

انسان کامل در عرفان و ابرانسان در فلسفه نیچه

شباهت‌های بسیار، تفاوت‌های بنیادین

مقایسه دو الگوی تحول انسان در نسبت با حقیقت و ارزش

فرید بهبهانی

تیرماه ۱۴۰۵

فهرست مطالب

چکیده.....	4
۱. مقدمه.....	5
۱-۱. مسئله پژوهش.....	5
۱-۲. پرسش اصلی مقاله.....	5
۱-۳. فرضیه.....	5
۱-۴. روش تحقیق.....	6
۲. حقیقت و تحول انسان در آثار نیچه.....	6
۲-۱. حقیقت به مثابه سپاهی متحرک از استعاره‌ها.....	7
۲-۲. حقیقت به مثابه آفرینش.....	7
۲-۳. حقیقت به مثابه کشف سرشت.....	7
۲-۴. تنش درونی.....	7
۲-۵. پرسپکتیویسم.....	8
۲-۶. ردّ من متافیزیکی.....	9
۲-۷. اراده معطوف به قدرت.....	9
۲-۸. نقد حقیقت متعالی.....	9
۲-۹. اراده معطوف به حقیقت به مثابه امری اخلاقی، نه بی‌طرف.....	9
۲-۱۰. تنش نقش اراده معطوف به قدرت: توصیفی یا تجویزی؟.....	10
۲-۱۱. جمع‌بندی توصیفی.....	10
۳. حقیقت و تحول انسان در آثار مولانا.....	10
۳-۱. حقیقت و جلوه.....	10
۳-۲. دیدگاه.....	11
۳-۳. نفی تقلید.....	11
۳-۴. حقیقت، عشق و فضیلت.....	12
۳-۵. فنا.....	12
۳-۶. جمع‌بندی توصیفی.....	13
۴. شباهت‌های بنیادین.....	14

۴-۱. بنیاد مشترک دو پروژه تحول انسان.....	14
۴-۲. توازی سه مرحله‌ای انگیزشی.....	15
۵. مقایسه ساختاری دو دستگاه.....	16
۶. از حقیقت تا اخلاق.....	17
۶-۱. بازسازی نویسنده از ساختار استدلال نیچه.....	17
۶-۲. مفسران نیچه.....	18
۶-۳. تنش‌های درونی حل‌نشده – جمع‌بندی.....	18
۶-۴. بازسازی نویسنده از ساختار استدلال مولانا.....	19
۶-۵. جمع‌بندی فصل.....	19
۷. معیار هدایت تحول.....	20
۸. اختیار: آیا فراخوان به تحول با تعیین‌گرایی نیچه سازگار است؟.....	26
۸-۱. بلور نیچه: نفی اراده آزاد و طبیعت‌گرایی تعیین‌گرا.....	27
۸-۲. نقد نویسنده: تنش میان تعیین‌گرایی و لحن فراخوان‌گر.....	29
۸-۳. اختیار نزد مولانا: میان جبر و اختیار.....	30
۸-۴. جمع‌بندی فصل.....	33
۹. آیا عرفان نیز می‌تواند به سوءبرداشت بینجامد؟.....	33
۱۰. نیچه و نازیسم.....	34
۱۱. نقدها و محدودیت‌های مقاله.....	35
۱۲. نتیجه‌گیری: ما و مولانا و نیچه.....	36
ضمائم.....	38
الف. فهرست ارجاعات دقیق به آثار نیچه.....	38
ب. فهرست ارجاعات دقیق به مثنوی و دیوان شمس.....	39
ج. منابع ثانویه و پژوهش‌های تجربی مرتبط.....	40
د. واژه‌نامه اصطلاحات کلیدی.....	40

انسان کامل در عرفان و ابرانسان در فلسفه نیچه

شباهت‌های بسیار، تفاوت‌های بنیادین

مقایسه دو الگوی تحول انسان در نسبت با حقیقت و ارزش

چکیده

این مقاله دو پروژه بزرگ انسان‌شناختی را در کنار هم می‌نشانند: مفهوم ابرانسان در فلسفه نیچه و مفهوم انسان کامل در عرفان مولانا. بنیادی‌ترین شباهت این دو دستگاه در باوری مشترک نهفته است: انسان موجودی ناتمام است که می‌تواند از وضعیت بالفعل و روزمره خود بسیار فراتر رود -- نزد مولانا در افق انسان کامل و قرب حقیقت الهی، نزد نیچه در افق ابرانسان و خودفراروی مداوم. با این حال، تحقق این امکان تنها هنگامی آغاز می‌شود که انسان از رضایت به زندگی عادت‌زده و تقلیدی دست بردارد و باورها و ارزش‌های به‌ارث‌رسیده را به بازبینی‌ای بنیادین بسپارد؛ نزد نیچه این بازبینی به بازارزیابی و آفرینش ارزش‌های نو می‌انجامد، نزد مولانا به کناررفتن حجاب‌ها و بازشناختن دوباره حقیقتی که پیش‌تر پوشیده مانده است. و برای همین میل بنیادی، دو صورت متمایز قائل‌اند: صورتی فروتر، در دلبستگی به خواسته‌های محدود و واکنش‌گری، و صورتی عالی که به همان فراتررفتن می‌انجامد. از این‌رو، صرف‌نظر از مبانی متافیزیکی، مسیر عملی تحول در دو دستگاه در بسیاری از مؤلفه‌های اساسی ساختاری مشترک دارد.

با این حال، مقاله نشان می‌دهد که این همگرایی عملی بر دو تلقی کاملاً متفاوت از حقیقت استوار است. اختلاف بنیادین دو دستگاه نه از اخلاق آغاز می‌شود و نه از توصیه‌های عملی، بلکه از دو پرسش بنیادی‌تر سرچشمه می‌گیرد: تحول انسان از کجا آغاز می‌شود و به چه معیاری سنجیده می‌شود؟ نزد نیچه، منشأ تحول باید از بازآرایی درون‌ماندگار نیروهای زندگی برخیزد و معیار آن با مفاهیمی چون قدرت، فزونی زندگی و آفرینندگی بیان می‌شود؛ اما نسبت این معیار با واقعیت و مبنای هنجاری آن به‌طور کامل تبیین نمی‌شود و همین امر به تنش‌هایی میان زبان آفرینندگی و زبان سرشت، میان فراخوان به خودفراروی و تعیین‌گرایی، و میان توصیف و تجویز می‌انجامد. در مقابل، نزد مولانا، منشأ تحول در نسبت وجودی انسان با حقیقت متعالی و افاضه آن ریشه دارد و معیار تمایز کمال حقیقی از کمال کاذب نیز از همین نسبت با حقیقت برمی‌خیزد؛ از این‌رو، حقیقت، عشق و فضیلت در یک ساختار واحد به هم پیوند می‌خورند و دستگاه عرفانی، بر اساس معیارهای تحلیلی این مقاله، از انسجام درونی بیشتری برخوردار می‌شود.

روش تحقیق بر تمرکز بر آثار مولانا، تفکیک میان متن متفکر، تفسیر پژوهشگران و تحلیل نویسنده، و بهره‌گیری از مفسران اصلی نیچه در مواضع مورد اختلاف استوار است. نوآوری مقاله در آن است که به‌جای تمرکز بر تفاوت‌های آشکار میان نیچه و مولانا، نخست ساختار مشترک پروژه تحول انسان در دو دستگاه را آشکار می‌سازد و سپس نشان می‌دهد که همین ساختار مشترک چگونه بر دو مبنای متافیزیکی متفاوت استوار

می‌شود؛ تفاوتی که در نهایت، بر اساس همین معیارهای تحلیلی، به تنش‌های درونی فلسفه نیچه و انسجام بیشتر دستگاه عرفانی مولانا می‌انجامد.

۱. مقدمه

۱-۱. مسئله پژوهش

نیچه و مولانا، در نگاه نخست، از دو جهان کاملاً متفاوت سخن می‌گویند: یکی فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم که مرگ خدا را اعلام کرد، دیگری عارف قرن هفتم هجری که سراسر زندگی‌اش را وقف عشق به خدا کرد. اما وقتی به ساختار درونی اندیشه این دو نگاه می‌کنیم، پرسشی جدی مطرح می‌شود: چرا هر دو انسان را موجودی ناتمام می‌دانند؟ چرا هر دو تقلید را نقد می‌کنند؟ چرا هر دو انسان را به شکستن باورهای تثبیت‌شده و عبور از وضع موجود فرا می‌خوانند؟ اگر این شباهت‌ها واقعی و عمیق‌اند، پس اختلاف اصلی این دو دستگاه دقیقاً کجاست؟

۱-۲. پرسش اصلی مقاله

آیا ابرانسان نیچه و انسان کامل مولانا دو بیان متفاوت از یک مسیر تحول انسان‌اند، یا دو الگوی بنیاداً متفاوت برای فهم حقیقت، کمال و تحول انسان؟

۱-۳. فرضیه

فرضیه این مقاله را باید در دو گام بیان کرد. نخست، نیچه و مولانا در یک بنیاد مشترک سهیم‌اند: هر دو انسان را موجودی ناتمام می‌دانند که می‌تواند از وضع بالفعل و روزمره خود فراتر رود و به مرتبه‌ای عالی‌تر از وجود دست یابد -- نزد مولانا در افق انسان کامل، نزد نیچه در افق ابرانسان (فصل ۴). دوم، این اشتراک بنیادین بر دو تلقی کاملاً متفاوت از حقیقت استوار است: اختلاف اخلاقی این دو دستگاه، پیش از هر چیز، پیامد اختلافی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره حقیقت است. اگر حقیقتی متعالی، عینی و مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد، تحول انسان جهتی از پیش‌تعیین‌شده پیدا می‌کند و فضیلت‌های اخلاقی معنایی پایدار می‌یابند. اگر چنین حقیقتی وجود نداشته باشد -- یا دست‌کم اگر انسان به آن دسترسی بی‌واسطه نداشته باشد -- آنگاه ارزش‌ها ناگزیر باید از نو آفریده شوند، و همین‌جاست که پرسش از معیار سازنده در برابر ویرانگر بودن این آفرینش، به مسئله‌ای بنیادین بدل می‌شود.

این فرضیه، دقیق‌تر بیان شود، دو پرسش مستقل اما به‌هم‌پیوسته را دربر می‌گیرد. نخست، پرسش منشأ تحول: تحول از کجا آغاز می‌شود؟ نزد نیچه، این آغاز باید از درون همان شبکه طبیعی نیروها بجوشد -- یا از خودجوشی محض خویشتن، یا دست‌کم از محرکی طبیعی که باز هم درون همان شبکه می‌ماند (فصل ۸). نزد مولانا، آغاز به میل فطری کمال باز می‌گردد، اما فعلیت‌یافتن آن میل، وابسته به فیض، جذب، تجلی و برداشته‌شدن حجاب است -- چیزی که از خودبسندگی نفس فراتر می‌رود (فصل ۳، فصل ۶). دوم، پرسش معیار تحول: تحول

به چه معیاری سنجیده می‌شود؟ این مقاله نشان می‌دهد این دو پرسش، در دو دستگاه، به دو الگوی ناسازگار پاسخ می‌گیرند، و همین ناسازگاری، ریشه اختلاف اخلاقی آن‌هاست.

۴-۱. روش تحقیق

این مقاله بر چهار اصل روش‌شناختی بنا شده است:

اصل اول. تمرکز بخش عرفانی مقاله بر اندیشه مولانا است. این مقاله ادعای بررسی جامع کل سنت عرفانی اسلامی-ایرانی را ندارد؛ دلیل این محدودیت هم حوزه تخصص نویسنده است و هم روشنی و غنای متنی که مثنوی و دیوان شمس برای استناد دقیق فراهم می‌کنند. نویسنده معتقد است بسیاری از نتایج این بررسی در بخش بزرگی از عرفان ایرانی نیز قابل مشاهده است، اما اثبات این ادعا موضوع این مقاله نیست.

اصل دوم. در سراسر مقاله سه سطح از یکدیگر تفکیک می‌شوند: متن خود متفکر، تفسیر پژوهشگران، و تحلیل و نقد نویسنده. هیچ تفسیری به‌جای متن اصلی نمی‌نشیند، و هر جا تحلیل نویسنده وارد بحث می‌شود، این امر صریحاً اعلام می‌شود.

اصل سوم – عدم‌تقارن آگاهانه در استفاده از مفسران. از آنجا که مناقشه اصلی درباره نیچه در سطح تفسیر متن جریان دارد – آیا نیچه یک طبیعت‌گرا است یا یک اگزیستانسیالیست خودآفرین؟ آیا حقیقت نزد او صرفاً ساخته می‌شود یا کشف؟ – مفسران کلیدی او (والتر کافمن، برایان لایتر، مودمری کلارک) در همان نقطه‌ای که متن مرتبط نقل می‌شود، وارد بحث می‌شوند. اما درباره مولانا، استدلال تا حد امکان مستقیماً از خود مثنوی و دیوان شمس استخراج می‌شود؛ ادبیات ثانویه نقش محوری در استدلال ندارد. این یک انتخاب آگاهانه روش‌شناختی است، نه غفلت از منابع تفسیری؛ منبع این عدم‌تقارن هم در ماهیت متفاوت مناقشات پژوهشی حول این دو متفکر نهفته است، و هم در این واقعیت که غنای تصویری و صراحت نسبی متن مثنوی، امکان استناد مستقیم را بیش از حد معمول برای یک متن عرفانی فراهم می‌کند.

اصل چهارم. هدف مقاله اثبات برتری یک سنت بر سنت دیگر نیست؛ هدف، مقایسه دو پروژه متفاوت تحول انسان است.

۲. حقیقت و تحول انسان در آثار نیچه

این فصل عمدتاً بر متن خود نیچه استوار است. تحلیل و نقد اصلی نویسنده به فصل ۶ موکول می‌شود؛ اما در دو مورد (۲-۶ و ۲-۱۰)، از آنجا که ارتباط میان دو متن نیچه‌ای بدون یک پل تحلیلی کوتاه قابل فهم نیست، یک جمله تحلیلی حداقلی و صریحاً برجسب‌خورده آورده می‌شود؛ تحلیل و نقد گسترده‌تر همچنان در فصل ۶ می‌آید.

۲-۱. حقیقت به مثابه سپاهی متحرک از استعاره‌ها

در رساله اولیه درباره حقیقت و دروغ به معنایی غیر اخلاقی^۱ آنچه حقیقت را مجموعه‌ای متحرک از استعاره‌ها، مجازها و انسان‌نگاری‌ها می‌داند که پس از کاربرد طولانی، اصل استعاری‌بودنشان از یاد رفته و اکنون به عنوان واقعیت پنداشته می‌شوند. باید تصریح شود که این رساله متعلق به دوران پیش از بلوغ فکری نیچه است و در زمان حیات او منتشر نشد؛ از این رو در این مقاله به عنوان ریشه تاریخی ایده «حقیقت به مثابه استعاره» می‌آید، نه سند نهایی موضع او.

۲-۲. حقیقت به مثابه آفرینش

در دانش شادان^۲ نیچه می‌نویسد: «ما اما می‌خواهیم همان کسی شویم که هستیم – انسان‌هایی نو، بی‌همتا، غیر قابل قیاس، که برای خود قانون می‌گذارند، که خود را می‌آفرینند.» جالب توجه است که همین بند بلافاصله می‌افزاید که برای این کار باید «فیزیکدان» شد – یعنی حتی این معروف‌ترین بیان خودآفرینی، مشروط به شناخت دقیق قوانین طبیعت است.

۲-۳. حقیقت به مثابه کشف سرشت

در فراسوی نیک و بد^۳ نیچه زبانی کاملاً متفاوت به کار می‌برد: در اعماق انسان چیزی هست که آموزش‌ناپذیر است – «گرانیت سرنوشت روحی» – از پیش تعیین شده و ثابت؛ متفکر تنها می‌تواند نهایتاً دریابد که «این همان است که هستم»، نه اینکه آن را بسازد یا تغییر دهد.

۲-۴. تنش درونی

این دو زبان – آفرینندگی (۲-۲) و کشف سرشت (۳-۲) – همزمان در آثار متأخر نیچه حضور دارند و مقاله این تنش را صریحاً گزارش می‌کند، نه به عنوان چیزی که باید پنهان یا حل شود. فاصله انتشار این دو متن تنها چهار سال است (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۶)، و هر دو در دوران بالغ و متأخر فکری نیچه – پس از رهایی او از تأثیر واگنر و شوپنهاور – قرار دارند. بر این اساس، این مقاله این دو زبان را تنشی همزمان می‌داند، نه دو مرحله متمایز از تحول فکری؛ اما این طبقه‌بندی نیازمند تأیید بیشتر از منابع زندگی‌نامه‌ای معتبر است و در اینجا به عنوان فرضی محتاطانه، نه قطعیتی نهایی، مطرح می‌شود.

^۱ نیچه، فریدریش. «درباره حقیقت و دروغ به معنایی غیر اخلاقی» (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne). نگاشته شده در ۱۸۷۳؛ در زمان حیات نویسنده منتشر نشد.

^۲ Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft (دانش شادان). لایپزیگ، ۱۸۸۲، بند ۳۳۵.

^۳ Nietzsche, F. Jenseits von Gut und Böse (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، بند ۲۳۱.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده، اصلاحیه توالی زمانی): باید به یک نکته فیلولوژیک دقیق اشاره کرد: اصطلاح رسمی «بازارزیابی همه ارزش‌ها» را خود نیچه نه پیش، بلکه پس از زرتشت ابداع کرد⁴؛ زرتشت (۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵) پیش از آن نوشته شده که این اصطلاح اصلاً در ذهن نیچه شکل بگیرد. پس زبان رادیکال و گسست‌گونه زرتشت («بشکنید الواح کهن را») را نباید به‌عنوان یک مرحله ادبی گذرا در برابر برنامه رسمی‌تر «بازارزیابی» خواند؛ توالی درست این است که زبان گسست، زمانی، و صرفاً بعداً، در قالب برنامه‌ای با عنوان رسمی صورت‌بندی شد -- نه اینکه بازارزیابی از ابتدا وجود داشته و زرتشت لحظه‌ای استثنایی از آن باشد.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده، درباره مرگ خدا و محتوای ارزش‌ها): تمایزی که گاه در ادبیات ثانویه مطرح می‌شود -- که مرگ خدا صرفاً پایان استیلاي خودکار معیارهای الاهیاتی است، نه دستوری برای دور انداختن محتوای ارزش‌ها -- تا حدی درست است: خود گزاره «خدا مرده» (۸-۲) گزارشی از یک رویداد تاریخی-فرهنگی است، نه فرمانی اخلاقی. اما این تمایز را نباید به‌کل برنامه Umwertung تعمیم داد. وقتی نیچه به محتوای مشخص می‌رسد، صرفاً بنیاد الاهیاتی ارزش‌های موجود را کنار نمی‌گذارد؛ محتوای آن‌ها را نیز وارونه می‌کند. در دجال⁵، نیچه صریحاً می‌نویسد «نیک چیست؟ -- هر آنچه احساس قدرت را در انسان افزایش دهد» و ترحم (Mitleid) را نه فضیلتی نیازمند بازتعریف سکولار، بلکه ردیلتی زیانبار می‌خواند که باید کنار گذاشته شود. این وارونه‌سازی محتوایی -- نه صرف حذف برچسب الاهیاتی -- همان چیزی است که این مقاله در جای‌جای فصل ۶ و ۹ «دور انداختن» نامیده است. پس دقیق‌تر آن است که بگوییم: مرگ خدا (رویداد) پایان استیلاي معیار الاهیاتی است، اما بازارزیابی (وظیفه) که از دل آن بیرون می‌آید، در موارد کلیدی، بازسازی سکولار محتوای پیشین نیست، بلکه نفی آن محتواس.

۵-۲. پرسپکتیویسم

نیچه در فراسوی نیک و بد تصریح می‌کند که شناخت همواره از یک دیدگاه خاص صورت می‌گیرد و تنها «حقایق پرسپکتیوی» در دسترس‌اند؛ او امکان دسترسی به حقیقتی مطلق و فارغ از دیدگاه -- نقطه‌ای بیرون از هر چشم‌اندازی که از آن جهان را «چنان‌که هست» بتوان دید -- را رد می‌کند. این ادعا (که دسترسی بی‌واسطه به حقیقت مطلق ممکن نیست) با ادعای قوی‌تری که گاه در ادبیات ثانویه به نیچه نسبت داده می‌شود -- که «حقیقت به‌کلی ساخته می‌شود» -- یکسان نیست؛ در فصل ۵ و ۶ این تفاوت با دقت بیشتری بازتاب می‌یابد.

⁴ اصطلاح «Umwertung aller Werte» نخستین‌بار روی جلد چاپ اول فراسوی نیک و بد (۱۸۸۶) اعلام شد؛ نیچه در نامه‌ای به خواهرش، به تاریخ ۲ سپتامبر ۱۸۸۶، از «اراده معطوف به قدرت، تلاشی برای بازارزیابی همه ارزش‌ها» به‌عنوان عنوان اثر بعدی‌اش نام می‌برد. ر.ک. Ladendorf, O. Historisches Schlagwörterbuch, ذیل «Umwertung aller Werte».

⁵ Nietzsche, F. Der Antichrist (دجال). نگاشته‌شده در ۱۸۸۸؛ چاپ ۱۸۹۵، بند ۲ و بند ۷.

⁶ Nietzsche, F. Jenseits von Gut und Böse (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، مقدمه و بند ۳۴.

۲-۶. ردّ من متافیزیکی

در بند ۱۷ همان اثر^۷، نیچه می‌نویسد: «اندیشه هرگاه که “او” بخواهد می‌آید، نه هرگاه “من” بخواهم؛ پس این انحرافی از واقعیت است که بگوییم فاعل “من” شرط فعل “می‌اندیشم” است.» «یکی می‌اندیشد» – اما اینکه این «یکی» همان «من» ثابت و جوهری باشد، صرفاً فرضی است، نه یقینی بی‌واسطه.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): آنچه در این بند رد می‌شود، من متافیزیکی است – جوهری ثابت پشت اندیشه، از نوع نفس دکارتی. این با زبان سرشت در بند ۲۳۱ در تناقض نیست، چون آن‌جا سخن از یک من پرسپکتیوی و روان‌شناختی است، نه جوهر متافیزیکی. این تمایز از خود نویسنده این مقاله است و مستقیماً به این شکل در متن نیچه صورت‌بندی نشده.

۲-۷. اراده معطوف به قدرت

در بند ۳۶ همان اثر^۸، نیچه استدلال می‌کند جهان، از دیدگاه درونی و در نهایت، چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست.

۲-۸. نقد حقیقت متعالی

در گرگ‌ومیش بت‌ها^۹ بخش «چگونه جهان واقعی سرانجام به افسانه بدل شد»، نیچه تاریخ شش‌گانه‌ای از ایده «جهان واقعی/متعالی» روایت می‌کند، تا نقطه‌ای که این ایده باید به‌کلی کنار گذاشته شود.

۲-۹. اراده معطوف به حقیقت به‌مثابه امری اخلاقی، نه بی‌طرف

در تبارشناسی/اخلاق^{۱۰} نیچه استدلال می‌کند که اراده معطوف به حقیقت – که فیلسوفان و اهل علم آن را امری بی‌طرف و بدیهی می‌پندارند – خودش نیازمند توجیه است؛ «شکافی در هر فلسفه» وجود دارد، چون آرمان زاهدانه بر همه فلسفه – از جمله بر ایمان به حقیقت – حکم‌فرما بوده است. فاصله انتشار این متن با بند ۲۳۱ تنها یک سال است؛ قطعاً هم‌زمان، نه تحول.

^۷ Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse* (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، بند ۱۷.

^۸ Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse* (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، بند ۳۶.

^۹ Nietzsche, F. *Götzen-Dämmerung* (گرگ‌ومیش بت‌ها)، بخش «چگونه جهان واقعی سرانجام به افسانه بدل شد». نگاشته‌شده در ۱۸۸۸؛ چاپ ۱۸۸۹.

^{۱۰} Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral* (تبارشناسی اخلاق). لایپزیگ، ۱۸۸۷، مقاله سوم، بند ۲۴.

۲-۱۰. تنش نقش اراده معطوف به قدرت: توصیفی یا تجویزی؟

تحلیل نویسنده (برچسب خورده): در بند ۳۶ (۷-۲)، اراده معطوف به قدرت صرفاً توصیف بنیاد واقعیت است – گزاره‌ای هستی‌شناختی، نه دستوری اخلاقی. اما در به‌کارگیری عملی نیچه، به‌ویژه در ارزیابی «نوع عالی» در برابر «نوع منحط» (که در سراسر آثار متأخر او، از جمله *دجال* و *تبارشناسی*، حاضر است)، همین مفهوم به‌طور ضمنی به‌عنوان معیار ارزشی به‌کار می‌رود – گزاره‌ای که با «باید» همراه است. این دوگانگی نقش، بدون آنکه نیچه در جایی صریحاً این جابه‌جایی از توصیف به تجویز را توضیح دهد، یکی از منابع اصلی ابهام معیار در دستگاه اوست. این استنباط از مقایسه کاربردهای گوناگون او در متون مختلف است؛ نیچه هرگز مستقیماً نگفته «اراده معطوف به قدرت هم توصیفی خنثی و هم معیار ارزشی است» – این تشخیص نویسنده است.

۲-۱۱. جمع‌بندی توصیفی

از مجموع این بندها چنین برمی‌آید که نیچه در بازه متأخر فکری خود (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۸) هم‌زمان زبان آفرینندگی، زبان کشف سرشت، ردّ من متافیزیکی، پرسپکتیویسم، اراده معطوف به قدرت، نقد حقیقت متعالی، و نقد اراده معطوف به حقیقت را به‌کار می‌برد – بدون آنکه خودش صریحاً نسبت منطقی همه این عناصر را با هم روشن کرده باشد.

۳. حقیقت و تحول انسان در آثار مولانا

این فصل نیز فقط بر متن مولانا استوار است، با استناد مستقیم به دفتر و بیت.

۳-۱. حقیقت و جلوه

مولانا در دفتر اول مثنوی، در بخش ۳۳ («طلب کردن امت عیسی علیه‌السلام از امرا کی ولی عهد از شما کدامست»)، پس از حکایتی درباره نیابت و جانشینی، به بیان مستقیم اصل وحدت هستی می‌پردازد:

منبسط بودیم یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم
و صافی همچو آب

11

سپس، برای توضیح چگونگی پیدایش کثرت از این وحدت، تمثیل کنگره را می‌آورد:

11 مولانا، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۳۳ («طلب کردن امت عیسی(ع) از امرا کی ولی‌عهد از شما کدام است»)، بیت‌های ۱۹-۲۰.

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره ویران کنید از منجیق تا رود
فرق از میان این فریق

کثرت، از این دیدگاه، صرفاً در سطح صورت هاست، نه در سطح حقیقت. آنچه عدد و کثرت می پذیرد،
سایه هاست، نه خود نور.

۲-۳. دیدگاه

مولانا در همان بخش، برای توضیح چرایی اختلاف انسان ها در فهم یک حقیقت واحد، تمثیل ده چراغ را
می آورد:

ده چراغ از حاضر آید در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به
نورش روی آری بی شکی

اختلاف صورت چراغ ها مانع از وحدت نورشان نیست؛ اختلاف در دیدگاه است، نه در حقیقت موصوف. همین
ساختار دوسطحی – وحدت حقیقت، تکثر دیدگاه – در دو بیت دیگر از مولانا با صراحت بیشتری بیان می شود.
در دفتر دوم مثنوی، بیت ۱۲۱۷۰:

من نیم جنس شهنشه دور از او لیک دارم در تجلی نور از او

سالک از جنس خدا نیست – این بیت صریحاً وحدت وجودی افراطی یا حلولی را رد می کند – اما از طریق
تجلی، نوری از او دارد. و در غزل ۱۴۲۶ دیوان شمس، بیت های ۱۲ و ۱۳:

تو هر گوهر که می بینی بجو دری دگر در وی

که هر ذره همی گوید که در باطن دفین دارم

تو را هر گوهری گوید مشو قانع به حسن من

که از شمع ضمیر است آن که نوری در جبین دارم

هر جلوه ظاهری، پوششی است بر منبعی درونی تر و نهفته تر؛ نباید به ظاهر گوهر قانع شد، چون نور آن از
«شمع ضمیر» است.

۳-۳. نفی تقلید

مولانا در دفتر دوم مثنوی، تقلید را به شدت نفی می کند:

¹² مولانا، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۷۰.

¹³ مولانا، دیوان شمس، غزل ۱۴۲۶، بیت های ۱۲-۱۳.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد
که دو صد لعنت بر آن تقلید باد

14

نفی تقلید، اما، به معنای آفرینش حقیقت از سوی سالک نیست؛ بلکه پالایش دیدگاه است برای مشاهده بهتر همان حقیقت واحدی که پیش از این در ۱-۳ و ۲-۳ بیان شد.

۳-۴. حقیقت، عشق و فضیلت

در دفتر اول مثنوی، در داستان بازرگان و طوطی محبوس (بخش ۸۴)، بیت ۱۵۷۴ (بر اساس شماره شرح کریم زمانی)¹⁵:

عاشق کلست و خود کلست او
عاشق خویشست و عشق خویشجو

عاشق حقیقی، عاشق کل هستی می‌شود، چون خود به مقام کل رسیده است. آنچه از این بیت و از سیاق کلی مثنوی برمی‌آید — نه به عنوان نظامی فلسفی از پیش ساخته، بلکه به عنوان تصویری شعری و تکرارشونده در سراسر اثر — این است که حقیقت، عشق و فضیلت در تجربه سالک به سختی از یکدیگر قابل تفکیک‌اند؛ عشق به حق، در این تصویر، به عشق نسبت به جلوه‌های او نیز کشیده می‌شود. باید احتیاط کرد که این مشاهده را به یک «نظام» یا «دستگاه» فلسفی منسجم به سبک مدرن بدل نکنیم؛ مولانا در قالب شعر و تمثیل سخن می‌گوید، نه در قالب گزاره‌های فلسفی نظام‌مند.

۳-۵. فنا

نقطه اوج این ساختار، مفهوم فناست — جایی که نسبیت دیدگاه به کلی رفع می‌شود. در دفتر پنجم مثنوی، بخش ۱۶۲۹:

عشق آن شعله‌ست کو چون بر فروخت
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند

¹⁴ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۵۶۳.

¹⁵ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۸۴ (داستان بازرگان و طوطی محبوس)، بیت ۱۵۷۴؛ شماره بیت بر اساس شرح کریم زمانی.

¹⁶ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۲۹.

در نگر زان پس که بعد لا چه ماند

ماند الا الله باقی جمله رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

در فنا، هرچه «غیر» است در آتش عشق سوخته می‌شود، و تنها «الا الله» باقی می‌ماند. این نقطه پایانی سلوک است – جایی که مولانا برایش معادلی در نیچه یافت نمی‌شود.

۶-۳. جمع‌بندی توصیفی

از مجموع این ابیات چنین برمی‌آید: نزد مولانا، حقیقت واحد است؛ جلوه‌های آن متفاوت‌اند؛ انسان حقیقت را نمی‌آفریند، بلکه دیدگاه محدود خود را پالایش می‌کند؛ این پالایش، از طریق عشق، به تعمیق فضیلت می‌انجامد؛ و نقطه نهایی این مسیر، فناست – رفع کامل نسبیت دیدگاه. این پالایش را نباید صرفاً تصحیح یک باور یا دیدن چیزی تازه دانست؛ سالک، در فنا، خود نیز صورتی دیگر می‌یابد -- از نفس محجوب و مقلد به هستی‌ای که در بقا، پس از فنا، در نسبت با حق تعریف می‌شود؛ تحول، از این دیدگاه، پیش از هر چیز تحولی وجودی است، نه صرفاً معرفتی.

این توصیف را می‌توان دقیق‌تر کرد. پالایش در فنا، آنچه را از حقیقت بر دل می‌نشیند نمی‌سازد، بلکه صافی‌ای را که پیش از آن دریافت را کدر می‌کرد -- یعنی منبیت سالک -- کنار می‌زند؛ دل، چون آینه‌ای که زنگارش زدوده شده، تصویر حقیقت را چنان‌که هست باز می‌تاباند، نه آن‌گونه که خود می‌خواهد. اما این تصویر، هرچند بی‌تحریف، تمام نیست: حقیقت نامتناهی است و دل، هر قدر پاک، ظرفی متناهی؛ آنچه دریافت می‌شود بخشی صادق از حقیقت است، نه کلیت آن. افزون بر این، همین دریافت ناب و بی‌واسطه دل، آنگاه که بخواهد در قالب گزاره و استدلال عقلی بیان شود، دوباره با پیش‌فرض‌ها و محدودیت‌های سالک فنا شده آمیخته می‌شود؛ از این رو، آنچه از فنا به زبان می‌آید هرگز عین آنچه در فنا دریافت شده نیست. این ساختار سه‌لایه -- پاکی دریافت، ناتمامی گنجایش، و آلودگی بیان -- درست همان نقطه‌ای است که این تصویر را از دیدگاه نیچه‌ای جدا می‌کند: نزد نیچه، رانه‌ها نه غبار روی آینه‌اند که بتوان زدود، بلکه خود سازوکار دیدن‌اند؛ از این رو هیچ پالایشی، حتی در اصل، نمی‌تواند به دریافتی برسد که در گام نخست بی‌تحریف باشد.

باید تصریح شود که این جمع‌بندی، صورت‌بندی‌ای از سوی نویسنده برای مقاصد این مقاله است، برگرفته از تصاویر و تمثیل‌های مکرر مثنوی و دیوان شمس؛ مولانا خود هرگز به این شکل نظام‌مند و گزاره‌ای سخن نگفته، و باید از تحمیل قالب فلسفی مدرن بر زبان شعری و تمثیلی او پرهیز کرد.

۴. شباهت‌های بنیادین

۴-۱. بنیاد مشترک دو پروژه تحول انسان

بنیادی‌ترین شباهتِ نیچه و مولانا را می‌توان در یک باور مشترک خلاصه کرد: انسان موجودی ناتمام است -- نه آنچه در زندگی روزمره و عادت‌زده از خود نشان می‌دهد، بلکه موجودی که ظرفیتِ فراتر رفتن از این وضعیتِ بالفعل را دارد و می‌تواند به عالی‌ترین مرتبهٔ ممکن برای خویش دست یابد. نزد مولانا، این مرتبه همان انسانِ کامل و قربِ حقیقتِ الهی است؛ نزد نیچه، این مرتبه در افقِ ابرانسان و خودفراروی مداوم معنا پیدا می‌کند -- افقی که، برخلافِ کمالِ عرفانی، هرگز به عنوانِ غایتی ثابت و از پیش تعیین شده بسته نمی‌شود، بلکه خود، فرآیندِ همیشگی شدن است. این ادعا نیازمند یک قید است: نزد مولانا، ظرفیتِ این فراتر رفتن امری همگانی و فطری در همهٔ انسان‌هاست، هرچند فعلیت‌یافتنِ آن نصیبِ عدهٔ کمی می‌شود؛ نزد نیچه، اما، این ظرفیت به‌طور یکسان توزیع نشده است -- او صراحتاً نابرابریِ ظرفیت را می‌پذیرد، و برخی تیپ‌ها را، از ابتدا، برای خودفراروی ساخته نشده می‌داند (فصل ۷).

با این حال، صرفِ داشتنِ این ظرفیت کافی نیست؛ تحققِ آن مستلزمِ انگیزه‌ای است که تنها با نقدِ زندگی روزمره آغاز می‌شود. کسی که به آسایش، لذت و رفعِ نیازهای روزمره بسنده می‌کند و از روزی به روز دیگر می‌گذرد، هرگز به کلیتِ زندگی و پرسش از معنا و جهتِ آن نمی‌پردازد؛ برای او پرسشِ فراتر رفتن اساساً مطرح نمی‌شود. تحول، از این‌رو، پیش از هر چیز مستلزمِ آمادگی یا انگیزه‌ای است: گشوده شدنِ چشم بر امکاناتِ ناشناختهٔ خویش، و سپردنِ باورها و ارزش‌هایی که از جامعه و سنت به ارث رسیده‌اند به بازبینی‌ای عمیق و بنیادین -- بی‌آنکه در اینجا دربارهٔ آزاد یا جبری بودنِ این آمادگی پیش‌داوری شود؛ فصل ۸ مستقیماً به این پرسش می‌پردازد.

نزد نیچه، این بازبینی به بازارزیابیِ ارزش‌های موروثی و آفرینشِ ارزش‌های نو می‌انجامد. نزد مولانا، در مقابل، حقیقت از پیش موجود است و آفریده نمی‌شود؛ آنچه رخ می‌دهد کنار رفتنِ حجابِ تقلید، عادت و نفس، و باز شناختنِ دوبارهٔ حقیقت و ارزش‌هایی است که پیش‌تر از چشم انسان پوشیده مانده بودند (ر.ک. ۳-۳، ۳-۶). از این‌رو، نقطهٔ مشترکِ دو راه، بیش از هر چیز، امکانِ شدن، بیدار شدنِ میل به فراتر رفتن از خویش، و نپذیرفتنِ زندگی روزمره به عنوانِ افقِ نهاییِ انسان است.

این بنیادِ مشترک را می‌توان در پنج گزاره خلاصه کرد: (۱) هر دو انسان را موجودی پایان‌نیافته می‌دانند. (۲) هر دو معتقدند زندگی روزمره پایانِ راه نیست. (۳) هر دو تقلید و رضایت به وضعِ موجود را مانعِ رشد می‌دانند. (۴) هر دو انسان را به دگرگونیِ بنیادین دعوت می‌کنند. (۵) از همین نقطه، راهشان از هم جدا می‌شود: نیچه در مسیرِ آفرینشِ ارزش و خودفراروی، مولانا در مسیرِ کشفِ حقیقتِ پوشیده و سلوک تا انسانِ کامل. بخشِ باقی این فصل، این پنج گزاره را به تفصیل بسط می‌دهد.

هر دو تقلید را نفی می‌کنند. مولانا صریحاً می‌گوید «مر مرا تقلیدشان بر باد داد» (دفتر دوم، بیت ۵۶۳)؛ نیچه در سراسر آثار خود، ارزش‌های صرفاً موروثی و پذیرفته شده بدونِ بازاندیشی را هدف نقد قرار می‌دهد. رهایی از خود خواسته نشده و از پیش تعیین شدهٔ اجتماعی و تاریخی، برای هر دو، شرطِ آغازین تحول است.

هر دو انسان را به شکستن بت‌های ذهنی فرا می‌خوانند. نزد مولانا، این بت‌ها همان دیدگاه‌های محدود و صورت‌های ذهنی‌اند که باید پالایش شوند (۲-۳ و ۳-۳). نزد نیچه، این بت‌ها همان ارزش‌های تثبیت‌شده و «حقایق» متعالی‌اند که باید به چالش کشیده شوند (۲-۵ و ۲-۸).

هر دو انسان را به حرکت و عبور دائمی از وضع موجود فرا می‌خوانند. هیچ‌کدام نقطه توفقی ساده و بی‌تلاش برای انسان ترسیم نمی‌کنند؛ هر دو، تحول را فرآیندی مستمر می‌دانند.

جمع‌بندی این فصل. آنچه نیچه و مولانا را به یکدیگر نزدیک می‌کند، صرفاً دعوت به تحول نیست؛ بلکه این است که هر دو، تحول را با شکستن یقین‌های موروثی، نفی تقلید، و دعوت به تجربه شخصی آغاز می‌کنند. این شباهت‌ها بسیار عمیق‌تر از تصور رایج‌اند. اما از همین‌جا، دو مسیر از هم جدا می‌شوند – نه در اصل تحول، بلکه در تلقی هر یک از حقیقتی که این تحول به‌سوی آن هدایت می‌شود.

۲-۴. توازی سه مرحله‌ای انگیزشی

شباهت این دو دستگاه را می‌توان، فراتر از فهرست بالا، در یک توازی ساختاری سه‌مرحله‌ای خلاصه کرد: هر دو یک میل بنیادی و عام را در انسان (یا در کل زندگی) مفروض می‌گیرند، برای آن صورتی فروتر یا منحرف قائل‌اند، و صورت عالی آن را تنها در اقلیتی محقق می‌دانند. نقطه افتراق آن‌ها سپس در دو جا ظاهر می‌شود: ملاک تشخیص صورت عالی از فروتر، و منشأ حرکت از صورت فروتر به عالی‌تر -- دو محوری که فصل‌های ۶ تا ۸ به تفصیل به آن‌ها می‌پردازند.

عرفان مولانا	نیچه	محور
کمال‌طلبی فطری: میل نامتناهی به کمال، نهاده‌شده در سرشت انسان (فصل ۳)	اراده معطوف به قدرت: میل عام به فرونی و گسترش (۲-۷)	میل بنیادی و عام
کمال کاذب: حرص، حسد، جامطلبی، و فزون‌خواهی مال و مقام؛ همان میل نامتناهی، فراقنده‌شده بر ابژه‌ای محدود و دنیوی	نیروی واکنشی: قدرت‌طلبی جبرانی، کینه، ثروت‌اندوزی و لذت‌جویی روزمره (فصل ۷) -- صورت‌هایی که از دیدگاه خود نیچه نیز باید توجیه شوند، نه صرفاً مفروض گرفته شوند	صورت فروتر یا منحرف
جهت‌یافتن میل به‌سوی حق: عشق، پالایش دیدگاه، و فنا (فصل ۳)	نیروی فعال: خودفراروی و آفرینش ارزش نو (۲-۷)، صورت عالی	صورت عالی

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده، بسط سوئیة عرفانی توازی): سوئیة نیچه‌ای این توازی -- که ثروت، آسایش و لذت می‌توانند صورت واکنشی همان اراده معطوف به قدرت باشند (فصل ۷) -- در ادبیات عرفانی هم‌تایی روشنی دارد، هرچند مولانا آن را در قالب گزاره‌ای فلسفی صورت‌بندی نکرده است. بر پایه همان ساختاری که در ۱-۳ و ۲-۳ دیده شد -- که میل آدمی به کمال امری نامتناهی و فطری است، اما در سطح دیدگاه محدود به ابژه‌های محدود و دنیوی فراقنده می‌شود -- می‌توان گفت حرص، حسد، جامطلبی و فزون‌خواهی مال و مقام، از این دیدگاه، نه نبود میل به کمال، بلکه انحراف همان میل به‌سوی ابژه‌ای محدودند: تصویر کمال نامتناهی، وقتی از

حجابِ نفس عبور می‌کند، به‌شکلِ خواسته‌های فزایندهٔ دنیوی بازتاب می‌یابد. این صورت‌بندی، که از خودِ مثنوی به‌طور مستقیم استخراج نشده، بسطی است که نویسنده بر پایهٔ ۳-۴ (پیوندِ حقیقت، عشق و فضیلت) و منطق کلی فنا (۳-۵) پیشنهاد می‌کند، نه ادعایی دربارهٔ گزاره‌ای صریح در متن مولانا. تفاوتِ این صورت‌بندی با آنچه در همان نکته‌ای است که در فصل ۶ گفته شد: عرفان ملاکِ تشخیصِ صورتِ عالی از فروتر را در نسبت با حقیقتِ الهی می‌یابد، در حالی که ملاکِ آنچه (کیفیتِ روان‌شناختی خودِ نیرو) همان‌طور که در فصل ۷ نشان داده شد، مستعدِ ابطال‌ناپذیری و داوریِ دلخواهی است.

۵. مقایسهٔ ساختاری دو دستگاه

پیش از ورود به تحلیلِ نهاییِ افتراق (فصل ۶)، جدول زیر ساختار دو دستگاه را در کنار هم می‌نشانند:

مولانا	نیچه	محور
واحد، عینی، مستقل از ذهن – بدون تنش در این سطح (۳-۱)	محل تنش هم‌زمان: هم دسترسی بی‌واسطه به حقیقتِ مطلق رد می‌شود و شناخت همواره دیدگاه‌مند است (پرسپکتیویسم، ۵-۲)، هم از سرشتی ثابت و از پیش موجود سخن می‌رود که باید کشف شود (سرشت/تیپ، ۲-۳) – دو ادعای همسو نیستند و رابطهٔ منطقی‌شان روشن نمی‌شود	حقیقت – سطح هستی‌شناسی
وقتی محدود در پلهٔ عقل – برساختی ناشی از حجاب دیدگاه، اما خود حقیقت موصوف ساخته نمی‌شود (۳-۲)	نیچه سطح دومی برای جداکردن «واقعیت عینی» از «فهم» قائل نیست؛ همان تنش تا این سطح ادامه دارد	حقیقت – سطح معرفت‌شناسی
غایت: فنا و بقای الهی؛ پلهٔ میانی (به‌اجبار، تا در پلهٔ عقل هستیم): بر ساخت محدود دیدگاه از حقیقت	غایت (در خوانش ترجیحی این مقاله): خودآفرینی و شکوفایی؛ پلهٔ میانی: کشف سرشت – با دوگانگی نقش توصیفی/تجویزی توضیح‌نشده (۲-۱۰). خوانش رقیبی که این مقاله به آن آگاه است: <i>amor fati</i> به‌عنوان غایت مستقل، نه پله	غایت تحول / پلهٔ میانی
بیرون از خود، در معشوق/حق؛ خودشناسی پل است، نه مقصد	درون‌ماندگار – انسان پرسپکتیوی و طبیعی، بدون مرجع متعالی؛ حتی حقیقت «حقیقت من» است	مرجع نهایی تحول
فنا – رفع کامل نسبیت	ندارد – بازارزیایی مستمر و بی‌پایان	نقطهٔ پایانی سلوک

۶. از حقیقت تا اخلاق

این فصل هسته اصلی مقاله است. تحلیل و نقد نویسنده، برای اولین بار به طور نظاممند، در این فصل وارد بحث می‌شود.

جمله مرکزی این فصل: نیچه و مولانا هر دو پروژه تحول انسان را دنبال می‌کنند و هر دو انسان را به حرکت و عبور از وضع موجود فرا می‌خوانند؛ اما اختلاف بنیادین آنان در این است که تحول انسان در نسبت با حقیقت چگونه فهمیده می‌شود، و این تحول بر چه معیاری هدایت می‌شود. نسبت انسان با حقیقت، در هر دو دستگاه، صرفاً موضوعی نظری نیست؛ همین نسبت است که تعیین می‌کند انسان به چه صورتی از وجود فرارود. از این رو، اختلاف معرفت‌شناختی دو متفکر، در نهایت، اختلافی درباره نوع انسانی است که مسیر تحول پدید می‌آورد (فصل ۴-۱).

۶-۱. بازسازی نویسنده از ساختار استدلال نیچه

با تکیه مستقیم بر متون فصل ۲، می‌توان استدلال درونی نیچه را در پنج گام بازسازی کرد:

- (۱) شناخت همواره دیدگاه‌مند است و دسترسی به حقیقتی مطلق و فارغ از دیدگاه ممکن نیست (۲-۵: پرسپکتیویسم). (۲) پس هیچ دیدگاه ممتازی که بتواند از پیش و به طور مطلق ارزش را تعیین کند، وجود ندارد (۲-۸: نقد حقیقت متعالی). (۳) اراده معطوف به قدرت، تنها بنیاد توصیفی باقی‌مانده برای فهم واقعیت است (۲-۷). (۴) این بنیاد، توصیف‌گر روابط نیرو و صعود/نزول زندگی است، نه خیر ذاتی از پیش‌داده. (۵) اگر ارزش‌های متعالی و از پیش‌داده‌شده کنار گذاشته شوند، بازارزیابی ارزش‌ها می‌تواند به عنوان نتیجه‌ای درون‌دستگاهی فهمیده شود – نه به این معنای کلی که «نبود حقیقت متعالی، به‌خودی‌خود، هر معیار اخلاقی عینی را ناممکن می‌کند» (ادعایی که بسیاری از فیلسوفان اخلاق سکولار، از کانت تا رالز و پارفیت، آن را رد می‌کنند)، بلکه به این معنای محدودتر و دقیق‌تر که در دستگاه خود نیچه – که هرگونه مرجع هنجاری فراتر از زندگی، طبیعت، و پرسپکتیوهای انسانی را کنار می‌گذارد – هر معیار اخلاقی نیز باید از درون همین دستگاه استخراج شود.

اما همان‌طور که در ۱۰-۲ نشان داده شد، این برهان یک شکاف درونی دارد: گام چهارم، در عمل، اراده معطوف به قدرت را از توصیف صرف به معیار ارزشی (نوع عالی در برابر نوع منحط) تبدیل می‌کند، بدون آنکه نیچه این جابه‌جایی را صریحاً توجیه کند.

۶-۲. مفسران نیچه

والتر کافمن نیچه را در سنت اگزیستانسیالیستی می‌خواند: ابرانسان، فردی است که از طریق خودآفرینی و یکپارچه‌سازی رانه‌های متضاد درونی خود، به سبک منسجمی از زندگی می‌رسد.¹⁷ در این خوانش، تأکید بر ۲- (زبان آفرینندگی) است.

برایان لایتر خوانشی طبیعت‌گرایانه ارائه می‌دهد: نیچه معتقد است ارزش‌ها و امکانات هر فرد، تا حد زیادی توسط تیپ فیزیولوژیک و روان‌شناختی از پیش‌موجود او تعیین می‌شود؛ آنچه به نظر «انتخاب» می‌رسد، در واقع کشف و تحقق همان سرشت ثابت است. این خوانش دقیقاً بر ۲-۳ (زبان سرشت) تکیه دارد.

مودم‌ری کلارک در کتاب مهم خود، *نیچه درباره حقیقت و فلسفه*، استدلال می‌کند که نیچه در آثار متأخرش از نقد افراطی و خودویرانگر حقیقت (که در نوشته‌های اولیه‌اش، مثل ۲-۱، دیده می‌شود) فاصله می‌گیرد و به موضعی می‌رسد که در آن، رد کردن *حقیقت متافیزیکی* (۲-۸) با پذیرش معنادار تمایز میان باورهای بهتر و بدتر همچنان قابل جمع است.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): این سه خوانش، به‌جای آنکه یکی درست و دیگری غلط باشد، هر سه به بخش‌های واقعی و مستند از متن نیچه ارجاع می‌دهند (به ترتیب ۲-۲، ۲-۳، و ۲-۸/۹-۲). این خود شاهدهی است بر ادعای مرکزی این فصل: تنش گزارش‌شده در فصل ۲ یک برساخته این مقاله نیست، بلکه دقیقاً همان چیزی است که اختلاف پایدار میان مفسران بزرگ نیچه را توضیح می‌دهد.

۶-۳. تنش‌های درونی حل‌نشده – جمع‌بندی

با تکیه بر ۲-۴ و ۲-۱۰: نیچه هم‌زمان (الف) زبان آفرینندگی و زبان کشف سرشت را به‌کار می‌برد، بدون توضیح رابطه منطقی آن‌ها؛ (ب) اراده معطوف به حقیقت را هم نقد می‌کند (به‌عنوان بازمانده آرمان زاهدانه) و هم بر آن به‌عنوان روش فیلسوف‌شدن (فیزیک‌دان‌شدن، در ۲-۲) تکیه می‌کند؛ (ج) اراده معطوف به قدرت را هم توصیف خنثی و هم معیار ارزشی به‌کار می‌برد. این مقاله این‌ها را یافته‌های خود می‌داند، نه نقص‌هایی که باید با تفسیر مصلحت‌اندیشانه پوشانده شوند.

¹⁷ در این مقاله «رانه» معادلِ *Trieb* آلمانی (*drive*) به‌کار می‌رود، نه معادلِ *Instinkt* (غریزه). این تفکیک، که در ویراستِ بازبینی‌شده مجموعه آثار فروید (۲۰۲۴) به‌تفصیل توجیه شده، بر این تمایز استوار است: رانه نیرویی بی‌جهت، متغیر و قابل‌تعدیل است که فشارش را می‌توان آگاهانه حس کرد؛ غریزه، در مقابل، الگویی ثابت، از پیش‌تعیین‌شده و خودکار رفتاری است. نیچه نیز، همچون فروید، از واژه *Trieb* (نه *Instinkt*) برای توصیف نیروهای پیش‌آگاهانه درونی استفاده می‌کند؛ از این رو «رانه» در این مقاله دقیق‌تر از معادل‌های رایج‌تری چون «سائق» است، زیرا تمایز رانه/غریزه را که خود استدلال این فصل بر آن تکیه دارد، صریح نگاه می‌دارد. ر.ک. Solms, M. (2024). 'Trieb', in The Revised Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud

۴-۶. بازسازی نویسنده از ساختار استدلال مولانا

با تکیه بر متون فصل ۳، می‌توان استدلال درونی مولانا را نیز در پنج گام، با شاهد مستقیم برای هر گام، بازسازی کرد:

۱) حقیقت همان حقیقت الهی و واحد است (شاهد: ۱-۳، «منبسط بودیم یک جوهر همه».) ۲) همه موجودات، جلوه و تجلی همان حقیقت واحدند (شاهد: ۲-۳، تمثیل ده چراغ؛ و «من نیم جنس شهنشہ دور از او / لیک دارم در تجلی نور از او».) ۳) سالکی که از حجاب‌های نفس پاک شده، هر کجا رو کند، همان حقیقت را می‌بیند: «چون محمد پاک شد زین نار و دود / هر کجا رو کرد وجه‌الله بود»¹⁸. ۴) عاشق حقیقی، از آنجا که خود به مقام کل رسیده، عاشق کل هستی می‌شود (شاهد: ۳-۴، «عاشق کلس و خود کلس او».) ۵) در فنا، «غیر» به‌کلی در آتش عشق سوخته می‌شود و تنها حق باقی می‌ماند؛ از این رو هیچ ابژه‌ی طردشدنی‌ای باقی نمی‌ماند که بتوان نسبت به آن فضیلت را نفی کرد (شاهد: ۳-۵، «ماند الا الله باقی جمله رفت».) این، به‌طور طبیعی، خاستگاه شفقت، بخشندگی و عدالت است.

۵-۶. جمع‌بندی فصل

چرا این دو برهان به دو نتیجه متفاوت می‌رسند؟ پاسخ در گام چهارم و پنجم هر برهان نهفته است. نزد نیچه، حقیقت (نبود ارزش ذاتی در جهان) از ارزش مستقل است؛ کشف این حقیقت، بنابراین، می‌تواند ارزش‌های موروثی را واژگون کند – و هیچ الزام ساختاری‌ای در کار نیست که آفرینش ارزش‌های نو را به‌سوی گسترش شفقت به «دیگری» هدایت کند، چون هیچ مرجع بیرون از خود فرد یا طبیعت بی‌غایت وجود ندارد که چنین الزامی را تولید کند. نزد مولانا، حقیقت و خیر از یک منشأ واحد برمی‌آیند؛ کشف این حقیقت، از این رو، نمی‌تواند به‌طور ساختاری به نفی فضیلت بینجامد، چون در فنا، مرجع نهایی (حق) دقیقاً همان چیزی است که همه جلوه‌ها را در خود جای می‌دهد – و عشق به این مرجع، ناگزیر به عشق نسبت به جلوه‌هایش گسترش می‌یابد.

دقت مفهومی: خودبستگی وجودی در برابر وابستگی وجودی. مرز اصلی میان این دو دستگاه را نباید بر پایه مکان بیان کرد – که حقیقت «در درون» ماست یا «بیرون» ما – بلکه بر پایه نسبت وجودی. نزد مولانا، حقیقت اگرچه در باطن سالک جای دارد (۲-۳): «که از شمع ضمیر است آن که نوری در جبین دارم»، هستی آن گوهر به‌خودی‌خود از آن سالک نیست؛ وابسته و عاریتی است – هر لحظه به افاضه مستمر همان حقیقت واحد و مستقل نیازمند. این دقیقاً همان تناقض‌نمای شناخته‌شده در عرفان اسلامی است: قرب (نزدیکی حق به بنده) و تنزیه (تعالی او از هر تشبیه) با هم جمع می‌شوند – ساختاری که در سنت وحدت وجود ابن عربی، که مولانا از میراث فکری آن بهره می‌برد (فصل ۹)، به تفصیل بسط یافته است.

نزد نیچه، در مقابل، نیرو نیازی به هیچ منبع و رای شبکه طبیعی خود ندارد؛ هستی آن، خودبسته است. پس پرسش دقیق این نیست «حقیقت کجاست؟» – در درون ما یا بیرون ما – بلکه این است: «آنچه هست، هستی خود را از کجا می‌گیرد: از خودش، یا از منبعی که مستقل از آن و پیشین بر آن است؟» این تمایز، سطر «مرجع

¹⁸ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر اول.

نهایی تحول» در جدول فصل ۵ را دقیق‌تر می‌کند: آنچه آن سطر را از هم جدا می‌سازد، مکان حقیقت نیست، بلکه خودبستگی در برابر وابستگی وجودی آن است.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده، قید روش‌شناختی): این صورت‌بندی، مانند بحث فصل ۹، بر خوانش وحدت‌وجودی میراث ابن‌عربی از مولانا تکیه دارد (ر.ک. یادداشت ۳۶). در خوانش‌هایی که فیض را عطیه‌ای کاملاً بیرونی و بی‌ربط به باطن سالک می‌دانند – نه کشف حجاب از امری که از پیش، هرچند وابسته، در باطن حاضر است – تقابل «خودبستگی/وابستگی» ممکن است به شکل ساده‌تر «درون/بیرون» بازگردد. این مقاله، هم‌سو با ارجاعات فصل ۹ به چیتیک و ایزوتسو، خوانش نخست را مبنا قرار می‌دهد؛ اما این انتخاب، همان‌طور که در اصل روش‌شناختی اول (۱-۴) نیز تصریح شد، ادعای جامعیت درباره‌ی سنت عرفانی ندارد.

۷. معیار هدایت تحول

سؤال مرکزی این فصل: اگر انسان از وضع موجود عبور کرد، از کجا معلوم که در مسیر کمال حرکت کرده، نه در مسیر انحطاط؟

پاسخ خود نیچه. نیچه معیاری صریح و نظام‌مند برای این تمایز ارائه نمی‌دهد؛ اما در سراسر آثارش، اشاراتی به معیارهایی می‌کند که می‌توان از آن‌ها استخراج کرد: فزونی زندگی در برابر کاهش آن، سلامت غریزی در برابر بیماری، توانایی تحمل و آری‌گویی به دشوارترین حقایق (amor fati) در برابر گریز از آن‌ها به‌سوی تسلی‌های متافیزیکی.

پاسخ مدافعان. لایتر معیار را در انسجام درونی تیپ می‌بیند: تحولی سازنده است که با سرشت واقعی فرد هم‌خوان باشد، نه بر خلاف آن. کافمن معیار را در یکپارچگی سبک زندگی می‌بیند: ابرانسان کسی است که رانه‌های متضاد خود را به یک کل هماهنگ سازمان داده است.

مقایسه کوتاه با کانت. این مقایسه صرفاً برای رفع یک سوءتفاهم رایج می‌آید: نقد این مقاله بر نیچه، نقد سکولاریسم او نیست. کانت هم فیلسوفی سکولار است، اما آزمون جهان‌شمول‌پذیری او (اینکه ماکسیم عمل باید بتواند به قانونی عام بدل شود) معیاری صریح و پیشینی برای داوری اخلاقی فراهم می‌کند – معیاری که، هرچند خود در معرض نقدهای کلاسیک (از جمله نقد هگلی بر خلاء صوری آن) قرار دارد، دست‌کم رویه‌ای قابل‌داوری ارائه می‌دهد. مسئله این مقاله با نیچه، نبود چنین معیار صریحی نیست به‌خودی‌خود، بلکه این پرسش درونی است: آیا خود دستگاه نیچه – که به تیپ‌شناسی، سلامت غریزی، و فزونی زندگی متکی است – می‌تواند بدون چنین معیاری، اساساً میان «تیپ سالم‌تر» و «تیپ بیمارتر» داوری کند؟ اگر پاسخ منفی باشد، این نقدی درونی به کفایت دستگاه خود نیچه است، نه تحمیل معیاری بیرونی و کانتی بر او.

نقد مقاله. پیش از بیان نقد، باید یک نکته دقیق روشن شود که ممکن است سهواً با آن خلط شود: ادعای این مقاله آن نیست که «چون حقیقت متعالی نزد نیچه وجود ندارد، پس هیچ معیار اخلاقی عینی ممکن نیست» – این ادعا

نادرست است و تاریخ فلسفه اخلاق سکولار (کانت، رالز، اسکنلن، پارفیت، و بسیاری از طبیعت‌گرایان اخلاق) نمونه‌های فراوانی از نظریه‌های اخلاقی عینی و غیرمتمکی بر حقیقت قدسی به دست می‌دهد. پرسش این مقاله محدودتر و دقیق‌تر است: چون نیچه هرگونه مرجع هنجاری فراتر از زندگی، طبیعت، و پرسپکتیوهای انسانی را کنار می‌گذارد، آیا دستگاه خود/او منابع مفهومی کافی برای تمایز نهایی میان ارزش‌آفرینی سازنده و ویرانگر در اختیار می‌گذارد یا نه – مستقل از اینکه آیا اخلاق سکولار به‌طور کلی چنین منابعی دارد یا نه.

با تکیه بر ۱۰-۲ (دوگانگی نقش اراده معطوف به قدرت)، این مقاله معتقد است دستگاه نیچه برای اجرای معیار درونی خودش (فزونی زندگی) به تمایزی نیاز دارد که خودش هرگز به‌طور کامل توجیه نمی‌کند: تمایز میان قدرتی که واقعاً «صعودی» و زندگی‌افزا است، و قدرتی که صرفاً مخرب و سلطه‌جویانه است. برای روشن‌شدن اهمیت این پرسش، آزمونی ساده کافی است: فرض کنیم جامعه‌ای برده‌داری یا نابودی گروهی از انسان‌ها را «هنجار» و حتی «اخلاقی» بداند. نیچه احتمالاً پاسخ می‌دهد که چنین ارزش‌هایی نشانه انحطاط یا بیماری‌اند، نه صعود. اما دقیقاً همین‌جا نقد این مقاله وارد می‌شود: «انحطاط» و «بیماری» بر چه معیاری تعریف می‌شوند که خود آن معیار، محصول همان اراده معطوف به قدرتی نباشد که قرار است داوری شود؟ بدون پاسخی روشن به این پرسش، معیار «فزونی زندگی» می‌تواند به‌همان‌سادگی سلطه‌گری خام را توجیه کند که خودآفرینی اصیل را – و این خود آن ابهام معیاری است که این مقاله از ابتدا در پی نشان‌دادنش بوده است، این‌بار به‌صورت نقدی درون‌دستگاهی، نه نقدی کلی علیه امکان اخلاق سکولار. این دشواری، در دستگاهی که هیچ مرجع پس از این جهان و هیچ حسابرسی نهایی را باور ندارد و تنها اراده معطوف به قدرت را مرجع خود می‌گیرد، صرفاً یک نکته نظری نیست؛ پژوهش‌های میان‌فرهنگی نیز نشان می‌دهند باور به مرجعی که آگاه و عقوبت‌کننده باشد، با رفتار منصفانه‌تر افراد حتی در نبود هرگونه نظارت دنیوی همبستگی دارد – که خود شاهدهی است بر دشواری توجیه اخلاقی‌ماندن در نبود چنین مرجعی¹⁹.

پاسخ محتمل کلارک: بر اساس همان استدلالی که مودمری کلارک در ۶-۲ درباره رابطه نیچه با حقیقت مطرح می‌کند، می‌توان پاسخی به این نقد تصور کرد: از نظر کلارک، رد نیچه بر حقیقت متافیزیکی با پذیرش تمایز معنادار میان باورهای بهتر و بدتر قابل جمع است؛ به همین قیاس، شاید بتوان گفت تمایز «سالم/بیمار» یا «صعودی/مخرب» هم نیازی به توجیه متافیزیکی ندارد و می‌تواند، مانند تمایز علمی سلامت و بیماری در پزشکی، تجربی و طبیعت‌گرایانه باشد، نه خودسرانه. اما این پاسخ مسئله را کامل حل نمی‌کند: تمایز پزشکی سلامت/بیماری بر معیار نسبتاً مستقل «کارکرد زیستی» تکیه دارد، در حالی که در دستگاه نیچه، خود «صعود» یا «فزونی زندگی» چیزی جز بیان دیگری از اراده معطوف به قدرت نیست -- همان مفهومی که قرار است داوری شود. پس حتی با پذیرش استدلال کلارک، حلقه منطقی اصلی این نقد دست‌نخورده باقی می‌ماند.

¹⁹ Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). Moralistic gods, supernatural punishment and the expansion of human sociality. *Nature*, 530(7590), 330–327.

معیار دلوزی: نیروی فعال در برابر نیروی واکنشی. پیش از ادامه نقد، باید تلاش جدی‌ترین مدافع ممکن برای رفع این ابهام را نیز در نظر گرفت. ژیل دلوز، در تفسیر تأثیرگذار خود از نیچه²⁰، ملاکی پیشنهاد می‌کند که وراي صرف توصیف/تجویز می‌رود: تمایز نیرو نه در موضوع آن (ثروت در برابر آفرینش هنری)، بلکه در ساختار درونی آن نهفته است. آزمون، بازگشتِ جاودان است: آیا این نیرو می‌تواند بدون نیازمندی بیرونی، خودش را بی‌نهایت‌بار تکرار کند و باز هم خودش را تصدیق کند؟ نیرویی که به مقایسه با دیگری یا جبران حقارت وابسته است – کینه، حسادت – در نبود آن مرجع بیرونی از هم می‌پاشد و از این‌رو واکنشی است؛ نیرویی که از سر فوران محض و تأیید بی‌قیدوشرط خود عمل می‌کند، فعال است. با این ملاک، ثروت‌اندوزی به‌خودی‌خود «پایین» نیست: اگر از سر شادی محض آفرینندگی باشد، فعال است؛ اگر از سر کینه و جبران حقارت باشد، واکنشی است.

نقد ابطال‌پذیری. این معیار، اما، مشکل تازه‌ای می‌سازد که وراي ابهام معیاری گزارش‌شده در بالا می‌رود: چون بر انگیزه درونی و ناپیدا تکیه دارد، نه بر رفتار بیرونی و قابل مشاهده، عملاً غیرقابل ابطال می‌شود. هر رفتاری را می‌توان، با فرض انگیزه مناسب، فعال یا واکنشی خواند؛ مرز کنش فعال از واکنشی، در نبود هرگونه رویه مستقل و بین‌الذهانی سنجش، عمدتاً بر تفسیر روان‌شناختی خود داور استوار می‌ماند – مشکلی که همان‌طور که در فصل ۹ دیده خواهد شد، در سنت عرفانی با سلسله‌مراتب احوال و شهادت اهل طریقت دست‌کم تا حدی پاسخ می‌گیرد، اما در دستگاه نیچه بی‌پاسخ می‌ماند.

مثال نقض: ثروت، آسایش، و لذت به‌مثابه فزونی. خود تعریف «فزونی» نیز از همین ابهام آسیب می‌بیند. اگر اراده معطوف به قدرت یعنی میل عام به افزایش و گسترش (۲-۷)، این میل صدها صورت ممکن دارد: ثروت بیشتر، لذت بیشتر، امنیت بیشتر، نفوذ اجتماعی بیشتر – همه این‌ها نیز نوعی فزونی‌اند. نیچه باید توضیح دهد چرا این صورت‌ها «واکنشی» و فروترند، اما آفرینش ارزش نو «فعال» و برتر است؛ در غیاب چنین توضیحی – و با توجه به نقد ابطال‌پذیری بالا – معیار «فزونی زندگی» می‌تواند به‌همان‌سادگی تجمل‌طلبی خام روزمره را توجیه کند که خودآفرینی اصیل را. این، در سطح خود تعریف فزونی، نه فقط در سطح کاربرد آن، همان ابهام معیاری است که این فصل از ابتدا در پی نشان‌دادنش بوده است.

بی‌ثباتی ساختاری خود ابرانسان. نقد فوق را می‌توان یک گام عمیق‌تر برد: حتی اگر معیاری برای تمایز ارزش صعودی از مخرب فرض کنیم، مسئله دیگری باقی می‌ماند. اگر معیار ابرانسان بودن دقیقاً «آفرینش ارزش» باشد، آنگاه ابرانسانی که به ارزش آفریده خود بایستد و آن را نگاه دارد، دیگر در همان لحظه ابرانسان نیست -- چون کارکرد تعریف‌کننده‌اش (آفرینش) متوقف شده. در «درباره خودفرازروی»، زندگی خود می‌گوید: «من آنم

²⁰ Deleuze, G. (1962). Nietzsche et la philosophie (نیچه و فلسفه). Paris: Presses

Universitaires de France؛ ترجمه انگلیسی: Nietzsche and Philosophy, trans. Hugh

Tomlinson (1983). London: Athlone Press – به‌ویژه فصل نخست، درباره تمایز نیروهای فعال

(forces actives) و واکنشی (forces réactives) و نسبت آن با بازگشت جاودان.

که باید همیشه خودش را فراز رَوَد»²¹؛ این اصل، به لحاظ منطقی، شامل خود کنش آفرینش نیز می‌شود -- هیچ ارزش آفریده‌شده‌ای، حتی ارزش ابرانسان خودش، نمی‌تواند نقطه توقف باشد.

شاهد متنی تکمیلی: الواح نو نیز ناتمام‌اند. این خوانش را متن «درباره الواح کهن و نو» نیز تقویت می‌کند: الواح کهن در همان‌جا «شکسته» (zerbrochene) توصیف می‌شوند، اما صفت «نیمه» (halb) تنها به الواح نو -- به صورت «نیمه‌نوشته» (halbbeschriebene) -- تعلق می‌گیرد²²؛ یعنی حتی ارزش‌های تازه‌آفریده هم از ابتدا ناتمام و موقت معرفی می‌شوند، نه دستاوردی نهایی. نتیجه این است که آفرینش ارزش نزد نیچه ساختاری خودخوار (self-consuming) دارد: تنها راه باقی‌ماندن در مقام ابرانسان، شکستن پیوسته حتی ارزش‌های خودساخته است -- وضعیتی که هیچ آرامش یا سکونتی در آن ممکن نیست.

پیامد معرفت‌شناختی: ارزش به‌مثابه خطای بالقوه. این بی‌ثباتی ساختاری یک پیامد معرفت‌شناختی ناراحت‌کننده هم دارد. اگر هیچ ارزش آفریده‌شده‌ای نقطه پایان نباشد، و تنها آزمون پیشنهادی نیچه (فرونی زندگی) خودش بخشی از همان فرآیند ناپایدار است، آنگاه در لحظه آفرینش هیچ راهی برای تشخیص اینکه ارزش تازه واقعاً «صعودی» است یا صرفاً یک لغزش (Fehltritt) که باید بعداً کنار گذاشته شود وجود ندارد؛ این تمایز، اگر اصلاً ممکن باشد، تنها پس از فراروی از آن ارزش -- یعنی پس از آنکه دیگر دیر شده -- آشکار می‌شود. کسی که زندگی‌اش را حول ارزشی بنا کرده که بعداً «مخرب» تشخیص داده شود، هیچ ابزار درونی پیشینی برای اجتناب از این خطا نداشته است. این نکته، نقد معیار فصل حاضر را از سطح بین‌الذهانی (چگونه دیگران داوری کنند) به سطح فردی (چگونه خود عامل، در لحظه عمل، بتواند داوری کند) گسترش می‌دهد.

گسترش نقد: از سنت دینی به هر سنت به‌ارثر رسیده. نقدهای بالا را می‌توان یک گام دیگر گسترش داد. اگر مشکل نیچه با ارزش‌های مسیحی صرفاً الاهیاتی بودن آن‌ها نیست، بلکه موروثی و ازپیش‌داده بودن آن‌هاست -- چنان‌که نقد او به «اراده معطوف به حقیقت» در ۲-۹ نشان می‌دهد -- آنگاه این نقد نباید به سنت‌های دینی محدود بماند. قانون، عرف، و اخلاق هر جامعه کاملاً سکولاری هم، به همان اندازه، محصول صدها سال تجربه تاریخی همان جامعه‌اند، نه دستاورد استدلال عقلانی محض هیچ فردی. اگر معیار صرفاً «موروثی بودن» باشد - نه «الاهیاتی بودن» -- این معیار باید به همان اندازه شامل حقوق سکولار، اخلاق عرفی، و هنجارهای اجتماعی غیردینی هم بشود؛ این نتیجه مستقیماً از منطق خود نیچه بیرون می‌آید، نه از تمیل چارچوبی بیرونی.

²¹ Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra (چنین گفت زرتشت)، دفتر دوم، «درباره

خودفراز روی» (... ich bin das, das sich immer selber überwinden muss) («من آنم که باید همیشه خودش را فراز رَوَد»). KSA 4.

²² Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra، دفتر سوم، «درباره الواح کهن و نو» (Von alten und neuen Tafeln). الواح کهن به‌صراحت «zerbrochene» (شکسته/خردشده) توصیف می‌شوند، در حالی‌که صفت «halb» (نیمه) تنها به الواح نو، به صورت «halbbeschriebene» (نیمه‌نوشته)، تعلق دارد -- یعنی حتی الواح تازه نیز کاملاً نانوشتی و ناتمام باقی می‌مانند. KSA 4, 249.

نقد مک‌اینتایر و گادامر: امکان بیرون‌ایستادن از سنت. این گسترش، مقاله را با یک اعتراض فلسفی جدی روبه‌رو می‌کند که در فلسفه هرمنوتیک و کمونیتاریانیسم مطرح شده: آلاسدر مک‌اینتایر²³ استدلال می‌کند که استدلال اخلاقی همواره «سنت‌بنیاد» (tradition-constituted) است -- حتی معیارهایی که برای نقد یک سنت به‌کار می‌بریم، خودشان از دل تاریخ اندیشه و زبان همان سنت یا سنت رقیبی بیرون آمده‌اند؛ «بیرون‌ایستادن» از همه سنت‌ها به‌طور هم‌زمان، از این دیدگاه، وهمی بیش نیست. هانس-گئورگ گادامر

از زاویه‌ای مشابه، «پیش‌داوری» (Vorurteil) را نه مانع فهم، بلکه شرط امکان آن می‌داند²⁴؛ فهم هرمنوتیکی همیشه از درون یک افق (Horizont) تاریخی شکل‌گرفته آغاز می‌شود، نه از نقطه‌ای عاری از پیش‌فرض. اگر این خوانش درست باشد، خود ابزار زبانی، منطقی، و مفهومی نیچه برای نقد سنت -- فلسفه یونانی، زبان آلمانی، حتی صورت‌بندی مسئله به‌عنوان «نیهیلیسم» -- محصول همان سنتی است که قرار است به‌کلی کنار گذاشته شود؛ این خودش تناقضی عملی (performative) در پروژه گسست رادیکال است.

نقد‌هایی از فرگشت فرهنگی: سنت به‌مثابه دانش انباشته، نه صرفاً تعصب. فردریش هایک، در نقد خود بر آنچه «سازنده‌گرایی عقلانی» (rationalist constructivism) می‌نامد²⁵، استدلال مکتبی به دست می‌دهد: هنجارهای اجتماعی (قانون، اخلاق، نهادها) نتیجه فرآیندی تکاملی و آزمون‌وخطایی نسل‌هاست که دانش پراکنده و ضمنی بی‌شماری را رمزگذاری می‌کند -- دانشی که هیچ فرد واحدی، هر قدر هم نابغه، نمی‌تواند از صفر و صرفاً با استدلال عقلانی بازسازی کند. از این زاویه، فرمان «الواح کهن را بشکنید» بدون ارزیابی محتوای هر لوح، نه شجاعت فلسفی، بلکه غفلت از این دانش انباشته است؛ جامعه‌ای که هنجارهای بازدارنده قتل، دزدی، یا خیانت به قرارداد را صرفاً به‌خاطر موروثی‌بودن کنار بگذارد، بازی آزمون‌وخطایی را که این هنجارها حاصل آن‌اند، از نو و با هزینه‌ای که نسل‌های گذشته پیشاپیش پرداخته‌اند، تکرار خواهد کرد.

جمع‌بندی این گسترش. این سه نکته با هم نشان می‌دهند که نقد اصلی این فصل -- ابهام معیار در دستگاه نیچه -- را نمی‌توان با محدودکردن دامنه بحث به دین حل کرد؛ حتی اگر نیچه تمام ادعاهای الاهیاتی را کنار بگذارد، مسئله رابطه او با سنت سکولار، با ابزار زبانی و مفهومی خودش، و با دانش تکاملی نهفته در نهادهای اجتماعی

²³ MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame University of Notre Dame Press، به‌ویژه فصل‌های ۱۴ تا ۱۵ درباره عقلانیت سنت‌بنیاد (tradition-constituted rationality).

²⁴ Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode* (حقیقت و روش). توبینگن: Mohr Siebeck، به‌ویژه بحث «پیش‌داوری» (Vorurteil) به‌عنوان شرط امکان فهم، نه مانع آن.

²⁵ Hayek, F. A. (1973–1979). *Law, Legislation and Liberty* (سه جلد). London: Routledge & Kegan Paul؛ همچنین: Hayek, F. A. (1988). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press

همچنان بی‌پاسخ می‌ماند. این هر سه، صورت‌های گوناگونی از همان ابهام معیاری‌اند که این فصل از ابتدا در پی نشان‌دادنش بوده است.

این پرسش درباره معیار، نزد مولانا چگونه مطرح می‌شود؟ فصل بعد به آن می‌پردازد.

آیا محدودکردن دامنه به «انسان‌های برتر» این ابهام را حل می‌کند؟ ممکن است گفته شود نقد بالا بی‌مورد است، چون نیچه از ابتدا مدعی ارائه نظامی برای هدایت اخلاقی اکثریت جامعه نبوده؛ او صریحاً²⁶ «ارتقای نوع انسان» را کار یک جامعه اشرافی می‌داند که به سلسله‌مراتب و حتی به‌نوعی بردگی نیاز دارد، و آرمانش را خطاب به اقلیتی از «انسان‌های برتر» می‌داند، نه به توده. اما این محدودکردن دامنه، ابهام معیار را حل نمی‌کند؛ صرفاً آن را به مقیاسی کوچک‌تر منتقل می‌کند. حتی درون همان دایره محدود «انسان‌های برتر»، این پرسش بی‌پاسخ باقی می‌ماند که یک عضو از این گروه، با چه معیاری، خودش را از سلطه‌گری که به‌غلط خود را «برتر» می‌پندارد متمایز می‌کند؛ ابهام معیار، مستقل از آن‌که دامنه کاربردش کل جامعه باشد یا یک اقلیت، دست‌نخورده باقی می‌ماند. فصل ۱۰ نمونه تاریخی دقیقاً همین مسئله را بررسی می‌کند.

ظرفیت در برابر فعلیت: دقتی لازم پیش از مقایسه با مولانا. باید به یک تمایز دقیق‌تر نیز اشاره کرد که برای مقایسه فصل ۹ اهمیت دارد. محدودسازی نیچه به «انسان‌های برتر» (§۲۵۷) را نباید تنها محدودسازی دامنه فعلیت کمال خواند؛ نیچه صراحتاً نابرابری ظرفیت را نیز می‌پذیرد – برخی تیپ‌ها، از ابتدا، برای خودفراروی ساخته نشده‌اند. این نکته با تصویری که در فصل ۳ از مولانا به دست آمد فرق دارد: در آنجا، کمال‌طلبی ظرفیتی مشترک و فطری در همه انسان‌هاست، هرچند فعلیت‌یافتن آن نصیب عده کمی می‌شود. پس تفاوت دقیق این است: نزد مولانا، ظرفیت مشترک است و تنها فعلیت متفاوت؛ نزد نیچه، هم ظرفیت و هم فعلیت متفاوت‌اند. این تمایز، دقیق‌تر از تقابل ساده «همگانی در برابر اشرافی» است که گاه در ادبیات مقایسه‌ای رایج به‌کار می‌رود، و نشان می‌دهد حتی خود محدودسازی دامنه فراخوان، در نیچه و مولانا، از دو جنس متفاوت است.

از فزونی روزمره تا پرسش انگیزش: چرا خویشتن راضی باید تغییر کند؟ نقدهای این فصل تا اینجا نشان داده‌اند که مفهوم «فزونی زندگی» نمی‌تواند به‌تنهایی صورت عالی را از فروتر جدا کند. اما پرسشی عمیق‌تر و مقدم بر آن نیز باید صریحاً طرح شود: بسیاری از انسان‌ها اصلاً در پی خودفراروی یا کمال آگاهانه نیستند؛ زندگی خوب را در امنیت، شغل، خانواده، تفریح، سفر و کاهش رنج روزمره می‌جویند، بی‌آنکه هرگز پرسشی رادیکال درباره «چه‌کسی هستم و باید چه شوم» برایشان مطرح شود. اگر خویشتن چنین فردی -- طبق دستگاه خود نیچه -- واقعاً با همین پیکربندی آرام و بدون رنج سازگار است، چه چیزی، از درون همان خویشتن، او را وامی‌دارد که به‌سوی خودفراروی حرکت کند؟ این پرسش با ابهام معیار یکی نیست: حتی اگر معیاری برای تشخیص صورت عالی بپذیریم، باز باید پرسید چرا خویشتنی که در وضع فعلی احساس رضایت می‌کند، اصلاً باید بخواهد آن معیار را در مورد خود به‌کار ببرد. این پرسش، مقدمه ضروری بحث فصل بعد درباره منشأ تحول است -- بحثی که در آن، تنش میان تعیین‌گرایی نیچه و لحن فراخوان‌گر زرتشت به‌طور مستقیم بررسی می‌شود.

²⁶ Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse* (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، بند ۲۵۷.

۸. اختیار: آیا فراخوان به تحول با تعیین‌گرایی نیچه سازگار است؟

این فصل مستقیماً از نقدی می‌آغازد که در جریان تدوین این مقاله صورت‌بندی شد: اگر فلسفه‌ای، مانند فلسفه نیچه، در دل خود توصیه‌ای دارد -- «بکوش تا ابرانسان شوی» -- این توصیه، به‌لحاظ منطقی، مستلزم آن است که مخاطب توان انجام غیر آن را نیز داشته باشد؛ در غیر این صورت، توصیه تهی از معناست. این فصل نخست باور نیچه درباره اراده و اختیار را با ارجاع دقیق به متن بازسازی می‌کند (۸-۱)، سپس این نقد را به‌طور نظام‌مند صورت‌بندی می‌کند (۸-۲)، و در پایان، همین پرسش را در دستگاه مولانا بررسی می‌کند (۸-۳).

مخاطب فراخوان زرتشت: من آگاه یا خویشتن؟ پیش از بررسی سازگاری فراخوان با تعیین‌گرایی (۸-۱ و ۸-۲)، باید پرسشی ظریف‌تر و مقدم بر آن را مطرح کرد: وقتی زرتشت با افعال امری -- «بکوش»، «بشکن»، «بشو» -- سخن می‌گوید، اصلاً مخاطب این خطاب کیست؟ این پرسش با پرسش اختیار یکی نیست؛ حتی پیش از آنکه بپرسیم مخاطب می‌توانست غیر از این عمل کند یا نه، باید بدانیم مخاطب دقیقاً کدام بخش از انسان است. نیچه، همان‌طور که در ۲-۶ دیده شد، «من» متافیزیکی و جوهری دکارتی را رد می‌کند، و در جاهای متعدد -- از جمله در توصیف «خویشتن» (Selbst) در بخش «درباره تحقیرکنندگان تن» از چنین گفت زرتشت -- می‌نویسد آنچه «من آگاه» می‌نامیم، صرفاً ابزار یا بازیچه خویشتن است: خویشتن در تن سکونت دارد، و همان نه من آگاه، فرمانروای واقعی اندیشه و احساس است.²⁷ اگر این‌طور است، فراخوان زرتشت با کدامیک از این دو سطح سخن می‌گوید؟

هر دو گزینه با دشواری روبه‌روست. اگر مخاطب «من آگاه» باشد، این من -- طبق خود نیچه -- تصمیم‌گیرنده نهایی نیست؛ او ابزاری است که سازمان عمیق‌تر نیروها را اجرا می‌کند، نه هدایت. در این صورت، چرا خطاب به او باید اثری در آن سازمان عمیق‌تر بگذارد؟ اگر مخاطب «خویشتن» باشد، مشکل دیگری پیش می‌آید: خویشتن، طبق نیچه، عمدتاً ناخودآگاه است و از طریق غرایز عمل می‌کند؛ خویشتن کتاب نمی‌خواند و خطاب فلسفی دریافت نمی‌کند.

²⁷ Von den) Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra, دفتر اول، «درباره تحقیرکنندگان تن» (Verächtern des Leibes): «Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er» (پشت افکار و احساسات تو، ای برادر، فرمانروایی نیرومند ایستاده است، فرزانه‌ای ناشناخته که خویشتن نام دارد. او در تن تو سکونت دارد؛ او تن توست). KSA 4

تفسیری که تا حدی می‌تواند این دشواری را حل کند این است که فلسفه‌ی نیچه قرار نیست آگاهی را فرمانروای انسان کند، بلکه می‌کوشد آگاهی را به بخشی از فرآیند دگرگونی خویشتن بدل کند: کتاب را «من آگاه» می‌خواند، اما همین خواندن، به‌تدریج آرایش غرایز را تغییر می‌دهد، و در نتیجه خود خویشتن نیز دگرگون می‌شود. اما این پاسخ، مسئله را تنها یک گام به عقب می‌راند: چرا اصلاً خواندن یک کتاب باید بتواند خویشتن را تغییر دهد؟ اگر خویشتن تعیین‌کننده‌ی نهایی است، خود این خواندن نیز باید از پیش نتیجه‌ی همان خویشتن باشد -- دوری که این فصل، در ۸-۱ و ۸-۲، از زاویه‌ای دیگر (رابطه‌ی تعیین‌گرایی با امکان منطقی توصیه‌کردن) دوباره پی می‌گیرد.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): این تحلیل نشان می‌دهد پرسش «مخاطبِ فراخوان کیست؟» مقدم بر پرسش اختیار است: پیش از آنکه بپرسیم آیا مخاطب می‌توانست غیر از این عمل کند، باید بدانیم اصلاً چه‌کسی مخاطب است. هر دو پاسخ ممکن -- من آگاه یا خویشتن -- با همان مشکلِ حلقه‌ی منطقی روبه‌رو می‌شوند که در ادامه این فصل، در سطح اختیار، دوباره ظاهر می‌شود.

۸-۱. باور نیچه: نفی اراده‌ی آزاد و طبیعت‌گرایی تعیین‌گرا

ردّ متافیزیکی اراده‌ی آزاد. در فراسوی نیک و بد²⁸ نیچه اراده‌ی آزاد به معنای سنتی -- *causa sui* یعنی، علتِ خودش بودن -- را «بهترین خودتناقض‌گویی ممکن» می‌خواند و آن را نوعی «تجاوز منطقی به مفهوم علت» می‌داند؛ آنچه فیلسوفان «اراده» می‌نامند، در واقع پیامدِ مجموعه‌ای پیچیده از رانه‌ها و غرایز است که پیش از هرگونه خودآگاهی شکل گرفته‌اند.

بازتعریف فیزیولوژیکِ مسئولیت. در گرگومیش بت‌ها، بخش «چهار خطای بزرگ»²⁹، نیچه صراحتاً می‌گوید مفهوم اراده‌ی آزاد را کشیشان و اخلاق‌گرایان اختراع کردند تا بشر را «مسئول» و در نتیجه «قابلِ مجازات» سازند؛ او می‌نویسد هیچ‌کس مسئول نیست -- نه خدا، نه جامعه، نه والدین، نه خود فرد -- زیرا هیچ‌کس علتِ آن چیزی نیست که هست.

فردِ حاکم به‌جای سوژه‌ی آزاد. در تبارشناسی اخلاق³⁰، آنجا که نیچه از «فردِ حاکم» (*das souveräne Individuum*) سخن می‌گوید -- کسی که سرانجام «حق و عهده‌دادن» یافته -- این ظرفیت نه یک آزادی ذاتی همگانی، بلکه دستاوردِ تاریخی نادری است که تنها از دلِ سال‌ها انضباط اجتماعی («اخلاقِ آداب و رسوم») بیرون می‌آید؛ یعنی حتی نزدیک‌ترین مفهوم نیچه به «آزادی»، خودش محصولِ زنجیره‌ی علتِ تاریخی است، نه گسست از آن.

²⁸ Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse* (فراسوی نیک و بد). لایپزیگ، ۱۸۸۶، بند ۲۱.

²⁹ Nietzsche, F. *Götzen-Dämmerung* (گرگومیش بت‌ها)، بخش «چهار خطای بزرگ» (*Die vier großen Irrtümer*)، بند ۷. نگاشته‌شده در ۱۸۸۸؛ چاپ ۱۸۸۹.

³⁰ Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral* (تبارشناسی اخلاق). لایپزیگ، ۱۸۸۷، مقاله دوم، بند ۲.

بشو آنکه هستی. در دانش شادان³¹ نیچه می‌نویسد: «وجدانت چه می‌گوید؟ -- باید همان کسی شوی که هستی.» ساختار این جمله گویاست: نه «هر که می‌خواهی باش»، بلکه «همان‌که هستی را تحقق بخش». این عبارت، در کنار زبان «گرانیتِ سرنوشتِ روحی» در فراسوی نیک و بد §۲۳۱ (۲-۳)، نشان می‌دهد حتی معروف‌ترین شعار خودآفرینی نیچه، در نهایت با زبان کشفِ سرشتِ ثابت گره خورده است.

جمع‌بندی. از این چهار متن چنین برمی‌آید که نیچه بالغ -- برخلاف تصور رایج -- طبیعت‌گرایی سختگیرانه‌ای دارد که هرگونه اراده آزادِ لیبرترین (سوژه‌ای که می‌توانست غیر از آنچه کرد عمل کند) را رد می‌کند. آنچه باقی می‌ماند، به‌گفته برایان لایتر (۶-۲)، خوانشی است که در آن «انتخاب» صرفاً کشفِ تدریجی تیپِ فیزیولوژیک از پیش موجود است.

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): حتی خودِ فعلِ «کشف» در این جمله‌بندی -- که لایتر آن را جایگزینِ خنثی و بی‌طرفِ «انتخاب» می‌داند -- بی‌گناه نیست. «کشف» فعلی جهت‌دار است: پیش‌فرض می‌گیرد سوژه‌ای هست که ممکن بود زودتر یا دیرتر، درست یا نادرست، به آن برسد -- یعنی امکانِ خطا و توالی باز را ضمناً به فرآیند برمی‌گرداند، همان چیزی که تعیین‌گرایی سختگیرانه باید حذف کند. اگر توالی علی از پیش کاملاً رقم خورده، زمان‌بندی و کیفیتِ این «کشف» هم -- درست مثلِ خودِ کنش -- نمی‌توانست جز این باشد؛ پس چرا آن را «کشف» می‌نامیم، نه صرفاً «تحقق» یا «بروز»؟ حتی وقتی لایتر³² این فرآیند را «تدریجی» می‌خواند، همین صفت مرحله‌بندی و آزمون‌وخطایی را القا می‌کند که با یک بلوکِ علی کاملاً بسته در تنش است. این نشان می‌دهد مشکلِ مطرح‌شده در ۸-۲ (تنش میان تعیین‌گرایی و لحنِ فراخوان‌گر) به زبان امری زرتشت محدود نمی‌ماند؛ حتی رقیق‌ترین و به‌ظاهر بی‌طرف‌ترین زبان توصیفی خوانش طبیعت‌گرایانه هم، برای بیان فرآیند شناخت، به‌سختی می‌تواند از دستگاهِ مفهومی عاملیت -- کشف، تلاش، رشد -- کاملاً بگریزد.

دفاعِ محتمل سوم: محرکِ طبیعیِ بیرونی. ممکن است در دفاع از نیچه گفته شود منشأ تحولِ درونی به دو گزینه خودجوشی محض خویشتن یا فیضِ متعالی محدود نیست؛ گزینه سومی هم هست: محرکِ طبیعیِ بیرونی -- رنج، بیماری، بحران فرهنگی، یا مواجهه با یک اثر هنری بزرگ. خودِ نیچه فلسفه‌اش را محصولِ نقاوت پس از بیماری می‌داند³³؛ زرتشت، به‌روایتِ خود او، زاده انزوا و رنجی است که خواستِ آگاهانه‌اش آن را برنگزیده بود. این محرک نه متعالی است، نه صرفاً خودجوش؛ رخدادی طبیعی و تصادفی است که اقتصادِ درونی نیروها را از بیرون به هم می‌ریزد.

³¹ Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft (دانش شادان). لایپزیگ، ۱۸۸۲، بند ۲۷۰.

³² Leiter, B. (2002). Nietzsche on Morality. London: Routledge (فصل ۶ «Types and the Doctrine of Fatalism»).

³³ Nietzsche, F. Ecce Homo (چرا این‌قدر خردمندم) (Warum ich so weise bin)، ۲-۱۵. نگاشته‌شده در ۱۸۸۸؛ چاپ ۱۹۰۸. نیچه در این بخش، دوران بیماری و نقاوتِ خود را منشأ روشن‌بینی فلسفی‌اش می‌داند.

اما این دفاع، تنش اصلی این فصل را حل نمی‌کند، فقط جایش را عوض می‌کند. محرک طبیعی بیرونی نیز، در دستگاه تعین‌گرای نیچه، خود حلقه‌ای از همان زنجیره علیت پیشین است: بیماری و رنج پدیده‌هایی‌اند که فرد آن‌ها را «انتخاب» نکرده و از پیش در توالی علی جهان رقم خورده‌اند. پس اگرچه این محرک می‌تواند توضیح دهد چرا تغییری در آرایش نیروها رخ داد – و به‌این‌ترتیب از خودجوشی محض خویش‌تن که در فصل ۷ نقد شد بکاهد – مشکل ۸-۲ همچنان برجاست: فراخوان امری زرتشت («بکوش»، «بشکن») هنوز مستلزم امکان منطقی «انجام غیر آن» است، امکانی که تعین‌گرایی نیچه، صرف‌نظر از منشأ محرک – درونی یا بیرونی، ارادی یا تصادفی – همچنان نفی می‌کند.

۸-۲. نقد نویسنده: تنش میان تعین‌گرایی و لحن فراخوان‌گر

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): صورت‌بندی منطقی این نقد را می‌توان در سه گام خلاصه کرد: (۱) هر توصیه یا فراخوان معنادار -- نه فقط توصیه اخلاقی به معنای کانتی، بلکه هر گزاره تجویزی («بکوش»، «بشکن»، «بشو») -- به‌لحاظ منطقی مستلزم آن است که مخاطب واقعاً بتواند غیر از آن نیز عمل کند؛ در غیر این صورت، فعل امری نه توصیه، بلکه صرفاً توصیفی با لحن دستوری است. (۲) نیچه، آن‌گونه که در ۸-۱ نشان داده شد، دقیقاً همین امکان «غیر آن» را رد می‌کند: آنچه فرد «انتخاب» می‌کند، از پیش در سرشت فیزیولوژیک-روان‌شناختی او رقم خورده است. (۳) بنابراین، زبان امری زرتشت -- «بشکنید الواح کهن را»، «بکوشید تا ابرانسان شوید» -- در دستگاه خود نیچه یا باید تهی از معنای تجویزی متعارف باشد، یا باید بازتعریف شود.

این مقاله دو راه ممکن برای این بازتعریف را بررسی می‌کند. راه اول -- که هایدگر با تفسیر «چنین خواستم» (So wollte ich es) به‌جای «چنین بود» (Es war) پیش می‌نهد -- زبان امری را نه به‌عنوان خطاب به سوژه‌ای آزاد، بلکه به‌عنوان محرک علی هدفمند می‌خواند: چیزی شبیه نور که فقط بر گیاه اثر می‌کند، نه بر سنگ، بدون آنکه گیاه «انتخاب» کرده باشد. هزینه این راه گزاف است: کلمه «توصیه» و «باید» حفظ می‌شود، اما محتوای منطقی آن‌ها -- یعنی همان امکان انجام غیر آن -- کاملاً تهی می‌شود؛ این دقیقاً همان چیزی است که پرسش این فصل مطرح می‌کند.

راه دوم -- خوانش سازگارگرایانه (compatibilist) که کیت گمس، جان ریچاردسون، و دیوید اوون از آن دفاع می‌کنند -- آزادی را نه رهایی از علیت، بلکه یکپارچگی و انسجام درونی غرایز می‌داند: «فرد حاکم» کسی است که رانه‌هایش دیگر با هم در جنگ نیستند. اما این راه نیز، آن‌گونه که خود لایتر نقد می‌کند، پرسش را فقط یک گام به عقب می‌راند: چرا یک فرد به این انسجام می‌رسد و دیگری نه؟ اگر پاسخ باز هم در زنجیره علیت پیشین جست‌وجو شود -- که در دستگاه طبیعت‌گرایی نیچه ناگزیر است -- آنگاه «آزادی درجه‌دوم» صرفاً نامی تازه بر همان تعین‌گرایی اولیه است.

چرا هر دو راه ناگزیر شکست می‌خورند. دلیل این ناکامی صرفاً تصادفی نیست: هر دو راه، ناچار، درون همان فرض بنیادینی می‌مانند که نیچه هرگز مستقلاً اثبات نکرده -- اینکه سرشت آدمی به‌تمامی به بازآرایی درون‌ماندگار نیروهای زندگی فروکاستنی است (۸-۱). تا وقتی این فرض نقد نشود، هیچ بازتعریف درون‌دستگاهی -- چه خوانش هایدگری، چه سازگارگرایی لایتر و گمس -- نمی‌تواند به امکان واقعی «انجام غیر

آن» برسد، چون هر دو راه از همان نقطه آغاز می‌کنند. این تنش، بنابراین، نه یک لغزش اتفاقی در نظام نیچه، بلکه پیامد مستقیم قطعیتِ نااثبات‌شده‌ای است که او به انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه خود می‌دهد.

نتیجه. این نقد را نمی‌توان با تفسیر خیرخواهانه کنار زد؛ این یک تنش واقعی و حل‌نشده در دستگاه نیچه است -- از همان جنس تنش‌هایی که این مقاله در ۲-۴، ۲-۱۰، و ۶-۳ گزارش کرده، اما در اینجا، بر خلاف آن موارد، تنش نه میان دو توصیفِ رقیب از واقعیت، بلکه میان توصیف و امکانِ منطقی توصیه‌کردن است -- شکافی که به قلبِ کارکرد ادبی و فلسفی خودِ زرتشت (که سراسر آن خطاب و فراخوان است) اصابت می‌کند. این تنش، به‌طور خاص، همان ابهام معیار را که در فصل ۷ بررسی شد عمیق‌تر می‌کند: نه‌تنها دستگاه نیچه معیار روشنی برای تمایز ارزش‌آفرینی سازنده از ویرانگر ندارد، بلکه حتی امکانِ منطقی توصیه‌کردن به این ارزش‌آفرینی نیز، در چارچوب طبیعت‌گرایی سختگیرانه خود او، محل تردید است.

۳-۸. اختیار نزد مولانا: میان جبر و اختیار

مولانا، برخلاف نیچه، این پرسش را نه نادیده می‌گیرد و نه به‌طور ضمنی حل‌شده فرض می‌کند؛ او مستقیماً و به‌کرات به آن می‌پردازد. به‌گفته شارحان، مولانا در شش دفتر مثنوی نزدیک به هفتاد بار و با نزدیک به دویست بیت به موضوع جبر و اختیار بازمی‌گردد -- که خود گواهِ مرکزیتِ این پرسش در دستگاه اوست.

این تفاوت را می‌توان دقیق‌تر بیان کرد: تنشی که در ۸-۲ دستگاه نیچه را گرفتار کرد، از آن‌جا برخاست که او سرشتِ آدمی را به‌تمامی به زنجیره علی درون‌ماندگار فروکاست -- فرضی که هرگونه شاهدِ پدیداری (شرم، تردید) را پیشاپیش به «صرفاً محصولِ رانه» تحویل می‌برد. مولانا، در مقابل، از همان ابتدا (۱-۳) انسان را در نسبتِ وجودی با حقیقتِ متعالی و افاضه آن تعریف می‌کند؛ یعنی دل/نفسِ آدمی را به زنجیره علی صرفاً این‌جهانی فرو نمی‌کاهد. این یک فرض است، نه یک برهان -- اما همین فرض، آن مانعی را که نزد نیچه برداشته نمی‌ماند، در معماری دستگاه مولانا از پیش برمی‌دارد؛ و برای همین، پدیدارهایی مانند شرم و تأمل، که نزد نیچه پیشاپیش توضیح‌داده‌شده و کنارزده‌اند، نزد مولانا می‌توانند به‌عنوان شاهدِ اختیارِ جدی گرفته شوند.

برهانِ پدیدارشناختی از شرم. در دفتر اول مثنوی، بخش ۲۹، مولانا با استدلالی که از نظر ساختار به همان اعتراضِ این فصل شباهت دارد، اختیار را اثبات می‌کند:

این نه جبر، این معنی جباری است

ذکر جباری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟

وین دریغ و خجلت و آزرَم چیست؟

ز جر شاگردان و استادان چراست؟

استدلال مولانا دقیقاً از همان نقطه‌ای آغاز می‌شود که نقد این مقاله بر نیچه: اگر انسان به‌راستی مجبور بود، شرم، پشیمانی، سرزنش استاد از شاگرد، و تدبیر آدمی برای تغییر آینده -- همگی بی‌معنا می‌شدند. اما این پدیده‌ها واقعی و تجربه‌شده‌اند؛ پس، به‌گفته مولانا، خود وجود شرم دلیل اختیار است، همچنان‌که خود وجود زاری و ناله، در برخی مواضع دیگر، دلیل جبر/اضطرار است. این همان استدلال «شرم به‌مثابه شاهد اختیار» است که نیچه، در دستگاه خودش، امکان طرحش را ندارد -- چون شرم نیز، مانند هر پدیدار روانی دیگر، در نظام نیچه صرفاً محصول غرایز است، نه شهادی بر امکان انجام غیر آن.

شواهد تکمیلی: حس درونی اختیار و تأمل درباره آینده. مولانا در همان بحث دفتر پنجم، از چند زاویه دیگر نیز اختیار را اثبات می‌کند:

اختیاری هست ما را بی‌گمان
حس را منکر نتانی شد عیان
جمله عالم مُقرّ در اختیار
امر و نهی این بیار و آن میار

35

اختیاری هست در ما ناپدید
چون دو مطلب دید آید در مزید
این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

36

³⁴ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۲۹ («اعتراض مریدان در خلوت وزیر»).

³⁵ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۰ («جواب گفتن مؤمن سنی، کافر جبری را و در اثبات اختیار بنده دلیل گفتن») و بخش ۱۲۸ («دعوت کردن مسلمان مغ را»).

³⁶ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱ («درک وجدانی چون اختیار و اضطرار... به جای حس است»).

استدلال نخست، همان استدلال حسّی/وجدانی است که پیش‌تر دیدیم؛ استدلال دوم ظریف‌تر است: اختیار در نهان آدمی نهفته است و تنها هنگامی که دو خواسته متعارض («دو مطلب») در برابر او قرار می‌گیرند آشکار می‌شود -- خود تجربه تردید و تأمل، شاهد وجود آن است. استدلال سوم این نکته را به زبانی که تقریباً عیناً با نقد فلسفی اراده آزاد در دوران مدرن همخوان است بیان می‌کند: خود تجربه تأمل درباره کاری که «فردا» انجام خواهیم داد -- یعنی آگاهی از این‌که می‌توانستیم غیر از آن نیز تصمیم بگیریم -- دلیل اختیار است. این دقیقاً همان امکان منطقی «انجام غیر آن» است که در ۸-۲ محور نقد این مقاله بر نیچه بود؛ مولانا آن را نه فقط مفروض می‌گیرد، بلکه به‌صراحت به‌عنوان برهان به‌کار می‌برد.

تصریح به عدم نافی اختیار توسط قضا و قدر. در دفتر پنجم، بخش ۳۲۱۳۷ -- که عنوانش به‌روشنی می‌گوید «تقریر اختیار خلق» و «بیان آنک تقدیر و قضا سلب‌کننده اختیار نیست» -- مولانا صریحاً میان باور به قضا و قدر الهی (که او نیز بدان معتقد است) و نفی اختیار انسانی خط می‌کشد؛ این دو، در دستگاه مولانا، متناقض نیستند.

حکایت دزد جبری. در ادامه همان دفتر، بخش ۳۸۱۳۳، مولانا حکایت کسی را می‌آورد که از درخت باغی میوه می‌دزد و وقتی صاحب باغ او را می‌زند، به جبر استناد می‌کند («کار من نبود، کار خداست»); اما وقتی صاحب باغ نیز با همان منطق پاسخ می‌دهد («این هم کار خداست که دارد تو را می‌زند، نه کار من»)، دزد فوراً اختیار را می‌پذیرد و التماس می‌کند که او را نزنند. عنوان این بخش در متن اصلی صریح است: «عذر جبری در هیچ ملتی و در هیچ دینی مقبول نیست». نکته مهم برای این مقاله این است که این حکایت دقیقاً به همان اشکالی پاسخ می‌دهد که نقد ما بر نیچه مطرح کرد: کسی که برای فرار از مسئولیت کنش خود به تعیین‌گرایی استناد می‌کند، اما همچنان انتظار دارد دیگران با او همچون کنشگری مختار رفتار کنند، در تناقض عملی گرفتار است -- تناقضی که مولانا آگاهانه در متن به نمایش می‌گذارد، و نیچه هرگز به همین صراحت با آن روبه‌رو نمی‌شود.

پاسخ خود دزد، در پایان حکایت، دقیقاً همین اعتراف ناخواسته را به زبان می‌آورد:

گفت توبه کردم از جبر ای عیار

اختیار است، اختیار است، اختیار

تحلیل نویسنده (برچسب‌خورده): برای حل ظاهری تناقض ابیاتی که گاه بوی جبر می‌دهند و ابیات صریح در اثبات اختیار، می‌توان از همان ساختار دوسطحی «وحدت حقیقت، تکرر دیدگاه» استفاده کرد که در ۳-۱ و ۳-۲ این مقاله بنیان نهاده شد: از دیدگاه فنا -- یعنی هنگامی که سالک در معیت حق به هستی می‌نگرد -- همه‌چیز، از

³⁷ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۲ («حکایت هم در بیان تقریر اختیار خلق و بیان آنک تقدیر و قضا سلب‌کننده اختیار نیست»).

³⁸ مولانا، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۳ («حکایت هم در جواب جبری و اثبات اختیار و صحت امر و نهی و بیان آنک عذر جبری در هیچ ملتی و در هیچ دینی مقبول نیست»).

جمله کنش خود سالک، در مشیت الهی محو می‌شود و زبان جبر بجاست؛ اما در مقام سلوک -- یعنی تا وقتی سالک هنوز «در پله عقل» و مسیر اخلاقی و عملی است -- اختیار نه‌تنها نفی نمی‌شود، بلکه اثبات آن پیش‌شرط معناداری کل دستگاه تعلیمی مثنوی است (امر، نهی، پند، سرزنش، تشویق). این تمایز از خود نویسنده این مقاله است؛ اما بر پایه متون بالا (۸-۳) و همراستا با ساختاری است که برخی شارحان مثنوی نیز بدان اشاره کرده‌اند.

تفاوت بنیادین با نیچه. نکته کلیدی این است که مولانا، برخلاف نیچه، این تنش ظاهری را در متن خود آگاهانه طرح و حل می‌کند (دفتر اول، بخش ۲۹، دقیقاً برای رفع همین شبهه نوشته شده است)؛ او منتظر نمی‌ماند تا شارحان بعدی این تناقض را کشف کنند. نیچه، در مقابل، هیچ‌جا این تنش را به این صراحت صورت‌بندی یا حل نمی‌کند (۲-۴، ۶-۳). از این‌رو، فراخوان اخلاقی-وجودی مولانا («تقلید را رها کن»، «بر درخت جبر تا کی بر جهی») از نظر ساختاری درونی پایدارتر از فراخوان نیچه‌ای است («بشکنید الواح کهن را») -- نه به این دلیل که مولانا از نیچه «درست‌تر» است در یک داوری کلی، بلکه چون دستگاه خود او، با اثبات صریح اختیار در کنار باور به قضا و قدر، پیش‌شرط منطقی فراخوان‌گری را برای خودش تأمین می‌کند، در حالی که دستگاه نیچه -- به دلیل طبیعت‌گرایی سختگیرانه‌اش -- این پیش‌شرط را از خود سلب کرده است.

۴-۸. جمع‌بندی فصل

این فصل نشان داد که نقد مطرح‌شده در ابتدای فصل -- اگر نیچه به تعیین‌گرایی ناشی از سرشت و گذشته باور دارد، فراخوان او به ابرانسان‌شدن بی‌معناست -- نه یک بدفهمی، بلکه یک تنش واقعی و مستند درون دستگاه نیچه است (۸-۱، ۸-۲)، تنشی که هیچ‌یک از راحل‌های تفسیری موجود آن را به‌طور کامل برطرف نمی‌کند. در نقطه مقابل، مولانا همین پرسش را مستقیماً در متن خود طرح و حل می‌کند: با استدلالی پدیدارشناختی از شرم و پشیمانی، و با تصریح صریح به سازگاری قضا و قدر با اختیار انسانی (۸-۳). این یافته، خط اصلی این مقاله را -- که اختلاف نیچه و مولانا را باید در سطح نسبت هر یک با حقیقت جست‌وجو کرد، نه صرفاً در سطح داوری‌های اخلاقی پراکنده -- یکبار دیگر، این‌بار از زاویه پرسش اختیار، تأیید می‌کند.

۹. آیا عرفان نیز می‌تواند به سوءبرداشت بینجامد؟

پاسخ صریح: بله، عرفان نیز می‌تواند موضوع سوءبرداشت و سوءاستفاده قرار گیرد؛ تاریخ عرفان اسلامی نمونه‌های فراوانی از تفسیرهای افراطی و حتی گاه خشونت‌بار به‌نام حق را در خود دارد. اما بحث این مقاله سوءاستفاده تاریخی نیست؛ بحث، ساختار مفهومی خود دستگاه مولانا است.

برهان این فصل ساختاری است، نه صرف ادعا -- با این قید که، همان‌طور که در ۳-۶ گفته شد، این بازسازی ساختاری تحلیل نویسنده از تصاویر شعری مولانا است، نه گزاره‌ای که خود او به این صورت فلسفی بیان کرده باشد. در دستگاه مولانا، همان‌طور که در برهان ۴-۶ نشان داده شد، حقیقت خودش منشأ خیر است -- حقیقت،

عشق، و فضیلت از یک منشأ واحد سرچشمه می‌گیرند (۳-۴). از این‌رو، نفی فضیلت به‌نحو بنیادین و ساختاری، مساوی است با نفی خود حقیقت – که برای سالکی که تمام مسیرش پالایش دیدگاه برای مشاهده همان حقیقت است (۳-۲، ۳-۳)، به نظر این مقاله یک ناممکن مفهومی است، نه صرفاً رفتاری نامتعارف؛ این استدلال صورت خاصی از یک دکترین فلسفی شناخته‌شده است: نزد آکویناس، هستی، وحدت، حقیقت، و خیر (ens, unum, verum, bonum) با هم «قابل تبدیل» اند³⁹؛ و در سنت عرفان اسلامی-ایرانی، ویلیام چیتیک و توشیهیکو ایزوتسو نشان داده‌اند که در دستگاه وحدت وجود ابن عربی -- که مولانا از میراث فکری آن بهره می‌برد -- اخلاق مستقیماً و ساختاری از هستی‌شناسی نتیجه می‌شود، نه امری جدا و بیرونی از آن⁴⁰؛ پس ادعای این بخش یک برساخته منفرد این مقاله نیست، بلکه در سنت فلسفی گسترده‌تری از پیوند متعالیات جای می‌گیرد. اگر سالک صورت‌های ظاهری یا برداشت‌های نادرست از فضیلت را نقد کند – چنان‌که گاه در جریان‌های رادیکال عرفانی دیده می‌شود – این نقد متوجه بدیل‌های نادرست فضیلت است، نه اصل آن.

اشاره کوتاه به حلاج و سهروردی، در اینجا، تنها برای نشان دادن دامنه سنت می‌آید، نه به‌عنوان پایه استدلال: حتی رادیکال‌ترین بازخوانی‌های عرفانی نیز پروژه خود را بر نفی فضایل اخلاقی بنیادین بنا نکردند.

۱۰. نیچه و نازیسم

این فصل به یک دلیل مشخص در مقاله می‌آید، نه صرفاً به‌عنوان بحثی جداگانه و متعارف در هر معرفی‌نامه نیچه: پرونده نازیسم، پرشناخته‌ترین و مستندترین نمونه تاریخی از پرسشی است که فصل ۷ به‌طور نظری مطرح کرد – در غیاب معیاری روشن برای تمایز ارزش‌آفرینی سازنده از ویرانگر، متن نیچه تا چه اندازه در برابر قرائت‌های افراطی آسیب‌پذیر است؟ رابطه نیچه با نازیسم موضوعی است که نمی‌توان از آن گذشت، اما باید با دقت تاریخی به آن نگاه کرد. الیزابت فورستر-نیچه، خواهر او، پس از مرگش، با گزینش و ویرایش گزیده‌گویانه از یادداشت‌های منتشر نشده‌اش (که بعدها با عنوان *اراده معطوف به قدرت* گردآوری شد) و همکاری با محافل ناسیونال‌سوسیالیست، تصویری از نیچه ساخت که با متن اصلی آثار او همخوانی چندانی نداشت.

والتر کافمن، در کاری تأثیرگذار، نشان داد که بسیاری از مفاهیم کلیدی نیچه – از جمله ابرانسان و اراده معطوف به قدرت – در تضاد مستقیم با ایدئولوژی نژادی و ناسیونالیستی نازی‌ها قرار دارند؛ نیچه صریحاً

³⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1 و q. 16, a. 3 (دکترین قابلیت تبدیل متعالیات: ens, unum, verum, bonum convertuntur).

⁴⁰ Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's*

Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press

Izutsu, T. (1983). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press

ناسیونالیسم آلمانی و یهودستیزی را در چند جای آثارش نقد کرده است. از سوی دیگر، گئورگ لوکاک، از دیدگاهی مارکسیستی، استدلال کرده که فارغ از قصد شخصی نیچه، ساختار کلی فلسفه او – به‌ویژه نقد رادیکالش بر برابری‌طلبی و اخلاق مبتنی بر ترحم – ظرفیت‌های ایدئولوژیک خطرناکی برای بهره‌برداری‌های ارتجاعی فراهم می‌کند.

نتیجه متعادل: نباید نیچه را مستقیماً با نازیسم یکسان دانست – این کاری است که تحریف تاریخی آن به‌خوبی مستند شده است. اما این پرونده نشان می‌دهد که ابهام معیار در دستگاه نیچه (فصل ۷) صرفاً یک نکته انتزاعی و درون‌فلسفی نیست، بلکه در عمل نیز تاریخ زیسته دارد: همان نبود تمایز روشن میان قدرت صعودی و قدرت مخرب که در ۲-۱۰ و ۷ به‌عنوان مسئله نظری مطرح شد، دقیقاً فضایی است که امکان قرائت‌های ایدئولوژیک متضاد از یک متن واحد را فراهم کرده است – مستقل از اینکه کدام قرائت به قصد اصلی نیچه نزدیک‌تر باشد. این پرونده همچنین دقیقاً همان نکته‌ای را که در پایان فصل ۷ مطرح شد، به‌صورت تاریخی و ملموس نشان می‌دهد: ایدئولوگ‌های نازی نیز خود را نه نماینده توده، بلکه دقیقاً همان «اقلیت برتر» نیچه‌ای می‌پنداشتند؛ محدودکردن دامنه فلسفه نیچه به یک نخبگی خودخوانده، در عمل، هیچ سازوکاری برای بازشناسی نخبگی راستین از سلطه‌گری خودخوانده نخبگی فراهم نکرد.

۱۱. نقدها و محدودیت‌های مقاله

محدودیت تفسیر نیچه. این مقاله سه خوانش رقیب (کافمن، لایتر، کلارک) را در نظر گرفته، اما مناقشات نیچه‌پژوهی معاصر بسیار فراتر از این سه‌گانه‌اند. به‌ویژه، اختلاف پژوهشگران درباره دامنه و معنای دقیق پرسپکتیویسم (آیا این یک نظریه رادیکال درباره عدم امکان هرگونه شناخت عینی است، یا صرفاً هشداری معرفت‌شناختی محدودتر؟) در این مقاله به‌طور کامل بازتاب نیافته است.

محدودیت تفسیر مولانا. این مقاله عمداً از میان خوانش‌های متعدد عرفانی، فلسفی، و وحدت‌وجودی آثار مولانا، خوانشی را برگزیده که بر وحدت هستی‌شناختی حقیقت و نسبیت معرفت‌شناختی دیدگاه تکیه دارد. خوانش‌های دیگر – به‌ویژه آن‌ها که بر عنصر عشق و بی‌قراری بیش از عنصر معرفت‌شناختی تأکید می‌کنند – ممکن است تصویر متفاوتی به دست دهند.

محدودیت تمایز دریافت/بیان در فنا. تمایزی که این مقاله در ۳-۶ برای دفاع از فنا در برابر نسبیت دیدگاه پیشنهاد می‌کند -- میان دریافت ناب و بی‌واسطه دل و بیان آن، که با پیش‌فرض‌های سالک آمیخته می‌شود -- خود محل مناقشه است. برخی پژوهشگران تطبیقی عرفان، به‌ویژه استیون کتزر، استدلال کرده‌اند که مرز آلودگی را نمی‌توان تنها در مرحله بیان گذاشت؛ به باور آنان، ظرفیت دل برای شناختن و دریافتن چیزی به‌عنوان «حقیقت» از پیش با آموزه‌ها، انتظارات و مفاهیم سنت سالک شکل گرفته، و این پیش‌شکل‌گیری می‌تواند در خود لحظه دریافت حضور داشته باشد، نه فقط در ترجمه آن به زبان. این مقاله موضعی درباره درستی یا نادرستی این نقد

اتخاذ نمی‌کند، اما بی‌توجهی به آن، تصویر فنا به‌عنوان دریافتی «بی‌واسطه» را ساده‌تر از آنچه هست جلوه می‌دهد.

محدودیت خود روش تطبیقی. مقایسه دو متفکر از دو زمان، زبان، و بستر فرهنگی کاملاً متفاوت، همواره در خطر آن است که یا شباهت‌های سطحی را برجسته کند، یا افتراق‌ها را برای رسیدن به نتیجه‌گیری روشن، بیش از واقعیت متن ساده‌سازی کند. این مقاله سعی کرده با استناد دقیق و مکرر به متن اصلی، این خطر را به حداقل برساند، اما رفع کامل آن ممکن نیست.

۱۲. نتیجه‌گیری: ما و مولانا و نیچه

اکنون می‌توان به پرسش آغازین مقاله پاسخ داد: آیا ابرانسان نیچه و انسان کامل مولانا دو بیان متفاوت از یک مسیرند، یا دو الگوی بنیاداً متفاوت‌اند؟

اگر بخواهیم این پاسخ را در یک تر مرکزی خلاصه کنیم: شباهت ساختاری نیچه و مولانا در دعوت هر دو به خودفراروی، در سطح متافیزیکی، به دو الگوی ناسازگار تحول منتهی می‌شود. نزد نیچه، تحول باید کاملاً از بازآرایی درون‌ماندگار نیروهای زندگی برخیزد؛ نزد مولانا، فعلیت‌یافتن میل فطری به کمال، وابسته به نسبت وجودی انسان با حقیقت متعالی و افاضه آن است. این اختلاف، هم منشأ تحول و هم معیار تشخیص صورت عالی آن را تعیین می‌کند.

پاسخ این مقاله دوسویه است. در سطح ساختار صوری تحول – نفی تقلید، شکستن بت‌های ذهنی، حرکت دائمی از وضع موجود – این دو پروژه تا حد شگفت‌آوری به یکدیگر شبیه‌اند (فصل ۴). اما در سطح عمیق‌تر – نسبت هر یک با حقیقت – دو الگوی بنیاداً متفاوت‌اند. نزد نیچه، حقیقت دستخوش تنشی حل‌نشده میان ساختن و کشف‌کردن است (فصل ۲، فصل ۶-۱ تا ۶-۳)؛ از این‌رو، در دستگاه خود او، تحول انسان مرجعی خودبسنده دارد که نیازمند هیچ منبع مستقل و پیشینی نیست، و پرسش از معیار تحول سازنده در برابر تحول ویرانگر، بی‌پاسخ کامل باقی می‌ماند (فصل ۷) – نه به این معنا که هیچ اخلاق سکولاری ممکن نیست، بلکه به این معنا که دستگاه نیچه، با ابزارهای خودش، این تمایز را به‌طور کامل تأمین نمی‌کند. نزد مولانا، حقیقت واحد و عینی است، و تحول انسان پالایش دیدگاهی محدود برای مشاهده همان حقیقت است (فصل ۳، فصل ۶-۴)؛ در تصویری که از این پالایش برمی‌آید، تحول به‌سوی حقیقت با نفی فضیلت ناسازگار می‌نماید (فصل ۹). به این ترتیب، هر دو متفکر تحول و عبور از تقلید را می‌ستایند، اما تنها نزد مولانا این تحول به افقی هدایت می‌شود که خودش معیار خیر را در دل دارد؛ نزد نیچه، همین پرسش از معیار، به یکی از بنیادی‌ترین مسائل باز تفسیر فلسفه او بدل می‌ماند.

بااین‌همه، این نباید آخرین کلمه مقاله باشد. آنچه نیچه و مولانا را، پیش از هر تمایزی، به یکدیگر پیوند می‌دهد، این باور مشترک است که انسان موجودی ناتمام است و نباید وضع بالفعل و روزمره خود را غایت وجودش

بینگارد؛ او می‌تواند، و باید بخواهد، به مرتبه‌ای به‌مراتب عالی‌تر از خویش فرارود. انسان کامل و ابرانسان، در نهایت، دو پاسخ متفاوت به یک پرسش واحدند: انسان چه می‌تواند بشود؟

یکی از عمیق‌ترین شباهت‌های عملی مولانا و نیچه را می‌توان در نفي «منطقِ حداقل» خلاصه کرد. هر دو معتقدند

ما زمانی از دعوت حقیقی آنان فاصله می‌گیریم که به بسند کردن به آن چیزی که صرفاً از ما خواسته یا انتظار می‌رود قناعت کنیم -- خواه این حداقل، وظیفه‌ای باشد که به‌درستی انجام می‌دهیم اما فراتر از آن هیچ نمی‌خواهیم، خواه برخورداری از زندگی‌ای امن، آسوده و موفق. این حداقل‌گرایی، در عمل، کمتر به‌صورت نفي آشکار میل به کمال رخ می‌دهد و بیشتر به‌صورت انحراف ناخودآگاه آن: همان میل بنیادینی که می‌توانست ما را به‌سوی کمال حقیقی -- نزد مولانا، قرب حقیقت الهی؛ نزد نیچه، ابرانسانی‌شدن -- براند، ممکن است در ثروت، دانش، منزلت اجتماعی یا دیگر کامیابی‌های زندگی متوقف شود؛ نه از آن رو که این‌ها خود اموری ناپسندند، بلکه از آن رو که به‌جای آنکه ابزارهایی در مسیر رشد ما بمانند، به افق‌نهایی ما بدل می‌شوند. در نتیجه، به‌جای آنکه دگرگون شویم، همان «خود» روزمره ما نیرومندتر و منظم‌تر می‌شود و ما صرفاً به نسخه‌ای موفق‌تر از خویش بدل می‌گردیم. اسیر روزمرگی شدن، یکی از بزرگ‌ترین موانع حرکت ما به سوی کمال است.

نیچه این توقف را در چهره «آخرین انسان» (der letzte Mensch) به تصویر می‌کشد -- شخصیتی که در دیباچه چنین گفت زرتشت به‌عنوان تصویر وارونه ابرانسان معرفی می‌شود: کسی که هرگونه خطر، رنج و آرمان بزرگ را کنار می‌گذارد تا آسایش و امنیتی کوچک و پایدار داشته باشد. در همان دیباچه، وقتی زرتشت نخست از ابرانسان سخن می‌گوید، جمعیت بازار نه به این دعوت، بلکه به همین تصویر متضاد هلهله می‌کند و از او می‌خواهد ایشان را به آخرین انسان بدل کند -- انسانی که آسایش و امنیت را بر خودفراروی ترجیح می‌دهد و می‌گوید «ما خوشبختی را اختراع کرده‌ایم.»⁴¹ زیرعنوان کتاب -- «برای همه و هیچ‌کس» Für Alle und Keinen -- نیز با این خوانش سازگار است، و بسیاری آن را اشاره‌ای به دشواری دریافت پیام زرتشت دانسته‌اند.

در دستگاه مولانا نیز، در دفتر ششم مثنوی، همین ساختار از زاویه‌ای دیگر بازگفته می‌شود: پادشاه، سی تن از امیران خود را به آزمونی یکسان می‌گمارد -- پرسیدن از کاروانی دربارهٔ مبدأ و بارش -- و هر امیر به یک پرسش بسنده می‌کند و «سست‌رای و ناقص اندر کر و فر» می‌ماند؛ ایاز، در آزمونی مشابه، بی‌آنکه کسی از او خواسته باشد، تا دریافت کامل پیش می‌رود: «بی‌وصیت بی‌اشارت یک‌به‌یک، حالشان دریافت بی‌ریبی و شک.»⁴² امیران وظیفه خود را انجام می‌دهند و همان‌جا متوقف می‌شوند؛ برتری ایاز نه در دانش بیشتر، بلکه

41 نک. چنین گفت زرتشت، دیباچه، بخش ۳ تا ۵ (صحنه بازار، ابرانسان و آخرین انسان)؛ زیرعنوان کتاب:

Ein Buch für Alle und Keinen

42 مولانا، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بخش ۱۰ («و نمودن پادشاه به امرا و متعصبان در راه ایاز سبب فضیلت

و مرتبت و قربت و جامگی او بریشان...»).

در نپذیرفتن همین نقطه توقف است. در هر دو روایت، مسئله نه انجام‌دادن یا ندادن وظیفه، بلکه این است که آیا در همان نقطه می‌ایستیم یا به‌سوی فراتر حرکت می‌کنیم: آیا به کمترین مقدار لازم رضایت می‌دهیم، یا میل به فراتر رفتن ما را از مرز تکلیف و آسایش عبور می‌دهد و در حرکت نگاه می‌دارد؟ همین ساختار، در سطحی عمیق‌تر، با نفی تقلید (۳-۳) و با ظرفیت فراتر رفتنی که سرتاسر این مقاله بر آن استوار است (۴-۱)، هم‌راستاست. ایاز و انسان در مسیر ابرانسان، از نظر شدت طلب کمال، به هم شبیه‌اند؛ افق کمال نزد هر کدام را، اما، همان اختلاف هستی‌شناختی تعیین می‌کند که پیش‌تر در همین نتیجه‌گیری آمد: نزد مولانا، معشوق و حقیقتی متعالی و مستقل در کار است که کمال جز در نسبت با آن معنا ندارد؛ نزد نیچه، چنین مرجعی بیرون از جهان و انسان وجود ندارد، و از این‌رو خودفراروی ناچار درون‌ماندگار می‌ماند. در هر دو نظام، اما، هر مرتبه کمال، خود، افق مرتبه‌ای دیگر را می‌گشاید: نزد مولانا، فنا نقطه توقف نیست، و سالک با هر گام سلوک به مرتبه‌ای تازه از قرب می‌رسد که خود گامی دیگر را می‌طلبد؛ نزد نیچه نیز، خودفراروی فرایندی است، نه وضعیتی که بتوان یکبار برای همیشه بدان رسید -- هر دستاورد، خود، نقطه آغاز غلبه‌ای دیگر بر خویشتن است.

از این منظر، ارزش حقیقی اندیشه‌های مولانا و نیچه نه در تنها امکان گفت‌وگو درباره آن‌ها، بلکه در توانایی آن‌ها برای برهم‌زدن دستگاه ارزش‌گذاری و شیوه زیستن ماست؛ در بیدار کردن میل ما به کمال، برانگیختن ما به حرکت در مسیر آن و بخشیدن شهادت رویارویی با ترس‌ها، تردیدها و دلبستگی‌هایی که ما را به روزمرگی و بسنده‌کردن به آنچه هست فرامی‌خوانند. از این‌رو، همواره این خطر وجود دارد که حتی مطالعه مولانا و نیچه نیز برای ما به یکی از همان صورت‌های فروتر میل به کمال بدل شود؛ یعنی به‌جای آنکه ما را دگرگون کند، تنها بر دانش، اعتبار فرهنگی یا احساس برتری فکری ما بیفزاید و ما را به «عالمان بی‌عملی» بدل سازد که بیش از آنکه حقیقت را زندگی کنند، درباره آن سخن می‌گویند. این مقاله نیز تنها زمانی با روح مشترک این دو اندیشه سازگار خواهد بود که ما را به این پرسش وادارد: آیا ما نیز، همچون امیران و «آخرین انسان»، در نقطه‌ای که آن را برای خود کافی پنداشته‌ایم ایستاده‌ایم، یا هنوز شهادت ادامه‌دادن را داریم؛ در راهی که هیچ دستاوردی پایان آن نیست و هر پیروزی بر خویشتن، آغاز فراخوانی تازه برای فرارفتن از خویشتن است؟

ضمائم

الف. فهرست ارجاعات دقیق به آثار نیچه

سال انتشار	بخش/بند	اثر	متن
۱۸۷۳ (منتشر نشده در زمان حیات)	—	درباره حقیقت و دروغ به معنایی غیراخلاقی	حقیقت به‌مثابه استعاره
۱۸۸۲	§۳۳۵	دانش شادان	حقیقت به‌مثابه آفرینش
۱۸۸۶	مقدمه، §۳۴	فراسوی نیک و بد	پرسپکتیویسم
۱۸۸۶	§۱۷	فراسوی نیک و بد	ردّ من متافیزیکی

سال انتشار	بخش/بند	اثر	متن
۱۸۸۶	۲۳۱§	فراسوی نیک و بد	زبان سرشت / گرانیت سرنوشت روحی
۱۸۸۶	۳۶§	فراسوی نیک و بد	اراده معطوف به قدرت
۱۸۸۷	مقاله سوم، ۲۴§	تبارشناسی اخلاق	اراده معطوف به حقیقت به‌مثابه آرمان زاهدانه
نوشته ۱۸۸۸، چاپ ۱۸۸۹	«چگونه جهان واقعی سرانجام به افسانه بدل شد»	گرگومیش بت‌ها	نقد حقیقت متعالی
۱۸۸۶	۲۵۷§	فراسوی نیک و بد	دامنه محدود آرمان ابرانسان به جامعه اشرافی
۱۸۸۶	۲۱§	فراسوی نیک و بد	ردّ متافیزیکی اراده آزاد (causa sui)
نوشته ۱۸۸۸، چاپ ۱۸۸۹	«چهار خطای بزرگ»، ۷§	گرگومیش بت‌ها	نفی مسئولیت اخلاقی مبتنی بر اراده آزاد
۱۸۸۷	مقاله دوم، ۲§	تبارشناسی اخلاق	فرد حاکم (das souveräne Individuum)
۱۸۸۲	۲۷۰§	دانش شادان	بشو آنکه هستی

ب. فهرست ارجاعات دقیق به مثنوی و دیوان شمس

محل دقیق	اثر	متن
دفتر اول، بخش ۳۳، بیت‌های ۱۹-۲۰	مثنوی معنوی	«منبسط بودیم یک جوهر همه» / «یک گهر بودیم همچون آفتاب»
دفتر اول، بخش ۳۳	مثنوی معنوی	تمثیل ده چراغ
دفتر اول، بخش ۳۳	مثنوی معنوی	تمثیل کنگره
دفتر دوم، بیت ۵۶۳	مثنوی معنوی	«مر مرا تقلیدشان بر باد داد»
دفتر دوم، بیت ۱۱۷۰	مثنوی معنوی	«من نیم جنس شهنشده دور از او»

محل دقیق	اثر	متن
دفتر اول، بیت ۱۵۷۴ (بر اساس شرح کریم زمانی)	مثنوی معنوی	«عاشق کست و خود کست او»
دفتر اول	مثنوی معنوی	«چون محمد پاک شد زین نار و دود»
دفتر پنجم، بخش ۲۹	مثنوی معنوی	«عشق آن شعله‌ست... ماند الا الله باقی جمله رفت»
غزل ۱۴۲۶، بیت‌های ۱۲-۱۳	دیوان شمس	«تو هر گوهر که می‌بینی...» / «تو را هر گوهری گوید...»
دفتر اول، بخش ۲۹	مثنوی معنوی	«این نه جبر، این معنی جباری است... خجلت ما شد دلیل اختیار»
دفتر پنجم، بخش ۱۳۲	مثنوی معنوی	«تقریر اختیار خلق... تقدیر و قضا سلب‌کننده اختیار نیست»
دفتر پنجم، بخش ۱۳۳	مثنوی معنوی	حکایت دزد جبری («عذر جبری در هیچ ملتی و در هیچ دینی مقبول نیست»)

ج. منابع ثانویه و پژوهش‌های تجربی مرتبط

..Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A. Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). Moralistic gods, supernatural punishment and the expansion of human sociality. *Nature* 530(7590), 330–327.

د. واژه‌نامه اصطلاحات کلیدی

ابرانسان (Übermensch): آرمانی نزد نیچه برای انسانی که، از طریق خودآفرینی و بازارزیایی ارزش‌های موروثی، پیوسته بر صورت واکنشی خود چیره می‌شود و نیروهایش را یکپارچه می‌سازد -- نه دستیابی به غایتی ثابت و بسته، بلکه فرآیندی از خودفراروی مداوم.

انسان کامل: آرمانی در عرفان اسلامی-ایرانی برای انسانی که، از طریق سلوک، پالایش دیدگاه و فنا، نه فقط به حقیقتی واحد و متعالی نزدیک می‌شود، بلکه خود نیز از صورت نفسانی و محجوب به صورتی دگرگون‌شده و در قرب حق متحول می‌گردد.

اراده معطوف به قدرت (Wille zur Macht): مفهوم مرکزی فلسفه متأخر نیچه؛ بنیاد توصیفی واقعیت که هم‌زمان کارکرد ارزشی نیز می‌یابد.

رانه (Trieb): نیرویی درونی، بی‌جهت و پیش‌آگاهانه که فشارش را می‌توان آگاهانه حس کرد و از طریق تحلیل یا سلوک تعدیل می‌شود؛ در برابر غریزه (Instinkt) که الگویی ثابت، از پیش تعیین شده و کاملاً خودکار است. نیچه، همچون فروید، از این تمایز برای توصیف نیروهای درونی پیش از خودآگاهی بهره می‌برد (ر.ک. یادداشت ۱۷).

پرسپکتیویسم: باور نیچه به اینکه شناخت همواره از یک دیدگاه خاص صورت می‌گیرد و هیچ دیدگاه مطلق و بی‌طرفی در دسترس نیست.

دیدگاه (نزد نیچه و نزد مولانا): این مقاله عمداً یک واژه را برای دو مفهوم متفاوت به‌کار می‌برد. نزد نیچه (پرسپکتیویسم، ۲-۵)، دیدگاه بنیادین و سازنده خود شناخت است: هیچ دریافتی، حتی در اصل، فارغ از دیدگاه نیست؛ از این رو هیچ پالایشی نمی‌تواند به دریافتی «بی‌واسطه» برسد. نزد مولانا (۳-۲ تا ۳-۶)، دیدگاه حجابی است بر دل سالک که در اصل قابل پالایش است: با زدودن منیت، آنچه بر دل می‌افتد دیگر ساخته سالک نیست، هرچند به سبب محدودیت دل در برابر حقیقت نامتناهی، هرگز کل آن حقیقت را دربر نمی‌گیرد (ر.ک. ۳-۶).

تجلی: در عرفان اسلامی، ظهور حقیقت واحد در صورت‌های متکثر جهان مشهود.

فنا: در عرفان اسلامی، محو نسبیت دیدگاه سالک و بقای او تنها در حق.

پایان متن مقاله. تمامی ارجاعات مثنوی و دیوان شمس با شماره دقیق دفتر/بیت یا غزل/بیت تأیید و تثبیت شده‌اند.