

Islamic Knowledge and Insight

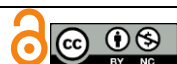
Comparison of the Philosophical Thought of Hakim Abolqasem Ferdowsi and Friedrich Wilhelm Nietzsche

1. Seyed Jalal Homaei: Department of Persian Language and Literature, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Maryam Youzbashi*: Department of Persian Language and Literature, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: youzbashi.maryam@iau.ac.ir)
3. Zohreh Sarmad: Department of Persian Language and Literature, Ra.C., Islamic Azad University, Rasht, Iran

Abstract

This article attempts to compare the philosophical and wisdom-based ideas of Ferdowsi and Nietzsche in order to identify the similarities and differences between the worldviews of these two thinkers. The purpose of the study was to expand and reinterpret their rationalist perspectives and to uncover their shared foundations concerning essential aspects of human life. Using a descriptive-analytical method and relying on documentary and library sources, the research conducted a comparative examination of the wisdom-oriented concepts reflected in Ferdowsi's poetry and the philosophical ideas presented in Nietzsche's works. The findings indicate that the two share notable similarities in their emphasis on reason and rationality in human life, particularly on themes such as greed, vengeance, forgiveness, and honesty. However, a fundamental and profound difference is observed in areas such as their perspectives on women. Nietzsche's Übermensch, which remains an abstract construct in his thought, is not analogous in nature or characteristics to Ferdowsi's super-heroic figure, who is portrayed as a tangible human being with earthly qualities. This contrast reveals the divergent orientations of the two thinkers regarding humanity and ethics.

Keywords: philosophy, wisdom, Ferdowsi, Nietzsche, rationalism, comparative thought.



How to cite: Homaei, S. J., Youzbashi, M., & Sarmad, Z. (2026). Comparison of the Philosophical Thought of Hakim Abolqasem Ferdowsi and Friedrich Wilhelm Nietzsche. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(4), 1-17.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 July 2025

Revise Date: 03 December 2025

Accept Date: 10 December 2025

Initial Publish: 12 December 2025

Final Publish: 22 December 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

مقایسه‌ی اندیشه‌های فلسفی حکیم ابوالقاسم فردوسی و فریدریش ویلهلم نیچه

۱. سید جلال همایی: گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. مریم یوزباشی*: گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: youzbashi.maryam@iau.ac.ir)
۳. زهره سرماد: گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران

چکیده

در این مقاله تلاش شده با مقایسه‌ی اندیشه‌های فلسفی و حکمی فردوسی و نیچه به شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های این دو اندیشمند پی برد. هدف پژوهش گسترش و بازنمایی افکار خردورزانه‌ی آن دو و کشف نقاط مشترک در باورهای اساسی حیات بشری بود که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای اندیشه‌های حکمی بازتاب یافته در اشعار فردوسی با اندیشه‌های فلسفی مطرح در آثار نیچه مطالعه‌ی تطبیقی شدند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که میان اندیشه‌های آن دو از نظر توجه به خرد و عقلانیت در زندگی انسان در موضوعاتی مانند آز، کین‌خواهی، بخشش و صداقت شباهت‌هایی وجود دارد، و در مواردی مانند نگرش به زن تفاوتی بنیادین و عمیق دیده می‌شود. آبرانسان نیچه که هنوز فقط در اندیشه‌ی اوست با آبرپهلوان فردوسی که انسانی ملموس با ویژگی‌هایی زمینی است، از نظر ماهیت و ویژگی مشابه نیست که بیانگر نگرش متفاوت آن دو به انسان و اخلاق است.

کلیدواژه‌گان: فلسفه، حکمت، فردوسی، نیچه، خردورزی، تطبیق اندیشه.

شیوه استناددهی: همایی، سید جلال، یوزباشی، مریم، و سرماد، زهره. (۱۴۰۵). مقایسه‌ی اندیشه‌های فلسفی حکیم ابوالقاسم فردوسی و فریدریش ویلهلم نیچه. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۴)، ۱-۱۷.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۹ آذر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۲۱ آذر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

مقدمه

واژه‌ی فلسفه^۱ از دو جزء یونانی فیلو^۲ به معنای «دوستداری» و سوفیا به معنای «دانایی» تشکیل شده است. سقراط، نخستین کسی که این واژه را به کار برد، خود را نه «دانشمند» بلکه «دوستدار دانایی» معرفی کرد (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۲). بدین سان، فلسفه از آغاز به معنای عشق به خرد و فرزاندگی و تلاشی برای دستیابی به حقیقت عالم فهمیده می‌شد. در اصطلاح فلسفه دانشی است که با روشی خردورزانه به بنیادی‌ترین پرسش‌های انسان می‌پردازد و او را به بازنگری انتقادی دانش و باورهای پیشین وامی‌دارد. فلسفه در پی آن است تا به پرسش درباره‌ی جهان پیرامون، ماهیت ادراک، تجربه و فهم بشری پاسخ دهد. در مسیر تطوّر فلسفه دو شاخه اصلی شکل گرفته‌اند: (۱) هستی‌شناسی^۳ که به ماهیت هرچه هست، می‌پردازد؛ (۲) شناخت‌شناسی یا معرفت‌شناسی^۴ که روش فهم دانستن چیزی را توضیح می‌دهد. تحوّل این دو مبحث و مباحث فرعی برآمده از آن‌ها جریان اصلی تاریخ فلسفه را تشکیل می‌دهند. همه‌ی شاخه‌های مهم مثل اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی علم، زیبایی‌شناسی، فلسفه‌ی دین و مانند این‌ها جزئی از جریان اصلی هستند و فلسفه به‌طور کلی شامل همه‌ی این‌ها می‌شود. مباحث مربوط به اینکه چه چیزی وجود دارد و چگونه می‌توان آن را دانست، منطقاً مقدم بر موضوعات مطرح در شاخه‌های فرعی است (مگی، ۱۳۸۶: ۸).

فلسفه در آغاز علمی جامع بود که شامل تمام دانش‌ها می‌شد و ارسطو آن را «علم به احوال موجودات از آن حیث که وجود دارند» می‌دانست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۱). در سنت اسلامی نیز ابن سینا آن را «آگاهی بر حقایق اشیاء تا آنجا که برای انسان ممکن است» تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۱/۱۲). جرجانی نیز فلسفه را «شبه شدن به خداوند به قدر توان انسان برای تحصیل سعادت ابدی» می‌داند (جرجانی، ۱۳۹۴: ۵۵). فلسفه در مشرق زمین و مغرب زمین همواره در پی حقیقتی فراتر از امور سطحی و روزمره بوده که به دو بخش اصلی

تقسیم می‌شد: (۱) فلسفه‌ی نظری شامل الهیات، ریاضیات و طبیعیات؛

(۲) فلسفه‌ی عملی دربرگیرنده‌ی اخلاق، سیاست و تدبیر منزل.

در سنت اسلامی فلسفه با واژه‌ی «حکمت» به معنای دانایی و فرزاندگی (معادل سوفیائی یونانی) و اندیشمند با عنوان «حکیم» شناخته می‌شد. مترجمان اولیه فیلسوفیای یونانی را به «عشق و حکمت» ترجمه کرده‌اند. «جدای از ریشه‌ی لغوی حکمت که دارای بار معنایی ارزشی، دینی و عملی خاصی بوده و بازدارندگی عنصر معنایی مهم آن است، در فلسفه‌های شرقی و همچنین سنت اسلامی فلسفه و حکمت همواره درهم تنیده‌اند و کاربرد حکیم به معنای فیلسوف امری معمول است؛ ولی در فلسفه‌ی غرب به‌ویژه از عصر مدرن به این سو فلسفه با استقلال از الاهیات مرز معنایی مشخصی با حکمت یافت» (شجاعی، ۱۳۹۰: ۵۵). در پژوهش حاضر فلسفه‌ی نیچه و حکمت فردوسی تا حدی معادل یکدیگر در نظر گرفته شده‌اند و بر این اساس شباهت‌ها و تفاوت‌ها بررسی شده‌اند.

فردوسی در مقام حکیمی از مشرق زمین، مفاهیم فلسفی را نه در قالب تعاریف انتزاعی بلکه در قالب اندیشه‌های حکمی و اخلاقی در شاهنامه بازتاب داده است. او به مفاهیمی چون خرد، داد، راستی، آزادی و سرنوشت پرداخته، و خردورزی را اساس زندگی دانسته است (ریاحی، ۱۳۹۲: ۷۴). در مغرب زمین نیز فیلسوفانی چون فریدریش نیچه با نقد سنت‌های فکری و اخلاقی غرب، جریان فلسفه را دگرگون کردند. نیچه فلسفه را نه جست‌وجوی حقیقتی ثابت، بلکه کوششی برای بازاندیشی ارزش‌ها می‌دانست و با طرح مفاهیمی چون «اراده‌ی معطوف به قدرت» و «آبرانسان» دیدگاه تازه‌ای به حیات بشری عرضه نمود (نیچه، ۱۳۸۰: ۹۵).

بررسی تطبیقی آثار این دو اندیشمند که هر یک نماینده‌ی برجسته‌ی فرهنگ و تمدن خویش‌اند، می‌تواند آشکار سازد که آن‌ها چگونه اندیشه‌های حکمی و فلسفی خود را در آثارشان بازتاب داده‌اند و آیا اساساً می‌توان میان اندیشه‌های حکمی فردوسی و فلسفه‌ی نیچه نقاط

^۴ epistemology

^۵ sophia

^۱ philosophy

^۲ philo

^۳ ontology

اشتراک و افتراقی یافت یا خیر؟ تحلیل آرای حکمی و فلسفی آنان می‌تواند ضمن ایجاد امکان شناخت سرچشمه‌های مشترک در هنر و اندیشه، شباهت‌ها و تمایزهای دو سنت شرق و غرب را نیز آشکار سازد و تفاوت‌های فرهنگی را برجسته نماید. نتایج پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تر پیوندها و گسست‌های میان دو تمدن بزرگ کمک کند و زمینه‌ساز گسترش تعاملات فرهنگی و گفت‌وگوی اندیشمندانه میان ملل مختلف باشد.

هدف اصلی جستار حاضر بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلسفی فردوسی و نیچه است تا ضمن تبیین مبانی مشترک و متمایز، زمینه‌ای برای شناخت بهتر جایگاه خرد و حکمت در حیات انسانی فراهم آید. هدف فرعی مطالعه و مقایسه‌ی مفهوم «آبرانسان» در اندیشه‌ی نیچه با «آبرپهلوان» در شاهنامه‌ی فردوسی است. این پژوهش در پی پاسخ به سوالات زیر است:

۱. چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان اندیشه‌های فلسفی و حکمی فردوسی و نیچه وجود دارد؟
 ۲. مفهوم «آبرانسان» در فلسفه‌ی نیچه با «آبرپهلوان» در اندیشه‌ی فردوسی چگونه مقایسه می‌شود؟
- برخی پژوهش‌های مرتبط با اندیشه‌های فلسفی و حکمی فردوسی و نیچه از این قرارند:

- فلاح‌نژاد (۱۳۸۹) در مقاله‌ی «فردوسی و نکوهش فلسفه» بر این باور است که فردوسی با خردورزی مخالف نیست بلکه برخی گرایش‌های فلسفی‌ای را که با توحید و معاد ناسازگارند، نمی‌پذیرد. او به حکیمان احترام می‌گذارد و با فلاسفه‌ای که توانایی نامحدود عقل را مطرح می‌کنند اختلاف نظر دارد.

- در مقاله‌ی «جایگاه خرد و خردورزی در شاهنامه فردوسی» عباسی‌فر و همکارانش (۱۴۰۲) به این نتیجه رسیده‌اند که از نظر فردوسی خرد بهترین هدیه‌ی خداوند به انسان است و پایه‌ای برای سامان جامعه و رفع ظلم؛ کاربرد فراوان واژه‌ی «خرد» در شاهنامه نیز نشان‌دهنده‌ی اهمیت خردورزی نزد فردوسی است.

- خسروی و موسوی (۱۳۸۷) در مقاله‌ی «خردورزی و دین‌داری اساس هویت ایرانی در شاهنامه» به این نتیجه دست یافته‌اند که خردورزی و دین‌داری پایه‌ی جهان‌بینی فردوسی در شاهنامه است. این دو عنصر با نبرد همیشگی خیر و شر، و تکلیف انسانی هماهنگ شده‌اند که به هدایت عملی انسان می‌انجامد.

- در مقاله‌ی «خاستگاه ارزش‌ها از نگاه نیچه» سهرابی و فتح‌زاده (۱۳۹۵) نتیجه می‌گیرند که از نظر نیچه سرچشمه‌ی ارزش‌ها در جهان حسی و نیروهاست و هر فرد در هر دوره باید ارزش‌ها و روایت زندگی خود را بر اساس شور و اراده خلق کند.

- دولوز و وقفی‌پور (۱۳۸۷) در مقاله‌ی «نیچه و فلسفه» بیان می‌دارند که نیچه فلسفه‌ی ارزش‌ها را راهی برای تحقق نقادی حقیقی، و فلسفه را ابزار وارونگی انتقادی می‌داند. او فلسفه‌ی مدرن را نقد می‌کند.

- کرباسی‌زاده (۱۳۷۸) در مقاله‌ی «فلسفه نیچه یا نیچه فیلسوف» بر این باور است که فلسفه‌ی نیچه مبتنی بر «موارد» است زیرا او فرضیه‌ها و نتایج خود را موقتی و آزمایشی می‌داند. نیچه از فلسفه برای بررسی توافق یا مخالفت با تفاسیر و ارزش‌های مختلف بهره می‌برد.

- بلخاری (۱۳۹۷) در مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی حکمت در شاهنامه» بر این باور است که حکمت در شاهنامه حکمت شرقی مبتنی بر اخلاق و عمل است، نه فلسفه‌ی نظری محض و فردوسی با استفاده از واژه‌ی «فیلسوف» و ارتباط آن با روم و یونان آگاهی خود از فلسفه و معنا را نشان می‌دهد.

۱. مبانی نظری و روش تحقیق

روش تحقیق توصیفی تحلیلی با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای است. از شاهنامه‌ی فردوسی به تصحیح جلال خالقی‌مطلق برای استخراج اندیشه‌های حکمی فردوسی؛ و از کتاب‌های چنین گفت زرتشت، این است انسان، آواره و سایه‌اش، و حکمت شادان اندیشه‌های فلسفی نیچه استخراج گردید.

۲. یافته‌ها، بحث و بررسی

۱. نیچه، فردوسی و دیدگاه آن‌ها به فلسفه

فریدریش ویلهلم نیچه، فیلسوف آلمانی و از متفکران برجسته‌ی قرن ۱۹ میلادی، پدرش (کشیش لوتری) را در کودکی از دست داد و در محیطی زنانه و مذهبی رشد یافت (Copleston, 2014). از نوجوانی با فرهنگ یونانی و آثار افلاطون آشنا شد. دیدگاه‌های فلسفی او با آشنایی با شوپنهاور شکل گرفت. آثار شاخص نیچه سیه‌دهم (۱۸۸۱)، دانش شاد (۱۸۸۲)، و چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳-۱۸۸۵) هستند که در آن‌ها اندیشه‌های فلسفی او مانند «مرگ خدا»، «بازگشت جاودانه» و «آبرانسان» مطرح شده‌اند. در فراسوی نیک و بد (۱۸۸۶) و تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) نیچه با رویکردی روان‌شناسانه و فلسفی، ارزش‌ها و اخلاق انسانی را نقد می‌کند و به بررسی ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی آن‌ها می‌پردازد. در اواخر زندگی فلسفه‌ای را بر پایه‌ی «خواست قدرت» بنا نهاد و چندین اثر مهم مانند دجال و غروب بتان را منتشر کرد، اما در ۱۸۸۹ نشانه‌های دیوانگی در او آشکار شد. نیچه در ۲۵ اوت ۱۹۰۰ درگذشت (Copleston, 2014).

به نظر می‌رسد افکار و اندیشه‌های نیچه ورای زمانه‌ی خود بوده‌اند. آثار نیچه (با توجه به ادوار سه‌گانه‌ی تطوّر فکری او) بیان‌کننده‌ی سیر تکاملی برداشت او از فلسفه و فیلسوف است. او که با فلسفه‌ی سنتی سرسبز داشت، در دهه‌ی پایانی عمرش خود را فیلسوف می‌خواند و به صراحت و متعصبانه از فلسفه‌ی آینده (فلسفه‌ی خودش) سخن می‌گفت (Karbāsizādeh, 2008). «از نظر نیچه دامنه‌ی فلسفه بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که پیش از او یا حتی در فلسفه‌ی معاصر پنداشته می‌شود؛ زیرا فلسفه شامل تفسیر امور برحسب جایگاهشان در زندگی انسانی، و ارزیابی آن‌ها در پرتو برخی ملاحظات ارزشی است. به اعتقاد او مهم‌ترین ویژگی چنین فلسفه‌ای خلاق بودن در ذات خود است، یعنی نه تنها به تفسیر رویدادها بلکه به سمت و جهتی که آن‌ها دارند نیز مربوط می‌شود. بنا بر گفته‌ی نیچه طرح (نفوذ دادن) یک معنا با تشکیل دادن، شکل بخشیدن، غلبه

کردن، اراده کردن آن‌چنان که ذات و جوهر فلسفه است، صورت می‌گیرد» (Karbāsizādeh, 2008).

«نیچه در درجه‌ی اول مسائل هنر، علم، حقیقت، معرفت، اخلاقیات، ارزش و نوع بشر کامل (وجود انسانی) را به‌طور کلی مطرح می‌کند و آن‌گاه در ذیل آن‌ها به مسائلی مانند آگاهی، خودآگاهی، منطق، عقل، عواطف و تغییرات آن‌ها، انسانیت عامی و شریف و چیزهای دیگر می‌پردازد. از نظر او این موضوعات مسائلی را پدید می‌آورند که به تفسیر مجدد و ارزیابی دوباره نیاز دارند؛ یعنی همان دو کاری که به نظر نیچه اشتغال و وظیفه‌ی عمده‌ی فلسفه است. نیچه نه تنها متفکر مسئله یا مسئله‌اندیش است، بلکه متفکر مورداندیش نیز هست. شیوه‌ی او برای پرداختن به مسائل یا مشکلات، تأمل و تمرکز روی موارد گوناگون اشخاص یا پیش‌آمدهاست که خود موجب طرح مسائلی می‌شوند که نیچه با شیوه‌های عینی به آن‌ها می‌پردازد» (Karbāsizādeh, 2008). او همواره در پی کشف توانایی‌ها و قابلیت‌های آدمی برای تبدیل شدن به موجودی فراتر از آنچه هست، بود. «مجموع نظرات و آرای او فلسفه‌ای منجمد پدید آورده است. در دهه‌ی پایانی عمر به کارگیری مفاهیم و اصطلاحات کلیدی را افزایش داد مانند بزرگ شمردن حیات و اراده‌ی معطوف به قدرت. او مسائل محوری و اساسی مربوط به آن‌ها را نیز مطرح کرد که عبارت‌اند از: ارزشیابی ارزش‌ها، اخلاقیات، نوع بشر کامل، انسانیت قابل‌دستیابی و نهایتاً شناخت آن‌گونه که بتوان جست‌وجو نمود. ضمن پرداختن به همین مباحث بود که نیچه به برداشت ویژه‌اش از فلسفه برحسب وظایف دوگانه‌ی تفسیر و ارزشیابی ناآل گردید. وظایف مذکور نه تنها بنیان‌شکن و به اصطلاح دارای جنبه‌ی تخریبی‌اند بلکه، مهم‌تر از آن سازنده و دارای جنبه‌ی بنیادی نیز هستند. اگر ظاهر تخریبی آن‌ها باعث شود که جنبه‌ی سازنده‌شان نادیده گرفته شود، نمی‌توان نظری منصفانه نسبت به فلسفه و فیلسوف نیچه داشت» (Karbāsizādeh, 2008).

حکیم ابوالقاسم فردوسی در ۳۲۹ق در خراسان متولد شد. شاهنامه را تحت حمایت منصور پسر ابومنصور آغاز کرد که تدوین اولیه آن تا

۳۸۴ ق طول کشید، ولی در ۴۰۰ ق تکمیل گردید. او از طبقه‌ی دهقانان نسبتاً ثروتمند توس بود و تربیت دهقانی و خودآگاهی ملی‌اش پایه‌های شخصیت و روح ملی شاهنامه را شکل داد. او تحت تأثیر شاهنامه‌ی ابومنصوری و فضای ملی و فرهنگی خراسان قرار داشت.

در ابیات زیر:

آیا فلسفه‌دان بسیار گوی

سخن هرچه بایست توحید نیست

بیویم به راهی که گویی میوی

به ناگفتن و گفتن او یکی ست

(۳: ۲۸۸)

به نظر می‌رسد فردوسی نه تنها با فلسفه و فلاسفه میانه‌ی خوشی ندارد، بلکه آن‌ها را پرگو می‌داند و از پیمودن راهشان بیزاری می‌جوید. آیا فردوسی با اندیشه و تعقل مخالف بوده که درباره‌ی فلاسفه چنین گفته است؟ پاسخ سؤال منفی است. مخالفت فردوسی با فلسفه مخالفت با خردورزی به طور مطلق نیست، او با نوعی از خردورزی مخالف است. تعقل محصور به اندیشه‌ی فلسفی نیست و اشکال متعدّد دارد مانند: خردورزی دینی، خردورزی عرفانی، خردورزی فلسفی، و خردورزی علمی. پس مخالفت با یکی از این‌ها به منزله‌ی مخالفت با خردورزی به معنی مطلق کلمه نیست. مخالفت فردوسی با اندیشیدن به شیوه‌ی فلاسفه از روی ناآگاهی به این نوع اندیشیدن نیست، او با فراز و فرود اندیشه‌ی فلسفی زمان خویش آشنا بود. مخالفت او در واقع نقدی بر نارسایی‌های این روش اندیشیدن است (Fallāh, 2010).

«حکیم توس با آگاهی کامل از لغات، از کارگرفتِ مصطلحات فیلسوفان پرهیز می‌کند زیرا به اعتبارهای گوناگون با تفکرات فلسفی و فلاسفه مخالف است. او حتی از کاربرد کلمه‌ی فلسفه مانند برخی متدینان اجتناب می‌کند، چون در تلقی این اندیشه‌وران فلسفه کلمه‌ای بیگانه و معرّب محسوب می‌شود. آن‌ها به جای «فلسفه» از «حکمت» استفاده می‌کردند که کلمه‌ای قرآنی است. در آن فضای فکری

کلمه‌ی فلسفه نزد عده‌ای بار معنایی منفی داشته است» (Fallāh, 2010).

۲.۲. خدا در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

جمله‌ی مشهور «خدا مرده است» بارزترین تبلور دین‌باوری نیچه است که در نگاه اول برداشت‌های مختلفی می‌توان از آن داشت. «شاه‌بیت معروف «خدا مرده است» را غالباً نخستین مدخل ورود به آرای نیچه در خصوص خدا دانسته‌اند، لیکن پرسشی که این انگاره برمی‌انگیزد آن است که آیا رواست در اندیشه‌ی فلسفی نیچه در این خصوص، بین باور به «مرگ خدا» در ساحت هستی‌شناسی و «مرگ خدا» در معنای معرفت‌شناختی تمایزی قائل شد؟ آیا مقصود نیچه از این تمثیل ادعای مرگ حقیقی خدای حقیقی است یا قصد او ترسیم فضای زمانه‌ی خود است؛ روزگاری که انسان دیگر با خدا کاری ندارد و در فعالیت‌های روزمره‌ی خویش به فرامین و تبشیر و انداز او وقعی نمی‌نهد و بدین‌سان خدایی که از عرصه‌ی وسیع اجتماع تا تاریک‌خانه‌های کلیسا پس رانده شده و در محدوده‌ی تنگ کلیسا محبوس شده است، عملاً خدایی مرده به حساب می‌آید؟ به نظر می‌رسد این پرسشی است که همچنان مفتوح و بسا بی‌جواب باقی خواهد ماند. فحوای کلام نیچه نیز خود به گونه‌ای است که مجال هر تفسیری را بر مخاطبان خویش گشوده می‌دارد و وفاداری به آموزه‌ی چشم‌اندازباور خود او نیز مجوزی می‌شود برای این تکثر فهم‌ها (علوی‌تبار و امامی، ۱۳۹۳: ۳). این عبارت نه به معنای مرگ حقیقی خدا، بلکه به معنای اُفول ایمان به خدا در جهان مسیحیتِ زمان اوست. نیچه این ایده را نخست در حکمت شادان و سپس در چنین گفت زرتشت مطرح کرد. در داستان «دیوانه با چراغ» او بیان می‌کند که انسان‌ها خود خدا را گشته‌اند، زیرا دیگر به فرامین و ارزش‌های دینی اعتنا نمی‌کنند. از این ایده می‌توان چنین برداشت‌هایی داشت:

(۱) مرگ خدا بیانگر فروپاشی باورهای متافیزیکی و ارزش‌های سنتی مسیحیت است؛

(۲) نیچه نه تنها غمگین نیست، بلکه مرگ خدا را فرصتی برای آفرینندگی و ظهور آبرانسان می‌داند؛

۳.۲. خردورزی در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

آشوری برای ویشْت آلمانی (ویزدام انگلیسی) واژگان فرزانه‌گی، خرد و حکمت را به کار برده است (حنایی کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۲). در اندیشه‌ی نیچه خرد مفهومی چندوجهی دارد؛ او گاه خرد را در معنای عقل محدود و عافیت‌اندیش نکوهش می‌کند و آن را مایه‌ی خستگی و رکود می‌داند و گاه از «فرزانگی کوهزاد و وحشی» سخن می‌گوید که نیرویی بالنده، خلاق و زندگی‌آفرین است. نیچه خرد را نه امری آسمانی بلکه نیرویی زمینی، پرشور و پیوندخورده با اراده و عشق می‌فهمد؛ بدین‌سان خرد در نگاه او یا به‌مثابه‌ی نیروی بازدارنده و محافظه‌کار طرد می‌شود، یا به‌مثابه‌ی منبعی برای آذرخش، شور و آفرینندگی ستایش می‌گردد: «از فرزانه‌گی خویش به تنگ آمده‌ام و چون زنبوری انگبین بسیار گرد کرده، مرا به دست‌هایی نیاز است که به سویم دراز شوند» (Nietzsche, 2001). «خرد می‌گوید: هر که گرسنه‌ای را سیر کند، روان خویش را تازه می‌کند» (همان: ۳۱). «چون در خلوت با فرزانه‌گی تو سنم سخن می‌گفتم، برآشفته با من گفت: تو خواهانی، تو مشتاقی، تو عاشقی، تنها از این‌روست که زندگی را می‌ستایی» (همان: ۱۲۰).

در شاهنامه خرد والاترین موهبت الهی و «چشم جان» و راهنمای انسان در هر دو جهان معرفی می‌شود. فردوسی خرد را زیربنای دادگری، نیک‌رفتاری و مشروعیت پادشاهان می‌داند و ملاک اصلی داوری کردار انسان‌ها. شاهان و پهلوانانی که بر پایه‌ی خرد عمل می‌کنند در زمره‌ی نیروهای اهورایی‌اند، رفاه مادی و معنوی جامعه نیز در پیوند مستقیم با خرد است. از دید فردوسی خرد نه تنها نجات‌بخش انسان از بلاست، بلکه معیار اخلاق، عدالت و پادشاهی شایسته نیز به شمار می‌آید.

خرد بهتر از هرچه ایزد داد

خرد رهنمای و خرد دلگشای

ازو شادمانی و زویت غمی ست

خرد تیره و مرد روشن‌روان

ستایش خرد را به از راه داد

۳) این گزاره نوعی نقد اجتماعی است؛ خدا به دست کلیسا و متفکران تحریف شده و ایمان به او بی‌معنا گشته است.

نیچه در پی انکار وجود خدا به‌طور فلسفی نیست، بلکه بیان می‌دارد که خدا در جامعه‌ی مسیحی روزگار او به یک مفهوم پوچ و بی‌اثر بدل شده است. از نظر برخی مفسران نیچه به خدای حقیقی باور داشت، اما از خدای ساختگی کلیسا و کشیشان بیزار بود.

مقدمه و ابیات متعددی از شاهنامه مسلمانی و گرایش شیعی فردوسی را آشکار می‌سازند. او بارها به یگانگی خدا، پیامبری محمد(ص)، ولایت علی(ع) و اهل‌بیت اشاره می‌کند و این باورها را اساس رستگاری می‌داند (Montaṣib Mojābī, 2003). در ابیاتی همچون:

«برین زادم و هم برین بگذرم / چنان دان که خاک پی حیدرم»

صراحتاً تشیع خود را بیان می‌کند. او در سراسر شاهنامه مخاطب را به پرستش یزدان فرامی‌خواند. قهرمانان شاهنامه نیز پیوسته در دعا، شکرگزاری، و راز و نیاز با خداوند به تصویر کشیده می‌شوند. بدین ترتیب، شاهنامه که اثری ملی-حماسی است سرشار از خدا‌باوری و اندیشه‌های خدا‌باورانه است.

ترا دانش دین رهاند درست

دلت گر نخواهی که باشد نژند

چو خواهی که یابی ز هر بد رها

بوی در دو گیتی ز بد رستگار

به گفتار پیغمبرت راه جوی

در رستگاری بیایدت جست

همان تا نگردي تن مستمند

سر اندر نیاری به دام بلا

نکو کار گردی بر کردگار

دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی

(۹: ۱)

خرد دست گیرد به هر دو سرای
و زویت فزونی و هم زو کمی ست
نباشد همی شادمان یک زمان
(۴:۱)

ز یزدان و از ما بر آن کس درود
که تارش خرد باشد و داد پود
(۶:۲۳۶)

۲.۴. مرگ خودخواسته در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

نیچه در فصل «درباره‌ی مرگ خودخواسته» در کتاب چنین گفت زرتشت به زبان استعاره‌ی مفهوم تازه‌ای از مرگ را مطرح می‌کند؛ مرگ نه پایان غم‌انگیز بلکه جشنی کمال‌بخش است که باید آگاهانه و به‌هنگام روی دهد. آموزه‌ی اصلی او به‌هنگام بمیر است؛ یعنی انسان باید در اوج توانایی و افتخار زندگی را ترک کند، نه در زمان فرسودگی و ضعف. بدین سان مرگ خودخواسته‌شده فضیلتی است که از قدرت و خودآگاهی برمی‌خیزد، نه از عجز و درماندگی. نیچه خودکشی ناشی از ناتوانی را مردود می‌شمارد و برعکس «رها کردن آگاهانه‌ی زندگی در لحظه‌ای که دیگر چیزی بر آن افزودنی نیست» را اوج آزادی می‌داند. مرگ خودخواسته را حرکتی سازنده می‌داند که نه تنها شکست نیست، بلکه نویدبخش و الهام‌بخش بازماندگان است: «در مرگ‌تان هنوز جان و فضیلت‌تان چون سرخی شفق گردد زمین تابان باد و گرنه مرگی ناخوش بهره‌ی شما شده است. من خود این گونه مرگ را خواهانم تا آنکه شما دوستانم به پاس خاطر من زمین را بیش دوست بدارید» (Nietzsche, 2001). او مرگ را بخشی از آری گفتن به زندگی می‌فهمد و آن را در خدمت تداوم معنا و ارزش‌های انسانی می‌بیند. از این منظر مرگ خودخواسته در اندیشه‌ی نیچه وجهی فلسفی و اخلاقی دارد.

در شاهنامه نیز مرگ خودخواسته در چند روایت بازتاب یافته که جلوه‌هایی از نگرش فردوسی به سرنوشت، اختیار و کرامت انسانی را نشان می‌دهد. در داستان کیخسرو نشانه‌هایی از این نگرش دیده می‌شود؛ قهرمان در اوج قدرت زندگی دنیوی را وامی‌گذارد و به

مرگ به‌هنگام و آگاهانه تن می‌دهد، پادشاهی که پس از انتقام خون سیاوش و برقراری عدل بیم دارد چون کیکاوس مغرور یا چون افراسیاب مستبد گردد. او با الهام سروش، پس از واگذاری قدرت و دارایی به لهراسپ و ایرانیان، آگاهانه پایانی برای زندگی خویش برمی‌گزیند. مرگ او نه از سر عجز، بلکه کناره‌گیری از دلبستگی به قدرت و افتخار است. در این روایت، مرگ خودخواسته نوعی عروج معنوی و بازگشت به بارگاه الهی تصویر می‌شود. فریدون نیز پس از داغ فرزندان، از خدا مرگ می‌طلبد و با واگذاری تاج و تخت به منوچهر از دنیا کناره می‌گیرد. در داستان فرود نیز جلوه‌ای حماسی از مرگ خودخواسته دیده می‌شود؛ فرود و زنان خاندانش در برابر احتمال اسارت و بی‌حرمتی، مرگی آگاهانه را برمی‌گزینند. جریره، مادر فرود، پس از سوزاندن دارایی‌ها و نابودی چهارپایان خود را نیز قربانی می‌سازد.

به یزدان یکی آرزو داشتم
کنون پنج هفته‌ست تا من به پای
که بخشد گذشته‌گناه مرا
برد مرا زین سرای سپنج
جهان را همه خوار بگذاشتم
همی خواهم از داور رهنمای
درخشان کند تیره‌ماه مرا
نماند ز من در جهان درد و رنج
(۴:۳۴۱)

شیرین نیز پس از مرگ همسر و تقاضای ازدواج شیرویه با نوشیدن زهر در دخمه‌ی خسرو به مرگ خودخواسته تن می‌دهد. «تنها مصداق خودکشی در مرگ همسر به شیوه‌ی نوشیدن زهر در متون حماسی، خودکشی شیرین در مرگ خسرو است. شیرویه پس از قتل پدر (خسرو) از نامادری (شیرین) تقاضای ازدواج می‌کند؛ شیرین با طرح چند شرط تقاضای او را می‌پذیرد و قبل از مراسم ازدواج از او می‌خواهد برای وداع از دخمه‌ی خسرو دیدن کند و پس از ورود به دخمه با خوردن زهر خودکشی می‌کند» (Omidi, 2022).

فرستاد شیرین به شیروی کس

گشایم در دخمه‌ی شاه باز

چنین گفت شیروی کین هم رواست!

که اکنون یکی آرزو ماند و بس:

به دیدار او آمده‌ستم نیاز!

به دیدار آن مهتر او پادشاست!

(۸: ۳۷۲)

این روایت‌ها نشان می‌دهد که مرگ خودخواسته در شاهنامه هم جنبه‌ای اخلاقی دارد (چون در کیخسرو)، هم وجهی حماسی و دفاع از کرامت (چون در فرود و زانش)، و هم بار عاطفی - عاشقانه (چون در شیرین). در همه‌ی این موارد مرگ خودخواسته به معنای گریز از ضعف نیست، بلکه کنشی آگاهانه و شرافتمندانه در مواجهه با قدرت، رنج یا عشق است.

به آواز گفت آن زمان شهریار

هر آنکس که دارید رای و خرد

همه رفتی بیم و گیتی سپنج

که‌ای پهلوانان به‌روزگار

بدانید کین نیک و بد بگذرد

چرا باید این درد و اندوه و رنج؟

(۴: ۳۴۹)

۲. ۵. آزمندی در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

نیچه در فصل درباره‌ی فضیلت ایثارگر ایثار را والاترین فضیلت و نوعی خودخواهی سالم و مقدس می‌داند؛ زیرا ایثارگر با گشاده‌دستی از سر توانایی دست به ایثار می‌زند. در برابر، از خودخواهی دیگری سخن می‌گوید که بیمارگونه و مسکینانه است، از رنج و کمبود برمی‌خیزد، همیشه در پی ربودن است و با نگاه آزمند و حسودانه به دارایی دیگران می‌نگرد. این خودخواهی دزدانه نشانه‌ی بیماری روان و تبه‌گنی درونی است. به باور نیچه بدترین چیز تبه‌گنی است و نشانه‌ی تبه‌گنی آنجاست که روح ایثارگر حضور ندارد. بنابراین، فضیلت حقیقی نه در خودخواهی آزمندانه، بلکه در ایثار توانمندانه

نهفته است: «راه ما به سوی بالاست، از نوع خود فراتر، به سوی نوع برتر؛ اما نزد ما هولناک است آن نهاد تبه‌گنی که می‌گوید: همه چیز برای من!» (Nietzsche, 2001).

در شاهنامه نیز آرزو از خطرناک‌ترین دیوان و سرچشمه‌ی شرّ معرفی می‌شود؛ نماد حرص و فزونی‌طلبی سیری‌ناپذیر که انسان را به دنیاپرستی، جنگ‌افروزی، خونریزی و غفلت از حقیقت سوق می‌دهد. فردوسی با تأثیر از باورهای ایران باستان آرزو را همدست اهریمن می‌داند که اگر مهار نشود، همه‌ی هستی را می‌بلعد. پادشاهان خودکامه و جنگ‌طلب محصول سلطه‌ی آرزو بر وجود خویش‌اند، درحالی‌که فرمانروایان دادگر با غلبه بر آن به نیک‌نامی رسیده‌اند. این دیو فقط در پادشاهان انیرانی چون افراسیاب یا اسکندر دیده نمی‌شود، بلکه گاه پهلوانانی مانند اسفندیار نیز در دام آن می‌افتند. از نگاه فردوسی ترکِ آرزو به معنای پرهیز از حرص است؛ زیرا آزمندی جز رنج و تباهی برای انسان چیزی به همراه ندارد.

همه تلخی از بهر بیشی بود

مبادا که با آرزویشی بود

(۲: ۱۷۹)

چو دانی که ایدر نمانی دراز

همان آرزو را زیر خاک آوری

به تارک چرا برنهی تاج آرزو؟

سرش را سراندر مَگاگ آوری

(۲: ۴۱۹)

«آرزو در اوستا به معنی زیاده‌خواهی، میل شدید، شهوت و نیز نام دیوی تبه‌کار است که در اساطیر زروانی و زردشتی قدرت‌مندترین همدست اهریمن در نبرد با اهورامزدا به‌شمار می‌آید. در بندهش بر زیاده‌خواهی و سیری‌ناپذیری، در مینوی خرد بر فریبندگی، و در آموزه‌های زردشتی بر خودکامگی آن تأکید شده است. آرزو هم‌اورد خرد است و از خشم، شهوت، دروغ، فریب، بی‌خردی آدمیان تناور می‌گردد و با نیکی، راستی، مهرورزی و خردمندی، ضعیف و لاغر می‌شود. آرزو در شاهنامه دیوی ستمکار، اساس بدی‌ها، بن‌مایه‌ی بعضی

از پیکارها، عامل کنش تعدادی از شخصیت‌ها و پدیدآورنده‌ی بسیاری از کشتارهاست. فردوسی با تکیه بر باورهای اساطیری و متون دینی محورهای مختلف آرز را پیرنگ داستان‌هایش قرار داده، و بر اساس آن کنش‌های شخصیت‌ها را سامان بخشیده است. آرز قدرت بیش از همه مورد توجه فردوسی بوده که پیچیده‌ترین و دشوارترین ساختار و نیز شوم‌ترین آثار را دارد. آرز قدرت و خودکامگی اساساً صبغه‌ی سیاسی-اجتماعی دارند و آرز رشک، شهوت و تنگ‌چشمی جنبه‌ی ضداخلاقی (Bāgherī Khalīlī & Raḥīmīnezḥād, 1998).

جهان چون برآری برآید همی
چو بستی کمر بر در راه آرز
به یک روی جستن بلندی سزاست
دو دیگر که گیتی ندارد درنگ
پرستنده‌ی آرز و جویای کین
بد و نیک روزی سرآید همی
شود کار گیتیت یکسر دراز
اگر در میان دم آژدهاست
سرای سپنجی چه پهن و چه تنگ
به گیتی ز کس نشنود آفرین
(۴: ۵)

۲.۶. راستی و درستی در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

نیچه در فصل درباره‌ی انسان والاتر در چنین گفت زرتشت راستی را ارزشمندترین و کمیاب‌ترین فضیلت می‌داند. او به صراحت بیان می‌کند که یکی از دلایل انتخاب نام زرتشت برای کتابش، راست‌گویی و درست‌کرداری این پیامبر پارسی است. از نظر فیلسوفی چون نیچه که با بدبینی و شکاکانه به امور می‌نگرد، راستی، درستی، درک و بیان حقایق همواره فضیلتی ارزشمند محسوب می‌شود و زرتشت نخستین کسی بود که اخلاق را به عنوان مفهومی متافیزیکی و مطلق خلق کرد و به همین دلیل باید نخستین کسی باشد که به نادرستی آن پی ببرد. به باور نیچه زرتشت پارسی بیش از هر اندیشمند

دیگری تجربه‌ی زیسته و تاریخی درباره‌ی بی‌اعتباری اخلاق داشته و راست‌گویی را بالاترین فضیلت انسانی معرفی کرده است. او زرتشت را نماد شجاعت در برابر واقعیت و نقطه مقابل ایدئالیسم بزدلانه می‌داند و تأکید می‌کند که صداقت او بیش از مجموع همه‌ی فیلسوفان دیگر بوده است. «گفتن حقیقت و تیراندازی خوب با کمان، این ویژگی‌های والای فرهنگ پارسی است. غلبه‌ی اخلاقیات به خودش از طریق راست‌گویی، غلبه اخلاق‌گرا بر خودش به صورت یک قطب مقابل (یعنی من). معنای دقیق نام زرتشت از زبان من این است» (Nietzsche, 2021).

در شاهنامه نیز بارها به مناسبت‌های مختلف التزام به راستی و صداقت از فضیلت‌های اخلاقی دانسته شده و به آن توصیه شده است. دروغ‌زن سیه‌روی و تباه است و به کژی و ناراستی زندگی را بر خودش نیز تیره و تار می‌کند:

به گیتی به از راستی پیشه نیست
به از راستی هیچ اندیشه نیست
(۲: ۱۵۸)

چو با راستی باشی و مردمی
نبینی جز از خوبی و خرمی
(۶: ۸۷)

سر مایه‌ی مردمی راستی ست
ز تاری و کژی بیاید گریست
(۵: ۳۸)

۲.۷. انتقام و کین‌ستانی در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

نیچه در آواره و سایه‌اش مفهوم انتقام را دقیق بررسی، و بار معنایی و تاریخی پیچیده آن را بیان می‌کند. او انتقام را در دو شکل تعریف می‌کند: ۱) واکنش دفاعی برای حفظ جان و صیانت نفس که واکنشی غریزی و فوری‌ست در برابر آسیب. هدف اصلی حفظ جان و امنیت فرد است و عنصر «ترس از آسیب دوباره» نیروی محرک رفتار محسوب می‌شود. بنابراین انتقام در این معنا بیشتر جنبه‌ی دفاعی دارد تا خصمانه؛ ۲) بازتولید حیثیت برای بازگرداندن آبرو که

انگیزه‌ی اصلی بازسازی شرافت و آبروی ازدست‌رفته است. فرد با کین‌ستانی می‌خواهد بی‌باکی و تترسی خود را نشان دهد و این انتقام نه برای دفع زیان، بلکه برای اثبات توان و بازگرداندن حیثیت اجتماعی یا شخصی انجام می‌شود. در اینجا «بی‌اعتنایی به خطر» و تأکید بر نمایش قدرت و شجاعت برجسته است.

نیچه یادآور می‌شود که اغلب کین‌ستانان به انگیزه‌های واقعی خود آگاه نیستند؛ گاه از ترس یا برای جبران مافات دست به انتقام می‌زنند و گاه صرفاً برای بازسازی آبرو. تفاوت مهم میان دو شیوه در انگیزه‌ی درونی است: یکی ریشه در غریزه‌ی بقا دارد و دیگری در میل به نمایش شجاعت و بازسازی حیثیت. از نظر نیچه، انتقام بازتولیدی فقط در جریحه‌داری شرافت معنادار است، زیرا در سایر موارد نه زیان را جبران می‌کند و نه از آسیب‌های آینده جلوگیری. در نهایت نیچه نشان می‌دهد که گاه گذشت و چشم‌پوشی نوعی ایثار است که در آن فرد با دوست داشتن رنج‌آفرین، رنج بیشتری را بر خود روا می‌دارد اما از چرخه‌ی کین و انتقام بیرون می‌رود. «پس هر که باشد انتقام خواهد گرفت، چه با بی‌آبرویی یا خوارشماری تام یا عشق تام به آنکه بر او آسیب رسانده، حتی زمانی که به دادگاه مراجعه می‌کند شخصاً خواهان انتقام است در جایگاه فردی فهیم، دوراندیش و محتاط در جامعه. پس از این رهگذر انتقام جامعه از کسی که حرمت آن را نگه نمی‌دارد نیز گرفته می‌شود. بدین ترتیب از رهگذر مجازات کیفری هم شرافت شخصی و هم شرافت اجتماعی برپادرفته بازسازی می‌شود. پس کیفر، کین‌ستانی است. جامعه از رهگذر آن به صیانت نفسش خدمت می‌رساند و به خاطر دفاع اضطراری از خود دست به اقدام متقابل می‌زند. کیفر بر آن است که از زیان‌های بعدی جلوگیری کند، می‌خواهد پرهیز دهد و بترساند. به‌راستی هر دو عنصر بس متمایز انتقام با این شیوه با کیفر پیوند تنگاتنگ می‌یابد و این شاید تا آنجا مؤثر باشد که کسی از آشفتگی مفهوم ذکرشده سخن به میان آورد. با این دست‌آویز که معمولاً انتقام‌جو نمی‌داند واقعاً چه می‌خواهد» (Nietzsche, 2005).

در شاهنامه‌ی فردوسی انتقام بیشتر واکنشی‌ست برای پاسداری از آبرو و جلوگیری از زیان دوباره. با این حال، نگاه فردوسی به انتقام با تعریف فلسفی و چندلایه‌ی نیچه تفاوت دارد و کمتر درگیر پیچیدگی‌های مفهومی اوست. «توختن کین کاری اهورایی است و اولین کین‌توزی در شاهنامه به فرمان خداوند انجام می‌شود. این بدان دلیل است که فرد کین‌خواه در حقیقت یاور تقدیر است. کیفر روندی خدایی دارد، و مکافات ناموس طبیعت است. ایرانیان باستان اعتقاد داشتند که اگر هیچ کس از خویشان و یاران بی‌گناهی، کین او را از گشوده نگیرند، سرانجام خدا کین او را خواهد گرفت» (Ja'fari Qaryeh 'Ali et al., 2013).

در شاهنامه انتقام نقشی کلیدی در حفظ آبرو، سرزمین و عدالت دارد. نمونه‌ی بارز آن کین‌خواهی خون سیاوش است: رستم سودابه را در حضور کیکاوس می‌کشد و با تورانیان مذاکره می‌کند، اما وقتی آنان مقاومت می‌کنند ایرانیان انتقام خون سیاوش را با جنگ و نابودی دشمنان می‌گیرند. کیخسرو انتقام خون پدر خود را می‌گیرد، سپاه توران را شکست می‌دهد و بزرگان دشمن را می‌کشد، بدون ترحم به جنایتکار و با بخشش به مردم عادی توران. این انتقام نه تنها مایه‌ی عبرت دشمنان می‌شود، بلکه آرامش روان مقتول و بازگشت آبرو به ایرانیان را نیز تضمین می‌کند. کیخسرو پیروزی را مدیون یزدان و لشکر توانمند خود می‌داند:

بیامد جهاندار با تیغ تیز
چنین گفت بی‌دانش افراسیاب
سپهر بلند ار فراوان کشید
به آواز گفت: ای بد کینه‌جوی
چنین داد پاسخ که ای بدگوش
سری پُر ز کینه، دلی پُرس‌تیز
که این روز خود دیده بودم به خواب
کنون پرده‌ی رازها بردرید
چرا گشت خواهی نیا را؟ بگوی!
سزاوار پیغاره و سرزنش

(۴: ۳۲۱ و ۳۲۲)

ایرانیان در انتقام گرفتن از دشمن اغلب به بی‌گناهان کاری نداشتند و شهریار قبل از لشکرکشی به لشکریان اندرز می‌داد که بر بی‌گناهان و کسانی که به اجبار در اردوی دشمن بوده‌اند، زبانی نرسد:

هر آنکس که با تو نجویند جنگ

بر ایشان مکن روز تاریک و تنگ

(۳: ۲۳)

۲. ۸. زن در اندیشه‌ی نیچه و فردوسی

نظر نیچه درباره‌ی زنان دوگانه‌ی متضاد است؛ سویی منفی آن سنگین‌تر از نگرش مثبت: «حقایقی که نیچه درباره‌ی زنان بیان می‌کند، حقایقی هستند از آن‌ها که حقایقی به‌راستی درباره‌ی زنان. درواقع نیچه کینه‌توزی خودش را نسبت به زنان بیان می‌کند: شاید اجازه داشته باشم تا دیرنشدۀ برخی حقایق را درباره‌ی زن در ذات خویش بر زبان آورم؛ البته باید پیشاپیش بدانیم که این‌ها فقط حقایقی هستند از آن‌ها» (Shāhandeh, 2005). نگرش نیچه به زن که به‌ظاهر حقارت‌آمیز است را می‌توان در سه موقعیت نشان داد: ۱) حقارتی که زن آن را به‌طور طبیعی داراست همچون خصیصه‌ای زیستی و ذاتی در وجود او. در اینجا زن طبیعتاً پست و اخلاقاً منحرف و گمراه معرفی می‌شود؛ ۲) موقعیتی که زن خود انتخاب می‌کند، پس در قبال ارزش‌هایی که او آن‌ها را به وجود آورده یا انتخاب کرده مسئول است. در اینجا زن مخالف آرمان‌های مردانه پیش می‌رود و در نتیجه ارزش کمتری در مقایسه با مرد (سرور) دارد و در نهایت پست معرفی می‌شود؛ ۳) وضعیتی که زن به‌عنوان مدافع حقوق خود یا «فمینیست» دارد، همچون کسی که از حد خود تجاوز کرده و در نتیجه چیزی غیرزنانه معرفی می‌شود (همان: ۹۴).

نیچه زنان را بر اساس کارکرد زیست‌شناختی‌شان تعریف می‌کند و نقش اصلی آنان را محدود به امور خانه، خانه‌داری و خدمت به مرد می‌داند. او زن را موجودی می‌پندارد که با فداکاری و نثار خود به مرد قدرت و برتری می‌بخشد و مرد را عمق و زن را سطح می‌شمارد. نیچه معتقد است تغییرات اجتماعی مانند انقلاب صنعتی و انقلاب

فرانسه زنان را از غرایز طبیعی‌شان دور می‌کند و آموزش مدرن زنانگی آنان را تضعیف می‌سازد. از سوی دیگر، او زن را نماد انتزاعاتی چون حقیقت، هنر، زندگی و خرد، و سرچشمه‌ی شادکامی، زندگی و هنر می‌شمرد.

درمجموع، دیدگاه نیچه نسبت به زنان مبهم و متناقض است و هم‌زمان جنبه‌های محدودکننده و ارزش‌گذارانه را دربرمی‌گیرد.

با اینکه حماسه‌میدانی مردانه است، اما در هیچ اثر فارسی نقش زنان فعالانه‌تر از زنان شاهنامه نیست و این نقش در بخش حماسی چشمگیرتر است تا بخش تاریخی. «زنان شاهنامه در همه‌ی مراحل زندگی نقشی کوشا دارند چه در دوران دوشیزگی (مثل رودابه، تهمینه، سودابه، منیژه، کتایون و گلنار)، چه در نقش همسر (مثل سیندخت، سودابه، گلشهر، فرنگیس و شیرین)، چه در نقش مادر (مثل گردآفرید و گردیه)، چه در نقش زنان سیاست‌پیشه (مثل همای، قیدافه، مادر گو و تلخند، گردیه، شیرین، پوران‌دخت و آذر‌میدخت) و نیز در نقش دایه، ندیمه، فروشنده و غیره. اگرچه در توصیف زنان شاهنامه فقط به اندام و زیبایی، خرد و دانایی، عفت و پارسایی آنها توجه شده ولی در حقیقت نقش کوشا و کارکرد فعال آنهاست که آن‌ها را از زنان دیگر ادب فارسی که بیشتر طعمه و غنیمت‌اند تا یار و شریک زندگی متمایز می‌کند. البته گاه نظرانی منفی درباره‌ی زن بیان می‌شود که بیشتر نظر منفی شخصیت‌های مرد کتاب است که در مأخذ شاعر بوده و کمتر موردی را می‌توان به خود سراینده نسبت داد. در مقابل، نقش کوشای زنان در همه‌ی مراحل زندگی این کتاب را در میان دیگر آثار ادب فارسی ممتاز کرده است. اینکه کسانی در زمانه‌ی ما شاهنامه را با استناد به برخی بیت‌های الحاقی اثری زن‌ستیز نامیده‌اند، چیزی جز ناآگاهی از محتوای این کتاب و دیگر آثار ادب فارسی از یک سو و غرض‌ورزی‌های برخاسته از بینش‌های سیاسی و غیرملی ندارد که به بهانه‌ی نگاه انتقادی به تاریخ و فرهنگ تبلیغ می‌گردد» (Khāleqī Motlaq, 2023).

توصیف فردوسی از سیندخت، همسر مهرباب و مادر رودابه، بسیار زیباست: زنی خردمند که با سیاست‌ورزی درست مانع کشتن

دخترش توسط مهرباب متعصب می‌شود، سام را نیز از اینکه به فرمان منوچهر کابلستان را زیرورو سازد، باز می‌دارد و در نهایت موجب پیوند دو دلدادگی شیدا می‌گردد. برخورد روزمره‌ی سیندخت با همسرش حکایت از خردمندی و خوش‌زبانی وی دارد و پیداست که دستیارِ همسر است در سامان بخشیدن به امور و چنان هوشمند است که حتی جزئیات برخورد همسرش با زال را وامی‌کاود:

بپرسید سیندخت مهرباب را

که چون رفتی امروز و چون آمدی

چه مردی ست این پیرسر پور سام؟

خوی مردمی هیچ دارد همی؟

ز خوشاب بگشاد عَناب را

که کوتاه باد از تو دست بدی

همی تخت کام آیدش گر کُنام

پی نامداران سپارد همی؟

(۱: ۱۸۶)

۲. ۹. آبرانسان (فراانسان) در اندیشه‌ی نیچه و آبرپهلوان

(جهان پهلوان) در اندیشه‌ی فردوسی

نیچه چنین گفت زرتشت را با تمثیلی آغاز می‌کند که نشان‌دهنده‌ی سه مرحله‌ی دگردیسی یا تبدیل سرشت است: «نخست مرحله‌ای است که در آن جان انسان همچون شتر هر باری را که بر دوشش نهند، می‌کشد و این بار چیزی جز بار ارزش‌های کهن نیست. انسان نیز چون شتر جز اطاعت منفعلانه کاری نمی‌کند. او به فرمان‌های اخلاقی‌ای گوش می‌سپارد که همواره «تو باید» می‌گویند و زرتشت از آن به اژدهای بزرگ یاد می‌کند که خاستگاه ارزش‌های کهن است و کنایه از دستورهای اخلاقی‌ای دارد که خدا به موسی می‌دهد. زرتشت به ما می‌آموزاند که چگونه باید این مرحله را نخست با خشونت و حشانه‌ی شیر که به واژگونی ارزش‌ها و شکستن لوح‌های کهن می‌پردازد و جان او جز «من می‌خواهم» نمی‌گوید، پشت‌سر گذاشت (دومین مرحله از تبدیل سرشت). سپس با پوشش کودکانه، معصومیت و بی‌گناهیِ جانِ کودک‌شده‌ی خود، دست به آفرینش

ارزش‌های نو زد (سومین مرحله از تبدیل سرشت). البته شیر ارزش تازه‌ای نمی‌آفریند، بلکه اژدهای کهن را درهم می‌شکند: «آفریدن ارزش‌های نو کاری است که شیر نیز نتواند؛ اما آزادی‌آفریدن بهر خویش برای آفرینش تازه، کاری است که نیروی شیر تواند. آزادی‌آفریدن بهر خویش و «نه»‌ای مقدس گفتن در برابر وظیفه نیز، برای این به شیر نیاز هست. ویرانی ارزش‌های کهن، اولین مرحله از تبدیل سرشت است؛ یعنی همان مرحله‌ای که جان انسان همچون شیر می‌خواهد باری را که بر گرده‌اش نهاده‌اند، برای باز کردن راهی در جهت آفرینش ارزش‌های نو از بین ببرد؛ چراکه واژگونی ارزش‌های کهن یعنی برداشتن بار دنیای برین از گرده‌ی جانِ شترگونِ انسان» (Shāhandeh, 2005).

اندیشه‌ی نیچه پیرامون مرگ خدا از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفی وی است. نیچه مرگ خدا را نه به معنای انکار وجود خداوند، بلکه به عنوان نقد خدای مسیحی و هر خدای تحریف‌شده‌ای می‌داند که با تحمیل اخلاق مبتنی بر گناه، محدود کردن زندگی، و بازتولید ترس و حقارت مانعی جدی در مسیر تأیید حیات و شکوفایی انسان ایجاد می‌کند. مرگ چنین خدایی افق تازه‌ای برای انسان‌های آزاد می‌گشاید تا جایگزین خدا شوند و ارزش‌ها و اخلاق نو بسازند. نیچه معتقد است انسان با نفی این خدا، به جای او قانون‌گذار و آفرینشگر می‌شود و می‌تواند فراانسان گردد؛ موجودی که شکوفایی و کامیابی کامل را تجربه می‌کند، با خلاقیت و تأیید زندگی فرهنگ و اخلاق نو ایجاد می‌کند. فراانسان حاصل تلاش و خودتحوّل انسان پس از مرگ خداست و نمایانگر جایگزینی انسان به جای خدای مسخ‌شده برای خلق ارزش‌ها و معنا.

وی معتقد است که خدای سنتی، به‌ویژه خدای مسیحی با جایگزینی واکنش‌گرایی به جای اراده‌ی آزاد انسان و قراردادن انسان در مقام پیرو و مجری فرمان‌های الهی امکان خلاقیت، خودآفرینی و رشد اخلاقی انسان را محدود کرده است. نیچه معتقد است تا زمانی که انسان در سایه‌ی چنین خدایی زندگی می‌کند، قادر به تأیید زندگی

و تجربه‌ی کامل آن نیست، زیرا مفهوم خدا اساساً با زندگی در تضاد است و تمایل به انکار، محدودیت و کنترل آن را دارد.

مرگ خدا به معنای از میان رفتن این مانع فلسفی، افق‌های تازه‌ای برای انسان آزاد می‌گشاید. اندیشه‌ی واکنشی جای خود را به اندیشه‌ی تصدیق‌کننده و خلاق می‌دهد و انسان به عنوان موجودی آفریننده و مسئول ارزش‌ها ظهور می‌کند. در این شرایط، انسان دیگر متکی بر دستورهای ازلی و مطلق نیست و می‌تواند ارزش‌ها و معیارهای زندگی را خود خلق کند. این جایگزینی انسان به جای خداوند، ضرورت ظهور فرانسان را آشکار می‌سازد؛ موجودی که در اوج شکوفایی توانایی‌های انسانی قرار دارد. فرانسان به هیچ قاعده‌ی طبیعی و انتخاب زیستی محدود نمی‌شود، بلکه محصول تلاش آگاهانه انسان برای تحقق خود و شکل‌دهی به ارزش‌های نوین است. نیچه تصریح می‌کند که مرگ خدا و ظهور فرانسان، زمینه‌ای برای اخلاق و فرهنگ تازه فراهم می‌آورد که در آن انسان مسئول خویش و خلاق در ارزش‌هاست. این تحول امکان می‌دهد تا انسان خود را از قید و بند اخلاقی سنتی رها سازد و به تأیید زندگی و تجربه‌ی تمام‌عیار آن پردازد. در نتیجه، اعلام مرگ خدا علاوه بر نقد الهیات سنتی و انحرافات مذهبی، زمینه‌ی تحولی بنیادین در اخلاق، فرهنگ و معنای زندگی را ایجاد می‌کند که انسان مسئولیت خلق ارزش‌های نوین و تأیید زندگی را بر عهده می‌گیرد. این مهم‌ترین پیامد فلسفه‌ی نیچه است که همواره بر خودآفرینی و آزادی انسانی تأکید دارد.

فردوسی جهان‌پهلوان را (از زبان شخصیت‌های دیگر و خودش) برای چند شخصیت شاهنامه به کار برده مانند سام نریمان، زال، رستم، افراسیاب، گودرز، پیران، زریر، اسفندیار، بهرام گور و برجسته‌ترین شخصیت رستم پسر زال است که عنوان جهان‌پهلوانی را از شاه کیکاوس دریافت می‌کند:

جهان‌پهلوانی به رستم سپرد

همه روزگار بهی زو شمرد

(۲: ۹۳)

تولد این پهلوان ایرانی داستانی عجیب دارد، گویی سرنوشت از همان بدو تولد او را متمایز گردانیده بود. رودابه به گاه زایمان از سنگینی نوزاد ناتوان گشته و از هوش می‌رود. زال که همسرش را در آستانه‌ی مرگ می‌بیند، پر سیمرغ را برمی‌فروزد تا از او یاری بجوید. سیمرغ به زال مژده‌ی فرزند پسری می‌دهد که خردمندی است همچون سام و دلاوری است همچون شیر جنگی و البته از راه زایمان طبیعی به دنیا نخواهد آمد. سیمرغ شیوه‌ی به دنیا آوردن رستم و درمان زخم رودابه را به روشنی بیان می‌کند و زال را بدورد می‌گوید:

نیاید به گیتی ز راه زهش

به فرمان دادار نیکی دهش

(۱: ۲۶۶)

پیامد یکی موبدی چرب‌دست

بکافید بی‌رنج پهلوی ماه

مر آن ماه‌رخ را به می کرد مست

بتایید مر بجه را سر ز راه

(۱: ۲۶۷)

مهم‌ترین صفت رستم در شاهنامه یکتاپرستی و یزدان‌پرستی است. جهان‌پهلوانی که تمامی امور زندگیش وابسته به اراده‌ی الهی است. اعتقاد به سرنوشت محتوم در اندیشه‌ی وی نمایان است، اما این اندیشه او را از اختیار و انتخاب باز نمی‌دارد. ابرانسان نیچه از قید دین، آداب و رسوم دینی رها شده، به خدا هم باور ندارد و خودش خدای آفرین است، اما آبرپهلوان فردوسی به خداوند اعتقاد راسخ دارد و خدای وی آبرپهلوان آفرین است.

میهن‌دوستی بارزترین صفت پهلوانان ایرانی و حتی تورانی شاهنامه است. رستم همه اندیشه‌اش پاسداری از ایران‌زمین، حفظ سرزمین و شاهان آن است و در این راه ذره‌ای تردید به خود راه نمی‌دهد. همه‌ی نبردهای وی به حفظ ایران و انتقام از دشمنان ایران مربوط است. انتقام‌های او نیز برای آن است که دیگر هیچ دشمنی در اندیشه‌ی تجاوز به مرزهای ایران نباشد؛ اما آبرانسان نیچه از قید سرزمین رهاست؛ هرچند عارفانه نمی‌اندیشد اما به مرزهایی فراسوی مرزهای

جغرافیایی معتقد است. این آبرانسان از هیچ جغرافیای خاصی برنخاسته و هنوز مترصد زاده شدن است در سرزمینی فرای مرزها. جهان پهلوان شاهنامه شادخوار و بسیارخوار است، قهرمانی زمینی و ملموس که به اصول اخلاقی پایبند است؛ بخشنده، مهمان‌نواز، متعهد، ظلم‌ستیز، راست‌گو، داد‌گر، و نام‌آور. اما آبرانسان نیچه را نمی‌توان با ویژگی‌های جسمانی توصیف کرد و البته ویژگی‌های اخلاقی و روحی وی نمود زمینی ندارد، چون هنوز زاده نشده و در اندیشه‌ی متعالی نیچه در حال زایش است. به نظر می‌رسد که زمینی نیست و به‌زحمت می‌توان از برخی جهات او را با پهلوان زمینی شاهنامه مقایسه کرد. صاحب تاریخ سیستان درباره‌ی رستم (جهان‌پهلوان) گفته است: «خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید» (۱۳۸۱: ۵۳). این کلام را می‌توان با سخن آشوری در دیباچه‌ی چنین گفت زرتشت مقایسه کرد: «چنین گفت زرتشت کتابی ست برای همه‌کس و هیچ‌کس. هرکس که خود را به آن بسپارد چیزی از آن می‌گیرد، زیرا کتابی ست که او را به رمزگشایی از نهاد خود یاری می‌کند و هیچ‌کس نیز تا پایان راه آن نمی‌تواند رفت، زیرا پایان راه آن یعنی مقام آبرانسان، در توان هیچ انسانی نیست» (Āshūrī, 2016).

نتیجه‌گیری

اندیشه‌های فلسفی و حکمی فردوسی و نیچه در مواردی شباهت‌های بنیادین دارند، اما شیوه‌ی بیان و رویکرد فرهنگی موجب تفاوت‌های قابل توجهی شده است. در مقایسه‌ی اندیشه‌های فلسفی نیچه و کلام حکمی فردوسی در مواردی از قبیل خدا‌باوری، خردورزی، مرگِ خودخواسته، آزمندی، بخشش و دهش، راستی و درستی، انتقام و کین‌خواهی، زن، و ابرانسان نتایجی از قرار زیر به دست آمد:

- خدا‌باوری: در اندیشه‌ی نیچه خدایی که با تحمیل اخلاق مبتنی بر گناه، محدود کردن زندگی، بازتولید ترس و حقارت مانعی جدی در مسیر تأیید حیات و شکوفایی انسان ایجاد می‌کند، مرده است؛ اما کلام فردوسی سرشار از خدا‌باوری و اندیشه‌های خدا‌باورانه است.

- خردورزی: در اندیشه‌ی نیچه خرد مفهومی چندوجهی دارد، گاه در معنای عقل محدود و عاقبت‌اندیش موردنکوهش است و گاه نیرویی بالنده، خلاق و زندگی‌آفرین است که با اراده و عشق پیوندخورده و ستوده می‌شود؛ اما فردوسی آن را موهبت الهی و چشم جان معرفی می‌کند، در زمره‌ی نیروهای اهورایی می‌داند که راهنمای انسان در هر دو جهان است.

- مرگ خودخواسته: نیچه مرگ را جشنی کمال‌بخش می‌داند که باید آگاهانه و به‌هنگام روی دهد. آموزه‌ی اصلی او «به‌هنگام بمیر است» یعنی انسان باید در اوج توانایی زندگی را ترک کند، نه در زمان فرسودگی. در داستان‌هایی از شاهنامه هم مرگ خودخواسته دیده می‌شود که یا جنبه‌ی اخلاقی و عرفانی دارد، یا وجهی حماسی در دفاع از کرامت، و یا بار عاطفی که کنشی آگاهانه و شرافتمندانه در مواجهه با قدرت، رنج یا عشق است نه نشانه‌ی ضعف.

- آزمندی: در نظر نیچه آز نوعی خودخواهی است که از رنج و کمبود برمی‌خیزد و نشانه‌ی بیماری روان و تهیگی است. در شاهنامه نیز آز سرچشمه‌ی شر معرفی می‌شود و نماد فرونی‌طلبی سیری‌ناپذیر که انسان را به دنیاپرستی، جنگ‌افروزی و غفلت سوق می‌دهد. فردوسی آز را همدست اهریمن می‌داند که اگر مهار نشود، همه‌ی هستی را می‌بلعد.

- بخشش: نیچه و فردوسی هر دو، بخشش و دهش را ستوده‌اند. در روایت‌های متعددی از شاهنامه به بخشش و دهش توصیه شده است. - راستی و درستی: نیچه راستی را ارزشمندترین و کمیاب‌ترین فضیلت می‌داند؛ فردوسی نیز التزام به راستی و صداقت را از فضیلت‌های اخلاقی می‌داند و بارها در شاهنامه آن را توصیه کرده است.

- کین‌خواهی و انتقام: انتقام از نظر نیچه دو شکل دارد: ۱) واکنش دفاعی برای حفظ جان و صیانت نفس که واکنشی غریزی و فوری‌ست در برابر آسیب؛ ۲) بازتولید حیثیت برای بازگرداندن آبرو که انگیزه‌ی اصلی بازسازی شرافت و آبروی ازدست‌رفته است. در شاهنامه انتقام بیشتر واکنشی‌ست برای پاسداری از آبرو و جلوگیری

زاده شدن است در سرزمینی فرای مرزها و هنوز در اندیشه‌ی نیچه است؛ اما جهان‌پهلوان شاهنامه قهرمانی زمینی و ملموس است، پای‌بند به اصول اخلاقی، بخشنده، مهمان‌نواز، متعهد، ظلم‌ستیز، راست‌گو، دادگر، و نام‌آور. مفهوم آبرانسان نیچه و آبرپهلوان فردوسی از نظر ماهیت و ویژگی‌ها مشابه نیستند، هر یک بیانگر نگرشی متفاوت به انسان و اخلاق است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The comparative philosophical examination of the thought of Hakim Abolqasem Ferdowsi and Friedrich Wilhelm Nietzsche offers a fertile arena for analyzing intersections and divergences between two intellectual traditions that emerged from profoundly different cultural, historical, and metaphysical milieus. Ferdowsi, rooted in the Iranian epic tradition and drawing on a wisdom-oriented worldview shaped by Zoroastrian, Islamic, and ancient Iranian ethical constructs, articulates philosophical ideas in the form of lived ethics, mythopoetic imagery, and narrative embodiment. Nietzsche, by contrast, writes from within the crisis of modernity in nineteenth-century Europe, where the collapse of metaphysical certainties, the rise of scientific rationalism, and the fragmentation of inherited value systems compelled a radical revaluation of morals, knowledge, and human potential. The task of comparing these two thinkers involves interpreting Ferdowsi's ethical-philosophical insights—expressed indirectly through characters such as Rostam, Kay Khosrow, and the wise counselors of the *Shahnameh*—alongside Nietzsche's explicit conceptual repertoire, including the death of God, the revaluation of values, the will to power, and the figure of the Übermensch. While the two thinkers

از زیان دوباره، ولی نگاه فردوسی به انتقام با تعریف فلسفی و چندلایه‌ی نیچه تفاوت دارد و کمتر درگیر پیچیدگی‌های مفهومی اوست.

– زن: نیچه نظری دوگانه به زنان دارد که سویی منفی آن سنگین‌تر است، نگرشی به‌ظاهر حقیرانه؛ اما فردوسی در شاهنامه برای زنان در تمام دوران زندگیشان (دوشیزگی، همسری، مادری) نقش‌هایی فعال و کوشا در سیاست‌پیشگی، همدمی، جنگاوری و ... تعریف کرده و آنان را به خردورزی، زیبایی، دانایی، پارسایی و مواردی از این دست ستوده است.

– آبرانسان: در اندیشه‌ی نیچه مرگ خدا لازمه‌ی بروز آبرانسان است.

این آبرانسان از هیچ جغرافیای خاصی برنخاسته و هنوز مترصد

never directly intersect historically, and while their genres, languages, and intellectual aims diverge, placing them into dialogue exposes shared concerns regarding wisdom, moral autonomy, heroism, truthfulness, greed, vengeance, justice, and the trajectory of human flourishing. Several sections of the article emphasize that both thinkers treat rational reflection and moral insight as necessary for a meaningful life, but they do so in drastically different idioms. Nietzsche's reflections on the death of God signal a civilizational rupture that forces humanity into new horizons of self-creation (Nietzsche, 2001), whereas Ferdowsi's invocations of divine justice and cosmological order embed ethics within a theistic, providential framework (Montaṣib Mojābī, 2003). Bringing these frameworks into comparative focus enables a deeper understanding of the philosophical anthropology underlying each tradition.

IKIJ - 384

A substantial portion of the article examines reason and wisdom as foundational capacities in both thinkers but arriving at sharply different expressions. Ferdowsi treats *kherad* (wisdom) as the divine light in human beings—the “eye of the soul”—guiding individuals toward justice, moderation, and the appropriate conduct befitting rulers and citizens. Wisdom is the axis around

which cosmic and moral order revolve, and its absence results in tyranny, destruction, and the triumph of demonic forces such as *āz* (greed) (Bāgherī Khalīlī & Raḥīmīnezhād, 1998). Nietzsche, however, distinguishes between constrained rationality and a higher, life-affirming wisdom marked by passion, creativity, and the capacity to overcome reactive forms of morality. In *Thus Spoke Zarathustra*, he describes wisdom as something wild, overflowing, and generative, a force that can renew life rather than merely regulate it (Nietzsche, 2001). The article notes that while Ferdowsi's wisdom is integrative—harmonizing divine, social, and personal life—Nietzsche's wisdom is disruptive, designed to break inherited structures and open space for new values. Yet the two thinkers converge in rejecting superficial intellectualism: Ferdowsi criticizes verbose philosophers disconnected from moral substance (Fallāh, 2010), and Nietzsche rejects sterile academic rationality incapable of confronting the crises of nihilism. This convergence in critiquing hollow intellectualism underscores an implicit shared ideal: wisdom must be actionable and transformative, not merely theoretical.

Another major comparative axis concerns the notions of agency, death, and heroic self-determination. Nietzsche's reflections on voluntary death portray it as the ultimate expression of human sovereignty: a self-chosen moment that manifests mastery of life and loyalty to one's highest values. His exhortation to "die at the right time" signifies death as a culmination of self-authored meaning rather than an external imposition (Nietzsche, 2001). Ferdowsi's epic narratives contain several episodes that dramatize voluntary or semi-voluntary death—Kay Khosrow's ascension, Fereydun's withdrawal from worldly rule, and Shirin's self-inflicted death out of loyalty and honor (Omīdī, 2022). These narratives also frame self-chosen death as a culmination of moral trajectory, though in a theistic rather than secular existential register. The article highlights that Ferdowsi's heroes do not pursue voluntary death out of nihilism but as an affirmation of divine

alignment, social duty, or personal honor. Nietzsche's model of voluntary death breaks with any transcendent referent and grounds meaning in human self-legislation. Yet in both thinkers, the act becomes a symbol of existential integrity: an assertion that life's value is determined by the agent's quality of being rather than the duration of life. This shared emphasis reveals a point of contact between epic heroism and existential philosophy, even as their metaphysical commitments diverge. The comparative analysis also focuses on moral emotions and destructive impulses—particularly greed (*āz*) and vengeance. Ferdowsi's *āz* is portrayed as a cosmic, demonic force, the root of tyranny and disorder, capable of devouring kings and commoners alike. His narratives repeatedly show that unchecked greed leads to downfall, social chaos, and betrayal of divine order (Bāgherī Khalīlī & Raḥīmīnezhād, 1998). Nietzsche's treatment of greed is more psychological: he distinguishes between degenerative forms of selfishness, driven by deficiency and resentment, and noble forms of self-affirmation grounded in strength (Nietzsche, 2001). The article argues that Ferdowsi moralizes greed cosmologically, while Nietzsche moralizes it anthropologically, yet both frame it as a distortion of human potential. Regarding vengeance, Nietzsche's two-tiered analysis distinguishes instinctive self-protection from honor-restoring retaliation (Nietzsche, 2005). Ferdowsi's stories tend to portray vengeance as a sacred duty in the restoration of justice—exemplified by Rostam's response to injustice or Kay Khosrow's pursuit of justice for Siyâvash (Ja'farī Qaryeh 'Alī et al., 2013). Yet Ferdowsi consistently tempers vengeance with moral boundaries, warning against harming innocents and emphasizing divine oversight. Nietzsche, meanwhile, exposes the psychological ambiguities underlying revenge, revealing tensions between strength, resentment, and moral self-deception. These comparisons underscore how both traditions engage deeply with the ethical dilemmas of retaliation, justice, and human honor.

A deeply revealing section of the article analyzes the contrasting views of women. Nietzsche's writings about women oscillate between symbolic idealization and overtly hierarchical, often derogatory claims, treating women alternately as embodiments of life, art, and danger, and as inherently limited beings (Shāhandeh, 2005). Ferdowsi's depiction of women, however, is far more complex and positive. The *Shahnameh* features women who are politically sagacious (Sindokht), courageous (Gordafarid), loyal (Farangis), and decisive in shaping political and familial outcomes. While the epic occasionally presents patriarchal sentiments voiced by male characters, Ferdowsi's narrative architecture consistently respects women's agency, intellect, and moral authority (Khāleqī Moṭlaq, 2023). The article argues that, unlike Nietzsche—whose philosophical project often instrumentalizes women as conceptual figures—Ferdowsi integrates women into the moral and political fabric of Iranian heroic culture. This divergence marks a profound cultural difference regarding gender, authority, and symbolic representation. Finally, the comparison between Nietzsche's Übermensch and Ferdowsi's *jahān-pahlavān* further illuminates the contrast between existential aspiration and epic embodiment. Nietzsche's Übermensch represents a future possibility—an as-yet-unrealized human type that transcends herd morality and creates new values (Āshūrī, 2016). Ferdowsi's heroic ideal, exemplified especially by Rostam, is not aspirational in the Nietzschean sense but fully embodied within the narrative world: morally anchored, theistically grounded, and inseparable from communal responsibility. Rostam's greatness does not lie in overcoming morality but in perfecting it through courage, justice, loyalty, and humility. Thus, while both figures symbolize human excellence, they embody fundamentally different ethical universes.

In conclusion, the extended comparative analysis demonstrates that although Ferdowsi and Nietzsche share thematic concerns—including wisdom, moral struggle, human agency, and the pursuit of

elevated forms of existence—each thinker's philosophical architecture is shaped by distinct metaphysical commitments, ethical foundations, and cultural environments. Ferdowsi's worldview affirms divine order, communal bonds, and moral realism, while Nietzsche destabilizes inherited values to clear space for self-created meaning. Their points of convergence illuminate universal human questions, whereas their divergences highlight the plurality of possible philosophical responses to existential challenges.

References

- Āshūrī, D. (2016). Nietzsche and Iran. *Draft*(1), 81-85.
- Bāgherī Khalilī, A. A., & Raḥīmīnezhād, M. (1998). Axes of Greed and Actions of Greedy Characters in Ferdowsi's Shāhnāme. *Journal of Language and Literature of the Faculty of Letters and Humanities, Mashhad University*, 41(3), 171-196.
- Copleston, F. C. (2014). *A History of Philosophy; Vol. 7 - From Fichte to Nietzsche*. Scientific and Cultural Publications.
- Fallāh, M. (2010). Foundations of Education in the Shāhnāme. *Persian Prose Research (Literature and Language)*, 12(25), 214-242.
- Ja'farī Qaryeh 'Alī, H., Rū'īntan, F., & Rūstā, M. (2013). Comparative Study of Love and Vengeance (Mehr and Kīn) in the Shāhnāme and the Iliad. *Iranian Studies*, 12(23), 21-45.
- Karbāsīzādeh, A. (2008). Nietzsche's Philosophy or Nietzsche the Philosopher. *Wisdom and Philosophy*, 4(3), 7-23.
- Khāleqī Moṭlaq, J. (2023). *Woman in the Shāhnāme*. Sokhan.
- Montaṣīb Mojābī, H. (2003). Ferdowsi and the Accusation of Zoroastrianism. *Literary Research*, 1(1), 129-143.
- Nietzsche, F. (2001). *Thus Spoke Zarathustra*. Āgah.
- Nietzsche, F. (2005). *The Wanderer and his Shadow*. Markaz.
- Nietzsche, F. (2021). *The Anti-Christ*. Ātīsā.
- Omīdī, A. (2022). Investigation and Analysis of Suicide in Epic Texts Based on Sacrificial Theories. *Quarterly Journal of Epic Literature Research*, 18(1, Serial 33), 105-128.
- Shāhandeh, N. (2005). *Woman in Nietzsche's Thought*. Qaṣīdeh Sarā.