنایی با فرهنگ ایرانی را با قاطعیت بیشتری مورد تأکید قرار می‌دهد. او مستقیماً در مقدمه‌ای که بر ترجمه اراده معطوف به قدرت نگاشته، تصریح می‌کند که «عقیده من این است که او کاملاً به آثار فکری شرقی و آنچه در این آسیای بزرگ، به‌ویژه در عربستان و ایران در عصر پیغمبر اکرم و در فرق اسلامی واقع شده است، از لحاظ نظر و با عباراتی که خاص اوست بیان کرده و همچون لرزه‌های شدید زلزله پایه‌های فرهنگی پوسیده و کهنه را به فروریزی آورده است.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۷) و در قسمتی دیگر از مقدمه بیان می‌دارد که برای من قطع است که نیچه منابع شرقی، به‌ویژه منابع عرفانی ما را در دست داشته و تصریح می‌کند که «شنیدم<sup>۴</sup> رساله‌ای در باب اشعار مولوی در باب تکامل - درست متوجه باشید تکامل نه تناسخ - نوشته است، بالغ بر پنجاه صفحه که هنوز به دست من نرسیده است.» (همان: ۲۶)

البته هوشیار مدعی است که با قراین بسیاری که از همفکری نیچه با عرفای ما در دست است، به مطالعه آثار ادبی کسانی که از ایران اقتباساتی کرده و معاصر با نیچه بوده‌اند و ادبیات آلمان را با ترجمه آثار عرفا و بزرگان ما غنی ساخته‌اند، پرداخته است. از این قبیل‌اند «بودن شت» با غزلیات وی به زبان آلمانی تحت عنوان ترانه‌های میرزا شفیع و همچنین ترجمه‌های «روکرت» و آثار «پلاتن» شاعر آلمانی.

سرآمد همه این آثار، کتاب **گوینو** می‌باشد که در سال ۱۸۶۵ تحت عنوان حکمت و مذاهب در آسیای میانه<sup>۵</sup> به چاپ رسیده است. آثار «کنت دو گوینو» به شهادت تاریخ و شهادت محققین آلمانی در نیچه تأثیر بسزایی داشته است... و شاید در الهام چنین گفت زردشت بی اثر نبوده است. (همان: ۶) هوشیار تنها مدعی سند یابی در ارتباط با آشنایی نیچه با فرهنگ ایران نیست و مهمترین دلیل بر ایرانی مآبی او را مشرب بت شکنی او می‌داند. او معتقد است که بت‌شکنی در مشرق زمین قراین بسیاری دارد... چه، هر که در مشرق آمده و کسی بوده، کما بیش بت شکن بوده است. اروپاییان او را [نیچه را] بیشتر از لحاظ ادبیات و از لحاظ حکمت می‌فهمند نه همچون ما از لحاظ بت شکنی. بت شکنی عکس العمل‌های شدید دارد. یا اینکه بت شکن اگر پیش ببرد مورد پرستش واقع می‌شود یا اگر ببازد، مورد لعن و نفرین و شکنجه و کشتن. نیچه به یقین هنوز نیاخته است.<sup>۶</sup> (همان: ۶-۷) یعنی وجود روحیه بت‌شکنی در نیچه و هنجارستیزی‌اش، برخاسته از روح شرقی او و آشنایی با آن حوزه اندیشگانی است.

حامد فولادوند نیز با رویکردهایی متناسب با هوشیار قدم به عرصه تبارشناسی شناخت شرقی نیچه می‌گذارد. او در مقایسه نظر شایگان که نیچه را «غربی‌ترین غرب» می‌پندارد، نیچه را شرقی‌ترین فیلسوفان غرب انگاشت و نظر هوشیار را در خصوص دارا بودن بار «ایرانی - عرفانی» جهان‌بینی نیچه تأیید می‌کند. او معتقد است که گرین<sup>۷</sup> تاریخ معنوی جهان را عرصه جدال دو بینش اصلی می‌داند<sup>۸</sup>: یکی بر اساس آفرینش، آزادگی اخلاقی و کشف و شهود استوار است و دیگری

<sup>۳</sup>.Asien, asiatisch in " Friedrich Nietzsche(۱۹۹۹) SämtlicheWerke, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, KritischeStudienausgabe, Bänden, München" Gesamtregister

<sup>۴</sup>. واژه شنیدم در این جا، چیزی فراتر از یک شنیده نمی‌تواند باشد، زیرا با پژوهش‌هایی که در این خصوص از سوی نگارنده این سطور صورت گرفت و در مصاحبه‌های متعدد با پژوهشگران این عرصه، نشانه‌ای از این رساله یافت نشد.

<sup>۵</sup>. Les philosophies et les Religions dans l'Asie Centrale

<sup>۶</sup>. زردشت به کوه سیلان رفت! موسی به کوه طور رفت! عیسی تنها می‌رفت و تنها می‌خفت! پیغمبر به کوه حرا رفت! پس از آنها هم چه بسیار کسان به کوه تنهایی خود رفتند، آن هم چه رفتنی! به خود آمدند و برگشتند و برگشتند و بت شکستند. (نیچه، ۱۳۸۷: ۹)

<sup>۷</sup>.Corbin

<sup>۸</sup>. این نگاه کرین از اندیشه‌مند روس، خومیاکوف (Khomiakov) الهام گرفته است.

بر منطق و جدل دیالکتیکی تکیه دارد.

کربن جریان اول را *ایران‌مآبی* می‌نامد و متفکرانی چون زرتشت، هرمس، فیثاغورث، نوافلاطونیان، سهروردی و اشراقیون را در آن قرار می‌دهد. او گرایش دوم را «حبشی‌مآبی» (یا مصرمآبی)<sup>۹</sup> می‌خواند و اندیشمندانی چون سقراط، مشاییون، ابن رشد، دکارت و هگل را در این دسته قرار می‌دهد. بنابر تفکیک کربن، پایه ایران‌مآبی، آزادگی و نگرش کشف و شهودی است و می‌توان اندیشه‌ورزانی چون اکهارت، ابن عربی، گوته، هامان و نیچه را ایران‌مآب تلقی کرد. در نتیجه، باید توجه داشت که «ایران‌مآبی» نگرشی ملی و قومی نیست، بلکه بیانگر یک نوع جهان‌بینی و نحوه زیستن بوده است. خردمندانی که اهل معنویت و عرفان هستند و پا از عرصه منطق و جدل فراتر می‌گذارند، طبیعت، روح و وجودی همانند دارند و ایران‌مآب به حساب می‌آیند. پس با توجه به مفاهیم یاد شده می‌توان گفت که نیچه هم از لحاظ لغوی (نوشته‌های او ارجاعات گوناگونی به فرهنگ ایرانی و اسلامی دارند) و هم از لحاظ جهان‌بینی (او اهل معنویت، الهام و کشف و شهود است) ایران‌مآب است. (فولادوند، ۱۳۸۷: ۱۰۸)

فولادوند در مقاله دیگری تحت عنوان «نیچه، حافظ، سرمستی» به این رنسانس شرقی نیز اشاره دارد. وی معتقد است که پس از دوران روشنگری، متفکرانی چون هامان<sup>۱۰</sup>، هردر<sup>۱۱</sup>، هگل<sup>۱۲</sup>، گوته<sup>۱۳</sup> یا برادران شلگل<sup>۱۴</sup>، شوپنهاور<sup>۱۵</sup> و نیچه توجه خود را به سمت دنیای شرق بردند و با ادبیات و افکار سرزمین‌های خاور به گفت‌وگو می‌پردازند. مترجمان و شرق‌شناسانی مانند ویلیام جونز<sup>۱۶</sup>، فردریش روکرت<sup>۱۷</sup>، فون هامر پور گشتال<sup>۱۸</sup>، برخی از گنجینه‌های فرهنگ ایران را معرفی می‌کنند و محافل ادبی غرب با شاهکارهای حافظ، مولانا، نظامی، سعدی یا فردوسی، انوری و جامی آشنا می‌شوند. (فولادوند، ۱۳۹۱: ۱)

به عنوان نمونه نیچه گلشن راز را در ترجمه تولوک (۱۸۲۱) یا هامرپورگشتال (۱۸۳۸) خوانده است. (همو، ۱۳۸۷: ۸۳)

فولادوند مسیر آشنایی نیچه با فرهنگ ایران را از زمانی می‌داند که نیچه به مدرسه فورتا<sup>۱۹</sup> می‌رود و کم‌وبیش مجبور به مطالعه کتب تاریخی و متون کلاسیک یونانی و لاتین می‌شود: هرودوت<sup>۲۰</sup>، گزنفون<sup>۲۱</sup>، افلاطون و مانند آنها را می‌خواند و از طریق متون یونانیان و رومیان از دنیا و فرهنگ ایرانی مطلع می‌شود. از همان دوران، آثار نویسندگان قرن‌های هفدهم و هیجدهم مانند گوته<sup>۲۲</sup>، هردر<sup>۲۳</sup>، هامان<sup>۲۴</sup>، ولتر<sup>۲۵</sup>، مونتسکیو<sup>۲۶</sup>، و هگل را مطالعه می‌کند و از این راه نیز، به طور غیرمستقیم با ایران آشنا می‌شود. سپس با قرائت آثار و متون قرن نوزدهم، بر اطلاعات شرقی و ایرانی وی افزوده

<sup>9</sup>.Koushisme

<sup>10</sup>.Hamann

<sup>11</sup>.Herder

<sup>12</sup>.Hegel

<sup>13</sup>.Goethe

<sup>14</sup>.Schlegel

<sup>15</sup>.Schopenhauer

<sup>16</sup>.W. Jones

<sup>17</sup>.F.Ruckert

<sup>18</sup>.Von Hammer Purgstall

<sup>19</sup>.Forta

<sup>20</sup>.Hérodote

<sup>21</sup>.Xenophen

<sup>22</sup>. Goethe

<sup>23</sup>. Herder

<sup>24</sup>.Hamann

<sup>25</sup>. Voltaire

<sup>26</sup>. Montesquieu

می‌شود. برای مثال، به مطالعه آثار شخصیت‌هایی چون شوپنهاور که علاقمند به شرق بود، امرسون<sup>۲۷</sup> که حافظ را ترجمه کرده بود، یا هلدلین<sup>۲۸</sup>، بایرون<sup>۲۹</sup>، بالزاک و ادگار آلن پو<sup>۳۰</sup> که گرایش شرقی در اندیشه‌شان دیده می‌شود، می‌پردازد. علاوه بر متون کلاسیک و شعرا و نویسندگان یادشده، نیچه به ترجمه و نوشته‌های خاورشناسان توجه خاصی دارد؛ چراکه عصر نیچه، زمان «رنسانس شرقی»<sup>۳۱</sup> است و اکثر پیشتازان اروپا تشنه شناختن اسلام، هند و خاور هستند. مثلاً نیچه مانند هگل، آثار فردریش روکرت<sup>۳۲</sup>، مترجم مولانا را می‌خواند. همچنین به مطالعه آثار خاور شناس مشهور، فون هامر پورگشتال<sup>۳۳</sup>، که آثار مختلفی درباره ایران منتشر کرده است، می‌پردازد. نیچه از طریق واگنر با آثار گوبینو<sup>۳۴</sup>، خاورشناس و ایران شناس بزرگ، که به ایران هم سفر کرده است، آشنا می‌شود. در ضمن، آثار پل لاگارد<sup>۳۵</sup> و اشپیگل<sup>۳۶</sup> را نیز مطالعه می‌کند. دوستان و نزدیکان دیگری از جمله لوآندراس سالومه<sup>۳۷</sup> یا ژودیت گوتیه<sup>۳۸</sup> را می‌توان نام برد که به جهان شرق و فرهنگ ایران زمین علاقمند بودند و با وی مراوده داشتند. (همان: ۱۱۰)

ابراهیمی دینانی این تأثیرپذیری و آشنایی نیچه با فرهنگ شرق را در استفاده‌های سمبلیک نیچه از مفاهیم، ردیابی می‌نماید. دینانی معتقد است که اگر نیچه از مدیترانه صحبت می‌کند، دقیقاً تحت تأثیر حکمت شرقی است. مدیترانه به معنای، میان زمین، نور و جسم نوری است. سهروردی نیز که سخنگوی حکمت خسروانی و حکمت شرق است، قایل به اصالت نور است. در تمام ادبیات غنی و پر بار ایرانی و اسلامی، موضوع مرغ نور، موضوع مهمی است. درست است که عطار گفته است سیمرخ، سی مرغ است، اما سیمرخ لفظی پهلوی است<sup>۳۹</sup> یعنی مرغ نور. مدیترانه هم عالم مثال است. عالم مثال همان عالم میانه است یعنی عالم عقل است. میانه عقل محض و ماده محض، عالم مثال است. این عالم را سهروردی هورقلیا می‌نامد. شیخ احمد احسایی هم آن را از سهروردی گرفت و در زمینه معاد به کار برد که به جنم هورقلیایی انسان مشهور است.<sup>۴۰</sup>

آشنایی با ایران باستان و زرتشت

بخش مهم مقاله داریوش آشوری با عنوان «نیچه و ایران» به مسأله ریشه‌یابی شناخت نیچه از ایران باز می‌گردد. از مواردی که آشوری بدان توجه دارد، آشنایی دانشورانه نیچه با تاریخ و فرهنگ یونان و روم، و مطالعه آثار تاریخی

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

27. Emerson  
28. Holderlin  
29. Byron  
30. Edgar Alan Poe  
31. Renaissance oüentale  
32. F. Ruckert  
33. Von Hammer Purgstall  
34. Gobineau  
35. Paul Lagarde  
36. Spiegel  
37. Lou Andréas Salomé  
38. Juliette Gautier  
39. Seanamorga در زبان پهلوی

www.anjomanfarsi.ir

<sup>۴۰</sup> هورقلیا تلفظ عربی واژه اوستایی هورکرپا است که به عربی هورقلیا شده است. هورکرپا غروب خورشید است. هور یعنی خورشیدی و کرپا هم جسم است؛ یعنی جسم خورشیدی، جسم نورانی. جسم نوری اصلاً نور است. (رک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۷) خوشاوندی سهروردی و نیچه، در شناخت نیچه، حامد فولادوند، تهران: کتاب نادر. صص ۹۰-۹۱.)

بازمانده از آنان است، که سبب آشنایی وی با تاریخ و فرهنگ ایران باستان می‌باشد.<sup>۴۱</sup> آشوری از دیگر نشانه‌های این آشنایی و ایرانی مآبی نیچه را در استفاده‌های او از نام‌های علم ایرانی می‌داند. او آماری از این نام‌ها ارائه می‌دهد که بدین قرار است: در مجموعه نوشته‌های نیچه دو بار از ایران (Persien) نام برده می‌شود و چندین بار از ایرانی (persisch) و یکبار هم از پیش‌ایرانی (vorpersisch) که اشاره‌هایی هستند به روابط دولت‌شهرهای یونانی با امپراتوری ایران و گاه تحلیلی از آن... افزون بر این‌ها، بیست و هشت بار از ایرانیان (die Perser) نام می‌برد و در برخی از پاره‌نوشته‌های او می‌توان نگره او را نسبت به ایرانیان باستان و فرهنگ‌شان به روشنی یافت. وی، به‌ویژه، ستایشگر چیرگی ایرانیان در تیراندازی و سوارکاری و جنگاوری و نیز حالت سروری و قدرت‌خواهی‌شان است؛ و نیز پافشاری‌شان بر فضیلت راستگویی.<sup>۴۲</sup> آشوری همین‌گزینه‌ش نام زرتشت<sup>۴۳</sup> توسط نیچه را به عنوان پیام آور فلسفه، از نشانه‌های این آشنایی و حتی دلبستگی نیچه به فرهنگ ایران می‌داند.<sup>۴۴</sup>

او با اشاره به گزاره‌هایی از نیچه چون: «من می‌باید به یک ایرانی، به زرتشت، ادای احترام کنم. ایرانیان نخستین کسانی بودند که به تاریخ در تمامیت آن اندیشیدند.» یا «ایرانیان تاریخ را همچون زنجیره‌ای از فرایندها [اندیشیدند]، هر حلقه به دست پیامبری. هر پیامبر هزاره خود را دارد؛ پادشاهی هزارساله خود را.» و «پادشاهی بزرگ دوردست انسان، پادشاهی هزارساله زرتشت.»<sup>۴۵</sup> به قرابت درونی و دلبستگی روحی نیچه با فرهنگ ایران استناد می‌کند. آشوری در ادامه، تفسیری ویژه از آرزوی نیچه در سروری ایرانیان بجای یونانیان<sup>۴۶</sup> ارائه می‌دهد و معتقد است که نیچه این جا نیز گرایش خود به جهان‌بینی زمان‌باور ایرانیان را در برابر متافیزیک یونانی نشان می‌دهد. زیرا با فرمانروایی رومیان بر یونان، فرهنگ یونانی و متافیزیک فلسفی آن بر فضای روم چیره شد و راه را برای ظهور مسیحیت و نگرش آخرت‌اندیش و زمان‌گریز و دید هیچ‌انگارانه آن نسبت به زندگانی زمینی گشود.<sup>۴۷</sup> «...لذا یک دهه پیش از نوشتن چنین گفت زرتشتبا لحنی دریغ‌آمیز، می‌گوید که: «اگر داریوش شکست نخورده بود، دین زرتشت بر یونان فرمان‌روا شده بود.» (Nietzsche, 1999: 7/106) همچنین در رساله‌ای از این دوران، که پس از مرگ او به چاپ رسیده، به داستان شاگردی هراکلیتوس نزد زرتشت اشاره می‌کند. (Ibid: 1/806)

آشوری کاربرد واژه زرتشت بصورت ایرانی باستانی آن یعنی (Zarathustra) به‌جای نام آشنای (Zoroaster) را دلیل بر آن می‌داند که نیچه می‌خواهد نه با زرتشت شناخته شده در اروپا از راه یونان، که با زرتشت اصلی در سرآغاز

<sup>۴۱</sup> ایرانیان، به عنوان یک قدرت عظیم آسیایی، نخست با دولت‌شهرهای یونانی و سپس با امپراتوری روم درگیری دایمی داشتند. در مجموعه نوشته‌های او، شامل پاره‌نوشته‌ها و یادداشت‌های بازمانده در دفترهای او، که حجم کلانی از کل نوشته‌های او را شامل می‌شود، از ایرانیان باستان فراوان یاد می‌کند.

<sup>۴۲</sup> رک: نک: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، بخش یکم، 'در باره هزار و یک غایت'

#### <sup>۴۳</sup> Zoroaster

<sup>۴۴</sup> نام زرتشت به صورت ایرانی باستانی‌اش، یعنی Zarathustra، نخستین بار در کتاب دانش‌شاد (پاره‌نویس ۳۴۲) پدیدار می‌شود که در ۱۸۸۲ انتشار یافته است. نیچه نخستین پاره 'پیش‌گفتار زرتشت'، یا نیایش او در برابر خورشید، از کتاب چنین گفت زرتشت، را این جا گنجانده است. این پاره در سال پس از آن در نشر بخش یکم از چهار بخش چنین گفت زرتشت در جای اصلی خود قرار می‌گیرد.

<sup>۴۵</sup> همان، بخش چهارم، 'ایثار انگین'.

<sup>۴۶</sup> به جای این رومیان، چه خوب بود که ایرانیان سرور (Herr) یونانیان می‌شدند. (Nietzsche, 1999: 8/65)

<sup>۴۷</sup> به باور آشوری نیچه بر آن است که مسیحیت، در مقام دین 'مسکینان'، زندگانی گذرای زمینی را به نام 'پادشاهی جاودانه آسمان' رد می‌کند و بدین سان نگرش مثبت یا 'آری‌گوی' به زندگی را بدل به نگرش منفی می‌کند. حال آن که فرمانروایی ایرانیان بر یونان، با نگرش مثبت‌شان به زندگی و زمان، می‌توانست روند این جریان را دگر کند و از یک رویداد شوم در تاریخ پیشگیری کند.

تاریخ، از در هم‌سخنی درآید؛ و در نهایت، او معتقد است که نیچه توجه خاصی به تاریخ ایران دوره اسلامی نشان نمی‌دهد، اگرچه گاهی نامی از مسلمانان می‌برد و دست کم یک بار از حشاشون با ستایش یاد می‌کند. فولادوند ردپای ارتباط و آشنایی نیچه و فرهنگ ایرانی را در مطالعات نیچه درباره شرق و ایران و انعکاس آن در آثار او جستجو می‌کند. به عنوان نمونه از اشارات نیچه به ایران باستان در زایش تراژدی، فراسوی نیک و بد و حتی در عنوان کتاب چنین گفت زرتشت یاد کرده است، حضوری که در سال‌های ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۹ و قبل از کسوف معنوی یا دیوانگی نیچه وجود دارد... و به طور کلی، درباره چنین گفت زرتشت این استنتاج را دارد که عدم ارتباط یا دشواری درک و تفسیر خواننده غربی [از این اثر] نشان‌دهنده وجود نگرش‌ها، پندارها و عناصر «شرقی» در این متن است. در ضمن، شناخت بُعد «شرقی» یا عرفانی برخی آثار نیچه، فهم و تفسیر متون او را آسان می‌کند و از این جهت، نور تازه‌ای بر عرصه نیچه‌شناسی می‌تاباند. (فولادوند، ۱۳۸۷: ۱۰۹-۱۱۱)

### آشنایی نیچه با سعدی

همانگونه که اشاره شد، به باور آشوری، نیچه در آثارش به ایران پس از اسلام اشاره‌ای ندارد، اما نام سعدی و حافظ [و حسن صباح]<sup>۴۸</sup> گویا تنها نام‌هایی می‌باشند که از ایران دوره اسلامی در نوشته‌های نیچه آمده است. در مجموعه آثار نیچه در پاره‌یادداشتی، یک نکته‌پردازی از سعدی نقل شده که ترجمه آن چنین است: «سعدی از خردمندی پرسید که این همه [حکمت] را از که آموختی؟ گفت، از نابینایان که پای از جای بر نمی‌دارند، مگر آنکه نخست، زمین زیر پای‌شان را با عصا بیازمایند.» (Nietzsche, 1999: 9/660) این نکته‌ای است که سعدی از زبان لقماندر دیباچه گلستان می‌گوید: «لقمان را گفتند، حکمت از که آموختی؟ گفت، از نابینایان که تا جای نبینند پای نهند.» (سعدی، ۱۳۶۷: ۶۶)

آشوری در پاورقی مقاله خود در خصوص نیچه و ایران می‌گوید: «ویراستاران نوشته‌های نیچه نوشته‌اند که نمی‌دانیم نیچه این نکته‌پردازی را از کجا نقل کرده است (Ibid: 14/650) اما حدس من این است که وی می‌تواند آن را از نوشته‌های رالف والدو امرسون<sup>۴۹</sup>، نویسنده نامدار و فیلسوف امریکایی، گرفته باشد. نیچه نوشته‌های باریک‌بینانه و طنزآمیز و گزین‌گویانه امرسون را بسیار دوست می‌داشت<sup>۵۰</sup> و امرسون نیز سعدی و حافظ را از راه ترجمه‌های آلمانی و انگلیسی آثارشان می‌شناخت و بسیار دوست می‌داشت و بسیار از ایشان یاد کرده است.»

فولادوند نیز آشنایی نیچه با سعدی را در یکی از پانویس‌های حکمت شادان ردیابی می‌کند، آنجایی که نیچه خواننده را به گلستان سعدی ارجاع می‌دهد و این امر آشنایی او را با شیخ شیراز تأیید می‌کند. از قرن شانزدهم و هفدهم، اروپاییان به واسطه ترجمه‌های لاتین با سعدی آشنا شده بودند و حتی لافونتن<sup>۵۱</sup> از وی اقتباس کرده است. علاوه بر این، در آثار شوپنهاور و تولوک، که نیچه مطالعه کرده است، به سعدی اشاره شده است. در واقع، اکثر اندیشمندان معاصر نیچه نام سعدی را شنیده بودند، به خصوص که آن زمان اپرایی به نام گلستان چندین بار در پاریس اجرا شده بود. آنچه که به‌ویژه، درباره سعدی شیرین سخن مطرح می‌شود، کاربرد «مثل» در گفتار اوست. کلام زیبا و بیان موجز نیچه نیز، وی را به عنوان صاحب سبک در مثل نویسی<sup>۵۲</sup> مشهور کرده است. از نظر کارشناسان و مفسران، نیچه سبک نگارش مثل گونه را از

<sup>۴۸</sup>. آشوری به صباح اشاره نداشته است و این نام توسط نگارنده سطور اضافه گردیده است.

<sup>۴۹</sup>. R. W. Emerson

<sup>۵۰</sup>. نک: نیچه، غروب بت‌ها، ترجمه داریوش آشوری، ۱۱۰-۱۱۱.

<sup>۵۱</sup>. La Fontaine

<sup>۵۲</sup>. style aphoristique

پل ره<sup>۵۳</sup> یا برخی دیگر از نویسندگان فرانسوی، مانند پاسکال<sup>۵۴</sup> [نویسنده] اخلاق پرداز<sup>۵۵</sup> قرن هفدهم الهام گرفته است. اما چنان که می‌دانیم، این شیوه بیان از دیرباز در ادبیات شرقی مرسوم بوده است و در دیوان گوته فصلی به نام «مثل نامه» وجود دارد. برخی نیچه شناسان به جنبه «خردزدا»<sup>۵۶</sup> یا «جرقه‌زای»<sup>۵۷</sup> مثل نویسی وی توجه کرده‌اند، اما به منشأ غیر اروپایی اروپایی و غیر مدرن آن توجه نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که نیچه با خواندن ترجمه گلستان، کاربرد ممتاز «مثل» را مشاهده کرده و سپس سبک خود را تکامل بخشیده است. (فولادوند، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۶)

### آشنایی نیچه با حافظ

یکی از خویشاوندی‌های مهم و آشکاری که میان متفکرین شرق و غرب می‌توان یافت، پیوند میان حافظ و نیچه است که در لایه‌های متفاوتی از جهان‌های موازی، معانی همسو و خویشاوندی روحی و معنوی، می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بدون تردید، نیچه با حافظ آشنا بوده و با اشعارش انس و الفتی خاص داشته است؛ چنانکه می‌گوید: «ای حافظ، میخانه‌ای از حکمت بنا کردی که از بزرگ‌ترین کاخ جهان بزرگ‌تر است و در آن باده‌ای از لطف سخن فراهم آوردی که از طاقت نوشیدن دنیایی بیشتر است.»<sup>۵۸</sup> انس و الفت فیلسوفی چون نیچه را با اشعار حافظ، باید در جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناسانه اشعار او جستجو کرد؛ چنانکه گوته نیز در هنر و فرهنگ یونان باستان به آنها رسیده بود. از این رو، نیچه به حافظ از دیدگان انسان یونان باستان می‌نگرد و حافظ برای او، همچون انسان یونان باستان عمل می‌کند و شخصیتی است که زندگی را می‌شناسد؛ رمز و رازش را می‌داند و به قول خود نیچه، حکمتی بنا می‌کند که از بزرگ‌ترین کاخ‌های جهان بزرگ‌تر است و وجه تمایز حافظ از دیگر شاعران در همین دیدگاه هستی‌شناسانه و شناخت استعلایی او نهفته است. (باقری خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷) لذا این ارادت نیچه به حافظ او را بر آن داشت تا نام حافظ را ده بار در مجموعه آثارش تکرار کند. بدون تردید دل‌بستگی و وابستگی یوهان و گوته به حافظ و ستایشی که وی در «دیوان غربی شرقی» از حافظ و حکمت شرقی او به عمل آورده، در کشاندن نیچه به سوی حافظ نقش بسیار ارزنده‌ای داشته است. نیچه، به عنوان فیلسوف مهم غرب، مردی در پی «دگرگون‌سازی همه ارزش‌ها» است، کسی که به یاری فلسفه، در پیبت‌شکنی است و مهم‌ترین گفتار فلسفی خود را از زبان زرتشت و با عنوان «چنین گفت زرتشت» بیان کرده و شاه‌کاری چونان «اراده معطوف به قدرت» را می‌آفریند، با ستایشی ویژه از «حافظ» سخن می‌گوید. (نیچه، ۱۳۸۴: ۲۱۴) اما نیچه که همه بزرگان ادب و فلسفه غرب را به زیر سؤال برد، از دو شرقی، یعنی زرتشت و حافظ به گونه دیگری سخن می‌راند. نام زرتشت و درون مایه اندیشه او را (آن گونه که نیچه او را شناخته بود)، عنوان بزرگ‌ترین اثر فلسفی خود قرار می‌دهد. اما نیچه از حافظ چنان سخن می‌راند که تصویرابرمرد [یا انسان آرمانی] که او در پی خلق آن است متجلی می‌شود] یا به گفته دیگر [حافظ] انسان آرمانی نیچه بود. (همان: ۲۱۸)

فولادوند در چند پژوهش، بویژه مقاله «نیچه، حافظ، سرمستی» به بررسی روابط پیش متنی و فرامتنی حافظ و نیچه پرداخته است. او در این مقاله معتقد است که اطلاعات موجود به ما نشان می‌دهد که نیچه در نوجوانی و از طریق آثار امرسون و گوته<sup>۵۹</sup> حافظ را کشف کرده است. [البته، نیچه از برخی ترجمه‌های آلمانی دیوان حافظ (به صورت گزیده یا

53. Paul Ree

54. Pascal

55. moralistes

56. Alexis Philinenko

57. Michel Haar

58. <http://news.gooya.com.politics/archives/011894.php>

59. ر.ک. پاره گفتارهای بازمانده نیچه ترجمه آلمانی ۱۸۵۸ جستارهای امرسون را خوانده است.

کامل) که به قلم پلاتن<sup>۶۰</sup>، روکرت، فون بدن شتد<sup>۶۱</sup>، فون هامر پورگشتال، هردر و ویلیام جونز<sup>۶۲</sup> (خاور شناس برجسته‌ای که به دوازده زبان تسلط داشت و یکی از بهترین مترجمان شعر و متون فارسی در قرن هجدهم به شمار می‌آید) صورت گرفته بود، بهره برد... در پاره‌نوشته‌های بازمانده سال ۱۸۶۸، نیچه چاپ دیوان حافظ را توسط هرمان بروک هاس (۱۸۵۴)، با مقدمه‌ای به زبان آلمانی، خاطر نشان می‌کند.<sup>۶۳</sup> این امر و نیز اشاره‌های گوناگونی که تا سال ۱۸۸۸ در آثار نیچه آمده بیانگر تداوم توجه او به شاعر ایرانی است. (فولادوند، ۱۳۹۱: ۲)

فولادوند همچنین در پژوهشی دیگر معتقد است که به اذعان نیچه، حافظ «همدل»، «هم‌نژاد» و «هم‌فکر» اوست. وی از لحاظ معنوی، گوته و لئوناردو داوینچی را خویشاوند حافظ و خود می‌داند. یک مقایسهٔ اجمالی، قرابت معنوی میان حافظ و نیچه را آشکار می‌کند. اولاً در نوشته‌های نیچه مفهومی وجود دارد که به زبان آلمانی «فرایگاست»<sup>۶۴</sup> آزادهٔ روح (روح = جان = نفس) است. معادل «فرایگاست» در زبان فرانسوی *esprit libre* یا *immoraliste*<sup>۶۵</sup> است. این ترکیب مشابه اصطلاح عرفانی «رند» در حافظ است. از نظر حافظ «رند» انسانی اهل معنویت و بصیرت است، هوشیار و زیرک است و از آنجا که با سالوسان و اخلاق حاکم درگیر می‌شود، گاهی نقاب می‌زند و عقاید خویش را کتمان می‌کند. اگر به واژهٔ «فرایگاست» آلمانی (= آزادهٔ روح / آزادهٔ نفس) نیچه مراجعه کنیم، متوجه می‌شویم که مفهوم آن با رند مطابقت می‌کند: «فرایگاست» نیز اهل آزادگی و معرفت است و از فراز و نشیب زندگی نمی‌هراسد. او مانند یک آزاد مرد دگراندیش، با ارزش‌های مسلط و عوام‌زدگی مبارزه می‌کند و گاهی به نقاب زدن و نقش بازی کردن متوسل می‌شود. دوم آنکه سرمستی، باده نوشی و اهل دل بودن حافظ به سرمستی، شوریده‌دلی و میگساری دیونیزوس نیچه شباهت دارد. هایدگر در کتابش<sup>۶۶</sup> از اهمیت وجد و سرمستی نزد نیچه به تفصیل سخن رانده است و چنانکه می‌دانیم دیونیزوس نماد حیات، می، شور و «جن دل»<sup>۶۷</sup> (*genie du Coeur*) است. (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۲)

آشوری در قرابت نیچه با حافظ معتقد است که در نوشته‌های نیچه نام حافظ در بیشتر موارد در کنار نام گوته می‌آید و نیچه هر دو را به عنوان قله‌های خردمندی ژرف می‌ستاید.<sup>۶۸</sup> حافظ نزد او نمایندهٔ آن آزاده‌جانی شرقی است که با وجد دیونیزوسی، با نگاهی تراژیک، زندگی را با شور سرشار می‌ستاید، به لذت‌های آن روی می‌کند و در همان حال، به خطرهای آن نیز پشت نمی‌کند. این‌ها، از دید نیچه، ویژگی‌های رویکرد مثبت و دلیرانه، یا رویکرد تراژیک، به زندگی است. در میان پاره‌نوشته‌های بازمانده از نیچه، از جمله شعری خطاب به حافظ هست:  
به حافظ، پرسش یک آبنوش.<sup>۶۹</sup>

www.anjomanfarsi.ir

Nietzsche, *Fragments posthumes 1881*, p. 455; 1882, pp. 667, 673 ss. Ed. Llimard P.Kane, *Emerson and Hafiz, revue Religion and literature 1*, 2009, ر.ک: درباره حافظ و امرسون.

<sup>60</sup>. Platen

<sup>61</sup>. Von Bodenstedt

<sup>62</sup>. William Jones

<sup>63</sup>. Nietzsche, *fragments posthumes 1863* citant H. Brockhaus

<sup>64</sup>. Freigeist

<sup>65</sup>. (= آزاداندیش) نیست، بلکه یک آزادمرد یا جوانمرد است. *Frei geist* تنها *frei danker*

<sup>66</sup>. منظور اثر دو جلدی هایدگر در زمینهٔ اندیشهٔ نیچه است.

<sup>67</sup>. جن همان ژنی زبان فرانسوی به معنای توامان نبوغ و جن است.

<sup>68</sup>. ر.ک: نیچه (۱۳۸۷) *فراسوی نیک و بد*، آشوری، تهران: خوارزمی، ص ۱۴۹؛ همو (۱۳۸۰) *تبارشناسی اخلاق*، داریوش آشوری، تهران: آگه، ص ۱۲۷.

<sup>69</sup>. AnHafis. *FrageeinesWassertrinkers in Friedrich Nietzsche (۱۹۹۹) SämtlicheWerke, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, KritischeStudienausgabe, Bänden, München“ Gesamtregister(11/316)*



آن می‌خانه که تو از بهر خویش بنا کرده‌ای/ گنج‌اتر از هر خانه‌ای است/ می‌ای که تو در آن پرورده‌ای، همه عالم آن را سرکشیدن نتواند/ آن پرنده‌ای که [نام‌اش] روزگاری ققنوس بود/ در خانه میهمان توست./ آن موشی که کوه زاد، همان خود تو/ ای! همه و هیچ تو/ ای، می و می‌خانه تو/ ایققنوس تو/ ای، کوه تو/ ای، موش تو/ ای که همواره در خود فرومی‌ریزی و همواره از خود پر می‌کشی/ ژرف‌ترین فرورفتگی بلندی‌ها/ تو ای، روشن‌ترین روشنی ژرفاها/ تو ای، مستی مستانه‌ترین مستی‌ها/ تو ای تو را/ تو را طلب شراب چرا؟<sup>۷۰</sup>

### آشنایی نیچه با مولانا

در میان پژوهشگران این اعتقاد وجود دارد که نیچه در آثارش بصورت مستقیم به مولوی اشاره نمی‌کند و نام مولوی را نمی‌برد، اما برخی از مضامینی که مطرح می‌کند، مولوی‌گونه است. مثلاً در حکمت شادان مضمونی وجود دارد (قطعه ۱۲۵) و آن مربوط به دیوانه‌ای است که در روز روشن، خدا (مقتول) را می‌جوید. این مضمون در قطعه تراژدی «انسانم آرزوست» مولوی، البته با تفاوت‌هایی دیده می‌شود. نیچه جوان، نام مولوی را نخستین بار در دیوان شرقی گوته دیده است. زیرا آنجا گوته مولوی را معرفی می‌کند. سپس فون هامر پورگشتال در اثری به سال ۱۸۱۸ آثار مولوی و دیگر مشاهیر ایرانی، غزالی و نظامی، و محمود شبستری را ترجمه و نیز حسن صباح را معرفی کرد. بدین ترتیب، نیچه شناخت خود را در این حوزه (ادب فارسی) توسعه می‌بخشد. چنانکه می‌دانیم در قرن نوزدهم، قطعاتی از مولانا به آلمانی ترجمه شده است. مثلاً جرج رزن<sup>۷۱</sup> دربارهٔ مثنوی و مولانا کتابی نوشته است (۱۸۴۸). اما نیچه بیشتر با خواندن آثار گوته، فون هامر و روکرت با اندیشه او انس می‌گیرد. نباید فراموش کرد که هگل در آثارش<sup>۷۲</sup> به مولوی و روکرت اشاره دارد و این موضوع، بدون شک از چشم نیچه پنهان نمی‌ماند. در ضمن، نیچه اطلاعاتی در زمینه عرفان شرق از طریق کتابی به زبان لاتین، اثر تولوک (۱۸۲۰)<sup>۷۳</sup> به دست می‌آورد. این کتاب نیز اشاره‌ای به مولوی دارد. (همان: ۱۱۳-۱۱۴) و همچنین در خویشاوندی نیچه با مولوی محمد بقایی ماکان در حاشیه کتاب «اقبال و شش فیلسوف غربی» احتمال می‌دهد که با توجه به آشنایی نیچه با فرهنگ ایرانی، نیچه مفهوم ابرمرد را از «رستم دستان» و «شیر خدا» گرفته باشد که از ترکیب‌شان انسان آرمانی مولانا پدید می‌آید (قصیر، ۱۳۷۹: ۶۹). در حاشیه کتاب «حکمت شادان» نیز مترجمین من جمله جمال آل احمد، ابرمرد را معادل انسان کامل در ایران زمین می‌دانند (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۰۵).

### الف. مولوی

www.anjomanfarsi.ir

نسبت قالب و محتوا، زبان و اندیشه، پیام و تکنیک از موضوعات جدید است که روز بروز بر وسعت مطالعات آن اضافه می‌شود. معانی و محتوای اندیشه‌ها متناسب با جنسی که دارند ظرف زبانی مناسب خود را می‌طلبند. زبان عارفان از جنس زبان هنری است. عارفان و هنر با یکدیگر خویشاوندند. عارفان برای بیان حقیقت مطلق که دور از دسترسی فهم و ادراک انسان است به ناچار از زبان رمز و تمثیل استفاده می‌کنند و مقاصد خویش را در پرده بازگو می‌کنند. مولانا نیز همواره مقاصد خویش را در پرده رمز و مثل پنهان می‌سازد. (بادامی، ۱۳۸۶: ۹) مولوی در آثارش بارها تأکید کرده است

<sup>۷۰</sup>. ترجمه متن از داریوش آشوری است.

<sup>۷۱</sup>. Georges Rosen

<sup>۷۲</sup>. ر. ک: دانشنامه علوم فلسفی (Encyclopédie des sciences philosophiques)

<sup>۷۳</sup>. F. A. Tholuck نویسنده Sufismustheosophiapersarum است و قطعاتی از گلشن راز در این کتاب وجود دارد.

که تجربه عرفانی گفتنی و توصیف کردنی نیست و اسرار حتی در زبان نمی‌گنجد. اما عشق حق در درون او چنان غوغایی به پا کرده است که بی‌اختیار اسرار را بیان می‌کند. تدبیری که او در برابر این مشکل نگفتن و کشش گفتن می‌اندیشد این است که نقد حال خویش را در حدیث دیگران بازگوید و از معشوق در پرده سخن بگوید.

مثنوی مولوی از جهت بکارگیری تمثیل بسیار غنی و سرشار است. او بسیاری از داستان‌ها و تمثیلات و حکایات را که در آثار دیگران هم بوده با سلیقه خاصی پرورانده و به آن‌ها شاخ و برگ داده و بلاغت را به حد اعلا رسانیده است. (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۱۴) مولانا سرگذشت و خصوصیتی از انسان یا حیوان را به عنوان مثال و شاهد برای بیان مقصود بکار برده و در واقع، برای تفهیم امر معنوی و غیر محسوس از چیز محسوس استفاده کرده است. در حقیقت مولانا برای بیان نکته‌های اخلاقی و اجتماعی از داستان بهره جسته تا موضوع قابل درک و فهم همگان باشد و نتیجه بهتر عاید گردد.

ولی در نیچه می‌توان گفت که اساسی‌ترین و محوری‌ترین اندیشه مولانا، اصل و گوهر الهی جان است که عامل پیوند بنده و حق تعالی و دلیل گرایش او به عالم برتر و جهان غیب است. از آنجا که بیان وحدت گوهر بنده و حق تعالی و کیفیت ارتباط آن دو و اتحاد غایی جان با او، امری فرامنتقی و خارج از ظرفیت و حدود الفاظ است، شاعر عارف بناچار به بیان نمادین و رمزی و استعاری متوسل می‌شود. اگر چه ممکن است در استحاله حقیقت به رمز و تأویل آن، بخشی از معنی فدا شود، در هر حال این تن‌هاراه باز گفتن مقولات اصیل عرفانی است. (پورنامداریان، ۱۳۷۹: ۸۶)

#### ب. نیچه

در کتاب دانش شاد از نیچه پاره‌نوشتار نامداری هست با عنوان «دیوانه» (بخش سوم، شماره ۱۲۵) که یکی از بنیانی‌ترین مایه‌های اندیشه فلسفی وی، با صحنه‌پردازی دراماتیک و طنین تراژیک نیرومند به نمایش می‌گذارد. کتاب دانش شاد پیشاهنگ چنین گفت زرتشت است و یک سال پیش از آن نشر شده است. اما، در زرتشت است که آراء نیچه، تا واپسین پی‌آمدهای هستی‌شناسانه، روان‌شناسانه، و جامعه‌شناسانه آن، دنبال می‌شود. انسان از دیدگاه او همین باشنده ارزیاب است بر روی زمین که همه چیز را بر بنیاد دستگاه‌های ارزشی (اخلاقی) خود، ارزشگذاری می‌کند. لذا نیچه برای بیان این دغدغه‌ها در تبیین انسان کامل و فراتر روی از آنچه میان مایگی می‌نامد، بارها در آثار خود به زبان رمز و تمثیل متوسل شده و از آن بهره می‌گیرد که داستان دیوانه و جستار او در چنین گفت زرتشت مبین همین رویکرد اوست.<sup>۷۴</sup> که این زبان تمثیلی و رمزی و مصادیقی که نیچه ارائه می‌دهد، بصورت گسترده‌ای در تشابه و تمائل با جامعه رمزگانی و تمثیلی مولانا قرار می‌گیرد.

توجه نیچه به وجه بنیادین استعاره در حوزه زبان، از دیگر وجوه مسلم اشتراک وی با مولوی است. به نظر می‌رسد که نیچه نخستین اندیشه‌ورزی باشد که وجه بنیادی استعاره‌ای زبان را شناخته و اهمیت سبک و رابطه ساختاری آن را با معنا بازگفته است. از جمله نشان داده است که در زبان فلسفه و بنیاد به ظاهر سفت و سخت مفهومی آن، تا چه اندازه استعاره نقش بازی می‌کند. با این شناخت او توانست مرز بظاهر گذرناپذیر زبان فلسفی و زبان شاعرانه را از میان بردارد و در چنین گفت زرتشت یکسره به زبان شاعرانه اندیشه‌ورزی کند. زبان جدلی شاعرانه نیچه در اندیشه‌ورزی فلسفی از

<sup>۷۴</sup> داستان تمثیلی دیوانه را که در روشنای روز با فانوس افروخته به بازارگاه دوید و پیوسته فریاد می‌زد که، «من خدا را می‌جویم! من خدا را می‌جویم!» و چون آن جا بسیاری گرد هم ایستاده بودند که خدا را باور نداشتند، سخت خنده برانگیخت. یکی گفت، «مگر رفته و گم شده؟» دیگری گفت، «نکند بچه بوده و راه‌اش را گم کرده؟ یا رو پنهان کرده؟ یا از ما می‌ترسد؟ یا رفته و کشتی گرفته و به دیاری دیگر زده؟» این گونه میان خود هیاهوکنان خنده سر می‌دادند. اما دیوانه به میان ایشان پرید و خیره‌خیره در ایشان نگریست و بانگ برآورد که، کجا رفته است خدا؟ من شما را می‌جویم: ما او را کشته ایم! شما و من! ما همگی قاتلان او ایم.

تمثیل نیز بسیار بهره می‌گیرد، یعنی آوردن روایتی یا حکایتی که هدف آن رساندن نکته‌ای حکیمانه، اخلاقی، یا فلسفی است. زرتشت، با داشتن نگاه به تمثیل‌های مسیح در انجیل و کنایه داشتن به آن‌ها، سراسر آکنده از تمثیل است. روایت «دیوانه» نیز از همین گونه تمثیل‌هاست. (آشوری، ۱۳۸۸: ۱-۳)

### ج. طرحواره‌های<sup>۷۵</sup> مشترک ذهنی مولانا و نیچه

فردریش نیچه به عنوان یکی از مؤثرترین متفکران اگزیستانسیالیستی پس از فروپاشی نگرش‌های فلسفی کلاسیک، همواره به دنبال انسانی متعالی و ابرمرد، ملاحظات عمیق و هدفمندی را در حوزه انسان‌شناسی مطرح نموده است که در عرفان اسلامی نیز این ویژگی به عنوان نخستین رویکرد مطرح می‌شود یعنی در این دو ساحت نگرش، رسیدن به ساحت انسان متعالی به عنوان مقصد غایی و نهایی طرح ریزی می‌شود. در مکتب عرفان اسلامی، مولانا یکی از شاخص‌های تئوریزه شده و چهارچوب‌های بسامان را به عنوان انسان اگزیستانس ارائه دهد که در عناصر اصلی و رویکردهای بنیادین، با انسان و شناخت انسانی نیچه تناسب و همسانی دارد.<sup>۷۶</sup> این مؤلفه‌های بنیادین در سه عرصه قابل طرح است:

۱- هر دو متفکر معتقدند که انسان باید از میان مایگی<sup>۷۷</sup> فراتر رود. این اصل بدان مفهوم است که انسان تعالی خواه می‌بایست از این که مثل توده‌های مردم زندگی کند، باور داشته باشد، احساسات و عواطف و گفتار و کردار آنان را تقلید کند، فراتر رود. لذا هر دو متفکر توصیه می‌کنند که برای کمال و حرکت استعلایی نمی‌بایست مانند توده‌های مردم میان مایه عمل کرد. به تعبیری، طرز زندگی مردم عادی، مورد نقد هر دو متفکر است.

۲- هر دو اندیشمند بر این باور هستند که انسان نباید هیچگاه به وضع موجود خود راضی باشد و باید که همواره

<sup>۷۵</sup>واژه طرحواره (Schema) بطور کلی به عنوان ساختار، قالب یا الگو تعریف می‌شود. در روانشناسی، طرحواره را بصورت الگویی در نظر می‌گیرند که بر اساس واقعیت یا تجربه شکل می‌گیرد. طرحواره به عنوان هسته اصلی باورهای انسان تلقی می‌شود که می‌تواند بن‌مایه بسیاری از تصاویر، باورها و کنش‌ها و واکنش‌های انسان قلمداد می‌شود. به باور روانشناسان، تجربیات دوران کودکی و زندگی باعث شکل‌گیری طرحواره در ذهن افراد می‌شود؛ یعنی همان قالب فکری انسان و آن چه به وسیله آندنیا تفسیر می‌شود. پس در حوزه مباحث فلسفی و زیبایی‌شناسی، طرحواره‌ها ساخت‌هایی مفهومی هستند که سطح اولیه ساخت‌های زیر بنای زبان و اندیشه را شکل می‌دهند. مهمترین طرحواره‌هایی که بن جانسون و لیکاف، مطرح می‌نمایند، طرحواره‌های حرکتی، طرحواره‌های قدرتی و طرحواره‌های حجمی است.

<sup>۷۶</sup>استعلایی در ترجمه لفظی به معنای فراروندگی است. در کاربرد این اصطلاح بجای مضاف الیه‌های «عرفانی» در این پژوهش، این فرض کانتی مد نظر قرار می‌گیرد که متافیزیک هر چند چونان علم امکان ندارد، اما هنوز وجود دارد. در نظر گاه کانت، در تحقیق متافیزیکی، همان نوع از کاربرد عقلانی صورت می‌پذیرد که در تحقیق تجربی و علمی. پس رد کردن متافیزیک به عنوان چیزی تناقض آمیز، همچنین تخطئه شناخت عقلانی است. دو معنا از متافیزیک نیز وجود دارد، یکی از این نگرش‌ها چونان امکان علم به خداوند و روح است، و معنای دوم آن همچون احتجاجی برای معرفت و اخلاقیات است. امکان یا عدم امکان وجود متافیزیک در معنای اول آن در نقد اول، روشن می‌شود. اما مسأله برای متافیزیک دوم، مسأله امکان یا امتناع نیست، بلکه فیلسوفانی چون کانت و نیچه می‌خواهند چگونگی امکان آنرا اثبات کنند. با توجه به این مفاهیم، مقصود از گزاره‌های استعلایی، همان گزاره‌هایی در راستای معرفت و دریافت وجود متعالی است، بدون پیش فرض داده‌های پیشینی متافیزیکی که در فرهنگ کلاسیک، بصورت موضوع اندیشه مورد بررسی قرار می‌گرفت.

<sup>۷۷</sup>mediocrati. مسطح شدن برجستگی‌های انسانی. به این تعریف می‌توان از منظری عام و از منظری خاص نگرست. منظر عام که رصد افول ستاره‌های روشن عالم انسانی است و منظر خاص که همسطح سازی قلیل شخصیتی انسان‌ها است. یعنی مسطح سازی برجستگی‌های عام انسان‌ها در برابر دیگر موجودات و مسطح سازی برجستگی‌های خاص انسان‌ها در برابر یکدیگر

توقف در وضع موجود را نامطلوب تلقی کند. بدین معنا که همیشه توقف در وضع موجود، نامطلوب است و وضع مطلوب، قابل دستیابی. این هر دو متفکر، انسان را دعوت می‌کنند که از وضع موجود فراتر رود و مطلوب دانستن وضع موجود را باعث خودشیفتگی می‌دانند. این اندیشه گاهی فراتر از فرا روی از میان مایگی است و به فراتر روی از خود می‌انجامد.<sup>۷۸</sup>

۳- این دو متفکر از ارزش‌ها، هنجارها، بایدها و نبایدهای میراثی و پس مانده‌ی زمانه‌ی خود نیز فراتر می‌روند و به یک فرا ارزش می‌رسند. این مسأله بدین معنا نیست که بی‌اخلاقند بلکه اخلاق و سلوکی را معرفی می‌کنند که فراتر از اخلاق‌های به ارث رسیده است. در مولانا و نیچه، نظام‌های اخلاقی، کاملاً دینی یا عرفی نیست و آنان نظام اخلاقی جدیدی پی ریزی می‌کنند.<sup>۷۹</sup> این نظام ارزشی، حاصل فراتر رفتن از ارزش‌هایی است که تا کنون بشر به آنها التزام می‌ورزیده است.

این اصول مشترک در حوزه‌ی اندیشه‌های اگزیستانسی این دو متفکر، به موضوع جستجوی بنیادها که همان موضوعات دیالکتیک وجود، عدم و مطلق است، می‌پردازد و در مرحله‌ی بعد به تعریف انسان و قرائت تطبیقی این دو متفکر از انسان شناسی و چیستی و هدف‌گایی آن می‌پردازد.

### نتیجه

نیچه بیش از آنکه فیلسوفی غربی با چهارچوب فکری مدرن باشد، می‌تواند در قالب اندیشمندی دگر اندیش با نظام فکری متأثر از اندیشه‌ی حکمی و عرفانی شرقی بویژه حکمت و عرفان ایرانی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد که با بررسی در نظام پیش متن‌های نیچه و تحلیل ترامت‌نی آثار او می‌توان به این نتیجه رسید که نیچه در کهن‌باورها و طرح‌واره‌های فکری به شدت شرق زده می‌نماید. لذا با توجه به موارد یادشده در این پژوهش و با استناد به گزاره‌های درون متنی و نگاه شارحین به موضوع می‌توان دریافت که طیفی از بن مایه‌های اندیشگانی نیچه که در بردارنده‌ی طرح‌واره‌های اندیشگانی و بنیادهای فلسفی اوست، در خویشاوندی با گزاره‌های عرفان ایرانی است که در دو شاخه‌ی اصلی قابلیت توصیف و تحلیل دارد؛ یکی از آن دسته از مفاهیم است که در قالب وحدت مفاهیم و باورها بررسی می‌شود. این دست مفاهیم و معارف مشترک بین تمامی نسل‌های بشری است و در حوزه‌ی تاثیر و تاثر قابلیت طرح ندارد. اما گروه دیگری از مقولات هستی‌شناسی و حوزه‌های معرفتی در نظام اندیشگانی نیچه مشاهده می‌شود که در رابطه‌ی تنگاتنگ با اندیشمندان شرقی است و ردپای عناصر متعددی از فکر فلسفی نیچه را می‌توان در آثار حکما و عرفای ایرانی جستجو کرد و دریافت. بهمین دلیل و با توجه به استنادات ارائه شده در این پژوهش و با تکیه بر اسناد موجود در متن نیچه و همچنین گزاره‌های برون متنی چون رجوع به منابع کتابخانه‌ی نیچه، برگه‌های امانت کتابخانه‌ی بازل، خاطرات و گفتارهای همراهان نیچه می‌توان ردپا و اثر انگشت اندیشمندان و عرفای شرقی به‌ویژه حکما و عارفان ایرانی را در آثار او مشاهده کرد؛ که در این نوشتار، تاثیر نیچه از حافظ، سعدی و مولانا مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت و آبشخورهای متنی اندیشه‌ی فلسفی نیچه را در حوزه‌هایی چون طرح‌واره‌های انتزاعی، باورمندی‌های وجودشناسی و معرفت‌شناسی استعلایی و حوزه‌ی انسان‌شناسی به این خاستگاه فرهنگی و بستر معرفتی یعنی عرفان و حکمت ایرانی مرتبط و متأثر دانسته است.

<sup>۷۸</sup>. تو به هر صورت که آبی بایستی که منم این، والله آن تو نیستی

<sup>۷۹</sup>. پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

## منابع

۱. آشوری، داریوش. (۱۳۸۸) پژوهش‌های معنایی سبک در آثار نیچه، فصل‌نامه ادبیات‌جنگِ زمان، فرهنگ و هنر، شماره ۳، اُسلو.
۲. بادامی، علی. (۱۳۸۶) ابهام و دوگانگی زبان در مثنوی مولانا، مجله تاریخ، آینه میراث، شماره ۳۸، تهران.
۳. باقری خلیلی، علی اکبر و غریب رضا غلامحسین زاده. (۱۳۸۷) بررسی غزلیات حافظ از دیدگاه نظریه زیبایی‌شناسانه نیچه، پژوهش‌های ادبی، سال ۵، شماره ۱۹، بهار.
۴. پور نامداریان، محمد تقی و رحمان مشتاق مهر. (۱۳۷۹) مدخلی بر رمز شناسی غزلهای مولانا، مجله زبان و ادبیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱۷۴، تبریز.
۵. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۷) کلیات سعدی، محمد علی فروغی، تهران: طلوع.
۶. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۴) مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۷. فولادوند، حامد. (۱۳۸۴) خویشاوندی معنوی نیچه و سهروردی، در شناخت نیچه، به کوشش حامد فولادوند، تهران، مهر نادر.
۸. فولادوند، حامد. (۱۳۹۱) نیچه، حافظ، سرمستی، مجله بخارا، سال پانزدهم، شماره ۷۸.
۹. فولادوند، حامد. (۱۳۸۷) در شناخت نیچه، تهران: کتاب نادر.
۱۰. قصیر، نذیر. (۱۳۷۹) اقبال و شش فیلسوف غربی. (فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگستون، مک تاگارت) محمد بقایی ماکان، نهران: یادآوران.
۱۱. نیچه، فریدریش. (۱۳۸۷) اراده معطوف به قدرت، محمد باقر هوشیار، تهران: فرزانه روز.
۱۲. ..... (۱۳۸۹) حکمت شادان، کامران آل احمد و حامد فولادوند، تهران: جامی.
۱۳. Friedrich Nietzsche (1999), *Sämtliche Werke*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe, München.

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir