

محمداسماعیل دولابی امکانی برای طرح اگزیستانسیالیسم اسلامی

محمد مهدی فلاح^۱

چکیده

امروزه تقریباً اجماع بر آن است که اگزیستانسیالیسم، بیش از آنکه متکی بر تعریفی واضح و متمایز باشد، ناظر به نوع خاصی از تفکر به موضوعات مشخصی است. با این تلقی از اگزیستانسیالیسم، می‌توان رد این نوع از تفکر را در سنت‌های دیگری به‌جز مسیحیت نیز یافت. محمداسماعیل دولابی، عارف معاصر شیعی، از جمله افرادی است که پیگیری سخنرانی‌هایش طرح چنین امکانی را موجه جلوه می‌دهد. اهتمام ویژه او برای پرداختن به درد و رنج‌های زندگی انسان، با تمرکز بر وضع جدید زیست شیعیان ایرانی، و تأملات بخصوص او در باب مرگ، چیزی نیست که بتوان ارجاعات روشنی برای آن در درون سنت‌های پیشین عرفان شیعی یافت و به‌شکل منحصربه‌فردی متعلق به زندگی جدید شیعیان در دوران معاصر است. دولابی با ارجاع مکرر به اهمیت «خود» در مواجهه با جهان پیرامونی و سخن گفتن از اینکه «فرد انسانی» است که ملاک و میزان ارزیابی امور (حتی در قیامت) است، از نوعی سوژکتیویته دفاع می‌کند که مؤلفه‌ای اساسی در تفکر اگزیستانسیالیستی است. او با سرباززدن از تفکر انتزاعی، عملاً پیشقراول تأمل انضمامی در باب انسان در سنت عرفان متأخر شیعی است. در اینجا تلاش می‌شود با طرح اندیشه‌های بخصوص محمداسماعیل دولابی در خصوص مرگ، درد، اضطراب و زندگی انسان، امکاناتی برای طرح چیزی با عنوان

«اگزستانسیالیسم اسلامی» مورد پژوهش قرار گیرد؛ تا شاید با جعل چنین عنوانی، مجال برای شناسایی متفکران دیگری از این دست در دوران معاصر فراهم آید.

کلمات کلیدی: محمد اسماعیل دولابی، اگزستانسیالیسم، اسلام، مرگ، سوپرکتیویته.

۱. مقدمه

الهیات تطبیقی (Comparative Philosophy) به دنبال آن است که میان جریان‌های مختلف فکری و فلسفی در شرق و غرب عالم انسانی، تطابق برقرار کند. مسلماً در اینجا تطابق به معنای آن نیست که همه تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی نادیده گرفته شده و از تساوی جریان‌های فلسفی سخن به میان آورده شود. مراد از الهیات تطبیقی (یا مقایسه‌ای و مقارنه‌ای) آن است که براساس ملاک‌ها و معیارهای مشخص، نسبت میان جریان‌های فلسفی را باهم نشان داده و از مشابهنه‌ها و مفارقت‌های آنان سخن به میان آورده شود. در تعریف تریسی از الهیات تطبیقی آمده است: الهیات تطبیقی به تحقیق کلامی یا الهیاتی (که گاه «الهیات جهانی» یا «الهیات جامع نامیده می‌شود) اطلاق می‌گردد که نه یک بلکه دو یا چند سنت را بر مبنای جنبه کلامی‌شان، بررسی می‌کند. بدینسان به «الهیات»های مسیحی (یا بودایی یا هندویی) تطبیقی برمی‌خوریم که در آن سنت خاص خود متکلم و محقق با سنت‌های دیگر ربط و پیوند انتقادی و الهیاتی دارد (تریسی، ۱۳۷۴: ۲۷۲).

بالتبع این تعریف از الهیات تطبیقی، فلسفه دین تطبیقی نیز از تطبیق و مقایسه جریان‌ها و تأملات فلسفی درباب دین سخن به میان می‌آورد و تلاش می‌کند، میان این جریان‌ها و تأملات نسبت برقرار کند. براساس چنین تصویری از فلسفه دین تطبیقی است که این پژوهش موضوعیت پیدا می‌کند. اگزستانسیالیسم از جمله جریان‌های فکری و فلسفی است که در مغرب زمین نضج گرفت و تا به امروز، تأملات بشر را تحت تاثیر خود قرار داده است. تلاش در جهت تعیین نسبت میان این جریان‌های فلسفی در عوالم فکری، یکی از مصادیق فلسفه دین تطبیقی خواهد بود. از خلال این نگاه به عالم اسلامی به‌طور اعم، و سنت عرفان شیعی به‌طور

محمد اسماعیل دولابی امکانی برلی طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۳۵)

اخص است که شخصیت‌های منحصر به فرد حائز اهمیت می‌شوند. از جمله این شخصیت‌های تطبیق‌پذیر در شیعه می‌توان به «محمد اسماعیل دولابی» اشاره کرد. دولابی از جمله عارفان ایرانی است که اندیشه‌های بدیعی در سنت شیعی طرح نموده است؛ اندیشه‌هایی که در میان آنان می‌توان عناصری برای تطبیق با آگزیستانسیالیسم یافت. این پژوهش در صدد است که این مقایسه را به انجام برساند.

یکی از گرفتاری‌های عمده هر پژوهش تطبیقی ای مغالطه‌ی زمان‌پریشی (Anachronism) است. در این مغالطه محقق بدون در نظر گرفتن مظروف‌های زمانی و مکانی واژگان و ارزش‌ها، آنان را به بازه‌های مختلف تاریخی حمل می‌کند. چنانچه روشن است آگزیستانسیالیسم نیز واژه‌ای است که صرفاً در موقعیت تاریخی مغرب زمین و با عنایت به تجربه‌های فرهنگی‌ای که آن سرزمین پشت سر گذاشته قابل فهم است و بسط آن به دیگر عوالم فکری، مستعد گرفتار آمدن به مغالطه زمان‌پریشی است. به منظور پرهیز از این مغالطه، باید نسبت به تدقیق مدعای «خود» در اینجا اهتمام ورزیده شود. در حقیقت مراد از این نوشته آن نیست که نشان داده شود که دولابی یک آگزیستانسیالیست است و باید از دریچه مقولات و نزاع‌های آن مکتب به او نگریست؛ مدعایی که در از همان ابتدا کاذب بودن آن برای هر کسی که اندک آشنایی با دولابی و آگزیستانسیالیسم داشته باشد، هویدا می‌شود. بلکه در عوض، مدعای این مقاله آن است که عناصری مغفول مانده در تفکر دولابی هست که امکاناتی برای طرح چیزی با عنوان آگزیستانسیالیسم اسلامی را موجه می‌سازد. بنابراین هدف نه یافتن مصداقی برای «آگزیستانسیالیسم اسلامی»، که گشودن مجالی برای تأمل در باب سنت عرفانی اسلام شیعی از دریچه مقولاتی که بیش تر با فضای دانشگاهی آشنایی دارند؛ تا شاید از خلال این تأملات، فضایی برای یافتن و سخن گفتن از نوعی از تفکر آگزیستانسیالیستی در میان متفکران باز شود و بتوان نشانه‌های آنان را در جاهای دیگری هم یافت و در نهایت، شاید چنین واژه‌ای بتواند در میان مسلمانان نیز تعینی بیابد.

بدین منظور در ابتدا مراد خود از اگزیستانسیالیسم، به عنوان یک جانب از عمل تطبیق مشخص می‌شود. در این مقاله با استخراج شاخص‌هایی از خلال تأمل در اگزیستانسیالیسم به عنوان ملاک و معیار مقایسه، به سراغ اندیشه‌های دولابی رفته تا روشن شود که آیا چنین شاخص‌هایی در طرف دوم تطبیق نیز قابل مشاهده هستند یا خیر. در نهایت به واسطه چنین تطبیقی است که می‌توان از نوعی اگزیستانسیالیسم اسلامی سخن به میان آورد.^۱

۲. امتناع تعریف اگزیستانسیالیسم

قاعدتاً به منظور انجام هر پروژه تطبیقی‌ای، در ابتدا باید تعریفی از دو طرف محل تطبیق ارائه شود تا با داشتن تصویری ضمنی نسبت به آنان نسبت به صادق یا کاذب بودن عمل تطبیق داوری شود. از آنجایی که نوشته‌های دولابی متن مکتوبی است که با ارجاع می‌توان تعریفی ضمنی از آن دست یافت، طرف دوم تطبیق در اولویت تعریف قرار دارد و در این بخش از مقاله تلاش می‌کنیم نسبت به چیستی اگزیستانسیالیسم در این مقاله تصویری اجمالی بدست آید. در جستجو برای یافتن تعریفی از این مکتب فکری، آرا و اقوال گوناگونی قابل بررسی است که به دلیل همین تنوع و تکثر، تلاش برای ارجاع به نوشته‌های متفکرین درجه اول این جریان، راه به جایی نخواهد بود. برای مثال سارتر در توصیف اگزیستانسیالیسم می‌گوید: «این فلسفه می‌گوید که اگر واجب‌الوجود نباشد، لاقلاً یک موجود هست که در آن وجود مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد وجود دارد؛ و این موجود بشر است» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۳).

یا در اظهار دیگری، پل تیلیش در مقاله مهم «فلسفه اگزیستانسیالیسم: معنای تاریخی آن» بیان می‌کند که: «آنها [اگزیستانسیالیست‌ها] از تمایز و فرق سنتی میان «ذات» و «اگزیستانس» آغاز می‌کنند و بر این نکته پافشار می‌کنند که واقعیت یا وجود در تشخیص و تمامیت خویش معادل

^۱ - لازم به ذکر است که به دلیل حفظ امانت، نقل قول‌های موجود در این مقاله عیناً مشابه رسم الخط منبع محل ارجاع است و کیفیت ویرایشی آنان برعهده نگارنده آن مطالب است.

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح اگزیتانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۳۷)

«ذات» نیست. اگزیتانسیالیسم موضوع تجربه معرفتی نیست، بلکه اساساً همان واقعیتی است که بی‌واسطه تجربه می‌شود، البته با تأکید بر سرشت درونی و شخصی تجربه بی‌واسطه آدمی» (تیلش، ۱۳۷۶: ۸۴). تیلش پس از ذکر این تعریف، از قدمت تفکر اگزیتانسیالیستی تا دوران شلینگ سخن می‌گوید؛ هرچند که ریشه‌های آن را تا افلاطون و سقراط نیز پی می‌گیرد. در تعریف دیگری که از جانب فولکیه طرح شده است، بیان می‌شود که: «اگزیتانسیالیسم به مکتبی گویند که بر وجود تکیه زده است. اگزیتانسیالیست، جواهر ممکنات، و تصورات مجرد و مطلق را قبول ندارد. و با روحیه ریاضی مخالف است. فقط متوجه موجود یا بزبان بهتر، سرگرم بررسی وجود موجود است» (فولکیه: ۱۳۴۳: ۴۱). یا متفکر دیگری اگزیتانسیالیسم را فلسفه مصیبت و مذهب اصالت غیرعقلی و اصالت بدگمانی و مذهب اصالت اراده دینی تعریف کرده است (وال، ۱۳۸۷: ۸۰).

چنانچه پیداست اگزیتانسیالیسم تعاریف بسیاری متنوعی به خود دیده است و نمی‌توان تعریفی یکسره صحیح برای آن در نظر گرفت. رابرت سالامون بیان می‌کند که اگزیتانسیالیسم یک جریان مرده نیست که قابل تعریف باشد، بلکه جریانی زنده است که دائماً خود را تعریف می‌کند و برمی‌سازد (Solomon, 2006: xix). برای همین حتی چهره‌های برجسته جریان اگزیتانسیالیسم از تعریف آن سرباز زده‌اند و در عوض، به مباحثی پرداخته‌اند که به نظر می‌رسد سرنخی برای طرح موضوعات طرح‌شده ذیل آن را در اختیار می‌گذارد (مارسل، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

ژان وال نیز در تلاش برای تعریف اگزیتانسیالیسم، بعد از ذکر تعاریف مختلفی که در این زمینه مطرح است، به بوخنسکی (Józef Maria Boche ski (1902-1995)) ارجاع می‌دهد که در نظر او، به جای تعریف اگزیتانسیالیسم باید به تعدادی از مفاهیمی که مورد استفاده اگزیتانسیالیست‌ها است، اشاره کرد و از تجربه‌هایی که در این فلسفه درباب آن مفاهیم مطرح شده استناد نمود (وال، ۱۳۸۷: ۸۲). همچنین مک کواری به دلیل مشکلاتی که در تعریف

اگزیستانسیالیسم وجود دارد، در عوض تلاش برای تعریف آن، به شیوه تفلسف متفکرین اگزیستانسیالیست ارجاع می‌دهد و از خصوصیات اصلی متعلق به آن شیوه از تفلسف می‌پردازد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۶).

بنابراین هرچند تعریف اگزیستانسیالیسم به لحاظ نظری علی‌الاصول ممکن است، ولی در واقع به لحاظ عملی روشن می‌شود که این تعریف قابل حصول نیست و باید از طریق ارجاع به مؤلفه‌های مشترکی در تفکرات اگزیستانسیالیستی مطرح است به فهمی نسبی از آن نزدیک شد. این همان بحران تعریف است که صرفاً مبتلابه اگزیستانسیالیسم نیست و بسیاری از مقولات فلسفی را از تعریف معاف نموده و فرآیند پژوهش را صرفاً با در نظر داشتن برخی مقولات کلی پیش می‌برد.

۳. مفاهیم محوری تفکر اگزیستانسیالیستی

شارحین مختلف اگزیستانسیالیسم هر کدام در تقسیم‌بندی مفاهیم محوری تفکر اگزیستانسیا-لیستی طرحی در انداخته‌اند. برای مثال مک کواری بیان می‌کند که از جمله مضامین تکراری در میان اگزیستانسیالیست‌ها می‌توان به آزادی، اختیار، تصمیم، مسئولیت، تنهایی، تقصیر و یأس و مرگ اشاره کرد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۸-۹). در کتاب رینولدز، مجموعه مفاهیمی که جزء اصلی‌ترین مفاهیم میان اگزیستانسیالیست‌ها دانسته شده است، عبارتند از: (۱) آزادی، (۲) مرگ، محدودیت و اخلاقیات، (۳) پدیدارشناسی تجارب و احوالات مانند اضطراب، تهوع و ملال، (۴) تأکید بر اصالت و مسئولیت، (۵) طرح اینکه فردانیت انسان در میان ارزش‌های عامه مردم از میان رفته است و (۶) نقد هرگونه تعیین بیرونی از ارزش‌های اخلاقی که شامل تصورات متداول از خدا و تأکید بر عقلانیت هم می‌شود (Reynolds, 2006: 2).

تیلش در مقاله‌ای که پیشتر بدان اشاره شد، ذیل سه بخش مقولات فلسفه اگزیستانسیال را تقسیم‌بندی می‌کند که شامل (۱) بنیادهای روش‌شناختی، (۲) مسائل هستی‌شناختی و (۳) نگرش اخلاقی می‌شود و عمده مباحث ذیل آن عبارتند از: تمایز ذات و وجود، امکان و فعلیت،

محمد اسماعیل دولابی امکانی برلی طرح اگزیتانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۳۹)

تجربه بی واسطه و شخصی از وجود، اصل تناهی و تنهایی و بیگانه گشتگی انسان در جهان می شود (تیلش، ۱۳۷۶: ۸۳-۱۱۵). یا در تعریف دیگری که فی المثل مصطفی ملکیان مطرح نموده است، مباحث اصلی و مباحث مورد اشتراک همه اگزیتانسیالیست ها را می توان چنین برشمرد: (۱) ارزش ها، (۲) مسئله فرد انسانی، (۳) درون ماندگاری، (۴) هستی و پوچی آن، (۵) معنی و ماهیت آزادی، (۶) نقش تجارب افراطی (غیائی کرمانی، ۱۳۷۵: ۳۵).

به هر ترتیب آنچه مسلم است تقسیم بندی مباحث در اینجا بسته به سلیق و گرایش های فکری و فلسفی متفکرین مختلف طرح می شوند. در اینجا به چهار محور اصلی از این مباحث که به نظر می رسد می تواند جامع مواضع مختلف طرح شده در این حوزه باشد اشاره خواهد شد:

۳.۱ سوژکتیویته و فردانیت انسان

اصل اساسی تفکر اگزیتانسیالیستی که از خلال تمایزی بنیادینی که بین وجود و ذات (یا ماهیت) مستخرج است، بحث سوژکتیویته است. به تعبیر سارتر «وجه مشترک این دو گروه [اگزیتانسیالیست های خدا باور و غیر خدا باور] تنها این اصل است که همه معتقدند وجود مقدم بر ماهیت است. یا به عبارت دیگر، فلسفه را باید از درون گرائی^۱ آغاز کرد» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۰). اگزیتانسیالیست ها در جریان مخالفت با نظام کل نگرانه ای که در آن انسان ذیل مقولات کلی تعریف می شود، از تکینگی و تنهایی انسان در جهان سخن به میان می آورند. «هر اگزیتانسیالیست شخصی، بیگانه و بی همتاست» (تیلش، ۱۳۷۶: ۱۰۸).

براین اساس اگزیتانسیالیست ها از انسان به عنوان موجود سخن می گویند و نه انسان به عنوان فاعل شناسایی (مک کواری، ۱۳۷۷: ۷). برای آنان بیش از هر نظام کل نگرانه ای که از خلال آن بتوان کل تاریخ جهان را تبیین کرد، تجربه بی واسطه از انسان اهمیت دارد. به تعبیر گابریل مارسل موضوع تفکر اگزیتانسیالیست آن وحدت تجزیه نشدنی است که میان وجود و فرد موجود برقرار است (فولکیه، ۱۳۴۳: ۴۳). و مراد از این عبارت آن است که انسان، دارای

^۱ - این واژه توسط رحیمی به عنوان ترجمه سوژکتیویته (subjectivity) انتخاب شده است.

وحدتی غیرقابل تجزیه‌ای است که تلاش برای تعریف و تفکیک آن ذیل مقولات و مفاهیم نظری، عملاً چیزی از آن باقی نمی‌گذارد. ولی تکیه بر فرد انسانی باعث گرفتار آمدن اگزیستانسیالیست‌ها به نوعی حس‌انگاری جزئی نمی‌شود. نزد آنان «هر طرحی، هر قدر فردی و شخصی باشد، باز هم ارزش کلی و عمومی دارد» (سارتر، ۱۳۵۸: ۵۷). بنابراین کلیتی در بشر است، ولی این کلیت ازلی و ابدی نیست، بلکه به صورت پیوسته توسط انتخاب‌های آزادانه‌ای که فرد انجام می‌دهد، ایجاد می‌شود و تلاش اگزیستانسیالیست‌ها برای دسترسی به این انسان از دریچه اشاره به شرایط کلی است که او از طریق آن خود را وضع می‌نماید.

سوژکتیویسم واژه‌ای است که اگزیستانسیالیست‌ها برای اشاره به این مفهوم از فرد انسانی به کار می‌برند. تکیه بر سوژکتیویته به حدی است که متفکری چون کرگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) آن را حقیقت درمعنای حقیقی‌اش می‌داند (کرگور، ۱۳۸۶: ۴۲). هرچند که در میان اگزیستانسیالیست‌ها افرادی مانند مارتین هایدگر هم هستند که در برابر تقلیل اگزیستانسیالیسم به سوژکتیویته ایستاده‌اند و با آن مخالفت نموده‌اند (هایدگر، ۱۳۹۰: ۲۸۶). آنچه‌ای که اجازه می‌دهد کماکان سوژکتیویته و فردانیت انسان با وجود این قبیل مخالفت‌ها هنوز جزء اصلی‌ترین مؤلفه‌های تفکر اگزیستانسیالیستی لحاظ شود آن است که اولاً؛ می‌توان معنای موسعی از آن را در نظر گرفت که براساس آن، سوژکتیویته به معنای دقت در انسان انضمامی و احساسات فردی او است که توسط هایدگر هم در جای‌جای نوشته‌هایش قابل ردگیری است.^۱ این بدان معنا است که می‌توان از سوژکتیویته معنایی موسع‌تر از آنچه‌ای که سارتر مدعی آن بود در نظر داشت. و ثانیاً؛ با سوژکتیویته به عنوان نوعی از مواجهه اصیل با امکانات وجودی انسان برخورد کرد و بیش از هر چیزی پذیرش مسئولیت فردی را از استعمال آن در نظر داشت. با توجه به این تعریض است که به نظر می‌رسد می‌توان هنوز از سوژکتیویته به عنوان یکی از مؤلفه‌های محوری تفکر اگزیستانسیالیستی سخن به میان آورد. تعبیری که مؤید این مطلب

^۱ حالتی که خصوصاً توسط هایدگر تحت عنوان mood مورد بررسی است.

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح اگزیستانسیالیسم اسلامی/ محمد مهدی فلاح (۱۴۱)

باشد توسط سارتر (که هایدگر در مقاله « نامه درباره انسان گرایی» در برابر او موضع گرفته است) بیان شده است: « کلمه درون گرایی دو معنا دارد... از طرفی، درون گرایی به معنای آن است که فرد بشری، عمل انتخاب را شخصاً انجام می دهد و از طرف دیگر بدان معنی است که تجاوز از درون گرایی، در حد بشر نیست. اگزیستانسیالیسم به معنای عمیق کلمه، اعتقاد و توجه به معنای دوم درون گرایی است» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۶).

براین اساس می توان کماکان از محوریت سوژکتیوته نزد اجماع اگزیستانسیالیست ها سخن به میان آورد و آن را جزء یکی از چهار مؤلفه اساسی تفکر اگزیستانسیالیستی دانست.

۳.۲. آزادی و انتخاب انسان

ویژگی دوم تفکر اگزیستانسیالیستی در این مقاله، طرح بحث درباره آزادی انسان و نقش انتخاب های او در تعیین سرنوشت اش است. در نوشته های سارتر می خوانیم: «هر یک از ما، با آزادی، خود را انتخاب می کنیم... فرد بشری با انتخاب خود همه آدمیان را انتخاب می کند» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۶). انتخاب های آزادانه انسان در مرکز توجه کرکگور نیز قرار دارد؛ آنجایی که از شور تصمیم به عنوان مؤلفه اصلی جهش ایمانی (the Leap of Faith) سخن می گوید. در حقیقت تمرکز بر آزادی و انتخاب انسان توسط اگزیستانسیالیست ها بیش از هر چیز متکی بر تصریح بر مسئولیت انسانی در به ثمر نشستن سرنوشت او است. این موضع که به طور کلی در امتداد شعار معروف کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» مبنی بر «جسارت آن را داشته باش تا فهم خود را بگیری!» و با تکیه بر رستاخیزی فردی انسان در سنت ادیان ابراهیمی است، بیان می کند که بهانه هایی که برای سلب مسئولیت از انسان طرح می شوند، کفایت نکرده و لازم است که انسان بر اساس سوژکتیوئه خود، آزادانه تصمیم بگیرد و مسئولیت تصمیم خود را به دوش بکشد. با این تفاسیر تکیه بر آزادی و انتخاب، دومین مؤلفه از تفکر اگزیستانسیالیستی در نظر گرفته می شود.

۳.۳. احساسات و تجارب انسانی

سومین ویژگی مورد تأکید در این مقاله تمرکز اگزیتانسیالیست‌ها به‌انحای مختلف بر حالات درونی انسان است. درست است که در این زمینه میان اگزیتانسیالیست‌ها معرکه آرا است، ولی آنچه مهم است تأکید اگزیتانسیالیست‌ها بر جدی گرفتن احساسات و تجارت انسانی به‌عنوان بخشی مغفول‌مانده در سنت فلسفی غرب است. از کرکگور که کتابی با عنوان مفهوم دلهره (The Concept of anxiety) نوشته تا هایدگر که بر مقوله پروای وجودی انسان تأکید فراوان دارد، همه را می‌توان توجه و وثیق به احساسات و تجارب انسانی دانست. به تعبیر سارتر «اگزیتانسیالیسم با صراحت اعلام می‌دارد که بشر یعنی دلهره» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۹). زمانی که انسان به فردانیت خویش، و به آزادی و مسئولیت خود پی برد، نمی‌تواند بدون احساس مسئولیت تمام و عمیق بزید.

۳.۴. سرباززدن از تفکر انتزاعی

آخرین مفهوم مورد اجماع در میان اگزیتانسیالیست‌ها که در این مقاله مورد تأکید است، سرباززدن از تفکر انتزاعی است. تفکر نظام‌مند که در تلاش است تمامیت واقعیت از گذشته تا آینده را تحت پوشش خود درآورد، مورد نقد تفکر اگزیتانسیالیستی است. هرچند که بدون فهم عالم و نفس خودمان، نمی‌توان به پرسش از چرایی‌هایی که پیش پای انسان طرح می‌شود، پاسخ گفت (فولکیه، ۱۳۴۳: ۵۳). ولی مسأله برسر آن است که در میان اگزیتانسیالیست متکی به حالات وجودی انسان، هیچ پاسخ حاضر و آماده‌ای پیشاپیش موجود نیست که بتوان آن پاسخ را برای همه پرسش‌های تمامی انسان‌ها در نظر گرفت. ملاحظه وضعیت‌های خاص انسان اهمیت دارد و باید درنسبت به این موقعیت‌ها تفکر کرد و به انسانی اندیشید که به‌صورت انضمامی موجود است و با مسائل زمینی خود دست و پنجه نرم می‌کند. البته به واسطه این مخالف با تفکر انتزاعی، بعضاً اگزیتانسیالیست‌ها در میان فلاسفه با دیده تردید نگریسته شده و یا اتهام غیرعقلانی بودن در ارتباط با آنان مطرح می‌شود. آنچه مهم است توجه به آن است که مخالفت با عقل نزد اگزیتانسیالیست‌ها در معنای محدود و خاص آن است، چنانچه در

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی/ محمد مهدی فلاح (۱۴۳)

میان فیلسوفان نظام‌مندی مثل هگل پیگیری شده است و تصریح آنان آن است که باید از عقلانیتی در خدمت به رفع مشکلات انضمامی انسان سخن به میان آورد. با فرض محرز شدن این چهار مؤلفه به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی تفکر آگزیستانسیالیستی، که هرچند در این مقاله مجال فراخ برای طرح آنان نیست، در این بخش از مقاله به سراغ محمد اسماعیل دولابی رفته و تلاش می‌شود این چهار مؤلفه در تفکر او ردگیری شود.

۴. دولابی و مفاهیم محوری تفکر آگزیستانسیالیسم

محمد اسماعیل دولابی (۱۲۸۲-۱۳۸۱) از جمله عارفان شیعی معاصر است که در دَوْلاب تهران زاده شده و آموزش سنتی حوزه را ندیده است. دولابی در ابتدا در کنار پدرش به کشاورزی پرداخت و به‌واسطه همین موضوع نتوانست تحصیلاتی در حوزه نجف داشته باشد. بعد از آن به تعبیر خود او، در میان بزرگانی دست به دست می‌شد و از استادی به استاد دیگر تحویل داده می‌شد و تعداد این اساتید بیش از چهار نفر نشد: سید محمد شریف شیرازی، محمد تقی بافقی، شیخ غلامعلی قمی و محمد جواد انصاری (طیب، ۱۳۸۲: ۱۲). مطالبی که از دولابی باقی مانده، محدود به مجموعه‌های صوتی و تصویری از جلسات سخنرانی ایشان به انضمام پنج جلد کتاب *طوبای محبت* است که صرفاً چند جلد آغازین آن به نظر خود ایشان رسیده است و چاپ و نشر باقی آنان توسط پسر ایشان صورت گرفته است. شیوه برگزاری جلسات و سخنرانی‌های مرحوم دولابی به نحوی است که معدودی از افراد طیف‌های مختلف اجتماعی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری و اقتصادی و ...) را به خود جلب کرده و یادآور شیوه گفتگوی سقراطی است (شهادی، ۱۳۸۲: ۷). نحوه طرح مباحث توسط او گویای آن است که هیچ شتابی ندارد و با طمأنینه و فارغ‌بال مباحث خود را طرح می‌کند. دولابی معتقد است که حاضرین در کلاس‌ها خود مورد عنایت هستند و به‌نحوی او از رویکرد سالک-مخاطب حرف می‌زند.

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان از دو جهت دولابی را با تفکر اگزیستانسیالیسم مقایسه کرد: (۱) مشی و زندگی و (۲) اندیشه‌ها و افکار. اینگونه به‌نظر می‌رسد که دولابی در هردوی این حوزه‌ها قرابت‌هایی با تفکر اگزیستانسیالیستی دارد. در ابتدا به بخش اول می‌پردازیم و در ادامه، بخش دوم با تفصیل بیش‌تر مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

در زمینه قرابت‌های مشی و زندگی دولابی با متفکران اگزیستانسیالیست می‌توان گفت: ویژگی‌های منحصربه‌فردی در شیوه طرح مباحث دولابی هست که در تطبیق مدنظر این مقاله حائز اهمیت است. دولابی در راستای مخالفت با تفکر انتزاعی در اظهارات خود عمیقاً به روایت‌های عامیانه تأکید دارد و بخشی از بار مفهومی مطالب خویش را با استناد به داستان‌های موسوم به کوچه‌بازاری پیش می‌برد. این شکل از بهره‌گیری از داستان‌های عامیانه در میان اگزیستانسیالیست‌ها متداول است و عنصری است که باعث می‌شود گفته‌ها و نوشته‌های آنان در میان عامه مردم مخاطبان بیشتری داشته باشد. مشاهده کتاب‌های دولابی نیز حکایت از بهره‌گیری او از همین سبک در سخنرانی است.

از سوی دیگر خودنگاری در سبک روایت دولابی بسیار مهم است، به نحوی که سهم عمده‌ای از مطالب دولابی حکایت اتفاقاتی است که برای خود او اتفاق افتاده است و این سبک بیانی برای تأکید بر وجه احساسات و تجارب انسانی و بحث از انسان انضمامی مورد توجه اگزیستا-نسیالیست‌ها بسیار مهم است. در حقیقت اولین منبع و مصدر برای مراجعه نزد اگزیستا-نسیالیست‌ها حالات و احوالات درونی خود آنان است که البته هرچند فرد است و یگانه، ولی می‌توان با استناد به آن به حالات و احوالات همه افراد انسانی اشاره داشت. در میان نوشته‌های متعدد غالب متفکران اگزیستانسیالیست آثاری دیده می‌شود که در آن، آنان به خود پرداخته و وضعیت‌های خاص روحی و روانی خود را مورد بررسی قرار داده‌اند و تلاش کرده‌اند از دریچه طرح این حالات روزنه‌ای به سمت حقیقت بگشایند.

شایسته توجه‌ترین ویژگی اظهارات دولابی وجه آیرونیک (ironic) بیان او است که براساس آن، هیچ نقطه‌نظر دانای کلی وجود ندارد و همه چیز در درون مناسبات انسانی پیگیری

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح آگزیتانسیالیسم اسلامی/ محمد مهدی فلاح (۱۴۵)

می‌شود. مراجعه به نوشته‌های دولابی حکایت از آن دارد که همیشه جلسات او همراه با طنز و تغافل بوده است و دولابی دائماً اسباب خنده به موضوعات گوناگون را فراهم آورده و حتی مسائل برای طنز در درون حالات درونی خویش می‌یابد که عنصری تغافلی را نمایندگی می‌کند. برای دولابی سخنران عملاً شارح نظام‌مند واقعیت و حقیقت نیست، بلکه در جریان فرآیند گفتگویی که میان او و شنوندگان درمی‌گیرد (که البته برای دولابی غالباً برنامه‌ریزی نشده است) موضوعاتی به اقتضا طرح می‌شوند و معمولاً بدون جمع‌بندی روشنی به پایان می‌رسند. این ویژگی‌ها همگی عناصری از مشی و زندگی دولابی است که خصوصاً با تفکرات آگزیتانسیالیستی همراه است (شهادی، ۱۳۸۲: ۸).

هرچند که مشی و زندگی دولابی به شکل مستقلی قابل اعتنا است، ولی از آنجایی که مستند به تحلیل‌های ذوقی است، می‌تواند محل اختلاف باشد و نمی‌تواند محل اتکای مقاله‌ای علمی قرار گیرد. در عوض به بخش محتوایی پرداخته خواهد شد که مستند به آثار برجای مانده از دولابی است و بخش قابل توجهی از این مقاله به آن اختصاص خواهد یافت.

۵. سوژ کتیویته و فردانیت انسان

به‌طور کلی کتاب‌هایی که در آنان به اندیشه‌های دولابی پرداخته شده باشد، محدود است. یکی از کتاب‌های این حوزه که مستقلاً به دسته‌بندی افکار دولابی در آن پرداخته شده از مهدی طیب^۱ است با عنوان *مصباح الهمدی؛ در نگرش و روش عرفانی اهل محبت و ولاء*. در این کتاب نقل‌قول‌های پراکنده دولابی که به اقتضای جلسات گوناگون سخنرانی منعقد شده، ذیل موضوعات جداگانه تقسیم‌بندی شده و یکی از این موضوعات با این عنوان طرح شده است: «همه چیز در درون توست». این عنوان و نقل‌قول‌هایی که ذیل آن قابل مشاهده است به روشنی حکایت از آن دارد که دولابی تمامی مسائل را با احاله به درون انسان حل و فصل

^۱ - مهدی طیب (۱۳۳۱-) از مدرسان عقاید اسلامی و عرفان و از شاگردان مرحوم دولابی است.

می‌کند. از جمله این نقل قول‌ها این است: «هر گم کرده‌ای که داری، احتیاطاً در خانه دل خودت بگرد، خواهی دید که همانجا است. هر کس دیگری هم که گم کرده‌ای داشت و از تو سراغ آن را گرفت، باز به خانه دلت نگاه کن؛ آن را هم همانجا پیدا خواهی کرد. این همه در بیرون به دنبال گمشده‌هایت گشتی و چیزی پیدا نکردی، حالا کمی وقت صرف کن و خانه دلت را بگرد، شاید آنجا پیدا شد (طیب، ۱۳۸۸: ۱۶۹).

این تعبیر خود به روشنی حکایت از نقش سوژه در شکل‌گیری معرفت و اهمیت درون‌نگری برای رفع مسائل دارد. به صورت مصداقی نیز دولابی در بخش‌های مختلفی به اهمیت سوژه انسانی تمرکز دارد. در توضیح این عبارت می‌توان گفت که دولابی برای «خود» جایگاه والایی قائل است و توجه به آن می‌تواند مشکلات انسان را حل کند. برای مثال او بیان می‌کند که حتی معنای قرآن نیز صرفاً با بازگشت به درون انسان قابل فهم است و ظاهر آیات حکایت از درون انسان دارند (دولابی، ۱۳۸۲: ۱۲۲). قاعدتاً براساس چنین تعبیری برای فهم معنای آیات باید انسان در درون خود به دنبال حقیقت باشد و به‌طور ضمنی از تلاش برای یافتن حقیقت در خارج از «خود» حذر داده شده است؛ چیزی که فی‌المثل کیرکگور نیز بی‌یقینی عینی (Objective Uncertainty) می‌خواند.

دولابی یافتن خدا و یافتن امام زمان و اهل بیت را نیز به درون انسان احاله می‌دهد. «اگر به جیب و گریبان فرو بریم و در سرداب درونمان بگردیم، شاید حضرت (علیه‌السلام) را پیدا کنیم» (طیب، ۱۳۸۸: ۱۷۰). این بدان معنا است که حجت‌های ظاهری انسان، که مورد تأکید ظاهر احادیث اسلامی است نیز برای دولابی، چیزی جز همان حجت‌های باطنی و درونی نیستند. با تأمل در درون سوژه انسانی است که حجت‌های ظاهری در بیرون هم معنادار می‌شود و بدون عنایت به آن، عملاً آن حجت‌ها شأنی نمی‌یابند. دولابی حتی از این هم فراتر می‌رود و مدعی می‌شود که باید ظهور امام غایب را نیز در درون خود بجویی و از آنجاست که ظهور اتفاق می‌افتد: «حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) از مغرب غروب می‌کند، یعنی از

محمد اسماعیل دولابی امکانی برلی طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۴۷)

درون خودت». البته اظهارات دولابی در این زمینه یک‌جانبه نیست و از ظهور خارجی امام غائب نیز سخن به میان می‌آورد.

عبارت معروف دیگری که به تواتر در نوشته‌های دولابی قابل ردگیری است، موضعی است که او در باب قیامت و فرآیند دادرسی الهی مطرح می‌کند. دولابی با ارجاع به آیه ۱۴ سوره اسراء بیان می‌کند که دادگاه الهی در روز حشر هم چیزی جز مسجل شدن اعمال انسان نزد خود او نیست و این چنین است که می‌توان معنای احادیث دیگری که در ارتباط با حسابرسی خود قبل از مرگ است را معنادار ساخت: «أَقْرَأُ كِتَابَكَ كِتَابَتِ رَا خُودِ بِخَوَان... خطاب به خود بنده می‌گوید، به دیگری نمی‌گوید، به هر کس تک تک می‌گوید. می‌گوید: بنده من خجالت نکش، چرا می‌لرزی، چرا می‌ترسی، تو خودت امین هستی، نامه اعمالت را حسابرسی کن! كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيَّكَ حَسِيبًا [اسراء/۱۴] هیچ حسابرسی برایت نمی‌گذارم. اگر عیبی هم در نامه اعمالت وجود دارد، خودت می‌توانی پاکش کنی تا خیالت راحت شود» (دولابی، ۱۳۸۲: ۶۵).

ضمن تأکیدی که دولابی در این عبارت بر فردانیت انسان و خطاب قرار گرفتن او به صورت تک‌به‌تک است (که حکایت از اهمیتی که او برای فردانیت انسانی و مسئولیت او دارد)، گویی دولابی همه تعینات بیرونی را به نفع وضع و احوال درونی امحاء می‌کند. برای او بیش از هر چیزی رسیدن به صراحت و صداقت با درون است که سرنوشت انسان را مشخص می‌کند و همین موضع است که نقش مسئولیت و تصمیم انسانی را بیش از پیش حائز اهمیت می‌کند.

دولابی با دقت نظر این موضع خود را در جای‌جای آثارش تشریح می‌کند و حتی، میان انواع مختلف سوژکتیوته انسانی تمایز می‌گذارد: «هر کسی خودش را پیدا کرد او با خدا آشنا شد، با ائمه آشنا شد، با بندگان خدا آشنا شد. هر کس پیدا نکرد همین‌طور سرگردان است. امروز به این محبت می‌کند، فردا به آن، پس فردا به آن دیگری» (دولابی، ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۶۰).

این تعبیر خود حکایت از آن دارد که انحای مختلفی از سوژکتیوته قابل تصور است که دولابی به دنبال نوع اصیل از آن است. چنین تعابیری یادآور تمایزی است که افرادی مانند کیر کگور بین شور دینی (Religious passion) و شور زیباشناختی (Aesthetical passion)

مطرح می‌کنند؛ یعنی هرچند هردوی آنان شور هستند و می‌توانند اصالت تصمیم انسانی را تضمین کنند، ولی در دومی انسان هربار از گوشه‌ای سردر می‌آورد و در نهایت چیزی جز ناامیدی به ارمغان نمی‌آورد. این درحالی است که شور دینی به تمامی شخصیت انسانی وحدت می‌بخشد و او را یکپارچه می‌کند و به «خلوص دل» می‌رساند (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۳۰). ولی آنچه مسلم است آن است که نیاز به بازگشت به درون و جستجوی هستی اصیل در سوژ کتیوتۀ انسان ناشی از بی‌یقینی عینی است که در خارج محقق است و تن در دادن به آن موجب بیگانگی انسان با خود و با جهان می‌شود. در حقیقت غالب متفکران اگزیستانسیالیست به‌منظور یافتن پناهگاهی برای آشوب جهان است که به درون پناه می‌برند و از آنجا است که حقیقت را در صورت صحیح‌اش می‌یابند. این بیگانگی عینی خود ناشی از ویژگی‌های الهیاتی یا هستی‌شناختی جهان است که اولی خصوصاً در داستان هبوط انسان محقق می‌شود و باعث رانده شدن از بهشت عدن شده و دومی در خصلت تکنولوژیک حیات امروزی انسان قابل مشاهده است. این دو ویژگی جهان خارج باعث می‌شود که انسان چاره‌ای جز پناه بردن به درون نداشته باشد؛ ویژگی‌هایی که هر دو در آثار دولابی ردی از خود به‌جای گذاشته‌اند. برای دولابی دنیا به‌واسطهٔ رخداد هبوط زندان مؤمن است و زندان جای فرد گناهکار است. گناه خوردن از درخت ممنوعه قبل از آمدن به دنیا گرچه آگاهانه نبود، اما در نظر دولابی مثل هر عمل دیگری اثر وضعی دارد. لذا بر این اساس برای پاک شدن از آثار آن گناه، انسان باید یک دوره در زندان دنیا زندانی بکشد (طیب، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

همچنین دولابی در نقد تفکر تکنیکی هم به‌عنوان عاملی برای تعین بی‌یقینی عینی جهان سخنانی دارد. برای مثال او می‌گوید که انسان هرچه اختراع کند و هرچه صنعت کند و هرچه در عالم اکتشاف کند، نمی‌تواند خود را که مقصود است بیابد و بر این اساس جهان تکنولوژیک او را از خود بیگانه می‌کند: «این که دارد اینطور تقللاً می‌زند خودش را فراموش کرده است. خودش باید با خودش باشد؛ آن را گم کرده است. شما حواستان را جمع کنید.

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح آگزیتانسیالیسم اسلامی/ محمد مهدی فلاح (۱۴۹)

اگر آنها را هم تماشا کنید که اشتباه کرده‌اند برای عبرتتان عیب ندارد» (دولابی، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۵).

نقد وضعیت تکنیکی اساساً در سنت عرفانی گذشته سابقه نداشته که البته بخشی از آن مربوط به عدم طرح موضوع آن برای قدما بوده است. ولی در میان معاصرین هم شاید هیچ کس به اندازه دولابی به زیست انضمامی انسان در دنیای تکنیکی جدید نیاندیشه باشد و خود حکایت از منحصر به فرد بودن تفکر او است. این تعابیر خود به روشنی مبرهن می‌سازد که دولابی برای رفع این بیگانگی عینی جهان است که به دنبال احیای سوپراکتیویته انسانی است و برای او مهم است که هر فرد انسانی در درون خود این واقعیت‌ها را بیابد.

۵.۱ آزادی و انتخاب انسان

با اتکای به بنیان سوپراکتیو تفکر دولابی است که توصیفات بعدی او در باب اهمیت انتخاب و آزادی انسان در انتخاب سرنوشت‌اش قابل فهم است. از جمله دیگر توصیفات هستی‌شناختی دولابی در باب جهان آن است که دنیا هیچ است؛ دنیای نیستی مطلق است و صرفاً با انتخاب خداوند است که هست می‌شود: «دنیا و ظلمت و جهل، همگی «نیست» می‌باشند و «نیست»، نیست. اما خدا و آخرت و ... همه «هست» می‌باشند و «هست» هست. خلاصه «هست»، هست و «نیست»، نیست که نیست... دنیا نیستش که نیست، هستش هم نیست. آخرت هستش که هست، نیستش هم هست» (طیب، ۱۳۸۸: ۱۳۲). این توصیف دولابی روایتی پوچ‌گرایانه از جهان است که حکایت از بی‌اعتباری آن دارد و مؤیداتی برای آن در آیات و روایات می‌توان یافت. ولی دولابی در این پوچ‌گرایی باقی نمی‌ماند و برای او این نقطه نباید محل توقف انسان باشد. انسان می‌تواند با انتخاب خداوند هستی را بدست آورد. برای عبور از نیستی و نائل آمدن به هستی، باید خدا و اهل بیت توسط سوژه برگزیده شوند. در حقیقت استدلال دولابی اینگونه صورت بندی می‌شود که (۱) جهان نیستی است، (۲) هستی خداوند است و (۳) انسان با انتخاب خداوند است که می‌تواند از نیستی جهان بیرون آید. طریقه انتخاب خداوند هم همان آموزه بنیادین

اگرستانسیالیستی مبنی برگذشتن از خود است (طیب، ۱۳۸۸: ۱۱۰) که تداعی گر یک آموزه اگرستانسیالیستی است که براساس آن انسان نسبت به موضوعی وحدت می‌یابد و آن یک موضوع را نیز تسلیم (resignation) راه خداوند می‌کند.

هرچند که انسان در طوبای محبت (که اصطلاح کلیدی دولابی و عنوان همه کتاب‌های اوست)، اراده خود را عمداً نفی می‌کند و به یکپارچگی با جهان می‌رسد، ولی رسیدن به این مرحله خود مستلزم عمل و انتخاب شخص مؤمن است و این حکایت از آزادی و انتخاب اصل محبت توسط انسان دارد. عملاً برای دولابی انسان ذاتاً منفعل نیست و خود فاعل است (دولابی، ۱۳۸۲: ۱۷۱) و باید دست به انتخاب بزند و انسان مؤمن به عنوان اشرف نوع انسانی، بیش از هر کس دیگری فعال و پیشرو است.

البته دولابی همچون سارتر قائل به اختیار مطلق انسان نیست. دولابی خصوصاً با تکیه بر اصل محبت تمام هم خود را معطوف به رسیدن به یگانگی با حق می‌کند که در آن وادی، عملاً انسان از اراده تهی می‌گردد و بدل به شیئی در دست خداوند می‌شود. مثال معروف دولابی آن است که انسان در رسیدن به وادی محبت همچون «مرده در دست مرده‌شور» می‌شود و عملاً هر کاری که مرده‌شور بخواهد با او می‌کند. مهم آن است که انسان در این وادی با خلوص دل حضور داشته باشد و تمام اعضاء و جوارح خود را در خدمت به آن قرار دهد (طیب، ۱۳۸۸: ۱۱۰). بنابراین می‌توان به جرأت گفت که دولابی تا انتها بر آزادی و انتخاب تأکید دارد؛ او بیان می‌کند که باید آزادانه اصل محبت را انتخاب کرد و از نیستی دنیا گریخت، ولی پس از آن باید اراده را وا گذاشت و تسلیم آن چیزی بود که هستی برای او مقدر می‌سازد.

۵.۲. احساسات و تجارب انسانی

از مبحث انتخاب انسان می‌توان به توجه دولابی به احساسات و تجارب انسانی پل زد. زیرا در نظر دولابی بدون انتخاب و آگاهی و با فرض مجبور بودن انسان، پیشبرد امور هیچ اصالتی ندارد. حتی شکل و صورت شرایع که در اسلام اهمیت دارد برای دولابی بدون انتخاب

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح آگزینستانبیسیم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۵۱)

آزادانه او بی اعتبار است و باید همراه با میل و رغبت باشد (دولابی، ۱۳۸۲: ۱۷۳). در نظر دولابی اگر این انتخاب صورت نگرفته باشد باید حتی شرایع را تعلیق کرد و به تعبیر او «مکث» کرد (دولابی، ۱۳۸۲: ۱۸۹). چنین موضعی حکایت از آن دارد که تأکید دولابی بر انتخاب و تصمیم براساس اهمیتی است که سوژه و احوالات او مجدداً برای او دارد. از دریچه این منظر است که رنج‌ها و غصه‌های بشر خصوصاً در دوران کنونی برای دولابی حائز اهمیت است. مقصود تمامی سخنان او کاستن از رنج انسان‌ها است و آموزه‌های او عمیقاً در جهت تحقق این هدف است. دولابی در جای‌جای سخنان خود از رنج و محنت انسان انضمامی سخن می‌گوید و تلاش می‌کند برای آن چاره بیاندیشد: «لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ [حدید/۲۳] اگر چیزی از گرفته شد، ناراحت و مأیوس نشوید. اگر دری به رویتان گشودیم خوشحال نشوید... به این معنا که از روی اعتقاد بگویی خدایا تو می‌دانی و من نمی‌دانم، هرچه برایم انجام داده‌ای همه به خیر و صلاح من بوده است و به آن راضی باشی. این معنای خیلی لطیفی دارد و شما را با غصه‌ها آشتی می‌دهد» (دولابی، ۱۳۸۲: ۴۹). «آشتی با غصه‌ها» جزء کلیدواژه‌های دولابی است. دولابی معتقد است که انسان با پیوستن به هستی با انتخاب خود می‌تواند از مشغله‌ها و درگیری‌های دنیایی رها شده و به آرامش برسد. به تعبیر او «مؤمن اول اهل غوغا است ولی بعداً در دریای محبت گم می‌شود» (شهادی، ۱۳۸۲: ۸)

نهایت مرتبه‌ای که دولابی برای انسان ملحق شده به هستی قائل است، عدم ترس از مرگ در عین توجه به آن است. تقریر بحث مرگ بدین صورت جزء ابداعات دولابی است و در سنت عرفانی بی سابقه است. هرچند توجه به مرگ در سنت عرفانی مطرح هست، ولی برای دولابی مرگ دارای اهمیت زایدالوصفی است، البته نه مرگی که «پایان همه امکانات» برای انسان باشد، بلکه مرگی که ملاک و معیار سنجش میزان رضایت و تسلیم انسان است: «چقدر مقام خوبی است که آدم به مرگ مایل باشد. یعنی به رفتن میل داشته باشد، تا اگر خدا خواست او

را ببرد «نه» نگوید... البته بعضی‌ها وقتی خلقشان تنگ می‌شود می‌گویند «خدایا مرگ من را برسان!» خدا آن را دوست ندارد و چنین دعایی را مستجاب نمی‌کند» (دولابی، ۱۳۹۴: ۳۸).
دولابی تا حدی این توجه به مرگ را پیش‌می‌برد و برای آن در کاهش رنج‌های انسان نقش قائل می‌شود که بیان می‌کند «در دنیا هیچ لذتی بالاتر از موت و تن دادن و آمادگی برای مرگ نیست. موت آن قدر شیرین است که همه شیرینی‌هایی که مؤمن در طول عمر چشیده را در کام او بی‌مزه می‌کند» (طیب، ۱۳۸۸: ۹۰). براین اساس و بنابر تقریری که دولابی از مرگ دارد، مرگ نه تنها بحرانی برای سوژه انسانی ایجاد نمی‌کند، بلکه او را در معنای اصیل‌اش محقق می‌کند. مرگ‌اندیشی برای دولابی به‌هیچ‌عنوان به معنای احساس تحیر در برابر آن نیست، بلکه در عوض مرگ‌اندیشی دریچه‌ای برای تجربه بالاترین لذت‌ها در نزد او است.

۵.۳. سرباززدن از تفکر انتزاعی

کل فرآیندی که در نزد دولابی به‌عنوان سلوک سالک در نظر گرفته شده بیرون از قالب مفاهیم و تفکرات انتزاعی است. هدف دولابی افزودن برحیرت مخاطبان‌اش نیست، بلکه تلاش او قابل فهم کردن جهان برای انسان و تن برگرفتن از مفاهیم و مقولات سردرگم‌کننده بوده است. «این نکته مبتنی بر روش‌شناسی خاص عرفانی، مخاطب را از حیرت رویارویی گردشگرانه با مفهوم می‌رهاند و به ساحت درگیری و تماشا، با تأکید بر همه هویت باطنی این واژه می‌رساند» (شهدادی، ۱۳۸۲: ۸). با توجه به این مشی است که دولابی عملاً عناصر اصلی تفکر خود را تعریف نشده فرض می‌گیرد و با مسلم‌انگاشتن آنان مباحث خود را پیش می‌برد. برای مثال دولابی در عبارت زیر، با صورت‌بندی‌ای منطقی و فلسفی، بیان می‌کند که خدا و ائمه تعریف‌پذیر و توصیف‌پذیر نیستند: «ما نمی‌توانیم آنان [خدا و ائمه] را تعریف کنیم. اساساً معرف باید بزرگتر از آنچه تعریف می‌کند باشد. یعنی نعوذ بالله من باید از امام علیه السلام و خدا بزرگتر باشم، تا بتوانم آن‌ها را تعریف کنم... [ولی آنان] با احساس و ادب و حیا و لطفی که به من و شما می‌کنند و دستی که بر سر من و شما می‌کشند، خود را به خوبی نشان می‌دهند... انسان باید فقط بچشد و درک کند» (دولابی، ۱۳۹۳: ۵۲).

محمد اسماعیل دولابی امکانی برلی طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۵۳)

چنانچه روشن است تعریف ناپذیری ائمه در واقع به دلیل آن است که نجات همچون رخداد برای انسان اتفاق می افتد. انسان نمی تواند با تفکر استدلالی و ایجابی به نجات برسد، بلکه باید با تسلیم، خود را به مرتبه ای برساند تا بعد از آن، نجات را از آن خود کند. براین اساس است که عناصر نجات، (که خدا و ائمه هستند)، تحت مقولات تفکری انسان نمی آیند و انسان باید تسلیم آنان شود. چشیدن بودن نجات نیز چیزی جز تن در دادن به این تسلیم امور نیست و از این طریق است که تجربه نجات وصف ناپذیر قلمداد می شود. حتی اصل بنیادین محبت، که تا این اندازه برای دولابی اهمیت دارد، تعریف نشده باقی می ماند. برای دولابی محبت وادی است که انسان بدان وارد می شود و خود را به آن می سپارد و از سرگشتگی های جهان جدا می شود: «محبت از ذات است، در ذات است، نه در گوشت، نه در خونت، نه در قلبت. محبت در ذات اینهاست. ذات، چیزی گفتنی ندارد! محبت یک چیزی در ذات انسان است، جایش آنجاست. اگر گفتند محبت چیست، بگو محبت گفتنی نیست، زیرا مال ذات آدم است» (دولابی، ۱۳۹۴: ۱۴۹). انسان با انتخاب آزادانه خود وارد دریای محبت می شود و مؤمن چون ماهی در این دریا غرق می شود (شهادی، ۱۳۸۲: ۷). سلوک دولابی در مأنوس شدن با این مقولات پیش می رود و عملاً در این مسیر، جز انتخاب اولیه، اختیار و آگاهی ای در کار نیست. انسان با رها کردن خود در وادی محبت عملاً به هدف و غایت مطلوب، که همان «آشتی با غصه ها» است، می رسد.

۶. نتیجه گیری

چنانچه از این مقاله برمی آید، در تفکر دولابی مؤیداتی برای طرح امکان «آگزیستانسیالیسم اسلامی» وجود دارد. توجیه جعل این واژه را می توان چنین تقریر نمود که در تفکر دولابی، غالب بن مایه های تفکر آگزیستانسیالیستی ظاهر هستند و حضور جدی دارند. این بن مایه ها، که در این مقاله بر چهار مؤلفه از آنان تأکید شده است، در حقیقت نشانه هایی هستند برای آنکه

بتوان کسی را به عنوان نمونه‌ای احتمالی برای اگزیستانسیالیسم اسلامی به حساب آورد یا نه. با فرض اینکه براساس مستندات و استدلال‌ات طرح شده در اینجا، در دولابی امکاناتی برای نوعی اگزیستانسیالیسم اسلامی وجود دارد، می‌توان با انتزاع این مصداق، از مفهومی به اسم «اگزیستانسیالیسم اسلامی» سخن به میان آورد. مسلماً در این میان دولابی را باید جزء اگزیستانسیالیست‌های دینی قرار داد؛ یعنی احتمالاً آن دسته از متفکرین اگزیستانسیالیست که در درون یکی از ادیان ابراهیمی قابل تعریف هستند و در برابر اگزیستانسیالیست‌های غیردینی مطرح می‌شوند. این همان تمایزی که توسط خود مؤسسين اگزیستانسیالیسم نیز پذیرفته شده است. «اگزیستانسیالیست‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول اگزیستانسیالیست‌های مسیحی...دسته دوم اگزیستانسیالیست‌های منکر واجب‌الوجود...» (سارتر، ۱۳۵۸: ۲۰). دولابی با اتکای به آیات و روایات اسلامی به‌طور عام و منابع شیعی به‌طور خاص، در حقیقت می‌تواند به این سنخ از تفکر که منحصر در اوست دست یابد.

درمیان شارحین نیز بنیان دینی اگزیستانسیالیسم تصریح شده است. برای مثال فولکیه هرچند معتقد است که قوت اگزیستانسیالیسم دینی کمتر از اگزیستانسیالیسم غیردینی (به تعبیر وی کفرآمیز) است، ولی ریشه اگزیستانسیالیسم را در مسیحیت می‌داند. «مسیحیت، چه اصول و اخلاق و چه عبادت آن، حالاتی در روح پارسایان این دین پدید می‌آورد که چندان فاصله‌ایی با شیوه اگزیستانسیالیست‌ها ندارد» (فولکیه، ۱۳۴۳: ۱۱۶). در ادیان، خصوصاً ادیان ابراهیمی، مخاطب فردی با خدای متشخص (Personal God) زمینه‌هایی را برای طرح مفاهیم بنیادین تفکر اگزیستانسیالیستی به ارمغان می‌آورد. آزادی و مسئولیت، تصمیم، رسالت‌های اجتماعی و اخلاقی مؤمنان، رنج و محنت‌های بشری، مرگ و ... همواره به تعبیر یاسپرس جزء وضعیت‌های مرزی‌ای (Boundary Situation) بوده‌اند که ادیان ابراهیمی برای توضیح آنان تلاش کرده‌اند.

براین اساس اگر سخن گفتن از اگزیستانسیالیسم مسیحی (چه کاتولیک و چه پروتستان)، موجه است، شاید با یافتن مصادیقی مثل دولابی و توجه و تأکید بر آنان، اگزیستانسیالیسم اسلامی

محمد اسماعیل دولابی امکانی بری طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۵۵)

(چه شیعی و چه سنی) نیز موجه جلوه کند. دلیل آنکه عرفای اسلامی سنت پیشین را نمی‌توان مصداق آگزیستانسیالیسم دانست، چند است: ۱) اولاً ایشان خصوصاً بخش‌های قابل توجهی از اندیشه‌های آگزیستانسیالیستی، خصوصاً تمرکز این چنینی بر سوژکتیویته انسانی را دارا نیستند. ۲) بدیهی است که آگزیستانسیالیسم پاسخی است که دستاوردهای عظیم فلسفی در قرون اخیر که در قالب مابعدالطبیعه‌های فربه قصد توضیح و تبیین کل جهان را داشتند و مسلماً چنین نظام‌هایی در گذشته موجود نبود. ۳) سومین و مهم‌ترین عامل البته آن است که آگزیستانسیالیسم در پاسخ به مسائل شهری و تمدنی جدید بشر زاده شده‌اند و در نسبت با بحران‌های معنوی مطرح می‌شوند؛ چیزی که مسلماً پیش‌تر و در هنگامی‌ای که انسان در بستر معنوی دین می‌زیست اساساً قابل تجربه نبود.

بنابراین در دولابی نوعی از معاصریت عرفان شیعی و اسلامی است که صرفاً در شهر و در دوران جدید قابل فهم است. داعیه دیگر این مقاله در کنار طرح و جعل آگزیستانسیالیسم اسلامی، سخن گفتن از نوعی عرفان شهری است که در افرادی مثل دولابی می‌توان رد آن را گرفت. درست است که پیش‌تر در سنت عرفانی نیز تلاش برای فهم الهی جهان مطرح بود، ولی امروزه زیستن در شهر تجربیات جدیدی از گریز از امر الوهی را حکایت دارد و تلاش برای فهم جهان شهری در پرتوی امر الوهی، از جمله دستاوردهایی است که توسط دولابی محقق می‌شود. لذا بر این اساس پروژه دیگر این تحقیق دفاع از نوعی عرفان شهری است که در چهره‌هایی مثل دولابی قابل ردگیری است.

منابع

- اندرسون، سوزان لی. (۱۳۸۵)، *فلسفه کیرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- تریسی، دیوید (۱۳۷۴)، «الهیات تطبیقی»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، فصلنامه فلسفی، ادبی و فرهنگی ارغنون، سال دوم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان، صص ۲۷۲-۲۹۱.

- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- دولابی، محمداسماعیل (۱۳۸۲)، طوبای محبت (کتاب دوم)، تهران: انتشارات محبت.
- دولابی، محمداسماعیل (۱۳۹۱)، طوبای محبت (کتاب سوم)، چاپ هفتم، تهران: انتشارات محبت.
- دولابی، محمداسماعیل (۱۳۹۳)، طوبای محبت (کتاب چهارم)، چاپ چهارم، تهران: انتشارات محبت.
- دولابی، محمداسماعیل (۱۳۹۴)، طوبای محبت (کتاب پنجم)، چاپ چهارم، تهران: انتشارات محبت.
- سارتر، ژان پل (۱۳۵۸)، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ هفتم، تهران: مروارید.
- شهدادی، احمد (۱۳۸۲)، «سپهر تماشا؛ درنگی در بصیرت‌های مشرقی عارف معاصر محمد اسماعیل دولابی»، ضمیمه خردنامه همشهری، ۷ آبان، صص ۷-۹.
- طیب، مهدی (۱۳۸۸)، مصباح الهدی؛ در نگرش و روش عرفانی اهل محبت و ولاء، چاپ چهارم، تهران: نشر سفینه.
- غیاثی کرمانی، سید محمد رضا (۱۳۷۵)، اگزیستانسیالیسم فلسفه عصیان و شورش، قم: مؤلف.
- فولکیه، پل (۱۳۴۳)، اگزیستانسیالیسم، ترجمه ایزد پورباقر، چاپ دوم، اصفهان: کتابفروشی تأیید اصفهان.
- کرگگور، سورن (۱۳۸۶)، انفسی بودن حقیقت است، ترجمه مصطفی ملکیان، از: سیری در سپهر جان؛ مقالات و مقولاتی در معنویت، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- مارسل، گابریل (۱۳۸۷)، فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر.

محمد اسماعیل دولابی امکانی برای طرح آگزیستانسیالیسم اسلامی / محمد مهدی فلاح (۱۵۷)

- مک کواری، جان (۱۳۷۷)، فلسفه‌ی وجودی، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: هرمس.
- وال، ژان (۱۳۸۷)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه هست‌بودن، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۰)، «نامه درباره‌ی انسان‌گرایی»، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، از: /از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، لارنس کِهون، ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- R. Solomon (2005), Existentialism, 1st ed., New York: Oxford.
- J. Reynolds (2006), Understanding Existentialism, 1st ed., Chesham: Acumen Publishing Limited.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه

ذوالفقار ناصری صدر

دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

چکیده

فردریش نیچه، از اندیشمندان برجسته آلمانی است که متأثر از فیلسوف بدبین هم‌وطنش، آرتور شوپنهاور، کوشید با تأکید بر اراده آدمی رویکردی نو به عالم و آدم افکند. او اراده آدمی را، اراده‌ای معطوف به قدرت می‌داند. لذا بر محور آن، ساختار هستی‌شناسی او پی‌ریزی می‌گردد؛ بدین معنا که نیچه تمام مفاهیم ارزشی همچون اخلاق، حقیقت و... را متناسب با اراده معطوف به قدرت در آدمی درک می‌کند. بر این اساس، نگاهی نسبیّت‌انگارانه را درپیش می‌گیرد. نیچه بر آن است که اخلاق سنتی را فرومایگانی که از شکوفا کردن اراده معطوف به قدرت خویش ناتوان بودند، بازآفرینی کردند تا اراده دیگران را بدین وسیله به مهار قدرت خویش درآورند. لذا سخت به مسیحیت، که وارث ارزش‌های اخلاقی است، می‌تازد و آن را مایه ننگ بشر غربی برمی‌شمارد. از این‌رو، نیچه تنها حقیقت مطلق را اراده معطوف به قدرت می‌داند که چون این‌گونه اراده‌ها، گوناگون‌اند و تأویل‌های آن‌ها نیز فراوان است، لذا حقیقت‌ها نیز فراوان خواهند بود. پس، جهان از نگاه او، معنا و ارزش ذاتی ندارد و ارزش‌ها، به تأویل‌های آدمیان از اراده قدرت‌شان وابسته است. از آنجا که اصل بنیادین در سراسر فلسفه نیچه "اراده معطوف به قدرت" است، در این نوشتار نخست به تبیین ابعاد مختلف این اصل می‌پردازیم و سپس رویکرد وی را به ارزش‌های اخلاقی در پرتو آن بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: نیچه، اراده معطوف به قدرت، مفهوم قدرت، اصالت اراده، نسبیّت، ارزش‌های اخلاقی، حقیقت و مرگ خدا.

۱. مقدمه

نیچه تحت تأثیر نگرش خاص شوپنهاور به مسئله هستی و موضوع «اراده»، درون مایه اصلی هرگونه تکاپو و جنبش در موجودات عالم را برتری جویی و قدرت طلبی می‌داند. شوپنهاور «اراده» را شکل ذاتی جسم، یعنی وجود در خود تعریف می‌کند. او به پیروی از افلاطون و کانت، جهان را دوگانه می‌انگارد: جهان چون ایده، بیرونی و طبیعی؛ و جهان چون «اراده»، درونی و ذهنی. هر فردی که می‌کوشد زندگی کند، از این اراده که شوپنهاور آن را نیروی کور و ستیزه‌گر با اشتهایی سیری‌ناپذیر برای نابودی و ویرانی می‌داند، برخوردار است. او به پیروی از هابز زندگی طبیعی را مبارزه و ستیز جهان‌شمول برای صیانت نفس و بقا می‌داند (پیرسون، ۱۳۷۵: ۷۸).

اما نیچه بر خلاف سنت هابز و شوپنهاور، این ستیزه‌جویی طبیعی در قانون زندگی را نه برای صیانت نفس، که آن را چیرگی بر نفس و برتری جویی می‌داند و تفسیر جدیدی از قدرت به دست می‌دهد. بهترین شکل درک تازگی و بی‌مانندی مفهوم قدرت در نیچه، مقایسه آن با برداشت هابز از قدرت است. هابز قدرت را وسیله‌ای می‌داند که موجود زنده به کمک آن، وجود خود را در مقابل موجودات دیگر حفظ می‌کند. نیچه نیز در قطعه ۲۵۹ از *فراسوی نیک و بد*، زندگی را «تصاحب، آسیب‌رساندن، غلبه بر بیگانه و ناتوان، سرکوب، سخت‌گیری و... و بهره‌کشی» توصیف می‌کند، ولی در نهایت اندیشه نیچه از قدرت، بر منطقی فایده‌گرایانه متکی نیست. او می‌گوید موجود زنده می‌خواهد بیش از هر چیز نیروی درونی خود را تخلیه کند. این برداشت از قدرت، هم اندیشه فوق اخلاقی فراسوی نیک و بد او را شکل می‌دهد و هم برداشت او را از سیاست به عنوان وسیله‌ای برای تولید فرهنگ سامان می‌دهد؛ یعنی بزرگی انسان را از طریق خودچیرگی دائمی و ائتلاف نیروها از سوی ابرانسان پی می‌گیرد. در این فرایند، نیچه بهره‌کشی قدرت‌های ضعیف را از سوی قدرت‌های قوی، جنبه‌ای ضروری و اساسی از یک ساختار اشراف‌سالار می‌داند؛ یعنی آسیب‌رساندن و غلبه بر ضعیفان از آثار ناآگاهانه اراده معطوف به قدرت است. با این توضیح، نیچه برخلاف هابز و شوپنهاور، نه فیلسوف جنگ و ستیزه‌جویی، بلکه هوادار آفرینش‌گری بی‌پایان زندگی است و صیانت نفس، تنها یکی از نتایج غیرمستقیم اراده معطوف به قدرت می‌تواند باشد (همان).

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۶۱)

مدلول فلسفه «اراده معطوف به قدرت» آن است که حیات در تمامیت خود پدیداری است. در کشاکش ابدی و اینکه این کشاکش، واقعیت اصلی و زیربنای همه تاریخ، تفکر و پویایی نوع بشر است.

۲. پیشینه قدرت در اندیشه افلاطون

از آنجا که نیچه در بررسی مفهوم قدرت، به گونه‌ای انتقادی متأثر از اندیشه‌های افلاطون است و نگرشی وارونه از مفهوم قدرت در نظر وی ارائه می‌دهد، نخست به دیدگاه افلاطون در این زمینه می‌پردازیم.

۲.۱. قدرت در رساله گرگیاس افلاطون

نخستین بار مفهوم قدرت در رساله گرگیاس و در مناظره سقراط با پولس به کار رفته است. آنجا که گرگیاس و پولس از قدرت سخنوران می‌گویند. در این گفت‌وگو پولس معتقد است سخنوران می‌توانند مانند فرمانروایان مستبد، هر که را بخواهند بکشند و اگر مصلحت خود را در آن ببینند، می‌توانند هر کس را از شهر بیرون کنند و یا دارایی‌اش را از دستش بگیرند. بنابراین قدرت نزد آنان چیزی است که برای دارنده آن، نیک و سودمند است، ولی سقراط به همین دلیل معتقد است که قدرت سخنوران از همه کس کمتر است.

پولس برتری جویی و قدرت را به هر قیمتی، حتی به قیمت ظلم و تعدی بر دیگران و نابودی آنان خوب می‌داند و برای این مطلب، آرخلائوس را مثال می‌زند که برده‌ای بود، ولی با حيله و نیرنگ، خواجه خویش را به خانه خواند، بدین بهانه که می‌خواهد سلطنت را که پردیکاس از او گرفته بود، به او بازپس دهد. آن گاه او و فرزندش الکساندروس را مست کرد و هر دو را به ارابه‌ای نشانند و شبانه از شهر بیرون برد و کشت و حتی نخواست پسر هفت ساله پردیکاس را که وارث قانونی تاج و تخت بود، به سلطنت رساند، بلکه او را در چاه افکند و غرق کرد. پولس در این مناظره، آرخلائوس را نیکبخت می‌شمارد؛ زیرا با ظلم کردن و برتری جویی ظالمانه، به تاج و تخت قدرت دست یافت و چون حاکم کشور بود، از کیفر نیز درامان ماند. ولی سقراط استدلال می‌کند کسی که ظلم کند و کیفر نبیند، سیه‌روزتر از همه مردمان است، خواه آنکس آرخلائوس باشد یا دیگری. همچنین سقراط ظالم را بسی

تیره‌روزتر از کسی می‌شمارد که تحمل ظلم می‌کند و نیز کسی را که از کیفر درامان بماند، بدبخت‌تر از کسی می‌داند که کیفر ببیند و بیدار شود.

سرانجام پس از بحث فراوان، پوئس و گرگیاس استدلال سقراط را می‌پذیرند و حتی می‌پذیرند کسی که مرتکب ظلمی شده است، همانند بیماری که برای درمان دردش نزد پزشک می‌رود، باید به پای خویش نزد قاضی برود و کیفری را که سزاوار اوست ببیند، تا مبادا بیماری ظلم در روحش ریشه دواند و آن را تباه سازد. سپس سقراط می‌افزاید سخنوری، هنگامی سودمند است که به یاری آن به دفاع از عدالت برخیزیم، نه آنکه به واسطه هنر سخنوری، حقی را باطل و باطلی را حق جلوه دهیم تا از قیل آن سودی نصیبمان شود. آن‌گاه ثابت می‌کنند که ظلم کردن و کیفر ندیدن، بزرگترین بدبختی‌هاست و ظلم کردن زشت‌تر از ظلم دیدن است و کسی که بخواهد سخنور قابلی شود، نخست باید حق و ناحق و عدل و ظلم را بشناسد و خود نیز عادل باشد.

سپس کالیکلس از ادعای گرگیاس و پوئس حمایت می‌کند و می‌گوید: تحمل ظلم در خور آزادمردان نیست، بلکه سزاوار بندگان است که مردن برای آنان بسی بهتر از زنده ماندن است؛ زیرا نه از خود می‌توانند دفاع کنند و نه از دوستان و خویشان خود، بلکه ناچارند همواره دشنام و ناسزا بشنوند و دم برنیاورند. او می‌افزاید: قوانین اخلاقی را ضعیفان که اکثریت هر جامعه‌اند، وضع می‌کنند و با در نظر گرفتن منافع خود، برخی کارها را نیک و پاره‌ای را بد قلمداد می‌کنند و برای اینکه مردان نیرومند را مرعوب سازند، می‌گویند برای خویش بیش از دیگران خواستن زشت و منافی اخلاق است، ولی طبیعت به نیکوترین وجه ثابت می‌کند که عدالت آن است که مردمان توانا، بیش از ناتوانان داشته باشند و لایقان بهتر و برتر از نالایقان به شمار آیند. چه در زندگی جانوران و چه در سرنوشت آدمیان و دولت‌ها و جامعه‌ها، عدالت در این است که توانا بر ناتوان فرمانروایی کند. کالیکلس سپس ادعا می‌کند که همه فرمانروایان و پادشاهان حتی ستمگر موافق طبیعت عمل کرده‌اند. کالیکلس آن‌گاه می‌گوید: روش ما همواره چنین بوده است که بهترین و تواناترین جوانان را چون شیربچه‌ها بگیریم و با دعا و جادو، رام و ناتوان سازیم و به آنان تلقین کنیم که همه باید برابر باشند؛ زیرا عدالت در برابری است، ولی هرگز چنین نیست. سپس شعری از پیندار نقل می‌کند که گفته است:

قانون، که فرمان‌روای خدایان و آدمیان است

ثابت می‌کند که حق با زورمندان است.

آن‌گاه از قدرت هراکلس مثال می‌زند که گاوهای گریون را بدون دلیل تصاحب کرد؛ زیرا قانون طبیعت حکم می‌کند که همهٔ اموال ناتوانان و بدان به نیکان و توانایان تعلق گیرد. نتیجهٔ سخن کالیکلس آن است که «قوی‌تر کسی است که زورش بیشتر است و ضعیفان باید از زورمندان فرمان ببرند». آزادمردان باید هوس‌ها و شهوات خود را به جای محدود ساختن پیروند و دانش و زیرکی خودشان را در ارضای آنها به کار اندازند. سپس سقراط با نکته‌سنجی‌های بسیار دقیق، که شیوهٔ خاص او در محاورات است، او را نیز در نهایت متقاعد می‌کند که هم قانون و هم طبیعت، هر دو ظلم کردن را زشت‌تر از ظلم دیدن می‌دانند و عدالت را در برابری می‌بینند؛ یعنی نیکی و فضیلت نه در کامرانی و فرمان‌روایی ظالمانه، بلکه در نتیجهٔ نظم خاص هر چیز است. سقراط می‌گوید وظیفهٔ مرد سیاسی آن نیست که از تمایلات مردم پیروی کند، بلکه او باید مردم را بهتر بسازد، هر چند چنین فرمانروایانی در تاریخ بسیار کم بوده‌اند و بیشتر آنان، به سبب قدرت نامحدودشان، مرتکب بزرگترین جنایات‌ها شده‌اند و لذا تبهکارترین مردمان را در میان صاحبان قدرت می‌توان یافت. سقراط در پایان می‌گوید انسان باید با روحی سالم، حقیقت را دریابد و پاک از جهان برود و دیگران را نیز به این مسیر ترغیب کند (افلاطون، ۱۳۸۰).

۲.۲. نحلهٔ افلاطونی وارونهٔ نیچه

افلاطون در رسالهٔ گرگیاس از زبان سقراط به اثبات می‌رساند که فضیلت انسان در آن است که در این دنیا به خاطر آخرت خویش و سعادت ابدی‌اش تلاش کند تا ظلم نکند و در پی عدالت باشد. اما نیچه با این نظرگاه فضیلت مدارانهٔ افلاطون مخالف است و با نوعی نگاه وارونه به فلسفهٔ افلاطون، مانند کالیکلس و پوگس می‌گوید باید به واقعیت که اراده معطوف به قدرت و اراده در حال شدن و صیورورت همیشگی است، معتقد شد. به باور نیچه، «دیواری از فراموشی» دو دنیای واقعیت روزمره و واقعیت دیونوسوسی را که در آن تجربهٔ یگانگی با هم‌وطنان به دست می‌آید، از هم جدا می‌کند. در این معنا، هر انسانی که در تجربه تراژیک دیونوسوسی بار آمده باشد، جوهر چیزها را شناخته و تهوعی را که مانع عمل می‌شود، تجربه کرده است (پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۲۰). «شناخت است که عمل را می‌کشد و... دانایی دربارهٔ حقیقت هولناک است که بر دست و پای هر گونه انگیزه برای عمل، سنگینی می‌کند» (نیچه،

۱۳۸۵، قطعه ۷). به نظر نیچه، برخلاف نظر افلاطون، فرهنگ نیرومند و پرشور، فرهنگی است که بر «بدینی نیرومندانه» متکی باشد و همین بدینی نیرومندانه به واقعیت زندگی است که فرهنگ مدرن فاقد آن است و باید آن را کسب کند: «یونانیان پوچی وجود را می‌شناختند و احساس می‌کردند و لذا هنر را اختراع کردند تا خود و زندگی‌شان را نجات بخشند. تجربه یونانی هنر، تجربه‌ای تأییدآمیز است؛ زیرا امکان زندگی را در فراسوی نیک و بد فراهم می‌کند» (کیت آنسل، ۱۳۷۵: ۱۳۰). بر همین اساس، نیچه نگاهی منفی به مسیحیت دارد؛ زیرا بر اخلاق فضیلت محور مبتنی است و با شعار فضیلت‌گرایی، انسان را از رسیدن به حقیقت خویش باز داشته است.

به اعتقاد نیچه، مسیحیت غرب را اخته کرده و نظریه‌های سیاسی فیلسوفان نیز احساساتی‌اند و نمی‌توانند درک کنند که هر فرهنگی باید ضرورت بردگی را بپذیرد. به باور او، دیدگاه معاصر درباره جهان، دیدگاهی علمی و نظری و میراث «سقراط باوری» (برخلاف دیدگاه هنری و اسطوره‌ای یونانیان) است که مدعی است شناخت می‌تواند در ژرف‌ترین مغاک‌های هستی نفوذ کند و حتی زندگی را بهبود بخشد. بنابراین، تجربه یونانی هنر می‌تواند به ما پیامی دهد که چگونه می‌توان بر هیچ‌انگاری چیره شد؛ یعنی نه با سیاستی یوتوپایی یا دینی، بلکه با پرورش تأیید خصلت تراژیک وجود. به باور نیچه سقراط می‌خواست اخلاق عمومی را به خود آگاهی‌ای مجهز کند که فاقد آن بود. او سقراط را «نقطه عطف و گرداب به اصطلاح تاریخ جهان» می‌داند که نمونه نظریه‌پرداز خوش‌بینی است که عقیده داشت نه تنها شناخت واقعیت، آن‌گونه که هست، بلکه اصلاح آن هم ممکن است، ولی در نظر نیچه، «بین جهان‌بینی نظری (سقراطی) و جهان‌بینی تراژیک (یونانی) ستیزی جاودان» وجود دارد. دیدگاه نظری، خود را با این باور می‌فریبد که نیک‌بختی زمینی برای همگان ممکن است، حال آنکه دیدگاه تراژیک ضرورت بردگی را می‌پذیرد که در آن فرهنگ اشرافی می‌تواند شرایطی را برای تجربه قهرمانانه درد و لذت آغازین وجود فراهم سازد.

به اعتقاد نیچه، سیاست مدرن هم بر نوعی ایمان اخلاقی به حقیقت و عقلانیتی مبتنی است که از سقراط نشأت گرفته است، ولی اگر می‌خواهیم معنی فرهنگ را درست بفهمیم، باید ارزش شناخت را دوباره ارزیابی کنیم. نیچه عصر خود را در برابر این پرسش تعیین‌کننده قرار می‌دهد که «آیا زندگی باید بر شناخت مبتنی باشد یا شناخت بر زندگی؟». مشکل افلاطون به

نظر نیچه، این است که وی نمی‌تواند مبنای هنری فلسفه خود را بازشناسد و آن را چون حقیقت عینی و جاودان ارائه می‌دهد. برای نیچه، هرگونه حقیقتی از این دست یک توهم است. نیچه با نظرگاهی که انسان را از طبیعت متمایز می‌کند مخالف است. انسان، در شریف‌ترین استعدادهایش، همان طبیعت است و خصلت دوگانه وحشتناک آن (خواص طبیعی و صفات انسانی) را با خود حمل می‌کند. توانایی‌هایی که عموماً آنها را هولناک و غیرانسانی می‌دانند «خاک حاصل‌خیزی هستند که تمام احساس‌ها، رفتارها و کردارهای انسانی تنها در آن می‌توانند رشد کنند» (همان، ۱۱۷). به نظر نیچه، ستیزه، انگیزه‌های تجاوزگرانه سرشت انسان را تعالی می‌بخشد. نیچه فاش می‌گوید که فرهنگ بر پایه کشتار و سیه‌روزی ستمدیدگان ساخته می‌شود. از این ستیز میان فرهنگ و سیاست در فلسفه نیچه، به تراژدی تعبیر شده است.

بنابراین، روشن می‌شود که نیچه مانند کالیکلس، فلسفه افلاطونی فضیلت محور را نمی‌پذیرد و خود را درگیر همین زندگی و حیات روزمره می‌کند و سپس از خواست قدرتی دم می‌زند که روند طبیعی زندگی و صیرورت حیات است. او با نگاهی واقع‌بینانه خود را به آرای سیاسی ماکیاولی نزدیک می‌کند و تا حدودی نگاه واقع‌بینانه ماکیاولی را می‌پذیرد؛ هر چند میان نگاه سیاسی ماکیاولی به قدرت و نظرگاه نیچه تفاوت اساسی وجود دارد. نگاه ماکیاولی اساساً نگاهی سیاسی است که از چشم‌انداز فلسفه سیاسی قابل بررسی است، ولی نگاه نیچه به قدرت، نگاهی از سر بررسی ماهیت وجود طبیعی است؛ یعنی نگاه سیاسی در نیچه چندان برجسته نیست، بلکه او واقعیت صیرورت و نحوه شدن در «وجود» را شرح می‌دهد که اراده در حال تحوّل و در حال صیرورت به سوی قدرت‌یابی و برتری‌جویی هر چه بیشتر است. ماکیاولی می‌گفت حاکم باید با فریب و ریاکاری و هر رفتار غیراخلاقی دیگر، در پی قدرت و سلطه بی‌چون و چرا بر مردم باشد، ولی نیچه درباره سیاست و حکومت، چندان سخنی ندارد، بلکه تنها واقعیت در حال شدن هستی را تبیین می‌کند. آنچه برای او مهم است «اراده زندگی» است که به باور او اراده معطوف به قدرت است و در این تبیین، از ارزش‌های اخلاق سنتی نیز اثری نیست و به جای آنکه ارزش‌های اخلاقی همچون ماکیاولی به فریب و نیرنگ و تزویر و... تبدیل شود، اخلاق سنتی در نیچه، اساساً بازاندیشی شده و حذف می‌شوند تا واقعیت بروز یابد.

۳. اصالت اراده در نیچه

نیچه متأثر از شوپنهاور، اراده یا شیء بالذات که ناخودآگاه است را قسمت حقیقی و فناپذیر وجود می‌داند و می‌گوید: جسم مظهر «اراده» و نمود اصلی وجود است. «اراده» جوهر وجود ماست. اراده به باور شوپنهاور و نیچه، ریشه وجود و منشأ و مرجع هر چیزی است. اراده، حقیقت ذات مطلق است و چیزهای جهان همه نمایش‌های اوست. این اراده یا ذات مطلق که امر واحد است، در مراتب مختلف حالت برون ذاتی می‌یابد و این جهان نمایش و تصورات را که متغیر است و تابع زمان و مکان و متکثر است، جلوه‌گر می‌سازد.

هر یک از انواع نیروهای طبیعت، مرتبه مخصوصی از تجسم اراده مطلق است که به نمایش و تصویر درآمده است، ولی در عین حال، خود «اراده» از هر قیدی آزاد است. غم و شادی و مهر و کین، بیم و امید، شهوت و غضب و خودخواهی و همه امور نفسانی و اعمال بدنی، همه زائیده اراده است و این امور در همه جانوران به یک اندازه است (مهرین، ۱۳۳۸: ۳۰). اراده یعنی تمایل به هستی و این تمایل همواره موجود و در حال تکاپو است. این همه کشمکش در موجودات عالم برآمده از «اراده هست شدن» است. حالت لاشعوری که از «اراده» سرچشمه می‌گیرد، وضع طبیعی موجودات عالم است. حال، نیچه همین اراده را که نوعی تمایل به هستی و کشش به سوی آن است، معطوف به قدرت‌طلبی می‌داند و معتقد است اراده به قدرت‌مندی و خواست برتری‌جویی، وضع طبیعی پدیدارهای عالم است و این نوعی صیوروت و شدن طبیعی است که حالتی ناخودآگاه دارد.

۳.۱. اراده معطوف به قدرت

«اراده معطوف به قدرت» (Will-to-Power) یک مفهوم اساسی در تفکر نیچه است؛ مفهومی که هر اصطلاح دیگری در پرتو آن فهمیده می‌شود و هر مطلبی در اندیشه نیچه، سرانجام بدان می‌انجامد. این مفهوم نزد نیچه، یک مفهوم متافیزیکی یا حتی هستی‌شناختی است؛ زیرا این مفهوم پاسخ نیچه به پرسش از «چه چیز وجود دارد؟» است (Danto, 1980: 215). در واقع، هستی‌شناسی فلسفی نیچه بر محور این مفهوم است و تمامی مفاهیم دیگر در اندیشه او به گونه‌ای به این مفهوم بنیادین بازگشت می‌کند. به باور نیچه آنچه باید اندیشه‌های فلسفی درباره زندگی را هدایت کند، «قدرت» است، یعنی سرشاری آفرینش‌گر زندگی است (Craig, 1998, vol, 6: 857). در زبان آلمانی، واژه‌ای که نیچه برای قدرت - در ترکیب اراده

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۶۷)

معطوف به قدرت - به کار می‌برد، یعنی «Macht»، از فعل «Môgen» به معنای خواستن یا آرزو کردن و واژه «Môoglech» به معنای «ممکن» مشتق می‌شود. این واژه همچنین با «machen» به معنای انجام دادن و ایجاد کردن خویشاوند است. به نظر نیچه، قدرت یک امکان است؛ به طوری که در عبارت اراده معطوف به قدرت، واژه قدرت نه تنها بر موجودیتی ثابت و تغییرناپذیر مانند نیرو یا قوت، بلکه بر «انجام» خواستی دلالت می‌کند که بر خود چیره یا غالب می‌شود (پیرسون، ۱۳۷۵: ۷۸).

«اراده قدرت» اندیشه مرکبی است که در آن منظور از قدرت صرفاً عینی نیست که یک ذهن آن را آرزو کند (؛ زیرا فاقد آن است). قدرت بر ذات اراده یا خواستن (که در حال غلبه بر خود است) دلالت می‌کند. نیچه در مقابل شوپنهاور و دیگر روان‌شناسان اراده، بر این نکته پای می‌فشارد که نباید محتوا و سمت و سوی اراده را از شکل آن جدا کرد. به نظر نیچه، منظور از «اراده» یک فراگرد و یک سیوروت فاقد ذهن ثابت است و نباید آن را با آرزو کردن یا تلاش کردن اشتباه گرفت. او می‌گوید چیزی به عنوان اراده وجود ندارد، بلکه تنها «اراده چیزی» است که وجود دارد. رابطه اراده و قدرت، در عبارت اراده معطوف به قدرت، رابطه‌ای پویا و فعال است. بنابراین هرگونه نیروی محرکه را باید چون اراده قدرت فهمید که در آن «قدرت» دال بر سمت و سو و چیستی اراده است. به نظر او، نه برای صیانت نفس، بلکه برای «فزون‌ی یافتن» است که هر موجود زنده‌ای هر کاری انجام می‌دهد؛ به این معنا، منظور از اراده معطوف به قدرت، آرزوی هر موجود زنده‌ای برای رشد، گسترش و توسعه است. لذت و شادی نشانه‌های احساس قدرت هستند که به دست آمده است و از طریق آن به آگاهی از تفاوت می‌رسیم. زندگی را باید «اراده انباشت نیرویی» فهمید که در آن هر چیزی باید افزوده و انباشته شود. به باور نیچه، اراده نیرومند قدرت به سلطه بر دیگران نیاز ندارد. اراده اشرافی قدرت، آن‌گونه که نیچه می‌بیند، به صورت سرریز انرژی سرشار و خلاق به دیگران مربوط می‌شود و الهام‌بخش و دگرگون‌کننده دیگران است. این اراده، از روح یا جانی سخاوتمند و شادمان برخوردار است. با این همه، نیچه بهره‌کشی قدرت‌های ضعیف را از سوی قدرت‌های قوی، جنبه ضروری از یک ساختار اجتماعی اشراف سالار می‌داند (همان). در این میان، نیچه برای قدرت‌یابی انسان‌ها، انضباطی دقیق، تمرینی مداوم و آموزش و پرورشی عمیق را ضروری می‌شمارد و در این مسیر، هم جسم و هم جان آدمی را قوی و

نیرومند می‌خواهد: «آدمی باید با جسم و جاننش خواستار تجربه مسائل بزرگ [زندگی] باشد» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۴۷): این خوش بختی نصیب من است که پس از هزار سال گمراهی و آشفتگی، راهی یافته باشم که به سوی «یک آری» و به سوی «یک نه» رهنمون باشد. «نه» می‌آموزم نسبت به هر چه که ناتوان کند. «آری» می‌آموزم نسبت به هر چه نیروافزاید (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۴).

به اعتقاد نیچه، آدم باید بیش از آن بخواهد که دارد تا اینکه بیش از آن بشود که هست. چنین است درسی که زندگی به زندگان می‌آموزد؛ چنین است ناموس جریان تکامل (همان: ۱۱۳)؛ یعنی سراسر روند تکامل چنین بوده است که قوی ضعیف را از میدان به در کرده، توانا ناتوان را، باهوش احمق را، مبتکر و فعال، بی‌ابتکار و بی‌تحرك را و... و هر چیز ارزشمندی که در دست ماست، در واقع، مخلوق این جریان است. نیچه می‌گوید قوم یهود که جزو خوارشدگان بودند و نیز فیلسوفان اخلاق، گفتند این جریان مخالف اخلاق و بلکه خبثت‌آمیز است. گفتند قوی باید خودش را کوچک کند و به ضعیف و افتاده پناه بدهد و به حکومت قانون گردن بگذارد؛ باهوش باید به احمق کمک کند؛ توانا باید از حق ناتوان دفاع کند (نک: مگی، ۱۳۷۷: ۳۹۶)؛ در حالی که بشر باید به ارزش‌ها و معیارهای جریان حیات و تکامل که مبتنی بر اراده معطوف به قدرت است، عمل کند تا زنده بماند. به اعتقاد نیچه، کشش غریزی به سوی توانایی و قدرتمندی که اصل جاری حیات است، به قدری اهمیت دارد که اخلاق و ارزش‌های اخلاقی و کل زندگی و فرایندهای آن بازیچه قدرت و در خدمت اراده‌های معطوف به قدرت است. او در این باره می‌نویسد: «تعیین ارزش‌های اخلاقی، تاریخ دروغ‌گویی و هنر بهتان و افترا در خدمت اراده معطوف به قدرت است» (همان: ۱۱۶).

به ویژه درباره چگونگی ارزش‌شدن ارزش‌های اخلاقی در فرهنگ مسیحیت معتقد است بردگان برای آنکه به اراده معطوف به قدرت که در اندرونشان قلیان می‌کرد، پاسخ مثبت دهند، آموزه‌های اخلاقی مسیحی همچون دستگیری از مظلوم، ایثار، کمک به محرومان، دوست داشتن همسایه و غمخواری دردمندان و نیکی به مستمندان را در برابر ارزش‌های اشرافی دوره باستان پدید آوردند و به آن رنگ حقیقت بخشیدند. به همین دلیل، وی اساساً اخلاق حقیقت و مفاهیمی از این دست را دروغ‌های تاریخی می‌نامد: من خود زندگانی را گزینه‌ای برای بالیدن، برای مداومت و انباشتگی نیروها برای قدرت می‌دانم. آنجا که اراده

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۶۹)

معطوف به قدرت وجود ندارد، انحطاط در کار است. سخن من این است که همه ارزش‌های بشری این اراده را فاقدند و این که ارزش‌های انحطاطی، یعنی ارزش‌های نیست‌انگارانه به نام مقدس‌ترین نام‌ها فرمان می‌راند (نیچه، ۱۳۷۶: ۲۹). از این‌رو، نیچه همه چیز را در گرو کشش به سوی قدرت می‌بیند و معتقد است هر زمان که این کشش ناتوان گردد، پی‌آمد آن فروریزی فرهنگی و تمدنی و زوال زندگی انسان است. از این‌رو، هر چیزی را که به ضعف قدرت انسان بینجامد، خلاف جریان واقعی تاریخ و معارض با اصل حیات می‌شمارد: «هر جا که خواست به سوی قدرت زوال یابد، همیشه سیر پس‌رونده زیستی، یعنی انحطاط وجود دارد» (همان: ۴۲).

بنابر آنچه گفته شد نیچه منطق، علم، عقل، اخلاق و... را نسبی و ابزاری و در خدمت هدفی والاتر، یعنی «اراده معطوف به قدرت» می‌داند؛ به این معنا که بسته به اراده معطوف به قدرتی که برتری یافته است، این دانش‌ها و مفاهیم نیز معنا و اعتبار می‌یابند. به همین دلیل، نیچه به شدت به تاریخ غرب پس از یونان باستان به ویژه مسیحیت و آموزه‌های اخلاقی آن که اخلاق فرومایگان است، می‌تازد و آن‌ها را ساخته یهود و دست شیطانی پولس معرفی می‌کند. وی گناه ذاتی، درماندگی و ناتوانی و ناامیدی و نیز غفران و اعتراف و آمرزش و... را ساخته زاهدان، یعنی کشیشان و پاپ‌های مسیحی می‌داند که آنها را به کمک ماورای طبیعت افلاطونی از عدم به وجود آورده است. لذا نیچه می‌گوید گناه ذاتی و آمرزش در مسیحیت سروته یک کرباسند. نیچه در فحوای آموزه‌های مسیحی و به ویژه اخلاق خاص مسیحیت، اراده معطوف به قدرتی را می‌بیند که از سوی یهود و سپس پاپ‌های قدرت‌طلب مسیحی اعمال شده است. به باور نیچه، یهودیانی که در کشاکش با روم، مغلوب واقع شده بودند، مسیحیت و آموزه‌های خاص اخلاقی آن را ایجاد کردند و بسی تزویر و ریا و قدرت به کار بردند تا بر یونان و روم باستان غالب آیند. همان‌گونه که امروز می‌خواهند بی‌چیزشدگان را بر بی‌چیزکنندگان پیروز کند. (و بر بیچارگی بشر نیشخند زند). جالب این که هیچ کس نیز این بازی شیطانی را نمی‌بیند و توده‌های عظیم بشری هم کورکورانه و ناخواسته در پی غریزه جویی‌های این خوی شیطانی گام برمی‌دارند. البته نیچه پس از این تبارشناسی و تحلیل اراده معطوف به قدرت در فرهنگ غرب که توسط یهود و دیگران اعمال شده است، بنابر فلسفه خود از یهودیان تجلیل می‌کند؛ زیرا آنان را قومی می‌شمارد که اراده معطوف به قدرت خود

را به هر وسیله ممکن بر دیگران تحمیل کرده‌اند و امروز تاریخ از آنان و سرگذشت قدرت طلبی آنان سخن می‌گوید. اساساً نیچه در فلسفه‌اش از فرد و گروهی تجلیل می‌کند که هم مظهر نامردی و هم ابرمردی، هر دو باشند. از این‌رو، نیچه از قرن هفدهم و هجدهم فرانسه که قرن مردان بزرگ بود ستایش می‌کند و ناپلئون را مظهر «نامردی» و «ابرمردی» می‌داند که توانست اراده‌اش را بر اراده‌های دیگر تحمیل کند. نیز به همین دلیل از سقراط، به رغم انتقادی که از آموزه‌های اخلاقی او می‌کند، به عنوان ابرانسان یاد می‌کند؛ زیرا توانسته است اراده خود را در تاریخ و اندیشه بشری ماندگار سازد.

مفهوم ابرانسان نزد نیچه، انسانی است چیره شده بر خود، انسانی که اراده به قدرتش «فرازجویی» یافته است؛ انسانی که در حد کمال دستاوردهای اراده معطوف به قدرت زندگی می‌کند، کامل و سرشار [از قدرت] زندگی می‌کند و قادر است که خواست و اراده‌اش را تا بی‌نهایت تکرار کند (مگی، ۱۳۷۷: ۳۹۹). می‌توان گفت ابرانسان امکان همیشه حاضر انسان است. ابرانسان قانون اساسی زندگی (خودچیرگی) را تحقق می‌بخشد و به معنی نفی آن نیست. به نظر نیچه، اکنون سیاست باید توهم‌ها و فریب‌های اخلاق را کنار گذارد و خود را در خدمت وظیفه زیباشناسانه چیرگی بر انسان و آفرینش ابرانسان قرار دهد. بنابراین، هدف اندیشه نیچه در اغلب موارد، نه آفریدن یک آیین نو، بلکه آفرینش یک خودسالاری نو است. نیچه با مفهوم ابرانسان می‌کوشد نوعی انسان را پیش‌بینی کند که از نظر معنوی والاتر و شریف‌تر از آن نوع خودپرستی و مادی‌گرایی تنگ‌نظرانه است که او آن را بر جوامع مدرن حاکم می‌داند (پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

بنابراین به باور نیچه، مدار جهان و نظام زندگانی انسان‌ها بر خودپسندی و بر تحمیل استوار است. هر کسی که خود را تحمیل کرد، یعنی به بهترین وجه به ندای اراده معطوف به قدرتش پاسخ گفت تاریخ از او می‌گوید. از این‌رو، بر آن است که حتی بیچارگان و ناتوانان در واقع دروغ می‌گویند؛ زیرا اگر آنان از اخلاق دم می‌زنند، می‌خواهند اراده خود را بر دیگران تحمیل کنند. نیچه می‌گوید اساساً تاریخ و جریان تمدن‌ها، همواره تحمیل اراده یا اراده‌هایی بر اراده‌های دیگر بوده است. بنابراین، جریان تاریخ، باز نمود «اراده معطوف به قدرت» است. نیچه برخلاف زرتشت اساس جهان انسانی و جهان فرهنگ بشری را بر بنیان‌های اخلاقی خیر

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۷۱)

و شر استوار نمی‌داند، بلکه اساس نظام هستی و نیز جهان انسانی را بر اراده قدرت مبتنی می‌داند: «بر زندگی چیزی نیست که ارزشی داشته باشد؛ جز مراتب قدرت» (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۶). از این رو، می‌گوید اخلاق مطلق نیست، بلکه نسبی است و تعیین اخلاق یعنی تعیین نیک و بد با شخص پیروز و کامکار است. آنکه قدرت را در دست می‌گیرد، منطق، دانش، اخلاق و... را همچون ابزارهایی که دارای حقیقت‌اند به خدمت فرا می‌خواند تا هر چه بیشتر قدرت خود را نهادینه سازد. به زعم نیچه، مخترعان انجیل برای زبونی دیگران و شکست دشمنان خود این کتاب را به وجود آورده‌اند. مخترعان اخلاق مسیحی خود کتابی بزرگ داشتند که پر از زندگی پهلوانی است و آن، تورات است. این کتاب، قوم یهود را قوم برگزیده معرفی می‌کند، ولی کتاب دشمنانشان، انجیل، بر پیروان خود تلقین می‌کند که آنان ذاتاً گناهکارند. آنان بنیان‌های اخلاقی اختراع کردند که می‌گفت: اگر به یک طرف صورتشان سیلی زدند، باید طرف دیگر را برگردانند. بدین ترتیب، شب و روز باید بکوشند و عذاب جسمی و روحی بکشند و هیچ‌گاه به هدفی که می‌خواهند نرسند، تا دم واپسین.

به اعتقاد نیچه، طراحی پیچیده این استراژی قدرت به دست خاخام کهنه‌کار «پوگس» صورت گرفته است. نیچه حتی سوسیالیسم و آموزه‌های آن را نیز دست پرورد قوم یهود می‌داند که همان اخلاق سنتی را در قالب نظام طبقاتی فقیر و غنی می‌سازد و بر اقتصاد سرمایه‌سالار زنده مبتنی می‌کند. نیچه می‌گوید: «در تعلیمات سوسیالیسم به نحوی ساده و سطحی اراده معطوف به نفی حیات مستمر است. آرزو می‌کنم چند آزمایش نشان دهد که چگونه زندگی در یک جامعه سوسیالیستی خود را انکار می‌کند و ریشه‌های وجود خود را از بُن برمی‌کند» (همان: ۱۱۳).

نیچه می‌پرسد چه کسانی هستند که اصطلاحات و نظام خاص سوسیالیستی را بر ذهن بشر تلقین می‌کنند و خود پاسخ می‌دهد که معلوم نیست، اما هر که هست پول [قدرت] دارد و شاید باز هم پوگس نامبرده باشد. لذا می‌گوید: کتاب انجیل و آثار سوسیالیست‌ها، همه از یک سرچشمه است که همان اراده معطوف به قدرت باشد. اساساً آنچه را که نیچه با آن می‌ستیزد، ابزارها و استراتژی‌های قدرت است که برای تسلط بر دیگران اختراع می‌شوند. حتی او نظام دموکراسی را هم دشمن می‌داند و بر آن می‌تازد و آن را زندگی گله‌ای می‌خواند. نیچه انسان‌ها را در نظام دموکراسی، همچون گله‌های حیوانات می‌شمارد که در جهت اراده‌های

معطوف به قدرت سرمایه‌داران و قدرتمندان، همسان می‌اندیشند و همسان عمل می‌کند: خودفریبی توده مردم در هر دموکراسی نهایت درجه پرارزش است: کوچک کردن انسان و آماده ساختن او برای فرمان برداری همچون پیشرفت به شمار می‌رود (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

نیچه که اصل حیات را مبتنی بر اراده معطوف به قدرت می‌داند، همه انسان‌ها را فرا می‌خواند که همواره به ندای اراده معطوف به قدرت جویی‌شان پاسخ مثبت می‌دهند و ابزار دست اراده‌های دیگر نباشند. بر این اساس، فرجام زندگی اخلاقی مسیحی را که ارزش‌های خلاف اصل حیات را ارزش‌های مطلق قلمداد می‌کند، جز نیست‌انگاری و رسیدن به خط پایان زندگی نمی‌داند: «آن زمان رسد که تقاص اینکه دو هزار سال تمام مسیحی بوده‌ایم، پس دهیم» (همان: ۴۷).

نیست‌انگاری یعنی «نه گفتن» و ارزش‌های اساسی حیات را بی‌ارزش شمردن و در برابر چراهای جهان پاسخ نداشتن. «نیست‌انگاری یعنی چه؟ این که برترین ارزش‌ها ارزش خویش را از دست می‌دهند؛ هدفی در کار نیست یا چرایی را پاسخی نیست» (همان: ۶۴). نیچه علت اصلی نیست‌انگاری را اخلاق خاص مسیحی می‌داند که بشر را به زوال و انحطاط کشانده است و نومی‌دی و مظلوم‌پروری و ریب و ریا را در میان مردم رواج داده است. از این‌رو، نیچه کتاب *اراده معطوف به قدرت* خود را انجیل آینده غرب می‌خواند و آن را آزمایشی در دگرگونی همه ارزش‌ها می‌داند. البته باید توجه داشت این نیست‌انگاری و بدبینی که نیچه از آن دم می‌زند، نتیجه عبث بودن جهان هستی و جهان انسانی نیست، بلکه نتیجه نوع خاص اخلاق مسیحی است. لذا او از بیهودگی و بی‌فایده‌گی دنیای امروز (تمدن غرب) سخن می‌گوید: «بدبینی این زمان تعبیری از بی‌فایده‌گی و بیهودگی دنیای امروز است؛ نه بیهودگی جهان، نه بیهودگی این هستی موجود».

از این‌رو، نیچه حتی اصلاحات صوری در دین و اخلاق مسیحی را راهکار و علاج بحران اخلاقی و نیست‌انگاری غالب بر تمدن و فرهنگ غرب نمی‌داند، بلکه نابودی و از میان رفتن اخلاق مسیحی و جای‌گزینی ارزش‌های مبتنی بر اراده حیات و قدرت را تنها گزینه ممکن برای زنده ماندن و درک معنای زندگی می‌داند. بر این اساس، نیچه برخلاف هابز می‌گوید: «انسان [ذاتاً] شریر و بد نیست...، نه تباهی و فساد [درنده‌خویی] انسانی، بلکه نازک طبعی بی‌جا و رقت قلب و تأثیر سوئی که اخلاق در او داشته است، سبب بدبختی اوست... در هر

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۷۳)

چیزی که نشان انسان متجدّد و مدرن است، نشانه‌ای از زوال و فروریزی نیز دیده می‌شود، لیکن درست در کنار بیماری، نشانه نیرویی به کار نیفتاده و علایم قدرت روح نیز برپاست» (همان: ۱۰۴ و ۱۰۸).

آنچه در اخلاق مورد پسند نیچه مهم است این است که چه کنیم تا بیشتر و بهتر و قدرتمندتر زندگی کنیم. از این رو، تنها اراده‌هایی در این روند تکاملی حیات باقی می‌مانند که به بهترین وجه اراده معطوف به قدرت طلبی‌شان را به کار اندازند. به اعتقاد نیچه در این جریان که جریان واقعی حیات است، بی‌بهرگان و بیچارگان و ناتوانان از میان خواهند رفت: «انسان باید به تقدیر و سرنوشت حرمت گذارد؛ به همان تقدیر که به ناتوان می‌گوید: نیست شو و از میان برو» (همان: ۸۶). همچنین نیچه می‌گوید: «گیریم که ایمان به این اخلاق [که از بی‌بهرگان جانبداری می‌کند] از میان برود، در این صورت بی‌بهرگان و بدبهرگان دیگر تسلی و دلجویی نخواهند داشت و از میان می‌روند» (همان).

نکته‌ای که در پایان بحث اراده معطوف به قدرت باید افزود هشدار است که نیچه بر آن تأکید می‌کند. وی می‌گوید: «مبادا هرزگی یعنی اصل «بگذار بشود» و «بگذار باشد» را با اراده معطوف به قدرت عوضی بگیرید» (همان: ۱۱۱). بنابراین، اصل حیاتی اراده معطوف به قدرت به باور نیچه، همگان را به قدرت طلبی، توانا شدن و تحمیل اراده خود بر دیگران فرا می‌خواند، ولی هرزگی آن است که انسان خود را به دست جریان خروشان اراده‌ها سپارد که بی‌گمان در این رود خروشان غرق خواهد شد و از میان خواهد رفت. اراده معطوف به قدرت نیچه ظرفیتی برای تأثیر گذار بودن است (Deleuze, 2006: 57).

۴. نیچه و ماکیاولی

نیچه در فراسوی نیک و بد و نیز در کتاب پنجم دانش طربناک، نوعی سیاست غیراخلاقی الهام گرفته از ماکیاولی را می‌پذیرد که به باور او می‌تواند با پرورش فرهنگی والا و شریف، حاکمیت مستبدانه خود را توجیه کند و زندگی را از دست دوهزار سال فرهنگ مسیحی - اخلاقی وارهاند. نیچه، ماکیاولی را به جهت راست‌گویی واقع‌بینانه‌اش می‌ستاید و در اندیشه سیاسی تکامل یافته خود نوعی ماکیاولی باوری را می‌پذیرد که در اندیشه دوره میانی‌اش آن را به استبداد سوسیالیسم ربط می‌دهد، ولی به علت تکیه بر زور و فریب در مفهوم قدرت از

دیدگاه ماکیاوولی، نیچه آن را به صراحت رد می‌کند. در آثار ماکیاوولی، «شهریار» فرمانروایی است که از قدرت فوق انسانی دلیری و رشادت برخوردار است و زندگی سیاسی را بر اساس یک نظام ارزشی کاملاً عمل‌گرایانه هدایت می‌کند. دیگر فیلسوفان و روشن‌فکران نیز در پی حاکمیت قانون و فردمحوری لیبرالی هستند، اما زرتشت نیچه سرانجام به مسخره‌گر قانون‌گذار تبدیل می‌شود و به همه چیز حتی مرجعیت خود با چشم تردید می‌نگرد. از این‌رو، نیچه صرفاً در پی آزادسازی انرژی‌های خفته و پنهان قدرت در وجود آدمی است و مانند ماکیاوولی چندان به کاربرد قدرت در سیاست نمی‌اندیشد، بلکه قدرت را در امور مادی و وجود طبیعی جست‌وجو می‌کند. او می‌گوید: قدرت در بطن و ذات وجودهای مادی است و در تلاش برای برتری یافتن است. از این‌رو، به هیچ نوع ارزش اخلاقی، چه عمل‌گرایانه و چه آرمان‌گرایانه معتقد نیست. نیچه در پی آزادسازی و تخلیه نوعی اراده قدرت‌مند شدن و برتری‌جویی در انسان است. اراده در نیچه صرفاً یک ذهنیتی تهی که در پی قدرت باشد، نیست، بلکه اراده مورد نظر او در ذات خود در تکاپوی قدرت است. از این‌رو، ابرانسان در نیچه آموزه‌ای است که نارضایتی شدید نیچه از بشریت کنونی و وضع موجود را با آینده تسلی می‌دهد. نیچه با شیوه‌ای طعنه‌آمیز، آرمان‌های بشریت را به مسخره می‌گیرد و سیاست بی‌رحمی مربوط به رادیکالیسم اشرافی را در پیش می‌گیرد که در آن، هدف به دست گرفتن مهار نیروهای تاریخ و ایجاد بشریتی نو از طریق تلفیق قانون‌گذاری فلسفی و قدرت سیاسی است. او از پرورش نژاد برتری سخن می‌گوید که خواجگان آینده روی زمین را تشکیل خواهند داد. او خواجگان را گروهی «هنرمند - جبار» می‌داند که انسان را همان‌گونه می‌نگرد که پیکرتراش سنگ خویش را. او فرمانروایی اشرافی را نه با تأیید الهی و نه با قرارداد اجتماعی، بلکه با مفهوم فرهنگ (آموزش و پرورش نو برای بازاندیشی در ارزش‌ها) مشروعیت می‌بخشد که مشروعیتی فوق اخلاقی است. بنابراین، می‌توان گفت برخلاف ماکیاوولی، که قدرت را در حوزه اندیشه سیاسی پی می‌گرفت، نیچه مفهوم قدرت را با مفهوم فرهنگ در می‌آمیزد و با بازاندیشی در ارزش‌ها، فرهنگ اشرافی جدیدی را جست‌وجو می‌کند که فرجام آن فرمانروایی اشراف است و این آموزه را نتیجه نظریه فلسفی خویش در باب مفهوم قدرت، یعنی اراده معطوف به قدرت می‌داند که آن را قانون طبیعت قلمداد می‌کرد. به نظر نیچه، حکومت‌های مدرن درکی از فرهنگ و از همین‌رو درک درستی از سیاست ندارند. دولت مدرن درگیر «سیاست قدرت»

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۷۵)

است و خود را زیر سلطه جاه طلبی های ناسیونالیستی و نظامی گرانه می یابد، ولی نیچه در پی یک نظام اشرافی است که نتیجه اراده های معطوف به قدرت است. او در این میان، بهره کشی را خاص جامعه فاسد یا ناقص نمی داند، بلکه آن را نهفته در ذات زندگی و از کارکردهای اساسی موجود زنده می داند (پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۴۲، ۲۱۱، ۲۰۶، ۲۰۸).

۵. ارزش های اخلاقی

چنانکه پیش تر گفته شد نیچه تنها به یک حقیقت معتقد است و آن «اراده معطوف به قدرت» و اصل فرازجویی انسان است و بر این اساس، کلیه مناسبات زندگی انسان را تفسیر و توجیه می کند. نیچه همه چیز را با سنجه قدرت و مقیاس توانایی بشر در تحمیل اراده خود بر دیگران می سنجد و ارزش گذاری را تنها بر این اساس معتبر می داند. حتی حقیقت را نیز متناسب با اراده معطوف به قدرت تعریف می کند و می گوید: «سنجه حقیقت، فرونی یافتن احساس قدرت است» (نیچه، ۱۳۷۶، بند ۴۱: ۸۱). به همین دلیل، نیچه ارزش های موجود را که بر «نیک و بد» مبتنی هستند، نه ارزش های مطلق، بلکه نسبی می داند که به واسطه رواج متافیزیک و پی آمد آن مسیحیت در غرب و نیز غلبه اراده قدرت قوم یهود عمومیت یافته و مطلق انگاشته شده اند. نیچه معتقد است آنچه بر مسیحی به رغم همه ایمانش حکم فرمایی کرده است، فقط غریزه های او بوده است که «پوئس باگستاخی خاخام های یهود این تعبیر را [حتی] بر بنیاد منطبق استوار ساخت» (همان: ۸۷). نیچه در کتاب دجال به شدت به مبانی اخلاقی مسیحیت حمله می کند و آن را مایه تباهی بشر برمی شمارد. وی در این باره می نویسد: انجیل ها را چون کتاب اغوا کننده از طریق اخلاق به مطالعه گیرید... با اخلاق می توان بر مردم سوار شد... این یهودیان حقیر و فاضل نما که در خور هر نوع دیوانه خانه اند، سکه ارزش ها را به قالب خود زدند؛ تو گویی فقط مسیحی، مفهوم و معنا و نیز معیار بقیه انسان هاست.

به اعتقاد نیچه، اخلاق مسیحی حافظ و حامی بخش ضعیف، ترسو و نالایق بشریت است؛ بخشی که چون جرئت ابراز بدطینتی اش را ندارد، آن را در پشت فضایل اخلاقی پنهان می کند. نیچه ارزش های موجود را مایه بدبختی و نفرت انسان می داند که بشر غربی را به نیست انگاری کشانده است. او می گوید «غایت»، «وحدت» و «حقیقت» پایه های ارزش گذاری در فرهنگ غرب بوده اند که تنها به خطا در جوهر اشیاء منعکس شده اند. این ارزش ها را ما به

درون اشیاء منتقل کرده‌ایم و سپس آنها را ذاتی اشیاء قلمداد کرده‌ایم؛ یعنی این انسان است که مسئول ارزش‌گذاری‌ها در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف است، ولی همو گستاخانه جهانی حقیقی و مطلق به خود وانمود و تلقین می‌کند؛ یعنی اگر مقولات «غایت»، «وحدت» و «وجود = حقیقت» را از نهاد اشیا بیرون اندازیم، جهان بی‌ارزش می‌ماند. از این‌رو، باید متناسب با شرایط اراده معطوف به قدرت، نظام‌های ارزشی جدید در جهت اراده‌های قدرت تنظیم کرد.

نیچه به طور کلی برای هیچ نظام اخلاقی، ارزش مطلق قائل نیست و آن را متناسب با اراده معطوف به قدرت برتر، دارای ارزش می‌داند؛ یعنی او ارزش‌ها را به مثابه شرایط حفظ و افزایش اراده معطوف به قدرت شناسایی می‌کند که تغییرات آنها در تناسب با رشد قدرت ارزش‌گذار قرار دارد. براین اساس، مبنای ارزش‌مندی رفتارها در نظر نیچه، سازگاری با اراده قدرت است. نیچه انسان‌های قوی را پلی میان بشر و «ابرانسان» که مرحله والایی از هستی بشری است، می‌داند و رفتار دیگران را متناسب با این که در جهت رسیدن به ایده «ابرانسان» یا مانع رسیدن به آن باشد، ارزش‌گذاری می‌کند. ارزش زندگی انسان در این است که وسیله باشد برای رسیدن به چیزی که نفی خود اوست. به خاطر آینده آفرینش ابرانسان، باید بر گذشته چیره شد و حال را نفی کرد.

در تحلیل نیچه، شرایط اراده معطوف به قدرت ناشی از ارزش‌های متناسب با آن است؛ یعنی این ارزش‌ها از سویی وابسته به اراده معطوف به قدرت‌اند و از سویی دیگر، این اراده تنها در شرایطش (با بودن ارزش‌های متناسب با آن) واقعیت دارد؛ زیرا این اراده تنها در حالت غلبه مدام واقعیت دارد. بنابراین، اراده معطوف به قدرت و ارزش‌گذاری به نحوی جدایی‌ناپذیر وابسته به یکدیگرند (ر.ک: نیچه، نیست‌انگاری اروپایی، ۱۸۸): «ارزش‌گذاری‌ها بر اساس اراده معطوف به قدرت ما پیش کشیده و قاعده‌بندی می‌شوند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

در باور نیچه، نه تنها ارزش‌گذاری‌های جدید باید بر اساس اراده‌های قدرت صورت گیرند، بلکه همچنین تمامی نظام‌های اخلاقی گذشته نیز متناسب با اراده‌های معطوف به قدرتی نهادینه شده‌اند که توانسته‌اند اراده خود را بر اراده‌های دیگر تحمیل کنند. به عبارت دیگر، کل نیست‌انگاری از افلاطون به بعد برای نیچه تفکر در قلمرو ارزش‌هاست و ارزش‌ها نیز تحت تفوق اراده معطوف به قدرت نظام‌سازی می‌شوند. بنابراین، ارزش برای نیچه اساساً به معنی

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه / ذوالفقار ناصری (۱۷۷)

شرایط حفظ و افزایش اراده معطوف به قدرت است و اراده معطوف به قدرت، تنها حقیقت مسلمی است که منشأ کلیه ارزش گذاری‌هاست.

تحلیل و اعتقاد نیچه از اخلاق آن است که آنچه برای انسان نیک یا زیان‌بخش است، بر کسی روشن نیست؛ زیرا ملت‌های متفاوت، اخلاق متفاوت دارند: «هر ملت با زبان «نیک و بد» خویش سخن می‌گوید. همسایه‌اش این زبان را در نمی‌یابد. او این زبان را بر پایه سنت و حقوق خویش بنا کرده است» (نیچه، ۱۳۸۲: ۶۱). یعنی ارزش‌های اخلاقی هیچ‌گونه حقیقتی ندارند و فقط ویژگی قانع‌کنندگی دارند. هیچ هدف و ماورایی فراتر از انسان وجود ندارد و هر چه هست عادت دیرینه است: «نیک چیست؟ آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند، اراده معطوف به قدرت و خود قدرت را در انسان! بد چیست؟ آنچه از ناتوانی می‌زاید، نیک‌بختی چیست؟ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد» (نیچه، ۱۳۷۶، بند ۲: ۲۶).

نیچه معتقد است تاریخ به روش‌هایی که ما به کلی نسبت به آن ناآگاهیم، هویت ما و ارزش‌هایی را که مورد اعتقاد ماست برملا می‌سازد. از این رو، با ماهیت اخلاق نیز برخوردی تبارشناسانه و تاریخی دارد و در این میان، اخلاق مسیحی را نه سرآغاز اخلاق می‌داند و نه فرجام‌پیدایی دیگر نظام‌های اخلاقی؛ یعنی اخلاق مسیحی را تنها یکی از نظام‌های اخلاقی در میان نظام‌های اخلاقی بسیار می‌داند که در شرایط ویژه تاریخی، پدیدار شده‌اند؛ برای مثال، در تبارشناسی اخلاق مسیحی نشان می‌دهد که نفرت و بسیاری از روحيات پست و فرومایه، به لحاظ ارزش گذاری اخلاقی، در نقاب‌هایی زیبا خود را به شکل محبت و ترحم باز می‌نمایند. نیچه نظام اخلاقی مسیحیت و ارزش‌های آن را، معطوف به نیستی و نابودی می‌داند که بشر را نه به سوی اراده معطوف به قدرت طلبی‌اش، که بر عکس به سوی زوال و انحطاط کشانده است. از این رو، باید دست به ارزش گذاری دوباره ارزش‌ها بزند تا خود را از نیست‌انگاری برهاند: «تصور من این است که همه ارزش‌هایی که بشر هم اکنون عالی‌ترین نیازمندی‌های خود را در آن خلاصه می‌کند، همانا ارزش‌های منحل است» (همان، بند ۶).

نیچه در ادامه، با دسته‌بندی اخلاق آن را گونه‌شناسی می‌کند و با دو گونه اخلاق خواجگان (نزد فرماندهان و...) و اخلاق بردگان تقسیم می‌نماید و از آمیختگی آن دو در فرهنگ‌های متفاوت شکوه می‌کند: با گشت و گذاری در میان بسا اخلاق‌های نازک و درشت که تاکنون بر روی زمین فرمان رانده‌اند و هنوز می‌رانند... دو نوع بنیادی از اخلاق بر من آشکار شده و

یک فرق بنیادی از آن میانه برآمده است: آنچه هست اخلاق سروران است و اخلاق بردگان (نیچه، ۱۳۷۵ ب: ۲۵۶). اخلاق خواجهگان از احساس قدرت و اخلاق بردگان از احساس بخشش سرچشمه می‌گیرد. او در پی آن است که تنها ارزش‌های اخلاقی مربوط به خواجهگان را ارج گذارد. لذا توصیه می‌کند که «ناتوانان و ناتندرستان باید نابود شوند: این است نخستین اصل بشر دوستی ما. انسان باید آنها را در این مهم یاری کند» (نیچه، ۱۳۷۶، بند ۲: ۲۷).
بنابر آنچه گفته شد، روشن می‌شود که نیچه از جدی‌ترین منتقدان نظام ارزش‌گذاری جدید است؛ زیرا معتقد است ارزش‌های اخلاقی موجود انسان‌ها را به نیست‌انگاری رسانده است. لذا باید به جای ارزش‌های موجود، ارزش‌های جدیدی متناسب با اراده‌های قدرت جای‌گزین کنیم. این دگرگونی در ساختار نظام اخلاقی، انسان‌ها را به بصیرتی نسبت به جوهر ارزش‌ها (یعنی چگونگی ارزش بودن ارزش‌ها) آگاه می‌کند تا بتوانند آسان‌تر، نظام‌های اخلاقی را تغییر دهند.

۶. «حقیقت» از نگاه نیچه

این عبارت معروف نیچه را همگان شنیده‌اند که گفته است: «چند نوع چشم وجود دارد. حتی ابوالهول چشم دارد و در نتیجه، چند نوع «حقیقت» هست و در نتیجه، هیچ حقیقتی در کار نیست» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۴۲۷). بر این اساس، حقیقت نیز مانند بسیاری مفاهیم سنتی گذشته، نسبی و غیرمطلق است که بر اساس شرایط اراده‌های قدرت معنا می‌یابند. به باور نیچه حقیقت، اراده معطوف به قدرت است. حقیقت آن چیزی است که انسان‌ها بنا به اراده معطوف به قدرتشان تأویل می‌کنند و سپس آن را می‌پرستند؛ چون خواست‌ها گوناگون و تأویل‌ها بسیار است، حقیقت‌ها هم فراوانند؛ پس حقیقتی وجود ندارد. جهان معنا و ارزشی ذاتی ندارد و ارزش جهان به تأویل‌های ماست و بس: «حقیقت‌ها توهم‌هایی هستند که توهم بودنشان از یادها رفته است؛ سکه‌های فرسوده و بی‌رنگ و رویی که از رواج افتاده‌اند» (نیچه، ۱۳۷۹: ۱۵۷). به باور نیچه هیچ کس حق ندارد، تصورات و گمانه‌های ذهنی خود را حقیقت مسلم و قطعی قلمداد کند؛ زیرا «از آنچه پیش از این «حقیقت» نامیده می‌شد، دیگر حتی اثری نیست» (همو، ۱۳۷۶، بند ۳۸: ۷۵). نیچه از زبان زرتشت می‌گوید: «مگذارید فضیلتتان از آنچه زمینی

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۷۹)

است، بگریزد و بال بر دیوارهای سرمدی کوبد... بادا که... همه چیز از نو به دست شما ارزش یابد! از این رو، می باید آفرینندگان باشید» (همو، ۱۳۸۲: ۸۹ و ۹۰).

در تحلیل نیچه، همه چیز به انسان بستگی دارد و این انسان است که با تحمیل اراده معطوف به قدرت جوی خود، خواسته های باطنی خود را در قالب مفاهیم مطلق تعمیم می دهد. لذا هیچ چیزی سرمدی و ابدی مطلق نیست و همه چیز حتی حقیقت، مفهومی نسبی است. نیچه می گوید: «تاکنون کشیش حکم رانده است... مفهوم «حقیقت» و «مجاز» را همو معین کرده است» (همو، ۱۳۷۶، بند ۱۲: ۳۷). از این رو، پیشنهاد می کند که: «معنای خواست حقیقت نزد شما این باد که همه چیز چنان گردد که برای انسان اندیشیدنی باشد، برای انسان دیدنی، برای انسان بساویدنی! تا نهایت حواس خویش بیندیشید و بس!» (همو، ۱۳۸۲: ۹۸).

به طور کلی به اعتقاد نیچه، انسان آزاد نباید به هیچ چیز اعتقادی نداشته باشد؛ زیرا اعتقاد انسان را از خود بیگانه می کند؛ به گونه ای که نمی تواند درباره حقیقت پرسشی بکند: «معتقد از آن خود نیست. فقط می تواند ابزاری باشد و دیگران از او بهره گیرند... معتقد هرگز در داشتن وجدانی که پرسد حقیقت و مجاز چیست؟ آزاد نیست» (همو، ۱۳۷۶، بند ۵۴: ۱۰۷ و ۱۰۸). از این رو، نیچه به شدت از متافیزیک و پی آمد آن مسیحیت انتقاد می کند و درباره آن می نویسد: «متافیزیک، یعنی دانشی که با خطاهای بنیادی انسان سروکار دارد، اما چنان سخن می گوید که گویی آن خطاها، حقیقت های بنیادی هستند». از این رو، از عوامل شهرت نیچه، انتقادهای جدی او از نظام ارزشی سنتی است. او به اخلاق متافیزیکی و مسیحی می تازد و بشر را به بازآفرینی ارزش هایی متناسب با اراده قدرت خویش فرامی خواند. حقیقت نیز بر این اساس مطلق نیست و باید متناسب با خواست انسانی ساخته و پرداخته شود (Pippin, 1998, Vol, II: 287).

۶. مرگ خدا از نظر گاه نیچه

تنها اصل مسلّمی که نیچه در فلسفه خود بدان متکی است و ساختار اندیشه اش را بر اساس آن استوار می سازد، اصل «اراده معطوف به قدرت» است. بر این اساس، تمامی مفاهیم دیگر از جمله مفهوم خدا را ابزاری در خدمت این اراده می داند. او به ماورای طبیعت و مفاهیم آن اعتقادی ندارد و همه چیز را بر مبنای اراده معطوف به قدرت در جهان مادی و جهان انسانی

تفسیر می‌کند. بر این اساس، به باور نیچه هیچ تصویری درباره خدا نمی‌تواند حقیقی باشد و تمامی مفاهیم ماورای طبیعی ساخته دست بشر و فیلسوفان و قدیسان و کاهنان می‌باشد. نیچه درباره مفهوم خدا می‌نویسد: «آنچه را ناتوان می‌کند و ناتوانی می‌آموزد و آنچه ناتوان را بسان بیماری واگیر به همه جا می‌گسترده، خدا نامیدند» (همو، ۱۳۷۶، بند ۵۴: ۸۴). بنابر تحلیل نیچه از تاریخ غرب، جریان اصلی خلاف جریان اصیل، یعنی جریان خدا باوری و اخلاق‌پذیری بر آن چیره شده که بر تمام ساحت‌های فرهنگ غربی چیرگی یافته است. از این رو، چون این جریان، خلاف اصل حیات است، انسان به ناکجا آباد و پایان خط زندگی، یعنی به انحطاط و نیست‌انگاری رسیده است. نیچه عامل اصلی این نیست‌انگاری و انحطاط در غرب را، دین مسیحیت می‌داند که قوم یهود برای غلبه بر روم باستان و سپس قدیسان برای حفظ قدرتش آن را ساخته و پرداخته‌اند.

وی تمامی مفاهیم دینی و نیز آموزه‌های اخلاقی آن را نیست‌انگارانه می‌داند که رواج‌دهنده ضعف و سستی و انکارکننده زندگی است. نیچه نیست‌انگاری را نتیجه منطقی سیطره دین مسیحی بر فرهنگ غرب می‌داند. به باور نیچه در مسیحیت خدا کسی جز اراده کشیشان نیست. سرپیچی از خدا، یعنی از کشیش، نام «گناه» می‌یابد و ابزار آشتی مجدد انسان‌ها با خدا (کشیش) «بازخرید گناهان» است. «گناه» اهرم واقعی قدرت است. تمامی مفاهیم برای آن ساخته شده است تا انسان‌ها از کشیشان تمکین کنند: کشیش می‌داند و دیگران نیز که «خدایی»، «گناهکاری»، «بازخرید گناهی» وجود ندارد و «اراده آزاد» و «نظم جهان‌شمول اخلاق» همه دروغ است (همو، ۱۳۷۶، بند ۳۸: ۷۵ و ۵۹).

به باور نیچه، [قدیسان] آنچه را که سد راهشان است، به دوزخ می‌فرستند؛ وقتی اجازه می‌دهند که خدا حکم کند، خودشان حکم می‌کنند و با شکوهمند ساختن خدا، خود را شکوهمند می‌سازند. وی عامل اصلی این انحطاط در فرهنگ غرب را پوگس می‌داند و می‌نویسد: «پوگس گفت: خدا ناتوانان عالم، جهال جهان و خسیسان و محقران را برگزیده است؛ دستور کار مسیحیت چنین بود و با این شعار انحطاط پیروز شد» (همان، بند ۵۱: ۱۰۰).

نیچه غرب را گرفتار چنین فرهنگی می‌داند. وی نخستین کسی بود که بر آمدن نیست‌انگاری و دامنه و عظمت واقعه را دریافت و بازگو کرد و آن را در جمله معروفش «خدا مرده است» خلاصه کرد. منظور او از این جمله، این بود که خدای مسیحیت؛ یعنی مفهوم خدایی که

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۸۱)

ساخته و پرداخته پوئس و قدیسان مسیحی بود، مرده است و بنابراین تمامی دستگاه و نظام اخلاقی و ارزشی مسیحیت و غرب به همراه مرگ خدا، پشتوانه خود را از دست داده و محکوم به فروپاشی‌اند. از این‌رو، «خدا مرده است» نیچه، دعوتی برای واژگونی تمامی ارزش‌های غربی و آفرینش ارزش‌هایی نو بود. «مرگ خدای مسیحی» به باور نیچه، مرگ اخلاق مسیحی و واژگونی دستگاه ارزشی مبتنی بر نیک و بد است. با اعلام «مرگ خدا» بر پایان باورهای متافیزیکی غرب و نیز بر پایان باور به جدایی روح و جسم تأکید می‌شود. نیچه ابطال تدریجی کلیه ارزش‌های ماورای طبیعی را که از آغاز تفکر غرب پدید آمده است، به مرگ خدا و نیست‌انگاری تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «بزرگ‌ترین رخداد روزگاران نزدیک، اینکه خدا مرده است و اینکه دیگر ایمان به خدای مسیح ارزشی ندارد، اکنون سایه خود را بر اروپا افکنده است» (همو، دانش طربناک، بند ۱۰۸). وقتی غرب به نیست‌انگاری رسید و خدا در فرهنگ غرب مرد، انسان بر مسند خدایی نشست و ملاک تشخیص خیر و شر شد و هرگونه نیروی ماوراء طبیعی رد شد. بنابراین، نیچه مرگ خدای مسیحی را مساوی پایان پذیرفتن اخلاق مبتنی بر خیر و شر و خاتمه همه صورت‌های مختلف آرمان‌خواهی و بزرگ‌ترین واقعه تاریخ جدید و جهان معاصر می‌داند. در بند ۹۵ سپیده‌دمان، وی مرگ خدا و سلب ایمان دینی را یکی از واقعیت‌های زندگی امروزی معرفی می‌کند و از پی آمده‌های آن شادمانی می‌نماید.

نیچه معتقد است بشر باید تاریخ خود را دوباره از سر بگیرد و مرگ خدا سرآغاز این تحوّل اساسی است. به باور نیچه، در مدرنیته بشر خدا را کشت و دفن کرد تا خود به جای خدا بنشیند. او می‌گوید: آدمی خدا را کشته و هنوز خود نمی‌داند؛ یعنی خدایی که منشأ اخلاق و نیک و بدها بود و بشر خود را در برابر الوهیت او هیچ می‌انگاشت، دیگر نیست. لذا ارزش‌های گذشته رخت بر بسته و بشر باید ارزش‌ها را از نو ارزیابی کند و از نو بیافریند. باید هر مانعی را از سر راه نیرو و نشاط زندگی بردارد و بشود هر آنچه حقیقتاً هست. باید ابرمرد شود؛ یعنی حال که دیگر اسطوره خدایی ماورای طبیعی و سامان‌دهنده اخلاق و ارزش‌ها و حقیقت‌ها و... از میان رخت بر بسته است، باید پذیرفت که انسان موازن عقلی و ارزش‌های اخلاقی و هیچ‌گونه معیاری را در زندگی‌اش از خارج دریافت نمی‌کند، بلکه همه را خودش برای برآوردن نیازهایش می‌آفریند.

بنابراین، به باور نیچه گرداب انحطاط و منجلاب فساد و نیست‌انگاری که غرب بدان دچار گشته است، نتیجه تسلط آموزه‌های مسیحی بر زندگانی مردم بوده است و این منشأ انحطاط امروزه با «خود بنیادی بشر» به پایان رسیده است و «خدا مرده است» رفته رفته سایه‌هایش را بر اروپا می‌گستراند. البته نیچه می‌گوید این نیست‌انگاری که غرب بدان دچار آمده است، فرصتی مغتنم است تا بشر به خود آید و خود به زندگی‌اش نشاط و حیاتی دوباره ببخشد. از این‌رو، نیچه پیشنهاد می‌کند که غرب باید با نیست‌انگاری گلاویز شود و با پیروزی بر آن، خود خدای روی زمین شود و با گذر از نیست‌انگاری به «ابر انسان» برسد. در نتیجه در سپیده‌دمان از این نوع تفسیر عبارت مرگ خدا ابراز شادمانی می‌کند (نک: نیچه، ۱۳۷۹، بند ۹۵ و ۹۶: ۱۰۶). نیز در کتاب *طربناک* این واقعه را در قالب حکایت دیوانه‌ای آورده است که فانون به دست خدا را در فضای تیره غرب می‌جوید و سپس از مرگ خدا و جانشینی انسان به جای او دم می‌زند. نیچه در این حکایت، کلیساها را مقبره‌ها و تابوت‌های خدا می‌داند که خدا را به کام مرگ کشانده‌اند (نک: همان): «دیوانه [نیچه] در میان جمع اعلام می‌دارد که نه تنها خدا مُرد و کلیساها اکنون مقبره‌ها و تابوت‌های خدا شده‌اند، بلکه ما همگان قاتلان خداییم» (Craig, 1998, vol, 6: 852).

به باور نیچه مسیحیت که برخلاف فرهنگ دیونوسوسی و رومی به زندگی «نه» می‌گوید، به ناگزیر ارزش‌ها و سنن و آدابی خلق کرد که ناتوان‌کننده و تباه‌کننده زندگی انسان است. خدا در [مسیحیت] به جای اینکه دگرگونی، یا آری جاوید به زندگانی باشد، به مقام متناقض زندگی تنزل کرد! در وجود خدا دشمنی نسبت به زندگانی، طبیعت و نیروی اراده به زندگانی تجلی کرد و به دستوری برای هر نوع بهتان به «این جهان» و دروغ درباره «آن جهان» بدل شد. در وجود وی، نیستی الوهیت یافت و اراده نیستی تقدیس شد (همو، ۱۳۷۹، بند ۵: ۲۸).

نیچه تمامی آموزه‌های مسیحیت را نیست‌انگارانه و منحط می‌شمارد؛ زیرا «علیه نوع عالی انسان [برمرد] تا سرحد مرگ جنگیده است؛ همه گزینه‌های بنیادی این نوع انسان را مطرود ساخته و از چکیده آنها بدی و فقط بدی را نگاه داشته است (همان، بند ۱۵). او خدا و هرگونه آموزه دیگری را در مسیحیت صرفاً تصویرهایی می‌پندارد که بشر عالی‌ترین نیازهای خود را در آنها خلاصه می‌کند: «در مسیحیت، اخلاق و دین در هیچ نقطه با واقعیت تماس نمی‌یابند. در مسیحیت چیزی جز علت‌های تصویری (خدا، روح، خود، اراده آزاد یا اراده مجبور) و هیچ

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۸۳)

چیز جز معلول‌های تصویری (گناه، باز خرید گناه، اعتراف، کیفر، بخشش) وجود ندارد» (نیچه، ۱۳۷۷ ب: ۱۸۰). نیچه می‌گفت: خدا [عیسی‌مسیح] مُرد و انسان از ترس، خدایی ساخت و این خدای ساختگی هم در فرهنگ منحنط غرب مرد.

۷. نتیجه‌گیری

نیچه تحت تأثیر نگرش خاص شوپنهاور به هستی و مفهوم اراده، درون‌مایه هرگونه جنبشی در پدیده‌های عالم را به استیلای اراده در آنها وابسته می‌داند؛ با این تفاوت که نیچه اراده‌ای را که معطوف به قدرت باشد، محور هستی‌شناسی خویش قرار می‌دهد. زندگی در نظر نیچه، اراده معطوف به قدرت است و از این‌رو، زنده‌ترین کسان، قدرتمندترین‌ها هستند، اما آیا همواره قدرت مطلوب است؟ نیچه به برتری جویی بردگان بر اکثریت از طریق دموکراسی می‌تازد و قدرت را حق ابرائسان‌ها می‌داند. این نگاه نیچه نشان می‌دهد که قدرت اگر در دست ابرمرد باشد، ارزش دارد، وگرنه بی‌ارزش است. او انسان‌ها را به فرومایگان و خواجهگان تقسیم می‌کند و قدرت را حق خواجهگان و الایان می‌داند. با توجه به مطالب پیش‌گفته روشن شد که نیچه نگاه فضیلت‌محور سقراط، افلاطون، ارسطو و دیگر فیلسوفان سنتی به اخلاق را انحرافی در تاریخ ارزش‌ها می‌داند و بشر را به بازگشتی دوباره به زندگی دیونوسوسی فرا می‌خواند تا در پرتو آن به حیات و خواست‌های آن «آری» بگوید و با چیرگی اراده معطوف به قدرت خویش بر اراده‌های دیگران، بکوشد اراده‌های خویش را شکوفا سازد و ارزش‌ها را از نو مطابق خواست قدرت خویش بازآفرینی کند.

نگاه نیچه به مسئله قدرت، نگاهی هستی‌شناسانه است. او ذات هستی را خواست قدرت می‌داند که باید شکوفا شود تا همه چیز در پرتو آن، شکوفا گردد. نیچه می‌گوید: قدرت در بطن وجودهای مادی است و در تلاش برای برتری جویی است. لذا باید در پی اراده‌ای بود که در تکاپوی قدرت است. از این‌رو، مبنای ارزش‌مندی رفتارها و به‌طور کلی بنیان اخلاق در نظر نیچه، سازگاری با اراده معطوف به قدرت است و او رفتار انسان‌ها را متناسب با اینکه در جهت رسیدن به ایده «ابرائسان» یا مانع رسیدن بدان باشد، ارزش‌گذاری می‌کند. بنابراین، او اراده معطوف به قدرت را تنها حقیقت ممکن می‌داند که متناسب با اراده‌های قدرت معنا می‌یابد و بر این اساس، چون اراده‌ها متفاوتند، حقیقت‌ها و در پی آن ارزش‌ها نیز تفاوت می‌یابند. پس

حقیقت و اخلاق نزد نیچه، مفهومی نسبی است و نمی‌تواند مطلق باشد. بنابر تحلیل نیچه، جریان خداباوری و اخلاق‌پذیری، جریانی خلاف جریان واقعی در تاریخ غرب است که بشر غربی را به ناکجاآباد و نیست‌انگاری و انحطاط کشانیده است. نیچه عامل اصلی این سرنوشت محتوم را دین مسیحیت می‌داند که قوم یهود و سپس قدیسان مسیحی آن را ساخته و پرداخته‌اند، تا بدین وسیله اراده معطوف به قدرت خویش را سامان دهند. بر این اساس، نیچه از «مرگ خدا» دم می‌زند؛ بدین معنا که خدای مسیحیت که ساخته قوم یهود است باید برچیده شود و انسان، دیگر نباید خدای موهوم را بپرستد، بلکه باید خدای وجود خویش، یعنی اراده معطوف به قدرت خویش را بپرستد و در جهت استیلای آن گام بردارد.

منابع

- افلاطون، دوره آثار افلاطون (۱۳۸۰)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- پیرسون، کیت آنسل (۱۳۷۵)، هیچ‌انگاری تمام عیار، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته، چاپ اول.
- مگب، بریان (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
- مهرین، مهرداد (۱۳۳۸)، جهان‌بینی شوپنهاور، تهران، چاپخانه زهره.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۵)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۶)، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان، نشر پرسش، چاپ اول.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، اراده قدرت، ترجمه دکتر مجید شریف، تهران، جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، اراده معطوف به قدرت، ترجمه دکتر محمدباقر هوشیار، تهران، نشر فروزان، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹)، «حقیقت و ناحقیقت»، برگرفته از: گذار از مدرنیته، شاهرخ حقیقی، تهران، نشر آگاه.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹)، سپیده‌دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر جامی.

مفهوم قدرت از دیدگاه نیچه/ ذوالفقار ناصری (۱۸۵)

- نیچه، فردریش (۱۳۷۹)، *نیست‌انگاری اروپایی*، ترجمه محمدباقر هوشیار و اصغر تفنگ‌سازی، آبادان، نشر پرسش.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱)، *فردریش نیچه و گزین گونه‌هایش*، ترجمه و تدوین: پریسا رضایی و رضا نجفی، تهران، مروارید.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه، چاپ بیستم.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵)، *زایش تراژدی*، ترجمه رؤیا منجم، آبادان، نشر پرسش، چاپ دوم.

- Craig, Edward (1998), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Vol. 6, London and New York, First published.
- Danto, Arthur, C. (1980), *Nietzsche As philosopher*, New York, Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (2006), *Nietzsche and philosophy*, London, New York, Continuum, Translated by Hugh Tomlinson.
- Pippin, Robert (1998), "Truth and lies in the Early Nietzsche" in *Nietzsche Critical Assessments*, Edited by Daniel W. Conway, Vol II, London and New York.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی