

بسمه تعالی

تحلیل انتقادی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریه فطرت در الهیات اسلامی (با تأکید بر قرائت فلسفی علامه طباطبائی)^۱

چکیده

انسان‌شناسی در اندیشه نیچه نقشی بنیادین دارد و مبنای بسیاری از آرای اخلاقی او را شکل می‌دهد. او با نفی مرجعیت الهی و انکار هرگونه ماهیت ثابت برای انسان، وی را موجودی می‌داند که باید خود، آفریننده معنا و ارزش‌های زندگی خویش باشد. از این منظر فطرت یا گرایش‌های ذاتی در انسان معنایی نداشته و او با اراده معطوف به قدرت تعریف می‌شود. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی، ابتدا مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی نیچه را تبیین کرده و سپس آن‌ها را در پرتو نظریه فطرت در الهیات اسلامی بررسی می‌کند. در ادامه، نظریه فطرت به‌عنوان یکی از ارکان انسان‌شناسی اسلامی معرفی شده و نقش آن در تبیین هویت، گرایش‌ها و غایت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که انسان‌شناسی نیچه، به دلیل نادیده گرفتن بُعد فطری و الهی انسان، با چالش‌هایی در تبیین معنای زندگی و کرامت انسانی مواجه است؛ در حالی که نظریه فطرت، با پذیرش پویایی انسان و در عین حال قائل شدن به جهت‌مندی وجود او، تصویری منسجم‌تر و معنادارتر از انسان ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: نیچه؛ انسان‌شناسی؛ خودبنیادی انسان؛ فطرت؛ الهیات اسلامی؛ اراده معطوف به قدرت

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل اندیشه‌ی مدرن، مسئله‌ی معنا و مرجعیت در زندگی انسان است. با تضعیف جایگاه دین و سنت در جهان جدید، پرسش از این که «معنای زندگی از کجا می‌آید» و «چه کسی یا چه چیزی معیار ارزش‌هاست» به یکی از دغدغه‌های اصلی فلسفه بدل شده است. این وضعیت، زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه‌هایی شده که می‌کوشند انسان را بدون ارجاع به هرگونه مرجع متعالی فهم کنند و او را مسؤول کامل معنا و ارزش در زندگی خویش بدانند.

^۱ - محمد حیدری فرد، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، m.heidarifard@kut.ac.ir

در این میان، فریدریش نیچه جایگاهی ویژه دارد. او از برجسته‌ترین فیلسوفانی است که به‌طور ریشه‌ای به نقد دین، اخلاق سنتی و وابستگی انسان به مرجعیت‌های بیرونی پرداخته است. نیچه با طرح ایده‌هایی چون «مرگ خدا»، بنیان‌های دینی و اخلاقی جهان سنتی را به چالش می‌کشد و بر این باور است که انسان باید خود، خالق معنا و ارزش‌های خویش باشد. از این منظر، نظریه نیچه علاوه بر نهاد دین و اخلاق، ناظر به نوعی انسان‌شناسی است که در نتیجه آن هرگونه وابستگی انسان به امر متعالی نفی می‌گردد.

بر همین اساس، انسان‌شناسی نیچه بر اصل خودبنیادی انسان استوار است. در این تلقی، انسان فاقد سرشت ثابت و غایت از پیش تعیین شده است و هویت او در روند ساختن خویش و فراتر رفتن از وضعیت کنونی خود شکل می‌گیرد. نیچه با برجسته کردن نقش اراده معطوف به قدرت، انسان را موجودی می‌داند که باید بدون تکیه بر فطرت یا غایت الهی، راه و معنای زندگی خود را بسازد. این نگاه، بنیان بسیاری از داوری‌های او در باب اخلاق، ارزش و معنا را تشکیل می‌دهد.

در مقابل، الهیات اسلامی تصویری متفاوت از انسان ارائه می‌دهد که یکی از ارکان اصلی آن، نظریه فطرت است. بر اساس این نظریه، انسان دارای سرشتی الهی و گرایش‌هایی بنیادین است که او را به سوی حقیقت، خیر و کمال رهنمون می‌سازد. فطرت در انسان‌شناسی اسلامی، به‌عنوان چارچوبی وجودی برای فهم هویت و مقصد نهایی انسان مطرح می‌شود. از این منظر، انسان موجودی وابسته به مبدأ و برخوردار از جهت‌گیری درونی است.

مسئله اصلی این مقاله آن است که آیا انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه می‌تواند تبیین قابل قبولی از هویت، معنا و غایت انسان ارائه دهد، یا این تلقی با نادیده گرفتن فطرت الهی انسان، با کاستی‌های بنیادین روبه‌روست. به بیان دیگر، پرسش این است که انسان بی‌مرجع و بی‌سرشت نیچه‌ای تا چه اندازه می‌تواند پاسخ‌گوی نیاز انسان به معنا و کرامت باشد.

در پژوهش‌های فارسی، برخی مطالعات به بررسی تطبیقی انسان‌شناسی نیچه و متفکران اسلامی پرداخته‌اند. از جمله مقاله «بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی نیچه و مطهری با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی آن‌ها» (فقیهی، نوروزی و جوانپور هروی، ۱۴۰۳) که فارغ از اینکه محور اصلی آن بررسی آرای سیاسی نیچه است، نشان می‌دهد نیچه انسان را موجودی خودبنیاد و قدرت‌محور می‌داند، در حالی که مطهری بر کرامت، جهت‌مندی و سرشت الهی انسان تأکید دارد. با این حال، این پژوهش غالباً به مقایسه کلی دیدگاه‌ها بسنده کرده و انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه را به‌صورت مستقل و انتقادی در پرتو نظریه فطرت در الهیات اسلامی بررسی نکرده است. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با رویکردی تحلیلی - انتقادی، مبانی انسان‌شناسی نیچه را مستقیماً در برابر نظریه فطرت قرار داده و پیامدهای آن را در تبیین معنا، ارزش و کرامت انسانی آشکار می‌سازد.

همچنین مقاله‌ی «تبیین و نقد نظریه‌ی انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت» نوشته‌ی ایمانی و کرامتی (۱۳۸۶) از

جمله آثاری است که به بررسی انسان‌شناسی نیچه پرداخته است. این پژوهش عمدتاً با تمرکز بر مفهوم «انسان برتر» کوشیده است اهداف، اصول و روش‌های تربیتی قابل استخراج از اندیشه‌ی نیچه را تحلیل و ارزیابی کند و نقد خود را بیشتر در سطح پیامدهای تربیتی و کاربست‌های آموزشی سامان دهد. نوآوری مقاله‌ی حاضر نسبت به این مقاله آن است که به‌جای تمرکز بر دلالت‌های تربیتی، به مبانی انسان‌شناختی نیچه در سطحی عمیق‌تر می‌پردازد و آن‌ها را به‌صورت مستقیم و نظام‌مند در برابر نظریه‌ی فطرت در الهیات اسلامی قرار می‌دهد؛ از این رو، این پژوهش صرفاً نقدی کاربردی نیست، بلکه مقایسه‌ای بنیان‌شناختی درباره‌ی هویت، معنا، ارزش و غایت انسان ارائه می‌کند.

هدف این مقاله، تحلیل مبانی انسان‌شناسی نیچه و نقد آن بر اساس نظریه فطرت در الهیات اسلامی است. در این راستا، تلاش می‌شود ضمن ارائه‌ی تبیینی منصفانه از دیدگاه نیچه، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن در پرتو انسان‌شناسی فطرت‌محور بررسی شود. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی-انتقادی و مبتنی بر مقایسه‌ی مفهومی میان دو دستگاه فکری است و داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل متون اصلی نیچه و منابع معتبر الهیات اسلامی گردآوری شده‌اند.

در این پژوهش، چارچوب نظری الهیات اسلامی با رویکردی فلسفی - الهیاتی تبیین شده است. مبانی اصلی تحلیل، نظریه فطرت در قرائت فلسفی - تفسیری علامه طباطبائی است؛ بدین معنا که فطرت نه صرفاً به‌عنوان مفهومی تفسیری، بلکه به‌مثابه مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی در فهم حقیقت انسان در نظر گرفته شده است. در کنار این مبنا، از آثار شهید مطهری نیز به‌صورت تکمیلی برای تقریر ابعاد انسان‌شناختی و کلامی نظریه فطرت بهره گرفته شده تا نسبت آن با مسئله خودبنیادی انسان و امکان نقد انسان‌شناسی نیچه روشن‌تر گردد. بر این اساس، رویکرد مقاله حاضر صرفاً تفسیری نیست، بلکه تلاشی است برای صورت‌بندی فلسفی-الهیاتی نظریه فطرت و به‌کارگیری آن در نقد مبانی انسان‌شناختی نیچه.

۱- مبانی نظری و مفهومی

برای بررسی و نقد انسان‌شناسی نیچه از منظر الهیات اسلامی، لازم است پیش از هرگونه داوری، مفاهیم بنیادینی که در این پژوهش به کار می‌روند به‌روشنی تبیین شوند. دو مفهوم محوری در این مقاله «خودبنیادی انسان» و «فطرت» هستند که هر یک به دستگاه فکری متفاوتی تعلق دارند و بدون توضیح دقیق، امکان خلط یا برداشت نادرست از آن‌ها وجود دارد. از این رو، در این بخش ابتدا مفهوم خودبنیادی انسان و جایگاه آن در فلسفه مدرن و اندیشه نیچه توضیح داده می‌شود و سپس نظریه فطرت در الهیات اسلامی به‌عنوان مبانی انسان‌شناختی رقیب معرفی می‌گردد.

۱.۲. مفهوم خودبنیادی انسان

خودبنیادی انسان به این معناست که انسان در تعریف هویت، ارزش‌ها و جهت زندگی خود، به مرجع بیرونی یا متعالی وابسته نباشد و خود، مبنای اصلی تصمیم و معنا قرار گیرد. این مفهوم ریشه در تحولات فکری دوران جدید دارد؛ دورانی که در آن، اعتماد به عقل انسانی افزایش یافت و جایگاه سنت و دین به‌عنوان منابع اصلی معنا و ارزش به چالش کشیده شد. در چنین فضایی، انسان به‌تدریج به‌عنوان موجودی مستقل و خوداتکا فهم شد که می‌تواند بدون ارجاع به امر قدسی، مسیر زندگی خویش را تعیین کند. (Craig, 2000, s.v. "Autonomy")

لازم است میان خودبنیادی در سطح انسان‌شناختی و خودآیینی در حوزه اخلاق تفاوت گذاشته شود. خودآیینی اخلاقی معمولاً به این معناست که انسان در عمل اخلاقی از عقل خود پیروی می‌کند و تابع فرمان‌های بیرونی نیست، اما همچنان می‌تواند به نوعی نظم عقلانی یا ارزش‌های عام پایبند باشد. در مقابل، خودبنیادی انسان‌شناختی به سطحی عمیق‌تر مربوط می‌شود و ناظر به این ادعاست که انسان نه تنها در عمل، بلکه در اصل هویت و معنای وجودی خود نیز به هیچ مبنای فراتری نیاز ندارد (Taylor, 1989, pp. 27-52) (خسروپناه و اسماعیل‌پور نیازی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۳)

در فلسفه مدرن، تلقی از انسان به‌عنوان موجودی خوداتکا در قالب‌های متعددی بروز یافته است؛ از تأکید بر عقل خودبنیاد در سنت روشنگری گرفته تا برجسته‌شدن سوژه خودمختار در فلسفه اخلاق جدید. با این حال، این ایده در اندیشه نیچه به یکی از رادیکال‌ترین صورت‌های خود می‌رسد، زیرا او فراتر از اتکای انسان به دین و اخلاق سنتی، اصل جست‌وجوی بنیانی ثابت برای هویت انسانی را نیز مورد تردید قرار می‌دهد. نیچه با طرح مرگ خدا و نقد اخلاق بردگی، می‌کوشد نشان دهد که بسیاری از ارزش‌های پذیرفته‌شده تاریخی، بازتاب حقیقتی متعالی نیستند، بلکه محصول فرایندهای قدرت، ترس و تفسیرهای بشری‌اند. از این رو، انسان از نظر او نباید خود را تابع سرشتی از پیش تعریف‌شده، قانونی الهی یا غایتی ثابت بداند، بلکه باید خویشتن را به‌منزله پروژه‌ای گشوده فهم کند که در آن، معنا و ارزش بلکه آفریده می‌شوند.

در این چارچوب، خودبنیادی صرفاً یک امکان نظری نیست، بلکه به‌مثابه وظیفه‌ای وجودی مطرح می‌شود: انسان باید جرأت کند از پشتوانه‌های متافیزیکی و اخلاقی پیشین عبور کند و با اتکا به توان آفرینندگی خویش، ارزش‌هایی نو پدید آورد و شیوه زیست خود را بر اساس آن‌ها سامان دهد. بدین ترتیب، خودبنیادی در اندیشه نیچه صرفاً استقلال عملی نیست، بلکه نوعی بازتعریف بنیادین از جایگاه انسان در جهان است؛ جایگاهی که در آن، انسان دیگر مفسر نظم پیشینی نیست، بلکه خود به منشأ معنا و سنجش ارزش‌ها بدل می‌شود و از همین رو، برای انسان معاصر صورتی از ضرورت تاریخی و وجودی می‌یابد (نیچه، ۱۴۰۴ الف، ص. ۱۷).

۲.۲. نظریه فطرت در الهیات اسلامی

در برابر این تلقی، الهیات اسلامی بر نظریه فطرت به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی انسان‌شناسی تأکید دارد. فطرت در متون دینی به سرشت و گرایش درونی انسان اشاره دارد که از سوی خداوند در وجود او نهاده شده است. بر اساس این دیدگاه، انسان با نوعی آمادگی ذاتی برای شناخت حقیقت، گرایش به خیر و تمایل به کمال آفریده شده و این ویژگی‌ها بخشی از هویت وجودی او به‌شمار می‌آیند. (اوستادی، شریعتی نیاسر و شاکری، ۱۴۰۴)

در تبیین فلسفی، فطرت ساختاری بنیادین است که هم در شناخت و هم در گرایش‌های عملی انسان نقش دارد. انسان به‌واسطه فطرت، توان تشخیص برخی حقیقت‌های پایه و گرایش به ارزش‌هایی چون عدالت، خیر و نیکی را داراست. از این منظر، معرفت و اخلاق انسانی بر پایه‌ای درونی استوارند که مستقل از قراردادهای اجتماعی یا خواست فردی صرف شکل گرفته است.

نسبت فطرت با خدا در الهیات اسلامی، نسبتی وجودی است؛ به این معنا که فطرت نشانه‌ی پیوند انسان با مبدأ هستی است و او را به سوی مقصد نهایی‌اش رهنمون می‌سازد. از این رو، فطرت با مسئله غایت و ارزش نیز پیوندی مستقیم دارد. انسان بر اساس این سرشت الهی، زندگی خود را مسیری معنادار می‌فهمد که به سوی کمالی فراتر از خواست‌های آنی جهت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۶، ص. ۱۸۶) (اسماعیل پور نیازی، ۱۳۸۹، ص. ۷۳).

۳. مبانی انسان‌شناسی نیچه

انسان‌شناسی نیچه را نمی‌توان در قالب یک دستگاه فلسفی کلاسیک با تعاریف روشن و مرزبندی‌شده صورت‌بندی کرد؛ چراکه خود او هرگونه نظام‌سازی و تثبیت مفهومی را نشانه‌ای از «ترس از زندگی» می‌دانست. با این حال، در میان نوشته‌های پراکنده، استعاری و گاه متناقض‌نمای او، تصویری نسبتاً منسجم از تلقی نیچه از انسان قابل بازسازی است. این تصویر، بر نفی ذات‌گرایی، طرد هرگونه مبنای متعالی برای هویت انسانی و تأکید بر پویایی نیروهای درونی انسان استوار است. انسان در اندیشه نیچه بیش از آنکه موجودی با سرشتی از پیش تعیین‌شده باشد، صحنه‌ی رویارویی نیروهایی است که همواره در حال تغییر، کشمکش و فزونی خواهی‌اند.

۱.۳. انکار ماهیت ثابت انسانی

انکار ماهیت ثابت انسانی یکی از بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی نیچه است؛ پیش‌فرضی که تقریباً در همه دوره‌های فکری او، از نوشته‌های جوانی تا آثار متأخر، به اشکال مختلف تکرار و بسط می‌یابد. نیچه بر این باور است که تصور «طبیعت انسان» به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های ثابت، حاصل مشاهده‌ای دقیق نبوده و تنها نتیجه‌ی سلطه‌ی الگوهای متافیزیکی و اخلاقی خاص

بر تفکر فلسفی است. به‌زعم او، فیلسوفان با طرح چنین مفهومی، بیش از آن‌که انسان را آن‌گونه که هست توصیف کنند، می‌کوشند آن را مطابق با نیازهای اخلاقی و ارزشی خود سامان دهند (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۱۴۱)

نیچه به‌صراحت نشان می‌دهد که مفاهیمی که انسان آن‌ها را بدیهی و طبیعی می‌پندارد، در واقع ساخته‌های زبانی و قراردادی‌اند. این تحلیل زبانی، پیامدهای مستقیمی برای انسان‌شناسی دارد؛ زیرا اگر مفاهیم بنیادین ما درباره انسان محصول قرارداد و عادت باشند، دیگر نمی‌توان از ذات یا سرشت ثابت انسانی سخن گفت. از این منظر، «انسان» نامی است که بر مجموعه‌ای از وضعیت‌های متغیر نهاده‌ایم، نه اشاره به حقیقتی پایدار و مستقل (نیچه، ۱۴۰۰، ص. ۵۹)

این موضع در آثار میانی نیچه، به‌ویژه انسانی، بسیار انسانی، صورت روشن‌تری می‌یابد. نیچه در این اثر می‌کوشد نشان دهد آنچه اغلب به‌عنوان ویژگی‌های طبیعی انسان معرفی می‌شود، ریشه در شرایط تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی دارد. اخلاق، دین، احساس گناه و حتی شفقت، اجزای تغییرناپذیر طبیعت انسان نیستند، بیشتر واکنش‌هایی هستند که در بسترهای خاص تاریخی شکل گرفته‌اند. از این رو، سخن گفتن از «ذات اخلاقی انسان» یا «تمایل طبیعی او به خیر» از نظر نیچه نوعی ساده‌سازی نادرست است. (نیچه، ۱۴۰۱، ص. ۳۹۰)

در فراسوی نیک و بد، نیچه حمله‌ی مستقیم‌تری به ذات‌گرایی فلسفی وارد می‌کند. او فیلسوفانی را که به‌دنبال تعریف ماهیت انسان‌اند، متهم می‌کند که در واقع پیش‌داوری‌های اخلاقی خود را در قالب نظریه‌های فلسفی پنهان می‌سازند. به نظر نیچه، این فیلسوفان ابتدا تصویری مطلوب از انسان در ذهن دارند و سپس می‌کوشند آن را به‌عنوان «طبیعت واقعی انسان» معرفی کنند. در مقابل، نیچه تأکید می‌کند که انسان واقعی چندلایه، ناپایدار و سرشار از تضاد است که نمی‌توان آن را در قالب تعریفی واحد و ثابت فروکاست. (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۳۴)

نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق انکار ذات ثابت انسان را با نگاهی تاریخی توضیح می‌دهد. او نشان می‌دهد که اموری مانند «مسئولیت»، «وجدان» و حتی تصور ما از «خود»، امور طبیعی و همیشگی نیستند، بلکه در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. انسانی که امروز خود را مسئول دانسته و دائماً رفتار و افکارش را زیر نظر می‌گیرد، حاصل سال‌ها تربیت، تنبیه و فشارهای اجتماعی است. به همین دلیل، آنچه معمولاً به‌عنوان ویژگی‌های درونی و تغییرناپذیر انسان معرفی می‌شود، در واقع نتیجه‌ی تأثیر تدریجی نیروهای بیرونی است که کم‌کم درونی شده‌اند. (Nietzsche, 2017, p. 141)

نیچه در چنین گفت‌وگوتش برای توضیح نگاه خود به انسان، از تصویرها و واژه‌هایی استفاده می‌کند که معنایی فراتر از ظاهرشان دارند. یکی از مهم‌ترین این تصویرها «پل» است. وقتی نیچه انسان را «پل» می‌نامد، منظورش این است که انسان مقصد نهایی

نیست، بلکه وسیله‌ی عبور است. پل جایی برای توقف و ماندن نیست؛ ارزش آن در این است که امکان عبور از یک وضعیت به وضعیتی دیگر را فراهم می‌کند. به همین معنا، انسان نیز نباید خود را کامل و پایان‌یافته بداند، بلکه باید خود را مرحله‌ای بداند که از آن می‌توان و باید عبور کرد.

تصویر «ریسمان» معنای ناپایداری و خطر را به این وضعیت اضافه می‌کند. ریسمان باریک است و راه رفتن روی آن همیشه با احتمال لغزش و سقوط همراه است. نیچه با این تمثیل می‌خواهد بگوید که زندگی انسان مسیر امن و تضمین‌شده‌ای نیست. انسانی که می‌خواهد از آنچه هست فراتر برود، ناچار است خطر کند و امکان شکست را بپذیرد. امنیت، آرامش کامل و تکیه بر وضعیت موجود، از نگاه نیچه، نشانه‌ی توقف و ترس از دگرگونی است.

واژه‌ی «گذار» نیز نشان می‌دهد که انسان در وضعیت حرکت دائمی قرار دارد. انسان نه در گذشته می‌ماند و نه در حال تثبیت می‌شود، بلکه همواره در حال عبور از یک وضعیت به وضعیت دیگر است. این گذار وضعیت همیشگی زندگی انسان است. (Nietzsche, 2005, p. 89)

در مجموع، انکار ماهیت ثابت انسانی در اندیشه نیچه به معنای نفی هرگونه چارچوب از پیش تعیین‌شده برای فهم انسان است. انسان، آن‌گونه که نیچه ترسیم می‌کند، موجودی است که هیچ تعریف نهایی‌ای او را دربر نمی‌گیرد. این بی‌ثباتی نشانه‌ی زنده‌بودن انسان است. نیچه با کنار زدن تصور ذات ثابت، راه را برای فهمی سیال، تاریخی و قدرت‌محور از انسان می‌گشاید؛ فهمی که در آن، انسان همواره در حال شدن است و هیچ‌گاه به «آنچه باید باشد» فروکاسته نمی‌شود.

۲-۳. تقلیل انسان به اراده معطوف به قدرت

پس از کنار گذاشتن هرگونه ماهیت ثابت برای انسان، نیچه برای توضیح آنچه در ژرفای رفتار، اندیشه و زندگی انسانی جریان دارد، به مفهوم «اراده معطوف به قدرت» روی می‌آورد. این مفهوم را باید اصل تبیینی فراگیری فهم کرد که نیچه از طریق آن، هم انسان و هم جهان را توضیح می‌دهد. اراده معطوف به قدرت نزد نیچه، پاسخی است به این پرسش که اگر انسان فاقد ذات ثابت و غایت از پیش تعیین‌شده است، چه نیرویی او را به حرکت وامی‌دارد؟

نیچه در آثار مختلف خود، به‌ویژه در حکمت شادان، به تدریج از تبیین‌هایی چون «میل به بقا» یا «جست‌وجوی لذت» فاصله می‌گیرد و آن‌ها را ناکافی می‌داند. از نظر او، چنین تبیین‌هایی بیش از حد سطحی‌اند و نمی‌توانند پیچیدگی رفتار انسانی را توضیح دهند. نیچه معتقد است که در پس خواست بقا یا لذت، نیروی بنیادی‌تری نهفته است: میل به گسترش، افزایش توان و غلبه. این میل همان چیزی است که او «اراده معطوف به قدرت» می‌نامد.

در این چارچوب، انسان پیش از آن که موجودی اندیشنده باشد، موجودی خواهان است؛ اما خواست او معطوف به حفظ وضعیت موجود نیست، بلکه متوجه فزونی و شدت یافتن است. نیچه بارها تأکید می‌کند که زندگی ذاتاً میل به فزونی دارد و هر جا زندگی هست، اراده معطوف به قدرت نیز حضور دارد. انسان، به‌عنوان شکلی پیچیده از زندگی، تجلی خاصی از همین اراده است (نیچه، ۱۳۹۹، ص. ۲۱۱)

یکی از پیامدهای مهم این دیدگاه، بازتعریف جایگاه عقل در فهم انسان است. بدین سان او از تعریف عقل به‌عنوان نیروی مستقل و راهبر گذر کرده و آن را ابزاری در خدمت نیروهای ژرف‌تر می‌داند. اندیشه‌ها، استدلال‌ها و نظام‌های فلسفی، از نگاه نیچه، اغلب پوششی عقلانی برای گرایش‌ها و تمایلات ناآگاهانه‌اند. به بیان دیگر، انسان ابتدا می‌خواهد و سپس برای خواست خود دلیل می‌سازد.

نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق این دیدگاه را با تحلیلی دقیق‌تر و جزئی‌تر دنبال می‌کند. او نشان می‌دهد که بسیاری از ارزش‌های اخلاقی رایج، به‌ویژه ارزش‌هایی مانند فروتنی، اطاعت و خودسرکوبی، همیشه آن‌گونه که به نظر می‌رسند بی‌طرف یا بی‌قدرت نیستند. از نگاه نیچه، این ارزش‌ها در موارد زیادی شکل خاصی از اراده معطوف به قدرت را بازتاب می‌دهند؛ اراده‌ای که به‌جای اعمال آشکار و مستقیم قدرت، از مسیر اخلاق وارد عمل می‌شود (نیچه، ۱۴۰۴، ص. ۱۱۷)

نیچه توضیح می‌دهد که وقتی فرد یا گروهی توان اعمال قدرت مستقیم را ندارد، ممکن است ارزش‌هایی را برجسته کند که ناتوانی او را به فضیلت تبدیل می‌کند. در این حالت، اخلاق به ابزاری برای داوری، کنترل و حتی سلطه‌ی غیرمستقیم بدل می‌شود. به همین دلیل، اخلاق‌هایی که در ظاهر با قدرت، غلبه و برتری مخالفت می‌کنند، در لایه‌های پنهان خود همچنان درگیر همان میل بنیادین به تأثیرگذاری و چیرگی‌اند، اما این بار به شکلی پیچیده‌تر و پوشیده‌تر.

بر همین اساس، نیچه هرگونه تبیین انسان بر پایه‌ی عقل ذاتی، وجدان فطری یا گرایش‌های از پیش نهاده‌شده را کنار می‌گذارد. از نظر او، چنین مفاهیمی بازمانده‌ی سنت‌های متافیزیکی‌اند که می‌کوشند زندگی را قابل پیش‌بینی و مهارپذیر کنند. در مقابل، نیچه تصویری از انسان ارائه می‌دهد که در آن، کشمکش نیروها اصل اساسی است. انسان یک «من» یکپارچه نیست، میدان رویارویی اراده‌های گوناگونی است که گاه در هماهنگی و گاه در تضاد با یکدیگر عمل می‌کنند.

(Nietzsche, 2013, pp. 29-33)

این برداشت از انسان در یادداشت‌های متأخر نیچه، که بعدها تحت عنوان اراده معطوف به قدرت گردآوری شده‌اند، بُعد هستی‌شناختی پررنگ‌تری می‌یابد. در این نوشته‌ها، نیچه حتی تمایز سنتی میان روان‌شناسی و متافیزیک را کمرنگ نموده و اراده

معطوف به قدرت را اصلی تبیینی می‌داند که علاوه بر انسان، کل واقعیت را نیز تبیین می‌کند. در چنین افقی، انسان نمونه‌ای خاص از نحوه‌ی عمل این اراده در سطحی پیچیده و خودآگاه است. (Nietzsche, 2019, p. 209)

در نتیجه، انسان‌شناسی نیچه به‌طور آگاهانه از هرگونه تعریف مبتنی بر عقل، فطرت یا هدف نهایی فاصله می‌گیرد. انسان نیچه‌ای موجودی است که باید نیروهای درونی خود را بشناسد، آن‌ها را سامان دهد و به بالاترین حد ممکن برساند. سازگاری با یک الگوی از پیش تعیین‌شده از نظر او مهم نیست، مهم شدت و توان زندگی است. این نگاه، زمینه را برای تلقی خاص نیچه از ارزش، معنا و اخلاق فراهم می‌کند؛ تلقی‌ای که مستقیماً از فهم او از انسان به‌مثابه تجلی اراده معطوف به قدرت برمی‌خیزد.

۳-۳. خودبنیادی ارزشی انسان

خودبنیادی ارزشی انسان در اندیشه نیچه نتیجه‌ی منطقی و ناگزیر دو پیش‌فرض بنیادین پیشین است: انکار هرگونه ماهیت ثابت انسانی و فروکاستن نیروی محرک انسان به اراده معطوف به قدرت. هنگامی که انسان فاقد سرشت از پیش تعریف‌شده باشد و هیچ اصل متعالی یا غایت نهایی‌ای بر زندگی او حاکم نباشد، تفسیر از ارزش به کانون تفکر فلسفی او منتقل می‌شود. نیچه در این نقطه، یکی از رادیکال‌ترین مواضع تاریخ فلسفه را اتخاذ می‌کند: ارزش‌ها کشف نشده و داده نمی‌شوند، بلکه ساخته می‌شوند.

نیچه در حکمت شادان با طرح ایده‌ی «مرگ خدا» به‌روشنی اعلام می‌کند که جهان مدرن دیگر نمی‌تواند بر بنیان ارزش‌های مطلق و فراتاریخی استوار بماند. مرگ خدا نزد نیچه بیش از آنکه صرفاً به معنای نفی باور دینی باشد، نشانه‌ی فروپاشی کل دستگامی است که معنا، اخلاق و حقیقت را به منبعی متعالی نسبت می‌داد. با از میان رفتن این مرجع، انسان وارد وضعیتی می‌شود که از نظر نیچه به معنای واقعی کلمه خطرناک است.

این وضعیت خطرناک است، زیرا چارچوب‌های مشترک داوری فرو می‌ریزند و دیگر معیار قطعی و همگانی‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن میان درست و نادرست، خیر و شر یا معنا و بی‌معنایی تمایز گذاشت. در چنین شرایطی، انسان ممکن است دچار سردرگمی، پوچی یا بی‌ثباتی اخلاقی شود و حتی به این نتیجه برسد که هیچ چیز ارزش پایندی ندارد. نیچه این امکان را به‌خوبی می‌شناسد و آن را یکی از پیامدهای جدی مرگ خدا می‌داند. (Nietzsche, 2001, p. 109)

با این حال، همین وضعیت در عین خطرناک بودن، سرشار از امکان نیز هست؛ زیرا انسان دیگر نمی‌تواند مسئولیت معنا و ارزش را به منبعی بیرونی واگذار کند. او ناچار است خود دست به ارزش‌گذاری زده و بار کامل پیامدهای آن را بر دوش بگیرد. از نظر نیچه، این لحظه هم‌زمان می‌تواند به فروپاشی کامل معنا بینجامد یا به آغاز شکلی تازه از مسئولیت و خلاقیت انسانی منجر شود.

در این وضعیت، نیچه به‌شدت با هر تلاشی برای جایگزین کردن خدا با اصولی به‌ظاهر عقلانی یا جهان‌شمول مخالفت می‌کند. در

فراسوی نیک و بد، او اخلاق‌های عقل‌گرا و انسان‌دوستانه را نیز ادامه‌ی همان سنت متافیزیکی می‌داند که تنها لباس خود را عوض کرده‌اند. از نظر نیچه، حتی ارزش‌هایی چون برابری، شفقت یا خیر عمومی، اگر به‌عنوان معیارهای مطلق عرضه شوند، همچنان نوعی مرجع بیرونی را بر انسان تحمیل می‌کنند. (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۶۷)

در چنین گفت‌وگوت، ایده‌ی خودبنیادی ارزشی در قالب شخصیت زرتشت و آموزه‌ی او درباره «آفرینش ارزش‌ها» به اوج می‌رسد. زرتشت آموزگار حقیقت‌های جاودان نیست، بلکه دعوت‌کننده به ارزش‌گذاری تازه است. او انسان را فرامی‌خواند که به‌جای اطاعت از ارزش‌های کهنه، خود معیار ارزش‌گذاری شود. در این چارچوب، انسان برتر کسی است که از پابندی به فضیلت‌های سنتی گذر نموده و توان آفرینش ارزش را دارد.

نیچه در اینجا به‌روشنی میان دو نوع انسان تمایز می‌گذارد: انسان‌هایی که ارزش‌ها را به ارث می‌برند و انسان‌هایی که آن‌ها را می‌آفرینند. گروه نخست، از نگاه نیچه، همچنان در چارچوب اخلاق گله‌ای و ترس از تنهایی زندگی می‌کنند. گروه دوم، با پذیرش خطر و بی‌پناهی، مسئولیت کامل زندگی خود را بر عهده می‌گیرند. (Nietzsche, 2005, p. 97)

در غروب بتان، نیچه این موضع را صریح‌تر و تندتر بیان می‌کند. او ارزش‌های مسلط را «بت» می‌نامد؛ بت‌هایی که به‌ظاهر بدیهی و مقدس‌اند، اما در واقع مانع زندگی و خلاقیت انسان می‌شوند. نقد این بت‌ها، مقدمه‌ای است برای بازکردن فضا به‌سوی ارزش‌هایی که از دل زندگی و توان انسان برمی‌خیزند، نه از فرمانی آسمانی یا قانونی عقلانی (نیچه، ۱۴۰۲، ص. ۱۳۳)

نیچه در این است انسان، که می‌توان آن را نوعی تفسیر شخصی او از مسیر فکری‌اش دانست، خود را فیلسوفی معرفی می‌کند که وظیفه‌اش آماده‌کردن انسان برای یک دگرگونی اساسی است: دگرگونی‌ای که در آن انسان از اطاعت از ارزش‌های آماده و تحمیل‌شده عبور می‌کند و به مرحله‌ی آفرینش ارزش‌های تازه می‌رسد. نیچه در این اثر بارها تأکید می‌کند که فلسفه‌اش خطاب به همه نیست، بلکه برای کسانی است که می‌توانند زندگی بدون تکیه بر قطعیت‌های مطمئن و پاسخ‌های از پیش آماده را تاب بیاورند. از نظر نیچه، ارزش‌گذاری به‌دست خود انسان کار ساده یا دل‌خواهانه‌ای نیست. کسی که این راه را انتخاب می‌کند، دیگر نمی‌تواند مسئولیت معنا، خیر و شر را به دین، سنت یا جامعه واگذار کند. او باید خود تصمیم بگیرد چه چیزی ارزش زیستن دارد و پیامدهای این تصمیم را نیز بپذیرد. به همین دلیل، نیچه این مسیر را وظیفه‌ای دشوار و پرهزینه می‌داند که تنها برخی انسان‌ها توان تحمل فشار، تنهایی و خطرهای آن را دارند (Nietzsche, 2007, p. 71).

در مجموع، انسان‌شناسی نیچه در این نقطه به اوج رادیکالیسم خود می‌رسد. انسان دیگر نه تابع طبیعتی ثابت است، نه مجری فرمان عقل یا دین، و نه پیرو ارزش‌های موروثی. او خود معیار می‌شود؛ معیاری که باید دائماً خود را بیازماید و از نو بسازد. این خودبنیادی

ارزشی، هسته‌ی اصلی تصویر نیچه از انسان مدرن است؛ تصویری که بدون فهم آن، نه نقد نیچه ممکن است و نه گفت‌وگوی جدی با الهیات اسلامی.

۴. نظریه فطرت به‌عنوان مبنای انسان‌شناسی الهیات اسلامی

انسان‌شناسی الهیات اسلامی بر پیش‌فرضی بنیادین استوار است که آن را از بسیاری از تلقی‌های مدرن متمایز می‌کند: انسان نه تنها موجودی رهاشده در جهان بی‌معنا نیست، دارای ساختاری درونی است که جهت، قابلیت و افق کمال او را تعیین می‌کند. این ساختار در متون اسلامی با عنوان «فطرت» شناخته می‌شود. فطرت بنیانی وجودشناختی برای فهم حقیقت انسان است؛ بنیانی که هم ثبات دارد و هم امکان رشد و شکوفایی را در خود جای داده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۵) (جوادی، عظیمی‌دخت، صحرائی و قاین‌ابراهیم‌آبادی، ۱۴۰۴).

۱.۴. فطرت به‌مثابه ساختار وجودی انسان

در الهیات اسلامی، فطرت صرفاً مفهومی تفسیری یا اخلاقی نیست، بلکه دارای بنیانی فلسفی در تبیین حقیقت انسان است. فطرت به نحوه‌ای از سرشت وجودی انسان اشاره دارد که در آن، گرایش‌ها و ادراکات بنیادینی به‌صورت پیشینی در ساختار وجودی او نهاده شده و هویت انسانی بدون آن قابل فهم نیست. از این منظر، فطرت با ذات انسان مرتبط است، اما نه به معنای ماهیت ایستای ارسطویی، بلکه به‌عنوان نوعی جهت‌مندی وجودی به سوی غایت. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۲، ص. ۱۲۰)

این جهت‌مندی در ساحت معرفت به‌صورت ادراک حضوری نسبت به حقیقت و در ساحت وجودی به شکل کمال‌طلبی بنیادین انسان ظهور می‌یابد؛ امری که صرفاً محصول تربیت یا فرهنگ نیست، بلکه ریشه در آفرینش انسان دارد. از این رو، نظریه فطرت را نمی‌توان با ذات‌گرایی کلاسیک یا طبیعت‌گرایی مدرن یکسان دانست؛ زیرا در اینجا سخن از ساختاری وجودی و غایت‌مند است که نسبت انسان با حقیقت متعالی را نشان می‌دهد و می‌تواند مبنایی فلسفی برای ارزیابی دیدگاه‌هایی فراهم آورد که انسان را فاقد جهت‌مندی ذاتی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۶، ص. ۱۷۸)

بر این اساس، فطرت پیش از آن که مفهومی تربیتی یا اخلاقی باشد، ناظر به ساختار وجودی انسان است. قرآن کریم در آیه‌ی «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم-۳۰) از نحوه‌ای خاص از آفرینش انسان سخن می‌گوید که قابل تبدیل و دگرگونی نیست. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، فطرت را به‌عنوان «نحوه‌ی خاص وجود انسان» تفسیر می‌کند، نه مجموعه‌ای از باورها یا گرایش‌های اکتسابی. از نظر ایشان، فطرت به این معناست که انسان با نوعی جهت‌گیری درونی نسبت به حقیقت و کمال آفریده شده است.

نکته‌ی محوری در تحلیل علامه آن است که فطرت را نباید با رفتارهای بالفعل انسان یکی دانست. فطرت امری پیشینی و وجودی است، در حالی که افعال و انتخاب‌های انسان در بستر تاریخ و شرایط اجتماعی شکل می‌گیرند. از این رو، امکان انحراف یا غفلت از فطرت نشانه‌ی آزادی و اختیار انسان است. علامه تصریح می‌کند که ثبات فطرت به معنای ثبات جهت است، نه ثبات مسیرهای تحقق. انسان همواره به سوی کمال گرایش دارد، اما راه‌های تحقق این گرایش می‌تواند متفاوت و حتی متضاد باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۶، ص. ۲۶۸).

شهید مطهری نیز بر همین تمایز تأکید می‌کند. او فطرت را «سرمایه‌ی اولیه انسان» می‌داند که اگرچه در همه انسان‌ها مشترک است، اما نحوه‌ی بروز و شکوفایی آن یکسان نیست. به نظر مطهری، خطای برخی مکاتب جدید در این است که پویایی انسان را تنها با نفی هرگونه سرشت پیشینی توضیح می‌دهند، در حالی که از منظر اسلامی، پویایی دقیقاً بر بستر فطرت معنا پیدا می‌کند. در این چارچوب، فطرت مانع تغییر و عامل جمود نبوده و شرط امکان رشد انسانی است. انسان بدون فطرت، فاقد جهت خواهد بود و تغییر او صرفاً تغییر شکل خواهد بود، نه حرکت به سوی کمال. بنابراین، فطرت به‌عنوان ساختار وجودی انسان، هم ثبات دارد و هم امکان شدن را در خود جای داده است (مطهری، ۱۴۰۱ الف، صص. ۴۸-۵۴).

۲-۴. نسبت فطرت با عقل، اراده و اختیار

در انسان‌شناسی اسلامی، فطرت همواره در نسبت با عقل و اختیار انسان فهم می‌گردد زیرا انسان موجودی صرفاً عقلانی یا اراده‌محور نیست. تقلیل انسان به یکی از این ساحت‌ها، تصویری ناقص و گمراه‌کننده از حقیقت انسان ارائه می‌دهد. فطرت جهت کلی حرکت انسان را مشخص می‌کند، عقل ابزار تشخیص و تحلیل است و اراده نیروی تحقق‌بخش تصمیم‌هاست.

علامه طباطبایی در تحلیل نفس انسان، عقل را قوه‌ای می‌داند که توان تشخیص کلیات و تمییز حق از باطل را دارد، اما تصریح می‌کند که عقل به‌خودی‌خود تعیین‌کننده‌ی ارزش‌نهایی نیست. عقل می‌تواند راه را نشان دهد، اما اینکه کدام راه ارزش‌پیمودن دارد، به گرایش‌های عمیق‌تری مربوط است که ریشه در فطرت دارند. از همین رو، در قرآن کریم گاه ناتوانی انسان در فهم حقیقت، نه به فقدان عقل، بلکه به «قساوت قلب» یا «غفلت» نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص. ۵۹-۶۳).

در این چارچوب، اختیار انسان معنایی دقیق و محدود پیدا می‌کند. انسان مختار است، اما اختیار او در خلأ عمل نمی‌کند. او می‌تواند برخلاف فطرت خود انتخاب کند، اما این انتخاب همواره در تنش با ساختار درونی او قرار می‌گیرد. این وضعیت نشانه‌ی مسئولیت اخلاقی انسان است؛ زیرا اگر انسان کاملاً بی‌جهت بود، نه هدایت معنا داشت و نه گمراهی.

بنابراین، انسان‌شناسی اسلامی نه اراده را اصل تبیینی انسان می‌داند و نه عقل را. انسان موجودی است که در او تعادلی میان شناخت،

گرایش و انتخاب برقرار شده است. این تعادل، تصویر پیچیده‌تر و واقع‌بینانه‌تری از انسان ارائه می‌دهد و اجازه نمی‌دهد یکی از قوای انسانی جایگزین تمام حقیقت انسان شود.

۳.۴. فطرت و غایت‌مندی انسان

پذیرش فطرت به‌عنوان ساختار وجودی انسان، به‌طور طبیعی به پذیرش غایت‌مندی زندگی انسانی می‌انجامد. قرآن کریم به‌صراحت هرگونه تلقی عبث‌انگارانه از آفرینش انسان را رد می‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا». (مؤمنون-۱۱۵) علامه طباطبایی ذیل این آیه توضیح می‌دهد که اگر انسان دارای فطرت باشد، آنگاه زندگی او نمی‌تواند بی‌هدف یا صرفاً محصول تصادف باشد. فطرت خود نشانه‌ای از جهت‌داری وجود انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۵، ص. ۱۰۴)

شهید مطهری در تحلیل غایت‌انسان، به گرایش‌هایی اشاره می‌کند که در هیچ وضعیت محدود دنیوی به‌طور کامل ارضا نمی‌شوند؛ مانند میل به حقیقت مطلق، عدالت کامل و کمال پایدار. از نظر او، این ناتمام‌بودن خواسته‌های فطری در دنیا، نشانه‌ی آن است که غایت انسان فراتر از زندگی مادی تعریف شده است. انسان اگر صرفاً برای همین جهان آفریده شده بود، باید در همین جا به آرامش کامل می‌رسید (مطهری، ۱۴۰۱، ص. ۴۳)

علامه طباطبایی نیز پیوند فطرت و معاد را از همین منظر تبیین می‌کند. به نظر او، معاد پاسخ الهی به جهت‌مندی درونی انسان است. فطرت انسان او را به‌سوی کمالی سوق می‌دهد که در چارچوب زمان و ماده محدود نمی‌شود. بنابراین، باور به معاد افزوده‌ای بیرونی به انسان‌شناسی اسلامی نبوده و تکمیل‌کننده‌ی آن است.

در این نگاه، زندگی دنیوی مرحله‌ای از مسیر کمال است، نه نقطه‌ی پایان آن. انسان با فطرتی آفریده شده که او را از سکون و بسندگی بازمی‌دارد و همواره به‌سوی افقی فراتر فرا می‌خواند. همین غایت‌مندی درونی است که به زندگی انسانی معنا بخشیده و آن را از سرگردانی ارزشی و وجودی مصون می‌دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۷، ص. ۵۲۶)

۵. نقد مبانی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریه فطرت

نقد انسان‌شناسی نیچه، اگر بخواهد جدی و منصفانه باشد، باید دقیقاً از همان نقطه‌ای آغاز شود که خود نیچه بر آن بیشترین تأکید را دارد: انکار هرگونه سرشت ثابت و مرجع پیشینی برای فهم انسان. نظریه‌ی فطرت در الهیات اسلامی درست در همین نقطه وارد گفت‌وگو می‌شود و با اثبات پویایی انسان، همراه با نشان‌دادن ناسازگاری‌های درونی انسان‌شناسی خودبنیاد، مبانی آن را به چالش می‌کشد.

پیش از داوری میان انسان‌شناسی نیچه و تلقی مبتنی بر فطرت، لازم است معیار ارزیابی روشن شود؛ زیرا صرف ادعای «واقع‌بینانه‌تر بودن» یک نظریه، بدون تعیین ملاک، نمی‌تواند مبنای نقد فلسفی قرار گیرد. در این پژوهش، داوری میان دو تلقی بر سه معیار استوار است: نخست، توان تبیین تجربه‌های بنیادین انسانی همچون حقیقت‌جویی، احساس الزام اخلاقی و جست‌وجوی معنا؛ دوم، میزان انسجام درونی نظریه در تبیین انسان و پرهیز از خودنقضی؛ و سوم، امکان ارائه چارچوبی پایدار برای داوری ارزشی درباره رشد و انحطاط انسان. بر اساس این معیارها، استدلال مقاله آن است که انسان‌شناسی نیچه، به دلیل گرایش نسبی‌گرایانه در تلقی از حقیقت و ارزش، در تبیین الزام اخلاقی و معیار مشترک انسانی با دشواری روبه‌رو می‌شود، در حالی که نظریه فطرت می‌کوشد این تجربه‌ها را در چارچوبی منسجم و غیرنسبی تبیین کند. از این رو، ترجیح انسان‌شناسی فطرت‌محور در این پژوهش بر پایه پیش‌فرض الهیاتی صرف نیست، بلکه بر مبنای معیارهای تبیینی و فلسفی صورت می‌گیرد.

۱-۵. ردّ پیش‌فرض ذات پایدار برای انسان

نیچه با انکار ماهیت ثابت انسانی، می‌کوشد انسان را به موجودی سراسر «شدن» تبدیل کند؛ موجودی که هیچ جهت پیشینی، افق ذاتی یا حقیقت درونی از پیش‌شکل گرفته‌ای ندارد. (Carollo, 2022, p. 74) این تصویر در نگاه نخست جذاب به نظر می‌رسد، زیرا با آزادی، خلاقیت و گریز از جمود پیوند می‌خورد. اما از منظر نظریه‌ی فطرت، این انکار بیش از آنکه راه‌گشا باشد، مسئله‌آفرین است.

نظریه‌ی فطرت مدعی نیست که انسان دارای الگوی رفتاری ثابت یا سرنوشت جبری است، بلکه بر وجود «جهت وجودی ثابت» تأکید می‌کند. انکار کامل این جهت، به معنای انکار هرگونه معیار برای تشخیص رشد از سقوط است. اگر انسان هیچ سرشت ثابتی نداشته باشد، آنگاه تمایز میان کمال و انحطاط صرفاً به ترجیح فردی یا تاریخی فروکاسته می‌شود. در چنین وضعیتی، حتی خود مفهوم «فرارفتن از انسان» که نیچه بر آن اصرار دارد، تهی از معنا می‌شود؛ زیرا فرارفتن تنها زمانی معنا دارد که «چیزی» وجود داشته باشد که بتوان از آن فراتر رفت.

انکار ماهیت ثابت انسان، اگر بی‌وقفه و تا انتها دنبال شود، آرام‌آرام انسان‌شناسی را به سمت نوعی نسبی‌گرایی می‌برد؛ نسبی‌گرایی‌ای که در آن دیگر سخن گفتن از «حقیقت انسان» دشوار، و گاه بی‌معنا می‌شود. ریشه‌ی این نگاه را می‌توان خیلی پیش‌تر، در اندیشه‌ی سوفسطائیان یونان باستان یافت؛ جایی که پروتاگوراس^۲ می‌گفت: انسان معیار همه چیز است. معنای این سخن ساده بود: آنچه درست یا نادرست به شمار می‌آید، نه به واقعیتی مستقل، بلکه به موقعیت و برداشت انسان بستگی دارد. حقیقت، به تدریج جای

² - Protagoras

خود را به تفسیر می‌دهد.

این اندیشه در دوره‌ی جدید بار دیگر، البته با زبانی پیچیده‌تر، سر برآورد. وقتی انسان دیگر خود را مخلوق حقیقتی پیشین ندانست و همه‌چیز را محصول تاریخ، فرهنگ و قدرت تلقی کرد، سرشت مشترک انسانی نیز زیر سؤال رفت. نیچه دقیقاً در همین فضا سخن می‌گوید. او هرگونه تعریف ثابت از انسان را مشکوک دانسته و آن را بازمانده‌ای از دین یا اخلاق سنتی می‌شمارد. از نظر او، انسان چیزی نیست جز آنچه در روند کشاکش نیروها و اراده‌ها شکل می‌گیرد. (Prescott-Couch, 2024, p. 639)

اما مسئله از جایی آغاز می‌شود که این انکار، پیامدهای خود را نشان می‌دهد. اگر انسان هیچ حقیقت ثابتی نداشته باشد، دیگر نمی‌توان با اطمینان گفت چه چیزی رشد است و چه چیزی سقوط. آنچه امروز «تعالی» نامیده می‌شود، فردا ممکن است نشانه‌ی ضعف یا انحراف تلقی شود. در چنین وضعیتی، داوری درباره‌ی انسان معیاری نداشته و بر اساس سلیقه، قدرت یا شرایط تاریخی انجام می‌گیرد. تغییر، دیگر به خودی خود ارزشمند یا خطرناک نیست؛ فقط اتفاقی است که می‌افتد.

نکته‌ی جالب اینجاست که خود نیچه، با وجود همه‌ی حساسیتی که نسبت به نسبی‌گرایی اخلاقی دارد، کاملاً از دام آن رها نمی‌شود. او می‌خواهد از انسان‌های نیرومند، خلاق و آفریننده دفاع کند و آن‌ها را بر انسان‌های مطیع و توده‌ای برتری دهد. اما وقتی هیچ حقیقت مشترکی درباره‌ی انسان پذیرفته نمی‌شود، این ترجیح بر چه اساسی استوار است؟ چرا باید یک شیوه‌ی زیستن را «برتر» دانست و دیگری را نه؟ پاسخ نیچه معمولاً به قدرت، جسارت یا توان تحمل رنج بازمی‌گردد، نه به معیاری که بتواند ادعای اعتبار همگانی داشته باشد. (Agatonović, 2025, p. 53)

در این نقطه، نظریه‌ی فطرت افقی متفاوت می‌گشاید. فطرت نه انسان را در قالبی بسته زندانی می‌کند و نه او را بی‌جهت و رها در تاریخ رها می‌سازد. انسان می‌تواند تغییر کند، خطا برود، حتی از حقیقت خود فاصله بگیرد؛ اما این فاصله گرفتن تنها زمانی معنا دارد که چیزی باشد که از آن فاصله گرفته می‌شود. فطرت همین نقطه‌ی مرجع درونی است؛ حقیقتی که انسان در نسبت با آن، مسیر خود را می‌سنجد.

به این ترتیب، تغییر در انسان‌شناسی فطرت‌محور صرفاً دگرگونی نیست. می‌توان گفت حرکتی رو به عقب یا نوعی فرسایش است. زیرا با رویگردانی از نظریه فطرت همه‌چیز به تغییر تقلیل پیدا می‌کند و مفاهیمی چون رشد، کمال یا حتی سقوط، تهی می‌شوند.

۲-۵. فروکاست انسان به اراده‌ی معطوف به قدرت

دومین ستون انسان‌شناسی نیچه، تفسیر انسان بر اساس اراده‌ی معطوف به قدرت است. نیچه این اراده را اصل تبیینی بنیادین برای فهم رفتار، اخلاق، فرهنگ و حتی حقیقت می‌داند. اما از منظر انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت، این تفسیر با نوعی تقلیل‌گرایی جدی

روبه‌روست.

انسان در این تلقی، بیش از هر چیز موجودی خواهان غلبه، تأثیرگذاری و بسط خویشتن است. عقل، اخلاق و حتی حقیقت، همگی به ابزارهایی در خدمت این میل بنیادی فروکاسته می‌شوند. نقد اصلی نظریه‌ی فطرت در اینجا آن است که چنین تحلیلی، تنوع ساحت‌های وجودی انسان را نادیده می‌گیرد. انسان نه صرفاً خواهان قدرت است و نه همه‌ی کنش‌های او را می‌توان به میل به غلبه بازگرداند.

در تجربه‌ی زیسته‌ی انسان، گرایش‌هایی دیده می‌شود که به‌سختی می‌توان آن‌ها را در قالب منطق قدرت و غلبه توضیح داد. یکی از روشن‌ترین این گرایش‌ها، میل به حقیقت است؛ میلی که گاه انسان را وادار می‌کند برخلاف منفعت شخصی، موقعیت اجتماعی یا حتی امنیت خود عمل کند. در بسیاری از موقعیت‌ها، دانستن حقیقت نه‌تنها قدرت‌آفرین نیست، بلکه هزینه‌زا است. انسان می‌داند که آگاهی می‌تواند آرامش او را برهم بزند، جایگاهش را تضعیف کند یا او را در تعارض با جمع قرار دهد، اما با این حال نمی‌تواند از جست‌وجوی حقیقت دست بکشد. اگر این میل صرفاً شکلی از اراده به قدرت بود، انتظار می‌رفت انسان هر جا حقیقت به زیان اوست، از آن روی گردان شود؛ در حالی که تجربه‌ی انسانی خلاف این را نشان می‌دهد.

نمونه‌ی دیگر، فداکاری‌هایی است که بدون انتظار سلطه، برتری یا حتی دیده‌شدن انجام می‌شوند. انسان‌هایی که جان، مال یا آسایش خود را برای دیگری به خطر می‌اندازند، لزوماً در پی اعمال قدرت نیستند. گاه این فداکاری در سکوت کامل رخ می‌دهد، بی‌آنکه حتی کسی از آن آگاه شود. توضیح این رفتارها با ارجاع به «قدرت پنهان» یا «سلطه‌ی نمادین» اغلب نوعی تحمیل تفسیر است، نه خوانشی منطبق با واقعیت تجربه. این گونه رفتارها بیشتر نشان‌دهنده‌ی گرایشی درونی به خیر و دیگری‌محوری‌اند تا تلاشی برای بسط خویشتن. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2024)

از سوی دیگر، جست‌وجوی معنا در رنج، یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال انسانی‌ترین تجربه‌هاست. انسان در مواجهه با درد، شکست یا فقدان، صرفاً به دنبال غلبه یا جبران نیست. او می‌خواهد بفهمد چرا رنج می‌برد و این رنج چه نسبتی با زندگی او دارد. در بسیاری موارد، انسان رنج را می‌پذیرد، آن را معنا می‌کند و حتی از آن به‌عنوان فرصتی برای رشد درونی یاد می‌کند، بی‌آنکه نتیجه‌ی آن افزایش قدرت یا سلطه باشد. چنین مواجهه‌ای با رنج، با تبیین صرفاً قدرت‌محور ناسازگار است.

حتی گرایش به عدالت، آن‌گاه که به زیان شخصی تمام می‌شود، نمونه‌ی دیگری از این میل‌های فطری است. انسانی که از حق خود می‌گذرد تا بی‌عدالتی رخ ندهد، یا کسی که در برابر ظلمی که سودی برای او ندارد می‌ایستد، الزاماً در پی کسب قدرت نیست. این رفتارها نشان می‌دهد که در انسان، نوعی حساسیت درونی نسبت به «درست و نادرست» وجود دارد که نمی‌توان آن را

به‌طور کامل به منطق غلبه فروکاست.

نظریه‌ی فطرت این گرایش‌ها را بخش‌هایی اصیل از ساختار وجودی انسان می‌داند. انسان تنها موجودی نیست که می‌خواهد بماند یا مسلط شود؛ او موجودی است که می‌خواهد بفهمد، معنا بیابد و درست زندگی کند. همین ساحت‌هاست که تصویر انسان را از موجودی صرفاً قدرت‌طلب به موجودی چندبعدی و ژرف بدل می‌کند؛ تصویری که در تفسیر فروکاهنده‌ی نیچه، یا نادیده گرفته می‌شود یا به‌زور به قالب اراده‌ی معطوف به قدرت فرو برده می‌شود.

افزون بر نقدهای پیش‌گفته، می‌توان نشان داد که خود دستگاه فکری نیچه نیز به‌طور کامل از هرگونه بنیان پایدار در تبیین انسان رها نمی‌شود. مفاهیمی مانند «اراده معطوف به قدرت» یا تأکید او بر فزونی خواهی و سیلان زندگی، هرچند در قالبی غیرمتمایز یکی و غیرالهی طرح شده‌اند، عملاً نقشی شبیه به اصل بنیادین در فهم انسان ایفا می‌کنند. همین امر نشان می‌دهد که تبیین انسان کاملاً فاقد جهت و بنیان ذاتی، حتی در اندیشه نیچه نیز با دشواری روبه‌روست. از منظر نظریه فطرت، می‌توان این میل به فزونی و فراروی را نه صرفاً اراده‌ای قدرت‌محور، بلکه نشانه‌ای تقلیل‌یافته و تفسیرشده از همان جهت‌مندی درونی انسان به سوی کمال دانست؛ با این تفاوت که در انسان‌شناسی فطرت‌محور، این جهت‌مندی ریشه در ساختار الهی وجود انسان دارد و به افق حقیقت و خیر نهایی پیوند می‌خورد، در حالی که در دستگاه نیچه‌ای، به ساحت قدرت و خودآفرینی فروکاسته می‌شود. بر این اساس، نسبت اراده معطوف به قدرت با فطرت را می‌توان یکی از نقاط گفت‌وگویی انتقادی میان دو تلقی از انسان دانست که در این مقاله بدان افزوده شده است.

۳-۵. خودبنیادی ارزشی انسان

نهایی‌ترین پیامد انسان‌شناسی نیچه، واگذاری کامل مسئولیت ارزش‌گذاری به انسانی است که دیگر هیچ نقطه‌ی اتکایی بیرون از خود ندارد. پس از اعلام «مرگ خدا»، انسان در وضعیت تازه‌ای قرار می‌گیرد که در آن باید علاوه بر شیوه‌ی زیستن، معیار ارزشمند بودن زیستن را نیز خود تعیین کند. اینجا دیگر سخن از آزادی انتخاب در چارچوبی معین نیست، بلکه سخن از ساختن خود چارچوب است. انسان باید تصمیم بگیرد چه چیزی سزاوار تعهد است و چه چیزی نه، بی‌آنکه بتواند این تصمیم را به حقیقتی پیشینی یا معیاری فراتر از اراده‌ی خود ارجاع دهد.

اومانیزم، در این مرحله انسان را به جایگاه داور نهایی می‌نشانند. نتیجه آن است که ارزش‌ها دیگر از «کشف» به «تصمیم» تبدیل می‌شوند. خیر و شر ریشه در واقعیت انسان نداشته، و صرفاً محصول انتخاب‌های انسانی تلقی می‌گردند؛ انتخاب‌هایی که خود در

معروض تغییر، فرسایش و بازتعریف دائمی‌اند. (Leffler, 2016)

نیچه در این میان نقشی کلیدی دارد، زیرا برخلاف بسیاری از متفکران مدرن، حاضر نیست پیامدهای این جابه‌جایی را پنهان کند. او صریحاً می‌پذیرد که اگر انسان معیار است، دیگر جایی برای ارزش‌های الزام‌آور باقی نمی‌ماند. از این رو، اخلاق در دستگاه فکری او ناگزیر به امری تجربی، موقتی و وابسته به تیپ‌های انسانی فروکاسته می‌شود. اینجا اخلاق دیگر زبان تعهد نبوده و صد البته زبان ترجیح است. فرد نه خود را «موظف»، بلکه صرفاً «مختار» می‌بیند؛ و این اختیار، چون به حقیقتی پایدار متصل نیست، به راحتی می‌تواند علیه خود انسان عمل کند. (Huddleston, 2024)

در چنین بستری، یکی از نخستین نتایج، فرسایش تدریجی مسئولیت اخلاقی است. وقتی هیچ معیار فراشخصی‌ای وجود نداشته باشد، تعهد اخلاقی نیز عمق خود را از دست می‌دهد. مسئولیت، بیش از آنکه پاسخ‌گویی در برابر حقیقت باشد، به نوعی توافق موقت یا احساس درونی تقلیل می‌یابد. این امر به‌ویژه در سطح جمعی پیامدهای جدی دارد: اخلاق دیگر توان ایجاد الزام پایدار اجتماعی را ندارد و هر تعارضی، به جای داوری اخلاقی، به مذاکره‌ی منافع تبدیل می‌شود.

در سطح فرهنگی، انسان‌محوری نیچه‌ای به نوع خاصی از فردگرایی می‌انجامد که بر خودبستگی تأکید دارد. فرد خود را نقطه‌ی آغاز و پایان معنا می‌داند. نهادهایی چون خانواده، سنت و حتی هویت انسانی، تا جایی معتبرند که با پروژه‌ی شخصی فرد سازگار باشند. به محض تعارض، کنار گذاشته می‌شوند یا بازتعریف می‌گردند. فرهنگ، در این فضا، دیگر حافظ معنا نبوده و بستری برای تجربه‌های کوتاه‌مدت، هویت‌های سیال و سبک‌های زندگی بی‌ریشه می‌شود. انسان، اگرچه ظاهراً آزادتر است، اما در عمل پیوندهای معنا بخش خود را از دست می‌دهد. (Rowthorn, 2017)

پیامد معرفتی این وضعیت، کمتر از پیامد اخلاقی و فرهنگی آن نیست. وقتی حقیقت نیز به افق انسانی محدود می‌شود، معرفت به مجموعه‌ای از تفسیرهای هم‌عرض فرو می‌گاهد. در این فضا، پرسش از «درست‌تر بودن» جای خود را به «قابل‌قبول‌تر بودن» می‌دهد. عقل دیگر داور نیست، بلکه ابزار است؛ ابزاری برای پیشبرد خواست‌ها، نه کشف واقعیت. نیچه این وضعیت را با دقت «نیهیلیسم^۳» می‌نامد، اما نکته‌ی مهم آن است که نیهیلیسم در اینجا فراتر از بحرانی موقتی بوده و پیامد منطقی انسان‌محوری مطلق است. (Lewin, 2024)

در این نقطه، نظریه‌ی فطرت با پرسشی بنیادین وارد می‌شود که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آن گذشت: آیا انسانی که خود در جست‌وجوی معناست، می‌تواند منشأ نهایی معنا باشد؟ اگر انسان موجودی محدود، خطاپذیر و تاریخی است، چگونه می‌تواند معیار مطلق ارزش گردد، بی‌آنکه ارزش‌ها را نیز گرفتار همان محدودیت‌ها کند؟ نظریه‌ی فطرت نشان می‌دهد که کرامت انسان دقیقاً از

3 - Nihilism

آنجا آغاز می‌شود که او خود را در نسبت با حقیقتی فراتر از خواست و اراده‌ی خویش بفهمد. در غیر این صورت، انسان‌محوری به بار سنگینی می‌انجامد که انسان توان حمل آن را ندارد؛ باری که در نهایت به فرسودگی اخلاقی، تهی شدن معنا و سرگشتگی وجودی می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی امکان نقد انسان‌شناسی نیچه بر پایه نظریه فطرت در الهیات اسلامی، نشان داد که اختلاف این دو رویکرد صرفاً در نتایج اخلاقی یا تربیتی نیست، بلکه به مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی آن‌ها بازمی‌گردد. تحلیل مبانی انسان‌شناسی نیچه نشان داد که انکار ماهیت ثابت انسانی، فروکاست هویت انسان به اراده معطوف به قدرت، و نفی معیارهای فراشخصی برای حقیقت و ارزش، به فهمی از انسان می‌انجامد که در آن، معنا کشف نمی‌شود بلکه صرفاً ساخته می‌شود. این تلقی، هرچند در مقام نقد سنت‌های دینی و اخلاقی مدرن نقش مهمی ایفا می‌کند، در نهایت با دشواری‌هایی نظری روبه‌رو می‌شود؛ از جمله ناتوانی در تبیین اعتبار الزام اخلاقی، توضیح تجربه پایدار جست‌وجوی حقیقت، و ارائه معیاری برای ترجیح میان صورت‌های مختلف ارزش‌گذاری انسانی.

در مقابل، تبیین فلسفی نظریه فطرت در الهیات اسلامی نشان داد که این نظریه می‌کوشد هم ثبات و هم پویایی انسان را به‌طور هم‌زمان توضیح دهد. فطرت به‌عنوان ساختاری وجودی، مبانی درونی برای شناخت حقیقت، گرایش به خیر و جهت‌مندی به سوی کمال فراهم می‌آورد، بی‌آن‌که اختیار و امکان تحول انسان را نفی کند. بر این اساس، تغییر، انتخاب و رشد انسانی در نسبت با افقی معنادار فهم می‌شوند که امکان داوری میان کنش‌ها و ارزش‌ها را فراهم می‌سازد.

یافته‌های پژوهش نشان داد که برتری تبیینی نظریه فطرت نسبت به انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه در این است که می‌تواند ساحت‌های معرفتی، اخلاقی و وجودی انسان را در چارچوبی واحد توضیح دهد، در حالی که الگوی نیچه‌ای، با نفی هرگونه جهت‌مندی ذاتی، ناگزیر به نوعی تکثر معیارها و تعلیق داوری ارزشی می‌انجامد. از این رو، پاسخ به مسئله اصلی تحقیق چنین صورت‌بندی می‌شود که نقد انسان‌شناسی نیچه از منظر فطرت صرفاً بر مبنای ترجیح یک جهان‌بینی دینی نیست، بلکه بر پایه توان تبیینی آن در توضیح تجربه‌های بنیادین انسانی صورت می‌گیرد. در این چارچوب، کرامت انسان زمانی معنا می‌یابد که او در نسبت با حقیقتی فراتر از اراده فردی فهم شود؛ نسبتی که نظریه فطرت آن را توضیح می‌دهد و فقدان آن در الگوی خودبنیادی نیچه، به بحران معنا و فرسایش مبنای مشترک اخلاق می‌انجامد.

فهرست منابع

- ۱) اسماعیل پور نیازی، حسن. (۱۳۸۹). انسان‌شناسی (چلچراغ حکمت، دفتر دوم؛ چاپ ۳). تهران: کانون اندیشه جوان.
- ۲) اوستادی، الهام؛ شریعتی نیاسر، حامد؛ و شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی. آموزه‌های فلسفه اسلامی <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>.
- ۳) جوادی، محسن؛ عظیمی دخت، حسین؛ صحرایی، کمال؛ قاین‌ابراهیم‌آبادی، ملیحه (۱۴۰۴). استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت. علوم قرآن و حدیث، ۵۷(۱)، ۴۳-۶۹. <https://doi.org/10.22067/jquran.2025.86257.1652>
- ۴) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن (جلد ۱۲). قم: نشر اسراء.
- ۵) خسروپناه، عبدالحسین، و اسماعیل پور نیازی، حسن. (۱۳۹۲). انسان‌شناسی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- ۶) طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (ترجمه محمدباقر موسوی؛ چاپ یازدهم، ۲۰ جلد). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۷) طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
- ۸) فقیهی، قادر؛ نوروزی، حسین؛ جوانپور هروی، عزیز. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی نیچه و مطهری با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی آن‌ها. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴، ۴۴-۶۰.
- ۹) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰). معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۰) مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ الف). فطرت (چاپ سی‌وششم). تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۱) مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ ب). فطرت در قرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۲) نیچه، فریدریش. (۱۳۹۹). حکمت شادان (محبوبه حاجیان‌نژاد، مترجم؛ چاپ ۱). تهران: انتشارات نیک‌فرجام.
- ۱۳) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۰). درباره حقیقت و ناحقیقت: نوشته‌های منتخب (نیلوفر آقا‌ابراهیمی، مترجم؛ چاپ ۳). تهران: انتشارات تمدن علمی.
- ۱۴) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۱). انسانی، بسیار انسانی (عباس کاشف، مترجم؛ چاپ ۳). تهران: انتشارات فرزانه روز.
- ۱۵) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۲). غروب بتان (مسعود انصاری، مترجم؛ چاپ ۱۲). تهران: جامی (مصدق).
- ۱۶) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۳). فراسوی نیک و بد (سعید فیروزآبادی، مترجم؛ چاپ ۱۰). تهران: انتشارات جامی (مصدق).

- ۱۷) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴الف). چنین گفت زرتشت (داریوش آشوری، مترجم؛ چاپ ۵۵). تهران: انتشارات آگاه.
- ۱۸) نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴ب). تبارشناسی اخلاق (داریوش آشوری، مترجم؛ چاپ ۲۳). تهران: انتشارات آگاه.
- 19) Agatonović, M. (2025). *Nietzsche's ethics and critique of morality* (SpringerBriefs in Philosophy). Springer.
- 20) Craig, E. (Ed.). (2000). *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. London: Routledge.
- 21) Carollo, B. (2022). Nietzsche and transhumanism: A reassessment. *The Agonist*, 16(2), 67–81. <https://doi.org/10.33182/agon.v16i2.2800>
- 22) Huddleston, A. (2024). Nietzsche on values. *Philosophy Compass*, 19, e70006. <https://doi.org/10.1111/phc3.70006>
- 23) Leffler, O. (2016). *The foundations of agency—and ethics?* *Philosophia*, 44, 547–563. <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9702-2>
- 24) Lewin, M. (2024). Nietzsche was no perspectivist. *Philosophies*, 9(1), 9. <https://doi.org/10.3390/philosophies9010009>
- 25) Nietzsche, F. (2001). *The gay science* (J. Nauckhoff & A. Del Caro, Trans.; A. Del Caro, Ed.). Cambridge University Press.
- 26) Nietzsche, F. (2005). *Thus spoke Zarathustra* (G. Parkes, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1883–1885)
- 27) Nietzsche, F. (2007). *Ecce homo: How one becomes what one is* (D. Large, Trans.). Oxford University Press.
- 28) Nietzsche, F. (2013). *Beyond good and evil* (H. Zimmern, Trans.). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/4363>
- 29) Nietzsche, F. (2017). *Nietzsche: On the Genealogy of Morality and Other Writings*. (C. Diethe, Trans., K. Ansell-Pearson, Ed.) (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- 30) Nietzsche, F. (2019). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; R. J. Hollingdale, Ed.). Penguin Classics.
- 31) Prescott-Couch, A. (2024). Nietzsche and the significance of genealogy. *Mind*, 133(531), 623–650. <https://doi.org/10.1093/mind/fzae008>
- 32) Rowthorn, D. (2017). Nietzsche's cultural elitism. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(1), 97–115. <https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1233381>
- 33) Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2024). Nietzsche's moral and political philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>
- 34) Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.