

## تفسیر حیات انسانی و نقد عقل مدرن از منظر نیچه و اقبال لاهوری

محمد نصیری \*

گارینه کشیشیان سیرکی \*\*

سید علی مرتضویان فارسانی \*\*\*

### چکیده

نیچه خرد را شرط لازم و نه کافی برای حیات انسانی می‌دانست؛ اما به اندیشمندی خردستیز شهرت یافت. اقبال لاهوری نیز با نقد عقلانیت مدرن غربی در پی بازسازی فکر دینی در اسلام بود. فهم چیستی و صورت‌بندی نقد این دو اندیشمند بر عقلانیت مدرن و چگونگی تفسیر آنها از جهان و حیات انسانی، مسئله محوری این مقاله است. نیچه می‌کوشد با اجتناب از مطلق‌نگری، کارکرد عقل را محدود و مشخص نموده و در عین حال آن را از سلطه ایدئولوژیک برهاند و سپس در کنار گزینه و احساس بنشاند. اقبال نیز در اشعار و نوشته‌هایش با نقد عقل فلسفی، بر تجربه و شهود تأکید می‌کند. نیچه جهان را فاقد معنا می‌داند و بر شور زندگی و پرنرنگ کردن جنبه‌های دیونیزیوسی آن تأکید دارد و با اذعان به مرگ خدا، هرگونه نظام‌سازی دینی و اخلاقی را منتفی می‌سازد. اما اقبال عقل را نعمت الهی دانسته و قصد دارد بر پایه نظام اندیشه‌ای دینی

\* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

\*\* دانشیار، گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (G\_keshishyan@azad.ac.ir).

\*\*\* استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (a\_mortazav@yahoo.com).

منسجم و متشکل از منابع سه‌گانه شناخت؛ یعنی طبیعت، تاریخ و تجربه، جهان را تفسیر کرده و معنای زندگی را دریابد و بدین ترتیب به هر دو بعد آپولونی و دیونیزیوس جهان و حیات انسانی توأمان توجه دارد. در این مقاله سعی شد با بررسی شبکه معنایی هر متفکر وجوه اشتراک و افتراق اندیشه آنان در مورد تفسیر حیات انسانی مشخص گردد. یافته‌ها حاکی است که مهم‌ترین ویژگی اندیشه نیچه و اقبال وجه انتقادی و سنت‌شکنی آنهاست. آنها عقل انسان را به‌تنهایی قادر به فهم ضرورت هستی نمی‌دانند و برای تفسیر جهان نیاز به پیوند انسان با حیات را لازم و بیشترین سطح آگاهی و اندیشه‌ورزی فیلسوفان را ناشی از غرایز نهانی آنها می‌دانند. البته اقبال چه در نقد مدرنیته و فرهنگ یونانی و چه در ناکافی دانستن عقل انسانی برای فهم جهان و حیات انسانی با نیچه اشتراک عقیده دارد، ولی برای غرایز انسانی جایگاهی بسان نیچه قائل نیست. در این پژوهش نگارنده قصد دارد با روش هرمنوتیک قصدگرا و مؤلف محور کونتین اسکینر و جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای به بررسی دیدگاه متفکران مذکور بپردازد، کاری که تا کنون انجام نشده است.

**کلیدواژه‌ها:** نیچه، اقبال لاهوری، عقلانیت، تفسیر جهان، حیات انسانی.

## بیان مسئله

نیچه در کنار مارکس و فروید، از منتقدین مهم مدرنیته است. وی علیه دین، اخلاق و فلسفه، نقادی ملهم از روشنگری را با حیات‌گروی رمانتیک ترکیب می‌کند تا با جنبه‌های فرهنگ مدرن که منافای زندگی هستند به ستیز بپردازد. قرار گرفتن تفکر نیچه درون پارادایم‌های پیشامدرنیته، مدرنیته و پسامدرنیته همواره محل مناقشه بوده است. چایلدز و لچت او را فیلسوفی مدرن می‌دانند، لارنس کوهن او را اندیشمند پیشامدرن می‌داند که بیش از همه بر پست‌مدرنیسم تأثیر گذاشت (کوهن، ۱۳۹۱: ۲۰). دیوید لایان وی را فیلسوفی پست‌مدرن می‌داند، پیش از آنکه پسامدرنی بوده باشد. جیبانی واتیمو نیچه را بانی پست‌مدرنیسم می‌داند (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۷۵). عقلانیت، دموکراسی، سوسیالیسم و ارزش‌های دینی از مفاهیم اساسی مورد انتقاد نیچه است. باورمندی به خرد انسانی، محوریت غالب در تمام وجوه مدرنیته است که به اشکال متفاوت ظهور می‌کند. نیچه، بی‌پروا عقل را که در قاموس مدرنیته یگانه ابزار شناخت حقیقت است و

حاصل شناخت عقلی صرف را جز فریب و چاپلوسی نمی‌داند؛ از این رو متفکرانی چون آندره مالرو عظمت او را در خردستیزی‌اش معرفی می‌کنند. تمایز نقد نیچه از عقلانیت مدرن نسبت به دیگر منتقدان، حمله او به اساس عقلانیت است (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۳). او فرهنگ معاصر را مقابل فرهنگ باشکوه یونان باستان می‌داند؛ «هدف من این است که میان فرهنگ معاصر و عهد باستان کینه عیان ایجاد کنم، پس هر آن کس که آرزوی خدمت به اولی را دارد ناگزیر از نفرت به دومی است». جهان پر راز و رمز یونان باستان که آدمیان دل شیفته آن شده بودند، دارای فرهنگ غنی و باعظمتی بود که پیدایش نگرش فلسفی سقراطی فرجامی ناشکوه بر آن بود (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۶۴-۱۶۶). در مجموع، بررسی آثار نیچه نشان می‌دهد، او قائل به تفسیری واحد و مبتنی بر عقلانیت از جهان نیست و در تفسیر جهان سعی دارد بجای عقلانیت بر مقولاتی چون حیات آدمی، شور زندگی و غرایز انسانی تأکید ورزید.

از دیگر سو، اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸) با مطالعه آثار نیچه به شخصیت او علاقمند می‌شود و نیچه را مانند مولانا معتقد به تحول، آزادی، جاودانگی، میل به قدرت، ارزش من‌های برتر، زدودن کهنه‌ها و آفریدن چیزهای نو می‌بیند و بیان می‌کند: «نیچه دارای عقلی کافر اما قلبی مؤمن است». وی در نقد غرب از اندیشه‌های نیچه بهره می‌برد، اما در نهایت از جهاتی مقابل وی قرار می‌گیرد. معرفت‌شناسی به‌ظاهر عقل‌ستیز، هستی‌شناسی متکی بر مفهوم قدرت و انسان‌شناسی متکی بر مفهوم گریزه نزد نیچه از یک سو و معرفت‌شناسی سه‌گانه بنیاد، انسان‌شناسی عشق محور و هستی‌شناسی توحیدی اقبال از دیگر سو نشانگر اندیشه‌های متفاوت این دو اندیشمند است. هرچند تأکید بر عنصر زندگی، شور و سرمستی آدمی حاکی از شباهت‌های بنیادی آنهاست (لاهوری، ۱۳۴۶: ۲۶۳).

نحوه نگاه آنان به معرفت انسان و به‌ویژه عالم هستی و حیات انسانی از جمله مقولاتی است که در مرکز تأملات فکری اقبال و نیچه جای دارد و اندیشه آنها در باب سایر موضوعات بشری ملهم از تفسیرشان از این دو مقوله بنیانی است و همین امر مسئله اصلی این مقاله است.

مصلح و همکاران (۱۳۹۲) در پژوهش *خاستگاه‌های واسازی در تفکر نیچه* اظهار می‌دارند که نیچه به گذشته حمله می‌کند و آینده را تماماً متفاوت با گذشته می‌داند. شادپور و همکاران (۱۳۹۳) در *تحلیل انتقادی از دیدگاه نیچه در باب معنای زندگی*، معتقدند نیچه می‌کوشد معنای

زندگی را در راستای اراده معطوف به قدرت و زندگی زمینی طراحی کند که نتیجه‌اش غلبه بر نیست‌انگاری فراگیر است. کلنر (۱۹۹۹) در ارتباط با نقد نیچه بر فرهنگ توده بیان می‌کند نیچه از اولین کسانی بود که فرهنگ توده را عنصر اصلی فرآیند بازتولید اجتماعی در دوره مدرن می‌دانست و آن را اساس ویژگی‌های ممیز جوامع مدرن، یعنی توده‌ای شدن و نابودی فردیت تلقی می‌کرد. دولت‌یاری و همکاران (۱۳۸۹) در بحث اخلاق در آثار نیچه، مسئله اخلاق و ارزش‌ها در دنیای مدرن را مهم‌ترین دغدغه فکری فردریش نیچه دانسته و بر این باورند که وی برای فرار از بحران نیهیلیسم به دنبال خلق ارزش‌های جدیدی است. رستم شاه محمدی (۱۳۸۴) در مقاله *تعامل علم و دین از دیدگاه اقبال لاهوری*، با بررسی علم جدید، دین، خدا و طبیعت از منظر اقبال نشان می‌دهد علم و دین نه تنها در تعارض نیستند بلکه در تعامل می‌باشند. خادمی (۱۳۸۹) در مقاله *اقبال و ادب‌ار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری*، به بیان راهکارهای حیاتی دین و نقش آن در سرنوشت فردی و اجتماعی انسان از منظر اقبال پرداخته است. همچنین مکانیزم حساس عقل در قلمرو دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. برزگر و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای به بررسی وجه شباهت و تفاوت ابر مرد از نگاه نیچه و اقبال پرداخته است. احمدوند و سلگی (۱۳۹۳) در مقاله «مبانی اندیشه نیچه و اقبال لاهوری با تأکید بر انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی»، به بررسی اندیشه نیچه و اقبال در چهار بعد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازند. با توجه به فقدان یک بررسی تطبیقی در موضوع مورد نظر، در این مقاله سعی می‌شود چگونگی تفسیر جهان و حیات انسانی بر مبنای شبکه‌ای از مفاهیم، در بستر فرهنگی- اجتماعی زمانه و اوضاع سیاسی بررسی شود.

## ۱. شبکه مفاهیم نیچه‌ای

### ۱.۱. تراژدی

تراژدی نمایشی است حزن‌انگیز که رنج، مشقت و نگون‌بختی را نشان می‌دهد و دو سرنوشت در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. نیچه نبوغ و هنر یونانی را که تجلی آن در فرهنگ تراژدی نمایان می‌شد حاصل ترکیب دو جلوه آپولونی و دیونیزوسی می‌داند و بر آن است که «یونانیان اگرچه از سرشت راستین جهان و زندگانی بشری آگاه بودند، تن به بدبینی نمی‌سپردند و به زندگی پشت

نمی‌کردند و آنچه می‌کردند بهتر کردن سیمای جهان و زندگانی بشری از راه رسانه هنر بود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۸۸).

آپولون نماینده ظرفیت نظم و وضوح، تناسب و هماهنگی صوری با روح یونانی است و این قدرت در پیکرتراشی و هنرهای تجسمی یونان به اوج حالت الوهی خود می‌رسد، اما خود را در تمایل سنتی به برخورد با نفس به منزله اثری هنری و پروراندن یک شخصیت خوش ساخت نیز نمایان می‌سازد. شخصیت خوش ساختی که جدا از توده مردم قرار می‌گیرد و به‌عنوان نماینده تصویری الوهی از اصل تفرد قرار می‌گیرد. آپولون ایزد تمامی انرژی‌های قالب‌پذیر و درعین حال ایزد پیشگوست. او یکتای درخشنده و فرمانروای توهم زیبای جهان درون خیال است (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۸). آپولون نظم و سامان‌مندی است که کارش سیمای زیبا بخشیدن به واقعیت تاریک و خطرناک زندگی و آفریدن جهان آرمانی با صورتی دلنشین است. دیونیزوس خدای شراب و نماد رود زندگی و شور و شغف، رقص و سنت‌شکنی است که به اقصی نقاط سفر می‌کند تا کاشت تاک و ساخت شراب را آموزش دهد و پیام‌آور انرژی سرخوش به زندگی است و از آمیزش این دو جلوه غنای فرهنگ یونانی به بالندگی می‌رسد (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۴). او در مقابل آپولون پیام‌آور انرژی‌های آشفته و سرخوش است. او به تهدید ساختارهای صوری همت می‌گمارد و گرامی می‌دارد شهوت ناخودآگاه و نااخلاقی بودن نیروهای طبیعی را و در پی اتحاد دوباره با هسته‌ی درونی طبیعت است (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۹).

نیچه معتقد است که باید به گذشته ماقبل سقراطی بازگشت و فرهنگ و مسیری را که قبل از سقراط چراغ هدایت بود احیا کرد و برای آن راهی جز تمسک به هنر، موسیقی و تراژدی نیست تا با استعانت از آن رنج زندگی قابل تحمل شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۸۸). نیچه سقراطی را که نوید چیرگی آپولونی بر دیونیزوسی است و تبلور آن در مسیحیت نمود می‌یابد مورد نکوهش قرار می‌دهد (Deleuze, 2002: 16). فرهنگ معاصر که میراث تفکرات سقراطی است به دلیل غلبه علم و دانش بر زندگی و احاطه آن از سوی اندیشه مسیحی، دچار ایستایی و زوال شده و رهایی از آن در گرو بازخوانی و بازتعریف ارزش‌هاست؛ لذا تراژدی معیاری مهم برای سنجش قابلیت فرهنگ ملت‌ها در پذیرش تحمل رنج و زحمت و میزان بالندگی آن است. رنج و زحمت ملت در کشاکش زندگی از آن‌رو حایز اهمیت است که زیرساختی فراهم می‌کند تا بر پایه آن نبوغ خواه

هنری یا موسیقایی یا فلسفی پدیدار شود و نبوغ «آفریننده والاترین فرآورده فرهنگ» و نجات‌بخش زندگی است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۸۹).

## ۲.۱. ابرانسان

معنابخستگی زندگی در دوره مدرن و گرایشی فراگیر به پیشبرد میان‌مایگی یکدست، نیچه را بر آن داشت جامعه را به افق روشن و شایسته‌ای برساند و این جز با پدید آوردن نوع والاتری از انسان به صورت افراد برجسته محقق نمی‌شود. پس باید پیامبری سترگ با نام ابرانسان طلوع کند تا زندگی را معنا بخشد و هستی را عاشقانه دوست بدارد.

معنابخشی به زندگی در زمانه‌ای که غروب آفتاب الوهیت را دچار می‌شود و مرگ خدا در مسیر نیست‌انگاری حلول می‌کند پیامبری را می‌خواند کامل‌تر و بزرگ‌تر از دیگران و هر کس به وسع طاقت خویش باید در این مسیر رو به فراز بکوشد (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۲). در این مسیر برداشتن گام سلبی طرد همه تفسیرهای رایج جهان و بی‌اعتبار کردن هنجارهای مرسوم روزگار از یک‌سو و گام ایجابی با هنرنمایی شگرف هنجارها و معناهای نوین از دیگر سو لازم است. انسان از نظر نیچه طیف وسیعی از تعابیر شناور است که هر واژه با مصداقی متفاوت از گونه‌های دیگر، حلقه‌های زنجیری را می‌سازد که میان دو نقطه اوج و فرود قرار می‌گیرند و این شور فاصله‌نقش قابل توجهی را در ظهور ابرانسان ایفا می‌کند. او به تمام آموزه‌هایی که سودای دموکراسی و برابری طلبی بشر را دارد می‌تازد و مدل‌هایی که دنیای مدرن در حکومت‌ها ارائه می‌دهد و تجلی آن را در رأی‌گیری همگانی موجب می‌شود رد می‌کند (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۵۹). نیچه انزجار از میان‌مایگان را ابراز می‌کند؛ ولی وجود آنها را برای پدیداری ابرانسان و گونه‌های والاتر ضروری می‌شمارد. نگاه منتقدانه و درعین‌حال خوشامدگویانه به دموکراسی، سوسیالیسم و اصل دولت ملی که انسان‌ها را به میان‌مایگی و پرستش خود فرو می‌کشد به سبب همین ضرورت در خدمت ابرانسان بودن آنهاست و نه چیز دیگر (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۰۳).

در مقابل، واپسین انسان که محقرترین و شنیع‌ترین گونه انسان است، موجودی لاپالی و بی‌قید و بند که مجاز به هر کار پست و حقیری است و شادمان از مرگ خدا، چرا که او شاهدهی است مزاحم. اساساً او قاتل خداست (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۸۵). نیچه واپسین انسان را چنان منفور می‌شمارد که مقابل ابرانسان قرارش می‌دهد و هر اندازه که بشارت می‌دهد ابرانسان را، از واپسین

انسان برحذر می‌دارد. انسان والا انسانی است که به ابرانسان نرسیده و در شمار واپسین انسان نیز قرار نمی‌گیرد (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۷۱).

بر این اساس می‌توان گفت به‌زعم نیچه، ابرانسان هم غایت است و هم غایت به خود رسیده و زین‌پس تاریخ بشریت از منظر او فرایندی است منتهی به ابرانسان که کمال والاتر خلقت می‌باشد (Hasse, 2008: 156). به قول اشتراوس نیچه هدف واحد بشریت را به معنای ابرانسان می‌دانست: او از ابرانسان آینده سخن می‌گوید. ابرانسان قرار است اورشلیم و آتن را در بالاترین سطح در درون خودش متحد سازد (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۲۳).

### ۳.۱. عقلانیت

سقراط نخستین کسی بود که شور و شوق نیل به شناسایی را دگرگون و اندیشه را به چگونه اندیشیدن تغییر داد. پیش از سقراط اندیشه‌های ژرف هست، ولی پرسش دقیق مفهومی نیست. اما از نظر نیچه، سقراط یک بدفهمی است و عقلانیت محض، تندترین روشنایی‌های روز را به سردی زندگی که فارغ از گزینه است تبدیل ساخت. زیرا معنای زندگی جوش و خروش غرایز است و سعادت را برابر با گزینه می‌دانست (نیچه، ۱۳۸۷: ۴۱).

سقراط با ابزاری کردن عقل برای دستیابی به رموز زندگی باعث چیرگی جنبه آپولونی و سوق‌دادن زندگی به کرختی شد. از نظر نیچه عقلانیت توان رهایی و آزادی انسان را ندارد و خرده‌محوری انسان مدرن سرانجامش نیهیلیسم و مرگ خداست و این را گناه نابخشودنی سقراط می‌دانست. سقراط گزینه را حیوانی می‌دانست و جز عقل راهی برای دریافت حقیقت نمی‌دانست. نیچه اما اعتقاد داشت بیشترین اندیشه‌های آگاهانه یک فیلسوف را غرایز نهانی او هدایت می‌کند و در پس تمامی منطوق و حکومت مطلق ظاهری آن، گزینه بر جنبش ارزش‌گذاری‌ها ایستاده است. (نیچه، ۱۳۷۳، ۳۰) نقد نیچه به عقلانیت به مفهوم نفی خرد نیست او فقط از انسان خرد زده‌گریزان است؛ زیرا عقل برای شناخت و شکوفایی حیات لازم است؛ اما قادر به دریافت هستی و صیورت نیست. درک همه داده‌های جهان برای عقل غیرممکن است چرا که عقل دچار محدودیت و مرزبندی است.

#### ۴.۱. بازتعریف ارزش‌های اخلاقی

سقراط با شعار «خود را بشناس» فلسفه را از آسمان به زمین آورد و با بیان اینکه "زندگی نسنجیده ارزش زیستن ندارد"، نخستین فیلسوف اخلاقی و عقلانی در یونان باستان است. او اخلاق را با دانش و فضیلت را با آگاهی مرتبط می‌سازد، یعنی ما زمانی کردار نیک داریم که نیک را از بد تشخیص دهیم و با معرفت راستین از بدی‌ها حذر کنیم. شناخت عین فضیلت است و خودآگاهی عالی‌ترین فضیلت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۳۰).

این در حالی‌ست که نیچه با برتر دانستن زندگی بر دانش، اخلاق را به دو دسته تقسیم می‌کند: اخلاق سروران یا والاتباران و اخلاق بندگان یا فرومایگان. در هر تمدنی و یا حتی در هر انسانی عناصری از این دو نوع را می‌توان یافت که باید از هم بازشناخته شوند. اخلاق سروران همان اخلاق رایج پیش سقراطی یا اخلاق گونه برتر انسانی‌ست که نیک و بد را برابر با والا و پست می‌دانستند و «ارزش‌های خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار خویش می‌آفریدند» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۹۲)؛ اما اخلاق بندگان یا اخلاق گله‌ای برای ناتوانان است و فروتنی و همدردی و مهربانی را فضیلت می‌شمارد و می‌کوشد تا با مطلق و جهانی کردن این ارزش‌ها ضعف و سستی خود را بپوشاند. در این راستا، مسیحیت در جهان‌شمول کردن ارزش‌های گله‌ای اخلاق بندگان سهم زیادی داشته و باعث گسترش میان‌مایگی و جلوگیری از پرورش گونه والاتر انسان شده است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۹۳).

بنابراین، نیچه به‌جای نژاد یا نوع انسان بر افراد والا و برجسته تکیه می‌کند و قائل به ناهمگونی و تفاوت‌های فردی گونه‌های انسانی است و از مطلق کردن ارزش‌های اخلاقی و یا عقلانی پنداشتن آنها به‌شدت اجتناب می‌ورزد. از نظر او اکثریت فرومایگان تا جایی قابل قبول‌اند که در خدمت اقلیت والاتباران باشند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۰۳).

#### ۵.۱. مرگ خدا

پنجمین مفهوم در اندیشه نیچه مرگ خداست که از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه نیچه با بیشترین تأثیر بر نویسندگان سده بیستم است (فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۱۹). وی مسیحیت را ادامه راه سقراط با دیدگاهی عامیانه‌تر می‌داند. مسیحیت با طرح هدف رضایت و قرب الهی و سعادت اخروی،



رسالتش را اعلام داشت و در ادامه با بیان ارزش‌های اخلاقی چون راستگویی و حقیقت دوستی، انسان را ترغیب به حقیقت می‌کند بی‌آنکه حقیقتی در کار باشد (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۱).

از نظر نیچه، مفهوم خدا به‌ویژه خدای مسیحی بزرگ‌ترین دشمن زندگی بوده است. «با مفهوم خدا صدای جنگ با زندگی، طبیعت و خواست زندگی در داده شده است. خدا فرمولی است برای هرگونه تهمت بستن بر این جهان و هرگونه دروغ درباره جهانی فراسوی این جهان» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۹۴، به نقل از دجال).

نیچه ایمان را نشانه ناتوانی، ترس و تباهی زندگی می‌داند که در اساس چیزی است موهوم و در مقابل، نیرومندی، آزادی عقلی و استقلال انسان را خداناباوری می‌طلبد و چنین انسانی می‌تواند جای خدا را در مقام قانون‌گذاری و آفریدگار ارزش‌ها بگیرد (همان). نیچه گزینش میان الحاد و ایمان را مسئله‌ای سلیقه‌ای یا غریزی می‌داند؛ بنابراین، مرگ خدا در اصل نقد مسیحیت و ارزش‌های آن است که انسان را ذلیل و اهل تسلیم بار می‌آورد و از رشد انسان‌های والا و برتر جلوگیری کرده یا آنها را تحقیر می‌کند. نیچه دموکراسی و سوسیالیسم را صورت‌های سکولار مسیحیت می‌داند که مدافعان آن میان خدای مسیحی و ارزش‌های آن ضرورتی نمی‌بینند و بیهوده فکر می‌کنند که می‌توان خدای مسیحی را دور انداخت؛ ولی ارزش‌های آن را برگرفت. فروریختن ایمان به خدا و نفی ارزش‌های مسیحی راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید و این بزرگ‌ترین رخداد دنیای جدید است که افقی جدید و به دور از هرگونه امر و نهی به روی انسان امروز باز می‌شود. فرهنگ زاهدانه مسیحیت باعث فراموشی زندگی و غرایز طبیعی شد و این یک خودکشی تدریجی و دسته‌جمعی است.

جالب است نیچه خبر مرگ خدا را از زبان کسی بیان می‌کند که دیگران او را «دیوانه» می‌خوانند

و او در روشنایی روز به کلیساهای بسیاری رفت و در هر یک ندا و نغمه مرگ خدا سر داده است:

آیا آوای گورکن‌ها را که به دفن خدا مشغول‌اند، در نمی‌یابیم؟ آیا تباهی خدایان را درک نمی‌کنیم؟ آری، خدایان نیز تباه می‌شوند! خدا مرد! خدا مرده است، ما او را کشته‌ایم! و کلیسا مکانی جز گورستان و آرامگاه خدایان نیست و ما همه قاتل او هستیم و در نیست لابتناهی سرگردان خواهیم شد (نیچه، ۱۳۷۸: ۲۰).

## ۲. تفسیر جهان و حیات انسانی

مستفاد از شبکه مفهومی که بیان شد، جهان و زندگی انسانی اساس اندیشه نیچه است. آنچه را او تفسیر جهان می‌نامد جدا از تفسیر انسان و ارزش‌های اخلاقی نیست و ارزش جهان وابسته به فهم و تفسیر ماست. او نظریه دو جهان سنتی افلاطونی و مسیحی را به یک جهان تقلیل می‌دهد و باور به جهان دیگر را جز دروغ و مزاحمت به‌منظور فهم این جهان و زندگی نمی‌داند. نیچه تمایز میان جهان مادی و جهان راستین را از اساس کنار می‌گذارد تا جهانیان بفهمند جهان همین است که هست و این ارادهٔ معطوف به قدرت ماست که اشکال گوناگونی از جهان را بنا می‌نهد (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۴۵۲).

اراده معطوف به قدرت نه مسئله‌ای متافیزیکی و نه اراده مشخص بالفعلی است، بلکه متضمن اراده‌هایی است که پیوسته در نبرد و کشمکش با یکدیگرند و امکان ندارد که در نهایت به وحدت دریازند. در کل، نیچه با تبدیل مفهوم ایستای هستی به «صیوروت»، هم عقلانیت سقراطی را رد می‌کند و هم حقیقت مطلق را بر ساخته فیلسوفان می‌داند که از جهان صیوروت ناخرسند و در پی جهانی پایدار هستند. صیوروت نیز از حیثه فهم اندیشیده خارج است؛ زیرا ناگزیر همه هستی را امری ایستمند تعریف می‌کند و سازمان فهم ما چنان است که توان درک صیوروت را ندارد (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۵۴)؛ اما نیچه از افسانه حقایق هم سخن می‌گوید و افسانه‌ها را هم برداشت‌هایی می‌داند که از چشم‌اندازهای گوناگون ناشی می‌شوند. بینش چشم اندازه در حقیقت در بردارنده ناهمگونی‌هاست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۰۰). البته وجه پراگماتیستی و ابزار انگارانه نگرش نیچه باعث می‌شود که وجود برخی افسانه‌ها را برای بقای حیات انسانی سودمند و ضروری تلقی کند.

## ۳. شبکه مفاهیم اقبال لاهوری

### ۳.۱. علم و عقلانیت مدرن

از شباهت‌های بنیادی نیچه و اقبال مخالفت هر دو با فلسفه و معرفت کلاسیک یونانی است. اقبال معتقد است فلسفه افلاطونی مبنی بر نفی جهان مادی هم برخلاف اعتقادات اسلامی است و هم باعث تضعیف شور زندگی و جدایی بی‌پهلو میان جهان محسوس و معقول شده است، از این‌رو

به شدت به افلاطون و ارسطو می‌تازد (اقبال، ۱۳۴۳: ۲۵). نگاه وی معطوف به اتحاد اندیشه و عمل است و رخداد آن را از راه درک آزادی و خلاقیتی بالقوه و پنهان در هر نفسی می‌داند. اقبال علی‌رغم نقدهایی که به تبیین‌های علمی وارد می‌کند؛ اما تبیین تجربی را لازم و مفید و علم ابزاری برای حفظ زندگی و سامان نیک می‌داند (حسنی ندوی، ۱۳۷۷: ۵۴).

اقبال منتقد علم و عقلانیت مدرن است؛ اما وجود آنها را لازمه حیات انسانی می‌داند. علم وسیله‌ای است برای تأمین ضروریات اقتصادی و اجتماعی اما قادر به تعلیم چگونه زیستن و درست ساختن زیستگاه نیست. تلفیق علم و عقلانیت مدرن غربی با عشق و عرفان شرقی مسیر اصلی اقبال در تفسیر جهان و حیات انسانی است که در آثار فلسفی و اشعار ادبی او مشهود است.

### ۲.۳. طبیعت، تاریخ و تجربه

اقبال، سه منبع معرفت را تاریخ، طبیعت و تجربه باطنی معرفی می‌کند که از این میان مطالعه علمی ناظر به تاریخ و طبیعت است و این دو منبع اصلی برای رشد و شکوفایی عقل‌اند اما این دو بدون تجربه دینی ناکامل‌اند. به تصریح وی «تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز می‌باشد که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۴۷). در یونان باستان با وجود رشد اندیشه‌های عقلی و فلسفی، به مطالعه علمی تاریخ و طبیعت توجه نمی‌شد و بالعکس در دوران جدید با غلبه علوم تجربی، اندیشه‌های عقلی و فلسفی کم‌رنگ شدند. از این رو وی با تقسیم جهان بشری به قدیم و جدید، بر آن است که پیغمبر اسلام میان این دو جهان ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۴۵-۱۴۶ و نصری، ۱۳۸۳: ۱۰۴-۱۰۷).

اقبال اساساً ظهور اسلام را ظهور «عقل برهانی استقرایی» می‌خواند و می‌گوید: «اینکه فرض کنیم که روش تجربی از اکتشافات اروپائیان است، اشتباهی بیش نیست» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۴۹). او خاستگاه پیدایش روش علوم تجربی مبتنی بر مشاهده و تجربه و استقرا را و اساس فرهنگ و

تمدن جدید را در گام نخست توجه قرآن به امور عینی و طبیعت و در گام دوم تاملات متفکران مسلمان می‌داند.

به نظر وی «از آنجاکه روح قرآن به امور عینی توجه داشته و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید»، می‌توان نتیجه گرفت که «روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است» (همان: ۱۴۸). در اینجا، اقبال تلاش متفکران اولیه مسلمان که با اعتماد تام به متفکران یونانی در پی آن بودند تا «قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند». تلاشی بی‌ثمر و محکوم به شکست می‌داند که همانند «طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی، در همه رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد» (همان: ۱۴۸) و بالاخره در نتیجه «همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد» (همان).

اقبال سپس به ابداعات فکری و روش‌شناختی غزالی، شیخ اشراق، ابن تیمیه، ابوبکر رازی، ابن خرم و ابن هیثم در نقد فلسفه یونانی و منطق ارسطویی از یک سو و توجه به استقرا و ادراکات حسی به‌عنوان منبع علم و معرفت از سویی دیگر اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «از همین طریق روش مشاهده و تجربه پیدا شد» (همان: ۱۴۹). در نهایت، وی با اظهار اینکه اروپا در شناختن منشأ اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده است، با استناد به منابع غربی دیدگاه راجر بیکن را به‌عنوان یک نمونه چنین نقل می‌کند:

دورینگ به ما می‌گوید که تصورات راجر بیکن درست‌تر و روشن‌تر از تصورات همانام نامدار اوست. راجر بیکن در کجا کارآموزی کرده بود؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس. بخش پنجم از کتاب کبیر او که در علم مناظر بحث می‌کند، در واقع رونوشتی از کتاب المناظر ابن هیثم است و در سراسر کتاب نشانه‌هایی از تأثیر ابن خرم بر مؤلف آن دیده می‌شود (لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۹).

اقبال با بهره‌گیری توأمان از سه روش فلسفی، تجربی و شهودی نتیجه می‌گیرد حیات انسانی و سیر تحول و تکامل معنوی انسان وابسته به واقعیات لایه به لایه پیش روی اوست و آنچه ارتباط میان لایه‌ها را روشن می‌سازد، معرفت است که دارای مراتب گوناگونی است که هر مرتبه ریشه در بخشی از وجود انسان دارد. ادراک حسی و تجربی مرتبه‌ای است که به وسیله فهم، و از طریق عقل انسانی صورت می‌پذیرد و در نهایت برای کشف حقیقت نیازمند قلب یا فواد است. او برخلاف

نیچه قایل به وجود حقیقت است و با استفاده از روش‌های شناختی سه‌گانه در پی دستیابی به آن است. در اینجاست که در نظام معرفت‌شناختی او، جایگاه حسی و شهود و نیز معنای مقولاتی چون تجربه دینی یا تجربه وجودی مشخص می‌شود (سعیدی‌پور، ۱۳۸۶: ۳۰).

اقبال ضمن اینکه از تجارب بیرونی و علوم تجربی برای شناخت طبیعت و جهان بهره می‌گیرد از تجربهٔ درونی و شهودی نیز غافل نیست و این نوع تجربه را به‌گونه‌ای تلقی می‌کند که همچون همه تجارب دیگر، حق وجود و متبوعی‌ات دارد (سروش، ۱۳۷۰: ۳۷۴). به نظر وی، میان عقل و وحی یا اندیشه و شهود تعارضی وجود ندارد و حتی به لحاظ سلسله مراتبی نیز جایگاه فراتر و فروتری میان آنها قایل نیست؛ بلکه هر کدام در جای خود و در ساحتی خاص قرار دارد و کارکرد همه آن‌ها در نهایت دستیابی به حقیقت و نیل به مقام انسان کامل است (سروش، ۱۳۷۵: ۱۰۰)؛ بنابراین، در نگرش اقبال کسب تمام حقیقت صرفاً از راه عقل و علم تجربی میسر نیست؛ بلکه این مهم نیازمند وحی و تجربه درونی است. دین و ایمان مکمل عقل و تجربه است و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و از این منظر دین بر پایه عقل استوار است و ایمان دینی هم‌زمان در عقل و دل ریشه دارد (اقبال جاوید، ۱۳۷۲: ۵۲۹).

### ۳.۳. وحی

برخلاف نیچه، وحی در اندیشه اقبال جایگاه مهمی دارد. او وحی را نه مختص پیامبران و نه حتی در انحصار انسان بلکه بسیاری از حیوانات را نیز برخوردار از وحی می‌شمارد. او وحی را از سنخ نوعی غریزه تلقی می‌کند و با استناد به قرآن آن را نیروی مشترک میان انسان و سایر موجودات می‌داند که موجب هدایت آن‌ها می‌شود. اما نسبتی که اقبال در وجود انسان میان وحی از یک سو و غریزه و عقل از دیگر سو قایل است، نسبتی قابل تأمل است. به نظر او، هر انسان در مراحل اولیه حیات خود بیشتر وابسته و تحت تأثیر غریزه است و هر اندازه که از نظر بلوغ فکری و عقلی پیش‌تر می‌رود و مراتب بالاتری از تکامل را طی می‌کند از نیروی غریزه بی‌نیازتر می‌شود و به تدریج عقل جایگزین غریزه می‌گردد.

بر همین مبناست که اقبال مقوله خاتمیت را با بلوغ فکری بشریت مرتبط می‌داند. به نظر او، در دوران جدید و با رشد علوم تجربی و شکوفایی عقل انسانی، بشریت بی‌نیاز از وحی و پیامبران

شد. وحی پیامبر(ص) متعلق به دوران قدیم است، اما روح تعالیم پیامبر(ص) که دعوت به مطالعه در طبیعت و تاریخ می‌کند، مربوط است به دوران جدید؛ بنابراین با انقطاع وحی، تعقل در طبیعت و تاریخ تداوم می‌یابد. با این وجود اقبال نیاز بشریت به دین را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است انسان همیشه نیازمند وحی است.

این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود، و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی یا بنا بر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند (اقبال، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

نگرش اقبال به وحی را آنگاه می‌توان بهتر دریافت که اندیشه تکامل او را دریابیم. اقبال با اشاره به دیدگاه جاحظ درباره تغییراتی که در نتیجه مهاجرت در زندگی مرغان پیدا می‌شود، به آرا ابن مسکویه استناد می‌کند که حیات نباتی را در پایین‌ترین مرحله تکامل خود بی‌نیاز از دانه و تخمه برای ولادت و نمو می‌داند و تفاوت این شکل حیات نباتی با جمادات را توانایی مختصر بر حرکت می‌داند که در اشکال برتر مشاهده می‌کند (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۵۴).

اقبال حیات انسانی را کامل‌ترین نوع حیات در این جهان می‌داند که با استفاده از عقل و علم و وحی می‌تواند به کمال انسانی بینجامد. او تهذیب درونی و سلوک عارفانه را مقولاتی حیاتی می‌داند که با بهره‌مندی از روش‌های تبیین علمی، تاریخی و شهودی که با منابع شناخت اندیشه یعنی «طبیعت، تجربه و تاریخ» منطبق می‌شود، به صورت‌پردازی مفهوم انسان کامل مبادرت می‌ورزد (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

#### ۴.۳. وحدت من بشری

اقبال انسان را برگزیده خدا و جانشین او و شخصیت آزادی می‌داند که در قرآن بر فردیت او تأکید شده و هر کس مسئول کار خویش و مستحق پاداش آن شمرده شده و «اندیشه فدا شدن

فردی برای بخشایش گناهان دیگری را طرد می‌کند» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۱۰). اما به‌زعم اقبال این یگانگی خودآگاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد در تاریخ تفکر اسلامی چندان مورد توجه قرار نگرفته و متفکران مسلمان تحت تأثیر اندیشه یونانی یا زرتشتی روح انسانی را «نوع لطیفی از ماده یا تنها عرضی تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود» (همان: ۱۱۱). در این میان، «تنها متصوفه پایبند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده، دوتای دیگر را تاریخ و جهان و طبیعت دانسته است» (همان).

اقبال اوج تکامل تجربه دینی را در معرفت "انال‌حق" حلاج می‌داند که خود را نه قطره‌ای لغزیده در دریا بلکه تصدیق شجاعانه جاودانی من بشری در یک شخصیت عمیق‌تر قلمداد می‌کند. او من بشری را همچون وحدتی آلی و سازواره‌ای از حالات ذهنی و نفسانی تلقی می‌کند که لازم و ملزوم یکدیگرند و به‌صورت مراحلی از یک کل پیچیده وجود دارند که ذهن نام دارد (همان: ۱۱۵). «صفت مشخصه مهم دیگر وحدت من اختصاصی و شخصی بودنی است که وحدت هر شخص را آشکار می‌سازد» (همان). او وحدت من بشری را متفاوت از وحدت مادی اشیا دانسته و در این خصوص مثال اعتقادات آدمی را می‌زند که نمی‌توان گفت یک اعتقاد در طرف راست و یا در طرف چپ اعتقاد دیگر قرار گرفته و یا به درد دندان یک فرد اشاره می‌کند که احساس واقعی آن حتی برای یک دندانپزشک هم میسر نیست. «دوام زمانی حقیقی تنها به من تعلق دارد» و من برخلاف بدن که جز یک فضا و مکان برای آن وجود ندارد، مکان‌مند و محدود به فضا نیست. «عواطف و کینه‌ها و محبت‌ها و قضاوت‌ها و تصمیمات من، منحصرأ به خودم تعلق دارد. هنگامی که بیش از یک راه عمل مقابل من باز است، خدا هم نمی‌تواند احساس و قضاوت کند و به جای من راهی را برگزیند» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۱۵).

در مجموع، اقبال من بشری را جوهر روحانی بسیط، تقسیم‌ناپذیر و تفسیرناپذیر می‌داند که آزادانه تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند و متفاوت از حالات عقلی ماست و گذشت زمان نیز در آن اثر نمی‌کند و تجربه خودآگاهانه تنها راهی است که از طریق آن می‌توانیم به من برسیم (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۱۷-۱۱۸). از این منظر، حیات انسانی نوعی کنش است که در کشاکش با محیط شکل می‌گیرد و من بشری نه خارج از این میدان کشاکش، بلکه دقیقاً در وسط آن به‌وسیله تجربه

شکل می‌گیرد. اقبال تصریح می‌کند: «شخصیت من یک شی نیست بلکه یک فعل است. تجربه من تنها یک رشته از فعل‌هاست که به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یک هدف هدایت‌کننده آنها را کنار یکدیگر نگاه می‌دارد» (همان، ۱۲۰).

### ۳.۵. اتحاد خدا و انسان (نامتناهی در متناهی)

تمرکز اقبال بر مفاهیمی چون فعل و کنش و عمل و تجربه حائز اهمیت ویژه‌ای است؛ به گونه‌ای که هم بدن انسان را "دستگاهی از حوادث یا فعل‌ها" قلمداد می‌کند و هم بر آن است که «دستگاه تجربه‌ها که آن را روح یا من می‌نامیم نیز دستگاهی از فعل‌هاست» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۲۲).

اقبال من بشری را نه متصلب و تغییرناپذیر بلکه چیزی می‌داند که «با تجربه‌های خود شکل می‌گیرد» (همان: ۱۲۴). این نوع تجربه و "صیورت" را نه از طریق علوم عقلی یا علوم جدید (نظیر روان‌شناسی جدید) یا آنچه اقبال "ماشینی‌گری" می‌نامد؛ بلکه از طریق "آزادی"، "ایمان" و "عمل آزادانه" یا "اراده آزاد" می‌توان درک کرد. «برای آنکه جهان در تملک ما درآید، دو راه موجود است. یکی از آن دو راه عقلی است و راه دیگر را، برای آنکه کلمه بهتری نداریم، می‌توانیم حیاتی بنامیم.

راه عقلی عبارت از فهم کردن جهان است همچون دستگاه صلب و تغییرناپذیری از علت‌ها و معلول‌ها. راه حیاتی پذیرش مطلق ضرورت زندگی است به‌عنوان یک کلی که در ضمن تکامل و تحول ثروت درونی زمان تسلسلی را ایجاد می‌کند این طریق تملک جهان همان است که قرآن آن را "ایمان" می‌خواند و ایمان نه اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله خاص «بلکه اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر حاصل می‌شود» (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۲۷).

بنابراین، راه حیاتی یا ایمان همان راه تجربه اتحادی است که نمونه‌های بارز آن را در تاریخ اسلام اقبال چنین بازگو می‌کند:

در تاریخ تجربه دینی اسلامی که به گفته حضرت پیغمبر(ص) عبارت از "آفریده شدن صفات خدایی در انسان" است، این تجربه به‌صورت جمله‌هایی از این قبیل بیان شده است: "من حقم" (حلاج)، "من دهرم" (حضرت محمد ص)، "من قرآن ناطقم" (حضرت علی) و "من سبحانم" (بایزید) (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۲۷).

اقبال از این بحث به نتیجه‌ای شگفت می‌رسد که نه‌تنها متفاوت از تفکر رایج دینی است؛ بلکه حتی از تفکر عرفانی یا همانا فانی فی الله شدن نیز متمایز است، و آن قرار گرفتن خدای



نامتناهی در انسان متناهی است و این کاری است که از راه عشق و تجربه اتحادی صورت می‌گیرد. آن‌چنان‌که می‌گوید: «در تصوف عالی‌تر اسلام، تجربه اتحادی این نیست که من محدوده هویت خود را از طریق منجذب شدن در من نامحدود محو کند؛ بلکه در آمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است» (همان).

اقبال فعل و عمل بشری را بی‌وقفه و پایان‌ناپذیر می‌داند و جاودانگی شخصی را نه به‌عنوان یک حق برای تعلق به او بلکه حاصل تلاش شخصی او می‌شمارد که حتی این تلاش‌ها محدود به زندگی در این جهان نیست. افعال و اعمال انسانی فی‌نفسه لذت‌بخش یا رنج‌آور نیستند؛ بلکه یا مایه نگهداری من بشری‌اند یا مایه انحلال و ازهم‌پاشیدن آن و در عملی که مایه نگهداری است اصل بر رعایت احترام خود و دیگری است و مرگ نیز پایان فعل و عمل انسانی نیست؛ بلکه عبور به مرحله دیگری از حیات انسانی است که قرآن آن را برزخ می‌نامد (همان: ۱۳۸).

از طرفی، رسیدن به حقیقت مطلق هم ممکن است در این جهان میسر نشود و به جهان دیگر کشیده شود و اینجاست که هم به مفهوم امیدبخش و سازنده مرگ و هم به ادامه تکامل انسان در رستاخیز و حالت درونی داشتن آن می‌رسد. به بیان او، هم در دنیا و هم در برزخ: من باید به تلاش و مبارزه خود ادامه دهد تا خود را برای حضور در عرصه رستاخیز آماده سازد؛ بنابراین رستاخیز یک حادثه بیرونی نیست. اتمام و اکمال فرایندهای حیاتی در درون من است. خواه فردی باشد خواه کلی، چیزی بیش از نوعی سیاه‌برداری از کارهای گذشته و امکانات آینده من نیست (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۳۹).

#### ۴. جهان و حیات انسانی

در تفسیر جهان و حیات انسانی، اقبال با استناد به دیدگاه صوفیان بر آن است که «کلمات نزدیکی و تماس و جدایی که درباره اجسام مادی صادق است، درباره خدا صدق نمی‌کند. حیات الهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان‌گونه که روح با بدن متصل است» (همان: ۱۵۶).

نگاه اقبال درباره نسبت حیات الهی با حیات انسانی و نیز نسبت روح با بدن نگاه جالبی است. به نظر وی روح نه در داخل بدن است و نه در خارج آن؛ نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این همه تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست (همان)؛ بنابراین وجود

مکانی مربوط به حیات خدا را نمی‌توان انکار کرد؛ تنها باید با کمال دقت نوع مکانی را که ممکن است قابل حمل بر مطلق بودن خدا باشد، تعریف کنیم. اقبال سه نوع مکان را از هم تفکیک می‌کند: مکان اجسام مادی، مکان موجودات لطیف و غیرمادی و مکان خدا. او از مکان سوم به "مکان نور" یاد می‌کند که با مکان صوت و هوا تفاوت دارد اما «عالی‌ترین نقطه در سلسله آزادی مکانی مخصوص روح آدمی است که ذات یگانه آن نه در حال سکون است نه در حال حرکت. به این ترتیب، چون از مکان‌های گوناگون بگذریم، به مکان الهی می‌رسیم که از هر بعدی آزاد است و نقطه تلاقی همه نامحدودهاست» (همان: ۱۵۷).

اقبال با مکتب وحدت وجود از ریشه مخالف بود، زیرا این مکتب نه مرکز محدود تجربه را قبول دارد و نه جهان را واقعیتی عینی به حساب می‌آورد. اقبال در عین مخالفت با فلسفه وحدت وجود به نظم حاکم بر هستی که توسط ناظمی به نام «الله» مستقر شده ایمان دارد و حتی در اندیشه وحدت مسلمانان و نظمی متحد در جهان اسلام بوده است از دلایل اصلی مخالفت او با فلسفه وحدت وجود، پرهیز این فلسفه از توجه به واقعیات اجتماعی - سیاسی است و اینکه برخلاف نامی که دارد، وحدت سیاسی و اجتماعی را سلب و انسان‌ها را دچار تفرد و بی‌مسئولیتی می‌کند. اقبال بر آن می‌شود که راه کمال انسان، اتصال به «حقیقت هستی» است و حیات انسانی برای تکامل، به خدا محتاج است. در هستی‌شناسی و اندیشه سیاسی - اجتماعی رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد که بیش از شرایط بیرونی زندگی انسان بر رفتار اجتماعی او مؤثر است؛ به حدی که می‌توان گفت نظام سیاسی - اجتماعی زاینده طرز جهان‌بینی جامعه و فرع بر نوع نگاه آنان است (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

در خصوص تفسیر اقبال از جهان و حیات انسانی، نگرش وی درباره سرشت انسان است که از آن به‌عنوان «انسان‌شناسی اشراقی» یاد شده است. انسان‌شناسی اشراقی، تعبیر مدرن از انسان را دچار تقلیل‌گرایی می‌داند. از منظر این نوع انسان‌شناسی، فردیت، اراده‌گرایی، غلبه بر چیزها، میل به تملک، اراده معطوف به قدرت انسان را به ابعاد خاصی از او تقلیل داده‌اند. از این منظر، معنای وجودی انسان در دستیابی به مقامی است که متضمن رهایی اوست. این تعبیر، انسان را در تحول‌پذیری، تعالی‌پذیری و کمال‌یابی ترسیم می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۵: ۸۵).

اقبال، انگیزه عمل در انسان ریشه در فطرت الهی او و در عشق و نوع دوستی اش است که پیونددهنده خودی فرد و خودی جامعه است و سبب به وجود آمدن جامعه‌ای کامل به دست انسان‌های کامل خواهد شد. انسانی که جانشین خداوند بر روی زمین است و به فضل همین جانشینی بر مخلوقات دیگر نوعی قیمومیت دارد. انسان از نگاه قرآن کریم به تعبیر اقبال، وجودی جامع دارد که او را سزاوار مقام خلافت کرده و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را که وجود عنصری او در زمین است، جانشین خود و مسجود ملائکه قرار داده است. او فرد را به‌عنوان خلیفه الله، روح جهان می‌داند.

### نتیجه‌گیری

مهم‌ترین ویژگی اندیشه نیچه و اقبال وجه انتقادی و سنت‌شکنی آنهاست. آنها عقل انسان را به تنهایی قادر به فهم ضرورت هستی نمی‌دانند و برای تفسیر جهان نیاز به پیوند انسان با حیات را لازم و بیشترین سطح آگاهی و اندیشه‌ورزی فیلسوفان را ناشی از غرایز نهانی آنها می‌دانند. البته اقبال هم در نقد مدرنیته و فرهنگ یونانی و هم در ناکافی دانستن عقل انسانی برای فهم جهان و حیات انسانی با نیچه مشترک است؛ ولی برای غرایز انسانی جایگاهی بسان نیچه قائل نیست. نیچه هنر یونانی را تراژیک می‌داند که دارای دو وجه آپولونی و دیونیزوسی است و از تلاقی این دو تراژدی پدید می‌آید، اما سقراط و هم‌فکرانش با زمینه‌سازی تسلط عقل بر حیات انسانی باعث تضعیف جنبه دیونیزوسی فرهنگ یونانی شده و به همین سبب تمسک به هنر، موسیقی و تراژدی را راه علاج این درد می‌داند. اقبال در این خصوص نگرش نیچه را می‌پذیرد و فراتر از آن انحراف اندیشه مسلمانان از قرآن و عقب‌افتادگی آنها را ناشی از پیروی آنها از فلسفه یونانی و افلاطونی می‌داند. از نظر نیچه، سقراط سرآغاز یک بدفهمی است که بر خردمحوری تأکید می‌کند. حال آنکه مبنا و معنای جهان و حیات انسانی تکاپوی غرایز است و عقل به تنهایی از دریافت حقیقت عاجز است و با خردمحوری حیات انسانی خشک و پژمرده شد.

معتقد است ارزش‌های حیات انسانی نه بیرون از آن بلکه تماماً درون آن قرار می‌گیرد و این نقطه مقابل مسیحیت است که ملغمه ایست از تصورات غیرحقیقی و دربردارنده ارزش‌هایی پست است که فرومایگان آن را زنده نگاه داشته‌اند. اگرچه اقبال در نقد خرد

محوری با نیچه همراه است؛ ولی نگاهش به وحی الهی و نیز ارزش‌های دینی بسیار متفاوت از نیچه است و برخلاف نیچه قائل به وحی به‌عنوان مکمل عقل و نیز برابری انسان‌ها و جهان‌شمولی ارزش‌های دینی و اخلاقی است.

اساساً نگاه نیچه به انسان نگاهی دوگانه است؛ انسانی فراشونده در مسیر ظهور ابرانسان و انسانی فروشونده غرق در روزمرگی‌ها و اسیر عادت‌ها و ارزش‌هایی منحط. خطاب او همواره به انسان است و فردیت او و دعوت می‌کند تا از خودش فراتر رود و به خلق ارزش‌های جدید فکر کند. به اعتقاد نیچه آزادی مهم‌ترین ویژگی ابرانسان است و ابرانسان کسی است که بی‌نیاز از وحی دست به آفرینش آرمان‌ها و هنجارها می‌زند و به حیات خود معنا می‌بخشد و رهایی را به ارمغان می‌آورد. اقبال نیز انسان را موجودی در حال شدن با قابلیت‌های پایان‌ناپذیر می‌داند که هم می‌تواند با تلاش مستمر به خداگونگی برسد و هم به اسفل‌السافلین سقوط می‌کند. اقبال مفهوم ابرانسان نیچه را نمی‌پذیرد؛ ولی همانند او قائل به ضرورت انسان برای نیل به کمال انسانی است.

به عقیده نیچه از آنجا که هستی امری انسانی است و بدون تفسیر انسانی هیچ است ذات هستی چیزی جز ضرورت و تفسیر انسان نیست. در مقابل نیچه که به روش ستیزی مشهور است، در اندیشه اقبال به‌روشنی می‌توان گونه‌های روش‌شناسی قوام یافته را یافت که علی‌رغم آنکه نیچه تنها بر حس و حال درونی و نوعی شهود شورانگیز و غریزه محور دفاع می‌کند، بر دو محور علم و تجربه نیز تأکید دارد.

تقابل نیچه و اقبال در انسان‌شناسی به اوج خود می‌رسد؛ چرا که برداشت خلیفه‌اللهی اقبال از انسان در برابر نگاه خویش‌خدایی نیچه که در ابرانسان متبلور می‌شود فاصله بسیاری وجود دارد. همچنین، نیچه دموکراسی و برابری انسان‌ها را از اساس نفی می‌کند؛ اما اقبال قائل به برابری انسان‌ها و نوعی دموکراسی معنوی یا روحانی است. البته، هر دوی آنها انسان را موجودی امکانی، با استعداد تمام نشدنی می‌دانند که با فعالیت عملی و کنشگری می‌تواند به جایگاه‌های برتری دست یابد. این جایگاه برتر نزد نیچه ابرانسان و نزد اقبال خداگونگی است. اما، درحالی‌که نیچه مرگ انسانی را نقطه پایان فعالیت و تکامل او می‌داند، اقبال قائل به استمرار "شدن" و

تکامل انسانی در جهان دیگر است و با این نگرش تلقی جدید و متمایزی از نگرش رایج در میان مسلمانان از برزخ و بهشت و جهنم ارائه می‌دهد.



## منابع

- اسپینکز، لی (۱۳۸۸)، فریدریش نیچه، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، مقدمه‌های سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشلر جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اقبال، جاوید (۱۳۷۲)، زندگی و افکار اقبال لاهوری، شهیندخت کامران مقدم، تهران: شرکت به نشر.
- بقایی، محمد (۱۳۸۹)، اقبال، گلی که در جهنم روئید، تهران: سوره مهر.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۷)، مبانی و روش‌شناسی تبیین، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حسنی ندوی، سیدابولحسن علی (۱۳۷۷)، شگفتی‌های اندیشه اقبال، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران: شیخ الاسلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، تفرج صنع، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی پور، امیرعباس (۱۳۸۶)، نیایش در منظومه معرفت دینی مولانا محمد اقبال لاهوری، تهران: آشیان.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۷۰)، اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه: فاطمه ولیانی، چاپ چهارم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- طباطبایی، مینا؛ صافیان، محمد جواد (۱۳۸۴)، نقد نیچه بر سقراط، پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)، ش ۵: ۱۷-۳۳.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، از فیثسته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات سروش.
- کرباسی‌زاده، علی؛ طهماسبی، ستار (۱۳۹۳)، زایش و مرگ تراژدی در اندیشه نیچه، متافیزیک (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان)، ش ۱۷: ۹۳-۱۱۰.
- لاین، دیوید (۱۳۸۰)، پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر آشیان.
- لاهوری، اقبال (۱۳۴۳)، کلیات اقبال لاهوری، به اهتمام احمد سروش، بی‌نا: کتابخانه سنایی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: فردوس.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸). احیای تفکر اسلامی، تهران: صدرا.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۵)، عقل سرخ و حق سبز: انسان‌شناسی اشراقی و حق انسانی، دوفصلنامه پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، شماره ۳: ۷۳-۹۶.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۷)، چنین گفت زرتشت، ترجمه مسعود انصاری، تهران: انتشارات جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، انسانی؛ بسیار انسانی، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: انتشارات جامی.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *نیست‌انگاری/اروپایی*، ترجمه دکتر محمود باقر هوشیار، تهران: نشر پرسش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *زایش تراژدی*، ترجمه رویا منجم، تهران: انتشارات پرسش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *سپیده دمان*، ترجمه علی عبداللهی، تهران: انتشارات جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *زاده‌ی قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم*، تهران: انتشارات طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *حکمت شادان*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: انتشارات جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراسته: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- \_\_\_\_\_ هیدگر، مارتین و دیگران (۱۳۸۹)، *زرتشت نیچه کیست*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
- \_\_\_\_\_ یاسپرس، کارل (۱۳۸۷)، *نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
- Deleuze, G (2002), *Nietzsche and philosophy*, Translated by Hugh Tomlinson, New York: and Columbia University Press.
- Hasse, Ulrich (2008), *Starting with Nietzsche*, MPG Book Ltd, Bodmin, Cornwall