

## نظری به الهیات مجازی در فلسفه‌ی نیچه

محمدجواد صافیان \*\*

امین حسن راد \*

### چکیده

از نظر نیچه، روان آزاد برای رسیدن به مرحله‌ی آفرینش ارزش‌های نوین باید از دو گام حمل ارزش‌های فرادش و نقد این ارزش‌ها عبور کند. اما در راه نیل به مرحله‌ی سوم، این مانع وجود دارد که روان آزاد هنوز در چارچوب ارزش‌نهی سنتی، به آفرینش ارزش‌ها مبادرت کند. از دیگرسو، فلسفه‌ی نیچه که نام دیونوسوس را با خود یدک می‌کشد، گویی خود جلوه‌ای است از دل‌بستگی به ارزش‌های سنتی، چراکه دیونوسوس، ایزدی از ایزدان یونان است. با وجود این، نیچه از دیونوسوس برای راندن خالصانه‌ی روان آزاد از گامه‌ی دوم به گامه‌ی سوم استفاده می‌کند. در واقع فلسفه‌ی دیونوسوسی با اهتمام به اساطیر، ذهن پژوهنده‌ای را که هنوز کاملاً از بند فرادش نرسیده است، برای ورود به مرحله‌ی آفرینش ارزش‌ها آماده می‌کند. نیچه به تلویح و تصریح، الهیات اپیکوری و هگلی را از آن نوع میانجی‌هایی برشمرده است که چنین گذاری را امکان‌پذیر ساخته‌اند. اما فلسفه‌ی دیونوسوسی وی، به صورت یک الهیات مجازی، با طرد بسیاری از عناصر فرادش از خود، نمونه‌ای کامل‌تر و خالص‌تر به دست می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** ۱. الهیات مجازی، ۲. دیونوسوس، ۳. نیچه، ۴. هواخواهی عاطفی، ۵. فرادش.

### ۱. مقدمه

باتوجه به استعانت نیچه<sup>۱</sup> از دیونوسوس<sup>۲</sup>، ایزد یونانی، در فلسفه‌ی وی می‌توان گونه‌ی نادری از گرایش دینی را ردیابی کرد که هیچ‌گونه سنخیتی با راست‌کیشی دینی ندارد. این پژوهش در صدد است تا به بررسی این پرسش بپردازد که مقصود حقیقی نیچه از کاربرد اصطلاح اساطیری دیونوسوسی<sup>۳</sup> برای فلسفه‌ی خود (فلسفه‌ای که از آبشخور اندیشه‌ی

\* [aminhasanrad@yahoo.com](mailto:aminhasanrad@yahoo.com)

\*\* [javadsafian777@gmail.com](mailto:javadsafian777@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۳

\* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

\*\* استادیار دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۵

روشنگری می‌نوشد) چیست. این نکته که نیچه روش خود را از روشنگری اخذ می‌کند و می‌کوشد برنامه‌ی این نهضت را پیش‌تر ببرد، مطلبی است که خودش به آن اذعان کرده است:

تنها پس از این پیروزی بزرگ عدالت، تنها پس از تصحیح شیوه‌ی تاریخی مشاهده که عصر روشنگری به صورت یک اصل اساسی عرضه کرد، می‌توانیم درفش روشنگری را پیش‌تر ببریم... ما ارتجاع را به پیشرفت تبدیل کرده‌ایم (نیچه، ۱۹۱۵: ۴۲).

بازگشت به روش مشاهده‌ی تاریخی مرسوم در عصر روشنگری، به معنای تمسک دوباره به روش‌های تبارشناسانه‌ی این نهضت است که موجب رهایی از خرافه‌های دینی از قبیل خدا، نفس، آخرت، ثواب و عقاب و قانون الهی می‌شود. این کار به کمک استدلال‌هایی صورت می‌گیرد که ریشه‌ی این امور را در روان انسان جست‌وجو می‌کنند. در اینجا مقصود این نیست که نیچه در صد حاکمیت بخشی به علم‌باوری و تسلیم بی‌چون‌وچرا در برابر آن است؛ زیرا پیداست که علم‌باوری از عهده‌ی مرحله‌ی آفرینش ارزش‌ها بر نمی‌آید. با این حال، روان آزادی که در شرف آفرینش ارزش‌ها قرار گرفته است، به این منظور، باید از صافی علم عبور کرده باشد، وگرنه به همان خطاهایی دچار می‌شود که به دامان فرادش آویخته بود. از دیگر سو، چنان‌که گاثری<sup>۴</sup> توضیح می‌دهد، یونانیان بر آیین ارفئوس<sup>۵</sup> بوده‌اند و در این دین، افزون بر تقدیس و تکریم دیگر ایزدان، ایزدی رمزآگین به نام دیونوسوس مرکزیت داشته است: «برای این سؤال که «خدای دین ارفه‌ای کیست، فقط یک جواب می‌تواند وجود داشته باشد: دیونوسوس» (Gatherie, 1993: 41). در این صورت، آیا نمی‌توان پرسید که چرا نیچه برای دفع دین به‌طور کلی، به دین دیگری متوسل شده است؛ آن هم دینی که به گفته‌ی گاثری (همان: ۱۶)، از شیوه‌های زاهدانه نیز بهره می‌جسته است.

به نیت بررسی این پرسش، ضمن تمرکز بر رساله‌ی *زایش تراژدی* نیچه و آثار میانی وی، می‌کوشیم نشان دهیم که مراد اصلی نیچه از طرح دیونوسوس در فلسفه‌ی روشنگرانه‌اش چه می‌تواند باشد. به این منظور، در بند دوم تلاش روشنگرانه‌ی وی را تا گزارش «مرگ خدا» و از رهگذر آن، رسالتی را که وی برعهده‌می‌گیرد تا موضوع دل‌بستگی نهانی روشن‌اندیشان به فرادش را برملا سازد، ضمن ذکر یک مثال تشریح خواهیم کرد. در بند سوم، دو نمونه از الهیاتی را پیش خواهیم کشید که نیچه آن‌ها را گونه‌هایی از چیزی می‌داند که ما آن را الهیات مجازی یا واسطه‌ای نامیده‌ایم. وی این نمونه‌ها را برای تسهیل امر بشریت در اتخاذ نگرشی مبتنی بر علم ذکر می‌کند؛ بشریتی که چنان به فرادش خو کرده است که حتی به هنگام نقد آن و گسست از آن، همچنان تحت‌تأثیر آن است. در بند چهارم، نشان می‌دهیم که فلسفه‌ی دیونوسوسی نیچه نیز گونه‌ای از آن الهیات مجازی را در

خود دارد که می‌تواند به‌نحوی کامل‌تر از دو نمونه‌ی یادشده در بند دوم، روان‌های جویای آزادی را به عرصه‌ی علمی‌نگری رهنمون شود. در بند پنجم، الهیات مزبور را به‌خصوص بر آن اساس نقد خواهیم کرد که پدیدآورنده‌اش می‌کوشد از آن شگرد تألیفی بهره‌گیرد که پیش از رواج فلسفه‌ی افلاطون، در یونان باستان رواج داشت و به این خاطر، مقایسه‌ی آن با الهیات افلاطونی و عرفان مبتنی بر ادیان ابراهیمی، اساساً وجهی ندارد. لذا قصد نگارنده از معرفی الهیات مجازی در فلسفه‌ی نیچه، پرتوافکنی بر ماهیت شبه‌الهیاتی ابزاری است که هیچ کاربردی برای یک جامعه‌ی مدرن ندارد، جز آنکه واپسین بقایای یک فرادش غنی را از میدان آن محو سازد و در آن، روند دین‌زدایی را به روشی علمی و حساب‌شده تکمیل کند. براین‌اساس پژوهش حاضر نه‌تنها از بازخوانی‌های دینی و عرفانی از تفکر نیچه می‌پرهیزد، بلکه می‌کوشد میزان بهره‌گیری نیچه از روشی را نشان دهد که برای از میدان به در کردن روش دینی و عرفانی، پیوسته با روحیه‌ای حماسی - اساطیری همراه بوده و خود را چونان یگانه روش مجاز معرفی می‌کرده است.

## ۲. رسالت نیچه

بنابر توصیفی حماسی که نیچه از مراحل تکامل روان آزاد<sup>۶</sup> ارائه داده است، این روان باید از سه گامه‌ی اصلی عبور کند تا برای رسیدن به مقام آزادی سزاوار شود. نیچه در بندهای ۳-۷ از مقدمه‌ی خود بر *انسانی، زیاده انسانی*، به زبان شایع و در بهره‌ی آغازین بخش اول از *چنین گفت زرتشت*، با عنوان «درباره‌ی سه دگردیسی»، به زبان استعاری از این سه گامه سخن گفته است. باتوجه‌به هر دو متن، سه گامه‌ی مزبور را می‌توان به این نحو تلخیص کرد:

الف. گامه‌ی دگردیسی روان به «شتر» که در آن، جوان خواستار آگاهی، به حمل بردبارانه‌ی ارزش‌های فرادش اهتمام دارد (نیچه، ۱۳۹۲: ۳۷) و با کمال حس احترام، خویشنداری و امتنان، به فرادش و مظاهر آن ارادت می‌ورزد (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۳)؛

ب. گامه‌ی دگردیسی روان به «شیر» که به موجب آن، روان جوینده، به کمک «نه‌ی مقدس»، به نبرد با اژدهای ارزش‌های کهن می‌شتابد و بر «تو باید‌ها» و ارزش‌های فرمایشی آن می‌شورد (همان: ۳۸). در این گامه، متفکر زیرکانه تصمیم می‌گیرد که ارزش‌ها را واژگون کند تا ببیند آن‌ها در این وضعیت چگونه به نظر می‌رسند (همان: ۷۴)؛

ج. گامه‌ی دگردیسی روان به «کودک» که به یمن آن، روان، آزاد از دیگرآیینی و ارزش‌های دیگرآفرید، به فضل خودآیینی، بر آفرینش ارزش‌های خودآفرید همت می‌گمارد

(نیچه، ۱۳۸۷: ۳۹). در این مرحله، روان آزاد، از شوائب هرگونه دیگرآیینی تزکیه می‌یابد و در ارزش‌آفرینی او، خودآیینی به خالص‌ترین وجه خودنمایی می‌کند.

نکته اینجاست که آنچه نیچه در پاره‌ی ۱۲۵ از *دانش طربناک* و بهره‌ی ۲ از *پیش‌گفتار چنین گفت زرتشت* و دیگر مواضع این اثر، ذیل مفهوم «خدا مرده است» یا «مرگ خدا» طرح می‌کند، در گامه‌ی دوم از مراحل استکمال روان آزاد جای می‌گیرد؛ یعنی آنجا که روان کاونده‌ی علم موفق می‌شود چگونگی تکوین و توسعه‌ی ارزش‌های کهن را با پژوهش دقیق تاریخی و روان‌شناختی آشکار کند و نشان دهد که چسان مفاهیمی چون خدا، نفس، آخرت و فضیلت، از فرط کینه‌ی به زمین و حیات زمینی سر برآوردند و بر تاریخ بشر سیطره یافتند؛ کینه‌ای که از دیرباز، در تاریخ تفکر، میان زمینی و آسمانی، جسمانی و روحانی و مقدس و نامقدس تفکیک شومی ایجاد کرده است. گفتنی است که پژوهش علمی یا به‌عبارت‌دیگر، عقل جزئی، از دو منبع اصلی بهره می‌برد: دریافت حسی و درون‌نگری (ملکیان، ۱۳۸۰: ۴۳۲). در منطق قدیم از این دو به‌ترتیب با عناوین محسوسات و وجدانیات، ذیل عنوان مشاهدات نام برده می‌شود که خود در *عداد یقینیات* گنجانده می‌شوند (غروی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). محسوسات در علمی نظیر مکانیک، فیزیک و شیمی کاربرد بیشتری دارد، درحالی‌که مذاقه‌ی در وجدانیات، پیشه‌ی روان‌شناسی است؛ هرچند در این شاخه از علم، مشاهده‌ی حسی نیز همچنان مؤلفه‌ی مهمی به شمار می‌رود. باید روش تاریخی را نیز بر این دو بیفزاییم. به‌طورخاص، روش تاریخی را بوفون<sup>۷</sup> در عصر روشنگری باب کرد. تا پیش از بوفون، روش تفکر روشنگری بر لحاظ شواهدی از امور واقع، به اضافه‌ی مراعات شواهد عقلانی و ضابطه‌مندکردن مشاهدات در چارچوب ریاضی مبتنی بود. بوفون روش مشاهده‌ی تاریخی را جایگزین مؤلفه‌ی ریاضی کرد؛ به این دلیل که می‌دید شواهد تاریخی نیز درجه‌ی احتمال مقبولی دارند و گرچه در آن‌ها از قطعیت ریاضی نشانی نیست، می‌توانند در پژوهش و استدلال علمی به کار آیند (تایلور و کریستوفر، ۱۳۹۵: ۴۳۳). افزون بر این، روشی که نیچه‌ی دوم، به نحوی ابزاری، برای نقادی مفاهیم متداول در عرف، دین، اخلاق، مابعدالطبیعه و هنر در پیش می‌گیرد، کاملاً از علم شیمی وام گرفته شده است:

تمام آنچه نیاز داریم و آنچه فقط از طریق پیشرفت کنونی علوم به ما داده می‌شود، شیمی مفاهیم و احساسات اخلاقی، دینی و زیباشناختی است، همچنین شیمی همه‌ی عواطفی است که در درون خود تجربه می‌کنیم؛ عواطف در هر دو سطح خرد و کلان مرادده‌ی اجتماعی و عقلانی و حتی در تنهایی. اما اگر این شیمی به واقعیتی منجر شود که

در آن نیز زیباترین رنگ‌ها، از مواد قلبی و حتی پست به دست آمده باشند، چه؟  
(Nietzsche, 1915:14).

به این نحو، روان جوینده با کشف ریشه‌های تاریخی تشکیل مفاهیم متداولی که تاکنون از صافی تجزیه و تحلیل شیمیایی عبور نکرده‌اند، به‌واقع از آن‌ها آزاد می‌شود؛ همچنان که زمانه‌ی مدرن، به کمک پیشرفت علمی و اثبات ریشه‌های مادی و محسوس برای آنچه فرادش را به توهم وجود امور مجرد و قلمروهای ماورایی وامی‌داشت، پایه‌های آن مفاهیم را به‌آسانی سست کرد. باوجوداین، این نقادی شیمی‌وار، شواهدی را که آماج تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد، از ملاحظات تاریخی، روان‌شناختی و کالبدشناختی اقتباس می‌کند. نیچه بهترین نمونه از افشاگری علمی در باب توهم یادشده را به هنگام تحلیل رؤیا ارائه کرده است، هرچند در این تحلیل، ملاحظات روان‌شناختی و کالبدشناختی بر ملاحظات تاریخی می‌چربد:

انسان در اعصار تمدنی خام و بدوی باور داشت که در رؤیایها با یک جهان واقعی دیگر آشنا می‌شود؛ منشأ تمام نظام‌های مابعدالطبیعی اینجا قرار دارد. بدون رؤیایها او نمی‌توانست دلیلی برای تقسیم جهان داشته باشد. تفکیک میان نفس و بدن نیز با کهن‌ترین درک از رؤیایها مرتبط است، همچنین فرض یک نفس - بدن خیالی؛ بنابراین منشأ تمام اعتقادات درباره‌ی ارواح و شاید باور به ایزدان نیز. «مردگان همواره زنده‌اند، زیرا در رؤیا بر زندگان ظاهر می‌شوند»؛ انسان‌ها طی هزاران هزار سال گذشته چنین استدلال کرده‌اند (همان: ۱۸). به مفاد این فقره، تقسیم جهان به مجرد و مادی، از رؤیایی نشأت می‌گیرد که به‌ظاهر، ما را از جهان مادی جدا می‌کند، حال آنکه در عمل، چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد. بنابراین آتش این رؤیا، دامان بیداری را نیز به کام خود فرومی‌برد و بشر را وامی‌دارد که سرایی مانند المپ ایزدان، سوای از زمین و در تضاد با زمین جعل کند؛ در صورتی که آنچه بشر تاکنون شریف‌ترین امور موجود قلمداد می‌کرده و از آن‌ها به‌مثابه مبادی عالیه برای پیشبرد اندیشه و عمل بهره می‌جسته است، از وضعیتی منبعث است که چونان یک رویداد جسمانی، برای مغز واقع می‌شود، نه برای یک نفس مجرد. نیچه شرح می‌دهد که رؤیا کارکرد مغزی است که نورها و رنگ‌های ذاتاً بی‌تعیینی را که در طول روز دریافت کرده است، حین خواب با یکدیگر درآمیخته و بدین‌سان، تصاویر، اشکال و مناظری متعین را برای شخص خفته بازآفرینی می‌کند. آنگاه شتابان با جابه‌جا کردن مکان علت و معلول، همین ساخته‌های ثانوی را علت نور و رنگ می‌پندارد؛ به این معنا که جوهر مصنوع خود را اصل، و اعراض نام‌برده را فرع لحاظ می‌کند. همچنین رؤیایها و بازی آزادانه‌ی غرایز مختلف در آن‌ها، چیزی نیستند مگر تفاسیری ذهن‌ساخته از تنش‌های عصبی حین خواب، حرکات

خون و روده‌ها، وضعیت بدن بر بستر و اتفاقاتی که پیرامون شخص خفته رخ می‌دهند. این ریشه‌یابی کاملاً کالبدشناختی است و به رؤیایی باور ندارد که به تأویل غیرجسمانی از نمادها نیاز داشته باشد. به‌رغم ادعای فرادش، نمادهایی که در رؤیاها با ما سخن می‌گویند، هیچ اشاره‌ی انذار و تبشیری به آینده‌ی شخص خفته ندارند. از این مهم‌تر، ذهن در بیداری نیز مدام به ارتکاب چنین خطایی مشغول است. درحقیقت، «موقع بیداری نیز غرایز ما به همان شکل، صرفاً تنش‌های عصبی ما را تفسیر و «عللی» سازوار با نیازهایشان را تعیین می‌کنند» و «بین بیداری و رؤیا هیچ تفاوت واقعاً اساسی‌ای وجود ندارد». به این معنا، ذهن بیدار به شناخت جوهر راهی ندارد و باید به شناخت اعراض بسنده کند، اما ذهن با الصاق اعراض به یکدیگر، جوهری می‌سازد و آن را زیرنهاد چیزهایی که از آن‌ها ساخته شده است، در نظر می‌گیرد. به این سبب، رواست که بگوییم «همه‌ی به‌اصطلاح آگاهی ما، تفسیری کم‌وبیش خیالی از یک متن ناشناخته است، متنی که شاید ناشناختنی باشد، اما احساس می‌شود.» از دیگر سو، همچنان که در رؤیا، فعل و انفعالات کالبدی و محیطی باعث ایجاد رؤیا می‌شوند، «احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ما فقط تصورات و خیالاتی راجع به فرایندهای جسمانی هستند که بر ما ناشناخته‌اند؛ نوعی زبان عادی برای توصیف تحریکات خاص عصبی» (Nietzsche, 1924b:127).

درحقیقت، خطای ذهن بشری نه‌تنها در این نهفته است که از وضعیت رؤیا، به عالم رؤیا تعبیر می‌کند، بلکه در این خطای راهبردی نیز است که اجازه می‌دهد این جهان غیرواقعی، در پیکر ساحت‌های مختلفی از قبیل دین، مابعدالطبیعه و اخلاق، به حیات خود ادامه دهد. با افشای ریشه‌ی ساحت مزبور و تحقق مقام آزادی برای پژوهنده، انسجام معرفتی<sup>۸</sup> دستگاه فرادش که در آن تمامی مفاهیم و ارزش‌ها با یکدیگر دمساز بوده‌اند فرومی‌ریزد (Sachs, 2005:88) و متعاقب آن، خدا که مفهوم مفهوم‌ها، ارزش‌ها و سنگ بنای این دستگاه است، جان باخته و به‌همراه دیگر مفاهیم مشتق از آن، معنای خود را از دست می‌دهد. در فقدان این معانی، شکاف عظیم نیهیلیسم دهان می‌گشاید که با وجود دهشتناکی‌اش، اگر مدتی با شکیبایی آن را برتابند، می‌تواند زمینه‌ای برای خلق معانی نو باشد. بنابراین به‌رغم برخی تصورات رایج، نیچه از اتفاق مرگ خدا استقبال می‌کند و آن را رویداد فرخنده‌ای می‌شمرد که بستر را برای خلق دوره‌ی تازه‌ای در تاریخ تکامل بشر هموار می‌سازد؛ دوره‌ای که در آن، ارزش‌های جدیدی با مرکزیت زمین وضع خواهد شد: «روزگاری کفران خدا، بزرگ‌ترین کفران بود، اما خدا مُرد و در پی آن، این کفرگویان نیز بمُردند. اکنون کفران زمین سهمگین‌ترین کفران است...» (نیچه، ۱۳۹۲: ۲۳). از نظر نیچه، باین‌همه، در اینجا دو معضل بزرگ، از زندگانی بشر مدرن سایه برنمی‌دارد: نخست اینکه او

هنوز بر این باور که خدا مرده، جزم نیافته است؛ به این معنی که انسان مدرن، به یمن تدقیق علمی و پرده‌بردداشتن از خطاهای موروثی ذهن خود، خدا را کشت، اما از ژرفا، غنا و پیامدهای کرده‌ی خود بی‌خبر است. این نکته‌ای است که «دیوانه‌ی» نیچه در بند ۱۲۵ از *دانش طربناک* تلاش می‌کند با اجرای میان‌پرده‌ای حماسی، به افرادی که پیرامون او حلقه زده‌اند، تفهیم کند. او ضمن اشاره به این واقعیت که خدا به دست ما اهالی وادی علم و نقادی علمی به قتل رسید، این عمل را هنوز در میانه‌ی راه و درک عظمت آن را برای خود قاتلان بسی دشوار می‌بیند (Nietzsche, 1915:168-187). از بطن این معضل، معضل دوم بیرون می‌آید؛ یعنی این واقعیت ضدونقیض که با وجود مسجل‌شدن مرگ خدا و ناسازگاری مفهوم خدا با نتایج همه‌گونه کاوش علمی، هنوز قاطبه‌ی اهل اندیشه می‌کوشند مفاهیم دینی را با عناوین و اشکال جدید، به ساحت علم بازگردانند. آن‌ها هنوز نمی‌توانند به‌طور کامل از چنبره‌ی مابعدالطبیعه خلاص شوند و بر خاکستر رویداد مرگ خدا، جهانی نو و با ارزش‌های خودآفرید را برپا کنند. این مطلب را نیچه در بند ۱۳۱ از *انسانی، زیاده انسانی* به وضوح تمام بیان می‌کند. وی پس از سخن‌گفتن از اینکه هنوز آزادی ما از مفاهیم دینی، ما را از احساسات دینی پنهان در ورای «موسیقی» دینی خلاص نکرده است، می‌نویسد:

از این رو می‌شود ملاحظه کرد که چگونه روان‌های آزاد نه‌چندان اندیشمند، به‌واقع فقط از جزمیات رنجیده‌خاطر می‌شوند، اما کاملاً مسحور جادوی احساسات دینی‌اند. آن‌ها از اینکه دومی را به‌خاطر اولی از دست بدهند، تأسف می‌خورند. فلسفه‌ی علمی باید بسیار هوشیار باشد و اجازه ندهد که خطاهای ناشی از این نیاز، به‌طور غیرقانونی ورود پیدا نکند؛ نیازی که نضج گرفته و در نتیجه، موقت است... (Nietzsche, 1915:131).

با این بیان، نیچه در بحبوحه‌ی جهان مدرن نیازی را رصد می‌کند که هنوز به آن گرایش دارد که دستگاه فرسوده‌ی کهن را با هیئتی جدید احیا کند. ساچس<sup>۹</sup> این وابستگی احساسی و ضمنی به فرادش را هواخواهی عاطفی<sup>۱۰</sup> می‌نامد (Sachs, 2005:88). به اقتضای این هواخواهی، دستگاه ارزشی کهن، بار دیگر در نقاب اصطلاحات و کوشش‌های متفاوتی سر برمی‌آورد که جز آنچه فرادش از آن مراد می‌کرد، بر معانی دیگری دلالت ندارند. اگر بخواهیم از زاویه‌ی دید نیچه به فلاسفه‌ی مدرن بنگریم، می‌توانیم نمونه‌های متعددی از آن دست اصطلاحات و کوشش‌هایی را تشخیص دهیم که احتمالاً از مفهوم هواخواهی عاطفی حکایت می‌کنند. در تفکر دکارت، جست‌وجوی یقین، اثبات دوباره‌ی جواهر و باور به ایده‌های فطری، در کنار شکاکیت وی که اساس انسجام معرفتی کهن را به لرزه درآورد، از این نمونه‌هاست. در عصر روشنگری که بزرگ‌ترین الهام‌بخش نیچه در

شیوه‌ی نقادی علمی است، هنوز الهیاتی زیر عنوان خداشناسی طبیعی یافت می‌شود که بر ویرانه‌های الهیات قدیم بنا شده است. شیواترین نمونه از هواخواهی عاطفی از فرادش را می‌توان در «نومن» کانت<sup>۱۱</sup> سراغ گرفت که انبوهی از مفاهیم فلسفه‌ی سنتی، مانند آزادی از قلمرو فنومن، اختیار، نیت، ذات متعقل بودن انسان، تکلیف و رستگاری را به یدک می‌کشد. به نظر می‌رسد انتهای عبارت پیش‌گفته، کانتی را خطاب قرار می‌دهد که به آوازی رسا، روشنگری را روی گردانی از جزمیات و جزم‌اندیشی تعریف می‌کند، درحالی‌که خود، هنوز در دام مفاهیم آن اسیر است. اما فلسفه‌ای که بیش از همه باعث هراس نیچه در باور به وجود این هواخواهی و نیاز جدید می‌شود، فلسفه‌ی شوپنهاور<sup>۱۲</sup> است. فلسفه‌ی شوپنهاور که با روشی التقاطی می‌کوشد آمیزه‌ای از فلسفه‌های قدیم و جدید ارائه دهد، از این بیمی ندارد که ایده‌های افلاطونی را در کنار نومن کانت قرار دهد و انسان‌شناسی ماده‌باورانه‌ی علمی مثلاً در کنار ضابطه‌ی هرمنسی «مشابهت انسان کبیر و عالم صغیر» بگذارد: «کل جهان نیز همچون خود انسان، یکسره اراده و یکسره تصور است و ورای این‌ها هیچ نیست» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۱۷۵). در ادامه‌ی فقره‌ی منقول از نیچه، وی از باور منطقیان معاصر خود به شهود، شکوه می‌کند؛ شهودی که از نظر آن‌ها می‌تواند به شناخت یقینی حقیقت در اخلاق و هنر بینجامد. وی در ادامه می‌نویسد:

بین حقایق با دقت اثبات‌شده و چیزهای شهودشده، این شکاف ناپیمودنی به‌جا می‌ماند که آن‌ها به واسطه‌ی عقل وجود دارند و این‌ها به واسطه‌ی نیاز، گرسنگی ثابت نمی‌کند که غذا وجود دارد تا آن‌را فروبشناند، بلکه ثابت می‌کند که گرسنگی، گرایش به غذا دارد. شهود نه به معنای تصدیق وجود چیزی، بلکه فقط به معنای امکان آن است، تا آنجا که آن چیز، خواستنی یا ترسیدنی است. شهود برای ورود به سرزمین یقین گامی پیش نمی‌گذارد (Nietzsche, 1915:131-132).

این عبارات نیز که باور به اطمینان‌پذیری شهودی را رد می‌کند که دیگر پایه‌ی مهم فلسفه‌ی سنتی است، پرده از هواخواهی عاطفی دیگری برمی‌دارد که از نگاه نیچه این‌بار در میان منطقیان جدید بروز کرده است. با توجه به نمونه‌های یادشده، نقد نیچه به اندیشه‌ی مدرن نیز به این نقص عمده معطوف است که در جای‌جای آن به چشم می‌خورد؛ نقص اندیشه‌ی مدرن آن است که برنامه‌ای را که با مجاهدتی خیره‌کننده در مرحله‌ی نوزایی آغاز کرده، با بی‌باوری به آن و ظهور شخصیت‌های دوچهره‌ای چون کانت و شوپنهاور، با موفقیت به سرانجام نرسانده و در آن تردید می‌ورزد. همان‌گونه که ساچس نیز به حق ادعا می‌کند، برنامه‌ی اصلی نیچه، نه انتقاد از ارزش‌های فرادش و ازهم‌گسستن انسجام معرفتی دستگاه ارزشی و مفهومی فرادش افلاطونی- مسیحی است و نه حتی اعلام مرگ خدا. اندیشه‌ی



اروپایی دیرزمانی است از این قبیل مراحل برگزیده است و مدت‌هاست که ناخواسته از فواید آن بهره می‌برد، لذا رسالتی که نیچه فراتر از این دو، برای خود تعیین می‌کند، بر اخبار به وجود اختلال‌هایی در فرایند موفقیت‌آمیز نوزایی و روشنگری متمرکز است که هواخواهی عاطفی حاکم بر مساعی اغلب دست‌اندرکاران اندیشه و هنر موجب شد دوباره در عرصه‌ی فرهنگ رخ بنمایند و چونان ناخالصی‌هایی از بهافتاده، از عیار روشنگری می‌کاهند. براین اساس، ایراد نیچه به نفس علم‌باوری فرهنگ جدید معطوف نیست؛ بلکه وی ذات این فرهنگ و نتایج مساعی آن را سند مندرس بودن فرادش، به نحوی ابزار، تلقی می‌کند و می‌کوشد واپسین آثار فرادش را از این فرهنگ بالنده (که در قالب یک اخلاق مسیحی-مدرن سلوک می‌کند) بزدايد:

نیچه تأکید می‌ورزد که اشتباه اخلاق مسیحی-مدرن این است که انسجام معرفتی خود را از دست داده است، اما هواخواهی عاطفی خود را برای ما حفظ می‌کند: ما هنوز به قوت و شدت دل‌نگران آن هستیم، اما برایمان دشوار است که دلیل این دل‌نگرانی را ذکر کنیم (Sachs, 2005:88).

اخلاق شوپنهاوری با توصیه به انکار «راده‌ی حیات»<sup>۱۳</sup>، سرآمد نمونه‌هایی است که می‌توان عنوان اخلاق مسیحی-مدرن را بر آن‌ها اطلاق کرد. این اخلاق با میراندن میل به حیات در انسان، به‌واقع در مسیر روشنگری، قوای شناختی او را تضعیف می‌کند. براین اساس بهترین زمینه‌ی فرهیختگی و تفکر برای نیچه، چیزی که خود از آن به اقلیم آفرینش ارزش‌های نو تعبیر می‌کند؛ اقلیمی که اقلیم علم است؛ به معنای سپهری از آگاهی که در آن نشانی از خرافه وجود ندارد و همه‌ی ترس‌های انسان از ماورا، در سایه‌ی میل به حیات، به امنیت بدل شده است. در اینجا، روان آزاد لزوماً یک علم‌باور محض نیست. اینک او فردی است که جهل خود را به یاری روش علمی (درخصوص نیچه، روش شیمی که بر چرخ‌های ملاحظات تاریخی و مشاهدات روان‌شناختی پیش می‌راند) زدوده است. اما پرسشی که در اینجا می‌توان در مقابل نیچه نهاد این است که آیا خود نیچه با طرح دیونوسوس و در کنار آن، آپولون<sup>۱۴</sup>، قدم در راه هواخواهان فرادش نهاده و برای تشریح دیدگاه‌های خود، به همان ایزدانی روی نیاورده است که زاده‌ی رؤیای آدمی‌اند؟ هرچند نیچه تصریح می‌کند که سائقه‌ی آپولونی یونانیان، المپ ایزدان را بر فراز زمین نصب کرد، اما نفس استفاده‌ی وی از نمادهای یک ایزدشناسی قدیمی که خطاهای عقل بشری را در خود گرد آورده است، نمی‌تواند از دل‌بستگی نیچه به فرادش نشان داشته باشد؟ توصیف کامل نیچه از تضاد سازنده و پیش‌برنده‌ی دیونوسوس-آپولون در ابتدای فعالیت فلسفی و تکرار آن به انحای مختلف در آثار پسین خود، می‌تواند در ما این ظن را برانگیزد که وی در

باوری رؤیاگون به ایزدان و تألیه موجودات طبیعی مانند شراب و خورشید، با گذشتگان همدلی می‌کند. بررسی این مسئله را به بند آتی موکول می‌کنیم.

### ۳. الهیات مجازی در تفکر نیچه

حقیقت آن است که طرح دیونوسوس و آپولون، دو ایزد یونانی، در فلسفه‌ای که می‌کوشد آثار خرافی‌اندیشی دینی را از اذهان محو سازد، تا حدود بسیاری بی‌وجه می‌کند. با این حال، نیچه در این رسالت سترگ، خود را با دشواری دیگری روبه‌رو می‌بیند؛ زیرا از سوی دیگر، این پرسش نیز پیش می‌آید که آیا بشریتی که در طول هزاره‌ها، به ترس از ماورا خو کرده و به ماورا چشم امید بسته است، می‌تواند به یک‌باره از آن دل برگیرد و به این ترس و به همه‌ی این دست عواطف، به طریقی روان‌شناختی بنگرد؟ آیا بشر می‌تواند یک‌باره، با یک جهش ناگهانی، از قله‌ی دین و اخلاق سنتی به قله‌ی «آزادی از عواطف بی‌اساس دینی» جست بزند؛ به‌ویژه در جایی که تا این اندازه از هواخواهی عاطفی به فرادش سرشار است؟ به دیگر سخن، باید عبور یک روان‌جویی آزادی از گامه‌ی نخست به گامه‌ی دوم چگونه انجام شود تا به هواخواهی عاطفی در گامه‌ی سوم منجر نشود و آثار فرادش به‌طور کامل از فرهنگ محو شود و رهاورد علم، در زیر قدم‌های دزدکانه‌ی فرادش پایمال نشود؟

به منظور رفع این دشواری است که نیچه گامی پس نهاده و برای تسهیل این گذار واسطه‌ای را معرفی می‌کند که می‌توان عنوان «الهیات مجازی» را بر آن نهاد. در اینجا ما به ذکر دو نمونه از این گونه الهیات می‌پردازیم که نیچه جدای از ایزدشناسی دیونوسوسی‌اش، از آن‌ها یاد کرده است. اولی الهیات اپیکوری است که نیچه به‌صراحت آن را یک الهیات میانجی معرفی نمی‌کند؛ دومی، الهیات هگلی است که نیچه به میانجی‌بودن آن تصریح دارد.

در فقره‌ی ۲۷۷ از *دانش طربناک*، نیچه به دنبال نقدی بر مشیت الهی است؛ برنامه‌ای که تمام اتفاقات زندگی انسان را توجیه و اداره می‌کند، وی برای این منظور، به سراغ ایزدان اپیکوری می‌رود و آن‌ها را به‌واسطه‌ی اوصاف ویژه‌شان، از خدای عالم و قادر ابراهیمی بسیار مطلوب‌تر می‌شمرد. خدای ابراهیمی علاوه‌بر کل جهان، بر زندگی خصوصی انسان اشراف دارد و حتی گاهی، تهی از ابهت خداوندی، در خدمت انسان عمل می‌کند:

آیا در اینجا وسوسه‌ی خطرناک‌تری وجود ندارد برای اینکه خویشتن را از باور به ایزدان اپیکور<sup>۱۵</sup>، آن ایزدان ناشناختنی‌نانگران فرابیریم و به خدایی نگران و دم‌دست ایمان بیاوریم که به‌شخصه، به کوچک‌ترین تار موی بر سر ما علم دارد و از انجام حقیرانه‌ترین

خدمت‌ها نیز ابایی ندارد؟ (Nietzsche, 1924b:214).

ایزدان اپیکوری، هیچ‌گونه علمی به جهان مادون خود ندارند و از نظارت بر اعمال آدمیان فراغت جسته‌اند؛ بنابراین حتی نمی‌توان به درگاه آن‌ها نیایش کرد، از آن‌ها چیزی طلب کرد و از خشم آن‌ها واهمه داشت. درواقع چنان‌که اپیکور وصف می‌کند، «المپ ایزدان، بالکن ندارد». درباب سازوکار جهان نیز لوکرتیوس<sup>۱۶</sup> اپیکوری ادعا می‌کرد که فقط بی‌خبران از خواص ماده گمان می‌کنند که طبیعت نمی‌تواند بدون دخالت ایزدان، تغییر فصول دهد و بارآوری کند، حال آنکه از نگاه فیلسوف اپیکوری، طبیعت می‌تواند مستقلاً این کارها را انجام دهد و به‌واسطه‌ی «طرب الهی، این هادی حیات»، زمینه‌های اخلاق و زادآوری انسانی مبتنی بر عشق را فراهم می‌آورد (Lueretius, 1916:71-72). به این صورت، ایزدان اپیکوری کجا و آن خدای سمیع و بصیر ابراهیمی کجا که به ریزودرشت موجودات علم دارد و بر تمام اعمال آن‌ها نظارت می‌کند و به سبب علم بی‌کران خود، همه‌جا حاضر و به فضل رحمت بی‌منتهای خود، آماده‌ی خدمتگزاری به انسان است. در فقدان مشیت، آن «اتفاق» است که سکان هدایت عالم را به قبضه می‌گیرد، همان‌گونه که اپیکور در نظریه‌ی جهان‌پیدایی خود، از وقوع «انحراف» اتفاقی در مسیر بارش اتم‌ها و پیوند آن‌ها به یکدیگر سخن می‌گوید؛ پیوندی که به تشکیل موجودات متکثر فرازین و فرودین منجر شد. با الهام از همین اصل، نیچه در انتهای پاره‌ی فوق، اظهار می‌دارد که اتفاق<sup>۱۷</sup>، مثلاً می‌تواند نواهایی را از انگشتان یک نوازنده‌ی پیانو تولید کند که محاسبه‌ی قبلی و دقیق ذهنی نمی‌تواند آن‌را تنظیم کند.

ازسوی‌دیگر، از توضیح نیچه در پاره‌ی ۷۲ از سپیده‌دمان، می‌توان دریافت که هدف اپیکور از معرفی دینی با ایزدانی نانگران، از بیخ‌وبین برکندن مفاهیم دوزخ و مجازات بوده است که آیین‌های پیش از آن، از آن دو به‌منزله‌ی نیرومندترین حربه‌های خود برای تخویف انسان‌ها بهره می‌گرفتند؛ همچنان که یهودیان با ابداع آموزه‌ی «مرگ بدون رستاخیز برای گنهکاران» و مسیحیان با خلق آموزه‌ی «ملعونان جاودانه در دوزخ»، نسخه‌های دیگری از آن دو را مطرح کردند (Nietzsche, 1924a:74). اما از آنجاکه موازین صادق و موثق علم به‌طور کلی نمی‌تواند حیات پس از مرگ را اثبات کند، ارتداد علم‌باوران از مسیحیت به درگاه اندیشه‌ی اپیکور گریزناپذیر است:

تنها علم است که می‌تواند بر این تصور غلبه کند و هم‌زمان، به تمام تصورات دیگر درباب مرگ و حیات پس از مرگ، بی‌اعتنایی کند. ما در این نمونه‌ی خاص ناتوان‌تریم: حیات پس از مرگ برای ما گیرایی چندانی ندارد! برکتی وصف‌ناشدنی که هنوز به‌قدری

تازه است که جهانیان نمی‌توانند آن‌را در نظر آورند، و اپیکور بار دیگر پیروز می‌شود (Nietzsche, 1924a:75).

با این وصف، ثمره‌ی شکوفایی علمی، بازگشت به الهیات اپیکوری در دوران مدرن است. باتوجه به قرائنی که در آثار نیچه وجود دارد، نمی‌توان و نباید باور داشت که نیچه به چنین ایزدانی اعتقاد داشته باشد. باوجود این، نگرش به اصطلاح، تماماً تنزیهی اپیکور به ایزدان، راه را برای فاصله‌نهادن بین خلق و خدا هموار می‌کند. اینکه میان جهان ایزدان و جهان انسان‌ها جدایی کامل حاکم است و ایزدان هیچ کاری با فانیان و گناهان از ایشان ندارند، می‌تواند دست‌کم دو امکان برای انسان مهیا کند: نخست آنکه او می‌تواند بدون نسبت‌دادن قوانینی به طبیعت، ذات خائس‌گونه‌ی آن‌را ملاحظه کند. اینکه طبیعت ذاتاً خائس است، مفهومی اساسی است که نیچه در بند ۱۰۹ از *دانش طربناک* به آن تصریح می‌کند: «تا ابد، خصوصیت کلی این جهان، خائس است» (Nietzsche, 1924b:153). نظم خصوصیتی است که ذهن انسانی به طبیعت فرامی‌فکند، و گرنه طبیعت «قانونی نمی‌شناسد. بگذار خود را از این باور بازداریم که در طبیعت قوانینی وجود دارد» (همان: ۱۵۳). وقتی دست ایزدان از طبیعت کوتاه باشد، بدیهی است که در آن «کسی (خدایی، فرشته‌ای) نیست که فرمان دهد» و در نتیجه، «کسی نیست که اطاعت کند، کسی نیست که تخطی کند» (همان). به این نحو، انسان در گستره‌ی طبیعتی که بذاته از قانون، به‌ویژه قانون اخلاقی، فارغ است، از یوغ دیگری فرمان‌فرما آزاد می‌شود و آزادراه خودآیینی بر او آشکار می‌شود. این دیگری فرمان‌فرما می‌تواند خدا، عقل فعال، پیامبر، مرشد طریقت، فرهنگ مندرس و عرف باشد که به طرق مختلف، سنن، اوامر و وصایای التزام‌آور را به آدمی املا می‌کنند. دوم آنکه باتوجه به جدایی‌افتادن میان ایزدان و انسان، بشر موفق می‌شود در میانه‌ی این طبیعت، با عصمت<sup>۱۸</sup> ذاتی و کودکانه‌ی خود (Nietzsche, 1915:128) دیدار کند؛ عصمتی که با تبلیغ دیرینه‌ی ادیان و اساطیر درباب خشم خدا، ایزدان و گناه اولیه، تیره‌وتار شده و به موجب این، بشریت را از خویشتن مهجور و منزجر ساخته است.

اما درحالی که ایزدان اپیکوری جدای از خلقت توصیف می‌شوند و تنها شباهت آن‌ها با انسان‌ها در این است که در المپ خود، مانند انسان‌ها می‌زینند، خدای هگل<sup>۱۹</sup> کاملاً حال در جهان است. هگل در مقدمه‌ی *بر پدیدارشناسی روح خود*، از خدایی سخن می‌گوید که در طبیعت مادی، سیری تاریخی می‌پیماید تا به سرمنزل مطلق برسد و در این راه، از گرفتارشدن در غیر و چشیدن مصائب ابایی ندارد؛ از این‌رو خدای هگل بیش از اینکه وجود مطلق فراباش<sup>۲۰</sup> و متعالی از ماده باشد، درون‌باش<sup>۲۱</sup> و متدانی است: «درباره‌ی این موضوع (خدا)، حقایق نظری بسیاری ذکر شده است، اما چون این موضوع به‌نحوی ایستا ارائه شده

است، این حقایق یک مفهوم درون‌باش ندارد و به‌سادگی، صورت تهذیب صرف می‌گیرد» (Hegel, 2005:188). هگل واژه‌ی کلیدی تهذیب<sup>۲۲</sup> را برای اشاره به تصویری از خدا ذکر می‌کند که تفکر زاهدانه ارائه می‌دهد؛ یعنی آن تصویر که خدا را متعالی، منعل و مستقل از هستی لحاظ می‌کند. همچنین مقصود هگل از «حقایق نظری بسیار»، گزاره‌هایی است که در آن‌ها خدا، موضوع، و اوصاف الهی، محمول قرار می‌گیرند:

نیاز به بازکرد مطلق به‌عنوان موضوع، از چنین گزاره‌هایی استفاده می‌کند: خدا جاودانه است، یا [خدا] نظم جهانی اخلاقی است، یا [خدا] عشق است و نظیر آن. در این گزاره‌ها، حق، به‌منزله‌ی موضوع، به طریقی صرفاً مستقیم وضع می‌شود، اما به‌منزله‌ی حرکت آنچه خود را در خود می‌اندیشد، بازکرد نمی‌شود (همان: ۱۰۷ - ۱۰۸).

بنابراین هگل غیرمستقیم بر الهیات فرادش خرده می‌گیرد که به‌جای آنکه سیر دیالکتیکی خدا را در دم‌های تاریخ که پهنه‌ی خوداندیشی مطلق است، بازکرد کند و به‌گونه‌ای، بدان واقعیت و زندگی ببخشد، او را در گزاره‌های خود وضع می‌کند. براین‌اساس مراد هگل از بازکرد دیالکتیکی، مواجهه‌ی با خدایی است که روحی زنده در تاریخ و آگاهی فیلسوف مطلق‌اندیش تلقی می‌شود، نه چونان مفهومی انتزاعی که موضوع فعل صورت‌بخشی فاهمه قرار می‌گیرد:

باین‌حال، فرایند واقعیت‌بخشی صرفاً فرایند ذهنی درونی صورت‌بخشی بیشتر و بیشتر بازکردهای یک الوهیت انتزاعی نیست. آن، فرایند نزدیک و نزدیک‌تر شدن است به حقیقت مفهوم واقعی‌ای است که ابدی است و این نزدیک‌تر شدن، فرایند تاریخی خودآشکاری الهی است (Lauer, 1982:160).

نیچه در بند ۲۳۸ از *انسانی، زیاده انسانی*، خدای تاریخی و شونده‌ی هگلی را مایه‌ی تسلا‌ی خاطر امثال خود می‌داند که با موضوع مطالعه قراردادن تاریخ، آن‌را تقدیس می‌کنند و می‌کوشند منطقش را دریابند. از نگاه نیچه، با لحاظ اتحاد میان تاریخ و یک خدای متجسد در تاریخ، به‌واقع، تاریخ، این موضوع اصلی پژوهش یک فیلسوف متجدد، خدای‌گونه و تقدیس‌شده است، نه آنکه واقعاً در اینجا خدایی وجود داشته باشد که در قالب تاریخ نمود یابد. این به آن دلیل است که بخش معتنا‌بھی از کار فیلسوف نیچه‌ای، تبارشناسی مفاهیم، سنن و رویه‌هاست:

وقتی کل تاریخ فرهنگ، در برابر نگاه دقیق ما، خود را چونان آمیزه‌ای از امور شر و شریف یا آرای درست و خطا فرامی‌گشاید و تقریباً احساس می‌کنیم از نگاه‌کردن به این امواج هولناک دریازده شده‌ایم، درمی‌یابیم چه آرامشی در مفهوم یک «خدای شونده»<sup>۲۳</sup> نهفته است. این الوهیت، بیشتر و بیشتر، از طریق تغییرات و تقدیرات نوع بشر مکشوف

می‌شود. آن، همه‌ی مکانیسم کور نیست؛ یعنی یک آمیزه‌ی بی‌حس و بی‌هدف از نیروها. الهی‌کردن فرایند وجود، یک دیدگاه مابعدالطبیعی است، گویی از فانوس دریایی، بر دریای تاریخ می‌نگریم؛ نگرشی که در آن، نسل تاریخی مدیدی از محققان، آرام خود را یافته‌اند. هر قدر هم که این نگرش اشتباه باشد، نباید باعث خشم شود (Nietzsche, 1915:222).

در اینجا، نیچه به‌رغم نقادی‌هایش از مابعدالطبیعه، جواز آن‌را صادر می‌کند که در مواضعی، به دیده‌ی مابعدالطبیعی در تاریخ بشر نگریسته شود و مکانیسم کور آن به تقدیری مکتوب و نظم‌ی معقول برگردانده شود؛ یعنی همان کاری که هگل رواج می‌داد. این یکی از آن نوبت‌های عاقلی است که در بطن بی‌مبالاتی ظاهری اپیکوری، به سراغ فیلسوف می‌آید و در حین آن، فیلسوف، با ظرافت، به تاریخ نظم و معنایی می‌بخشد که خود تاریخ‌عاری آن است. چنان‌که نیچه در پایان فقره‌ی بالا یادآور می‌شود، نسبت‌دادن روحی متکامل به تاریخ، خبطی آشکار است؛ چراکه این رأی، به غیر از اعتقاد به روح و باور به مشیت، هیچ مضمون دیگری را دربر ندارد. بالین‌حال، رأی مزبور، در بطن خود، از تقدس‌بخشی به تاریخ سخن می‌گوید و آن‌را موضوع مطالعه‌ای معرفی می‌کند که با آن می‌توان علل رشد و انحطاط فرهنگ‌ها را بررسی کرد و از آن برای پرورش نسل تازه‌ای از انسان‌ها بهره‌جست. انسان‌ها در طول تاریخ بارها از این هنر آرمانی‌سازشان بهره‌گرفته‌اند؛ مثلاً در خدای‌گونه‌سازی غریزه‌ی جنسی به‌صورت آفردیده (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۶۲) که در یونان، ایزدبانوی عشق و زیبایی تلقی می‌شد.

نیچه *زایش تراژدی* را درست با تشریح همین آرمان و برای کاربست این شگرد تألیفی می‌نگارد؛ اثری که در آن، سوانح دیونوسوسی و آپولونی یونانیان پیش از سقراط را عوامل رشد فرهنگ هلنی معرفی می‌کند و دوره‌ی سقراطی را مرحله‌ی انحطاط این فرهنگ بازمی‌شناسد و می‌کوشد که برای فرهنگ آلمانی معاصر خود سرمشقی فراهم کند. همچنین خدای شونده، بر اقنوم پدر این مزیت را دارد که از گردونه‌ی شوند منعزل نیست و افزون بر اینکه به موضوع تفکر فیلسوف تقدس می‌بخشد، گذارگاه او را هموار می‌سازد تا از وجودباوری مفهومی و صلب دینی، به سمت شوندباوری پویایی برود که علم تجربی در همه‌ی شاخه‌های خود بر آن تکیه می‌کند. اما آنچه برای هگل در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد، معرفی خدای کاملاً درون‌باش است. به عبارت رساتر، تصور شوندگی خدا، بدون تصور درون‌باش بودن او و سرپوشش در طبیعت امکان‌پذیر نیست. چنان‌که در بند آتی خواهیم دید، ویژگی‌های تشبیهی خدای هگلی همراه با ویژگی‌های تنزیهی‌ای که در سرشت ایزدان اپیکوری مندرج است، به‌طور هم‌زمان، در پیکره‌ای مشهود است که نیچه در *زایش تراژدی* و دیگر آثار خود، از دیونوسوس ترسیم می‌کند.

#### ۴. دیونوسوس در الهیات مجازی نیچه

باتوجه به دو نمونه‌ای که در بند قبلی تشریح شد، به راحتی می‌توان دریافت که از چهره نیچه به طرح فلسفه‌ای اقدام می‌کند که به یک ایزد اساطیری موصوف است. فلسفه‌ی دیونوسوسی نزد نیچه، برای گذار از مرتبه‌ی هراس دینی به امنیت علمی، هموارترین معبر را فراهم می‌کند؛ چنان‌که در یونان باستان، حال و هوای دیونوسوسی بود که به تولد فلسفه‌ی علم‌محور پیش‌سقراطی انجامید. با این حال، روشنگری علمی مدرن نشان داده است که نه خدایی وجود دارد و نه ایزدان؛ بنابراین دیونوسوس وجود ندارد، اما «دیونوسوسی» وجود دارد. بر این اساس، فلسفه‌ی نیچه نه فلسفه‌ی دیونوسوس، بلکه فلسفه‌ی دیونوسوسی است؛ به این معنا که در این فلسفه، به جای آنکه دیونوسوس یک موجود مشخص لحاظ شود که کارویژه‌هایی دارد، چونان نمادی در نظر گرفته می‌شود که مستجمع آن دسته از معانی متعددی است که از نظر نیچه، در تن و روان بشر نهفته‌اند.

نکته اینجاست که نیچه برای ترسیم دیونوسوس خود، از مؤلفه‌هایی بهره می‌جوید که بعداً در الهیات اپیکوری و هگلی بازمی‌شمرد. به مقتضای ایزدشناسی اپیکوری، الف. مشیت هیچ نقشی در زندگی ندارد؛ ب. ایزدان، بی‌خیال و نانگران‌اند؛ و ج. نانگرانی آن‌ها، موجب رهایی میرایان از هراس مکافات و دوزخ می‌شود. از دیگر سو، در الهیات هگلی، خدا یا روح مطلق، الف. امری درون‌باش در طبیعت است؛ ب. به واسطه‌ی طبیعی بودن، شونده است؛ و ج. به واسطه‌ی شوندگی دم‌آفرین در طبیعت، تاریخی است. حال، هنگامی که این دو دسته ویژگی در دیونوسوس نیچه گرد می‌آیند، به گونه‌ای یکدیگر را جرح و تعدیل می‌کنند. از یک طرف، ایزدشناسی اپیکوری به نحوی طراحی شده است که به خوبی فلسفه‌ی لذت‌محور و عمل‌گرای اپیکور را توجیه می‌کند و به یمن آن، فیلسوف اپیکوری می‌تواند با فراغ بال، بر بستر آرامش خاطر خود تأمل ورزد. از طرف دیگر، الهیات هگلی، مطلقاً را جست‌وجو می‌کند که در اندیشه‌ی دقیق دیالکتیسیسم، به هنگام نمایش دم‌های تاریخی رخ می‌نمایند. دیونوسوس‌اندیشی نیچه، با قید احتیاط، از تلفیق ایزدشناسی فراغت‌جوی اپیکوری و الهیات دغدغه‌مند هگلی شکل می‌گیرد. به موجب این تلفیق، می‌توان در فلسفه‌ی دیونوسوسی نیچه اندیشه‌ای را بازشناخت که در آن، آمیزه‌ای از طرب‌مداری مبتنی بر معصومیت انسان و تاریخی‌نگری مبتنی بر تاریخ‌مندی انسان، تلاش می‌کند تا تصویری از ماهیت دیونوسوسی انسان ترسیم کند.

آن‌گونه که اسطوره‌ی یونانی دیونوسوس توصیف می‌کند، سرنوشت این ایزد چنین اقتضا کرده که در اوان تولد، به دست رده‌ای از ایزدان به نام «تیتان‌ها» کشته و قطعه‌قطعه شود و سپس به کمک زئوس، آثنه و آپولون به حیات بازگردد. پس از احیای معجزه‌آسا،

دیونوسوس به زمین فرستاده می‌شود و نحوه‌ی کاشت انگور بنفش، طرز شراب‌گیری و آیین طرب را به آدمیان می‌آموزد. او برای انجام این مأموریت، سپاهی فراهم می‌آورد که غالب آن را زنان رقصنده و ساتیرها تشکیل می‌دهند. دیونوسوس در معیت این سپاه، سوار بر ارابه‌ی خود، آزادانه به همه‌ی آفاق پا می‌گذارد و با برافکندن رسم زهد و درافکندن سنت طرب، سرزمین‌ها را به کمک ساز و آواز و شراب فتح می‌کند. باوجوداین، او برای تأسیس آیین خود، از خون‌ریزی و نبرد واقعی نیز دریغ نمی‌کند (گریمال، ۱۳۹۱: ۲۵۸/ - ۲۶۰). چنان‌که مشهود است، این سرگذشت، ترکیبی شگرف از اندوه و شادی است: ایزدی که به‌نحوی فجیع کشته می‌شود، خود عهده‌دار تبلیغ شادمانی می‌شود. پاره‌ی نخست این ماجرا تأمل‌برانگیز است و پاره‌ی دوم، طرب‌انگیز. از اینجا می‌توان دانست که چرا نیچه، فلسفه‌ی خود را *دانش طربناک* شمرده است.

نیچه، در بند ۱۰ از *زایش تراژدی*، به ماجرای سوء‌قصد تیتان‌ها به جان دیونوسوس اشاره می‌کند که بهره‌ی نخست این داستان دیونوسوس را تشکیل می‌دهد، اما درباب ماجرای بازگشت او به حیات که متضمن مفهوم جاودانگی است، از روایت دیگری استفاده می‌کند. مهم این است که نیچه می‌پذیرد قطعه‌قطعه‌شدن دیونوسوس، کنایه از تقسیم عنصر جامع و واحد نخستین به عناصر اربعه است (نیچه، ۱۳۹۶: ۱۰۰) که به یمن آن، کثرات مادی، با ماهیت سیالشان شکل می‌گیرند. بنابراین، در اینجا، تقطیع دیونوسوس، معنای «جعل» یا شوند را دربردارد. با این وصف، دیونوسوس با قطعه‌قطعه‌شدن، الف. به شوند دچار می‌شود؛ اما ب. رنج شوند را با آغوش باز می‌پذیرد. مورد «الف» بر وجه نظری فلسفه‌ی نیچه سایه می‌افکند و مورد «ب»، پشتیبان وجه عملی این فلسفه است. به این نحو، فوایدی که از بهره‌ی نخست این سرگذشت استنباط می‌شود، تصدیق‌کننده‌ی شوندباوری هگلی است که طی آن، طبیعت در نقش پاره‌های تن یک ایزد تقدس می‌یابد و هم‌زمان، موضوع پژوهش می‌شود و تاریخ و تبار پیدا می‌کند. با این‌همه، نیچه این شوندباوری را به شیوه‌ی خاص خود می‌پرورد و چنان‌که خواهیم دید، آن را تا سرحد خائس‌باوری مشایعت می‌کند.

گفتنی است که نیچه نمی‌تواند زیر لوای تفکر کانتی (که گذر داده‌ها از حواس و سپس، شروط زمان و مکان را شرط اندیشیدن می‌داند) بر اسطوره‌ای این‌چنینی صحه بگذارد و ایزدانی را فرض گیرد که در آغازگاه نامدرک زمان، برای فراوری کثرات، آرخه‌ای یگانه را پاره‌پاره کرده‌اند. اما این مطلب برای نیچه اهمیت دارد که ذهن یونانی با توصیف چنین اسطوره‌ای می‌خواهد افزون بر معرفی رداییلی اخلاقی چون قساوت و جهالت که آغازگاه‌های وجودند، نشان دهد که چگونه دیونوسوس بار مصیبت شوند را به جان خرید و



حتی پس از کشته‌شدن، از این ابایی نداشت که دوباره به جهان سنگ‌دلی و نادانی بازگردد. مورد اول بدبینی را برمی‌انگیزاند، اما با مورد دوم، یونانی از بدبینی تیره می‌شود. درواقع دیونوسوس، از نیروی شوند مبتهج است و بدین واسطه، استعاره از حیات<sup>۲۴</sup> است. اما نیچه با گفتن اینکه دیونوسوس هیولایی است که به عناصر اربعه منقسم شده، قصد دارد ماهیت مادی دیونوسوس را بازنمایاند و به‌تلویح نشان دهد که ساختار هستی تک‌بعدی است و آن‌طور که اصحاب دین و مابعدالطبیعه ادعا می‌کنند، در ورای بعد مادی آن، بعدی نورانی یا نفسانی وجود ندارد. پس نمی‌توان برای دیونوسوس نیچه از واژه‌ی روح مطلق هگل استفاده کرد که از هواخواهی عاطفی این فیلسوف به فرادش حکایت دارد. حیات نیچه صرفاً باید به نحو کالبدشناختی فهمیده شود، همان‌گونه که دیونوسوس، کالبد شونده‌ی وجود است، نه روح یا نفس آن. افزون بر این، همین حیات شونده، قدرت<sup>۲۵</sup> است، از آن حیث که اینجا و آنجا، بدون هیچ ترحمی بر صورت پیشین خود غلبه می‌کند تا صورت جدیدی از خود به منصفی ظهور برساند:

زیستن یعنی مدام آنچه را در شرف مردن است، از خویش‌تتمان طرد کنیم. زیستن یعنی بی‌رحم و بی‌امان بودن در قبال همه‌ی آنچه در خویش‌تتمان و نه فقط در دیگران، ضعیف و پیر می‌شود؛ بنابراین زیستن، یعنی بدون ترحم بودن در قبال میرندگان، مفلوکان و پیران؟ همواره یک قاتل بودن؟ و باین‌همه، موسی(ع) پیر می‌گوید: «قتل مکن» (Nietzsche, 1924b:68).

در فقره‌ی بالا، نیچه از واژه‌ی قتل بهره می‌گیرد که باری از معنای قدرت منتقل می‌کند. حیات در بهترین و سالم‌ترین وضعیت، بر صورت‌های فرسوده‌ی خود و دیگران چیرگی می‌ورزد تا طریق بسط خود را هموار سازد. این سنتی است که دیونوسوس به هنگام فتح زمین، از انجام آن ابایی نداشت. این سه مقوله، یعنی شوند، حیات و قدرت، تعبیری هستند که برای فهم امر دیونوسوسی در نیچه و ارتباط آن با دو الهیات پیش‌گفته اولویت دارند. برای اینکه نشان دهیم چگونه دیونوسوس چونان مظهر شوند می‌تواند واسطه‌ی انتقال به فهم علمی جدید باشد، نگاهی اجمالی به تاریخچه‌ی شوند می‌افکنیم.

بنابر برداشت مدرن، در یونان پیش‌سقراطی، انتقال از فکر اسطوره‌ای-الهی به تفکر طبیعی و فیزیکی، با تالس شروع شد (گائری، ۱۳۷۵ الف: ۱۱۸/۱)؛ فیلسوفی که با اظهار اینکه «همه‌چیز سرشار از ایزدان است»، بر وحدت اصل الهی و فوزیس، پسوخه (نفس) و آرچه (اصل مادی) و حیات و علت حرکت تأکید کرد (همان: ۱۳۶-۱۳۷). از این نظر، خدا و نیروی خلاقه، در مکانی بیرون از فوزیس و متعالی بر آن قرار نمی‌گرفت، بلکه کاملاً درون‌باش نشان داده می‌شد: «فهم جدید جهان» عبارت است از جانشین‌ساختن علل

طبیعی به جای علل اسطوره‌شناختی؛ یعنی نشانیدن رشد درونی به جای اجبار بیرونی» (گائری، ۱۳۷۵ الف: ۳۲/۲). مقصود گائری از اجبار بیرونی آن است که ایزدان و دایمون‌ها، از آن نظر که علل فاعلی خارجی‌اند، در امور انسانی و حوادث طبیعی دخالت کنند. براین اساس مثلاً آناکسیماندر<sup>۲۶</sup> جهان‌شناسی خود را مطابق با نضج تخمه یا بیضه‌ای تنظیم می‌کرد که برای رشد به نیرویی بیرونی احتیاج نداشت؛ زیرا این تخمه یا بیضه‌ی نخستین که پس از جدایی از آپیرن یا نامتین، در زهدانی از آتش جای می‌گیرد که در سرما و رطوبت محصور است، حیات ذاتی و حرکت جاویدان دارد (همان: ۵۰-۵۲). به‌علاوه، در فیزیک پیش‌سقراطی که به نیروی مدام در حال بسطی باور داشت که در پیکره‌ی فزویس مندمج بود، اثری از کوسموس و نظام افلاکی متعین و به‌ظاهر محصور از نوع ارسطویی به چشم نمی‌خورد (همان: ۱۴۲). این در حالی است که افلاطون با نقد این نگرش، اصل خلاقه‌ای را در بیرون از فزویس بنیاد نهاد که سرای ایده‌ها و حاکمیت الهی خوانده می‌شد و ارسطو نیز با استقرار یک نظام کیهانی منسجم و قانونمند، گویی حدی برای بسط نامتناهی کیهانی تعریف کرد. با وجود کوشش اپیکوریان برای ترویج آموزه‌ی طبیعت شکوفایی که از ایزدان مستقل بود، دو سنت افلاطونی و ارسطویی، به انحای گوناگون، در سده‌های مسیحی قوت گرفتند که اوج آن، در آن گونه‌ی زمین‌مرکزی ارسطویی آشکار شد که تلویحاً مرکزیت کلیسای کاتولیک را به‌طرزی جبارانه توجیه می‌کرد. اما با ظهور معیار خورشیدمرکزی و فروپاشی کوسموس قدیم در عهد نوزایی، شونداوری، وجودباوری کهن را کنار زد تا به موجب آن، باور به تکثیر و انبساط کیهان و حضور عامل حرکت در خود پدیده‌ها و نه جایی بیرون از آن‌ها عودت کند (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۹۵) و بار دیگر، آفریده و آفریدگار به یکدیگر نزدیک شوند. به دنبال آن، زمینه برای آن فراهم شد که روشننگری مجدداً این اصل را طرح کند که قانون، در ذات شیء است، نه بیرون از آن (همان: ۱۰۳) و با باور به قانون درون‌باش فعال در طبیعت، اصل برون‌باش، رفته‌رفته به محاق رفت (همان: ۱۵۳). دیدرو<sup>۲۷</sup> کوشید مفهوم طبیعت پویا را علیه معیار طبقه‌بندی موجوداتی مطرح کند که در زیست‌شناسی ارسطویی نمود یافت؛ وی مفهوم طبیعت پویا را بر مبنای اصل درون‌باش مدام‌شونده‌ای تشریح کرد که به موجب آن، مرزهای تعریف‌شده میان گونه‌های جانوری از میان می‌رفت (همان: ۱۶۰). بدین‌سان، در روشننگری که به جای حدس و گمان‌های رایج در اعصار گذشته، نتایج تحقیقات علمی مبنای تأمل قرار می‌گرفت، دوباره اصل حرکت، در خود موجود جای می‌گرفت. این موجود حتی می‌توانست غیرآلی باشد. این طرز نگاه، هیلوزوئیسم را به بار آورد؛ مسلکی که ابایی ندارد که ماده را موجودی قلمداد کند که حیات، غریزه و نیروی ادراک بالقوه دارد و می‌تواند پس از اجتماع ذرات، در

شرایطی خاص، نیروی مزبور را در ارگانیسم‌ها صورت بالفعل ببخشد. موپرتویی<sup>۲۸</sup> از جمله متفکرانی بود که این‌گونه می‌اندیشید و معتقد بود که اتم مادی می‌تواند آگاهی به دست آورد (همان، ص ۱۵۷). لامتری<sup>۲۹</sup> نیز با اعتقاد به ماشین انسانی و با استناد به کالبدشناسی، انسان را حیوانی توصیف می‌کرد که صرفاً مغز پیچیده‌تری دارد و ضمن افسانه‌خواندن سلطه‌ی روح اظهار می‌کرد که منبع همه‌ی کنش‌های حیوانات، غریزه است و بس (تایلور و کریستوفر، ۱۳۹۵: ۴۴۶-۴۴۷). طرز نگاه مزبور که مدت‌ها دیدگاه غالب نبود، پس از چندی جدی گرفته شد. در سایه‌ی همین تفکر است که شوپنهاور در یکسان‌گرفتن عقل با مغز تردید نمی‌کند (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۷۴۶) و به‌صراحت حکم کند که «آنچه وقتی از بیرون به آن می‌نگریم، قوه‌ی شناخت می‌شود، هنگامی که از درون نگاهش می‌کنیم، می‌شود مغز» (همان: ۷۳۷). نیچه در فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، آنجا که بر نوس آناکساگوراس<sup>۳۰</sup>، به‌منزله‌ی چیزی منفک از تن، ایراد می‌گیرد، ذهن را محصول مغز می‌شمرد (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۳۰). در واقع نیچه وارث تمام این تلاش دامنه‌دار برای حذف عامل مجرد سوای از وجود مادی است؛ به عبارت بهتر، نیچه همان‌طور که در تحلیل رؤیا تمهید می‌کند، برای گذر از ثنویت جسم-روح، به حذف روح مبادرت می‌کند. اگر بخواهیم از منظر وی به این تاریخچه نگاه کنیم، چنان است که گویی، کوششی که پیش‌سقراطیان با الهام از تفکر دیونوسوسی خود آغاز کردند، به تدبیر افلاطونی-ارسطویی و مداومت تفکر مسیحی، تا آغاز عصر نوزایی و بعد از مدتی وقفه، تا هنگام به راه افتادن نهضت روشنگری معوق ماند. تحلیل وی از رابطه‌ای که انسان در گذر اعصار با طبیعت داشته، گواهی است بر میزان وام‌داری او به روشنگری. در نظر نخستین دین‌سازان، طبیعت چیزی نبود مگر بی‌قاعدگی افعالی که از قوای ناشناخته‌ی جادویی، الهی و شیطانی صادر شده بود و از آنجا که انسان عین قاعده به شمار می‌رفت، باید قوانین و شعائر بر طبیعت اعمال می‌کرد تا آزادی و سرکشی آن‌را محدود کند (Nietzsche, 1915:118) و افعال آن را بر وفق نیازهای خود تغییر دهد: «ماهیت آیین دینی، محدود و منحصر کردن طبیعت است به منافع بشر و در نتیجه، حک قوانینی بر طبیعت که اساساً فاقد آن است»؛ این در حالی است که انسان علمی، فارغ از خرافه‌ها، به شناخت قوانین راه می‌یابد و خود را با آن‌ها تطبیق می‌دهد (همان: ۱۲۱). روشنگری در تقویت این احساس نقش بسزایی داشت. باین‌حال، از آنجا که باور به قانون، خواه قانونی که از بیرون بر طبیعت مادی املا شود و خواه قانونی که در نهاد خود طبیعت فعال باشد، طبیعت را به دو پاره‌ی مطیع و مطاع تقسیم می‌کند و این تقسیم، یادگاری از تقسیم سنتی خالق و مخلوق است، نیچه پا را از روشنگری فراتر می‌گذارد و اعلام می‌کند که طبیعت خائس است. از این مرحله به بعد، نیچه به سمت حال‌وهوای ایزدشناسی

اپیکوری میل می‌کند. وی در بند ۱۰۹ از *دانش طریناک*، به طرزی کنایه‌آمیز، دعاوی فلاسفه‌ی مدرن و ایده‌آلیست‌ها و حتی براهین ستاره‌شناسان جدید درباره‌ی جهان را مردود می‌داند و اعلام می‌کند که جهان نه یک موجود صاحب‌نفس است، نه یک ارگانیسم، نه یک مکانیسم و نه نظامی از مدارهای معین بیضوی‌شکل. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، یک استثنا<sup>۳۱</sup> است که انتظام آن و مدت حاصل از این انتظام سبب شده تا «استثناء استثناء» یا «تشکیل [حیات] ارگانیک» امکان‌پذیر شود، وگرنه «تا ابد، خصوصیت کلی این جهان، خائس است، اما نه از سر فقدان ضرورت، بلکه به معنای فقدان نظم، ساختار، صورت، زیبایی، حکمت و هرچیز دیگری که امور زیبایی‌شناختی انسانی نامیده می‌شود» (Nietzsche, 1924a:152). به این معنا، طبیعت از قانون رهاست و در آن، نه کسی هست که حکم کند و نه کسی که حکم بپذیرد، هرچند نیروی قدرتمند ضرورت<sup>۳۲</sup> آن را به همه‌سو بسط می‌دهد. بنابراین طبیعت را هیچ مشیت از پیش تعیین‌شده‌ای به جلو سوق نمی‌دهد، هیچ‌گونه باید بیرونی یا درونی، آن را در تعیین رفتار نمی‌سازد و هیچ ناظر المپیی بر شادمانی‌اش حدی وارد نمی‌کند. طبیعت گستره‌ی آزادی و طرب است؛ او، خود دیونوسوس است.

در کنار این، باید از تحول دیگری در دانش فیزیک یاد کرد که کارش تأمل بر نحوه‌ی انتشار و مبادله‌ی انرژی حرارتی در ابدان طبیعی است، یعنی دانش «ترمودینامیک» که دیونوسوس در مقام قدرت، می‌توان نمادی از آن باشد (Akbalik, 2009:26). به مقتضای قانون اول ترمودینامیک که روایت اکملی است از پایداری انرژی، تمامی نیروهای طبیعی، اعم از مکانیکی، شیمیایی، الکتریکی و جز آن، صورت‌های مختلف نیرویی واحد، با مقداری ثابت است که نه ایجاد می‌شود و نه نابود، بلکه صرفاً از حالتی به حالت دیگر و از نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود. آنچه در این قانون خودنمایی می‌کند، مرکزیت نیرو به‌جای ماده است. درواقع از منظر دانش ترمودینامیک، اجسام انباشته‌هایی از نیروست، نه ماده‌ی صرف. نسبت بین نیرو و ماده در ترمودینامیک، با نسبت بین دیونوسوس و آپولون در *زایش تراژدی* برابر است. در آنجا، نیچه توصیف می‌کند که دیونوسوس، آن مظهر اصل «جامع»، نیرویی نامتعیین است که در ورای تغییرات ظاهری طبیعت قرار دارد و آپولون، مظهر «اصل تفرد»، نیرویی نظم‌بخش است که تمامی افراد متفرق و متعین کیهانی را از دیونوسوس پدیدار می‌سازد. اما این اصل جامع را نمی‌توان با جوهر اولیه‌ی قدما یکی دانست، بلکه اصل مزبور صرفاً باید چونان نیرویی ساری در طبیعت نگریسته شود که ابدان طبیعی، تجسماتی موقت از آن‌اند. به عبارت بهتر، طبیعت‌شناسی مبتنی بر ترمودینامیک، همان ارتباطی را بین نیرو و ماده اثبات می‌کند که هراکلیتوس<sup>۳۳</sup> میان آتش و پاره‌های منجمد آن در گستره‌ی

فوزیس شهود می‌کرد. به این صورت، هراکلیتوس نخستین کسی است که توانست به واسطه‌ی مفهوم دیونوسوس، از اندیشه‌ی دینی-اساطیری دل بردارد و به تفکر علمی ورود کند و در این کار، بر دانشمندان جدید سبقت بجوید. برابری دیونوسوس و آتش، آنجا تقویت می‌شود که می‌بینیم، به گفته‌ی اسطوره، این ایزد، از نکاح زئوس یا آتش آسمانی و سمله یا آتش تحت‌القمری به وجود آمده است. این مطلب را حتی تفاسیر نوافلاطونی نیز تأیید می‌کنند. بنابر این تفسیر، زئوس حامل آذرخش است و سمله نیز نمادی از عنصر مادی آتش (Proclus, 1816:7/231). به همین سبب است که دیونوسوس را از دیرباز مظهر شراب دانسته‌اند که به «آب آتش‌گون» شهرت دارد. در واقع، به یک معنا، دیونوسوس، حرارتی آسمانی-زمینی است که در نهاد عالم مادون سریان یافته و شراب تبلور مجسم آن است.

با این وصف، مفهومی که نیچه از دیونوسوس به دست می‌دهد، با بار معنایی‌ای که از طرب اپیکوری و شوند هگلی به وام می‌گیرد، می‌تواند روان‌آزادی را که هنوز به هواخواهی عاطفی از فرادش مبتلاست، به اقلیم علم رهنمون شود، تا آنجاکه علم جدید از تغییرپذیری همه‌ی اشیا و ساختار نیرونیاد طبیعت پرده برداشته است.<sup>۳۴</sup> به بیان دیگر، اسطوره در شخصیت دیونوسوس، اوصافی چون شوند، حیات و قدرت را قرار می‌دهد که بی‌تردید، با اصول حرکت و نیرو که در علم جدید از آن‌ها بحث می‌شود، سنخیت دارند. بنابراین تأمل بر اسطوره‌ی دیونوسوس می‌تواند درک ما از روش و نتایج علم تجربی و نیز تصدیق این علم را به بهترین وجه میسر کند.

## ۵. نقد الهیات مجازی نیچه

به‌طور کلی می‌توان این تصور را که «الهیات مجازی» نیچه احیاناً از دین یا عرفانی موثق الهام گرفته است، در دو مرحله نقد کرد. مرحله‌ی نخست، در گرو توجه به اقتباس ابزاری نیچه از الهیات‌های ناقص اپیکوری و هگلی است. نکته اینجاست که از منظر یک الهیات موثق، نه الهیات هگلی در روی کرد به امر الهی شیوه‌ی درستی را اتخاذ کرده است و نه الهیات اپیکوری. سوای از تمام ایرادهایی که می‌توان در این دو الهیات سراغ گرفت، می‌توان گفت الهیات اپیکوری با ابتدای کار بر روشی تنزیهی و باور به ایزدان فراباش و الهیات هگلی با اصرار بر روشی تشبیهی و باور به خدایی درون‌باش، از الهیات موثق فاصله می‌گیرند؛ درحالی‌که یک الهیات موثق، تنزیه و تشبیه را در تعادل نسبت به یکدیگر و نیز در ضمن یکدیگر لحاظ می‌کند. نیچه با استفاده از این دو قول معارض باهم، در کلام خود قصد دارد از دو سوی مختلف، به الهیات کامل، متعادل و موثق حمله برد و در هر حمله،

بخشی از آموزه‌های دینی-عرفانی را آماج خود قرار دهد. وی با کمک تنزیه اپیکوری و فدری مسلکی برآمده از آن، بر مُلک مشیت می‌تازد که در عرفان اسلامی با قلمرو اعیان ثابت‌معادل است. از سوی دیگر، با تألیف تاریخ به شیوه‌ی تشبیه‌هنگلی، به تمام مفاهیم تعریف‌شده و تثبیت‌یافته‌ی دینی می‌تازد که مفهوم انسان، مسافر حقیقی تاریخ، در رأس آن‌ها می‌درخشد. به این معنا، انسان دیگر آن آفریده‌ی الهی نیست که مانده‌ی خداوند یا بر «صورت الرحمن» خلق شده و از دوران زرین بهشتی به سمت آخر زمان و حکومت عدل نهایی در حرکت است، بلکه موجودی است که باید مانند هر ارگانیسم دیگر، برحسب اتفاق شکل گرفته باشد، ارگانیسمی که در سیر تکاملی خود، به‌مرور از بُعد حیاتی‌اش مهجور مانده و با ظهور آگاهی، این آخرین و دیرآمدترین توسعه‌ی امر ارگانیک ( Nietzsche, 1924b:47) در ساختار متکامل او، به ورطه‌ی عقلانیت فروغزیده است.

پیش از ورود به مرحله‌ی دوم نقد، ضروری است که بگوییم طبق یک پژوهش، یونانیان واژه‌ی تُئس یا خدا را در گزاره، به‌صورت محمولی استفاده می‌کردند، نه در مقام موضوع. براین‌اساس، یونانیان هرآنچه را از عظمت و قدرت بهره‌داشت و تأثیری شگرف در ذهن به جای می‌نهاد، خدا می‌نامیدند؛ موجودی سرمدی که پیش از ما وجود داشته است و پس از ما نیز وجود خواهد داشت (گاثری، ۱۳۷۵: ب: ۲۰-۲۱). این کاربرد بیشتر با مذاق یونانیان پیش‌سقراطی سازگاری داشته است، چنان‌که امپدوکلس<sup>۳۶</sup> چهار وجود ایزدی آیدئئوس، هرا، نستیس و زئوس را مترادف با چهارگان آرخه‌ای خاک، باد، آب و آتش نام می‌برد (خراسانی، ۱۳۷۰: ۳۴۵-۳۴۴). اما پس از تلاش‌های افلاطون در تعالی‌بخشی به مفهوم خدا، این رویه رفته‌رفته منسوخ شد. چنان‌که اشاره رفت، نیچه به این شگرد توجه داشته است و از آن با اصطلاح هنر آرمانی‌ساز یاد می‌کند؛ یعنی هنری که امری ملموس و مادی اما ارجمند را به مقام ایزدی ارتقا می‌دهد. از اینجا می‌توان دریافت که الف. نیچه هنگام تألیف تاریخ، تا آنجا که به عظمت تاریخ نظر دارد، از هگل متأثر است و تا آنجا که از این عظمت به خدا تعبیر می‌کند، از شگردی بهره گرفته است که پژوهش فوق به یونانیان نسبت می‌دهد. بنابراین درست‌تر آن است که بگوییم از نظر نیچه، «تاریخ، خداست»، نه آنکه «خدا، تاریخ است»، گزاره‌ای که به‌آسانی این تصویر هنگلی را به ذهن متبادر می‌سازد که خدا واقعاً در تاریخ تجسد یافته است؛ ب. از این مهم‌تر، وحدتی که نیچه میان طبیعت به‌مثابه خائس از یک‌سو و دیونوسوس از سوی دیگر در نظر می‌گیرد، بیش از آنکه به یک نظریه‌ی وحدت وجودی رهنمون شود، تألیف طبیعتی است که علم ترمودینامیک به تصویر می‌کشد. در این تصویر، طبیعت بذاته نیرو است. براین‌اساس، می‌توان به این ضابطه‌ی تلویحی نیچه‌ای راه یافت که «نیرو خداست»، به همان شیوه که یونانیان، بر هرآنچه حظی از تأثیر فوق‌العاده و پایندگی

داشت، واژه‌ی خدا را به‌نحو معمولی اطلاق می‌کردند. هرچند مفهوم نیرو به‌مثابه خدا می‌کوشد میان تنزیه اپیکوری و تشبیه‌هگلی جمع کند، نه فقط موفق نمی‌شود کاستی‌ها و نارسایی‌های ناشی از دو شیوه‌ی تنزیه صرف و تشبیه صرف را برطرف کند، بلکه تمام آن کاستی‌ها و نارسایی‌ها را به منتها درجه‌ی خود می‌رساند. دیونوسوس نیچه نیروی فناپذیر و خائسی طبیعی است که رفتارش نقضی بر قوانین ذهن‌ساخته و اخلاقی آدمیان است و درعین حال، بسط و بازی‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و نابخردانه‌ی آن، تمام بی‌گناهی آدمیان را با رفتارهای غریزی‌شان توجیه می‌کند. باتوجه‌به این نکته، الهیات مجازی از خدای‌گونه‌گاری طبیعی یونان پیش‌سقراطی نسب می‌برد و با الهیات عصر افلاطونی و عرفان‌های منبعث از ادیان ابراهیمی اشتراکی ندارد.

## ۶. نتیجه‌گیری

دغدغه‌ی نیچه پرورش روان‌های آزاد است، روان‌هایی که فارغ از سنت‌های رایج و مندرس فرادش می‌اندیشند و قادرند برای آفرینش ارزش‌های جدید، از نیروی حیات سرزنده‌ی خود بهره بگیرند. اما در رسیدن به مقام آفرینندگی، نیچه مانعی را بر سر راه روان آزاد معرفی می‌کند که نشان می‌دهد روان مزبور، در روزگار وی هنوز به‌طور کامل از بند فرادش نرسته است. ماجرا از این قرار است که گرچه در پرتوی تفکر روشنگرانه، انسجام معرفتی دستگاه ارزشی فرادش فرومی‌ریزد، هواخواهی عاطفی ترحم‌آمیز روان آزاد از فرادش سبب می‌شود که آن ارزش‌ها در هیئت و کسوتی جدید به پهنه‌ی فرهنگ بازگردد. اما باتوجه‌به این نقد، به نظر می‌آید خود نیچه نیز با ارائه‌ی فلسفه‌ی دیونوسوسی، به دام هواخواهی عاطفی فرو افتاده باشد؛ چراکه دیونوسوس از ایزدان اساطیری است و به دین یونانی تعلق دارد. کوشیدیم نشان دهیم که نیچه از دیونوسوس چونان نمادی استفاده می‌کند که عبور از دوران خرافه‌آمیز دینی به دوران روشن علمی را (که به نوبه‌ی خود سزاوارترین بستر برای آفرینش ارزش‌های زمین‌محور است) در قالب یک الهیات مجازی تسهیل می‌کند. نیچه دست‌کم دو نمونه از الهیاتی را مثال می‌زند که به مدد آن می‌توان چنین گذاری را به‌آسانی محقق ساخت؛ یعنی نگاه الهیات اپیکوری به ایزدان و نگرش الهیات هگلی به خدا. در الهیات اول، ایزدان برکنار از موجودات، نبود مشیت در جهان و افول باور به دوزخ، و در الهیات دوم، باور به خدایی شونده و تاریخی، ازجمله مفاهیم کارسازی است که می‌تواند زمینه را برای درک نتایج علمی جدید مهیا کند. نیچه در تنظیم فلسفه‌ی دیونوسوسی‌اش از دیدگاه‌هایی بهره جسته است که در دو الهیات مزبور کشف می‌کند. وی به کمک وجه اپیکوری این فلسفه، روان‌ها را از اندیشه‌ی دوزخ می‌رهاند

و در گستره‌ی ضرورتی که بر شوند طبیعی سیطره دارد، معصومیت انسان را به یاد او می‌آورد. سپس به کمک وجه هگلی آن، تبارشناسی تاریخی مفاهیم و ارزش‌ها را به او می‌آموزد. تلفیق این دو وجه شادمانه و متاملانه، دانش طربناک را می‌آفریند که به‌مثابه معبری دیونوسوسی و با روش تألیهی یونان پیش‌سقراتی، روان آزاد را از گامه‌ی دوم فرایند تکاملی‌اش به گامه‌ی سوم هدایت می‌کند. در این گامه، درک درست از مفهوم دیونوسوس، به‌طور مکفی، نتایج تحقیقات علمی درباب هیلوزویسم و ترمودینامیک را تأیید می‌کند و براین‌اساس، باید هرگونه ارزش‌آفرینی در آینده، نتایج مزبور را که بر محور اصول مسلم شوند، حیات و قدرت ساری در طبیعت می‌چرخد، به‌دقت مدنظر قرار دهد. با این اوصاف، گنجاندن الهیات مجازیِ نیچه در عداد الهیات موثق یا هرگونه عرفان، کاری بی‌وجه می‌کند. این شبه‌الهیات که پس از بهره‌برداری پدیدآورنده‌اش از آن برای حذف همه‌ی قلمروهای برین وجود، به‌خودی‌خود دور افکنده می‌شود، صرفاً با افزودن لحنی حماسی-اساطیری به ایرادها و مناقشه‌های روشنگران، تلاش می‌کند روش شکست‌خورده‌ی آن‌ها در حمله به رازورزی دینی و عرفانی را احیا کند و به این دلیل، چیز تازه‌ای ندارد که به فرهنگ بشریت و به‌خصوص به فرهنگی دینی پیشکش کند.

## یادداشت‌ها

۱. Friedrich Wilhelm Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰): فیلسوف آلمانی و نویسنده‌ی آثاری چون *زایش تراژدی*، *دانش طربناک*، *چنین گفت زرتشت* و *فراسوی نیک* و بد.

2. Διόνυσος, Diónūsos/Dionysus.

3. Dionysisch/Dionysian.

۴. (۱۹۰۶-۱۹۸۱): پژوهشگر اسکاتلندی آثار کلاسیک فلسفی و نویسنده‌ی پژوهش‌هایی نظیر *تاریخ فلسفه‌ی یونان* (در شش مجلد انگلیسی/دوازده مجلد فارسی)، *ارفتوس و دین یونانی*، *فیلسوفان یونان (از تالس تا ارسطو)*، *یونانیان و ایزدانشان*.

۵. William Keith Chambers Guthrie پژوهش‌ها درباب هویت و آیین ارفئوس همچنان گشوده است. رأی غالب آن است که او خنیاگری زبردست از اهالی تراکیا واقع در آسیای صغیر بوده که حدود یک نسل پیش از نبرد تروا، یعنی پیش از سده‌های ۱۱ یا ۱۲ ق. م می‌زیسته و با نغمه‌های ایزدی و نوازندگی روحانی خود، جماد و نبات و حیوان را مسحور می‌کرده است. فرادش افلاطونی، او را یک پیامبر می‌شمرد و الهیات آن، کاملاً زیر نفوذ دو اثر منسوب به وی، موسوم به *سرودگان ارفه‌ای* و *تئوگونی ارفه‌ای* شکل گرفته است.

6. Friegeist/Free spirit



۷. Georg-louis Leclere, Comte de Buffon (۱۷۰۷-۱۷۸۸): دانشمند فرانسوی در عصر روشنگری و نویسنده‌ی تاریخ طبیعی (در دوازده مجلد).

8. Cognitive coherence.

۹. Carl Bech Sachs: دانش‌آموخته‌ی دانشگاه کالیفرنیا که به عقیده‌ی نگارنده، رساله‌ی دکتری او با عنوان فروپاشی تعالی در دوره‌ی میانی نیچه، همراه با اصطلاح‌سازی رسا، میان مفاهیم منطوی در تفکر نیچه تمایزهای بسیار دقیقی را مطرح می‌کند. مشخصات رساله‌ی او در بخش مآخذ پژوهش حاضر قید شده است، اما از تاریخ تولد و وفات او اطلاعی در دست نیست.

10. Affective adherence.

۱۱. Immanuel Kant (۱۷۲۴-۱۸۰۴): فیلسوف آلمانی و نویسنده‌ی نقد عقل نظری، نقد عقل عملی و نقد قوه‌ی حکم.

12. Wille zum Leben/will to life.

13. Ἀπόλλων, Apollōn/Apollo.

۱۴. Arthur Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰): فیلسوف آلمانی و نویسنده‌ی جهان همچون اراده و تصور.

۱۵. Epicurus (۲۷۰-۳۴۱ ق. م): فیلسوف لذت‌باور یونانی که تنها سه نامه از او به جا مانده است: نامه به هرودوت، نامه به پیثوکلس و نامه به منوسیئوس.

۱۶. Titus Lucretius Carus (۵۵-۹۹ ق. م): فیلسوف رومی پیرو اپیکور و سراینده‌ی کتاب درباره‌ی طبیعت اشیا.

17. Zufall/Coincidence.

18. Unschuld/Sinlessness

۱۹. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱): فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی و صاحب آثاری چون پدیدارشناسی روح، علم منطق و دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی.

20. Transcendence.

21. Immanent.

22. Erbauung/Edification.

23. Werdenden Gott/Becoming God.

24. Leben/Life.

25. Macht/Power.

۲۶. Anaximander (۶۱۰-۵۴۶ ق. م): فیلسوف پیش‌سقراطی یونان باستان.

۲۷. Denis Diderot (۱۷۱۳-۱۷۸۴): فیلسوف فرانسوی، از نویسندگان دانشنامه در عصر روشنگری و نویسنده‌ی آثاری چون *ژاک قضا و قدری و اربابش و برادرزاده رامو*.
۲۸. Pierre Louis Maupertuis (۱۶۹۸-۱۷۵۹): از دانشمندان و فلاسفه‌ی روشنگری فرانسه و نویسنده‌ی آثاری مانند *تأملاتی فلسفی درباره‌ی ریشه‌ی زبان‌ها و معنای کلمات*، رساله‌ی فلسفه‌ی اخلاقی.
۲۹. Julien Offray de La Mettrie (۱۷۰۹-۱۷۵۱): فیلسوف روشنگری فرانسوی و صاحب آثاری نظیر *تاریخ طبیعی نفس و ماشین انسان*.
۳۰. Anaxagoras (۵۱۰-۴۲۸ ق. م): فیلسوف پیش‌سقراطی یونان باستان.

31. Ausnahme/Exception.

32. Nothwendigkeit/Necessity.

۳۳. Heraclitus (۵۳۵-۴۷۵ ق. م): فیلسوف پیش‌سقراطی یونان باستان.
۳۴. نویسنده‌ی دوم مقاله، این برداشت از فلسفه‌ی نیچه را همسو با تفسیر فیلسوفان تحلیلی از نیچه می‌داند؛ از این‌رو، با این نظر نویسنده‌ی اول توافق ندارد.

35. θεός/theós.

۳۶. Empedocles (۴۹۲-۴۳۲ ق. م): فیلسوف پیش‌سقراطی یونان باستان.

## منابع

۱. تایلور، سی. سی؛ ویستن، کریستوفر چارلز، (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۵، ترجمه‌ی علی معظمی جهرمی، تهران: چشمه.
۲. خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۷۰)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. شوپنهاور، آرتور، (۱۳۸۸)، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه‌ی رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.
۴. غرویان، محسن، (۱۳۸۲)، *آموزش منطق*، قم: دارالعلم.
۵. کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۰)، *فلسفه‌ی روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: نیلوفر.
۶. گائری، دلبیو. کی. سی.، (۱۳۷۵ الف)، *تاریخ فلسفه‌ی یونان*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ ب)، *فلاسفه‌ی یونان*، ترجمه‌ی حسن فتیحی، تهران: فکر روز.

۸. گریمال، پیر، (۱۳۹۱)، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه‌ی احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر.
۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۰)، *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۰. نیچه، فریدریش، (۱۳۹۶)، *زایش تراژدی و چند نوشته‌ی دیگر*، ترجمه‌ی رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *انسانی، زیاده انسانی*، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و محقق نیشابوری، تهران: مرکز.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه.
14. Akbalik, Bilge, (2009), *The Concept of Health and Sickness in Nietzsche's Philosophy*, A Thesis Submitted to the Graduate School of Social Science of Middle East Technical University.
15. Gatherie, W. K. C., (1993), *Orpheus and Greek Religion*, Princeton: Princeton University Press.
16. Hegel, G.W.F., (2005), *Perface to the Phenomenology of Spirit*, Translation and Running Commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton: Princeton University Press.
17. Lauer, Quentin, (1982), *Hegel's Concept of God*, New York: State University of New York Press.
18. Lucretius, (1916), *Of the Nature of Things*, Translation by William Ellery Leonard, [www://globalgreyebooks.com](http://www.globalgreyebooks.com).
19. Proclus, (1816), *On the Theology of Plato*, Translated by Thomas Taylor, London: printed for the author by A. J. Valpy, Tooke's Court, Chancery Lane.
20. Sachs, Carl Beck, (2005), *The Collapse of Transcendence in Nietzsche's Middle Period*, A Dissertation Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, San Diego: University of California.
21. Nietzsche, Friedrich, (1915), *Human All-Too-Human*, Translated by Helen Zimmern, New York: The Macmillan Company.
22. \_\_\_\_\_, (1924a), *Dawn of day*, Translated by J.M Kennedy, London: George Allen & Unwin LTd.

23. \_\_\_\_\_, (1924b), *The Gay Science*, Translated by Thomas Common, New York: Macmillan Company.



شروعگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی