



A Critical View of Master Ethics in Akhavan-Sales's Tragic Insight

Chiman Fathi¹ & Ramin Moharrami²
(127-157)

Abstract

Despite the many manifestations of despair and the possibility of futility, Akhavan's poetry often speaks of a kind of activism, creativity, and the passion of life. This feature in the poetry of Akhavan is due to the modern philosophical backgrounds and profound meanings that make it suitable for analysis beyond the usual boundaries. One of the most obvious of these meanings is the view of "master ethics" in the context of "tragic insight" in his confrontation with socio-philosophical suffering, which is the main issue of this article. It seems that after the nationalist ideals, which are the background of Akhavan's philosophical and ontological ideals, he became acquainted with the current ideas of modern Europe, including Nietzsche's philosophical ideas. Nietzsche was not ineffective in choosing this moral view. The possibility of this influence led us to analyze the tendencies of the ethics of servitude in the poetic thought of Akhavan, in the approach of Nietzsche's "tragic insight." This analysis shows that Akhavan's poetic thought in this category reflects Nietzsche's "tragic vision" approach, such as the will to power, the death of God, the seal of destiny, the nihilistic transition, the elitism. The transformation of the soul and a few others is the way to the creation of the superhuman and the joyful acceptance of the wholeness of life. The research shows that the poetry of Akhavan, in a general view, is the manifestation of a kind of tragic insight which, by destroying theoretical and metaphysical insights, praising earthly life, and ordering the continuity and dynamism of life, is an aesthetic justification of existence. It deals with elitism and the critique of tragic moral views and thus builds its base far beyond critiques of conventional and theoretical moral systems. The research method is qualitative, and the approach to analysis is a philosophical critique approach of non-conceptual philosophy and sometimes a descriptive approach based on the poetic propositions of the two.

Keywords: Akhavan, Tragic Insight, Nietzsche, Ethical Attitudes, Master ethics

Introduction

1. Email of the author: chiman_fathi@yahoo.com

Ph.D. Graduated in Persian Language and Literature Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran.

2. Professor of Persian Language and Literature Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran.

One of the basic principles of contemporary Persian poetry is the numerous manifestations that contemporary poets, each in a specific way, directly or indirectly, present about the components of "ethics" in their poetic thought. Perhaps the answer to the question, "For these poets, does morality arise from the realm of knowledge or does it arise from within life itself?" clarifies their approach to the question of morality. In response, it should be said that among most of them, the concept or issue of ethics seems to be viewed not with a traditional approach but with a modern approach. This means that most contemporary poets consider morality to come from the heart of life. Therefore, they believe that instead of judging life from the perspective of dualistic ethics, the value of ethics should be determined from the perspective of life, and instead of the idealistic way of dualistic valuing the moral system, which defines the moral components divided into two opposing categories of "good" and "bad," the course of life must be evaluated without such moral judgment. Among the modernist thinkers of the West is Friedrich Nietzsche (1844-1900), a well-known and influential nineteenth-century European philosopher and thinker who, by declaring the death of Platonic rationalist values and Christian morality, shows that none of them can mean life and ultimately puts contemporary European culture at risk of being confronted with a storm of imagery and, consequently, of not answering the question of the meaning of life. He then deals with a new interpretation of the question of the meaning of life, focusing it not on the other world or the sacred but on the earthly life itself, arising from the will of the human to create new values.

The question now is: In this case, these contemporary poets and thinkers have substituted what new teaching for the conceptual dualistic moral system in metaphysical insight? This article intends to answer this question, particularly in relation to Mehdi Akhavan Sales's poetry, and to show the aspects and manifestations of sovereign morality in Akhavan-Sales's poetry in the approach of Nietzsche's "tragic insight."

Research background

In comparing the poetic thought of contemporary poets with the philosophical thought of Nietzsche, Asadollahi, and Fathi (1399), an article entitled "Comparative analysis of Forough Farrokhzad's poetry and Nietzschean nihilism" examine the manifestations of different types of Nietzschean nihilism. Forough Farrokhzad's poetry and analysis of his poetic tendencies have acknowledged life in its particular nihilistic transition. In Critique and Analysis of the Issue of "Ethics" in the Poetic Thought of Akhavan-Sales, Nikdar Asl and Ramezani Parsa (2017), in an article entitled "Study of the Ethics in the Akhavan-Sales's Poetry Based on Its Traditional and Modern Components", They point to the constant movement between tradition and modernity in the mind and language of Akhavan-Sales and extend this to his approach to the issue of morality. By analyzing the content of Akhavan-Sales's poetry, the authors of this article show that Akhavan-Sales's poetry, in addition to the traditional themes of morality, such as oppression and the fight against poverty, also addresses modern moral components, such as patriotism and freedom.

Yaghoubi Janbeshraei (2012), in an article entitled “The educational burden of committed Persian poetry streams”, after determining the situational context of committed Persian poetry in both classical and contemporary worlds, while reviewing and introducing the main currents of committed poetry Puts Akhavan-Sales’s poetry under the “Commemorative Poetry of Nimai-Human-Centered” and believes that the commitment of Akhavan-Sales and several other Nimai poets is not moral in the old sense but has philosophical-legal support that even democracy is viewed not merely in a political sense, but in an all-encompassing ontological sense.

Methodology

In this article, the research method is qualitative. The approach to analysis is a philosophical critique approach of non-conceptual philosophy and sometimes a descriptive approach based on the poetic propositions of Akhavan-Sales and Nietzsche.

Discussion

Just as Nietzsche thinks that heroic ethics arise from the will of power against the existential conflict, Akhavan-Sales’ poetry often expresses his will to power in the form of indomitability as well. It is Akhavan-Sales will never succumb to suffering and defeat; Whether this defeat is a defeat of a political battle or the result of philosophical views and ideas, Akhavan-Sales has an active and genocidal attitude towards it until the end, without thinking passively. Therefore, it can be said that Akhavan-Sales, despite its determinism and destiny and the constant experience of suffering and defeat, often says yes to the whole of life in a non-metaphysical context. Although in most of Akhavan-Sales’s poems, while preserving the value of movement, there is also a sense of futility or infinity, he is sometimes, after tired of asking unanswered questions, says ‘Yes’ to life without any excuse.

conclusion

By analyzing Akhavan-Sales’s poetry, it can be seen that most of the features that reflect Nietzsche’s moral views in his tragic vision are also seen in Akhavan-Sales’s poetic thought. These manifestations or demonstrations sometimes require careful analysis and punctual analysis to provide a correct and appropriate comparison. Sometimes, this adaptation is due to the similarity of the lexical and semantic symbols and signs in Akhavan-Sales’s and Nietzsche’s thoughts. In other words, the signs in some of Akhavan-Sales’s poems are so close to Nietzsche’s symbols or symbolic terms that in our view, it is a definite argument so that it is impossible to be ignored according to Akhavan-Sales’s familiarity with Nietzsche’s philosophy. In general, in Akhavan-Sales’s poetry, the will of sovereign morality is reflected in a tragic vision of the tendencies of war and racism, desecration, elitism, creativity and modernity, and the aesthetic justification to life.

نقد نگره اخلاق سروری در بینش تراژیک اخوان ثالث

چیمین فتحی^۱

دانش آموخته‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

رامین محرمی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۲۲/۰۶/۹۹؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۳۰/۰۳/۱۴۰۰

علمی - پژوهشی

چکیده

شعر اخوان ثالث، به‌خلاف تظاهرات فراوان یأس و نومیدی و نیز با وجود اظهار امکان عبث‌بودگی، اغلب، خبر از گونه‌ای کنشگری، آفرینندگی، پویایی و التزام شور زندگی می‌دهد. این ویژگی در شعر اخوان، به سبب جان‌مایه‌های فلسفی مدرن و معانی بلند و ژرفی است که آن را درخور تحلیل‌هایی فراتر از مرز معمول می‌کند. یکی از بارزترین این معانی، نگره‌ی «اخلاق سروری» در بستر «بینشی تراژیک» در مواجهه‌ی او با درد و رنج اجتماعی - فلسفی است که مسأله‌ی اصلی این مقاله است. به نظر می‌رسد پس از آرمان‌های ملی‌گرایانه، که پیش‌زمینه‌ی آرمان‌های فلسفی و هستی‌شناسانه‌ی اخوان است، آشنایی وی با اندیشه‌های جریان‌ساز عصر مدرن اروپا، از جمله، اندیشه‌های فلسفی فریدریش نیچه، فیلسوف بنام آلمانی، در انتخاب این بینش و نگره‌ی اخلاقی بی‌تأثیر نبوده است. امکان این تأثیر، ما را بر آن داشت تا در تحلیل آن، گرایش‌های اخلاق سروری را در اندیشه‌ی شعری اخوان ثالث، در رهیافت «بینش تراژیک» نیچه‌ای نقد و واکاوی کنیم. این واکاوی نشان می‌دهد که اندیشه‌ی شعری اخوان در این مقوله، بازتاب شیوه‌هایی از رهیافت «بینش تراژیک» نیچه‌ای، همچون: اراده‌ی قدرت، مرگ خدای مهر سرنوشت، گذار نیهیلیستی، نخبه‌گرایی، دگردیسی جان و چندی دیگر است که راه آفرینش ابرانسان و پذیرش خرسندانه‌ی تمامیت زندگی یا تصدیق همه‌جانبه‌ی زندگی است. حاصل این پژوهش، نشان می‌دهد که شعر اخوان در نگرشی کلی، نمود نوعی بینش تراژیک است که با ویرانگری بینش تئوریک و متافیزیک، به ستایش و پاسداشت زندگی زمینی و سفارش به پیوستگی و پویایی جریان رود زندگی، توجیه زیبایی‌شناسانه‌ی هستی، نخبه‌گرایی و نقد نگره‌های اخلاق تراژیک می‌پردازد و بدین‌گونه پایگاه خود را در ساحتی بس فراتر از نقدهای متناسب با نظام‌های اخلاقی معمول و تئوریک بنا می‌نهد. روش تحقیق، کیفی و رویکرد ناظر بر تحلیل‌ها، رویکرد نقد فلسفی از گونه‌ی فلسفه‌ی غیرمفهومی است؛ گاهی هم تحلیل‌ها با رویکردی توصیفی و با تکیه بر گزاره‌های شاعرانه‌ی آن دو صورت می‌پذیرد.

واژه‌های کلیدی: اخوان ثالث، بینش تراژیک، نیچه، نگره‌های اخلاق.

۱. مقدمه و بیان مسئله

اسم مهدی اخوان ثالث و حال و هوای شعر او اغلب با درون‌مایه‌های سیاسی - اجتماعی و وجه غالب ملی‌گرایی ایرانی آمیخته است. این حال و هوا در آغاز با حضور پُررنگ حسّ بازگشت به قلمرو ناب ایران باستان، شعر او را به نوعی شعر نسبتاً آرمان‌جویانه و

آرمان خواهانه بدل کرده است. در واقع باید گفت: اگرچه مقطع تاریخی مرداد ۱۳۳۲ و شکست نهضت ملی، در پی بستن امیدهای بی‌شمار، تأثیر محسوس بر فضای شعری همه‌ی شاعران آن دوره داشته است، گویی این تأثیر بر شعر هیچ‌یک از شاعران این دوره به اندازه‌ی شعر اخوان جدی نبوده است (حقوقی، ۱۳۸۳: ۱۲). با این حال، دامنه‌ی این تأثیر محسوس و مستقیم در شعر او، اندک‌اندک گسترده‌تر می‌شود و فراتر از قلمرو ملی-اجتماعی، به مرز نوعی جهان‌بینی خاص فلسفی می‌رسد؛ هرچند اخوان اغلب از دادن پاسخی آشکار و مشخص به پرسش‌هایی که دیگران درباره‌ی جهان‌بینی نهفته «در پشت زبان و تصویرهای شگفت» اشعارش می‌پرسند، شانه خالی می‌کند (طاهباز، ۱۳۷۰: ۴۸) و در هیچ مصاحبه‌ای تمایلی برای به‌دست‌دادن کلید دریافت اشعارش نشان نمی‌دهد، اما نباید فراموش کرد که مصاحبه‌های اخوان، یکی از منابع روشن و دست‌اول برای راهیابی مخاطب به بینش و موضع‌گیری‌های خاص اویند (جباری، ۱۳۹۷: ۲۷). اخوان در یکی از این گفت‌وگوها، در مؤخره‌ی *از این اوستا*، خود، به اسم چند تن از اندیشمندان و شاعران دنیای شرق و غرب اشاره می‌کند که اسم نیچه نیز در این میان به چشم می‌خورد (اخوان، ۱۳۶۰: ۱۴۶-۱۴۵). این مورد و سه مورد دیگری که اخوان در کتاب *بدایع و بدعت‌ها و عطا و لقای نیما یوشیج* (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۳۳۷ و ۸۹ و ۴۰)، از نیچه نقل قول می‌کند و یا درباره‌ی او به-اختصار سخن می‌گوید، بی‌تردید نشانه‌ی آشنایی این شاعر معاصر ایرانی با اندیشه‌های نیچه است. حتی گاهی نشانه‌های موجود در برخی از اشعار اخوان با عبارات گزین‌گویانه‌ی نیچه چنان همسان و هماهنگ‌اند که به نظر ما، خود، دلیل محکم و قطعی دیگری است بر آشنایی اخوان با مفاهیم و آموزه‌های اندیشه‌ی نیچه، که دشوار بتوان از آن گذشت و نادیده‌اش گرفت. فریدریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴ م.)، از فیلسوفان بنام و تأثیرگذار قرن نوزدهم اروپا و متفکری است که با اعلام مرگ ارزش‌های تعقل‌مدارانه‌ی افلاطونی و اخلاق مسیحی، هر دو را فاقد قدرت لازم برای معنادار نمودن هستی و حیات می‌خواند که سرانجام فرهنگ معاصر اروپا را در خطر مواجهه با طوفان نیست‌انگاری و در نتیجه، بی‌پاسخ‌نهادن مسئله‌ی معنای زندگی قرار می‌دهد. آن‌گاه خود، به تقریری نو از مسئله‌ی معنای زندگی می‌پردازد و آن را نه معطوف به جهان دیگر یا برآمده از امر قدسی، بلکه آن را معطوف به همین زندگی زمینی و برآمده از اراده‌ی فرد انسانی برای آفرینش ارزش‌های نوین می‌داند (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۴؛ نیچه، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

یکی از بن‌مایه‌های بنیادین شعر معاصر فارسی نیز، به‌ویژه شعر پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، مظاهر متعددی است که شاعران معاصر، هر کدام به گونه‌ای خاص، به صورتی مستقیم یا غیرمستقیم، از مؤلفه‌های «اخلاق» در اندیشه‌ی شعری خود ارائه کرده‌اند. بدیهی است که ایران در عهد معاصر، همگام با وقوع تحولات سیاسی-اجتماعی، در برخی از بنیادی‌ترین بنیان‌های فکری-فرهنگی خود هم، از جمله «نظام اخلاقی» موجود با تغییرات بسیاری مواجه گشت. البته تغییر و تحول در نظام اخلاقی گاهی ناشی از تغییر در مبانی معرفتی و سبک‌های زندگی مبتنی بر آن‌ها و گاهی تحت تأثیر پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های جوامع مدرن بوده است؛ از این‌رو، با ورود تدریجی مدرنیته به ایران، دستگاه اخلاقی نیز مانند بسیاری دیگر از نظام‌های موجود، رفته‌رفته دچار تحولاتی شد که یکی از روشن‌ترین مظاهر این تحولات، عرصه‌ی شعر معاصر فارسی است.

شاید پاسخ به این پرسش که: «از نظر این شاعران، امر اخلاقی از ساحت معرفت برمی‌خیزد یا از درون خود زندگی برمی‌آید؟»، میزان این تغییر و رویکرد آن‌ها را به مسئله-ی اخلاق روشن‌تر سازد. در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد مفهوم یا مسئله‌ی اخلاق در میان اغلب آن‌ها، نه با رویکردی سنتی بلکه با رویکردی مدرن نگریسته می‌شود؛ بدین-معنی که اغلب شاعران معاصر، امر اخلاقی را برآمده از بطن زندگی می‌دانند؛ از این‌رو معتقدند که به جای قضاوت درباره‌ی زندگی مشخص کرد و به جای شیوه‌ی ایده‌آلیستی ارزش‌گذاری دوگانه بر نظام اخلاقی، که مؤلفه‌های اخلاقی را به دو دسته‌ی متعارض و متقابل «نیک» و «بد» تقسیم می‌کند، جریان زندگی را باید بدون چنین داور اخلاقی‌ای ارزیابی کرد.^(۱)

اکنون پرسش این است که: در این صورت، این دسته از شاعران و اندیشمندان معاصر، چه آموزه‌ی نوینی را جایگزین نظام اخلاق دوگانه‌انگار مفهومی در بینش متافیزیک کرده-اند؟ این مقاله بر آن است که این پرسش را، به‌طور خاص، در رابطه با شعر مهدی اخوان ثالث پاسخ گوید و جنبه‌ها و جلوه‌های اخلاق سرورانه را در شعر اخوان در رهیافت «بینش تراژیک» نیچه‌ای نشان دهد.

۲. پیشینه پژوهش

در سنجش اندیشه‌ی شعری شاعران معاصر با اندیشه‌ی فلسفی نیچه، اسداللهی و فتحی (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل تطبیقی شعر فروغ فرخ‌زاد و نیچه‌لیسم نیچه-

ای»، به بررسی مظاهر انواع نیهیلیسم نیچه‌ای در شعر فروغ فرخزاد و تحلیل گرایش‌های شعر او به تصدیق زندگی در گذار خاص نیهیلیسمی آن پرداخته‌اند.

در نقد و تحلیل مسئله‌ی «اخلاق» در اندیشه‌ی شعری اخوان، نیکدار اصل و رضانی پارسا (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی وجوه اخلاق در شعر اخوان براساس مؤلفه‌های سنتی و مدرن آن»، به حرکت مستمر و همیشگی بین سنت و تجدّد در ذهن و زبان اخوان اشاره می‌کنند و این موضوع را به رویکرد شعر اخوان به مسأله‌ی اخلاق هم تسری می‌دهند؛ نویسندگان این مقاله، با تحلیل محتوایی شعراخوان، نشان می‌دهند که شعر اخوان، در کنار مضامین سنتی اخلاق، از جمله: ظلم‌ستیزی و مبارزه با فقر، به مؤلفه‌های مدرن اخلاقی، مانند وطن‌گرایی و آزادی نیز می‌پردازد. این مقاله اگرچه به چندی از شاخصه‌های والاتبارانه، همچون «آزادی‌خواهی» در شعر اخوان اشاره کرده، اما رویکرد خود را بر چارچوب نظری خاصی ننهاده است.

موسوی و بشیری (۱۳۹۶) نیز در مقاله‌ای با عنوان «کارکردهای تعلیمی و اخلاقی عناصر چندمعنایی در شعر اخوان (با تکیه بر عنصر نماد)»، به تفاوت بارز برخورد شاعران کلاسیک و شاعران معاصر با مسئله‌ی اخلاق و جنبه‌های تعلیمی آن، از راه بیان غیرمستقیم و نمادین شاعران معاصر اشاره می‌کنند و نشان می‌دهند که این شیوه‌ی نمادین در شعر اخوان ثالث، فرصتی برای خلق نمادهای شخصی در ستایش برخی از مدرن‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی، مانند آزادی و دعوت به مبارزه و خروش علیه نادانی، بردگی و تسلیم است. تأکید این مقاله نیز بیشتر از آن‌که بر تحلیل محتوای شعر اخوان و کیفیت خاص برخورد شاعر با آموزه‌های اخلاقی مدرن در بستری بینشی باشد، بر شیوه‌ی بیان شاعر، به شکل نمادین، به مثابه‌ی یکی از انواع تغییرات ساختاری شعر معاصر فارسی است.

یعقوبی جنبه‌سرای (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «بار تعلیمی جریان‌های شعر متعهد فارسی»، پس از تعیین بافت موقعیتی شعر متعهد فارسی در دو دنیای کلاسیک و معاصر، ضمن بررسی و معرفی جریان‌های اصلی شعر متعهد، شعر اخوان را ذیل «شعر متعهد نیمایی - انسان‌محورانه» می‌نهد و بر این باور است که تعهد اخوان و چند تن دیگر از شاعران نیمایی، از روی اخلاق در معنای قدیم نیست بلکه پشتوانه‌ای فلسفی - حقوقی

دارد که حتی دموکراسی در آن نه صرفاً با معنایی سیاسی، که با معنای همه‌سویه‌ی هستی‌شناسانه نگریسته می‌شود.

با این توضیح، به نظر می‌رسد تاکنون به نقد و تحلیل «اخلاق» در شعر اخوان در زمینه‌ی فلسفی با «بینش تراژیک» پرداخته نشده است که این مقاله، با نقد نگره‌ی «اخلاق سروری» در اندیشه‌ی شعری اخوان، در پی پرداختن به آن است.

۳- مبانی نظری

۳-۱- بینش تراژیک

نیچه، برخلاف دیدگاه تعقل‌مدار سقراطی یا نظرگاه متافیزیک مسیحایی- که معتقد به سلطه‌ی نظام دوگانه‌انگار و تئوریک اخلاقی مبتنی بر «نیک» و «بد» است- قائل به دو نگره‌ی اخلاقی «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» است که بر اساس آن، تنها کسانی با اخلاق سرورانه قادر خواهند بود تمامیت زندگی را با وجود درد و رنج و سختی و شکست بپذیرند و به جای اقبال به ارزش‌گذاری‌های مطلق‌گرای دوآلیستی پیشین و یا تسلیم در برابر نیهیلیسم افلاطونی و کنش‌پذیر عصر، با «آفرینش ارزش‌های نوین زمینی» و غیرمتافیزیک، از مرحله‌ی انقیاد و بندگی شترمآبانه و با «خواست و اراده‌ی قدرت» از نیهیلیسم غالب بر روزگار خود گذر کنند. این، همان «بینش تراژیک» نیچه‌ای است که به مسئله‌ی «معنای زندگی» به‌گونه‌ای ذاتی و غیرعرضی پاسخ می‌دهد و امکان گذار از نیست‌انگاری معاصر را فراهم می‌آورد (نیچه، ۱۳۷۶: ۲۵۶؛ نیچه، ۱۳۹۳: ۳۹-۳۷).

۳-۲- نگره‌های اخلاق

نیچه بنیاد واقعیت و حیات را بر «خواست قدرت» نهاده است. او هر آن‌چه را که تحلیل-برنده‌ی قدرت باشد منحط و هر آن‌چه را که تأییدکننده‌ی زندگی و افزایشده‌ی قدرت باشد والا می‌داند. از این رو نزد نیچه، قدرت، معیار حقیقت و سنجه‌ی اخلاق است. اساساً، از نظر نیچه، ردپای خواست قدرت را در روابط انسانی باید در مقوله‌ی «اخلاق» جست‌وجو کرد. او اخلاق را به دو دسته‌ی متفاوت و متعارض تقسیم می‌کند: اخلاق گله‌ای یا اخلاق بردگان؛ اخلاق برتر یا اخلاق سروران:

با گشت‌وگذاری میان بسیاری اخلاق‌های نازک و درشت که تاکنون بر روی زمین فرمان رانده‌اند و هنوز هم می‌رانند، [...] سرانجام دو نوع بنیادین از اخلاق بر من آشکار شد، و یک فرق بنیادی از آن میان برآمده است: آن‌چه هست اخلاق سروران است و اخلاق بردگان (نیچه، ۱۳۷۶: ۲۵۶).

در واقع نیچه برای اخلاق خاستگاهی طبیعی قائل می‌شود که ریشه در قدرت‌طلبی انسان دارد. او با تقسیم‌بندی اخلاق به «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان»، انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند که هر کدام از این دو دسته، اخلاق خاص خود را دارند؛ سروران، رفتار و اخلاقی غرورآمیز و سرورمآبانه دارند. این گروه به توان و قوای خود اعتماد دارند و در صدد ارضای آرزوها و تمنیات خود برمی‌آیند و از تسلیم و سرسپاری به دورند چراکه ارزش‌های خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار و آفریننده‌ی خویش می‌آفرینند. در حالی که بردگان، در پی امنیت، رفع ترس و طرد رنج‌ها و مصائب زندگی هستند، قدرت و ارزش خود را سرکوب می‌کنند و پیروزی را در خودشکنی و فرمانبری مطلق می‌دانند (همان: ۲۵۶). بنابراین می‌توان گفت: نیچه اخلاق مورد نظر خود را بر اساس خواست قدرت که بنیاد فلسفه‌ی اوست، طراحی می‌کند و به طور کلی معتقد است اگر نیکی و بدی وجود دارد، تنها منسوب به خواست قدرت است و نیکی و بدی تنها بر این بنیاد سنجیده می‌شوند و اساساً دو واژه‌ی «نیک» و «بد»، بیشتر، واژه‌هایی توصیفی‌اند تا تجویزی؛ «نیک چیست؟ آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند، خواست قدرت و خود قدرت را در انسان. بد چیست؟ آنچه از ناتوانی می‌زاید» (همان: ۲۸).

به عبارتی دیگر: نیچه جهان را به مثابه‌ی نیرو و تصور اراده می‌بیند. از نظر وی، جهان خواست قدرت است و همه‌ی ما خواست قدرتییم و خواست قدرت، همان جهان نیروهاست. این نیروها و خواست قدرت هم، خود، از دیدگاه نیچه، بر دو گونه است: نیرو: کنشی/واکنشی؛ خواست: تأیید/ نفی. از گذار این دو گانه در نظرآوردن خواست و نیرو، دو گونه ارزش‌گذاری که نمایانگر دو روش فلسفی است، به دست می‌آید: «برده‌ی تأمل انتزاعی، در مقابل ارباب شور و عمل عینی» (هارت، ۱۳۹۲: ۷۷).

۳-۳- دگردیسی‌های جان

نیچه در کتاب *چنین گفت زرتشت*، از زبان زرتشت به ما می‌آموزاند که چگونه جان باید از مرحله‌ی انقیاد و بندگی شترگونه‌ی خویش گذر کند و با خشونت وحشیانه‌ی شیر به واژگونی ارزش‌ها و شکستن لوح‌های کهن پردازد و آنگاه با پوشش کودکانه و معصومیت و بی‌گناهی جانِ کودک‌شده‌ی خود و با داشتن خواست قدرت، دست به آفرینش ارزش‌های نو بزند (نیچه، ۱۳۹۳: ۳۹-۳۷). بنابراین مراتب یا مراحل دگردیسی جان در فلسفه‌ی نیچه،

به ترتیب: شتر، شیر و کودک است. بدین ترتیب، با طی مراتب دگردیسی جان، انسان از اخلاق بردگان به اخلاق سروران نائل می‌آید.

۴- نگره‌ی اخلاق سروری در بینش تراژیک اخوان

اساساً واژه‌ی تراژیک به جلوه‌ی ویژه‌ای از هستی و حیات منسوب می‌گردد که در آن، انسان با نیروها و عوامل غالب بر خود، که البته سرانجام او را نابود می‌کنند و یا دست کم ناتوانی و تباهی او را برایش آشکار می‌سازند، دلیرانه و سرورانه در جدال و کشمکش است (وینی، ۱۳۷۷: ۸۴). بنابراین داشتن اخلاق سرورانه با وجود تراژیک‌بودن زندگی، تناقضی است که تنها با یکی دیگر از مضامین فلسفی نیچه، یعنی: «عشق به سرنوشت» یا «مهر سرنوشت» قابل حل است. مضمون «عشق به سرنوشت»، پذیرش کلی هر آن چیزی است که در زندگی انسان و جهان رخ می‌دهد؛ پذیرش دیونیزوسی^(۲) جهان، آن‌گونه که هست، بدون هیچ‌گونه کم‌وکاست و بدون استثناء و انتخاب. اساساً آن که معنای «عشق به سرنوشت» را فهمیده است، با وجد دیونیزوسی و «اراده‌ی قدرت» تمام زندگی را با تمام جنبه‌های آن می‌پذیرد؛ به لذت‌های آن روی می‌کند و در همان حال، از خطرهای و بلاهای آن نیز روی‌گردان نیست. به عبارت دیگر، چنین فردی، موجودی دیونیزوسی است که هرآنچه را- از امور هولناک و مخاطره‌آمیز زندگی- که موجودات ضعیف از آن هراسان و گریزان‌اند و ظرفیت و توان جذب و هضم آن را ندارند، می‌پذیرد و به آن آری می‌گوید (پیروز، ۱۳۹۴: ۹۶-۹۴). این‌ها از دید نیچه، ویژگی‌های رویکرد مثبت و دلیرانه یا «بینش تراژیک» به زندگی است. بدین ترتیب دیالکتیک غلبه‌ی تراژیک تقدیر بر هستی انسان و اخلاق سرورانه‌ی او در برابر آن، با «عشق به سرنوشت» به سنتز «آبرانسان» نیچه‌ای می‌انجامد.

همچنان‌که نیچه اخلاق قهرمانی و سروری را ناشی از اراده‌ی قدرت در مقابل تعارض اگزیستانسیال می‌داند، شعر اخوان هم، اغلب بیان‌گر اراده‌ی معطوف به قدرت او در جلوه‌ی تسلیم‌ناپذیری سرورانه‌ی آن است؛ بدین معنی که اخوان هرگز تسلیم رنج و شکست نمی‌شود؛ خواه این شکست، شکست از نبردی سیاسی باشد، خواه برآیند دیدگاه و اندیشه‌ی فلسفی، اخوان تا پایان، بدون آن‌که منفعلانه و کنش‌پذیر بیندیشد، رفتاری فعال و گنش‌گرانه با آن دارد. بنابراین می‌توان گفت: اخوان با وجود جبرپذیری و سرنوشت-باوری^(۳) و تجربه‌ی پیوسته‌ی رنج و شکست، اغلب با آغوشی باز، در بستری غیرمتافیزیک، به تمامیت زندگی، آری می‌گوید؛ اگرچه در اغلب اشعار اخوان، با حفظ

ارزش حرکت، نوعی مفهوم بیهودگی یا بی‌غایتی نیز دیده می‌شود، اما او گاهی پس از خستگی از طرح پرسش‌های بی‌پاسخ و گاهی میان شک و یقین از عبث‌بودگی، بدون هیچ بهانه و گرایشی، روشن و سرراست، به زندگی آری می‌گوید:

هر چه خواهی کن، تو خود دانی / گر عبث، یا هر چه باشد چند و چون، / این است و جز این نیست. / مرگ گوید: هوم! چه بیهوده! / زندگی می‌گوید: اما باز باید زیست، / باید زیست، / باید زیست!...» (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۷۸).

گاهی نیز اخوان اگرچه شعرش را با واژگانی فسرده و عباراتی راکد آغاز می‌کند و بسیاری از خصوصیات یک فرد نیپیلیسم نیمه‌جان را - که «عمر بی‌حادثه‌ی بی‌جر و جوش»ی را بی‌هیچ «اضطراب» و «تپش» و «خون دلی» سپری کرده است - بیان می‌کند، اما در پایان آرزوی پویایی و سیلان؛ سرکشی و مرزشکنی و سرازیر شدن در رود زندگی را با وجود سختی‌های سنگ‌آسای مسیر آن، به صراحت تمام فریاد می‌زند:

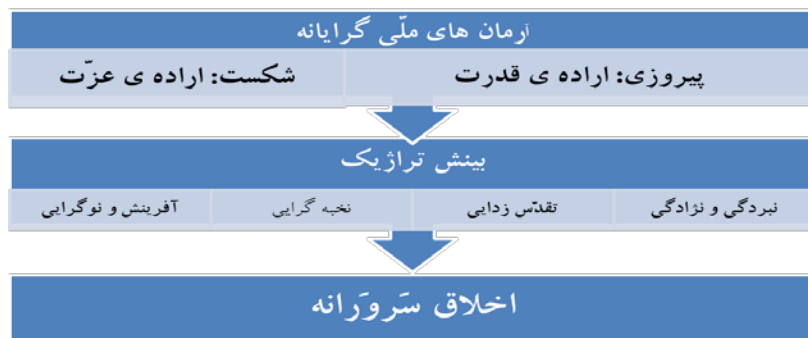
ای خوشا آمدن از سنگ برون، / سر خود را به سر سنگ زدن. / گر بود دشت، گذشتن هموار، / ور بود درّه سرازیر شدن. / ای خوشا زیر و زبرها دیدن، / راه پر بیم و بلا پیمودن. / روز و شب رفتن و رفتن شب و روز، / جلوه‌گاه ابدیت بودن (اخوان، ۱۳۷۸: ۴۴).

به این ترتیب، «عمر ساکت و آرام و خموش و بی‌خروش» خود را از روح زنده و زندگی‌بخش دیونیزوسی لبریز می‌سازد و این‌گونه به خصلت «ابرمرد» نیچه‌ای نزدیک می‌شود.

در اندیشه‌ی فلسفی نیچه هم، این، بنیادی‌ترین ویژگی اخلاق سرورانه است چراکه از نگاه نیچه نیز، این زندگی است که مشخص می‌کند اخلاق چگونه شکل گیرد و فرد با اخلاق سرورانه، به دلیل یکی‌شدن با زندگی و تأیید آن، عامل تعیین‌کننده‌ی ارزش و ارزش‌آفرین خواهد بود. در حقیقت، همه‌ی اخلاقیات سروران از چگونگی تأیید زندگی و خواست قدرت سرچشمه می‌گیرد و از نظر نیچه، فردی که «فراسوی نیک و بد» است، «فردی با افق آزاد» (Nietzsche, 1976: 343) است که باور دارد زندگی با تمامیت آن، خوب و بد، باید زیسته شود اگرچه «روی یک شیب رو به بالا» (Gellner, 1964: 24). پس به لحاظ اخلاقی برای سروران، پذیرفتنی نیست که «در برابر حرکت تاریخ طبیعت یا هر چیز دیگری عاجزانه زانو بزنند» (Gellner, 1964: 26).

با واکاوی شعر اخوان، می‌توان دریافت که اغلب ویژگی‌هایی که نگره‌های اخلاق نیچه‌ای را در بینش تراژیک وی بازتاب می‌دهند، در اندیشه‌ی شعری اخوان نیز دیده می‌شود؛ این جلوه‌ها یا تظاهرات گاهی به منظور ارائه‌ی تطبیقی درست و متناسب، نیاز به واکاوی دقیق و تحلیل‌های نکته‌سنجانه دارند و گاهی امکان این تطبیق، از همسانی نمادها و نشانه‌های واژگانی و معنایی در اندیشه‌ی اخوان و نیچه فراهم می‌آید؛ بدین معنی که نشانه‌های موجود در برخی از سروده‌های اخوان آن‌چنان به نمادها یا اصطلاحات نمادین نیچه نزدیک‌اند که به نظر ما خود، نوعی استدلال قطعی است که با توجه به آشنایی اخوان با فلسفه‌ی نیچه، دشوار بتوان از آن گذشت و نادیده‌اش گرفت.

به‌طور کلی، در شعر اخوان، اراده‌ی اخلاق سرورانه در بینشی تراژیک در گرایش‌های نبردگی و نژادگی، تقدس‌زدایی، نخبه‌گرایی، آفرینندگی و نوگرایی و توجیه زیبایی‌شناسانه-ی زندگی، بازتاب می‌یابد و در پایان، با این‌چنین بینشی است که اخوان، اصل فردیت می‌یابد زیرا وی پس از گذشتن از برداشت‌های نژادی، به قلمرو هویت واقعی و هستی جمعی انسان می‌رسد و با مؤلفه‌های گریزناپذیر و حرکت‌بخش زندگی، جدا از برداشت‌های نژادی روبه‌رو می‌شود و آن‌گاه شاعرتر می‌شود (براهنی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).



نمودار ۱- جلوه‌های اخلاق سروری در بینش تراژیک اخوان ثالث

۴-۱- آزادی در نبردگی و نژادگی

زمانی که به فضایل و ارزش‌دآوری‌های سرورانه نیک نگریسته شود، آن‌چه از محتوای فضیلت‌ها سر برمی‌آورد، این است که فضایل، کاربرد معین و دقیق ندارند؛ بلکه بیشتر مزایایی را در بر می‌گیرد که بر جنبه‌های نظامی، قهرمانی و در کل بر شادزیستن دلالت دارند؛ مصداق تأییدی آن فضایل و ارزش‌ها هم‌تراز و حتی همسو با واژه‌ی areta (مزیت) در یونان باستان و virtus (فضیلت) در زبان لاتین است. «virtus در زبان لاتین به معنای فعالیت‌هایی است که نیازمند قدرت جسمانی مردانه است» (خزاعی، ۱۳۸۹: ۶۰).

واژه‌ی areta هم، هم‌ریشه با «آگاثوس» است که خود، به معنای خوب و والانژاد، بزرگوار، دلیر و توانا است (نیچه، ۱۳۸۸ الف: ۳۳-۳۲).

در شعر اخوان هم، جلوه‌های اخلاق سروری، نتیجه‌ی مستقیم و آشکار احساس و اندیشه‌ی ملی‌گرایی شورمند اوست که در آغاز امیدوارانه‌ی کنش‌های سیاسی، در خواست و اراده‌ی پیروزی ظاهر می‌شود و پس از مواجهه با شکست، گاهی به صورت خشم و خروش نسبت به سکون و سکوت و حتی گریز ذلت‌بار همراهان و رهبران پیشین نهضت ملی- که نمونه‌ی بارز «اخلاق بردگی» است- و گاهی در اظهار و اذعان به نژادگی، عزت و شرفمندی خویش به مثابه‌ی اخلاق سروران، در برابر آنان، محقق می‌شود.

بدیهی است از میان وقایع عهد اخوان، وضعیت اجتماعی دهه‌ی چهل و به‌ویژه، ایران پس از کودتای ۱۳۳۲، در شعر او بازتاب ویژه‌ای دارد؛ از جمله‌ی مشخص‌ترین این سروده‌ها، که به‌روشنی، بیان‌گر تقابل دو دستگی سروری و بردگی است، سروده‌ی «نادر یا اسکند؟» است که انعکاس وضعیت جامعه‌ی پس از کودتاست. این شعر، از طرفی، بازتاب یأس شاعر از اوضاع پس از کودتا و از طرف دیگر، بیان خشم و اعتراض او نسبت به افرادی است که، به‌زعم وی، با فرومایگی به ترس و تسلیم و خواری و خفت تن‌دادند. بنابراین بازتاب دوگانه‌ی اخلاق تراژیک در این سروده‌ی اخوان، در گام نخست، آن‌جاست که شاعر با بیانی استعاری و اشاره‌ای طنزآمیز، رهبران پیش‌تر جنبش ملی را فرومایگانی با اخلاق بردگی می‌داند:

مشتهای آسمان کوب قوی / وا شده‌ست و گونه‌گون رسوا شده‌ست / یا نهان سیلی‌زنان
یا آشکار / کاسه‌ی پست گداییها شده‌ست (اخوان، ۱۳۹۰: ۲۲).

اخوان آنها را فراری (گوید آخر... پیرهاتان نیز... هم...)، مسئولیت‌ناپذیر و بی‌تفاوت (آنکه در خونش طلا بود و شرف / شانهای بالا تکاند و جام زد)، ایمن و آسوده (چتر پولادین ناپیدا به‌دست) و ترسو (رو به ساحل‌های دیگر گام زد) می‌خواند (جباری، ۱۳۹۷: ۳۱). در واقع، هرآن‌چه اخوان از آنها توصیف می‌کند، یادآور یکی از ویژگی‌های اخلاق بردگان و میان-مایگان در اندیشه‌ی فلسفی نیچه است.

اخوان همین مضمون را در جایی از شعر میراث هم تکرار کرده است:
نزد آن قومی که ذرات شرف در خانه‌ی خونشان / کرده جا را بهر هر چیز دگر، حتی برای
آدمیت تنگ! (اخوان، ۱۳۹۰: ۳۳).

آن‌گاه در گام دوم، با بیان و تصویرگری پاسخ منفی که در جواب درخواست مادر- مبنی بر تلاش برای رهایی و تسلیم- می‌دهد، آزادگی و مردانگی سرورانه‌ی خود را این-گونه نشان می‌دهد:

باز می‌بینم که پشت میله‌ها/ مادرم استاده با چشمان تر/.../ گویدم بنویس و راحت شو
به رمز/ تو عجب دیوانه و خودکامه‌ای/ من سری بالا زخم چون ماکیان/ از پس نوشیدن
هر جرعه آب/ مادرم جنباند از افسوس سر/ هر چه از آن گوید، این بیند جواب (اخوان،
۱۳۹۰: ۲۳).

اخوان، در عوض، در برابر آن‌ها، نژاده‌بودن و اخلاق سرورانه‌ی خود را در این سروده، این‌گونه بیان می‌کند:

در شگفت از این غبار بی‌سوار/ خشمگین، ما، ناشریفان مانده‌ایم/ آنها از آسیافتاده، لیک/
باز ما با موج و توفان مانده‌ایم (همان: ۲۵-۲۴).

در بند بالا، اخوان، خود را، که حتی پس از آرام‌شدن اوضاع دست از بروز خشم و خروش برنداشته است، «خشمگین» و با اشاره‌ای طنزگونه و بیانی تهکم‌آمیز، «ناشریف» می‌خواند، که البته منظور از آن، شریف و نژاده است زیرا وی با این شیوه‌ی بیانی، در واقع می‌خواهد به شرافت و بلندپایگی خود در مقابل پستی و فرومایگی هم‌زمان پیشین خود- که به جای مقاومت و تداوم بر نبردگی، اکنون گرفتار ترس و تسلیم گشته‌اند- اشاره کند و بدین ترتیب عافیت طلبانی را که پس از شکست نهضت ملی به دشمن و البته به دسته‌ی «اخلاق بردگی» پیوستند، رسوا کند زیرا بردگان، در پی امنیت، رفع ترس و طرد رنج‌ها و مصائب زندگی هستند، قدرت و ارزش خود را سرکوب می‌کنند و پیروزی را در خودشکنی و فرمانبری مطلق می‌دانند(نیچه، ۱۳۹۰: ۲۵۶).

در پایان، گویی دیگر برای او تفاوتی ندارد که ابرمردی که شاید فردا پیدا شود و روح حیات بر کالبد مرده‌ی این شهر بدمد، نادر خجسته‌ی ایرانی است یا اسکندر گجستگ یونانی؛ آنچه مهم است تنها این است که آن فرد، ابرمرد و برخوردار از اخلاق سروران باشد تا این شهر بی‌تپش و ساکن را به خشم و خروش و فغان آورد.
باز می‌گویند: فردای دگر/ صبر کن تا دیگری پیدا شود/ نادری پیدا نخواهد شد، امید!/
کاشکی اسکندری پیدا شود (اخوان، ۱۳۹۰: ۲۵).

یکی دیگر از سروده‌های اخوان که وی در آن، فارغ از اشارات مستقیم ملی‌گرایانه، در جایگاه راوی، نگرش اخلاقی خود را نسبت به اخلاق بردگی و اخلاق سروری و آزادگی

در نوعی دو دستگی، به مخاطب القا می‌کند، شعر «سگها و گرگها» است؛ در این شعر، اخوان، به دو دسته از آدم‌ها اشاره می‌کند که خود عنوان شعر، استعاره‌ای از آنهاست. حالتی که اخوان از زبان خود آن‌ها برایشان توصیف می‌کند، به ویژگی‌هایی که نیچه برای دو دسته یا تبار متفاوت انسان‌ها یعنی «بردگان» و «سروران» می‌شمرد، بسیار نزدیک است؛ در این شعر، شاعر ابتدا فضای حاکم را، فضایی سرد و توفانی، تاریک و پُروحشت و بی‌رحم و فسرده توصیف می‌کند و آنگاه از زبان سگها و سپس از زبان گرگها، حال آنها را توصیف می‌کند: سگها با وجود این فضای سرد و خشمناک، خود را که با راحت‌طلبی تمام از رنج مقاومت، مخالفت و طغیان رهانده و به «ته‌مانده‌های سفره»ی «ارباب» و «استخوانی» خرسند شده‌اند و بار «دردناک» «شلاق» بندگی او را «تحمل» می‌کنند، نیکبخت و بی‌باک می‌نامند (اخوان، ۱۳۷۸: ۳۰). اما گرگها در این فضای «رعب‌انگیز و وحشی» که «سرمای پُرسوز» و تاریکی شب آن را محکوم به «بلای نیستی» کرده است، از سویی خود را کاملاً بی‌پناه و ناآرام و پُرتشویش می‌بینند:

زمین و آسمان با ما به کین است / شب و کولاک رعب‌انگیز و وحشی / شب و صحرای
وحشتناک و سرما / بلای نیستی، سرمای پرسوز / حکومت می‌کند بر دشت و بر ما (همان):
(۳۲)

و از سوی دیگر از آگاهی خود از وجود دشمنانشان خبر می‌دهند:

برون: سرما، درون: این آتش جوع / ... / .. اینک ... سومین دشمن ... / ... سلاح آتشین ...
بی‌رحم ... بی‌رحم (اخوان، ۱۳۷۸: ۳۲).

این دشمنان در واقع راه تحرک و طغیان و پویایی را بر آنها می‌کشایند تا چونان سروران، «آزاده و آزاد» بر برف سختی‌ها و سرمای رنج‌ها، همچنان و همیشه چون باد، دوان، و در رود زندگی آزاد و رها باشند:

درین سرما، گرسنه، زخم‌خورده / دویم آسیمه‌سر بر برف، چون باد. / ولیکن عزت آزادی را /
نگهبانیم، آزادیم، آزاد (همان: ۳۲).

۴-۲- تقدس‌زدایی

در نگاهی کلی، می‌توان گفت: تجربه‌ی شکست در شعر اخوان، فضای کلی غالب بر شعر او را به فضایی انتقادی و عصیان‌آمیز و اغلب پُرتردید بدل کرده است که تنها مقدمه یا شیوه‌ای برای پرورش و گسترش اندیشه‌های معاصر انسان‌مدارانه و آزادی‌خواهانه و در

نتیجه، پیوستن به ایده‌ی «اخلاق سروری» است و نه انکاری کفرآمیز. بنابراین می‌توان گفت: اخوان نه در پی انکار بلکه به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌های هستی‌شناختی خویش است (رک: حیدری، ۱۳۹۲: ۸۱-۱۳). با همین هدف، نیچه و اخوان، هر دو در بخشی از آثار خود در راستای ویران کردن ارزش‌های متافیزیک کهن و خلق ارزش‌های نوین، برای رسیدن به اخلاق سرورانه‌ی ابرانسان، گاهی به‌صورتی روشن به تقدس‌زدایی‌هایی خاص دست یازیده‌اند که از قضا همسانی‌های آشکاری با هم دارند که در ادامه، به دو نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۴-۲-۱- ضرورت گناه در ضرورت سرنوشت

یکی از مسائلی که هم در شعر اخوان و هم در اندیشه‌ی نیچه، به نوعی، در تعارض با مقدس‌مآبی‌های معمول و خوانش‌های تئوریک، مطرح شده است، جایگزینی مفهوم ضرورت سرنوشت به جای «گناه» است که خوانشی تراژیک از مسئله‌ی «گناه» و یکی از بنیادی‌ترین شیوه‌های رهیافت «تصدیق تمامیت زندگی» است چراکه در خوانش تراژیک، «گناه» به مثابه‌ی بخشی اجتناب‌ناپذیر از این تمامیت معرفی می‌گردد؛ از این‌رو نیچه در این باره، بر این باور است که ما نمی‌توانیم خیر و شر را انتخاب کنیم زیرا برای انجام آن آزاد نیستیم؛ همچنین ما نمی‌توانیم وجود انسان را مجرم بدانیم، زیرا او در انجام کاری که می‌کند آزاد نیست (نیچه، ۱۳۸۰: ۲۴۶) و پیش‌شرط و لازمه‌ی وقوع خطای نادانسته تعارض و تضاد اگزیستانسیال میان دو قلمروی آسمان و زمین، خدا (خدایان) و انسان، و کرانمندی و محدودیت آدمی در برابر خواست بی‌کران و نامحدود او و در یک کلام: نقش بی‌چون و چرای سرنوشت و تقدیر^۱ است (فتحی، ۱۳۹۸: ۳۸). در این باره، اخوان نیز در سروده‌ی «زندگی را مردم پیشین خورد و پوش و لذت آغوش می‌دیدند...» به این موضوع اشاره می‌کند و آن‌چه را «عرف و سنت و آیین»، «جرم» و «جنایت» و «لغزش» می‌خواند، ضرورت تقدیر می‌داند:

این جنایت، یا که می‌خواهی بگو: این جرم / این بدآیند کنون را گر بجویی نیک، /
بی‌گمان بینی و دریابی، / مغلطه‌ی گنگی، دگرگون چهره‌ای پیداست، / از همان حاجات. /
بی‌گمان بینی همان جبر ضرورت‌هاست؛ / که بدینسان پیشِ غافل چشمِ ظاهربین، / چشم
قانون، چشمِ عرف و سنت و آیین، / ناپسندی، لغزشی گمراه و شیطانی است (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۳۹).

به‌علاوه، بینش تراژیک اخوان در این سروده، تنها در اشاره به مضمون گناه، خلاصه نمی‌شود؛ اخوان در کل بندهای پیشین آن، ضمن تأیید سخنان «مردم پیشین»، به بیان ستایش‌آمیز اصالت آنان به‌خاطر پاسداشت امیال و نیازهای غریزی و اذعان به اهمیت زندگی زمینی و جنبه‌های غریزی وجود انسان، اغتنام فرصت و ... می‌پردازد:

... / آری آری می‌توان بسیار از این‌سان گفت / من یقین دارم که بی‌شک راست می‌گفتند، مردم پیشین؛ / از همان‌هایی که دل می‌جست، تن می‌خواست می‌گفتند (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

در عوض، او هم، همچون نیچه، عهد و زمانه‌ی خود را، بی‌رمق و گرفتار یأس و پوچی می‌بیند:

لیکن اینجا زندگی محدود و بی‌رنگ است / همگنان را راهها بر آرزو بسته / دست‌ها از خواست‌ها کوتاه / عرصه‌ها تنگ است (همان: ۱۳۷).

اخوان در پایان هم، «حقیقت» را «لاغرک‌میشی» می‌خواند که «قربانی» شده و دیگر نمی‌توان به آن بازگشت چراکه او هم هماوا با بیانیه‌ی «مرگ خدا»ی نیچه‌ای، خبر از «قربانی‌شدن حقیقت» می‌دهد:

و حقیقت، لاغرک‌میشی که قربانی‌ست (همان: ۱۴۰).

و بدین‌گونه، اخوان جنبه‌ای دیگر از رویکرد تراژیک خود را به مخاطب نشان می‌دهد.

۴-۲-۲- «مرگ خدا»ی نیچه‌ای در «پهندهشت بی‌خداوندی» اخوان

یکی از کلیدی‌ترین ایده‌های فلسفی نیچه در خُلق اخلاق سروری در بینش تراژیک، قطعه‌ی «مرگ خدا» است که در فهم تفکر فلسفی او نیز نقش بسزایی دارد. در واقع، از دل ایده‌ی «مرگ خدا» است که نیچه دیگر ایده‌های نوین خویش همچون: «ابرمرد» و «اراده‌ی معطوف به قدرت» را برمی‌سازد و ارزش‌گذاری دوباره‌ی ارزش‌ها را پیش‌می‌کشد و معنای زندگی را در راستای اهتمام به زندگی زمینی طراحی می‌کند و بر این باور است که هستی به خودی خود، فاقد معنا، هدف و ارزش بیرونی است و این ما انسان‌ها هستیم که معطوف به زندگی زمینی خود آن‌را معنا دار می‌کنیم (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۹۲). در حقیقت، نیچه از واقعه‌ی زوال و تباهی باور به جهان دیگر و عالم برین، به «مرگ خدا» یاد می‌کند؛ مرگ خدا، مرگ ارزش‌های دروغین حقیقت‌نماست؛ ارزش‌هایی که با نام حقیقت برتر، به نفی واقعیت زندگی می‌پردازد.

از میان اشعار اخوان، یکی از شعرهایی که نشانه‌های دیدگاه غیرمتافیزیک او به‌خوبی در آن قابل دریافت است، شعر معروف «چاووشی» است. در این شعر، اخوان، به گونه‌ای آشکار و پنهان، مسیر حرکت و سفر زندگی خود را راهی غیرمتافیزیک معرفی می‌کند؛ در این شعر، شاعر یکسره از محیط و جای کنونی خود می‌نالد و تصمیم بر آغاز پیمایش راهی دیگر دارد و به هرآن‌کس که مانند او از اینجا و اکنون خود ناخرسند و نالان است، سه راه متفاوت از هم را نشان می‌دهد:

نخستین: راه نوش و راحت و شادی / ... / دو دیگر راه: نیمش ننگ، نیمش نام / ... / سه دیگر: راه بی‌برگشت، بی‌فرجام (اخوان، ۱۳۷۸: ۶۴).

اما خود، راه سوم یعنی بی‌فرجامی را برمی‌گزیند و سپس به تعریف و توصیف این راه می‌پردازد. اساساً «در هیچ‌یک از این سه وضعیت، نشانی از تقدس نیست» (میرشکاک، ۱۳۹۳: ۲۸۱). او در این بند از شعر، آگاهانه مسیر انتخابی خود را از مسیر متافیزیک و آسمانی جدا می‌کند و با لحنی طنزآمیز، «آسمان پاک» را «چراگاه مسیح» و دیگران و خود را از جمله «زشتانی» می‌نامد که هرگز نه اصالت و نه افاده‌ی این راه آسمانی را نفهمیده است. در حقیقت، شاعر در این بند با بهره‌یابی‌ای طنزآمیز از استعاراتی همچون «مسیح» و «آسمان پاک» به دین‌مداران راحت‌طلب و راه زندگی آنها اشاره می‌کند:

بهل کاین آسمان پاک، / چراگاه کسانی چون مسیح و دیگران باشد: / که زشتانی چو من هرگز ندانند و ندانستند کآن خوبان / پدرشان کیست؟ / و یا سود و ثمرشان چیست؟ (اخوان، ۱۳۷۸: ۶۵).

به نظر می‌رسد، شاعر با بیان این نکته که او هرگز قادر به شناختن «پدر» آنها و درک «سود و ثمر» آنان و راهشان نبوده است، در حقیقت بر بی‌اصلیتی یک راه متافیزیک تأکید می‌ورزد. همچنان‌که در بند پیش‌تر نیز به سمت و سوی سفر خود که «به سوی پهندهشت بی‌خداوندی‌ست»، اشاره می‌کند:

تو دانی کاین سفر هرگز به سوی آسمانها نیست. / ... / به سوی پهندهشت بی‌خداوندی‌ست (همان: ۶۵ و ۶۴).

اما پرسش اینجاست که چرا اخوان مقصد سفر خود را به جای «آسمان پاک» که «چراگاه کسانی چون مسیح و دیگران» است، «پهندهشت بی‌خداوندی» می‌نامد و اصلاً چرا عالم بی‌خداوندی را «پهندهشت» می‌خواند؟

به شهادت این شعر، گویی اخوان به طرزی شگفت در انکار ارجاع‌های متافیزیکی برای ظهور اخلاق سروری، با نیچه هم‌پیمان است چراکه به نظر نیچه در عصر حاضر،

همه‌ی ارزش‌ها بی‌ارزش شده‌اند و «مرگ خدا» فرارسیده است که مراد او در حقیقت، مرگ دیدگاه و اخلاق مسیحی نسبت به زندگی و جهان است و «خدا مرده است»، یعنی دنیای فراحسی و ارزش‌های آن بی‌تأثیر و فاقد حیات شده است و متافیزیک به نقطه‌ی پایان رسیده است (Richardson, 1974: 362). هایدگر نیز، ضمن انکار معنای بی‌ایمانی صرف از استعاره‌ی کفرآمیز نیچه، معتقد است: «منظور از خدا در «استعاره‌ی مرگ خدا» صرف خدای مسیحی نیست، بلکه خدا و خدای مسیحی در تفکر نیچه به طور کلی با مشخصه‌ی عالم فراحسی به کار می‌رود؛ «خدا» نامی است برای قلمرو «ایده‌ها» و «ایده‌آل‌ها»، این قلمرو فراحسی از زمان حکمای یونان باستان و به خصوص فلسفه‌ی افلاطونی اعتبار پیدا کرد و بر مبنای آن عالم ماوراء، عالم حقیقی و سعادت پنداشته شد و عالم حسی، عالم سفلی و شقاوت» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۲۶۳). و سپس، این پنداشت با ظهور مسیحیت ادامه یافت؛ به بیان نیچه در مسیحیت، ایمان به خداوند به بی‌رمقی و تُنگ‌مایگی زندگی آدمیان می‌انجامد و جبران آن به وسیله‌ی اعتقاد ورزیدن به بهشت (یا «آن سرزمین گذشته‌ها و آینده‌های بیرون از دسترس») از ارزش و حیثیت حیات جسمانی می‌کاهد ... و سرانجام این که چون دین مسیح ما را به پست و خوار شمردن زندگی حسی سفارش می‌کند، به نوعی تحقیر قشری و تعصب‌آمیز «آن‌چه در جهان واقعیت دارد و هست» منجر می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۱۰). از سوی دیگر، اخوان هم در جایی می‌گویند: «به اعتقاد من آنچه مهم است، اتکاء به زمین و انسان است و ریشه داشتن در خاکی؛ خاک، خاک انسانی. والسلام.» (اخوان، ۱۳۸۳: ۵۵). بنابراین بدیهی است عالمی که در آن محدودیت‌های نابجا و حصارهای بلند دین ریاضت‌پرست و آرمان زاهدانه بر سر راه حیات آدمی قرار نگرفته باشد، همان «پهندشت» رهایی و آزادگی از قید هر آرمان آسمانی و متافیزیک است. در واقع، دینی که اخوان و نیچه از آن سخن می‌گویند، به تندی با هر جنبش نبض زندگی طبیعی و اصیل در نبرد است؛ از این‌رو اخوان بلافاصله پس از اسم-بردن از مقصد سفر خود، یعنی «پهندشت بی‌خداوندی»، حال خود را در این سرزمین زنده‌ی زندگی‌بخش، این‌گونه توصیف می‌کند:

تو دانی کاین سفر هرگز به سوی آسمانها نیست / ... / به سوی پهندشت
بی‌خداوندی‌ست / که با هر جنبش نبضم / هزاران اخترش پژمرده و پرپر به خاک افتند
(اخوان، ۱۳۷۸: ۶۵ و ۶۴).

شاعر در جمله‌ی پایانی این بند، گویی پس از انکار عالم متافیزیک، نبض زندگی خود را در جنبش و زندگانی خود را پُرشور می‌بیند؛ همان‌گونه که ابرانسان نیچه‌ای در مرحله‌ی نیهیلیسم فعال یا مثبت- که ناشی از رهایی از سنن گذشته و وضع ارزش‌های جدید بر بنیاد پاسداشت زندگی است (مددپور، ۱۳۸۷: ۳۸)- رخ می‌نماید، اخوان نیز در ادامه، به توصیف شور و شادی و گرمی مقصد خویش می‌پردازد:

بیا ره توشه برداریم./ قدم در راه بگذاریم./ به سوی سرزمینهایی که دیدارش،/ بسان شعله‌ی آتش،/ دَوَاند در رگم خونِ نشیطِ زنده‌ی بیدار،/ نه این خونی که دارم؛ پیر و سرد و تیره و بیمار (اخوان، ۱۳۷۸: ۶۵).

۳-۴- توجیه زیبایی‌شناسانه‌ی زندگی

اخوان، در سروده‌ی بالا، پس از توصیف امیدبخش جریان و شور زندگی در پی انکار عالم متافیزیک، به گونه‌ای روشن و شگفت‌انگیز، مفاهیم یا مقولات رود زندگی، صیوررت^(۴) و ابدیت را با مقوله‌ی زیبایی‌شناسی و هنر، به‌گونه‌ای اندام‌وار و منسجم به هم پیوند می‌زند و مقصد خود را سرزمین «شعر» می‌خواند:

به آنجایی که می‌گویند/ چو گل روییده شهری روشن از دریای تردامان./ و در آن چشمه‌هایی هست،/ که دایم روید و روید گل و برگ بلورین بالِ شعر از آن (اخوان، ۱۳۷۸: ۶۸).

اساساً، در بینش تراژیک، «شهادت به شکست، به صورتی که اخوان داده است، یک پیروزی بزرگ است: یعنی ماده‌ی اولیه‌ی شکست را گرفتن و آن را تبدیل به پیروزی در اثر هنری کردن» (براهنی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)؛ همچنان‌که تمایل به زیبایی‌شناسی و هنر نزد نیچه تنها به یک صورت یا ساخت هنری یا حتی هنر چونان یک کل، محصور نمی‌شود بلکه به آرزو و اشتیاق فلسفه‌ای فراگیر برای زندگی تبدیل می‌گردد. در واقع، نیچه از معنای محدود زیبایی‌شناسی فراتر می‌رود و در جست‌وجوی فراانسان، هنر را با مسائل اگزستانسیالی هستی‌آدمی پیوند می‌دهد (محبوبی‌آرانی، ۱۳۹۳: ۷۱ و ۷۰) چراکه معتقد است: «تنها چونان پدیداری زیبایی‌شناسانه، هستی و جهان جاودانه توجیه می‌شود» (همان: ۱۰۱) زیرا به نظر می‌رسد که همین ناتوانی انسان در برابر قطعیت تقدیر، نیچه را بر آن می‌دارد که: زندگی، جز با چشم‌اندازی زیباشناختی، قابل توجیه نیست و تنها از این چشم‌انداز است که می‌توان به گذار نیهیلیستی، یعنی: گذار از انفعال و توقّف به فعلیت و حرکت دست یافت اگرچه هرگز نتوان به غایتی معلوم و مقطوع نایل شد (فتحی، ۱۳۹۸: ۳۸).

سپس اخوان با بیانی تراژیک و ضدتئوریک، ضرورت پیوندش با طبیعت ناب نیالوده به مصلحت‌های متافیزیکی و عقلانی را، که خون گرم شادی و «آری‌گویی به زندگی» را در رگ‌هایش جاری می‌سازد، این‌گونه فریاد می‌زند:

بیا تا راه بسپاریم / به سوی سبزه‌زارانی که نه کس کشته، ندروده / به سوی سرزمینهایی که در آن هرچه بینی بکر و دوشیزه‌ست / ... / به سوی آفتاب شاد صحرایی، / که نگذارد تهی از خون گرم خویشتن جایی (نیچه، ۱۳۷۸: ۶۹).

۴-۴- نخبه‌گرایی

از نظر نیچه، سرچشمه حکم نیک و ارزش «نه کسانی بوده‌اند که دیگران در حقشان «نیکی» کرده‌اند؛ بلکه این خود «نیکان» بوده‌اند. یعنی بزرگان و قدرتمندان و بلندجایگاهان و بلنداندیشان که خود را و کردارشان را نیک حس کردند و نیک شمردند؛ یعنی برتر از دیگران دانستند در برابر هر آنچه پست است و پست‌اندیشانه و همگانی و فرومایه» (نیچه، ۱۳۸۸: ۲۸).

در شعر و سخن اخوان نیز، فردگرایی و نخبه‌گرایی را نمی‌توان رویکردهایی مستقل از هم تصور کرد چراکه اصولاً، در جامعه‌ی مدرن ایران، گرایش به فردیت در سطح نخبگان نتیجه‌ای مثبت داشت و آن، «ظهور جریان‌های خلاق» بود (زرقانی، ۱۳۹۴: ۵۱). به‌طور کلی، گرایش به فردیت در شعر اخوان چونان «من» برگزیده‌ای رخ می‌نماید که ویژه‌ی سروران، نخبگان و بزرگان است و شاید نمود و نماینده‌ی یک وجود برتر اجتماعی یا روح مطلق انسانی و انسان آرمانی و ... باشد که نقطه مقابل مردم غافل و گمراه، کور و کر و پست و ضعیف است. اصولاً خطاب و عتابی که در شعر امید، از جمله در شعرهای «برف»، «خوان هشتم»، «نادر یا اسکندر؟»، «خطاب» و بسیاری دیگر، موج می‌زند، همه به سبب همین ویژگی‌های «من برگزیده»ی اوست که سنجه‌ی همه‌ی راستی‌ها و اعتبارها و تنها نشان حقیقت است زیرا «هرچه حقیقت هست فقط با همین حضور آرمانی یا من است» (مختاری، ۱۳۷۹: ۵۳۸). البته خاستگاه این نگرش در شعر امید، شاید همان منش و روش دیرینه‌ی جامعه‌ی ماست که همه‌ی چشم‌اندازهای آرمانی خود را در افراد ویژه و ممتاز بازمی‌یابد و این، خود ریشه در گرایش «شبان - رمگی» فرهنگ و جامعه‌ی ما دارد؛ بدین معنی که مرید همواره نیازمند مراد است و گله نیازمند شبان و «پیشوا، مراد، پیشکسوت، قهرمان، سر و سرور و سالار و ... همه از دل همین بینش» و تعبیرهایی که امید برای مردم و همراهان خود در مبارزه و شکست و ... به کار می‌برد، غالباً از چنین دیدگاه نخبه‌گرایی برآمده است

(همان: ۵۴۴ و ۵۴۳). برای نمونه، در شعر زیر، شاعر گویی به تنی چند از شبانان و یا پیام‌آوران تاریخ اشاره می‌کند:

زمین دیگر آن کودک پاک نیست / ... / علی رفت، زرتشت فرمند خفت / شبان تو گم گشت و بودای پاک / رخ اندر شب نیروانا نهفت / نمانده‌ست جز «من» کسی بر زمین / دگر ناکسانند و نامردمان / بلندآستان و پلیدآستین / ... (اخوان، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۱۴).

و جایی در نثرش، در مؤخره‌ی *از این اوستا خود می‌گوید*: «من اکنون چاووشی‌خوان این کاروانم، کاروان بیداری و شرف، رادی و آزادی و آزادگی، کاروان بهزیستی امروزین و درخور امروز. کاروان ابدیت و جاودانگی اندیشه، و بنیادی برای زندگی که هر روز به اقتضای حاجات و نیازهای زیستن نو می‌شود...» (اخوان، ۱۳۶۰: ۱۵۷).

بدین‌گونه، اخوان، هم در شعر و هم در سخنش، خود را سرور و پیشرو و بقیه را کاروان می‌خواند که وظیفه‌ی بیداری و بهزیستی آنان بر عهده‌ی اوست چراکه هنر اوست که ارزش‌ها را می‌آفریند و راه آزادی و آزادگی را به آنها نشان می‌دهد همان‌گونه که در اخلاق سروران، نوع والای انسان خود را تعیین‌کننده‌ی ارزش‌ها می‌داند و بدون نیاز به تأیید دیگران، خود، داور و خالق ارزش‌های خود می‌گردد. به‌علاوه، سروران، انسان‌های نیرومندی هستند که ویژگی بارزشان جسارت و بی‌باکی و خطرکردن است اما بردگان که توده‌ی اصلی جامعه‌ی بشری را تشکیل می‌دهند، ضعیف، ترسو و فرومایه‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۵۳).

در گونه‌ی دیگری از گونه‌های «من» در شعر اخوان، به «من برابر رند» می‌رسیم (مختاری، ۱۳۷۹: ۵۵۷-۵۴۷) که پله‌ای بالاتر از «من برگزیده» است؛ اگرچه من برگزیده‌ی اخوان به نظر، تافته‌ای جدا بافته و دارنده‌ی ویژگی‌های منحصر به خویش است، اما از خطاب و عتاب شاعر پیداست که امکان و امید سرایت این ویژگی‌ها به دیگران و رفع تنهایی من برگزیده همچنان وجود دارد. بدیهی است که امید سرکاروان برای دوباره همراه شدن یا به عبارت بهتر یکی‌شدن با کاروان بدین معناست که او نیز، همچون دیگر افراد کاروان، هنوز به ارزش‌ها و باورهای سنتی و کهن پایبند است و سایه‌ی این ارزش‌ها همچنان با او همراه است. این انسان، در دسته‌بندی و نگره‌های اخلاق، به «اخلاق انسان برتر» تعلق می‌گیرد. او اگرچه در مرتبه‌ای بالاتر از «انسانی بسیار انسانی» و «واپسین انسان» قرار گرفته است، اما هنوز به مقام «ابرانسان» نرسیده است. این انسان برتر،

همچنان به اخلاق و ارزش‌های کهن پایبند است و وظایف سنتی را بدون پایه و بنیان‌شان حفظ می‌کند (سوفرن، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

«و خواهد آمد روزی که همگان، از عامه و خاصه، رشید و بالغ گردند، بیدار و هوشیار شوند، رشد عقلی و احساسی و نجاتی پیدا کنند، و دریابند که دنیا چگونه است ... یعنی خواهد آمد روزی که این بعثت و ظهور در اندرون همگان، همه‌ی آزادمردان و آزادزنان راستین روی دهد» (اخوان، ۱۳۶۰: ۱۵۷).

اما «من برابر رند» اخوان، صرفاً یک نمونه‌ی فردی است و قابل تعمیم به مردم و انسان عام نیست. هم اخوان و هم گذشتگان، مفهوم رند را بسیار منحصر به فرد و یگانه و غیرهمگانی پنداشته‌اند که عالمش بسی فراتر از عوالم عامه و مرتبه‌اش، مرتبه‌ای فراانسانی است؛ او این مرتبه را نه با طی طریق شریعت و مصلحت و نه از راه اعمال زهد و پارسایی، که با بی‌قیدی نسبت به احکام اجتماعی شریعت و صلاح‌اندیشی در عالم ملک و از راه ترک اعمال زاهدانه و در یک کلام با خرابی و بی‌سر و سامانی و شوریدگی به دست آورده است. در واقع این ویژگی‌ها نمود قدرت و اراده‌ی بی‌حد و مرز رند است. خود اخوان در تعبیر از «ابرنندان آفاقی» چنین می‌گوید:

«به طور کلی می‌توان گفت این از اوصاف و علائم بزرگی و بزرگان و بزرگواران است که غالباً از «من دیگر» برتر، والاتر عمومی، نوعی، بشری، فوق بشری سخن می‌گویند» (همان: ۱۱۳). این همان ابرمرد (ایرانسان) نیچه است که خود با دگرگونی و تبدیل ارزش‌های سنتی کهن، به خلق اخلاق و ارزش‌های جدید دست می‌یازد. و این «دگرگونی به معنای پویا شدن و پیروزی اثبات در «خواست قدرت» (دولوز، ۱۳۸۶: ۴۰) است.

در شعرش نیز آنان را چنین وصف کرده است:

درد دیگری بر هوش جاوید قرون و حیرت عصیانی اعصار / ابررند همه آفاق، مست راستین، خیام (اخوان، ۱۳۶۰: ۵۲).

با توجه به آنچه گفته شد، شاید بتوان گفت: در نگاهی بومی‌سازانه، «من برگزیده»ی اخوان که «چاووشی‌خوان کاروان» است، هم‌سنگ با «زرتشت» نیچه است. «زرتشت خود نه انسان است، نه خدا؛ او پیام‌آور ایرانسان است، اما خود ایرانسان نیست. زرتشت هویت ثابتی ندارد؛ او انسانی است نامتعیّن، چیزی میان انسان و ایرانسان.» (روزن، ۱۳۹۲: ۵۵) و «من برابر رند» اخوان، معادل «ایرانسان» نیچه.

۴-۵- آفرینش و نوگرایی در دگردیسی‌های جان

هرچند که همه‌ی آن‌چه در مباحث پیش گفته شد، دارای زیرساخت آفرینش‌گری و نوگرایی در اندیشه‌ی شعری اخوان، در راستای پرورش روحیه‌ی اخلاق سروری در بینشی تراژیک است، اما وی در سروده‌ای دیگر، یعنی: در شعر «برف» نیز، به گونه‌ای شگفت به مضمون «دگردیسی جان» در اندیشه‌ی فلسفی نیچه، نزدیک می‌شود و به معنای تبارشناسی اخلاق می‌رسد که تحلیل مختصری از آن در این‌جا خالی از لطف نیست؛ در این شعر، شاعر، به روایت داستان همپایی «من» با کاروانی می‌پردازد که در راهی برف‌آلود بر ردپای دیگرانی که پیش از آنها از آنجا گذشته‌اند، گام می‌نهند. این من برگزیده‌ی شاعر، اگرچه به جستن ردپای گذشتگان همچون دیگر اعضای کاروان هیچ اقراری نمی‌کند و حتی در جمله‌ای خود را «بره‌گرگی شیرمست، آزاده و آزاد» می‌خواند و به وجود گرما و شادی در وجود خود اشاره می‌کند، اما با ضمیر جمع «ما» از خود و همراهانش یاد می‌کند و به نظر می‌رسد که در این سفر خود را با آنان همگام می‌داند. پس از آن، اخوان از درد دل‌های لک‌لک پیر غمگینی با خود، سخن می‌گوید که گویی نماد آزادی و آزادگی و خالق آیین‌ها و ارزش‌های نوینی است که او را از «خفت آیین و ره‌جستن» بی‌نیاز کرده است:

یاد باد ایام سرشار برومندی، / و نشاط یکه‌پروازی / ... / کس نه جایی جسته پیش از
من / من نه راهی رفته بعد از کس، / بی‌نیاز از خفت آیین و ره‌جستن، / آن‌که من در
می‌نوشتم، راه / و آن‌که من می‌کردم، آیین بود (اخوان، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

در سخنان این لک‌لک پیر، گویی اشاره‌ای به ویژگی‌های مرحله‌ی «شتر» و «شیر» و «کودک»، در دگردیسی‌جان نیچه‌ای است که از زبان زرتشت به بیان می‌آید؛ عبارت‌های «یکه‌پروازی» و «بی‌نیازی از آیین و راه» گذشته، به مرحله‌ی «شیر» در این مراحل سه‌گانه و «راه درنوردیدن» و «آیین بودن کردار او» به مرحله‌ی «کودک» و قدرت آفرینندگی اشاره می‌کند. سپس «من» شاعر با شنیدن درد دل‌های لک‌لک، گویی به خود می‌آید و می‌گوید: من ولی دیگر ... / شرمگین از ردپاهایی / که بر «آنها می‌نهادم پای / گاه‌گاه با خویش می‌گفتم: / کی جدا خواهی شد از این گله‌های پیشواشان بُز؟ / کی دلیرت را درفش آسا فرستی پیش؟ / تا گذاری جای پای از خویش؟ (همان: ۱۱۷).

و اکنون که این «من»، به قدرت خویش آگاه گشته، بار دیگر شادی از سر می‌گیرد:

دیگر اکنون از بزآن و گوسپندان پرت، / خویشتن هم گله بودم هم شبان بودم / ... / زیر
پایم برف‌های پاک و دوشیزه / ... / هر قدم از خویش نقش تازه‌ای هشتن، / چه
خدایانه‌غروری در دلم می‌کشت و می‌انباشت (همان: ۱۱۸ و ۱۱۷).

در بند بالا، اخوان گویی صراحتاً درباره‌ی دگردیسی‌ها سخن می‌گوید: شتر، شیر و
کودک. «پس زرتشت با بار خود به سوی صحرا می‌شتابد؛ و در همین صحراست که
دگردیسی دوم رخ خواهد داد، ... شتر نماد تسلیم شدن در برابر تباهی‌زدگی زمانه است اما
در دنج‌ترین صحرا دگردیسی دوم روی می‌دهد: جان شیر می‌شود و می‌خواهد آزادی
فراچنگ آورد و سرور صحرای خود باشد... در این‌جا نیرومندی و شجاعت لازم است»
(روزن، ۱۳۹۲: ۱۵۸ و ۱۵۷).

در کل بخش پنجم این شعر، «من» از بازگشت و تکرار می‌گوید و این معنا را با تکرار
جمله‌هایی یکسان، در صورت یا فرم شعر نیز نشان می‌دهد:

باز می‌گشتم / برف می‌بارید / جای پاها تازه بود اما / برف می‌بارید / باز می‌گشتم، / برف
می‌بارید / جای پاها دیده می‌شد لیک / برف می‌بارید / باز می‌گشتم، / برف می‌بارید / (اخوان،
۱۳۷۸: ۱۱۹-۱۱۸).

گویی این تکرار، از پیوستگی بی‌وقفه‌ی بارش و بازگشت راوی حکایت می‌کند.
و سرانجام در سطر پایانی شعر، شاعر می‌گوید:
جای پاهای مرا هم برف پوشانده‌ست (همان: ۱۱۹).

بیان تعمدی این تکرار، معادل تکرار دگردیسی‌هاست. گویی شاعر می‌خواهد بگوید:
چون راهی پیموده شد و به تاریخ پیوست، راهی و آیینی دیگر باید آفرید. این که جای
پاهای «من» را برف پوشانده‌ست، یعنی راهی که «من» رفته است، دیگر نمی‌تواند ردّ پایی
برای آیندگان باشد. این‌گونه است که دگردیسی‌های سه‌گانه برای رسیدن به معنای
«بازگشت جاودانه» همچنان تکرار می‌گردند.

نتیجه

یکی از بن‌مایه‌های بنیادین شعر معاصر فارسی، به‌ویژه شعر پس از کودتای ۲۸ مرداد
۱۳۳۲، مظاهر متعددی است که شاعران معاصر، هر کدام به گونه‌ای خاص، از مؤلفه‌های
«اخلاق» در اندیشه‌ی شعری خود ارائه کرده‌اند. در این عهد، در پی وقوع تحولات
سیاسی-اجتماعی، از جمله: ورود تدریجی مدرنیته به ایران و آشنایی شاعران معاصر با
مکاتب و اندیشمندان بنام غرب، «نظام اخلاقی» غالب هم با تغییرات بسیاری مواجه‌شد.

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین این تغییرات، تغییر جهت شاعران معاصر از اخلاق سنتی و بینش مطلق‌گرای تئوریک به اخلاق و بینش تراژیک است؛ بر طبق بینش جدید، به‌جای قضاوت درباره‌ی زندگی از منظر اخلاق دوآلیستی، ارزش اخلاق را باید از چشم‌انداز زندگی نگریست. از این منظر، وجود شباهت و همسانی‌های مشخص میان اندیشه‌ی فلسفی فریدریش نیچه، فیلسوف بنام آلمانی و اندیشه‌ی شعری اخوان ثالث، با توجه به آشنایی اخوان با اندیشه‌ها و آموزه‌های نیچه، انکارناپذیر است؛ اخوان هم همچون نیچه - که اخلاق را به صورت دو نگره‌ی «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» دسته‌بندی می‌کند و «اخلاق سرورانه» و دلیرانه را برای تصدیق همه‌جانبه‌ی زندگی می‌ستاید - با «عشق به سرنوشت»، با پذیرش کنش‌گرانه‌ی شکست و رنج، به تمامیت زندگی آری می‌گوید. این پذیرش که از «بینش تراژیک» اخوان ناشی می‌شود، گرچه با نبردگی اخوان برای آرمان‌های ملی‌گرایانه‌ی او آغاز می‌گردد، اما اندک‌اندک راه به سوی آرمان‌های تراژیک انسان معاصر می‌برد و سرانجام اراده‌ی اخلاق سروری در اندیشه‌ی شعری او در بینش تراژیک، در گرایش‌های نبردگی و نژادگی، تقدس‌زدایی، نخبه‌گرایی، آفرینندگی و نوگرایی و توجیه زیبایی‌شناسانه‌ی زندگی، به ظهور می‌رسد؛

۱- اخوان ثالث با برخورداری از اخلاق سرورانه در بستری تراژیک، ابتدا با اظهار خشم و اعتراض به هم‌زمان پیشین خود در نهضت ملی، که اکنون با ترس و تسلیم و عاقبت‌طلبی، راه بردگان در پیش گرفته‌اند، سروری و نژادگی و تفاوت بارز خود را با آنان، آشکارا یا نهان، بیان می‌کند و آن‌گاه در شعر «نادر یا اسکندر؟»، ظهور فردی را آرزو می‌کند، که حتی اگر از گجستگان باشد، به مثابه‌ی «ابرمرد» به سکوت و سکون برده‌مآبانه‌ی شهر او پایان بخشد. این جاست که می‌توان گفت: اخوان اکنون در دامن حزنی فلسفی، انسانی‌تر و جهانی‌تر می‌اندیشد.

۲- نشانه‌های تقدس‌زدایی را نیز در تطبیق شعر اخوان و اندیشه‌ی نیچه، در مسئله‌ی «گناه» و «مرگ خدا» بیش از همه‌جا، در شعر «زندگی را مردم پیشین خورد و پوش و لذت آغوش می‌دیدند...» و شعر «چاووشی» می‌توان دید. اخوان در این سروده‌ها دیدگاه تراژیک و غیرماتافیزیکی خود را نسبت به زندگی و هستی، در «عشق به سرنوشت» و پذیرش جنبه‌های زمینی و غریزی وجود آدمی و سپس باور خود را به اصالت اخلاق غیرعرضی و ذاتی سروران، که بدور از اخلاق دوآلیستی بردگان است، به‌خوبی نشان می‌دهد.

۳- به نظر می‌رسد که در مبحث نخبه‌گرایی، اخوان بیش‌تر به آفرینش نوعی «فرهنگ تراژیک» می‌اندیشد؛ وی آن‌گاه که خود را «چاووشی‌خوان این کاروان» می‌نامد، با بیان ویژگی‌های کاروان، مانند بیداری و بهزیستی، رادی و شرف، آزادی و آزادگی، نوگرایی و ابدیت، گویی به ویژگی‌های سروران و بلندپایگان در دسته‌ی سروران نیچه‌ای اشاره می‌کند و بدین ترتیب در نگاهی بومی‌سازانه می‌توان گفت: اخوان خود را هم که سرکاروان این کاروان است، در پایان، پیام‌آور ابرانسان می‌نامد تا همگان در زمینه‌ی فرهنگی تراژیک برای رسیدن بدان بکوشند.

۴- همچنان‌که نیچه، در جست‌وجوی ابرانسان، هنر را با مسائل اگزیستانسیال هستی‌آدمی پیوند می‌دهد و تمایل او به مبحث زیبایی‌شناسی سرانجام تا اشتیاقی فلسفی برای زندگی و تمنای آفرینش فرهنگی تراژیک ارتقاء می‌یابد، اخوان نیز رفتار والامنشانه و سرورانه را با برخورداری از گونه‌ای فرهنگ تراژیک، تنها از راه اندیشه‌ی شعری خود به مخاطب منتقل می‌کند. بدیهی است که بستر شعر اخوان، بازتاب تجربه‌های وی، به‌ویژه شکست‌های شخصی-اجتماعی و اندوه‌های فلسفی اوست و این ساحت‌پدیدار شعر است که چونان توجهی برای زندگی، رنج‌های تراژیک او را، به مثابه‌ی شکست، به پیروزی بدل می‌کند.

۵- هرچند که همه‌ی آن‌چه در مباحث پیش گفته شد، دارای زیرساخت آفرینش‌گری و نوگرایی در اندیشه‌ی شعری اخوان، در راستای پرورش روحیه‌ی اخلاق سروری در بینشی تراژیک است، اما باور و میل به آفرینش‌گری و نوگرایی جاودان از نظر اخوان، در شعر «برف» بیش از هرجا نمود می‌یابد که به‌طرزی شگفت با مراحل دگردیسی جان نیچه‌ای، شتر، شیر و کودک، هماهنگ است؛ شاعر در این شعر، به شکلی نمادین، مواردی همچون: ادامه‌ی راه دیگران و کهنه‌گرایی اندیشگی را، به مثابه‌ی انقیادی کور، فرومایه و شترمآبانه نکوهش می‌کند و آزادگی را در نوگرایی و آفرینش‌گری می‌داند و در پایان نیز بر اهمیت تکرار جاودانه‌ی این نوگرایی تأکید می‌ورزد. بدیهی است که این آفرینش‌گری، هم از دید نیچه و هم از نظر اخوان، تنها در بستر فرهنگی تراژیک و با داشتن اخلاق سروران، قابل اجراست.

پی‌نوشت

۱. ما به‌منظور به‌دست‌دادن نوعی چشم‌انداز فلسفی از گوشه‌ای از بستر نیهیلیسمی شعر معاصر ایران در بینشی تراژیک، بخشی از این معنا را در مقاله‌ای دیگر بررسی کرده‌ایم (نک: اسداللهی و فتحی، ۱۳۹۹: ۶۰-۲۹).

۲. دیونیزوس (Dionysus): «دیونیزوس، نماد شادی، مستی و مرزشکنی است. این ایزد، نماد روح بلندپرواز و مرزنشناس است. «در مقابل آپولون، دیونیزوس، نماینده‌ی نوعی انرژی آشفته و نشئه‌آور است که انسجام هرگونه ساختار صوری را تهدید می‌کند و در پی از میان برداشتن تفرّد شکل‌گرفته‌ی فرد خودآیین و اتحاد دوباره با هسته‌ی درونی طبیعت است» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۳۹).
۳. برای دیدن اسباب جبرگرایی در اندیشه‌ی شعری اخوان (نک: محمدی و سرانجام، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۳۷).
۴. از نظر نیچه، هستی ایستمند و ساکن و یا حقیقت ثابتی در هستی وجود ندارد؛ همه چیز سیال و گذران، درک‌ناپذیر و واپس‌نشین است؛ این معنا در فلسفه‌ی نیچه، «صیورورت (شدن)» (becoming) نام دارد (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۵۲).

منابع

- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۶۰)، *از این اوستا*، چاپ پنجم، تهران: مروارید.
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۶۹)، *بدایع و بدعت‌ها و عطا و لقای نیما یوشیج*، چاپ دوم، تهران: بزرگمهر.
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۰)، *سه کتاب (در حیات کوچک پاییز در زندان؛ زندگی می‌گوید اما باز باید زیست... دوزخ اما سرد، تهران: بزرگمهر.*
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۸)، *آن‌گاه پس از تندر (منتخب هشت دفتر شعر)*، تهران: سخن.
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۸۳)، *صدای حیرت بیدار*، به کوشش مرتضی کاخی، تهران: زمستان.
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۹۰)، *آخر شاهنامه*، تهران: زمستان.
- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۹۱)، *زمستان*، تهران: زمستان.
- اسپینکز، لی (۱۳۸۸)، *فریدریش نیچه*، ترجمه‌ی رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.
- اسداللهی، خدابخش و چیمین فتحی (۱۳۹۹)، «تحلیل تطبیقی شعر فروغ فرخزاد و نیپیلیسم نیچه‌ای». پژوهش ادبیات معاصر جهان. د ۲۵. ش ۱. صص ۶۰-۲۹.
- براهنی، رضا (۱۳۸۷)، «اخوان شاعر بزرگ سرزنش جهان»، *شهریار شهر سنگستان (نقد و تحلیل اشعار مهدی اخوان ثالث (م. امید) به اهتمام شهریار شاهین دژی*، تهران: نشر سخن: ۲۳۹-۲۰۸.
- پیروز، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *مبانی فلسفه هنر نیچه (زیبایی، والایی، کمال)*، تهران: نشر علم.
- جباری، نجم‌الدین (۱۳۹۷)، «دوگانه‌ی جاذبیت و مانعیت در شعر میراث از اخوان ثالث»، *پژوهشنامه‌ی نقد ادبی و بلاغت*، سال ۷، شماره‌ی ۱: ۳۹-۲۱.
- حقوقی، محمد (۱۳۸۳)، *شعر زمان ما ۲ مهدی اخوان ثالث*، چاپ دهم، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
- حیدری، رسول (۱۳۹۲)، *نقد و تحلیل رویکردهای دینی در شعر معاصر (با تکیه بر اشعار اخوان ثالث، امین‌پور، شاملو، شفیعی کدکنی و شهریار)*، رساله‌ی دکتری، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
- دولوز، ژیل (۱۳۸۶)، *جستاری در اندیشه‌های نیچه*، ترجمه‌ی حامد مهرپور، تهران: جامی.
- روزن، استنلی (۱۳۹۲)، *نقاب روشنگری*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: مرکز. خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، *اخلاق فضیلت*، تهران: حکمت.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۴)، *چشم‌انداز شعر معاصر ایران*، تهران: ثالث.
- سوفرن، پیر ابر (۱۳۷۶)، *زرتشت نیچه (شرحی بر پیشگفتار چنین گفت زرتشت)*، ترجمه‌ی بهروز صفدری، تهران: فکر روز.
- طاهباز، سیروس (۱۳۷۰)، *دفترهای زمانه (بدرودی با مهدی اخوان ثالث)*، تهران: مؤلف.
- فتحی، چیمین (۱۳۹۸)، *نقد و تحلیل شاهنامه‌ی فردوسی بر اساس نظریه‌های فلسفه‌ی هنر*، رساله‌ی دکتری، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه (جلد هفتم)، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۱)، فردریک نیچه فیلسوف فرهنگ، ترجمه‌ی علیرضا بهبهانی، تهران: بهبهانی. محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۳)، زایش و مرگ تراژدی (تفسیری بر زایش تراژدی از درون روح موسیقی نیچه)، تهران: نشر نی.

محمدی، محتشم و امین سرانجام (۱۳۸۹)، «جبرگرایی در شعر اخوان ثالث»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهرکرد، سال پنجم، شماره ۱۸ و ۱۹: ۱۶۴-۱۳۷.

مختاری، محمد (۱۳۷۹)، انسان در شعر معاصر یا درک حضور دیگری، تهران: توس.

میرشکاک، یوسفعلی (۱۳۹۳)، نیست‌نگاری و شعر معاصر، تهران: روزگار نو.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۶)، اراده معطوف به قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۰)، حکمت شادان، ترجمه‌ی سعید کامران و ...، تهران: جامی.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۸)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۰)، فراسوی نیک و بد، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۳)، چنین گفت زرتشت، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه.

نیکدار اصل، محمدحسین و رضانی پارسا، داوود (۱۳۹۶)، «بررسی وجوه اخلاق در شعر اخوان براساس مؤلفه‌های سنتی و مدرن آن»، همایش ملی پژوهش‌های شعر معاصر فارسی، یاسوج

<https://civilica.com/doc/727848>.

هارت، مایکل (۱۳۹۲)، ژیل دولوز، نوآموزی در فلسفه، ترجمه‌ی رضا نجفی‌زاده، تهران: نی.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۸)، راه‌های جنگلی، ترجمه‌ی منوچهر اسدی، تهران: درج.

ویننی، میشل (۱۳۷۷)، تأثر و مسایل اساسی آن، ترجمه‌ی سهیلا فتاح، تهران: سمت.

یاسپرس، کارل (۱۳۸۳)، نیچه، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

یعقوبی جنبه‌سرایبی، پارسا (۱۳۹۱)، «بار تعلیمی جریان‌های شعر متعهد فارسی»، پژوهشنامه‌ی ادبیات تعلیمی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان، سال چهارم، شماره‌ی ۱۵: ۱۹۸-۱۷۷.

Akhavan-sales, M. (1981), *From this Avesta*, fifth edition, Tehran: Morvarid. [in Persian].

Akhavan-sales, M. (1990), *Heresies and innovations of Nima Yushich*, Second Edition, Tehran: Bozorgmehr. [in Persian].

Akhavan-sales, M. (1991), *three books (in the small yard of autumn in prison; life says but must live again ..; hell but cold*, Tehran: Bozorgmehr. [in Persian].

Akhavan-sales, M. (1999), *Then After Thunder* (selected eight poetry books), Tehran: Sokhan. [in Persian].

Akhavan-sales, M. (2004), *The Voice of Awakened Wonder*, by Morteza Kakhi, Tehran: Winter [in Persian].

Akhavan-sales, M. (2011). *The end of Shahnameh*, Tehran: Winter. [in Persian].

Akhavan-sales, M. (2012), *Winter*, Tehran: Winter. [in Persian].

- Asadollahi, K. and Ch. Fathi (1399). "Comparative analysis of Forough Farrokhzad's poetry and Nietzschean nihilism". *Research in Contemporary World Literature*. No.1. 29-60 [in Persian].
- Braheni, R. (2008), "Akhavan, the Great Poet to Blaming the Wworld", *Shahriar-e Shahr-e Sangestan (Critique and Analysis of the Poems of Mehdi Akhavan Sales (M. Omid) by Shahriar Shahin- Deji*, Tehran: Sokhan Publishing: 239-208. [in Persian].
- Copleston, F. (1992), *Frederick Nietzsche, Philosopher of Culture*, translated by A. Behbahani, Tehran: Behbahani. [in Persian].
- Copleston, F. (2003), *History of Philosophy from Fichte to Nietzsche (Vol. 7)*, translated by D. Ashouri, Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian].
- Deleuze, J. (2007), *An Essay on Nietzsche's Thoughts*, translated by H. Mehrpour, Tehran: Jami. [in Persian].
- Fathi, Ch. (2020), *A critique and analysis on the Ferdowsi's Shahnameh Based on Theories of Philosophy of Art*, PhD Thesis, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil. [in Persian].
- Gellner, E. (1964), *thought and change*, London: Weidenfeld and Nicolson. –
- Hart, M. (2013), *Jill Deleuze, Innovation in Philosophy*, translated by R. Najafzadeh, Tehran: Ney. [in Persian].
- Heidari, R. (2013). *Critique and Analysis of Religious Approaches in Contemporary Poetry (based on the Akhavan-Sales's Poetry, Aminpour, Shamloo, Shafiei Kadkani and Shahriyar)*, PhD thesis, University of Isfahan, Isfahan. [in Persian].
- Heidegger, M. (1999). *Forest Roads*, translated by M. Asadi, Tehran: Dorg. [in Persian].
- Hoghooghi, M. (2004), *Poetry of Our Time 2 Mehdi Akhavan Sales*, tenth edition, Tehran: Negah Publishing Institute. [in Persian].
- Jabbari, N. (2018), "The Duality of Attraction and Obstacle in the Poetry of the Heritage of Akhavan-Sales", *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Volume 7, Number 1: 39-21. [in Persian].
- Jaspers, C. (2004), *Nietzsche*, translated by Siavash Jamadi, Tehran: Phoenix. [in Persian].
- Khazaei, Z. (2010), *Ethics of Virtue*, Tehran: Hekmat. [in Persian].
- Mahboubi Arani, H. (2014), *The Birth and Death of Tragedy (An Interpretation of the Nietzsche's Birth of Tragedy from the Spirit of Music)*, Tehran: Ney Publishing. [in Persian].
- Mirshkak, Y. (2014), *Contemporary Art and Poetry*, Tehran: New Times. [in Persian].
- Mohammadi, M. and A. Saranjam. (2010), "Algebraism in the Poetry of Akhavan-Sales", *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, Shahrekord University, Fifth Year, No. 18 and 19: 164-137. [in Persian].

- Mokhtari, M. (2000), *Man in Contemporary Poetry or Understanding the Presence of Another*, Tehran: Toos. [in Persian].
- Nietzsch, F. (1976), “Twilight of the Idols”, in *the portable Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: Penguin.
- Nietzsche, F. (2011), *Beyond Good and Evil*, translated by D.Ashouri, Tehran: Kharazmi. [in Persian].
- Nietzsche, F. (2014), *Thus Spoke Zarathustra*, translated by D.Ashouri, Tehran: Agah. [in Persian].
- Nietzsche, Friedrich (2001), *Hekmat Shadan*, translated by Saeed Kamran and ..., Tehran: Jami. [in Persian].
- Nietzsche, Friedrich (2007), *The Will to Power*, translated by Majid Sharif, Tehran: Jami. [in Persian].
- Nietzsche, Friedrich (2009), *The Genealogy of Ethics*, translated by Dariush Ashouri, Tehran: Ad. [in Persian].
- Nikdar Asl, M. and Ramezani Parsa, D. (2017), “Study of Ethics in the Akhavan-Sales’s Poetry Based on its Traditional and Modern Components”, *National Conference on Contemporary Persian Poetry Research*, Yasuj ,, <https://civilica.com/doc/727848>. [in Persian].
- Piروز, A(2015), *Fundamentals of Nietzsche's philosophy of art (beauty, sublimity, perfection)*, Tehran: Elm publication.
- Richardson, William(1974) *Heidegger, through Phenomenology to thought*, martinus nijhoff.
- Rosen, S. (2013), *The Mask of Enlightenment*, translated by M. Nouri, Tehran: Center. [in Persian].
- Sophren, P.(1997). *Zarathustra of Nietzsche (commentary on the preface of such a saying Zarathustra)*, translated by B. Safdari, Tehran: Fekr-e Rooz. [in Persian].
- Spinks, L. (2009), *Friedrich Nietzsche*, translated by Reza Valiayari, Tehran: Center. [in Persian].
- Tahabaz, S. (1991), *Daftar-e Zamaneh (Farewell to Mehdi Akhavan Sales)*, Tehran: Author. [in Persian].
- Winnie, M. (1998),. *Theater and its basic issues*, translated by S. Fattah, Tehran: Samt. [in Persian].
- Yaghoubi Janbehسرائ, P. (2012), “Educational Burden of Committed Persian Poetry Streams”, *Journal of Educational Literature*, Islamic Azad University, Dehaghan Branch, Fourth Year, No. 15: 198-177. [in Persian].
- Zarghani, M. (2015), *Perspectives on Contemporary Iranian Poetry*, Tehran: Third. [in Persian].