

# تفاوت‌های اساسی و حقوق مشترک انسان‌ها از منظر مولانا و نیچه

سیدحسین حسینی (اخلاق)

کاندیدای دکترای فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی

## چکیده

انسان‌ها در عین وحدت در بشر بودن، در نوعی کثرت (در عقاید، علائق، نژاد، زبان و ...) به سر می‌برند که البته گریزی از پذیرش این هر دو واقعیت نیست. اما امروزه نزاع میان وحدت و کثرت، در صورتی تازه، جامعه انسانی را به خود مشغول ساخته است: آیا انسان‌ها با وجود تمام تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، از حقوق واحدی برخوردارند؛ حقوقی که بتوانیم آنها را «حقوق بشر» بنامیم و همه ملزم به رعایت آن باشند؟ آیا «حقوق بشر» با کثرت نگرش‌ها و منش‌های جوامع انسانی سازگار است؟ در همین راستا، مسئله‌ای دیگر رخ می‌نماید: نگرش‌های مذهبی و عرفانی همواره انسان‌ها را به چند گروه تقسیم می‌کنند و برداشت ابتدایی آن است که این گروه‌ها از حقوق واحد و یکسانی برخوردار نیستند. با پذیرش چنان نگرش‌هایی، باور به «حقوق یکسان و اساسی بشر» چه سرنوشتی می‌یابد؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، در این مقاله، نگاه دو چهره سرشناس و تأثیرگذار شرق و غرب به این موضوع کاویده می‌شود: مولوی و نیچه.

واژگان کلیدی: مولوی، نیچه، تفاوت‌ها، حقوق بشر.

مولانا و نیچه با تمام فاصله زمانی، مکانی، فرهنگی و زبانی، وجوه اشتراک بسیاری دارند: به نظر می‌رسد که هر دو متفکری بنیادین هستند. هایدگر در تعریف متفکر بنیادین می‌نویسد: «منظور ما از اصطلاح اندیشمند بنیادین، آن انسان‌های استثنایی‌ای هستند که باید به یک اندیشه واحد بیندیشند: اندیشه‌ای که همواره درباره هستی همچون یک کل است. هر اندیشمند، فقط یک اندیشه‌یکه را می‌اندیشد» (اخلاق، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

مولانا و نیچه هر دو معتقدند که آنها یک مسئله بنیادین و سخن اصیل دارند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است

نیچه نیز در بیان خصایل «انسان بزرگ» به این نکته اشاره می‌کند که در «کل فعالیت او» منطقی طولانی در کار است.

ما برای آنکه تفکر بنیادین آن دو را دریابیم، از وجوه اشتراک آن دو آغاز می‌کنیم: هر دو بت‌شکن، دارنده آموزه‌های به ظاهر متناقض و برانگیزاننده‌اند و گفته‌های رسمی‌شان نقابی است بر «حقیقتشان». بسط نکات فوق می‌تواند ما را برای رسیدن به مسئله بنیادین آن دو مدد بخشد. در واقع، درک درست مسئله بنیادین، نگاهمان را به «تفاوت اساسی با حقوق مشترک» می‌گستراند.

### ۱. ویژگی‌های مشترک و بنیادین مولانا و نیچه

۱-۱. بت‌شکنی. مولانا و نیچه هر دو بر آن‌اند که بسیاری از باورهای به ظاهر ریشه‌ای ما از حقانیتی برخوردار نبوده، بت‌ها و افسانه‌های افسون‌کننده‌ای بیش نیستند؛ آنها ما را با زنجیرهایی طلایی بسته‌اند و دوگانگی‌ها و تمایزهای خیالی را موجب شده‌اند. از این رو، آن هر دو خود بت‌شکن‌اند و بیشتر نفی می‌کنند تا اثبات. به بیان مولانا:

بت‌شکن بودست اصل اصل ما چون خلیل حق و جمله انبیا

وی به صراحت می‌گوید که عکس آنچه ظاهرینان از صورت رفتار پیامبران و ارباب شور و عرفان ساخته‌اند، آنها در معنا بت‌شکن بوده‌اند:

چون خلیل آمد خیال یار من صورتش بت، معنی او بت‌شکن

طبق اندیشه مولانا چون آدمیان همه بت‌های خودساخته را نفی کردند، می‌توانند از آوای رهایی‌بخش انبیا و اولیا توان بگیرند و زندگی تازه‌ای بیابند:

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا مرده را ز ایشان حیات است و نما

در زمان حاضر، ما به مواجهه تازه‌ای با انبیا یا بت‌شکنان نیازمندیم تا اندیشه‌های ما را نیز از بت‌های فکری برهانند:

مر سرت را چون رهانید از بتان هم بدان قوت تو دل را وا رهان

از نگاه نیچه، بیشتر فلاسفه قدیم ما، درکی تاریخی نداشته و با گریز از صیوروت، به مومیایی‌گری مفاهیم پرداخته، خود استادان بت‌پرستی شده‌اند (نیچه، ۱۳۸۱: ۲-۴۱). شمار بت‌ها در این جهان از واقعیت‌ها فزون‌تر شده است؛ باید «بدچشمی» پیشه کرد (همان: دیباچه) و با پتک، فلسفه نوشت. او خود با این دید، یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش را *غروب بت‌ها* با تیتیر

فرعی «چگونه می‌توان با پتک فلسفه نوشت؟» نام می‌گذارد تا صدای شکستن همهٔ بت‌های زمانه را به گوش همهٔ صاحبان‌گوش برساند؛ بت‌هایی که اکنون صورت جاودانه یافته‌اند. این کار فلسفهٔ او را برای ما سخت‌گیرا ساخته است تا جایی که هایدگر می‌گوید: «هرکسی که بعد از نیچه بیندیشد، همواره در شبح او روان است» و کارل یاسپرس همهٔ ما را به جنبهٔ «دینامیک» و نحوهٔ «فلسفیدن» نیچه نیازمند می‌داند.

۱-۲. آموزه‌های متناقض‌نما. مولانا و نیچه هر دو آموزه‌های به ظاهر متناقض دارند. لذا

قرائت‌های متفاوت و حتی متضادی را برمی‌تابند.

حضرت مولانا با ذکر داستانی، «آموزه‌های به ظاهر متناقض» را وصف تمام بت‌شکنان و ترکتازان هستی می‌داند. آنها نه تنها در نحوهٔ بودنشان چنین چیزی را کتمان نمی‌کردند، بلکه بدان صریحاً اذعان داشتند. او می‌گوید پیامبر اسلام در جایی هر دو وصف ابوجهل (زشت‌نقش‌دانستن پیامبر) و ابوبکر (آفتاب دانستن پیامبر) دربارهٔ خود را تأیید کرد و چون از این جهت مورد اعتراض قرار گرفت، فرمود:

گفت من آینه‌ام مصقول دست ترک و هندو در من آن بیند که هست

مولانا شناسان بزرگ همواره در مذهب رسمی وی با یکدیگر به جدال برخاسته، هر کدام از ظن خود، وی را بر مذهب و مرامی دانسته‌اند. همچنین دربارهٔ باور او به تشبیه یا تنزیه (در الاهیات)، جبر یا اختیار (در جهان‌شناسی)، تکریم یا توهین به عقل و خردورزی (در معرفت‌شناسی) و... نزاع فراوان است. به نظر می‌رسد اگر این پژوهش‌ها به دور از جهت و مسئلهٔ بنیادین مولانا و صرفاً با دیدی پوزیتیویستی صورت گیرد جز به واماندگی و متهم ساختن مولانا به انواع باورهای ناهمساز و در واقع، دوری از «ایمان سیال» مولانا نخواهد انجامید. اندیشه‌های بنیادین را نباید پاره‌پاره ساخته، به هر جزئی جدا از کل نگریست؛ چنان که گوپیناولی نویسندهٔ *مولانا جلال‌الدین* با توجه به ابیاتی از مثنوی نتیجه می‌گیرد که اندیشهٔ متعالی مولانا از حیات بسیط و ابتدایی روستایی، بالاتر بوده، تفکرات مدنی او را نشان می‌دهد (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۰۹). باید بر آن افزود که هم بسیط و هم پاره‌پاره خواندن اندیشه‌های مولانا و نیچه سخت خطرناک است؛ حداقل موجب فرو افتادن در باتلاق جزمیت امتیازخواهانه‌ای می‌شود که معمولاً از این اندیشه‌ها استنباط کرده‌اند. اگر این اندیشه‌ها، در پرتو آن اصل فراسوی تضادها، که زیربنای این گفته‌ها را تشکیل می‌دهد، درک نگردد، ممکن

است به تضادسازی‌های دلخراش منجر شود.

با توجه به همین نکات، برخی از مفسران اندیشه‌های نیچه، خواندن آثار او را بسیار مخاطره‌آمیز می‌دانند. نیچه صریحاً دربارهٔ خودش می‌گوید: «فرخندگی هستی من، یگانگی‌اش، شاید در مرگباری‌اش نهفته است» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۹).

تناقص صوری در فلسفهٔ نیچه تا بدانجاست که فریدریک کاپلستون می‌نویسد: انسان می‌تواند از فلسفهٔ نیچه، بر ضد فلسفهٔ نیچه سخن بگوید (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۵۸). گاه نیچه هم‌زمان چیزی را نفی و اثبات می‌کند. مثلاً، در عین حال که سوسیالیسم را به خاطر نفی زندگی می‌گوید، می‌نویسد: ولی سوسیالیسم چون اروپا را از پزردگی زنانه حفظ می‌کند، ستودنی است (نیچه، ۱۳۷۸: پاره ۱۲۵). چون نیچه به عصر ما نزدیک‌تر است و مخالفتش با حقوق اساسی بشر مشهورتر، بایسته است این قسمت را بیشتر بگسترانیم:

استفن آن در مقاله‌ای باعنوان «حقوق بشر از نظر کانت و نیچه: رویکردی نظری» ضمن بر شمردن تفاوت‌های اساسی نگاه کانت و نیچه به حقوق بشر و اذعان به این نکته که حقوق بشر با تفکرات روشنگرانهٔ کانت سازگارتر می‌نمایند تا نیچه، نهایتاً نتیجه می‌گیرد: نیچه و کانت به‌رغم فلسفه‌های به ظاهر متفاوت، به هم می‌رسند: اینکه هر فردی، عزیز و دارای کرامت است و نباید هیچ کس مورد اهانت قرار گیرد. بنابراین می‌توان در پرتو تفکرات نیچه نیز به حقوق بشر معتقد بود، چنانکه در پرتو تفکرات کانت.

«عدالت» از دیگر موضوعاتی است که از نگاه مفسران نیچه با رویکرد کاملاً متناقضی رویاروست: در حالی که برخی چون هایدگر آن را جزو پنج اصل اساسی تفکر نیچه می‌دانند، برخی دیگر تا به آنجا رفته‌اند که می‌گویند: نیچه از هرگونه پرداختنی به مسئلهٔ عدالت دوری می‌جوید (داوری، ۱۳۷۴: ۲۴۸؛ آنسل، ۱۳۷۵: ۸۷). در مورد «اخلاق» نیز داستان از همین قرار است. او خود را یک اخلاق‌ستیز می‌شمرد، ولی البته منظورش جنگ با اخلاقیات حاکم بر تفکر غربی بود. می‌توان با کاپلستون هم‌رأی شد که اگر فیلسوف اخلاق، به معنای کسی باشد که دربارهٔ اخلاق و ارزش‌های آن مذهبی دارد، نیچه با توجه به دغدغه‌های فرهنگی-تمدنی‌اش، فلسفهٔ اخلاقی پویا و پندآمیز دارد (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۶۱).

نیچه می‌گوید که پس از تفحص‌های بسیار، وی دو نوع اخلاق یافته است: اخلاق سروران و اخلاق بردگان (نیچه، ۱۳۷۳: ۲۶۰). وی در همان‌جا می‌افزاید که ممکن است این اخلاق‌ها و تلاش‌ها تنها در یک فرد (نه جامعه) دیده شود. نیچه در مجموع، معتقد است که اخلاق بردگان از

حقارت درونی انسان‌ها و اخلاق سروران، از غرایز و سرشت متعالی آنها نشئت می‌گیرد. نیچه بر آن است که فضیلت باید پیامد سعادت‌مندی باشد، نه اینکه سعادت‌مندی پیامد فضیلت (نیچه، ۱۳۸۱: b: ۶۵). خود عمل، فی نفسه، از فضیلتی برخوردار نبوده، سعادت و شقاوتی را باعث نمی‌شود. هرکس متناسب با شخصیت و غنای درونی خویش، فضیلتی مخصوص به خود دارد: «برادر! اگر تو را فضیلتی باشد و آن فضیلت به راستی از آن تو باشد، هیچ کس دیگر در آن، با تو انباز نیست» (نیچه، ۱۳۷۹: ۴۷). باید از سر توانمندی و سروری، رحم کرد نه از سر ضعف و حقارت (نیچه، ۱۳۷۳: ۲۹۳). نیچه با نفی ارزش‌های اخلاقی کهن، به هیچ‌وجه بی‌مایگی و شهوانیت و درندگی را ترویج نمی‌کند؛ زیرا می‌داند که بشر قدیم، همه اینها را داشته است. او از غرایز، حیوانیت آدمی را در نظر دارد و از آن هم، عصمت و پاکی را (داوری، ۱۳۷۴: ۲۵۶). به نظر نیچه، ما نمی‌توانیم از بسیاری از اخلاقیات و ارزش‌ها دست بکشیم، همان‌طور که نمی‌توانیم از نفس کشیدن دست بکشیم. ما نباید بر آن باشیم که چون پیشروان روشنگری، اخلاقیات و زندگی نیک را تنها بر عقل بنا سازیم (Solomon, 1988: 118-122). می‌توان این نکته مهم را نیز به قول «سولومون» افزود که دو طبقه‌ای را که نیچه برمی‌شمارد، بیش از آنکه دو طبقه تاریخی باشند، دو نوع شخص می‌باشند (Ibid: 123). هر یک از ما می‌تواند جزو گروه گله عوام یا ابرمرد باشد. نمی‌توان نیچه را یک ضد اخلاق دانست، ولی می‌توان او را فراسوی اخلاق (و به قول خودش *ubermoralisch*) دانست؛ کسی که می‌گوید اخلاق باید از فراسوی اخلاق نشئت بگیرد؛ کسی که معتقد است اخلاق اصیل به نحوی از «بودن» باز می‌گردد و فقط اخلاق حقیران، در «داشتن» مایه دارد. عجیب نیست که اخلاق نیچه، استغفن وارد را بدان‌جا کشانده که می‌گوید: اخلاق نیچه، همان رواقیگری است (وارد، ۱۳۷۴: ۱۱۵) نیچه‌شناس مشهور استرن نیز بر آن است که اخلاق ابرمرد نیچه، از منظری، به مراتب به مسیحیت نزدیک‌تر از آن است که نیچه وانمود می‌کند و به همین جهت بسیاری از نویسندگان، اخلاق اصیل و واقعی مسیحی را در آن دیده‌اند (استرن، ۱۳۷۳: ۱۶۴).

شعار معروف نیچه درباره «مرگ خدا» نیز مورد برداشت‌های کاملاً متناقض قرار گرفته است. بدین خاطر برخی از مفسران نیچه بر آن‌اند که مرگ خدا، از مرگ نوعی خدا و نه همه خدایان خبر می‌دهد. یکی از آنان می‌نویسد: «نیچه در پی آن است که استعداد‌های مذهبی و اخلاقی ما را از نابودی در امان دارد؛ می‌خواهد خداوند را به ما بازگرداند؛ از ژرفای یک معنویت عمیق و بدوی که تجربه زندگی آن را خواهیم داشت؛ نه خدای کلیسا و الاهیات، بل این خدای

بزرگ ناشناخته‌ای که نیچه از آغاز، محرابش را بر پا داشته و سوگند خورده است که به او خدمت کند» (شریف، ۱۳۷۸: ۸). هایدگر معتقد است که نگاه نیچه به جهان «یزدان‌شناسی منفی، یعنی یزدان‌شناسی بدون خدای مسیحی بود» و استرن هم می‌نویسد که دل‌مشغولی نیچه به شکل «خدانشناسی بی‌خدا» درمی‌آید.

نیچه از آن جهت با اعتقاد محکم و باور انعطاف‌ناپذیر مخالفت می‌ورزد که آن را چون زندان قوهٔ فکر و درک می‌داند و می‌نویسد: «و ایمان یا عقیدهٔ راسخ داشتن مساوی با کارلایل‌زدگی است». تامس کارلایل انگلیسی با اندیشهٔ علمی سخت مخالف بود و تحت تأثیر ایدئالیسم آلمانی می‌گفت: «باید جامعه به دست خواص باشد». نیچه چنین نگاهی را موجب بیگانگی با خویشان و از دست دادن اصالت می‌داند. اینکه کسی از آن خویش نباشد و به وسیله‌ای برای رساندن دیگری به مقصود تبدیل شود. وی در پارۀ ۵۴ و ۵۵ می‌نویسد: از قیافهٔ شوم و منحوس متعصبان، تنفر دارد، ولی مردم ترجیح می‌دهند حرکات متعصبان را ببینند تا اینکه به دلیل گوش دهند.

نیچه از سویی، زن را منشأ ارزش‌های کهنه‌ای می‌داند که باید ویران‌شان کرد و از سویی دیگر، زن را مظهر آمال بشر و اعتلای فرهنگ و انسانیت می‌داند که باید آن را محور قرار داد. برخی یک نوع زن‌ستیزی را در نوشته‌ها و دیدگاه‌هایش می‌بینند و برخی دیگر برعکس، استفادهٔ او از استعارات زنانه و سبک نوشته‌هایش را غیر مرسوم و همسو با تفکر زنانه می‌دانند؛ چیزی که در پیدایش فیمینیسم نقش به‌سزایی داشته است (آنسل، ۱۳۷۵: ۲۴۵؛ شاهنده، ۱۳۸۲: ۷۱).

در خواندن مولانا و نیچه، نباید به دنبال یافتن نظریه‌ای واحد بود، آنها بیش از آنکه به طرح نظریهٔ واحدی بپردازند، جوانب و جنبه‌های گوناگون یک مطلب را بررسی می‌کنند. نیچه صراحتاً می‌گفت: «یکی از ویژگی‌های روح آزاده و والاگزین، توانایی زیستن در عین تناقض است». دربارهٔ نیچه گفته‌اند اگر بخواهیم در پس تفسیرهای گوناگون، تفسیری قطعی و راستین از نظریات او به دست آوریم، در واقع، از روح اندیشه‌هایش غافل مانده‌ایم.

۱-۳. برانگیختاری. دو متفکر مورد نظر بیشتر برانگیزانده‌اند تا معلم؛ یعنی بیش از تعلیم، هدایت را در نظر دارند. بدین منظور، همواره کلامی می‌گویند و آن را هم به گونه‌ای، که مخاطب را تکان دهد و از وضع موجودش برخیزاند. زبان آنها زبان اخباری و انشایی مرسوم نیست. این زبان، زبان تذکر است. تذکر، روح طلب و پرسش و علم‌دوستی را در ما پدید می‌آورد. روح حقیقت‌جویی

به خرد ما اعتدال، و به زندگی‌مان نظام و سامان می‌بخشد.

مولانا در تفسیر آیات نخست سوره «المزمل» به نحوی دل‌انگیز بیان می‌کند که هدایتگری، به سامان و آرام‌ره‌نمودن نیست، بلکه افتان و دوان‌کشاندن است. او در جایی دیگر، کار انبیا را به کار سواره‌ای تمثیل می‌کند که خفته‌ای را دید که مار به دهانش رفت. سواره با زجر دادن مرد خفته او را به پس دادن خورده‌هایش وامی‌دارد. مولانا با ذکر تفصیلی این داستان به روشنی فرق هدایت و تعلیم را نشان می‌دهد. در نگاه مولانا بی‌قراری و نظم‌ناپذیری هدایت، چون آشفتگی مردمان در قیامت است. هادی خلق، چون همایی است که شوق رفتن به کوه قاف را برای «در طلب‌شدگان» برمی‌انگیزاند و آنها را بر فراز کوه فرامی‌خواند.

در دید مولانا میان عشق و هدایت، رابطه‌ای است که آن را میان عقل و تعلیم نمی‌بینیم. در عشق، هر دم زندگی و مرگ تازه‌ای است و در این مردن‌های پی‌درپی، انسان بدانجا که باید می‌رسد و ره می‌یابد. در عقل اما به نوعی ایستایی، نظم و ذهن‌گرایی است که با مرام شورمندان معنوی فاصله بسیار دارد:

عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست  
او دو صد جان دارد از جان هدا و آن دو صد را می‌کند هر دم فدا

به نظر مولانا، چون هدف اصلی انبیا و دین، هدایت و نه تعلیم است، درآموزه‌های وحیانی هم، نظامی متعارف وجود ندارد. حقیقت وحیانی، امر سیالی است که در نگاه ظاهری، گاه متناقض و متضاد می‌نماید. آدمی با افتادن به این تضاد ظاهری و نماندن در آن، می‌تواند راه جدیدی را بگشاید؛ راهی که «هدایت» نام دارد نه آموزش:

گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

قیامت که همراه با تکانه شدید و هول عظیم است، بر کسی سایه نمی‌افکند تا او به راحتی (و در سایه اعتقادات جزمی و امتیازات رسمی) بخشید. هدایتگر نیز چنین می‌کند، یعنی آرامش را می‌گیرد و اضطراب و تپش را می‌افزاید:

چون قیامت کوهها را بر کند بر سر ما سایه کی می‌افکند  
این قیامت، زان قیامت کی کم است آن قیامت زخم و این چون مرهم است

مولانا بر آن است که سخنان او، از عالمی دیگر است و آدمیان را به جایی دیگر فرامی خواند:  
بیت من، بیت نیست اقلیم است هزل من، هزل نیست تعلیم است

و درجایی دیگر، تأکید می‌کند که مورد خطاب انبیا و اولیا تمام مردم نیستند: زیرا بدون گلزار، بلبل خامشی پیشه می‌کند.

نیچه هم خود را «دینامیت» می‌خواند و می‌خواهد برانگیزاند. او درمی‌یابد که چنین چیزی با نظام‌سازی تناسب ندارد. بنابراین با اعلام صریح بدگمانی خویش نسبت به تمام نظام‌سازان اندیشه بشری می‌نویسد: «خواست سیستم‌سازی، خلاف درستکاری است» (نیچه، ۱۳۸۱: پاره ۲۶).

می‌توان با یاسپرس هم‌نوا شد و گفت: «کلام آخر نیچه هرگز گفته نشد... او راه را به ما نمی‌نماید، ایمان به ما نمی‌آموزد، هیچ پایگاهی به ما نمی‌دهد که بر آن بایستیم. برعکس، آرامش را از ما می‌گیرد، بی‌وقفه عذابمان می‌دهد، از هر پناهگاهی بیرونمان می‌راند، و هرگونه اختفا را حرام می‌کند. در هیچی و نیستی غوطه‌ورمان می‌کند؛ زیرا می‌خواهد فضاهای پهناور برای ما پدید آورد. جهانی با ژرفای پیمایش‌ناپذیر نشانمان می‌دهد؛ زیرا می‌خواهد دریابیم که از چه پایه و شالوده‌ای برخاسته‌ایم». «زرتشت» او هم در پایان رسالتش گفته بود: «اکنون تنها می‌روم، شاگردان من! شما نیز اکنون بروید و تنها بروید! من این چنین می‌خواهم... اکنون شما را می‌فرمایم که مرا گم کنید و خود را بیابید» (نیچه، ۱۳۷۹: ۸۹).

ما عادت کرده‌ایم که بسیاری از چیزها را به معنای حقیقی آن بگیریم، حال آنکه نیچه، سبک سخنش را در حد وسطی میان معانی حقیقی و مجازی الفاظ می‌گنجاند. منش نیچه موجب شده تا از او برداشت‌هایی به غایت متفاوت صورت گیرد: برخی چون جیمز هانکر (James Huneker) و سانتایانا (Santayana) او را بیشتر ادیب می‌دانند تا فیلسوف؛ و برخی چون هایدگر و یاسپرس تأکید می‌ورزند که نیچه، در اساس، یک فیلسوف است و از منظر فلسفی به روان‌شناسی، مسائل اجتماعی، دغدغه‌های فرهنگی و... می‌نگرد. برخی نیز او را «فیلسوف زندگی» و «فیلسوف اخلاق» می‌دانند و برخی چون سارتر به علت خروج نیچه از محدوده عقل دیالکتیک، او را فیلسوف نمی‌دانند (داوری، ۱۳۷۴: ۲۴۵).

نیچه بر آن بود که فیلسوف همواره آواره‌ای سرگردان است که از سر «تصادف» ظاهر می‌گردد و می‌باید ضرورتاً ضد زمانه خویش و ارزش‌های آن باشد (نیچه، ۱۳۸۰: ۶۶). لذا تأملات نخستین خویش را تأملات نابهنگام نامید. فهم این نکته می‌تواند در درک بسیاری از موضع‌گیری‌های



غیرمعمول نیچه با مسلمات عصر یاری‌مان کند.

۴-۱. نقاب‌داری. بسیاری از گفته‌های رسمی مولانا و نیچه «نقابی» است بر روی «حقیقت» وجودشان. لذا بیش از آنچه به ذهن می‌رسد، شایسته تمییز میان منویات درونی (esoteric) و آموزه‌های ظاهری‌شان (exoteric) هستند.

آنها صریحاً می‌گویند که گفته‌هایشان ظاهری دارد و باطنی، و باید از ظاهر کلامشان به باطن آن راه یافت که البته این کار هر کسی نیست. بنابراین آموزه‌های آنان همگانی نبوده، همانندی و همدلی می‌طلبد. مولانا از همان ابتدا به صراحت می‌گوید: سرّ من از ناله من دور نیست. حقیقت سخن او در غلافی است که هرکس را بدان راه نیست؛ ومخاطب واقعی او کسی است که حقیقت آن سوی نقاب را می‌طلبد:

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز گر نداری تو سپر واپس گریز  
پیش این الماس، بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا  
زین سبب من تیغ کردم در غلاف تا که کزخوانی، نخواند بر خلاف

و در جایی دیگر:

من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد آلا بود

نیچه نیز می‌نویسد: من یک چیزم و نوشته‌هایم چیزی دیگر (نیچه، ۱۳۸۰: ۹۱). هنوز زمان من فرا نرسیده است. عده‌ای پس از مرگ متولد می‌شوند. خوش‌ترین شرارت و هنر نزد من این است که خاموشی‌ام آموخته است با خاموش ماندن، خود را فاش نکند. با تفتاق کلمات و تاس‌ها، منتظران باوقار را به بازی می‌گیرد تا خواست و مقصودم از چنگ این ناظران عبوس به دور ماند (نیچه، ۱۳۷۹: ۱۸۵).

نیچه در پاره ۳۰ فراسوی نیک و بد، ضمن تأکید بر ضرورت آمادگی جهت دریافت درست بینش‌های وی می‌نویسد: «روزگاری فیلسوفان چه در میان هندیان، چه در میان یونانیان و ایرانیان و مسلمانان ... میان اهل درون و اهل بیرون فرق می‌گذاشتند. اهل بیرون چیزها را از پایین به بالا نگرند و اهل درون از بالا به پایین ...: آنچه نوع برتری از انسان را خوراک است یا مایه‌ای جان‌فزا، نوعی بسیار دگرگونه‌تر و پست‌تر را می‌باید همچون زهر باشد...: کتاب‌هایی هست که بر حسب آنکه روانی و نیروی حیاتی‌ای پست بدان‌ها روی کند یا والا و قوی، برای روان و سلامت،

ارزش‌هایی بازگفته دارند: در وجه نخست، کتاب‌های خطرناک و ویرانگر و فروپاشنده‌اند، و در وجه دیگر، بانگ منادی لشکرند که دلیرترینان را به میدان دلیری‌شان فرامی‌خوانند...».

یاسپرس پس از بیش از شصت سال از مرگ نیچه، با تأمل بسیار در نحوه خواندن آثار نیچه و پیام او نوشت: «فهم حقیقی نیچه تنها به شرطی دست می‌دهد که متفکر، متفکر «نوعی» نباشد. متفکر باید «استثنا» باشد، باید قربانی عصر خویش باشد، باید به عصر خویش کاری کند که اگر انبوهی از افراد می‌کردند، همه چیز نابود می‌شد. او معتقد است که نیچه، خود را قربانی مشکلات اساسی عصر ما نمود (یاسپرس، ۱۳۸۰: ۶۳ و ۱۵۵).

به نظر نیچه، فیلسوف (به معنایی که او می‌فهمد) همواره «نقاب» بر چهره دارد تا بتواند خوب بکاود و بفهمد؛ زیرا او با «تردید»ها، بیش از «جزمیت»ها سر و کار دارد و می‌خواهد «شاید»های هولناک را پی‌گیرد: «هر فلسفه نیز فلسفه‌ای در نهان دارد؛ هر باوری نهانگاهی است، و هر کلمه نقابی» (نیچه، ۱۳۷۳: ۲۸۹).

نیچه به صراحت می‌نویسد: «من تنها قانونی برای آنان‌ام که از آن من‌اند، نه برای همه. و اما آن‌کس که از آن من است، باید سخت‌استخوان باشد و سبک‌پای» (نیچه، ۱۳۷۹: ۳۰۰) و «آن‌کس که می‌داند چگونه هوای نوشته‌های مرا تنفس کند، می‌داند که هوا هوای بلندی‌هاست، هوای سلامت آخرین. باید برای آن آمادگی داشت، در غیر این صورت، خطر سرماخوردگی خطر کوچکی نخواهد بود (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۵).

بنابراین لازم است که نوشته‌های مولانا و نیچه را از نگاهی متفاوت با نگاه متعارف نگریست.

## ۲. به سوی کرامت بشر و فردیت هر انسان

با تأمل در مطالب فوق، می‌توان به محور اندیشه‌ها یا مسئله بنیادین مولانا و نیچه تقریب یافت. به نظر نگارنده، محور توجهات «وضع موجود و وضع مطلوب آدمی» است. به نظر آنان، وضع موجود آدمی وضع مطلوب او نیست. آن دو متفکر، خود «دیگر» شده‌اند و دگرگونی و تغییر انسان را خواهان‌اند: آنها ما را به خروج از عادات و یافتن نگاهی متفاوت از نگرش‌های متداول دعوت می‌کنند. این مهم نه تنها در بیان، که در نحوه زیستن آنها هم خود را می‌نمایاند. در این نگرش، کثرت و وحدت با یکدیگر جمع می‌شوند، بدین صورت که آنان ضمن تقسیم‌بندی انسان‌ها به گروه‌های مختلف و تشویق بشر به تمایزگذاری، بر حرمت و کرامت فرد فرد انسان‌ها تأکید می‌ورزند

و از همین رو می‌توان از نگاهشان مبنایی برای «حقوق بشر» یافت؛ حقوقی که بیانگر رشد و زندگی آزاد، مستقل و خودخواسته هر انسانی باشد.

۱-۲. کرامت بشر. مولانا به انسان به عنوان محور هستی می‌نگرد و فراموشی و غفلت انسان از خویش را به هر بهانه‌ای (ولو علمانیت یا دیانت) نکوهش می‌نماید. در این دید، تمام جهان، زیبایی و رسایی خویش را از انسان می‌گیرد و فقط فرد ناآگاه است که برای یافتن کمال، بیرون وجود خویش را جست‌وجو می‌کند. او خطاب به تک‌تک انسان‌ها می‌گوید:

تاج کرم‌ناست بر فرق سرت طوق اعطیتاک بر آویز درت  
تو خوش و خوبی و کان هر خوشی تو چرا خود ممت بساده کشی  
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

در نگاه نیچه هم انسان طنابی است که یک سرش به حیوان و سر دیگرش به ابر-انسان پیوند خورده است. این طناب بر فراز پرتگاهی است که باید از آن عبور نمود و به اعماق مغاک سقوط ننمود. به بیان او، انسان (موجود)، غایت یا فرجام هستی نیست، بلکه پلی است که باید از روی آن گذشت و به مرحله‌ای بالاتر، یعنی شأن ابر-انسان رسید. ابر-انسان معنای زمین است.

۲-۲. فردیت هر انسان. مولانا و نیچه بر «یگانه بودن» هر چیزی در هستی باور دارند و چون هر انسانی «یگانه» است، انسان‌ها را به یافتن آن «فردیت» و «یگانگی» خویش فرامی‌خوانند. آنها از ما نمی‌خواهند که مثل «کسی دیگر» شویم و به همین منظور دامنۀ صفات انسان مؤمن یا برتر را باز می‌گذارند تا هرکسی «خود» را در آن بجوید. خودیتی که از هرگونه تفوق‌طلبی صوری و امتیازخواهی ظاهری برتر است. آن‌دو به یکایک هستی و انسان‌ها عشق می‌ورزند؛ زیرا همه یگانه و فرد هستند و «یگانگی» معشوق آن دو است:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر تو را  
هم مثال ناقصی دست آورم تا زحیرانی خرد را واخرم

به علاوه، به نظر آنان با دیدن دیگری، آدمی خود را بهتر می‌یابد؛ انسان‌های فراتر (از این معیارهای متداول) با دیدن فروتران، به زیبایی و عظمت هستی پی می‌برند و عشق به زیستنشان فزونی می‌گیرد:

خلق را آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال  
نقص‌ها آینه وصف کمال و این حقارت آینه عز و جلال

### ۳. تمایزگذاری برای تغییر درونی، نه تفوق حقوقی

مولانا و نیچه به طوری صریح میان انسان‌ها تفاوت و تمایز می‌گذارند و حداقل آنها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: مؤمن و کافر، صالح و طالح، بادین و بی‌دین و سعد و نحس در مولانا؛ و سرور و برده، والا و پست، ابر-انسان و گله، و خدایگان و بنده در نیچه. این تقسیم‌بندی موهم آن است که این تمایز، موجب امتیاز حقوقی شده، انسان‌ها را از نظر برخورداری از حقوق اساسی بشر، محق و نامحق می‌سازد، حال آنکه می‌توان با تفحص همدلانه در آثار و احوال آنان پی برد که این تمایز، امری باطنی است و برای تحریک و تهییج باطنی (یا اخروی به معنای به «عالمی دیگر فراخواندن») انسان‌ها، نه امتیازات حقوقی دنیایی و این جهانی.

مولانا و نیچه، هیچ‌گاه به یکسان و همانند شدن همه آدمیان نمی‌اندیشیدند؛ زیرا آن را مخالف با منش هستی می‌دانستند. آنان در اصرار بر این اعتقاد تا بدانجا پیش می‌رفتند که حتی نمی‌خواستند انسان‌ها به تقلید (هرچند مفتخرانه) روگرفت انسان‌های برتر شوند:

گفت تو زین رو که عکس دیگری است جمله احوالت به غیر عکس نیست  
در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن، کار بیگانه مکن

آنان در نگاهی کلی، انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند، ولی همان‌دم می‌افزایند که این تمایز و تقسیم‌بندی تنها با نگاه از منظر ویژه آنان پذیرفتنی است. می‌توان گفت که آنها تفاوت را نه امری محصل و موجود، بلکه آرمانی مطلوب و متوقع می‌دانستند؛ چیزی که می‌تواند آرمانی برای معنا بخشیدن به زندگی هر یک از ما باشد.

مولانا و نیچه معتقدند که از لوازم رسالت انسان‌های برتر آن است که میان آدمیان تمایز و تفاوت قائل شوند؛ همه را چون یکدیگر ندانند و آدمیان را به فردیت، تلاش، حرکت و دگرگونی فراخوانند. به نظر آنان، تا هنگامی که انسان‌ها در خود تغییر ایجاد ننموده‌اند و «دیگر» نگشته‌اند، به بودن انسانی خویش نرسیده‌اند. مولانا از زبان مخالفان انبیا این حقیقت را چنین بیان می‌کند:

پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم کس ندانستی که نیک و بد بدیم  
قلب و نیکو در جهان بودی روان چون همه شب بود و ما چون شب‌روان  
تا برآمد آفتاب انبیا گفت ای غش دور شو، صافی بیا

آنها با فرق نهادن میان وضع موجود و وضع مطلوب آدمیان، ما را به اکتفا نمودن به وضع موجود و شکستن بت‌های خیال‌انگیز و سستی‌بخش تهییج می‌نمودند. مولانا با پذیرش اصل کلی تفاوت انسان‌ها در عقول بر آن است که انسان برخوردار از عقل، پیرو نور خود است و بدین‌گونه بر «اصالت داشتن فرد فرد آدمی» تأیید می‌کند؛ اصالتی که از متمایز ساختن خود از دیگران به وجود آمده و او را قبیله قافله و همگان ساخته است:

عاقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است  
پیرو نور خود است آن پیشرو تابع خویش است آن بی‌خویش‌رو

حضرت مولانا چون وصف «آدم» مطلوب خود می‌کند، می‌افزاید که او از پریان پنهان‌تر و کم‌پیدا تر است! اگر او «امتیازاتی» ویژه دارد، هرکس و به عبارتی، هیچ‌کس نمی‌تواند خود را به نام او بیاراید که:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهان‌تر از پریان بود  
نزد عاقل ز آن پری که مضر است آدمی صد بار خود پنهان‌تر است

انسان متعالی، آنی است که این بار به اراده خویشتن تولد یافته است. طبعاً او چون از تمام علایق متداول (چون رنگ و نژاد و طبقه اجتماعی و وابستگی ایدئولوژیک و...) رهیده است، به همه جهان به چشم جلوه دلداری می‌نگرد و پاس همه چیز را نگه می‌دارد. او قیامت‌گشته‌ای است که متجاهلانه زندگی می‌کند و از تمایز و تفاوت خود، برتری و حق بیشتر نمی‌طلبد.

به نظر مولانا و نیچه انسان‌ها، در درون خویش تمایل به سروری و بردگی، هر دو را به وفور دارند. همین کشش‌ها و انگیزه‌های متضاد در درون انسان‌ها، موجب سروری انسان بر روی زمین شده است (نیچه، ۱۳۷۸: ۹۷۶). هر یک از ما، خودمان هستیم که انتخاب می‌کنیم کدام گرایش را جدی بگیریم و به فعلیت برسانیم. بنابراین «مؤمن» یا «ابر-انسان» انسانی منتشر در بین همه افراد است. بدین‌گونه تمایز قائل شدن صرفاً وسیله‌ای برای متوجه ساختن هر یک از ما به فردیتیمان است. بر همین مبنا، نیچه در پاره ۲۵۹ فراسوی نیک و بد خاطر نشان می‌سازد که احترام به همگان، و خود را چون همگان دیدن و هماهنگ ساختن کامل خود با دیگران، رفتاری نیکو است، ولی نمی‌تواند «اصل بنیادی جامعه» باشد؛ زیرا انسانیت انسان، به یافتن فردیت خویش و تمیز دادن تفاوت خود با دیگران است.

نیچه بر آن است که آنچه تعالی نوع بشر و پیدایش انسان‌های والا را موجب شده، همین احساس تمایز، فرق داشتن یا «شور فاصله» است (همان، پ ۲۵۷). آدمی چون در درون خویش دریابد که می‌تواند (و بایسته است که) با دیگران تفاوت کند و میان خود و عامه فاصله بیفکند، تعالی می‌یابد. دشمنی او با اخلاق‌های متعارف هم از آن روست که به خاطر «کل»، فرد را مجاز به داشتن ارزش می‌کنند و لذا به نحوی درونی، انسان و فرد انسانی را بی‌ارزش می‌دانند (نیچه، ۱۳۷۸: پ ۲۷۵). از آن جهت هم بر فقدان سلسله‌مراتب در اخلاق می‌تازد که «این غیر اخلاقی است که آنچه یکی را سزاوار است، دیگری را نیز سزاوار است» (نیچه، ۱۳۷۳: پ ۲۲۱).

استرن می‌نویسد: «خودت باش» نه تنها مقدمه کبرا و مبدأ سخن نیچه، بلکه غایت و مقصدی است که هر گونه اخلاق باید به سوی آن هدایت شود. هدف نیچه رسیدن به مفهوم «انسان سرکوب‌ناشده» است. ابرمرد انسانی است که غریزه‌های طبیعی او سرکوفته نیست و به قول نیچه بی‌خویشتن (Un-selfed) نشده است؛ بنابراین ارزش‌هایش را دوباره ارزشیابی کرده، مطابق ارزش‌های کاذب نمی‌زید. ابرمرد یکایک ماست به وجهی که در حد کمال می‌توانستیم باشیم، اگر پیمان در زنجیر تصورات باطل در باره خودمان و زندگی نبود (مگی، ۱۳۷۲: ۴۰۰). نیچه در حکمت *شادان* صراحتاً می‌گوید که نمی‌خواهد مردمان حتی پیرو گفته‌های خود او باشند: آیا رفتار و گفتارم تو را جذب کرده و می‌خواهی مرا گام به گام دنبال کنی؟ فقط به خویشتن وفادار بمان، در آن صورت آرام آرام از من پیروی کرده‌ای.

او در نگاه به انسان‌ها، بیشتر آنان را تکه‌ها و قطعاتی از انسان می‌یابد که آنها را باید به هم افزود. این آموزه ملهم آن است که «ابر-انسان» همان وحدت منتشر در کثرت انسان‌هاست. به هر حال، نیچه معترف است که ابر-انسان تاکنون متولد نشده است. ابر-انسان عهده‌دار درک وجود، به عنوان اراده قدرت، و حفظ و نگهداری از آن می‌باشد. وی در مورد خصلت‌های «انسان برتر» به این ویژگی تأکید ویژه دارد: داشتن خصلت‌های تقابلی وجود. او چون صیوررت، دربردارنده تضادها و هضم‌کننده تناقضات در خویش است (نیچه، ۱۳۷۸: پ ۹۶۸ و ۹۶۶) و پیوسته ارزش‌گذاری می‌کند. ابر-انسان، فرجام و هدفی است که در فاصله دوری از وجود انسان کنونی قرار گرفته است. نیچه ابر-انسان را معنای زمین می‌داند و به عمد، تصویر او را مقداری مبهم باقی می‌گذارد تا به ما امکان دهد که خود را در چهره او جست‌وجو کنیم.

همچنین بر اساس نگاه نیچه، چون «فضیلت» (تنها مایه بنیادین ابر-انسان) امری شخصی و سوژکتیو است نه امری همگانی و ابژکتیو (نیچه، ۱۳۷۹: ۴۷). چنین چیزی نمی‌تواند مایه برتری و تفوق و حقوق اجتماعی خاصی گردد.

#### ۴. تمایز و خوارکردن از روی عشق

مولانا با ذکر داستانی پیرامون رفتار پیامبر اسلام با اسیران جنگی، بر آن است که خوارداشت اسیران توسط پیامبر از عشق بسیار او به هدایت آنها برمی‌خاست و نباید در این نوع عمل، آن وجه معنوی و عاشقانه وجود پیامبر را از نظر دور داشت؛ معنویتی که منحصر به فرد بود و نمی‌شود آن را به تقلید گرفت. سوفرن هم برای فرق‌گذاری میان خوارداشت زرتشت و خوارداشت دیگران مفصلاً می‌نماید که خوارداشت نیچه از عشق به بزرگ شدن آدمی برمی‌خیزد نه از توهین و انتقام و کین‌طلبی. وقتی مولانا و نیچه می‌نگرند که انسان‌ها، با توان و لیاقت بسیار، به اندک و ناچیز بسنده نموده‌اند و آن را هم «بس بسیار» می‌بینند، به خشم می‌آیند و آدمیان را خوار می‌شمارند؛ زیرا این بشر قناعت‌پیشه در اعتلای باطنی، خوار شمردن (و بنابراین بزرگ دیدن خویش) را نیاموخته است (نیچه، ۱۳۷۹: ۲۳۶ و ۱۸۹). نیچه که به ستایشگر قدرت معروف شده است (و البته گفتنی است که منظورش از قدرت، قدرت سیاسی یا اقتصادی نیست) می‌گوید: «قدرتمندان آنان‌اند که می‌فهمند بزرگ داشتن چیست. این هنر ایشان و قلمرو نوآوری‌شان است...» (نیچه، ۱۳۷۳: ۲۶۰).

#### ۵. «تغافل» و «بازگشت جاویدان همان»

علاوه بر ایمان مولانا و نیچه به «فردیت» هر آدمی در هستی، و عشق آنان به «فردیت»، می‌توان با تأمل در دو اصل اساسی دیگر در اندیشه‌های آنان پی برد که آنها ضمن خوار شمردن بسیاری از آدمیان، به آنها عشق می‌ورزند، برایشان حرمت و کرامت قائل‌اند و قائل نیستند کسی (اعم از انسان مؤمن یا ابر-انسان) امتیازات بیشتری داشته باشد. این اصل در نگاه مولانا «تغافل» است و در نگاه نیچه «بازگشت جاویدان همان».

به نظر مولانا، انبیا ضمن تفریق باطنی مردم به دو دسته نیک و بد (آن هم به معنایی که آنان در دل داشتند)، نخواستند تا ساز و کار این عالم را بر هم زنند. چنین چیزی در قیامت، امکان‌پذیر است و در این دنیا، باید نیک و بد، مسلمان و کافر و بت‌گر و بت‌شکن از مزایا و حقوق صوری واحدی برخوردار باشند؛ چرا که اولاً اینجا دنیاست نه آخرت:

گفت مخفی داشتست آن را خرد تا بود غیب این جهان نیک و بد  
زانک گر پیدا شدی اشکال فکر کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر  
پس عیان بودی نه غیب ای شاه دین نقش دین و کفر بودی بر جبین

و ثانیاً بنیاد این دنیا، بر این مبناست:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است  
هوشیاری زان جهان است، و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان

زیرا طرح امتیازات از سوی مرشدان معنوی و دینی برای به فراسو خواندن آدمی از این  
دنیا بی‌نگری‌هاست:

دوزخ است آن خانه‌کان بی‌روزن است اصل دین ای بنده روزن کردن است

یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های نیچه، به اتفاق نظر شارحان آثار وی، آموزه «بازگشت  
جاویدان همان» است. خود نیچه این اندیشه را «مخوف‌ترین اندیشه‌اش» می‌نامد و در بیان  
هیچ سخنی با آن تردید و دهشتی روبرو نیست که در بیان این اندیشه روبرو است. وی  
می‌گوید «یونانیان برای رهایی از رنج و دهشت هستی، «خدایان» را ابداع کردند: ادیان،  
«رستگاری و حیات باقی» را؛ فلاسفه، «وجود و جهان واقعی» را و او اصیل‌ترین و  
دشوارترین اندیشه خویشت، یعنی «بازگشت جاویدان همان» را؛ «بگذارید این اندیشه را  
درهراسناک‌ترین صورت آن در سر بپرورانیم: وجود آن‌گونه که هست، بی هرگونه معنا و  
هدفی، اما در حال از ره رسیدن و بازگشت‌ناگزیر، بی آنکه به نیستی بینجامد: بازگشت  
جاودانه» (نیچه، ۱۳۷۸: پ ۵۵). به تعبیر بسیاری، نیچه می‌خواهد با این آموزه پیامبرانه  
خود، بر تاریخ متافیزیک غرب و روح‌کین خواهانه آن غالب آید و انسان را با زمین و زمان  
آشتی دهد (نک: داوری، ۱۳۸۰).

نیچه همواره از «فلسوفی بی‌تهوع» سخن می‌گفت؛ اینکه او از هیچ چیز و هیچ کس  
جهان، تنفر و بیزاری ندارد، بازگشت هر چیز را همواره خواهان است و آن را با آغوش باز  
و شجاعانه می‌پذیرد. نیچه به‌گونه‌ای رازآمیز، یگانگی فرد با هستی، و زناشویی با جاودانگی در  
لحظه را خاطر نشان می‌سازد؛ هیچ رویداد و شیئی در هستی، اضافی و بی‌خود نیست و باید به  
تمام هستی، با تمام فزونی‌ها و کاستی‌ها، رنج‌ها و شادی‌ها و کوچک‌ترین و بزرگ‌ترین  
چیزهایش «آری» گفت: «اگر ما حتی یک دم آری گوئیم، از این رهگذر نه تنها به خودمان، بلکه  
به تمامی وجود، آری می‌گوئیم ... اگر جان ما، با شادمانی لرزیده، و درست یک بار همچون  
سیم چنگی به صدا درآمده است، به تمامی ابدیت نیاز می‌باشد تا این یک پدیده را به بار آورد»  
(همان، پ ۱۰۳۲). وی طبق پاره‌های ۴۰ و ۴۱ از *زادۀ معطوف به قدرت* نخست می‌پذیرد



که هرز رفتگی، تباهی و انحطاط را نمی‌توان محکوم کرد؛ زیرا آنها از ضرورت زندگی برمی‌خیزند و عشق به زندگی، عشق به همهٔ اینهاست؛ ولی باید کوشید که آنها به اندام‌های سالم نرسند. اما درپارهٔ ۴۳ همان کتاب، تقسیم‌بندی انسان‌ها به دو سنخ نیک و بد (مرسوم) را تقسیم‌بندی انحطاط‌آمیز می‌خواند و نهایتاً در عبارتی خواندنی می‌نویسد: «ما چون از منظر پایین می‌نگریم، از نقصان رنج می‌بریم؛ ولی اگر منظر پرنده را ببینیم، همهٔ نقص‌ها مطلوبیت می‌یابند» (همان، پ ۱۰۴). بدین‌گونه هر انسانی با تمام کمال و نقصش، موضوعیت و مطلوبیت خود را دارد.

### ۶. اصل عدم تضاد

مولانا و نیچه با وجود اظهار به تباین و تضاد وجودی انسان‌ها، خود اعتقاد چندانی به ضدیت امور متضاد ندارند، تا چه رسد به آنکه این نوع نگرش موجه نوعی تضاد طبقاتی، و یا امتیاز حقوقی در جامعه گردد. در نگاه آنان، «اضداد» زادهٔ زاویه دید ما هستند و اگر ما از حصار این زاویه رهیده شویم، چنان‌که آنها امید و انتظار دارند، دیگر جنگ و امتیاز و تفوق از جامعهٔ انسانی برخواهد خواست. مولانا در دفتر پنجم مثنوی به صراحت می‌گوید: «ضد اندر ضد خود مکنون بود» و اینکه در باطن عالم و آدم، وحدتی فراگیر حکم فرماست:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد  
گر به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

او خود انتظار دارد که انسان‌ها با توجه به خویشتن، در درون خود نار را به نور، آتش شهوت را به سبزهٔ تقوا، و ظلمت سرگردان‌کننده را به نور هدایت تبدیل سازند و سپس از تمام دویینی‌ها درآیند:

درگذر از نام و بنگر در صفات تا صفات ره نماید سوی ذات  
اختلاف خلق از نام اوقتناساد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

به نظر نیچه نیز هیچ تضادی در کار نیست، ما تنها از تضاد منطقی، مفهوم تضاد را نتیجه می‌گیریم و به نادرست آن را به اشیا سریان می‌دهیم، حال آنکه فراموش کرده‌ایم منطقی، فرض خود ماست (همان: پ ۵۵۲ و ۵۷۹). تنها یک واقعیت مستمر و متصل وجود دارد و تضاد چیزی جز درجات و مراتب متفاوت یک چیز نیستند. تضاد مناسب یک عصر عوام‌زده‌اند و چون درکشان آسان‌تر است، ما بدان‌ها ایمان می‌آوریم (همان: پ ۳۷). لذا او

بر آن است که ما دیگر به تضادهای بیش از اندازه نیاز نداریم، حتی باید حسیات و نفسانیات را معنوی و هنری بسازیم. وی بدین منظور، *فراسوی نیک و بد* را می‌نویسد، چنانکه مولانا از دل سپردن به «عشق» نوا سر می‌داد. مولانا چنان عاشقانه پیش می‌رود که بدانجا می‌رسد:

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست زانک او مغزست و این دورنگ و پوست

به نظر او تحقق «آزادی» مقصود بعثت انبیا بوده است و آنکه:

ذوق آزادی ندیده جان او هست صندوق صور میدان او  
دائماً محبوس عقلش در صور از قفس اندر قفس دارد گذر  
منفذش نه از قفس سوی علا در قفس‌ها می‌رود از جا به جا

سخن آخر:

دریافتیم که مولانا و نیچه دغدغه‌های دیگر دارند: دگر گشتن آدمی و برانگیختن انسان برای خروج او از وضع موجود به سوی وضع مطلوب؛ اما رسیدن به آن وضع مطلوب، نیازمند زمینه‌ای است که با رعایت «حقوق اساسی بشر» به دست می‌آید.

به نظر مولانا و نیچه، انسان‌ها چون «عظمت تفاوت» و «شور فاصله» را دریافتند، هیچ‌گاه نباید به از بین بردن جان‌های ناآگاه و وامانده همت گمارند؛ زیرا ظهور کنز مخفی الاهی (طبق اندیشه مولانا) و «بازگشت جاویدان همان» (طبق اندیشه نیچه)، پذیرش هستی با تمام فراز و فرودها و پستی‌ها و بلندی‌هایش را می‌طلبد؛ باید به همه آنان «آری» گفت و مجال ظهور و بروز همه آنان را مهیا ساخت؛ حرمت همه را پاس داشت و برای «همه» به پاس بودنش احترام گذاشت و حق ظهور و رشد و شکوفایی و انتخاب و آزادی داد. به قول مولانا:

درخلاق روح‌های پاک هست روح‌های تیره گلناک هست  
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه در یکی در است و در دیگر شبه  
واجب است اظهار این نیک و تباه همچنان کاظهار گندم‌ها ز کاه  
بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نمان  
کنت کنزاً گفت مخفیا شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو

بر اساس اصل «تغافل»، بنا و بقای این دنیا بر «غفلت» است؛ اما با آنکه خلق با یکدیگر متضاد می‌نمایند\_ یکی کافر است و دیگری مسلمان، یکی نیکوست و دیگری بد\_ آبادانی دنیا و معامله این جهان در نگاه به آن رویه واحدشان ممکن است نه آن رویه ضدنمایشان. آن مایه تفاوت و تمایز خلق نیز به طور نهانی در دل‌های افراد منتشر می‌باشد و ممکن است هر کس به فراخور جان خویش از آن بهره‌ای داشته باشد. در هر صورت، آن حقیقت فعلیت یافته در درون هر کس، امتیاز بیرونی را موجب نمی‌گردد:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه نی به کلی گمراهان‌اند این همه  
آنکه گوید جمله حق‌اند ابلهی است و آنکه گوید جمله باطل، او شقی است

و در جایی دیگر:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

نیچه هم به صراحت می‌نویسد: «داد و گرفت احترامات و حقوق، جزء ذاتی هر رابطه‌ای است و همچنین جزئی از وضع طبیعی اشیا...» (نیچه، ۱۳۷۳: پ ۲۶۵).

به عبارتی دیگر، اولاً مولانا و نیچه برآن‌اند که باید در میان شکستن‌ها و تخریب‌های آنان ساختن و تأسیس را دید. اگر میان آدمیان، جدایی و تفاوت می‌افکنند، می‌خواهند حرمت و کرامتی بنیانی‌تر را بی‌ریزند:

من ز شیرینی نشستم رو ترش من ز پری سخن باشم خمش  
تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رو ترش باشد نهان

ثانیاً، مولانا و نیچه برای مخاطبانی خاص، با زبانی خاص و در مورد و ساحتی خاص، سخن می‌گویند. نباید از حرمت‌گذاری آنان به عقل و دستاوردهای خرد بشری غفلت ورزید. مولانا بارها تکریم خویش نسبت به عقل بشری را نشان می‌دهد (و با استدلال عقلی، عقل را تخطئه می‌کند) و نیچه در دوره میانی زندگی فکری خود عقل را پاس می‌داشت. آنان تنها به تمامیت‌خواهی عقل، ابتنای همه چیز بر عقل محض و غفلت از فراسوی عقل می‌تازند. تمایزافکنی آنان میان آدمیان، هنوز می‌تواند ما را برانگیزاند و حداقل به تأمل وادارد. آنان برای همگان سخن می‌گویند ولی برای عامه، حکم و نظر حقوقی (که مایه تمایز حقوقی یکی بر دیگری در برخورداری از حقوق اساسی بشر باشد) صادر نمی‌کنند. در دوران سیطره کمیت و

چندی، همه ما را به تفکر در کیفیت و چونی احوال و تعلقاتمان فرامی خوانند و در این راه هر کس به حال خویش داناتر است. مولانا می‌گوید: «پیرو نور خود است آن پیشرو». اما نیچه با این همه، عادت داشت که از اصل‌ها و نظریه‌های خاصی سخن گوید که گویی نیروی پاینده زندگی، سازنده آنهاست، یا شربت‌های نیروبخشی هستند که آدمی به خود می‌خوراند. کاپلستون نظریه بازگشت جاودانه را هم یک آزمایش قدرت می‌داند؛ آزمایش قدرت نیچه برای آنکه به جای «نه» شوپنهاوری، به زندگی «آری» بگوید. همچنین اگر نیچه می‌گوید تنها فرمانی که هر کسی باید بی‌چون و چرا به آن گردن نهد، فرمانی است که استعدادهای او از درونش صادر می‌کنند، طبعاً چنین فرمان‌هایی برای دیگری حجیت ندارد. لذا فیلسوف دیونیسوسی نیچه، تنها حکم‌هایی مخصوص و متوجه به خود دارد (نیچه، ۱۳۷۳: پ ۴۳) و برای آن چیزی هم که برای (نه عموم، بلکه) انسان‌های برتر دارد، شنونده‌ای نمی‌یابد.

«حقوق اساسی بشر» در کلیت خویش، گسترده‌ترین و اولیه‌ترین نیاز انسان‌هاست. بدون تحقق آنها ظهور و رشد و شکوفایی بشر و هستی ممکن نیست. چون مولانا و نیچه به شکوفا شدن فرد فرد آدمی می‌اندیشند و به تمام هستی عشق می‌ورزند به این حقوق احترام می‌گذارند: حقوقی که به نام و نشان خاص نمی‌نگرد و همه را یکسان محق و مکلف می‌بیند. مولانا و نیچه برآنند که متفکرینی برای عصر خود نیستند؛ زیرا عصر آنها عصر زندانی گردیدن آدمیان در فهم‌های متداول و متعارف و چسبیدن آنها به درک‌های کهنه و ناپویاست. آنان برای زمانی دیگر سخن می‌گویند؛ زمانی که با عیان شدن تهی بودن تمامی دویینی‌ها و ضدسازی‌ها در بین انسان‌ها، آدمیان در پس همه تقسیم‌بندی‌ها، وحدتی را می‌نگرند؛ همان وحدتی که به آدمی کرامت و حق می‌بخشد. می‌توان گفت که اندیشه‌ها و مکاتب جوهرأ همانند با تفکرات مولانا یا نیچه، با تمام تفاوت‌های اساسی‌ای که در میان انسان‌ها قائل‌اند، می‌توانند به «حقوق بشر» نیز قائل باشند.

### منابع:

- \* در این مقاله، کل ابیات مثنوی از نسخه نیکلسون برگرفته شده‌اند.  
 آنسل، پیرسون کیت، *هیچ‌انگار تمام‌عیار*، ترجمه محسن حکیمی، خجسته، تهران، ۱۳۷۵.  
 استرن، ج. پ.، *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح‌نو، تهران، ۱۳۷۳.  
 جعفری، محمدتقی، *از دریا به دریا*، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۴.

#### تفاوت‌های اساسی و حقوق مشترک انسان‌ها از منظر مولانا و نیچه ۱۰۱

- حسینی (اخلاق)، سیدحسن، «بسترهای شکوفایی حقوق بشر از منظر مولانا»، *مبانی نظری حقوق بشر* (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴.
- حسینی (اخلاق)، سیدحسن، *دوران معاصر در اندیشه نیچه و هایدگر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا، *تمدن و تفکر غربی*، ساقی، تهران، ۱۳۸۰.
- داوری اردکانی، رضا، *فلسفه چیست؟*، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۴.
- سوفرن، زرتشت نیچه، نگاه روز، تهران، ۱۳۷۶.
- شاهنده، نوشین، *زن در تفکر نیچه*، قصیده‌سرا، تهران، ۱۳۸۲.
- شریف، مجید، *مقدمه اراده قدرت*، جامی، تهران، ۱۳۷۸.
- عبدالحکیم، خلیفه (و دیگران)، *نیچه، مولانا و اقبال*، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، حکمت، تهران، ۱۳۷۰.
۱۵. فرهادپور، مراد، *عقل افسرده (تأملاتی در باب تفکر مدرن)*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج. ۷، علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک، *نیچه، فیلسوف فرهنگ*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، بهبهانی، تهران، ۱۳۶۱.
- گوپیناولی، عبدالباقی، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- مک‌دانیل، استنلی، *فلسفه نیچه*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، پرش، آبادان، ۱۳۷۹.
- مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
- نیچه، فریدریش، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، جامی، تهران، ۱۳۷۸.
- نیچه، فریدریش، *انسان مصلوب (آنک انسان)*، ترجمه رؤیا منجم، مس، تهران، ۱۳۸۱.
- نیچه، فریدریش، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران، ۱۳۷۹.
- نیچه، فریدریش، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد و دیگران، جامی، تهران، ۱۳۷۷.
- نیچه، فریدریش، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آگاه، تهران، ۱۳۵۲.
- نیچه، فریدریش، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳.
- نیچه، فریدریش، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، هرمس، تهران، ۱۳۸۰.
- نیچه، فریدریش، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران، ۱۳۸۱.
- وارد، استفن، *درآمدی تاریخی به اخلاق*، ترجمه حسن پویان، مرکز، تهران، ۱۳۷۴.
- هایدگر، مارتین، «زرتشت نیچه کیست؟»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، در *زرتشت نیچه کیست و مقالات* دیگر، هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
- یاسپرس، کارل، *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، سخن، تهران، ۱۳۸۰.

Hague, NetherLands, 1973 .

On, Stephen, *Kant and Nietzsche On Human Rights: A theoretical Approach*,  
International Studies Association, 41st Annual Convention, loseAngeles, march  
2000 .

Solomon ,Robert , *A History of western philosophy 7*,Continental Philosophy since  
1750 (the Rise and fall of the self), Oxford, newYork, 1988 .