

مبانی اندیشه فردریش نیچه و اقبال لاهوری با تأکید بر انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی

شجاع احمدوند* - محسن سلگی**

(تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۸ - تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۵)

چکیده

در این نوشتار، مقایسه اندیشه نیچه و اقبال لاهوری در چهار بُعد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی مقصود قرار گرفته است. درحالی‌که نیچه با هر سه مؤلفه نخست، سرسبز است، اما لاجرم می‌توان از وجود هر چهار محور شناخت در اندیشه وی سخن گفت. معرفت‌شناسی عقل‌ستیز، هستی‌شناسی الحادی و نامعناآور متکی بر مفهوم قدرت، روش‌شناسی متکی بر شهود غریزی - و نه شهود الهی - و انسان‌شناسی طبیعت‌گرای متکی بر مفهوم غریزه در نزد نیچه در برابر معرفت‌شناسی عشق‌محور، هستی‌شناسی توحیدی، روش‌شناسی ترکیبی مشتمل بر عقل، علم و اشراق و انسان‌شناسی عشق‌بنیاد اقبال قرار می‌گیرد. اما وجوه تشابه در چهار محور فوق‌الذکر در اندیشه این دو فیلسوف - شاعر قابل‌شناسایی است که این مقاله بخشی از جهد خود را بر آشکارکردن آن نهاده است. پرسش اصلی اینکه چه تفارق و تشابهی میان نیچه و اقبال در چهار محور اندیشه وجود دارد؟ مدعای اصلی می‌گوید که رئوس مبانی اندیشه آن‌ها، عمدتاً مفارق هستند، اما تشابهاتی نیز هرچند مختصر با یکدیگر دارند. شناخت مبانی مزبور، الزامی برای درک فلسفه سیاسی دو متفکر مورد مطالعه است. این مقاله از روش اسنادی با رجوع به منابع عمدتاً کتابخانه‌ای بهره برده است.

کلید واژگان: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی

مقدمه

مقایسه مبانی اندیشگی اقبال لاهوری به‌عنوان پدر احیای دینی در جهان اسلام در برابر جهان مدرن غرب و فیلسوف منتقد غرب یعنی فردریش نیچه - که وی را علی‌رغم به‌کارنبردن اصطلاح پست‌مدرن، باید پدر پست‌مدرنیسم خواند - به خوبی تفاوت‌های بنیادین اندیشه اسلامی و اندیشه پست‌مدرن را آشکار خواهد کرد. بیان معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی نیچه، شناخت همین چهار بُعد را مواجه با پست‌مدرنیسم، مقدور خواهد نمود.

ضرورت این مقایسه، علاوه بر روشن کردن مبادی اندیشه‌های این دو فیلسوف از باب «تعرف الاشیاء باضدادها»، وقتی بیشتر عیان می‌شود که توجه کنیم که اولاً این مقایسه، تنها مقایسه دو فیلسوف نیست، بلکه مقایسه جریان احیای دینی در اسلامی و جریان پست‌مدرنیسم در غرب به عنوان دو جریان منتقد غرب و مدرنیته است. افزون بر این‌ها، در عرصه عمل، امروز شاهد آن هستیم که بسیاری سعی دارند تا نقدهای پست‌مدرن بر اندیشه‌های مدرن را مبنایی برای بومی‌سازی یا اسلامی‌شدن علوم قرار دهند. در این نوشتار، با طرح مبادی پدر نهضت احیای دینی از یک سو و پدر اندیشه پست‌مدرن از دیگر سو، تمایز و تقابل بنیادین این دو نگرش را پیش‌رو می‌نهمیم. اگرچه اقبال لاهوری نیز در نقد غرب از اندیشه‌های نیچه بهره می‌برد، نهایتاً در برابر وی نیز قرار می‌گیرد و هرگز از نیچه و اندیشه‌های او حتی برای نقد بحران‌های حاکم بر علوم غربی وام نمی‌گیرد، بلکه حتی اندیشه‌های مادی نیچه در باب جهان و علم را به مهمیز نقد کشاند.

روی این ملحوظات، مقایسه مبانی اندیشه دو فیلسوف - شاعر مزبور، به خوبی می‌تواند اندیشه‌هایی را که باید در پی احیای دین باشد و دغدغه‌هایی چون اسلامی‌شدن علوم را با هم مقایسه کند و اندیشه‌های پست‌مدرن را فراهم آورد و مبنایی برای برحذربودن از تأثرات پست‌مدرنی برای بازگشت نگاه دینی به علوم، بالخصوص علوم انسانی باشد، چراکه نظریات پست‌مدرن به مراتب بیش از اندیشه‌های مدرن، ممکن است محقق را در دام نسبیت‌گرایی و معنویت‌زدودگی بیندازد.

توجه به این نکته ضروری است که تمامی جهدهایی که امروز در ایران و حتی در جهان اسلام برای اسلامی‌شدن علوم صورت می‌گیرد، بیش از هر کس مرهون تلاش تأسیس‌گرانه اقبال لاهوری در این زمینه بوده است. در ایران کسانی چون شهید مطهری - که خود کتابی به نام احیای دین نوشته است - و دکتر علی شریعتی پروژه بازگشت به خویشتن و دفع غریزدگی از علوم انسانی را مطمحنظر داشتند. در جهان اسلام نیز کسانی همچون محمد نقیب العطاس در مالزی و اسماعیل راجی فاروقی در آمریکا نیز که مباحث اسلامی‌شدن علوم را تأسیس کردند،

تحت تأثیر نگاه اقبال لاهوری در باب علم و نقد علوم جدید قرار گرفتند؛ نگاهی که در ادامه آن را شرح خواهیم داد. اقبال نه تنها بر جریان احیای دین در ایران و میان مسلمانان، که حتی بر معنویت‌گرایی جدید در غرب نیز تأثیر می‌گذارد.

اقبال، تمام آثار نیچه را در طول سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ می‌خواند و از این زمان است که درمی‌یابد که میان اندیشه‌های مولانا و نیچه قرابت وجود دارد، چراکه نیچه نیز همانند مولانا به تحول، آزادی، توانایی‌ها و سرمدیت^۱ یا جاودانگی^۱ «خود»، میل به قدرت، ارزش‌های من‌های برتر، از میان بردن کهنه‌ها و آفریدن چیزهای نو باورمند است.

او در سال‌های ۱۹۲۲-۱۹۰۸ به احتمال زیاد بدان سبب مولانا را دلیل راهش قرار می‌دهد که می‌بیند برخی از اندیشه‌های بنیادی نیچه و برگسون^۲ را - که می‌پنداشته تازگی داشته است - پیش‌تر بیان داشته بود (بقایی، ۱۳۸۹، ۴۵ و ۴۴).

نیچه از جمله فیلسوفان غربی است که نظر و علاقه اقبال را جلب می‌کند (مینوی، ۱۳۸۹، ۲۷). او درباره نیچه در «نقش فرنگ» پس از آنکه خواننده را به رفتن به سوی نیچه دعوت می‌کند، می‌گوید که نیچه دارای عقلی کافر، اما قلبی مؤمن است (لاهوری، ۱۳۴۳، ۲۶۳).

اندیشه‌ها در خلأ به وجود نمی‌آیند؛ بنابراین تحت تأثیر عوامل گوناگونی هستند. یکی از مهم‌ترین آنان، مبانی نظری، فکری و فلسفی اندیشمند است. اندیشمند بر اساس مبانی فکری خویش در پی اندیشه‌سازی است (جمشیدی، ۱۳۸۵، ۱۲۳).

از این رو، ضروری است قبل از مقایسه ابرمرد نیچه و انسان کامل اقبال، ابتدا به مبانی نظری این دو فیلسوف در چهار محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته شود. در واقع فهم اندیشه سیاسی اندیشمندان بزرگی همچون نیچه و اقبال، بدون درک کلیات و مبانی دیدگاه آنان میسر نیست و باید کلیت^۳ دستگاه فکری آن‌ها را یکپارچه و با هم دید (همان). همان‌طور که سیدجواد طباطبایی می‌گوید، هیچ فلسفه سیاسی جدای از مقدمات و مبادی آن قابل طرح و درک نیست (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۱۵).

برخلاف اقبال که دارای نوعی معرفت‌شناسی ساختارمند است، در مورد نیچه حتی از وجود معرفت‌شناسی نیز به سختی می‌توان سخن گفت. به گفته کوفمان:

«او [نیچه] هیچ‌گاه نظریه‌ای در باب شناخت بسط نداد که رضایت خاطرش را فراهم آورد.»

(نیچه، ۱۳۸۹، ب، ۷).

1. Eternity
2. Henry Bergson
3. Totality

هیچ بخشی از فلسفه‌ی نیچه به اندازه‌ی معرفت‌شناسی او گنج‌کننده نیست. همگان با این نظر موافق‌اند که چیزی به نام معرفت‌شناسی نیچه وجود ندارد، مگر به مفهومی کلی و در قالب مجموعه‌ای از آرای پراکنده و نامنظم درباره معرفت و حقیقت (همان). نیچه علاوه بر آنکه به ساختن نظریه‌ای در باب شناخت و معرفت علاقه‌ای نداشت، اصولاً هرگونه شناخت یا معرفت‌شناسی را کاری ناممکن و لغو می‌دانست (همان، ۸).

۱. معرفت‌شناسی^۱

نیچه به طرز تمام‌عیار با معرفت‌شناسی‌های مطلق‌انگار می‌ستیزد. او در امتداد افکار مبارزه‌جویانه^۲ خویش، مسیحیت و تفکر افلاطونی را به‌عنوان رأس جزمیت‌اندیشی تلقی می‌کند و به باد انتقاد می‌گیرد. وی ضد سنت فلسفی و معرفتی کلاسیک است و بی‌جهت نیست که نیچه را پیچ‌گذار از مدرنیسم به پست‌مدرنیسم^۳ دانسته‌اند، چراکه او به تمام چشم‌اندازهای ممتاز و ادعاهای تمامیت‌گرایانه یا جهان‌شمول^۴ مدرنیته تاخته و سعی در تهی کردن آن‌ها از محتوا دارد.^۵ او مفیدبودن عقل را تفسیر عوام یا به قول خود «رمة» دانسته و انهدام آن‌را هدف خویش قرار می‌دهد. نیچه، سقوط یونان را از زمانی می‌داند که سقراط، راه رسیدن به سعادت را عقل و استدلال قلمداد نمود (زیباکلام، ۱۹۳). به‌طور کلی وی فلسفه سنتی را به سخره می‌گیرد (استنفورد، ۴۰۸). او اساساً به‌عنوان فیلسوف زندگی قابل توجه است و نه به مثابه فیلسوف معرفت، تا جایی که هدف ذهن را به‌عنوان ابزار معرفت، خدمت به زندگی می‌داند، نه شناخت جهان یا دست‌یابی به معرفت. وی اعتقاد دارد که آگاهی و شناخت در ذهن انسان برای آسان‌شدن زندگی

۱. معرفت‌شناسی، علمی است که درباره‌ی منطق، ماهیت معرفت، امکان، انواع و ملاک صحت و خطای آن و... وارد بحث می‌شود (رشاد، ۱۳۸۹، ۴۱). در معرفت‌شناسی درباره شناخت‌های انسان، ارزش‌یابی انواع معرفت، تعیین ملاک صحت و خطای آن و توجیه علوم و امکان یا عدم آن‌ها بحث می‌شود (معلمی، ۱۳۸۸، ۱۷). این دانش، شناخت‌های انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد و انواع آن و درست و نادرست بودن آن‌ها و نیز معیار درستی آن‌ها را بیان می‌دارد (فیاضی، ۱۳۸۶، ۲۵). امروزه در زبان انگلیسی برای معرفت‌شناسی از دو واژه بهره می‌گیرند: واژه نخست، Epistemology است که تباری یونانی دارد. این تعبیر از دو ریشه یونانی Episteme، به معنای «معرفت» و Logos به معنای «نظریه» برآمده است و روی هم به معنای «نظریه معرفت» است (Owen, 1942: p 94).

2. Agonistic

3. Post modernism

4. Universal

۵. نیچه با وجود آنکه خود هرگز اصطلاح پست‌مدرن را به کار نبرده است، ولی افکارش وی را در موقعیتی نهاده که در شرح اندیشه‌های پست‌مدرن به هیچ روی نمی‌توان از وی صرف نظر نمود. اولین بار، ردلف پان‌ویتز (Pann Wits) با استفاده از وضع نیهیلیسم که نیچه شرح داده بود، در توصیف موقعیت جدید فرهنگی غرب، از اصطلاح پست‌مدرن سود جست. یورگن هابرماس (Habbermas) نیز از نیچه به‌منزله نقطه عطفی در مقوله پست‌مدرنیسم یاد می‌کند (قادری، ۱۵۶).

است و هدف از ذهن و آگاهی، رسیدن به عمق معرفت انسان نیست (زیباکلام، ۱۹۸). نیچه درباره علیّت^۱ به منزلهٔ اساس و مبانی هرگونه دانش و معرفت می‌گوید:

«علیت» از ما می‌گریزد؛ فرض رابطه علیّ مستقیم میان اندیشه‌ها، چنان که منطق پیش می‌کشد - این پیامد، ابتدایی‌ترین و ناشیانه‌ترین مشاهده‌هاست. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹، ۴۵).

او اندیشیدن را سراسر خودسرانه یا دلخواهانه^۲ می‌انگاشت (همان، ۴۵). وی جهان را ناراست، غیرواقعی، افسانه و تخمینی بر اساس مشاهدات پنداشته و بیان می‌دارد که جهان در یک «سیلان» است و همچون دروغی که همواره در دگرگونی است، به حقیقت نزدیک نمی‌شود چراکه اساساً حقیقتی در میان نیست (همان، ۵۴). جایی دیگر، حقیقت را لشکری متحرک از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انسان‌گونه - انگاری‌های پندارد (همان، ۳۰). نیچه، حقیقت را به زن تشبیه می‌کند و می‌گوید که فیلسوفان از آنجایی که اهل جزمیت بوده‌اند، همگی در شناخت حقیقت و نیز شناخت زنان، سخت خام عمل کرده‌اند. او در ادامه اظهار می‌دارد که همان‌گونه که پيله کردن به یک زن، وسیله‌ای ناشیانه و ناجور برای به‌دست‌آوردن اوست و سبب گریز زن می‌شود، سماجت برای به‌دست‌آوردن حقیقت نیز سبب گریز بیشتر حقیقت می‌شود (همان، ۳۱ و ۳۰).

معرفت‌شناسی اقبال نیز همانند نیچه، ضد سنت فلسفی و معرفتی کلاسیک و نیز ضد ایده‌آلیسم یونانی است. وی معتقد است که سنت افلاطونی فلسفه، مبنی بر نفی جهان مادی به‌منزلهٔ پنداری از جهان مُثُل، برخلاف اعتقادات اسلامی است که مبتنی بر واقعیت جهان است. اقبال نیز مانند نیچه به‌شدت به افلاطون و ارسطو می‌تازد (لاهوری، ۱۳۴۳، ۲۴-۲۳). بنابراین نیچه و اقبال، هر دو علیه خردباوری کلاسیک بوده‌اند.

نیچه امکان خودآگاهی را ناممکن دانسته و آن را امری سطحی معرفی می‌کند (کوفمان، ۱۳۰). وی در بیان چشم‌اندازگرایی مدعی می‌شود که هیچ فرق ماهوی میان بیداری و خواب‌دیدن وجود ندارد؛ یعنی همان‌گونه که اموری را که انسان در بیداری می‌بیند، مورد تفاسیر مختلف، متضاد و متناقض قرار می‌دهد، هر آنچه را که در خواب نیز می‌بیند، مورد همین تفاسیر قرار می‌گیرد و جملگی این تفاسیر، حاصل تجربیات شخصی و فردی بوده و فاقد عمومیت و جامعیت‌اند (همان، ۱۴۰). از این رو، به‌زعم نیچه، خودآگاهی، حاصل تجربیات شخصی و حالات روانی ناشناخته و پیچیدهٔ انسان است و نمی‌تواند امری اتقان‌پذیر و قابل به اشتراک گذاشتن با دیگران باشد (همان، ۱۴۲). این حالات پیچیده و ناشناختهٔ روان انسان، همان وجه غیرعقلانی

1. Causality

2. Arbitrary

ماهیت انسان است که نیچه مورد ستایش قرار می‌دهد (استنفورد، ۲۶۴).

۲. منابع معرفت

منظور از منابع معرفت یا اندیشه، سرچشمه‌هایی هستند که اندیشه یا شناخت از آنها استخراج و استنباط می‌شود. این منابع به اختصار عبارت‌اند از: طبیعت، عقل، دل، وحی و تاریخ. بر اساس این منابع، انواع تبیین عبارت‌اند از:

۳. تبیین عقلانی^۱ (فلسفی)

نیچه به گونه‌ای تمام و کمال با عقل مخالفت می‌کند و توانایی‌های آن را برای درک مسائل بشر به سخره گرفته و امری احمقانه می‌داند (زیباکلام، ۱۹۲). تفکر او به‌مانند اقبال از آنجایی که چندان متکی به دلیل و برهان نیست، می‌تواند تا حدی در زمره «اسطوره»^۲ نیز قرار گیرد. با وجود این، اقبال همانند نیچه با دلیل و برهان به‌منزله راهی برای حصول معرفت مخالفت نمی‌ورزد و در عین انتقاداتی که از عقل و منطق استدلالی می‌کند و دل را بالاتر از عقل قرار می‌دهد، از مزایای عقل و شیوه‌های عقلی غافل نیست و حتی بر اتحاد عقل و دل تأکید می‌کند. اقبال تعقل‌گرایی صرف را به‌منزله آنچه مسئول ایجاد جدایی میان وجود و اندیشه است، مردود دانسته و معتقد بود که استدلال و تعقل در توجیه تجارب برتر و عرفانی، ناتوان است (کافی، ۶۳).

کوفمان اعتقاد دارد که در سوءبرداشتی که از نیچه می‌شود، او را رسول بی‌منطقی و عقل‌گریزی معرفی می‌کنند. از نظر وی، هرگز نمی‌توان نیچه را یک «لاعقلی‌گرا» پنداشت. او می‌گوید که نیچه از منطقی قوی و استدلالی برخوردار بوده است و صرفاً خواسته تا نشان دهد که ما انسان‌ها چقدر غیرمنطقی و غیرعقلی هستیم و اینکه بدون شناخت نیروهای پنهان و ناعقلانیت^۳ خویش، نمی‌توانیم به کشف ذهن نایل آییم (کوفمان، ۱۴۴). با وجود این، کوفمان در ادامه و هیچ‌کجای دیگر، استدلالی برای این مدعیات خویش نمی‌آورد.

اقبال از اتحاد اندیشه و عمل، حمایت و پیروی می‌کند؛ اتحادی که از راه فعالیت نفس، نایل‌شدنی است. تعقل بر این اتحاد راهی ندارد زیرا طبیعت تعقل، ذاتاً انقسامی است و نه

۱. این نوع تبیین اندیشه، بر اساس معرفت فلسفی یا عقلی بنا می‌شود و منبع آن نیز عقل یا فلسفه و ادراکات و دریافت‌های عقلی و فلسفی است. مکتبی که بر این نوع تبیین تکیه و تأکید دارد، «عقل‌گرایی» است که مکتبی فلسفی است و قایل به اینکه تبیین را می‌توان بر اساس قواعد منطق و عقلانی به نتیجه و انجام رساند. در تبیین فلسفی بر اساس نظریه‌ها و قالب‌های کلی به تبیین مفاهیم و قضا یا پرداخته می‌شود.

۲. در اسطوره‌شناسی (Mytology) از ویژگی‌های اسطوره این است که به دنبال ارائه دلیل و برهان نیست (تودور، ۱۳۸۳، ۵۶).

اتحادی. تعقل بی دانش هیچ قدرتی نمی‌بخشد و دانش بدون قدرت، مفید هیچ فایده‌ای نیست. سرچشمه قدرت، شناخت نفس است و شناخت نفس یعنی درک آزادی و خلاقیتی که بالقوه در هر نفسی مستتر است (کافی، ۶۳).

۴. تبیین علمی^۱ (طبیعی)

اقبال - برخلاف نیچه - با بهره‌مندی از این روش (تبیین علمی) - آن‌چنان‌که خواهیم دید - به صورت‌پردازی از انسان و در پی آن به شکل‌دهی اندیشه خویش مبادرت ورزیده است. نیچه در جاهای مختلف علیه تبیین‌های علمی سخن می‌گوید و اما اقبال، توأمان نقدهای گزنده‌ای به تبیین‌های علمی و خصوصاً عالمان تجربی وارد می‌سازد و نهایتاً تبیین تجربی و علمی را لازم و مفید معرفی می‌کند.

در نظر اقبال، علم باید ابزاری برای حفظ زندگی و سروسامان‌دادن به آن باشد. وی در برابر علم، حکمت فلسفی را حجابی برای حقیقت دانسته که انسان را از زندگی دور نگه می‌دارد و مباحث پیچیده آن، روح را نابود می‌کند (علیخانی، ۱۲۶). او نه تنها مانند نیچه با فلسفه مخالف می‌کند، که همچون او فیلسوف زندگی و نیز منادی حیات‌گرایی یا زندگی‌باوری^۲ است. این منادی‌گری تا جایی است که انسان را به جای فلسفیدن، تشویق به زندگی و داشتن برنامه و علمی برای آن می‌کند (حسینی ندوی، ۱۳۷۷، ۵۴).

نیچه، علم امروزی را زاییده ترس می‌داند و می‌گوید:

«چنین ترس دراز و دیرینه، سرانجام، لطیف و روحانی و معنوی می‌شود و امروز به گمان من، نامش علم است» (نیچه، ۱۳۷۰، ۳۲۴).

اقبال، منتقد علم مدرن است اما همانند نیچه نافی مطلق آن نیست و علم را برخلاف نیچه، نه ضد زندگی، که حتی لازمه آن می‌داند. از نگاه وی، علم وسیله‌ای برای احیای ضروریات اقتصادی، علمی و فنی ملت و به‌منزله غلام خانه‌زاد زندگی اجتماعی است. البته مواقعی اقبال در انتقاد از علم مدرن با رویه فوق‌همخوانی ندارد. او در جایی بیماری علم جدید را آن می‌داند

۱. این تبیین، ناظر به طبیعت و علوم طبیعی است. در این روش، تکیه بر جزءشناسی همراه با دقت صورت می‌گیرد. تبیین علمی مبتنی بر تبیین‌های تجربی و استقرایی است. به‌طور کلی مشخصات این نوع تبیین عبارت‌اند از:

۱- هر پدیده را علل و عواملی است.

۲- راه شناخت این عوامل، توجه به واقعیت‌ها و تکیه بر آزمون، مشاهده، استقراء و تجربه است.

۳- منبع این نوع تبیین، طبیعت و عالم ماده است (جمشیدی، ۱۳۸۹، ۱۷۵).

که قادر به تعلیم «چگونه زیستن» و درست‌ساختن زیستگاه^۱ نیست (لاهوری، ۱۳۴۳، ۲۷۴). وی اظهار می‌دارد که اگر علم در خدمت دین نباشد، به نیرویی شیطانی بدل می‌شود (صابر، ۱۳۸۸، ۲۵۴).

البته اقبال، علم را گاه به معنای علم شهودی نیز مراد می‌کند (صابر، ۲۵۴)، اما مقصود در این پژوهش، علم تجربی از نگاه اقبال است. از نظر اقبال، علمی که عالمان مغرب‌زمین بدان می‌بالند، چیزی نیست مگر شمشیری برنده در دستان زنگی‌مست. او در معرفت‌شناسی خود برای طرد این مشکل، معتقد به تلفیق خرد غربی و عشق شرقی برای شناخت حقیقت است (لاهوری، ۱۳۴۳، ۲۵۸).

۵. تبیین تاریخی^۲

نیچه و اقبال، هر دو فیلسوف آینده‌اند. به قول ژیل دلوز^۳ فیلسوف آینده، در عین حال، کاوشگر جهان‌های قدیم است و نیز به مدد یادآوری چیزی که اساساً فراموش شده است به آفرینش می‌پردازد (دلوز، ۱۳۸۲، ۴۲).

نیچه فیلسوفان را در این اشتباه شریک می‌داند که جملگی از انسان امروزی آغاز می‌کنند و بر آن‌اند که با تحلیل وی به اهداف خویش می‌رسند. مقصود نیچه این است که این فیلسوفان، انسان را به عنوان واقعیتی جاودان بررسی می‌کنند و همه چیز را درباره انسان می‌گویند و مدعی می‌شوند؛ غافل از آنکه این انسان به دوره کوتاهی از زمان مربوط است. او در ادامه می‌گوید که فقدان درک تاریخی، اشتباه همه فیلسوفان است و ایشان دوست ندارند دریابند که انسان نوعی سیرورت است. او در نهایت، خود را از کسانی مانند کانت، افلاطون و لایب‌نیتز، جدا ساخته و خویش را به عنوان فردی «یکسره تاریخی» معرفی می‌کند (کوفمان، ۲۴۳ و ۲۴۲).

از نظر اقبال، تاریخ در کنار طبیعت، دو عامل اساسی برای رشد عقل هستند. در دوران یونان و رُم باستان با وجود آنکه عقل بشر رشد یافت و اندیشه‌های فلسفی ظاهر شد، چون در این اندیشه‌های فلسفی به مطالعه علمی تاریخ، نگرش‌های تاریخی و طبیعت توجه نمی‌شد، بشریت در آن دوران نیز روزگار طفولیت خود را می‌گذرانده است. از اینجاست که اقبال، دوران

1. Biotope

۲. منبع این تبیین تاریخ، نقل، سنت و میراث گذشته به‌طور کلی است. در تبیین تاریخی، ماده اصلی را تاریخ و نقل و سنت یا به لحاظ منطقی، مشهورات، متواترات و خاطرات تشکیل می‌دهد. نیچه و اقبال – آن‌چنان‌که خواهیم دید – هر دو از تبیین تاریخی متکی بر میراث گذشته بهره برده‌اند. نیچه در کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی انسان به‌روشنی تأثرات تاریخی خویش را نمایان می‌کند.

3. Gilles Deleuze

بشریت را به قدیم و جدید تقسیم می‌کند؛ آن دوره‌ای که بشریت تنها به اندیشه فلسفی محض می‌پرداخت، دوران قدیم بود و دورانی که به مطالعه تجربی تاریخ و طبیعت مبادرت نمود، دوران جدید است (نصری، ۱۳۸۳، ۱۰۷ و ۱۰۶). تأکید اقبال بر مطالعه تجربی تاریخ و طبیعت - که مربوط به دوران جدید است - در تحلیل او از انقطاع وحی - وحی پیامبر - نمود بیشتری می‌یابد. او در کنار تاریخ و طبیعت، تجربه درونی یا تجربه دینی^۱ - به منزله نوعی وحی - را به عنوان یکی از سه استوانه معرفت‌شناسی خویش قرار می‌دهد.

۶. تبیین و حیانی^۲

در حالی که نیچه به گونه‌ای مطلق در برابر هر گونه آموزه مقدس و الهی از جمله وحی قرار می‌گیرد، اقبال در رابطه با وحی، موضعی جانب‌دارانه و درعین حال نوآورانه می‌گیرد. از نظر او تجربه درونی یا دینی که ماهیت وحی را تشکیل می‌دهد، مختص انسان نیست بلکه مطابق آیات قرآنی در ارتباط با گیاهان و حیوانات نیز وجود دارد. او درباره انواع وحی می‌گوید:

«این اتصال با ریشه وجود [وحی] به هیچ وجه مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب، آن را خاصیتی از زندگی می‌داند، و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگارشدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعمال درونی زندگی، روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند...» (لاهوری، بی تا، ۱۴۵-۱۴۴).

از نگاه اقبال، وحی، نوعی غریزه و هدایت وحی، هدایتی غریزی است. هرچه جاننداری از نظر تکامل بالاتر برود، از قدرت غریزه کاسته می‌شود و به تدریج عقل جانشین غریزه می‌شود. از این رو انسان نسبت به حیوان، کمتر تحت تأثیر غریزه است. همان‌طور که موجودات در مراحل ابتدایی نیازمند غریزه هستند و به تدریج که نیروی حس و تخیل و اندیشه در آن‌ها رشد می‌کند از هدایت غریزی کاسته می‌شود، انسان نیز که امروزه دوران کودکی خویش را پشت سر گذاشته، دیگر نیازی به وحی ندارد و عقل و ملکه نقادی می‌تواند جانشین وحی شود (نصری، ۱۰۶).

۱. مایکل پترسون (Michael Peterson)، تجربه دینی را غیر از تجربه‌های متعارف می‌داند؛ یعنی فرد، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی یا موجودی می‌انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ۳۷). به نظر ویلیام جیمز (William James)، تجربه دینی، تجربه‌ای است که فرد در آن حضور هویتی ماورایی را احساس کند (اکبری، ۱۳۷۹، ۲۶۲).

۲. منبع اصلی این نوع تبیین را وحی و روش آن را جدل و دیالکتیک یا روش کلامی تشکیل می‌دهد.

او خاتمیت را با ابتدای بر تقسیم دوران زندگی بشر به دوران قدیم و جدید بیان می‌کند. از نظر وی، وحی پیامبر(ص) به دوران قدیم تعلق داشت، ولی روح تعالیم پیامبر(ص) که دعوت به مطالعه در طبیعت و تاریخ و تعقل است، به دوران جدید تعلق دارد. بنابراین وحی انقطاع می‌یابد اما تعقل، مطالعه در طبیعت و تاریخ - به مثابه روح حاکم بر تعالیم وحی - تداوم می‌یابد. وی پیامبر(ص) را ایستاده میان جهان قدیم و جهان جدید تصور می‌کند و سپس ظهور اسلام را به مثابه ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی تلقی می‌نماید (لاهوری، بی‌تا، ۱۴۶). از منظر او بشر در دوران کودکی به آگاهی پیامبرانه یا وحی نپی‌نیازمند بوده، اما در دوران جدید این نیاز رفع می‌شود.

مطهری حاصل این طرز تفکر را ختم دیانت می‌داند و نه ختم نبوت^۱ (نصری، ۱۰۷). اما مطهری نتوانسته میان انقطاع وحی و استمرار روح آنکه اقبال توأمان بیان می‌کند، تمایز بنهد و اینکه منظور اقبال از بی‌نیازی به وحی پیامبر، بی‌نیازی به وحی جدید توسط پیامبر - و به‌طور کلی همه پیامبران - است و نه بی‌نیازی به آنچه در قرآن آمده است و نیز روح آیات آنکه به تفسیر اقبال شامل تعقل، طبیعت و تاریخ و نیز تجربه درونی شده و بنابراین به دوران جدید گام می‌گذارد. لازم به تأکید است که اقبال نمی‌خواهد بشریت نیاز به دین را نفی کند، بلکه به عقیده وی، انسان برای همیشه به وحی نیازمند است و همچنین برای استفاده از وحی باید از اجتهاد کمک گرفت (نصری، ۱۰۸ و ۱۰۷). وی به سه منبع اصلی برای معرفت بشری اعتقاد داشت که شامل طبیعت یا تجربه علمی، تاریخ و تجربه درونی یا دینی می‌شود. او در کنار عقل و مطالعه تجربی طبیعت و نگرش‌های تاریخی، منبع دیگری را به نام تجربه درونی یا دینی - به مثابه گونه‌ای وحی که خاص انسان نیست - مطرح می‌کند (همان، ۱۰۸). با وجود آنکه تجربه دینی از نگاه اقبال نوعی وحی محسوب می‌شود، در منابع شناخت در اندیشه و معرفت‌شناسی او - همانند نیچه - وحی آسمانی نازل شده به پیامبران جایگاهی ندارد.

۷. تبیین شهودی^۲ (اشراقی)

نیچه و اقبال، هر یک به میزانی از این تبیین بهره‌مند بوده‌اند با این تفاوت که در نیچه تهذیب درونی و سلوک عارفانه و خداجویانه جایی ندارد و اما در نزد اقبال، این مقولات، بسیار حیاتی و اساسی است.

۱. نگاه اقبال به وحی و انقطاع آن، در مقابل نگاه مطهری است، چراکه مطهری دلیل انقطاع وحی را جامعیت اسلام معرفی می‌کند و اقبال، تکامل عقل بشری.

۲. این تبیین، از منبع «دل» برمی‌خیزد و حاصل سلوک و تهذیب اخلاقی و عارفانه است و به گونه‌ای می‌توان آن را نوعی «خودآگاهی درونی» یا «تجربه درونی» قلمداد کرد که گاه از آن به‌عنوان «معلوم مستقیم» یاد شده است (جمشیدی، ۱۳۸۹، ۱۷۷). در واقع می‌توان گفت این نوع تبیین، متکی بر تجربه درونی انسان است و این تجربه درونی و درون‌گرایی یا شهود از تجارب بیرونی و برهین عقلی اندیشه و تعقل، متمایز است. تجربه درونی یا دینی در منظومه فکری اقبال، نوعی طریق شهودی یا اشراقی است که به آگاهی دینی و تعالی به سوی خدا منجر می‌شود.

به نظر می‌رسد برخلاف روش انحصاری نیچه در استفاده از تبیین شهودی^۱ و نیز تبیین تاریخی در فهم «مفهوم انسان» و «انسان آرمانی»، اقبال با بهره‌مندی ترکیبی از روش‌های تبیین عقلانی (فلسفی)، تبیین علمی، تبیین تاریخی و تبیین شهودی یا اشراقی که با منابع شناخت اندیشه در نگرش مطهری یعنی «طبیعت، عقل، دل، تاریخ» منطبق می‌شود، به صورت‌پردازی «مفهوم انسان» و نیز انسان آرمانی یا «انسان کامل» مبادرت می‌کند. البته در میان تمامی این منابع، تأکید ویژه اقبال بر روش شهودی یا تجربه‌درونی است، به گونه‌ای که به گفته وی، تنها با تفکر شهودی می‌توانیم «خود» و «خودی» را بی‌واسطه درک کنیم (صابر، ۱۲۰ و ۱۲۱).

در برابر نیچه که تنها از تبیین باطنی فردی و شخصی (نوع شهود غیردینی و الهی) و نیز تبیین تاریخی بهره می‌جوید و کارکردی برای منابع دیگر من جمله عقل، وحی پیامبر، علم و اشراق (اشراق به معنای «امر نامحسوس» را دیدن است، که نیچه به عالم نامحسوس و چیزی غیر از جهان عینی باور ندارد) قایل نیست (فرتسل، ۱۳۹۰، ۷۴)، اقبال به تمامی منابع تبیین - به جز وحی پیامبر - اعتقاد دارد، گرچه تأکید او بر اشراق و شهود است.

با تسامح حتی می‌توان بیان این عبارت که «فکر می‌کنم به خاطر دارم که آن شیء را چنین و چنان درک کرده‌ام» را حاکی از مفهوم و مضمون خودآگاهی و نمونه‌ای از نتایج تبیین شهودی یا اشراقی دانست (جمشیدی، ۱۳۸۷، ۱۷۷). به این طریق نه تنها نیچه، که هیچ اندیشمند دیگری از اشراق بی‌بهره نیست. اساساً شهود، اولین مرحله شکل‌گیری نظریه است. در مراحل بعدی، حس و گمان شهودی با دانش تجربی و منطقی که نظریه‌پرداز کسب می‌کند، جرح و تعدیل می‌شوند (شولتز، ۱۳۸۶، ۳۷).

اقبال نیز مانند نیچه به روش شهودی و تاریخی متمسک می‌شود، اما این تمسک، تمسکی مطلق نیست بلکه سایر روش‌های شناخت - به جز وحی پیامبر - را به کار می‌گیرد و قبول دارد. او معتقد است زندگی انسان و حرکت تکاملی و معنوی‌اش بسته به این است که با واقعیات پیش روی، ارتباط برقرار کند و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند، معرفت است که دارای سطوحی

۱. با وجودی که نیچه خود را در «حکمت شادان»، غرق در شور و شوق عارفانه دانسته و یک عارف تلقی می‌کند (نیچه، ۱۳۸۹، ج ۲۳۷)، در جایی دیگر پس از آنکه امکان شناخت «سرشت جهان به‌طور فی‌نفسه» را ناممکن می‌داند، می‌گوید که ما انسان‌ها در قلمرو ایده‌ها (Representation) هستیم و هیچ شهودی (Intuition) نمی‌تواند به آگاهی ما بیفزاید (نیچه، ۱۳۸۹، الف، ۹۱). بنابراین هرگز نباید تصور نمود که نیچه به شهود به معنای عرفانی - اشراقی آن و اینکه بتوان از طریق شهود به شناخت یقینی دست یافت باور دارد، چراکه او در بحث چشم‌اندازگرایی (Perespectivism) خویش به نسبی‌گرایی (Relativism) و عدم شناخت یقینی قایل است. اجازه می‌خواهیم تا در مورد نیچه از گونه‌ای شهود غریزی و خودبه‌خودی نام ببریم، چراکه نیچه غایت و نهایت را برای انسان آرمانی خویش، کودک‌شدن و رسیدن به طبیعت غریزی می‌داند.

است. یکی از سطوح معرفت، همان ادراک حسی است که به وسیله فهم، حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد و برای آنکه بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم است «قلب» یا «فؤاد» مکمل آن باشد (لاهوری، بی تا، ۲۰). نیچه نیز همچون اقبال به فهم امور از راه شور و شهود اعتقاد دارد. البته شور و شهود در نزد نیچه تنها اشاره به غرایز خودبه‌خودی و طبیعی انسان دارد، چراکه او نه به روح اعتقادی دارد و نه به مکاشفات روحانی یا همان اشراق الهی نظر خوشی می‌افکند. نیچه از نوعی شهود دفاع می‌کند و تفکر او نیز بسیاری مواقع، رنگ و بوی شهودی به خود می‌گیرد، اما شهود در نزد وی صرفاً شهود هنرمندانه و شبه‌عرفانی است و این شهود هرگز نظری به امر والا^۱ و مقدس یا غیبی^۲ و نیز حقیقت ندارد. او حتی زیبایی را همانند حقیقت، ساختنی دانسته و معتقد است که زیبایی نیز مانند حقیقت در طی شهود و مکاشفه^۳ عارفانه قابل کشف و حصول نیست (یانگ، ۱۳۹۰، ۱۷۶).

نیچه می‌خواهد نشان دهد که حقیقت جز ساخته و پرداخته خود انسان‌ها و نیز یک پرده نازک و پوشش نیست. وی به جای انسان پوشیده با حقایق - به‌زعم خود - انسان برهنه و بدون پوشش حقیقت را به‌عنوان جانشین ارائه می‌دهد (ابن عربی، ۱۵).

در مقابل نیچه، اقبال نه تنها مخالف با حقیقت نیست، که حتی در اندیشه «طلب همه حقیقت» است که در منظومه معرفتی وی به گونه‌ای تجربی یا به عبارت دقیق، «تجربه‌و‌جودی»^۴ یا «تجربه‌دینی» معنای دهد (سعیدی‌پور، ۱۳۸۶، ۳۰).

1. Transcendental

2. Occultation

3. Meditation

۴. این انسان برهنه، همان انسان برتر مورد نظر نیچه است و انکار حقیقت در اندیشه او با ابرمرد شدن و فراروندگی فرد، گره خورده است؛ بدین معنی که برای برتر شدن باید حقایق را انکار کرد و به آن‌ها نه گفت. این گره‌خوردگی در کنار سایر گره‌خوردگی‌ها - که در ادامه خواهیم دید - نشان از آن دارد که میان ابرمرد و اندیشه کلی نیچه نسبت این‌همانی وجود دارد و نیز ابرمرد، مرکزی‌ترین و برجسته‌ترین محصول فکری اوست. همان‌گونه که او مرد بزرگ را «غایت» می‌داند (نیچه، ۱۳۸۱، ۱۵۰)، مرد بزرگ یا ابرمرد نیز غایت تفکر نیچه است، البته غایت به معنای «مقصود آخرین» یا هدف نهایی، نه به معنای غایت‌شناسانه (Teleological). آیا به‌راستی می‌توان گفت که هدف و نشانگاه (Goal) در فلسفه نیچه اراده معطوف به قدرت است؟ پاسخ به این سؤال منفی است. بی‌تردید، هدف و نشانگاه نیچه، رسیدن به ابرمرد یا دست‌کم، شکل‌گیری انسان‌هایی ابرمردوار و بزرگ است. شاید بتوان در اندیشه وی قدرت را هدف و نشانگاه دانست، اما این هدف نیز برای مردان بزرگ و پیشروی آنان است که به‌منزله انسان‌هایی قدرتمند در پی قدرت می‌روند. از این رو قدرت برای مردان بزرگ است و نه مردان بزرگ برای قدرت. به‌همین طریق تکامل خودی در اندیشه اقبال، برای تکامل انسان کامل است و نیز عشق در فلسفه وی نمی‌تواند هدف نهایی باشد، بلکه هدف از عشق - به منزله یک وسیله - رسیدن به انسان کامل غایت‌مند (Teleonomy) یا همان پرورش خداجویانه خودی خویش است.

5. Existential Experience

۸. روش شناسی^۱

از مشخصه‌های اساسی نیچه که دست بر قضا مسبب آن شده که نسل پست‌مدرن‌ها خود را مدیون وی بدانند، ضدیت عجیبی است که او - در کنار دشمنی با عقل و دین - با روش‌های تجربی و علوم مدرن دارد. اما نیچه در عین تقابلی که با روش‌های تجربی علوم جدید دارد، از آن‌سو از عمل‌گرایی و نوعی فلسفه حماسی و عملی در زندگی انسان که معطوف به قدرت و کامروایی باشد، دفاع می‌کند.

البته از آنجایی که تفکر نیچه بیش از مقولات انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی با روش‌شناسی متعارف مخالف است و نیز نیچه در تفکر خویش ضد روش و نیز ضد منش و سبک واره^۲ آکادمیک است، نمی‌توان از روشی در اندیشه او سخن گفت. وی به سبب بی‌روشی در تفکر، نامبردار است. همچنین یکی از چیزهایی که پست‌مدرنیسم از نیچه به ارث برده است، روش ستیزی یا دست کم روش‌گریزی است.

پست‌مدرنیسم در تخریب مبانی ارزش‌های مدرن، وامدار نیچه است. حمله تمام‌عیار نیچه به مدرنیته و اسلوب آن سبب شده تا از وی به‌عنوان سرسخت‌ترین دشمن ارزش‌های غربی نام ببرند، دشمنی که دشمنی‌اش با مدرنیته نه تنها بر فلسفه پست‌مدرن، که به قول ایروینگ زایتلینبر، کل فلسفه‌های جدید، تأثیرگذار بوده است (زیبا کلام، ۱۳۷۸، ۱۹۲). او علیه نظم است و بیهوده نیست که ابرمرد وی نیز فاقد قالب، تشخیص، نظم و سامانی است. او می‌گوید: «ویژگی تمام جهان... همیشه، آشوب و هرج و مرج بوده است و هیچ‌گونه نظم، سازمان و قالب، زیبایی و دانایی در آن وجود ندارد. از اینکه بگوییم طبیعت قانون‌مند بر حذر باشیم...» (همان، ۱۹۳).

در تفکر نیچه نمی‌توان از روش سخن گفت. او با هرگونه روش منسجم و برخوردار از منطقی خاص و اسلوب‌مند مخالف است. از نگاه احمد فردید، نیچه تفکر منطقی را عامل نیست‌انگاری می‌داند. او در این باره می‌گوید:

«از تعبیراتی که نیچه از نیهلیسم می‌کند منطق " نیست‌انگارانه تا با نهایت کشاننده تفکر منطقی " است. یعنی تفکر منطقی کنونی، کار پوشیدن تفکر می‌کند... این منطق، مستوری را به نهایت رساندن است و این تعریف دیگر نیچه از نیهلیسم است. بی‌جهت نیست که هایدگر از نیچه تعریف می‌کند...» (دیباچ، ۱۳۸۶، ۴۰۹).

۱. Metodology روش یا متد بیانگر فرآیندی نظام‌مند و منسجم است که دارای قواعد باشد (جمشیدی، ۱۳۸۷، ۲۸۹).

در مقابل در اندیشه اقبال به روشنی می‌توان گونه‌ای روش‌شناسی قوام‌یافته را یافت و در برابر دیده نهاد؛ که علی‌رغم روش‌شناسی نیچه که تنها بر حس و حال درونی و نوعی شهودِ شورانگیزِ غریزی دفاع می‌کند، بر دو محور- عقل و علم یا تجربه - دیگر نیز تأکید دارد. به نظر اقبال، قرآن توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشر می‌داند و به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی که علایم آن در باطن و ظاهر تجلی می‌کند، سهیم می‌داند (لاهوری، بی‌تا، ۲۰). از این رو او نه ظاهر‌گرای صرف است و نه اهل درون‌بودگی یا باطن‌گرایی مطلق. او روش تجربی علوم و تقدیس طبیعت را امری اسلامی و اساسی تلقی می‌کند که مورد غفلت مسلمین قرار گرفته است و با نگاهی خوش‌بینانه، گرایش به جنبه علمی اروپا را خالی از خطر می‌داند، چراکه علم اروپایی را- به خلاف فرهنگ و تمدن اروپایی - دنباله‌رو و امتداد علم اسلامی می‌دید (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ۱۳-۱۲). از این رو برخلاف نیچه، مخالف علم نیست و حتی از روش آزمایش و تجربی هم دفاع می‌کند (صابر، ۲۴۸). البته نیچه، علم را در خدمت زندگی می‌داند و حتی می‌کوشید تا فیزیک را اساس مکتب خود و نظریه بازگشت جاودان قرار دهد؛ یعنی درصدد بود تا برای نظریه‌اش دلایل علمی جستجو کند (گادامر، ۱۳۸۷، ۶۶)، بنابراین با وجود مخالفت با علم، از آن بی‌بهره نبوده است.

اقبال در عین تأکید بر تجارب بیرونی، تجربه درونی را نیز نوعی تجربه می‌داند که همچون همه تجارب دیگر، حق وجود و متبوعیت داشت (سروش، ۱۳۷۰، ج ۱، ۳۷۴). او ضمن تشریح اهمیت تجربه دینی در پیشگاه معرفت، اهمیت الهام را که در فلسفه او جایگاهی والا دارد، مورد بحث قرار می‌دهد. به عقیده وی، فکر و الهام و به تعبیر دیگر، اندیشه و شهود، نقیض یکدیگر نیستند و از لحاظ روش‌شناختی، مقام و منزلت تجربه عرفانی در حقیقت نازل‌تر از مقام و منزلت سایر آزمایش‌های بشری نبوده است و به دلیل اینکه محسوس و مشهود نیست، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار تلقی کرد (سعیدی، ۱۳۷۰، ۱۸۲). در باور اقبال، انسان با شهود می‌تواند به حقیقت مسلم خودی که محور اصلی شخصیت انسان است، پی ببرد. تکامل خودی تا رسیدن به مقام انسان کامل، منوط به نوعی رابطه با واقعیت عینی و آفاقی مثل حقیقت هستی، جهان و جامعه است (سروش، ۱۳۷۵، ۱۰۰ و ۹۹).

نزد اقبال، عقل‌گرایی ضدتجربی مناسبتی با قرآن ندارد و قرآن کاملاً به طبیعت ناظر است و عقل با هزاران اندیشه به تنهایی نمی‌تواند انسان را راهنمایی کند (لاهوری، ۱۳۴۳، ۲۵۰).

در نگاه اقبال، شناخت واقعی حقیقت جهان از راه عقل، نیرنگ است و به وسیله آن نمی توان به حقیقت و هدف رسید (همان، ۲۴۶). برخلاف نیچه، اقبال عقل ستیز نیست بلکه او از هم‌نوایی عقل و دل سخن می گوید. در نگاه او دین باید بر عقل استوار باشد و ایمان دارای عناصر عقل و دل به طور هم‌زمان است. در ادامه، تفاوت عقل و دل یا وجدان و مشاهده را در روش دانسته و آن‌ها را مکمل یکدیگر معرفی می کند (اقبال جاوید، ۱۳۷۲، ۵۲۹).

۹. هستی‌شناسی^۱

نیچه نه معنای کلاسیک هستی‌شناسی را قبول دارد و نه معنای جدید آن‌را؛ چراکه او در برابر تعریف جدید با شیء فی‌نفسه کانتی مخالف است و در مقابل معنای کلاسیک با امر عام، کلی و نیز اولی، دشمنی می کند. بنابراین باید گفت که نیچه با هستی‌شناسی و امکان شناخت هستی مخالف بوده است. او نیز مانند هگل^۲ با «شیء در خود» و هر مفهوم متافیزیکی که حاکی از «واقعیتی» مستقل از تجربه و ادراک انسانی، یا ذات نهفته در پس ظاهر محسوس و ملموس باشد و نیز با هر نوع اندیشه جوهر‌گرا^۳ مخالف است (نیچه، ۱۳۸۹، ب، ۱۲).

در نگاه نیچه، خود فی‌نفسه یک «دغلکاری برتر» و «آرمانی» است (کوفمان، ۱۲۴). وی از هرگونه تلاشی که بخواهد میان «جهان حقیقی» و «جهان محسوس»، یا «واقعیت ذاتی» و «تجربه و واقعیت بشری» تقابل بنهد و در واقع بدین طریق ذهن و عین را مقابل یکدیگر بگذارد، بیزار است (همان). نیچه کارکرد معرفت و ذهن را تنها برای مهار زندگی مفید دانسته و انسان را قادر به شناخت هستی^۴ و شدن^۵ نمی داند (گادامر، ۱۳۸۷، ۱۲). بنابراین او به دانش شناخت هستی یا هستی‌شناسی باور ندارد. وی حتی معتقد است که عقل، نیرویی برای مقابله با نیروهای هستی

۱. Ontology مقصود از هستی، جهان خارج از ذهن، چون طبیعت و کیهان است که انسان به طریق ذهن بدان آگاهی می یابد (ابن رشد، ۷۹)، بنابراین هستی‌شناسی شامل کیهان‌شناسی نیز می شود. از لحاظ ریشه‌شناسی، اصطلاح Ontology همان علم وجود یا هستی‌شناسی است. از این اصطلاح دو تعبیر و معنا استنباط می شود:

۱. برخی از فیلسوفان با قراردادن هستی‌شناسی در مقابل پدیدارشناسی، از هستی‌شناسی علم به ذوات معقول یا به اصطلاح کانت به Nomen یا شیء فی‌نفسه مراد می کنند نه شناخت ظواهر یا پدیدارها (فولکیه، ۱۳۷۸، ۳).

۲. معنی متعارف و کلاسیک هستی‌شناسی، شناخت و علم موجودهای جزئی نیست، بلکه علم به وجود به نحو کلی و عام است؛ یعنی وجودی که در تمام موجودات یافت می شود. از اینجا است که اصطلاح مابعدالطبیعه عمومی یا علم وجود از آن جهت که وجود است و دارای صفات ذاتی است به میان می آید. ارسطو نیز در تعریف فلسفه اولی یا هستی‌شناسی آن را دانش مطالعه وجود از آن جهت که وجود است (من حیث هو هو) و فهم صفات ذاتی آن می داند (همان، ۴ و ۳).

2. G.W.Hegel

3. Substantivist

4. etre

5. devenir

است (همان، ۱۴). از آن سو اقبال هر دو معنای هستی‌شناسی را مورد توشیح و مطمح نظر خویش قرار می‌دهد.

میان هستی‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی رابطه‌ای ناگسستی وجود دارد که بیش از شرایط بیرونی زندگی انسان بر رفتار اجتماعی او مؤثر است؛ به حدی که می‌توان گفت نظام سیاسی-اجتماعی زائیده‌ی طرز جهان‌بینی جامعه و فرع بر نوع نگاه آنان است (طباطبایی فر، ۱۳۸۴، ۲۹۲). همه‌ی دین‌ها و آیین‌ها و مکاتب و فلسفه‌های اجتماعی متکی بر نوعی جهان‌بینی‌اند؛ هدف‌هایی که یک مکتب عرضه می‌دارد و به تعقیب آن‌ها دعوت می‌کند و راه و روش‌هایی که تعیین و باید و نبایدهایی که انشاء می‌کند، همه به منزله‌ی نتایج ضروری و لازم جهان‌بینی است که عرضه داشته است. از همین روی حکمای اسلامی، حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کنند: حکمت نظری دریافت هستی است، آن‌چنان که هست و حکمت عملی خط‌مشی زندگی است، آن‌چنان که باید باشد. این چنین باید‌ها، نتیجه‌ی منطقی آن‌چنان هست‌ها است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۵). پرسش‌های اصلی در خصوص هستی‌شناسی در اندیشه‌ی نیچه و اقبال درباره‌ی مبدأ هستی، رهبری و هدایت الهی و معاد و مقصد است. در ذیل به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

اقبال در هستی‌شناسی خویش بر آن است که روش صوفیانه در جهان اسلام که بر اساس «وحدت وجود»^۱ پایه‌گذاری شده است، حقیقت خودی را مورد انکار قرار داده است و انسان را به خودانکاری^۲ می‌کشاند. در برابر این خودانکاری، او آرمان دینی و اخلاقی بشر را در خود-اثباتی^۳ می‌بیند که مبتنی است بر هرچه فردتر شدن انسان (صابر، ۱۸۳). از نظر او وحدت وجود، عدّه‌ی زیادی از مسلمین را به طرف نفرت و انزجار از فعالیت و زندگی سوق داده است (سعیدی، ۱۳۷۰، ۹۹-۹۸). وی با مکتب وحدت وجود از ریشه مخالف بود، چراکه این مکتب نه مرکز محدود تجربه را قبول دارد و نه جهان را واقعیتی عینی به حساب می‌آورد (صابر، ۱۸۱). اندیشه‌ی ضدیت با مکتب وحدت وجود در منظومه‌ی معرفتی اقبال در حالی است که وی متفکری مابعدالطبیعه‌گرا است.^۴ نیچه نیز عمیقاً با فلسفه‌ی وحدت وجود مخالف و از تکثر در کل جهان انفسی و آفاقی (هستی) دفاع می‌کند (زیباکلام، ۱۹۳). اراده‌ی معطوف به قدرت به مثابه‌ی بنیادی‌ترین مرکز هستی و هستی‌شناسی در اندیشه‌ی نیچه همواره چونان عنصری متحرک و نیز کثرت‌گرا یا ضد وحدت نمایان می‌شود (دلوز، ۴۹).

1. Pantheism

2. Self - negation

3. Self - affirmation

۴. البته میان ضدیت با مکتب وحدت وجود و مابعدالطبیعه‌گرایی هیچ تناقضی وجود ندارد. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه‌های اقبال در باب مابعدالطبیعه، نک: به: انور، عشرت، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه: محمد بقایی ماکان، تهران: حکمت، ۱۳۸۸.

اقبال تأکید می‌کند که اندیشه اسلامی نگاه خویش را بر امور ذاتی و ملموس، یعنی آنچه محدود به حدود است، دوخته است. لذا هر تحقیقی باید از ذاتیات آغاز شود و این بدان معنی است که وجود، مقدم بر اندیشه یا ماهیت است (کافی، ۶۲). بدین ترتیب او نیز مشابه نیچه در زمره فیلسوفان وجودگرا قرار می‌گیرد. اما در برابر اقبال که به ذاتیات برای امور قایل است، نیچه امور را از ذات تهی می‌کند تا جایی که به همین سبب از سرچشمه‌های اصلی تحلیل گفتمان^۱ به عنوان فلسفه‌ای، ذات‌زدا می‌شود؛ چراکه تحلیل گفتمان نیز ذات‌زدا است.^۲

نیچه حتی از جستجوی متافیزیکی خاستگاه اجتناب می‌ورزد و در هستی‌شناسی خویش، نظر خوشی به متافیزیک ندارد (کپون، ۳۷۳). گرچه خود نیز گاه به دامان متافیزیک می‌افتد تا جایی که هایدگر، زرتشت نیچه را پیام‌آور متافیزیک و نیچه را به مثابه آخرین حلقه از متافیزیک، متافیزیسی ضد متافیزیک می‌داند (کوفمان، ۱۵۱؛ احمدی، ۱۳۷۴، ۲۶۹).

او در بحث چشم‌اندازگرایی خویش با کل‌گرایی^۳ و وحدت معرفتی مخالفت می‌کند و در دشمنی خود با توحید و مفهوم خدا از تصادفی‌بودن همه امور و هستی دفاع می‌کند (زیباکلام، ۱۹۳). بدین ترتیب او در دشمنی با مفهوم وحدت وجود از اقبال فراتر می‌رود، چراکه اقبال در عین مخالفت با فلسفه وحدت وجود به نظم حاکم بر هستی که توسط ناظمی به نام «الله» مستقر گشته است ایمان دارد و حتی در اندیشه وحدت جهان مسلمان و نظمی متحد در جهان اسلام بوده است و جامعه را یک کل دارای وحدت می‌دانست. در واقع از دلایل اصلی مخالفت او با فلسفه وحدت وجود، پرهیز این فلسفه از توجه به واقعیات اجتماعی - سیاسی است و اینکه این فلسفه وحدت وجودی برخلاف نامی که دارد، وحدت سیاسی و اجتماعی را سلب و انسان‌ها را دچار تفرد و بی‌مسئولیتی می‌کند (سعیدی، ۱۳۷۰، ۱۰۷).

اقبال بر آن می‌شود که راه انسان کامل شدن، اتصال به «حقیقت هستی» است و خودی برای تکامل به خدا محتاج است (سروش، ۱۳۷۵، ۱۰۰ و ۹۹). نیچه در هستی‌شناسی خود اولاً ضد خدا و قایل به بی‌خدایی^۴ است و ثانیاً به جای خدا ابرمرد و اراده معطوف به قدرت را جانشین می‌کند. در نزد نیچه، قدرت و اراده معطوف به آن، معنایی هستی‌شناسانه می‌یابد و برخلاف

1. Discourse Analysis

۲. تحلیل گفتمان، طیف گسترده‌ای از فلاسفه مدرن و پست‌مدرن را از جمله وینگشتاین، کارنپ، آستین، نیچه، هایدگر، فوکو، دریدا و لوتار از یک سو و زبان‌شناسان و ساختارگرایانی مانند سوسور، باختین و... شامل می‌شود که همگی در نقد و نفی ماوراءالطبیعه (ذات‌انگاری امور) متفق‌القولند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ۲۴).

3. Holism

4. Atheism

اقبال که عشق و بالاخص عشق الهی را اساس هستی و هستی‌شناسی خود می‌نهد، نیچه قدرت را به مثابه هستی همه جا حاضر و نیز ادعای اصلی هستی‌شناسی خویش مطرح می‌سازد. دفاع نیچه از هیچ (Nihil) مؤید هستی‌شناسی بدبینانه در نیچه است (احمدی، ۱۳۷۸، ۴۸۳) درحالی‌که اقبال با نگاهی قرآنی به هستی، نگاهی سرشار از امید به آن دارد. هستی‌شناسی نیچه در غیاب خدا، گونه‌ای هستی‌شناسی فارغ از معنای اصیل و الهی است. وی به زعم خود، امید کسانی را که سعی مکرر در حل عقده ناگشودنی وجود و جهان داشته‌اند به استهزاء گرفته است (کوفمان، ۱۵۴).

نیچه، زندگی را «شناخته‌شده‌ترین شکل هستی در نزد ما» و تنها تصویر از هستی می‌خواند. در نظر وی، هستی فقط «به‌عنوان تعمیم مفهوم زندگی (نفس کشیدن)، اراده کردن، اثربخشیدن و شدن به حساب می‌آید، حتی با وجود آنکه گنه‌ا ذات هستی اراده معطوف به قدرت است (هایدگر، ۱۳۸۸، ۱۰۷ و ۶۹).

۱۰. انسان‌شناسی^۲

در پژوهش حاضر، با نگاهی فرهنگی و فلسفی در صدد فهم نگاه انسان‌شناسانه نیچه و اقبال برآمده‌ایم؛ اینکه نگاه فرهنگی، اجتماعی و فلسفی آن‌ها - که فلسفه نیز از جنس فرهنگ است - به انسان، چگونه و از چه سنجی است یا به عبارت بهتر، آن دو از چه منظرگاه فرهنگی به انسان می‌نگریسته‌اند؟

نیچه انسان را موجودی زیستی می‌داند و چنان‌که در فصل سوم خواهیم دید حتی عشق، تفکر و سایر وجوه انسان را حاصل تنانگی و تن انسان دانسته و کاملاً به انسان و جهی بیولوژیک و زیستانه می‌دهد. اما با وجود این، نیچه حتی در این نگاه زیستی خویش در صدد توضیح اندام و اعضای فیزیکی و زیستی انسان نیست بلکه، می‌خواهد انسان را از بُعد فرهنگی، اجتماعی و فلسفی شرح کند و بگوید که فرهنگ، فلسفه و اندیشه انسان، نه حاصل روح، که حاصل تن و جسم است. بنابراین او همچون یک متخصص و «فلسوف فرهنگ» به سراغ انسان می‌رود و نه مانند یک پزشک یا زیست‌شناس تا بتوان او را در زمره انسان‌شناسان طبیعی - زیستی قرار داد.

I. Innerste

۲. Anthropology انسان‌شناسی، علم مطالعه انسان در دو بُعد طبیعی و فرهنگی است. در یک سو از انسان‌شناسی طبیعی یا زیستی و از سوی دیگر، از انسان‌شناسی فرهنگی سخن به میان است، که انسان را به مثابه یک موجود فرهنگی مورد مطالعه قرار می‌دهد. این تقسیم‌بندی، اکنون به کل جهان تعمیم یافته است و همگان، تقسیم انسان‌شناسی به دو شق انسان‌شناسی طبیعی یا زیستی و انسان‌شناسی فرهنگی یا اجتماعی را پذیرفته‌اند (فکوهی، ۱۳۸۸، ۲۰).

از آنجایی که مفهوم انسان، اساس هر فلسفه سیاسی و اجتماعی قابل اعتنایی است شاید تحلیل مفهوم وجوهی از وجود انسان در اندیشه سیاسی نیچه و اقبال، آغازی مناسب برای درک و توضیح تفارق اندیشه سیاسی آن فیلسوف - شاعر غرب و آن فیلسوف - شاعر اسلام باشد. انسان همان موجود راست قامتی است که در همه جهان و در همه تاریخ وجود داشته است و دارد و از این رو، بسیاری آن را چونان امری بدیهی و بی نیاز از تعریف می دانند. اما همین موجود، به محض اینکه در معرض ارزیابی علمی و فلسفی قرار می گیرد، باب بسیاری از مسائل و پرسش ها را باز می کند که پاسخ به آن ها هرگز آسان نیست. تاریخ اندیشه نشان می دهد که توسعه علم و فلسفه بیش از آنکه انسان «ناشناخته» را بشناساند، در جهت عکس آن گام برداشته و «آشنا» را هر چه بیشتر «ناآشنا تر» کرده است (فیرحی، ۱۳۸۹، ۳۳۸-۳۳۷).

نشانگرهای^۱ علوم انسانی، قادر به آشکارسازی ماهیت انسان، حداقل همانند دیگر پدیده های هستی نیست. بدین سان، در عین حال که بنیاد هر نظام اندیشگی در باب انسان و حقوق او بر شناخت انسان استوار است، هر گونه تلاش برای شناسایی او صرفاً بر مجموعه مفاهیمی مبتنی است که بیش از آنکه قابل «توضیح» باشد، بر «ارزش» های نظام های دانایی معین - متعین اتکاء می کند و از همان ارزش ها تغذیه و جاری می شود. به تعبیر دیگر، در هر «مفهوم» از انسان، به رغم میل به تعمیم و جهان شمولی، به نوعی نفوذ معنا و نوعی از تزریق ارزش های فرهنگی - تمدنی مشخص نهفته است که مختصات هندسی «انسان مطلوب» آن تمدن را عیان می سازد.

موضوع انسان شناسی دارای سه محور کلی است که لازم است به عنوان قلمرو شناخت انسان به عنوان مبادی تصویری بحث مورد توجه قرار گیرد. در غیر این صورت، معرفت و شناخت انسان به هر نحوی انجام گیرد ناقص است. آن سه محور کلی عبارت اند از:

الف. هویت شناسی؛ یعنی حقیقت و هویت انسان چیست؟

ب. جایگاه شناسی؛ یعنی معرفت و شناخت این اصل که جایگاه انسان در آفرینش

کجاست؟

ج. شناخت تعامل انسان با هستی؛ به این معنا که تعامل میان انسان و آفرینش چگونه

است؟ (جوادی، ۱۳۸۴، ۳۸).

دلیل عناصر محوری سه گانه بسیار روشن است؛ از این حیث که انسان در هستی، تافته جدا بافته ای از نظام کیهانی نیست که خداوند او را جدا خلق کرده باشد و جداگانه تأمین کند، بلکه یکی از اضلاع سه گانه مثلثی است که یک ضلع آن، جهان، ضلع دیگر آن انسان و ضلع

سوم آن، ترابط جهان و انسان است. این گونه نیست که انسان کاری را بیرون از حوزه جهان یا منقطع از عالم انجام دهد، بلکه همه ذرات هستی او در عالم اثر می‌گذارد:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (اعراف/۹۶) و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم».

چنان‌که عالم نیز در انسان اثر می‌گذارد. پس لازمه انسان‌شناختی، جهان‌شناسی است چون انسان یکی از اضلاع سه‌گانه مثلث خدا-جهان و انسان است، لازمه انسان‌شناسی، معرفت و آگاهی به خداوند، جهان و پیوند جهان و انسان و نیز شناخت انسانیت انسان است. این نوع از معرفت فرد را به طریق و مسیری مطمئن از شناخت حقوق انسان می‌رساند. حق انسانی آن است که با این مثلث، هماهنگ و همسان باشد یعنی هم با هویت و ساختار درون انسان و هم با شاکله بیرونی و ظاهری او و هم با نظام هستی و ترابط انسان و جهان هماهنگ باشد. پس اگر انسان در درون این مثلث قرار داشته و در درون این نظام زندگی می‌کند حقوق او در همه ابعادش مطرح است؛ حقوق او باید با توجه به مثلث مزبور تنظیم و تنسيق شود یعنی باید توجه کرد که اولاً، چه چیزی در نظام هستی، حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد. ثانیاً، در ساختار انسان چه چیزی حق است. ثالثاً، در پیوند میان عالم و آدم، چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هم‌آوا شود. این یک اصل کلی در شناخت حقوق انسان است.

نکته دیگر اینکه شناخت انسان در فضای این مثلث نظام‌یافته می‌تواند راه‌های فراوانی داشته باشد. بهترین راه آن، عنایت تام به رهنمود آفرینش‌گر انسان است. اگر انسان موجودی تصادفی می‌بود که همانند علف‌های هرز به‌خودی‌خود می‌رویید، می‌توانست در شناخت خودش اظهار نظر تام کند، یا اگر علت فاعلی انسان خود او بود، جامعه انسانی و عقل جمعی و مانند آن می‌توانست نسبت به او معرفت و شناخت کامل پیدا کند و زمانی که خود را با خرد فردی یا جمعی شناخت، می‌توانست حقوق و تکالیف خود را مشخص سازد. اما اگر برهان عقلی و نقلی ثابت کرد که انسان نه تصادفی است و نه وابسته به خود، بلکه حدوداً و بقائاً به خداوند و غنی بالذات وابسته است، ناچار است در شناخت خویش از راهنمایی او کمک بگیرد. این یک اصل است که در شناخت انسان به‌عنوان آفریده، باید تعلیم آفریدگار را مورد توجه قرار داد. در غیر این صورت، فرایند انسان‌شناسی به انحراف و گمراهی کشیده می‌شود و به دنبال آن، شناخت حقوق انسان نیز با مشکل روبه‌رو خواهد شد (جوادی، ۱۳۸۴، ۳۸). با توجه به مطالب مزبور، بحث حاضر در سه محور کلی ذکر شده در موضوع انسان‌شناسی به واکاوی بحث پرداخته است.

الف. هویت‌شناسی

۱) سرشت انسانی

نیچه، در ادامه بدبینی خود به انسان، نایل گشتن او به سعادت را به سخره گرفته و امری احمقانه می‌داند (زیباکلام، ۱۹۲). او مدعی بود که آثار وی، پوچی این اندیشه را که «آدمی تشنه خوشبختی است» نشان می‌دهند (کوفمان، ۱۲۵). نیچه، امکان دستیابی به سعادت را محال می‌داند و از نظر وی، تجربه اساسی وجود، سعادت نیست بلکه رنج، پوچی و مگاک است (اشترواس، ۷۰).

نیچه می‌گوید که انسان به فضایل وحشی‌ترین و دلیرترین جانوران رشک برده و آن‌ها را از آنان ربوده و بدین‌سان انسان شده است (نیچه، ۱۳۷۰، ۳۲۵). وی در جایی می‌گوید که ترس در انسان، استثناء و اصل بر شجاعت است و دلیری را اصل تمامی تاریخ انسان می‌داند (همان، ۳۲۵). اما از آن‌سو در جایی دیگر، ترس را احساسی بنیادی و اصلی در انسان معرفی می‌کند که این دال بر متناقض بودن اندیشه نیچه حتی در یک کتاب واحد است (همان، ۳۲۴).

نگاه نیچه به انسان مشابه نگاه فروید است. فروید، انسان را موجودی حقیر و سردابی تاریک می‌داند که در او همواره تعارضی در جوش و خروش است. او با لحنی بدبینانه انسان را محکوم به کشاکش با نیروهای درونی خود توصیف می‌کند (شولتز، ۷۵). در نظر گاه وی، انسان زیر سلطه غرایز است نه خرد (همان، ۷۶). البته نگاه نیچه تفاوت عمده با فروید می‌یابد، چراکه فروید اعتقاد داشت هدف همه رفتارها کسب لذت است (لارنس و الیور، ۱۳۸۱، ۵۹).

در مورد اقبال باید از «انسان‌شناسی اشراقی» سخن به میان آورد. انسان‌شناسی اشراقی، تعبیر مدرن از انسان را دچار تقلیل‌گرایی^۱ می‌داند. از منظر این نوع انسان‌شناسی، فردیت، اراده‌گرایی (نیچه نیز چنان که خواهیم دید فردمحور و اراده‌گرا است) غلبه بر چیزها، میل به تملک، اراده معطوف به قدرت و... انسان را به ابعاد خاصی از او تقلیل داده‌اند (منوچهری، ۱۳۸۵، ۸۵). انسان‌شناسی اشراقی معنای وجودی انسان را در دستیابی به مقامی می‌داند که متضمن رهایی اوست. این تعبیر، انسان را در تحول‌پذیری، تعالی‌پذیری و کمال‌یابی ترسیم می‌کند (همان).

۲) انگیزه انسان از عمل

در تحلیل مقوله انگیزه انسان از انجام فعل در نگاه نیچه، بحث را می‌توان با خواهش‌ها یا امیال^۲ آغاز کرد. او مباحث فلسفی و روان‌شناسی خود را بر این فرض شوپنهاور^۱ قرار داده بود که «انسان

1.Reductionism

2.Desire

موجودی است که بر مبنای اراده‌ی خود حرکت می‌کند.» (زیباکلام، ۱۹۱). برخلاف کانت و شوپنهاور، که امر زیبا را فارغ از خواست و میل می‌دانند، نیچه میان امر زیبا و میل یا لذت ارتباطی عمیق می‌بیند. به عقیده‌ی او، زیبایی خواست و میل را برمی‌انگیزاند (یانگ، ۱۷۲ و ۱۷۰). نیچه در ستایش لذت و تأکید بر محوریت آن تا بدانجا پیش می‌راند که می‌گوید «زیبایی» سبب برانگیختن «غریزه‌ی تولید مثل» می‌شود (همان، ۱۷۳).

در نزد نیچه، انگیزه‌ی فروخته در پس هر فعل و عملی اراده‌ی معطوف به قدرت است، در حالی که در نزد اقبال، انگیزه‌ی عمل در انسان در اساس فطرت الهی انسان است. او انگیزه‌ی عمل در انسان کامل را عشق و نوع‌دوستی می‌داند. عشق و نوع‌دوستی، پیونددهنده‌ی خودی فرد و خودی جامعه است و سبب به وجود آمدن جامعه‌ای کامل به دست انسان‌های کامل خواهد شد.

ب. جایگاه‌شناسی

مفهوم پرومته در مقابل مقام خلافت انسان و همه‌ی دیدگاه‌های سنتی - که در آن‌ها عالم دارای یک مرکز مطلق طرح می‌شود به‌طوری‌که انسان - جهان‌محوری، در نهایت فقط گونه‌ای خدامحوری است - قرار می‌گیرد. نیچه همانند سلف خود هابز، در یک رویکرد تقابلی و با نگاهی شبیه وی، انسان را در وضعی پرومته‌ای^۲ می‌بیند (هابز، ۱۳۸۹، ۴۵). این درک پرومته‌ای از انسان و در پی آن انسان‌گرایی مشتق از آن نه فقط از جهت نظری، بلکه از جهت عملی نیز بزرگ‌ترین تأثیر را بر نظم طبیعت داشته است. به یک معنا، انسان پرومته‌ای، هم حقوق خدا و هم حقوق طبیعت را برای خویش تصرف کرد (نصر، ۱۳۸۹، ۲۳۷). انسان پرومته‌ای نیچه در قالب ابرمرد به اوج می‌رسد؛ ابرمردی که حقوق خدا و طبیعت را یکجا صاحب می‌شود و هیچ چیز نمی‌تواند مانع شادخواری و قدرت‌طلبی وی شود (رضوی، ۱۳۸۱، ۷۱). این انسان نوین، که از سر غرور، خویش را پرومته‌ای خواند، خود را عاملی مستقل می‌دید که از قید نظم الهیاتی و هم از قید نظم طبیعی، یا از قید حاکمیت تکلیف و هم از قید حاکمیت طبیعت آزاد است. ابرمرد نیچه، حاکم بر همه چیز است و هیچ چیز بر آن حاکم نیست. بنابراین می‌توان گفت که نظریه‌ی ابرمرد نیچه در امتداد مفهوم انسان پرومته‌ای تأسیس و قابل فهم می‌شود (میرسپاسی، ۲۳۹). این انسان نوین، که پرومته‌وس وار آتش شناخت عالم را از آسمان ربوده و پیوند آن شناخت از همه‌ی اصول الهی گسسته بوده، مصمم بر آن شد که هم انسان‌های دیگر و هم عالم طبیعت را مسخر خویش سازد. بدین سان، همان رب‌النوع

1. Artthur Schopenhauer

۲. Prometheus، در اساطیر یونان، تایتان فرزند پاپتوس که آتش را از آسمان دزدید و به انسان داد (هابز، ۱۴۵).

انسان متجدد، که از آن به انسان پرومته‌ای تعبیر می‌شود، متولد شد. انسان پرومته‌ای در مقابل تعبیر مقام خلیفه خدا بودن انسان است (نصر، ۱۳۸۹، ۲۳۲). با وجود مخالفت نیچه با اومانیزم و سوپزکتیویسم به درستی گفته شده است که نظریه ابرمرد نیچه در عین حالی که یک فرانسایان نه خدا و نه انسان را مطرح می‌کند، در حقیقت امتداد و اعتلای سوپزکتیویسم غربی بوده و برای فرد انسانی، فردیت، بی‌همتایی، آزادی و حاکمیتی بی‌چون و چرا طلب می‌کند، آن‌سان که ابرمرد در واقع غیر از انسان‌های موجود که مورد انتقاد نیچه هستند، نهایتاً از جنس و با فیزیولوژی همین انسان‌های موجود و نیز منبعث از فرهنگ دیونیسوسی نهفته در تاریخ اروپاست (اشتراوس، ۶۹). در برابر دیدگاه پرومته‌ای نیچه، در اسلام، انسان جانشین خداوند بر روی زمین است و به فضل همین جانشینی بر مخلوقات دیگر نوعی قیمومت دارد. انسان از نگاه قرآن کریم به تعبیر اقبال، وجودی جامع دارد که او را سزاوار مقام خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را که وجود عنصری او در زمین است، جانشین خود (بقره/۳۰) و مسجود ملائکه قرار داده است. (بقره/۳۴). او فرد را به‌عنوان خلیفه‌الله، روح جهان می‌داند (سعیدی، ۱۳۵۸، ۲۷). اقبال از مراحل سه‌گانه برای رسیدن به انسان کامل سخن می‌گوید و آخرین مرحله تربیت «خودی» را نیابت الهی یا همان رسیدن به مقام خلیفه خدا بودن می‌داند (سعیدی‌پور، ۱۳۸۶، ۷۶-۶۴).

ج: شناخت تعامل انسان با هستی

منشأ حق

یکی از مباحث مهم در انسان‌شناسی که با حقوق انسان و تعامل او با نظام هستی ارتباط پیدا می‌کند، بحث منشأ حق است. منشأ حق از نگاه غالب اندیشمندان غرب، از جمله نیچه، آزادی و اختیار ناشی از امیال فردی است (بانگ، ۱۷۲ و ۱۷۰). این درحالی است که به باور اقبال، دیدگاه مزبور با مبانی اسلام سازگاری ندارد زیرا حقیقت انسان، مسبوق به فراطبیعت و ملحق به آن است یعنی انسان، گذشته از جنبه بدنی و مادی، روح اصیل و مجردی دارد که نه از خاک است و نه به خاک برمی‌گردد و همه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق او سازنده هویت تکاملی اوست (بقایی، ۱۳۸۹، ۴۱ و ۴۰).

۱۱. رابطه انسان با خدا و با انسان‌های دیگر؛ دین

از آنجایی که مقوله دین، روابط چهارگانه انسان را با طبیعت و جهان آفرینش و با خود تنظیم می‌کند (جوادی، ۱۳۸۴، ۳۲)، لذا با این وصف، پرداختن بدان در شناخت انسان و تعامل او با نظام آفرینش از یک سو و به شناخت مبانی انسان‌شناسی هر اندیشمند از دیگر سو، مدد می‌رساند.

برخلاف نیچه که ضد دین و نیز هرگونه آیین قدسی^۱ است (نیچه، ۱۳۸۱، ۲۷)، اقبال به گونه‌ای راسخ به دین و دین‌داری اهتمام داشته و به ظرفیت‌های آن برای تأمین انسان معاصر باور دارد. از نگاه وی، انسان باید بداند مبدأ و مقصد کدام است و از کجا و برای چه آمده است. به اعتقاد وی، دین برای انسان ارزش ادراکی به بار آورده و نیروهای «من» را تمرکز می‌بخشد و نیز شخصیت تازه‌ای به او می‌دهد. اقبال برخلاف نیچه، دین را نه واپس‌گرا و منفی که حیات بخش و موجب تازگی انسان معرفی می‌کند (لاهوری، ۱۳۷۹، ۲۹۲-۲۹۰).

نتیجه

آن‌چنان‌که ملاحظه شد در مؤلفه معرفت‌شناسی، نیچه ضد معرفت‌شناسی بود و از این رو خود نیز در چارچوب معرفتی به خصوصی نمی‌گنجید. از آن سو در اندیشه اقبال، نوعی معرفت‌شناسی قوام یافته و منظومه‌مند وجود داشت. اقبال در سپهر معرفتی خویش قایل به ارزش هم‌زمان عقل و دل، منتها با برتری و تقدم رتبی (نه زمانی) دل یا فؤاد بود. در مقابل نیچه که تنها از تبیین شهودی و تاریخی بهره می‌گرفت، اقبال از تبیین عقلی و علمی نیز بهره‌ور بود. تنها اشتراک آن‌ها در رویگردانی هر دو از تبیین وحیانی است. اقبال به سه منبع اصلی برای معرفت بشری اعتقاد داشت که شامل طبیعت یا تجربه علمی، تاریخ و تجربه درونی یا دینی می‌شود. او در کنار عقل و مطالعه تجربی طبیعت و نگرش‌های تاریخی، منبع دیگری را به نام تجربه درونی یا دینی - به مثابه گونه‌ای وحی که خاص انسان نیست - مطرح می‌کند. با وجود آنکه تجربه دینی از نگاه اقبال، نوعی وحی محسوب می‌شود، در منابع شناخت در اندیشه و معرفت‌شناسی او - همانند نیچه - وحی آسمانی نازل شده به پیامبران، جایگاهی ندارد.

در مقابل نیچه که به روش ستیزی نامبردار است، در اندیشه اقبال به روشنی می‌توان گونه‌ای روش‌شناسی قوام یافته را یافت و در برابر دیده نهاد؛ که علی‌رغم روش‌شناسی نیچه که تنها بر حس و حال درونی و نوعی شهود شورانگیز و غریزه‌محور دفاع می‌کند، بر دو محور - عقل و علم یا تجربه - دیگر نیز تأکید دارد. در بُعد هستی‌شناسی، تقابل نیچه و اقبال بسی بیشتر از دو مورد پیش گفته است. هستی‌شناسی نیچه، ضد ذات، ضد متافیزیک، ضد جهان دیگر یا آخرت و در نهایت ضد خداست و این تقابلی بنیادین را با هستی‌شناسی ذات‌گرا، آخرت‌گرا، متافیزیکی و خدا محور اقبال به رخ می‌کشد. تنها اشتراک جدی هستی‌شناسی آن دو، همانا دشمنی آنان با مفهوم وحدت وجود است.

در آخرین و مهم‌ترین بُعد که انسان‌شناسی باشد، تقابل نیچه و اقبال به اوج خود رسیده و در عین حال، نمود عینی‌تر، انضمامی‌تر و زمینی‌تری می‌یابد. برداشت خلیفه‌اللهی اقبال از انسان در برابر نگاه پرومئوس‌وار و خویش‌خدایی نیچه - که در ابرمرد متبلور می‌شود- در مقابل دیده قرار می‌گیرد.

منابع

- قرآن کریم

- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۹)، انسان کامل، گردآورنده: محمود محمود غراب، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش، (۱۳۷۰)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- _____ (۱۳۸۹)، انسانی، زیاده‌انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۹)، حکمت شادان، ترجمه: جلال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۹)، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۱)، غروب بتها، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- ابولولید، محمد بن احمد (ابن‌رشد)، (۱۹۹۸)، الضروری فی‌السیاسه، تحقیق احمد شعلان، بیروت: مرکز الدراسات العربیه.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۴)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: مرکز.
- استنفورد، مایکل، (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۴۳)، کلیات اقبال لاهوری، به اهتمام احمد سروش، کتابخانه سنایی.
- اقبال، جاوید، (۱۳۷۲)، زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، شهیندخت کامران مقدم، تهران: شرکت به نشر.
- بقایی ماکان، محمد، (تألیف و ترجمه) (۱۳۸۹)، اقبال، گلی که در جهنم روئید، تهران: سوره مهر.
- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و دیگران، تهران: طرح نو.
- تودور، هنری، (۱۳۸۳)، اسطوره سیاسی، ترجمه: محمد دامادی، تهران: امیرکبیر.
- جمشیدی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، رخ اندیشه، روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی، جلد ۱، تهران: کلبه معرفت.
- جمشیدی، محمدحسین، (۱۳۸۹)، مبانی و روش‌شناسی تبیین (با تأکید بر اندیشه سیاسی)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسرا.
- حسنی ندوی، سیدابولحسن علی، (۱۳۷۷)، *شگفتی‌های اندیشه اقبال*، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران: شیخ‌الاسلام (احمد جام).
- دلوز، ژیل، (۱۳۸۲)، *نیچه*، ترجمه پرویز همایون‌پور، تهران: قطره.
- دیباج، موسی، (۱۳۸۶)، *آراء و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*، تهران: علم.
- رضوی، مسعود، (۱۳۸۱)، *طلوع آبرانسان*، تهران: نقش جهان.
- زیباکلام، فاطمه، (۱۳۷۸)، *سیر اندیشه فلسفی در غرب*، تهران: سمت.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۰)، *تفریح صنع*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی‌پور، امیرعباس، (۱۳۸۶)، *نیایش در منظومه معرفت دینی مولانا محمد اقبال لاهوری*، تهران: آشیان.
- سعیدی، سیدغلامرضا، (۱۳۵۸)، «زندگی و فلسفه و نظریات سیاسی اقبال»، در: *یادنامه اقبال*، به کوشش: بهاء‌الدین اقبال، لاهور: خانه فرهنگ ایران-لاهور.
- سعیدی، غلامرضا، (۱۳۷۰)، *اندیشه‌های اقبال لاهوری*، به کوشش و مقدمه، سیدهادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شولتز، دوان، (۱۳۸۶)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران: ارسباران.
- صابر، غلام، (۱۳۸۸)، *کی یرکگارد و اقبال*، ترجمه محمد بقایی، تهران: یادآوران.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، (۱۳۹۰)، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، جلد ۱۲، علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فرنس، ایفو، (۱۳۹۰)، *فردریش نیچه*، ترجمه: علی عبدالهی و سعید فیروزآبادی، تهران: هرمس.
- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۸)، *تاریخ اندیشه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نی.
- فولکیه، پل، (۱۳۷۸)، *هستی‌شناسی (بحث وجود)*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیرحی، داود، (۱۳۸۹)، *دین و دولت در عصر مدرن*، تهران: رخداد نو.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کوفمان، والتر، (۱۳۸۸)، *نیچه*، هایدگر و بوهر، جلد ۲، ترجمه فرالدین رادمهر، تهران: چشمه.

- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۷)، مکتب فرانکفورت و نیچه، ترجمه حامد فولادوند، تهران: مهر نیوشا.
- لارنس، ا. پروین؛ الیور بی، جان، (۱۳۸۱)، شخصیت: نظریه و پژوهش، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران: آبیژ.
- لاهوری، محمد اقبال، (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: چاپ شرکت سهامی افست.
- لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۷۹)، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: فردوس.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، احیای تفکر اسلامی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- میرسپاسی، علی، (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، تهران: طرح نو.
- مینوی، مجتبی، (۱۳۸۹)، اقبال لاهوری، شاعر پارسی گوی پاکستان، تهران: اساطیر.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۹)، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نی.
- نصری، عبدالله، (۱۳۸۳)، انتظار بشر از دین، بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هابز، توماس، (۱۳۸۹)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۸)، نیچه، ترجمه: ایرج قانونی، تهران: آگه.
- یانگ، جولیان، (۱۳۹۰)، فلسفه هنر نیچه، ترجمه رضا باطنی و سیدرضا حسینی، تهران: ورجاوند.
- اکبری، رضا، (۱۳۷۹)، «گاتنگ و تجربه دینی، نقد و نظر»، سال ششم، شماره‌های ۳ و ۴، تابستان و پاییز.
- کافی، مجید، (بی تا)، «اقبال لاهوری و جامعه‌شناسی معرفت»، حوزه و دانشگاه، شماره ۲۱.
- منوچهری، عباس، (۱۳۸۵)، «عقل سرخ و حق سبز: انسان‌شناسی اشراقی و حق انسانی»، پژوهش علوم سیاسی، دوفصلنامه پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، شماره ۳، پاییز و زمستان.