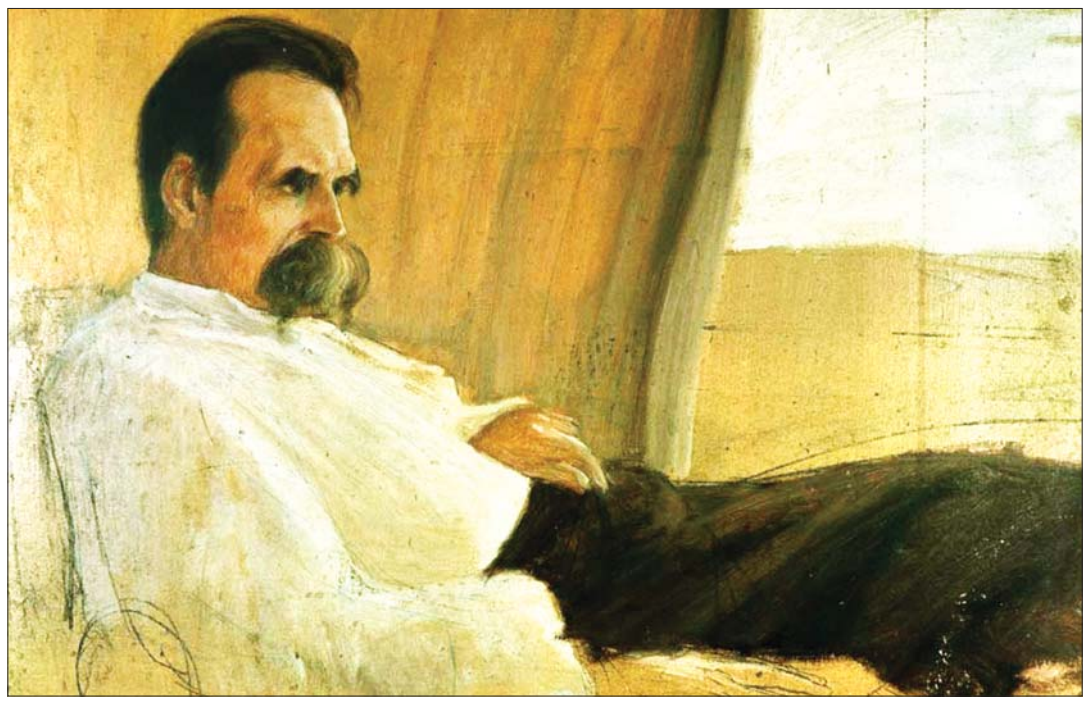
نیچه شرقی: ایران‌مآبی و دیونیزوسی*

حامد فولادوند



حکایت زندگی ما چیزی نیست جز روایت در و پنجره‌هایی که بازوبسته کرده‌ایم و می‌خواهیم همچنان بگشاییم.

گاستون باشلار

این گفتار به‌لحاظی خلاف زمانه و دعوتی است تا «پنجره شرقی» نیچه را باز کنیم و از این منظر نقش او را در تدوین جهان‌بینی و نیز موضع‌گیری‌های انتقادی‌اش بررسی کنیم. نیچه به‌تدریج نیچه شد، با وسعت‌بخشیدن به افق‌های فکری خود و زیر سؤال‌بردن هنجارها و ارزش‌های حاکم و با بیرون‌کشیدن فلسفه آینده‌نگرش از کج‌راهه اروپامحوری و یونان‌شیفتگی، توانست به جهان و اندیشه «شرقی» توجه کند. به عبارت دیگر، او طی روزگاری پرتلاطم ویژگی و تفاوت نگرش خود را در آثارش نمایان ساخت و نشان داد فیلسوفی تراژیک است از جنس هراکلیت: اندیشه‌ورزی که «لحن شرقی» او ذهنیت هگل را سخت برانگیخته بود. (ر.ک. هگل، درس‌هایی در مورد تاریخ فلسفه). اکنون به استعاره پنجره برگردیم: می‌دانیم هر پنجره‌ای به سمت چیزی باز می‌شود و می‌تواند همچون دریچه‌ای پنهان، هم جهان و هم زندگی را به ما نشان دهد و آنچه را هنوز «ندیده‌ایم» یا درباره آن تأملی نکردیم آشکار کند. درضمن، اصولا ما زمانی پنجره را باز می‌کنیم که نیاز به هوا و نور داشته باشیم، زمانی‌که بخواهیم زمان- مکان خود را روشن سازیم تا ازسویی، درون- بیرون خود را بهتر تشخیص دهیم و از سوی دیگر، جریان‌های واقعیت موجود که تن و ذهن‌مان را درگیر کرده مهار و غربال کنیم. البته، وقتی به فضا و جهان بیرون متوسل می‌شویم هدف تنها اراده معطوف به شناخت نیست، بلکه باید دیدگاه خود را تغذیه و تازه کنیم و از آنچه وجود ما را اذیت یا فرسوده می‌کند رها شویم. در مواردی، مراجعه به آن دگر، دیدار و آشنایی با دنیای بیرون و دوردست (مناظر، ارزش‌ها و سنن دیگران) کوششی است در جهت احیا و جان‌بخشی درون هر جامعه و فرهنگ بحران‌زده و اگر توجه به «غیرخودی» بر اساس درک، پرسش وگفت‌وگوی متقابل باشد حاصل‌خیز است. اکنون به پنجره‌ای که نیچه به سمت شرق و ایران‌زمین گشود می‌پردازیم زیرا او به مرور نتیجه گرفت توسل و تکیه بر نقطه‌نظر شرقی می‌تواند بر اندیشه او تأثیر بگذارد و به‌همین‌دلیل کوشید با کاربرد نوعی راهبرد شرقی، افکار و ارزش‌های حاکم زمانه را به چالش بکشد. از این نظر، خالق «چنین گفت زرتشت» رابطه منحصربه‌فردی با ایران‌زمین برقرار کرد و به همین جهت می‌توان از ایران‌مآبی (iranisme) و دیونیزوفی (dionysophie) نیچه سخن گفت.

نیچه شرقی

در نوشته‌های نیچه شاهد اشاره‌های گوناگونی به شرق، ایران‌زمین و نگرش شرقی یا آسیایی هستیم که به برخی از آنها می‌پردازیم:

۱- «می‌خواهم مدتی در میان مسلمانان زندگی کنم، به‌ویژه در جایی‌که اکنون آنان سخت پایبند به اعتقاد و ایمان‌شان هستند. بدین‌ترتیب، نگاه و قضاوت من نسبت به هرچه اروپایی است تیزتر و برنده‌تر خواهد شد. فکر می‌کنم چنین برداشت و ارزیابی در چارچوب مأموریت زندگیم قرار دارد.» (ر.ک. نامه نیچه به پیتر گاست، مارس ۱۸۸۱، درمورد سفر به تونس همراه با گرزدورف).

توضیح: نیچه تصمیم گرفته به تونس برود و زندگی مسلمانان را تجربه کند تا بتواند در مورد اروپائیان به نگاهی ژرف‌تر و بینشی انتقادی‌تر برسد. او می‌افزاید که مأموریت زندگی‌اش نیز بررسی و ارزیابی دنیای اروپا از منظر فضا- زمان شرقی و نگرش مسلمانان است.

۲- «از من نپرسیدند، درحالی‌که می‌بایست می‌پرسیدند که کاربرد نام زرتشت نزد نخستین اندیشمند اخلاق‌گریز به چه معنی است، زیرا خصوصیت فوق‌العاده و منحصربه‌فرد این فارس (= ایرانی) در تاریخ، دقیقا برخلاف دیدگاه و برداشت من است... زرتشت بود که اخلاق را آفرید و این اشتباه اجتناب‌ناپذیر را انجام داد و در نتیجه پیش‌تر از هر کسی اوست که باید اشتباه خویش را بپذیرد. در ضمن، او (=زرتشت) از سایر متفکران، نه‌تنها تجربه طولانی‌تر و ژرف‌تری دارد - تمامی تاریخ چیزی نیست جز انکار تجربی و عینی «نظم اخلاقی»- بلکه از همه آنها صادق‌تر است، امری که اهمیت به‌سزایی دارد. اگر تنها به خود مکتبش رجوع کنیم، در متن آن حقیقت‌گویی و صداقت فضیلت والا شمرده می‌شود، یعنی نگاه آن برخلاف بزدلی «ایده‌آلیسم» است که از واقعیت فرار می‌کند. آری، دلیری طبیعی زرتشت از جمع آن متفکران بیشتر است: فضیلت مردم اهل فارس (=ایرانیان) حقیقت‌گویی و خوب کمان‌کشیدن است. متوجه منظورم می‌شوید؟» (ر.ک. این است انسان، ۱۸۸۸، بخش ۳).

توضیح: بنا به متن فوق، نیچه پیامبر اخلاق‌آفرین ایران‌زمین را با تأمل و دقت تمام انتخاب کرده، یعنی گزینش او به‌هیچ‌وجه اتفاقی یا تفننی نبوده است. نیچه نقاب زرتشت اندیشمند باتجربه و حقیقت‌جو را بر چهره زد تا در پس این شخصیت مفهومی، به اخلاق مسیحیت و ایده‌آلیسم غربی بتازد. درضمن، نیچه از منظر حیات می‌نگرد و می‌سنجد.

۳- «وقتی می‌خواهیم نگرش‌های ظاهری و باطنی را- تفکیک قدیمی میان فلاسفه هند، یونان، ایران، جهان مسلمان و به‌طور خلاصه، هرجا که به سلسله‌مراتب و نه برابری حقوق باور داشتند - بسنجیم، اساس تضاد بین این دو دیدگاه در این نیست که یکی از برون و نه از درون می‌نگرد، ارزیابی و قضاوت می‌کند، بلکه منظور این است که دید ظاهری به پدیده‌ها از پایین به بالا می‌نگرد درحالی‌که دیدگاه باطنی از بالا به پایین و به پایین خود می‌نگرد. آری، بلندی‌هایی در روح و جان خود داریم که حتی تراژدی دیگر تراژیک به نظر نمی‌آید.» (ر.ک. فراسوی خیر و شر، ۱۸۸۶، فصل آزاده روح، ۳۰).

توضیح: نگرش باطنی و درون‌نگر یا «شرقی» (از بالا به پایین) نگرش سلسله‌مراتبی است و با نگرش ظاهری، برون‌بین و متافیزیکی (از پایین به بالا یا قورباغه‌وار) که بیانگر نگرش برابرخواه مدرن است، تفاوت دارد. از منظر نیچه، نگاه «شرقی» درسطح بینش و قضاوت جنبه والاتری دارد و از این‌رو می‌گوید «در زمینه فلسفه وشناخت لازم است شرقی‌تر بیندیشیم. با بینش شرق به اروپا بنگریم.» (ر.ک. پاره‌گفتار پس از مرگ، تابستان ۱۸۸۴).

۴- «لئوناردو داوینچی» کشور صبحگاهان، یعنی شرق، را می‌شناسد، چه از درون و چه از برون. در وجود او جنبه‌ای فرا اروپایی، ناملموس و خاموش مشاهده می‌کنیم که نشانگر کسی است که افقی گسترده دارد و چیزهای خوب و بد را تجربه کرده است». (ر.ک. پاره‌گفتارها، ۱۸۸۸، ۳۴/ ۱۴۹).

توضیح: داوینچی بُعدی فراارواپایی و ناملموس دارد و چون از نگاهی درون‌نگر و برون‌نگر برخوردار است شرق را می‌شناسد. با کشف افق‌های تازه و توسل به منظرگاه‌های گوناگون، نیچه نگاهی درون‌نگر- برون‌نگر به‌دست آورده و مانند داوینچی فراارواپایی و شرقی شده است.

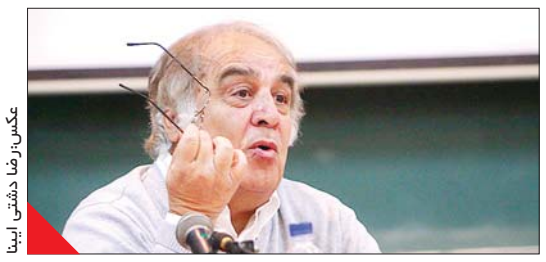
۵- «آنچه هراکلیت می‌خواست از آن دوری کند همان چیزی است که ما نیز امروز از آن اجتناب می‌کنیم: سروصدا و وراجی دموکراتیک اهالی شهر اِفس، سیاست‌بازی آنان، اخباری که از امپراطوری (منظورم ایران‌زمین است) می‌رسد ... همان کالای بنجل امروزی. ما به چیزی آرام، سرد و اصیل که در دوردست باشد ارج می‌گذاریم.» (ر.ک. تبارشناسی اخلاق، ۱۸۸۷، رساله ۳).

توضیح: در این متن، نیچه مدرنیته و دموکراسی را نقد می‌کند و به ارتباط میان هراکلیت، فیلسوف پیش‌سقراطی، (او اهل اِفس و دموکراسی‌گریز است و نیچه او را پیشکسوت تراژیک خود می‌داند) و شاهنشاهی ایران اشاره می‌کند. یادآور می‌شویم که در اثر «این انسان است»، نیچه می‌نویسد: هراکلیت در همان عصر خود (دوران کوروش) مکتب بازگشت ازلی را تدریس می‌کرده و درنتیجه، بین مفهوم بازگشت ازلی زرتشت نیچه، ایران و هراکلیت پیوندی وجود دارد. بدین‌ترتیب، مفهوم بنیادی بازگشت ازلی نیچه ریشه در ایران‌زمین نیز دارد.

۶- «منتظرشدن و آماده‌کردن خود؛ منتظربودن جهیدن چشمه‌های تازه؛ آماده‌کردن خود برای دیدن و شنیدن صداهای عجیب؛ آماده برای هرچه بیشتر زدودن گردوخاک از روح خود و دورشدن از این جنجال‌های زمانه؛ آماده برای نه‌تنها کنارزدن و فراتررفتن از هرآنچه مسیحی است، بلکه ایجاد چیزی فوق مسیحی. زیرا مکتب مسیحیت برخلاف دیدگاه دیونیزوسی بود؛ آماده برای کشف‌کردن مجدد نیم‌روز خویش و نیز برپاکردن آسمانی روشن، درخشان و رمزآلود بالای سر خود؛ ... آماده وسعت‌بخشیدن افق‌های‌مان، فراملی و اروپایی‌شدن، فرا اروپایی، شرقی و درنهایت یونانی‌شدن- زیرا باید عنصر یونانی را نخستین پیوند مهم و نخستین تلفیق بزرگ جهان شرق شمرد». (ر.ک. اراده معطوف به قدرت، گفتار ۴۸۲، ۱۸۸۷).

توضیح: در این گفتار نیچه به روشنی می‌گوید لازم است افق خود را باز کنیم و فراملی، اروپایی، شرقی و یونانی شویم. او بر لزوم بیرون‌آمدن اروپاییان از چارچوب‌های بسته فرهنگی و آن مرزهای بسیار تنگ خود تکیه می‌کند تا غربی‌ها بتوانند از افکار و دستاوردهای سرزمین‌های دیگر و جهان غیر غربی بهره‌مند شوند، به‌خصوص که از طریق کشف دنیاهای دیگر به نیم‌روز خویش (= نماد تعادل و کمال فرد چون درساعت ظهر آدمی سایه ندارد) بهتر می‌رسد. علاوه بر این، نیچه معتقد است با نگرشی فرا اروپایی و شرقی، ما (=منتقدان فرهنگ غرب) می‌توانیم بر هرآنچه مسیحی و غیر دیونیزوسی است چیره شویم. به زبان دیگر، او در برابر نوعی از مسیحیت نوعی راهبرد شرقی توصیه می‌کند و می‌افزاید حتی عنصر یونانی تلفیقی از دنیاهای شرق بوده است. از نظر نیچه (ر.ک. فلسفه در عصر تراژیک، ۱۸۷۲)، هر فرهنگی نتیجه ترکیب و تلفیق است و یونانیان از همسایگان خود آموختند و مدیون بربرها (=ایرانیان و سایر مللی که یونانی حرف نمی‌زدند) هستند. در نظر نیچه، یونانیان بیشتر بازسازی و پردازش کردند تا آفرینش، یعنی اجازه دادند همسایگان شرقی آنان را بارور کنند. همسانی‌ها و شباهت‌های موجود حاصل این مناسبات است: اشیل می‌نویسد ایرانیان شبیه ما هستند. (در مورد تأثیرات اندیشه ایران‌زمین برافلاطون ر.ک. به پژوهش‌های پانوسی و مجتبایی).

متون منتخب فوق نشانگر توجه کلی نیچه به جهان شرق و نیز تأمل ویژه او درباره ایران است. درضمن، برخی از علل توسل او به «پنجره شرقی» آشکار شد: به‌خصوص، عبور و فراتررفتن از جهان اخلاقی موجود و رهایی از متافیزیک. می‌دانیم توسل به شرق شیوه‌ای بود در اروپا برای نقد جامعه بومی و ارزش‌های حاکم آن و قبل از نیچه، اندیشمندانی چون مونتسکیو، ولتر یا دایره فرهنگی فریدریش شلگل این راهبرد را به کار بردند. در نتیجه، رویکرد نیچه تداوم‌بخشیدن به شیوه مرسوم عصر روشنگری است. البته، باید توجه داشت که او در جدال‌های بحران روشنگری میان طرفداران روشنگری (گروه ینا) و مخالفان آن (گروه وایمار) موضع میانه‌ای‌گرفت و مراجعه نیچه به شرق از زاویه فلسفی جدید و تدوین‌شده خودش صورت گرفت. در واقع، اگر گوته «اروپایی نیک»، به‌سوی شرق رفت بیشتر به این خاطر بود که می‌خواست با تریاک شرق غوغای اروپا را فراموش کند؛ اگر هردر ضد کشیش به شرق شاعرانه متوسل شد هدف اصلی او مسیحیت‌زدایی و «پاک‌سازی» فرهنگ آلمان بود؛ اگر برادران شلگل (که فارسی را نزد شزی شرق‌شناس آموختند) و سایر مخالفان روشنگری کوشیدند به مدد معنویت و ادب شرقی، غرب مادی و کافر را متحول



عکس: رضا دشتی ابینا

و بارور کنند، نیچه جوان سعی داشت از طریق شرق «بازگشت به یونان باستان» خود را انجام دهد تا فضا- مکان غرب و نیز فرهنگ مسیحی زیر سؤال برود. در این راستا، لازم است به‌طور فشرده به روند آشنایی نیچه با جهان ایرانی اشاره کنیم. دو مرحله را مد نظر خواهیم داشت: یکی زمان تحصیلات او در مدرسه سلطنتی پفورتا (۱۸۵۸-۱۸۶۴) سپس دوره‌ای که نیچه به تدریس در دانشگاه بازل سوئیس می‌پردازد (۱۸۶۹- ۱۸۷۹) و شناخت بهتری از دنیای شرق و کشور زرتشت به‌دست می‌آورد و با تغذیه افکارش به تدوین سه مفهوم استعاری خود (اراده معطوف به قدرت، بازگشت ازلی، ابرانسان) می‌پردازد، مفاهیمی که از نظر ما رنگ‌وبوی شرقی دارند (و به همین دلیل موجب کج‌فهمی یا نفهمی محافل فلسفی شد) و این سه فرضیه یا سه مقوله بنیادی نیچه را رمزنما (mystérique) می‌کند.

دوره مدرسه پفورتا و شرق‌شیفتگی زبدگان آلمان: در همان سال‌های نوجوانی و تحصیل در مدرسه مشهور پفورتا (پیش از نیچه، فیشته و شلگل در آنجا شاگرد بودند)، نیچه با مطالعه متون یونانی و لاتین و خواندن ادبیات کلاسیک و مدرن با کشور ایران آشنا می‌شود. پس از اتمام تحصیل در مدرسه پفورتا (۱۸۶۵)، نیچه جذب شوپنهاور می‌شود که گرایش‌هایی به هند و صوفیگری داشت و در آثارش این توجه به آسیا، شرق اسلامی و جهان هند و- ایرانی را مشاهده می‌کنیم. (ر.ک R.Gérard, L'Orient et la pensée romantique allemande 1963).

دوره تدریس در دانشگاه بازل (۱۸۶۹-۱۸۷۹): نیچه طی دهه تدریس خود در بازل کتاب‌خوان غریبی بود و به مطالعات و پژوهش‌های خود درباره یونان کهن و تاریخ باستان ادامه می‌دهد و از طریق نوشته‌های یونان‌شناسان بزرگ یا خاورشناسان و نویسندگان مانند گوبینو شناخت خود را درباره ایران باستان و معاصر ژرف‌تر می‌کند. می‌دانیم پس از مکاتبه و چند ملاقات با گوبینو (۱۸۷۶)، واگنر اثر «دین و فلسفه درآسیای مرکزی» را به نیچه توصیه می‌کند چون نویسنده آن به ایران و تئاتر تعزیه پرداخته است - نیچه به توصیه واگنر توجه می‌کند و با آثار گوبینو آشنا می‌شود.باید اضافه کنیم وقتی نیچه از عقاید واگنر فاصله گرفت، ذوق موسیقایی او نیز شرقی و مدیترانه‌ای شد و به آهنگ‌های بیزه علاقه پیدا کرد: او اپرای «جنوبی-شرقی» کارمن را به موسیقی شمالی-آلمانی واگنر ترجیح داد.

ایران‌مآبی نیچه دیونیزوس

اکنون که جنبه شرقی و ایرانی نگرش نیچه را ترسیم کردیم، به مفهوم ایران‌مآبی می‌پردازیم. این اصطلاح را مدیون ایران‌شناس برجسته هانری کربن هستیم و آن را با اهداف معرفتی به کار گرفتیم تا نوع فلسفیدن نیچه را ارزیابی کنیم و چهره این اندیشه‌ورز مسیحی‌ستیز، نامرسوم و غیرمتعارف را بهتر بشناسیم. از نظری، می‌توان او را سقراطی موسیقی‌دوست یا فردی فلسفه‌گریز و از جنس عقلاالمجانین (ر.ک. ن. پورجوادی، لقمان ۱۳۶۷) شمرد یا اینکه نیچه را نه فیلسوف بلکه دیونیزوف (dionysophe) خواند.

مفهوم ایران‌مآبی: به‌گفته هانری کربن، که از نظریات متفکر اسلاودوست خومیاکف (۱۸۰۴-۱۸۶۰) الهام گرفته، از آغاز تاریخ بشر ما شاهد جدال و آمیزش دو اصل و نوع تمدن هستیم: از سویی، اصل آزادی که خود را با آفرینش و خلاقیت بیان می‌کند و از سوی دیگر، اصل الزام که بر پایه سبب و ایجاب ایجاد می‌شود. بدین‌ترتیب، ایران‌مآبی (Iranisme) اصل آفرینشی و معنوی یا دین آزادی اخلاقی است و کوش‌مآبی (Koushisme) (کوش در تورات سرزمین حبشه و مصر است) دیدگاهی استوار بر الزامی‌بودن رویدادها یا دین استدلال منطقی و از این جهت این برداشت در بینش هگل به اوج می‌رسد. در نظر کربن، ایران‌مآبی یا به زبان دیگر اندیشه ایرانی براساس سنت بنا شده و نمی‌تواند با استدلال منطقی بازسازی شود. زیرا مفهوم آزادی خلاق نه در فرمول‌بندی‌های تنگ قرار می‌گیرد، نه از آن‌ها منتج می‌شود. این مفهوم تنها می‌تواند حاصل الهامی والا و فراتر از چارچوب تنگ استدلال یا نتیجه کار زمان باشد». (ر.ک. هانری کربن، در اسلام ایرانی، cf. Corbin, t.2, 337, En islam iranien). بنابر این تعریف، بینش ایران‌مآبی تقدم را به الهام و کشف می‌دهد (افلاطون و پیروانش ایران‌مآب محسوب می‌شوند) درحالی‌که نگرش کوش‌مآبی بر استدلال و منطق تکیه دارد (ارسطو و نیز مریدانش کوش‌مآب شمرده می‌شوند). هانری کربن تفکیک کلی خومیاکف را - که نه جنبه جغرافیایی، نه قومی بلکه وجه قدسی دارد - برای تبارشناسی شیخ اشراق به کار می‌بندد تا شهید سهروردی را به‌عنوان احیاکننده حکمت ایران باستان (=خسروانیان) بازشناسی کند. زمانی‌که کربن شجره‌نامه معنوی- فکری حکمای اشراقی را ترسیم می‌کند، حکمای یونان باستان، یعنی هرمس، فیثاغورث، امپدوکلس، هراکلیت و افلاطون را در کنار زرتشت، حکمای ایران باستان (فریدون، کیخسرو) و نیز سایر اشراقیون دوران اسلامی (عرفایی مانند حلاج، بسطامی، ذولنون مصری یا تستری) قرار می‌دهد و در برابر چنین تبار و خانواده «ایران‌مآب» که کربن افلاطونیان ایران می‌نامد، او «کوش‌مآبان» را مطرح می‌کند که مشائیون، طرفداران آنان و نیز مدافعان کلام اسلامی را دربر می‌گیرد. علاوه بر این، سهروردی فیلسوفان را به دو نوع تقسیم می‌کند: کسانی که بر منطق جدلی تسلط دارند و تابع شناخت عقلانی، ظاهری و صوری‌اند و آنان که به تأمل نظری ناب اکتفا نمی‌کنند و درپی شناخت باطنی، کشف و شهود یا تجربه حضوری (تمرین‌های معنوی - جسمانی، رؤیت، حالات شهودی و وجد) نیز می‌روند. به زبان دیگر، فلاسفه از نوع دوم توانمندی فلسفی و استعداد کشف و شهودی را با هم ترکیب می‌کنند (با درجات مختلف) تا به تحقق معنوی و نوعی حکمت فردی دست یابند. در واقع، فیلسوف حقیقی کسی است که می‌تواند شناخت نظری را با دگرگونی وجود همراه کند، نحوه اندیشیدن را با نحوه زیستن هماهنگ کند و او، تا حدودی، ایران‌مآب یا اشراقی محسوب می‌شود. بی‌تردید، تقسیم‌بندی کلی کربن (خومیاکف) بحث‌برانگیز است و بیشتر جنبه استعاری تا مفهومی دارد، ولی با توجه به تفکیک سهروردی و نوع‌شناسی فلسفی‌ای که او مطرح می‌کند، می‌توان با تکیه بر معیارهای فوق، فیلسوفان را دسته‌بندی کرد: دکارت، کانت و هگل به جهتی، پیرو خط سقراطی-ارسطویی- مشائی و نیز بینش کوش‌مآبی هستند و نیچه از منظری، خویشاوند «زرتشت، خسروانیان و همسو با خط پیش‌سقراطیان- افلاطون - افلاطونیان و ایران‌مآبی شمرده می‌شود. بدین‌ترتیب، اندیشه و منش نیچه از جنس ایران‌مآبان است زیرا جهان‌بینی او تقدم را به الهام - کشف و نیز آفرینش - خلاقیت می‌دهد و نه به منطق و استدلال. باید اضافه کنیم که هم شواهد (به‌ویژه خاطرات لوسالومه، یار تیزبین و فهیم نیچه که به جنبه درونگر و عرفانی شخصیت او تکیه کرده)، هم بررسی‌های موجود (ر.ک. زندگی‌نامه‌های C. Murin ;C. P. Janz ;D. Astor) به ما اجازه می‌دهد که نیچه خلاف زمانه را وارث متجدد بینشی بدانیم که پیشینه آن در جهان یونانی- شرقی عصر پیش‌سقراطی بوده و ما آن را با کربن- خومیاکف، ایران‌مآبی می‌نامیم. این نتیجه یا فرضیه‌ای را که می‌توان مطرح کرد این است که انتخاب زرتشت از طرف نیچه بر این امر استوار بوده که او نخستین پیامبر-عارف جهان محسوب می‌شده که از حیات، آزادی، اخلاق و آفرینش دفاع می‌کرده و ازاین‌رو، با ایران‌مآبی نیچه همخوانی و همدلی داشته است. (ر.ک. A.Gratieux, A.S.Khomiakov, 1939 ; P.du Breuil, Zarathoustra, 1978)

در گزینش نام زرتشت باید یادآور شد که نیچه، حدود سال ۱۸۷۰، زمانی‌که زایش تراژدی را می‌نویسد، فهمید که دیونیزوس خدایی شرقی و یونانی‌شده است، یعنی دیونیزوس تباری هندو- ایرانی دارد.

مفهوم دیونیزوسی: نیچه در زمان تدریس خود در دانشگاه بازل و نیز زمان تدوین زایش تراژدی (۱۸۶۸-۱۸۷۱)، به‌ویژه با خواندن اثر سمبولیک کروتسر، آرام‌آرام متوجه انواع وام‌ها و اقتباس‌های اجتماعی، فرهنگی یا دینی یونانیان از دنیای شرق می‌شود.

ادامه در صفحه ۱۱

ریویو

زایش اسطوره

از آغاز پیدایش انسان، زبان در مقام وسیله‌ای حیاتی برای ارتباط و گفت‌وگوی انسان‌ها جنبه نمادین داشت. انسان ابتدا نشانه‌هایی بصری برای تفسیر کلمه ایجاد کرد و طرح‌ها و اسبابی خلق کرد که تا امروز باقی مانده است. اگر کلیدهایی برای فهم نمادهای متعارف استفاده شده طی قرون گذشته وجود نداشته باشد ارتباط میان انسان‌ها و حتی میان افراد هم‌عصر از بین می‌رود. ترس انسان اولیه که ناشی از نیروهای مختلف خیر و شر در پدیده‌های طبیعی بود باعث شد او به خرافه رو آورد و به خود جرأت ندهد نام خدایان را به زبان آورد یا آنها را مستقیما خطاب کند. انسان برای پی‌بردن به اینکه آیا زمان برای رفتن به سفر یا انجام کاری مهم یا شروع جنگ مساعد است یا نه انواع خواهش‌ها و دعاها و شکرگزاری‌ها را در لفافه نمادهای مادی یا زبانی سنجیده می‌پیچید. این نمادها و اسطوره‌ها در فرهنگ‌های مختلف معانی مختلفی دارند. جانوران اساطیری، گیاهان اساطیری، بدن، اشارات و حرکات، اشیای مقدس و طلسم‌ها، سنگ‌ها و جواهرات، مکان‌های تاریخی و سازه‌های معماری، سیارات و ستاره‌ها، آیین‌ها و فرقه‌ها، رنگ‌ها و اعداد و روزهای هفته و ماه‌ها و در نهایت شخصیت‌ها و خدایان در جهان باستان هرکدام تداعی‌کننده نمادها و اسطوره‌های فراوانی هستند. بسیاری از نمادهای کشف‌شده در حکم استخوان‌بندی‌هایی هستند که مبنای بازسازی تمدن‌های مدفون قرار گرفته‌اند. پیش از این در زبان فارسی فرهنگ‌های مختلفی در مورد اساطیر و سمبل‌های خاص منتشر شده بود که از آن جمله می‌توان به «فرهنگ اساطیر ایران و روم»، «فرهنگ اساطیر شرق باستان» و کتاب‌هایی درباره اساطیر ایران، آفریقا، چین، ژاپن، مصر، هند و غیره اشاره کرد. فرهنگ حجیم و نسبتاً کامل «سمبل‌ها، اساطیر و فولکلور» یکی از مهم‌ترین و آخرین فرهنگ‌نامه‌هایی در این زمینه است که به‌تازگی با ترجمه محمدرضا بقاپور از سوی نشر اختران منتشر شده است. گرترود جابز، نویسنده اثر حاضر در بخشی از مقدمه خود آورده است: «تهیه فرهنگ‌نامه‌ای از نمادها در نگاه اول چه‌بسا غیرممکن به نظر برسد؛ در حقیقت اثر حاضر تصادفا به وجود آمد زیرا من این تحقیق و تفحص را برای درک برخی از نمایش‌نامه‌ها و حماسه‌ها و اشعار و نقش‌های روی ظروف و آثاری دیگر و نیز برای استفاده در نوشته‌های خلاقانه‌ام آغاز کردم. اما هرچه بیشتر کاویدم بیشتر برایم روشن شد که چیزی مشترک در نمادها و موقعیت‌های نمادین افسانه‌ها و اسطوره‌ها همه مردمان مختلف را به هم پیوند می‌دهد». به‌عنوان‌مثال در مدخل مربوط به تراژدی در این فرهنگ می‌خوانیم: «معنای لغوی آن آواز بز است، به خاطر اینکه هنرمندان نخستین مانند ساتیرها یا خدایان جنگل، پوست بز به تن می‌کردند و بهترین جایزه اهداشده به آنان یک بز بود؛ یا در آیین نمایشی دیونیسیا، بزی قربانی می‌شد و به این ترتیب بود که واژه تراژدی خلق شد. نماد آن ماسکی از انسان به نشانه غم و اندوه، پشیمانی، خشم و مالیخولیا بود. در شمایل ایتالیایی به صورت زن سوگواری نشان داده شده که خنجر خونینی را به دست گرفته است و روی زمین، لباسی از طلا و سنگ‌های گران‌بها قرار دارد. او نیم‌چکمه‌ای به پا کرده است». (ص ۶۴۶)

فرهنگ سمبل‌ها اساطیر و فولکلور

گرترود جابز

ترجمه: محمدرضا بقاپور

ناشر: اختران

چاپ اول: ۱۳۹۵

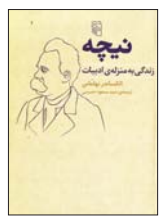
قیمت: ۹۸۰۰۰ تومان

بررسی

همه چیز در جهان به هم ربط دارد

در سنت فلسفه آلمانی کم نیستند فیلسوفانی که فهم و شرح نظام فلسفی آنها بسیار دشوار است. این دشواری در مورد نیچه دوچندان است. چون او نه کوشید و نه قصد داشت اندیشه‌ای نظام‌مند به دست دهد. این امر را مقایسه کنید با فلسفه فیلسوفانی چون هگل، فیشته یا حتی شوپنهاور. با وجود این خواننده فلسفه نیچه خواهان فهم اندیشه اوست. ازاین‌رو، تاکنون شرح‌های بسیاری درباره آرای نیچه نوشته شده که برخی از آنها نیز به فارسی ترجمه شده‌اند. به‌تازگی از سوی نشر مرکز یکی دیگر از شرح‌های مهم فلسفه نیچه اثر الکساندر نهاماس منتشر شده است که نویسنده در آن کوشیده شرحی نظام‌مند از تفکر نیچه ارائه دهد. نهاماس فیلسوفی یونانی‌تبار است که از سال ۱۹۹۰ در دانشگاه پرینستون آمریکا به تدریس در زمینه‌های علوم انسانی، فلسفه و ادبیات تطبیقی مشغول است و مشخصا افلاطون، نیچه و فلسفه هنر درس می‌دهد. کتاب حاضر حاصل کار نویسنده‌ای برآمده از سنت نیچه‌پژوهی در آمریکاست، سنتی که به اهتمام والتر کافمن پس از جنگ جهانی دوم در آمریکا رشد کرد. تفسیر نهاماس در این کتاب آموزه «بازگشت جاودان» را نوعی آزمون فکری لحاظ می‌کند و نه نظریه‌ای جهان‌شناسانه یا کیهان‌شناسانه. او می‌کوشد تفسیری از فلسفه نیچه به دست دهد که به وجود نظام فکری منسجمی نزد نیچه اذعان دارد و نشان می‌دهد ایده‌های اساسی نیچه از جمله بازگشت جاودان، خواست قدرت، ابرانسان، اخلاق بردگان و اخلاق والاتباران، کین‌توزی و نظایر آنها در نظام فکری منسجمی ساخته و پرداخته شده‌اند. نهاماس در کتاب حاضر با آرای ژیل دلوز در کتاب «نیچه و فلسفه» و همین‌طور کتاب سارا کوفمن با عنوان «نیچه و استعاره» و نویسندگان فرانسوی دیگری کلنجار می‌رود. همچنین در طول تدوین و تألیف این کتاب از نظرات ریچارد رورتی نیز استفاده کرده است.

کتاب حاضر در دو بخش و هفت فصل تنظیم شده که هریک از فصول آن صرف بررسی یکی از نظرگاه‌های تناقض‌آمیزی می‌شود که نیچه به آن‌ها معتقد است. عناوین فصول نیز همگی اقوالی از فلسفه نیچه است. بنابراین هر فصل تفسیری است از عنوان همان فصل. نهاماس در بخش نخست کتاب، «جهان»، درباره الگوی ادبی نیچه، تلقی او از جهان به‌منزله متن و مسائلی روش‌شناسانه درباره تفسیر سخن می‌گوید. نسبت نیچه با فلسفه که به طرزی لاینحل دوپهلوست موضوع فصل نخست است. افزون بر این در بخش اول به مبانی هنری و ادبی چشم‌اندازگرایی (perspectivism) نیز می‌پردازد. این دیدگاه به طور مفصل شرح داده و استلزامات و معانی ضمنی آن بررسی می‌شود. چشم‌اندازگرایی موجب پیدایش مسائلی خودارجاع می‌شود که نهاماس می‌کوشد در سیر فصول این بخش به آنها بپردازد و نشان دهد که آیا می‌توان از بروز آنها گریخت و اگر می‌توان تا چه اندازه و به چه نحوی. نویسنده در پایان این بخش مدعی می‌شود که نمی‌توان با چشم‌اندازگرایی نتیجه گرفت هر تفسیری علی‌الاصول به اندازه هر تفسیر دیگری خوب و درست است. بلکه او به تأسی از نیچه تأکید دارد برخی تفسیرها از برخی دیگر بهترند و حتی می‌توان تشخیص داد کدام تفسیر بهتر است. ازاین‌رو، مضمون چشم‌اندازگرایی در تفسیر نهاماس از فلسفه نیچه نقشی محوری دارد. مضمون مرکزی دوم کتاب حاضر «زیبایی‌شناسی‌گرایی» (aestheticism) نیچه است که در بخش دوم کتاب بررسی می‌شود. نویسنده در بخش «خرد»،



نیچه

الکساندر نهاماس

ترجمه: سیدمسعود حسینی

ناشر: مرکز

چاپ اول: ۱۳۹۵

قیمت: ۲۹۵۰۰ تومان

عمدتاً به این پرسش می‌پردازد که وقتی نیچه مدعی می‌شود شرح او از جهان، شناخت، تفسیر، فلسفه و اخلاق - که در بخش اول مطرح شدند - همگی «درست»اند، آیا می‌تواند این آرای خویش را با چشم‌اندازگرایی‌اش وفق دهد؟ نهاماس در پاسخ به این پرسش به الگوی ادبی نیچه می‌پردازد و نشان می‌دهد که او نمی‌کوشد دیدگاه خود را مستقیماً در مقام دیدگاه‌هایی «درست» یا «صادق» با حجتی مطلق و جهان‌شمول ارائه کند، بلکه راه و روشی بدیع و مختص به خویش در پیش می‌گیرد. در نظر نهاماس زیبایی‌شناسی‌گرایی بخشی از انگیزه قبول چشم‌اندازگرایی نزد نیچه است. او معتقد است برخی دیدگاه‌های نیچه درباره سرشت جهان و انسان تعمیم ایده‌ها و اصولی درباره موقعیت ادبی و شخصیت‌های ادبی است. به عقیده نهاماس زیبایی‌شناسی‌گرایی انگیزه چشم‌اندازگرایی و وجوهی از آموزه‌های نیچه درباره خواست قدرت، بازگشت جاودان، سرشت «خود» و مخالفت‌هایش با اخلاق است. افزون بر این یکی از مسائل برخاسته از اندیشه‌های تبارشناسی نیچه در همین بخش بررسی می‌شود. در نظر نهاماس «کوشش نیچه برای آفرینش اثری هنری از دل خویشتن، یعنی آفرینش شخصیتی ادبی که فیلسوف است، هم‌زمان کوشش اوست برای به‌دست‌دادن دیدگاهی ایجابی بدون در غلتیدن به ورطه سنت جزم‌اندیشانه‌ای که نسبت به آن بسیار بدگمان بود و شاید هرگز اطمینان نیافت که از آن گریخته است. بنابراین زیبایی‌شناسی‌گرایی او روی دیگر چشم‌اندازگرایی‌اش است. این است مهم‌ترین مدعای تفسیری که کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد».

نهاماس در بخش پایانی کتاب با عنوان «آن‌سوی خیر و شر» می‌کوشد توضیح دهد چگونه می‌توان از انسان‌های آرمانی نیچه گفت بی‌آنکه چنین چیزی ما را به ورطه انفعال و اندیشه‌ها و امیال تقلیدآمیز و غیراصیل سوق دهد. به عقیده نهاماس اخلاق‌ناباوری نیچه با رأی او درباره انسان آرمانی‌اش مرتبط است. در نظر او شعار نیچه یعنی «استقرار در آن‌سوی خیر و شر» ادعایی است در این باب که کیفیات اخلاقی و غی