



A Critical Analysis of Nietzsche's Self-Grounded Anthropology Based on the Theory of Fiṭrah in Islamic Theology (With Emphasis on 'Allāmah Ṭabāṭabā'i's Philosophical Interpretation)

Moḥammad Heydarīfard ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic and Applied Sciences, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. Email: m.heydarifard@kut.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 07 January 2026
Revised: 19 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 11 May 2026

Keywords:

Nietzsche, anthropology, human self-groundedness, *fiṭrah*, Islamic theology, will to power.



Abstract

Anthropology occupies a foundational role in Nietzsche's thought and shapes the basis of many of his ethical views. By denying divine authority and rejecting any fixed essence for the human being, he regards the human as a creature who must himself become the creator of meaning and the values of his own life. From this perspective, *fiṭrah* or innate dispositions have no meaning in the human being, and he is defined by the will to power. This article, adopting an analytical-critical approach, first explicates the principal components of Nietzsche's anthropology and then examines them in light of the theory of *fiṭrah* in Islamic theology. Subsequently, the theory of *fiṭrah* is introduced as one of the pillars of Islamic anthropology, and its role in explaining human identity, dispositions, and ultimate end is considered. The findings of the research indicate that Nietzsche's anthropology, due to its neglect of the innate and divine dimension of the human being, faces challenges in explaining the meaning of life and human dignity; whereas the theory of *fiṭrah*, by accepting human dynamism while simultaneously affirming the directedness of human existence, offers a more coherent and meaningful picture of the human being.

Cite this article: Heydarīfard, M. (2026). A Critical Analysis of Nietzsche's Self-Grounded Anthropology Based on the Theory of *Fiṭrah* in Islamic Theology (With Emphasis on 'Allāmah Ṭabāṭabā'i's Philosophical Interpretation). *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 155-190. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8065.1712>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

This study examines the anthropological foundations of Friedrich Nietzsche's thought and offers a critical evaluation of them from the perspective of the theory of *fiṭrah* (primordial human nature) in Islamic theology, with particular emphasis on the philosophical interpretation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī. The central research question is whether Nietzsche's conception of human self-grounded can provide a stable foundation for meaning, morality, and human dignity, or whether human existence ultimately requires a ground beyond individual will and power—one that may be articulated through the doctrine of *fiṭrah*.

Nietzsche's philosophical anthropology represents one of the most influential currents in modern thought. Through his critique of traditional morality, his proclamation of the "death of God," and his emphasis on the will to power, Nietzsche rejects transcendent sources of authority and fixed metaphysical foundations. Human beings, in his view, must become creators of values rather than recipients of externally imposed norms. Contemporary scholarship has widely explored the ethical, epistemological, and psychological implications of this position.

In contrast, Islamic theology—especially in Ṭabāṭabā'ī's philosophical exegesis—presents a conception of the human being grounded in *fiṭrah*: an innate, divinely rooted disposition oriented toward truth, goodness, and transcendence. Within this framework, the human being possesses both a stable ontological structure and the freedom for moral and spiritual development. Classical Islamic philosophy and theology portray the human being as teleologically ordered toward ultimate truth.

The primary hypothesis of this research is that Nietzsche's anthropology, despite its powerful critical force, encounters theoretical limitations in grounding meaning, value, and identity. By denying a stable human essence and rejecting supra-individual normative criteria, it weakens the possibility of a coherent ethical and epistemological system. Conversely, the theory of *fiṭrah* provides a framework in which the human being enjoys both structural stability and the capacity for growth and transformation.

Although Nietzsche's philosophy and Islamic theological anthropology have each been studied extensively, comparative analyses between Nietzsche's anthropology and Islamic theological foundations remain limited. This study seeks to address this gap by offering a systematic comparative examination of the convergences and divergences between these two anthropological paradigms.

Theoretically, this research contributes to discussions in moral philosophy, philosophy of religion, and theological anthropology. Practically, it may inform contemporary debates in ethics and religious education. The analytical-critical method adopted here is particularly suited to examining conceptual structures and evaluating philosophical coherence.



Method

This research employs a qualitative, analytical-critical methodology grounded in library-based study. The design is a theoretical-conceptual analysis comparing fundamental concepts—such as human nature, truth, will, teleology, and moral value—within two distinct intellectual traditions.

The primary sources include Nietzsche's major works (Thus Spoke Zarathustra, Beyond Good and Evil, On the Genealogy of Morality, and The Will to Power) as well as foundational texts in Islamic philosophy and theology, particularly 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's writings on *fiṭrah*, anthropology, and Qur'ānic exegesis. Secondary scholarly literature was selected according to academic credibility, relevance, and fidelity to original sources.

The analytical framework focuses on the following axes: the concept of the human being and human nature; the status of truth and value; the role of will and power; the relationship between human existence and meaning; and the possibility of morality and dignity.

The procedure involved:

1. extracting Nietzsche's anthropological principles;
2. analysing the foundations of *fiṭrah* in Islamic theology;
3. conducting a structured conceptual comparison;
4. critically evaluating Nietzsche's position in light of *fiṭrah*;
5. drawing systematic conclusions.

As this study relies exclusively on published philosophical texts, no empirical data or human subjects were involved, and thus no special ethical approval was required.

Findings

The findings indicate that Nietzsche's anthropology is grounded in the denial of fixed human essence, the rejection of transcendent authority, and the centrality of the will to power. Human beings are understood not as entities possessing a stable metaphysical core, but as dynamic constellations of forces. Meaning arises not from conformity to a transcendent order but from the creative act of value formation.

Nietzsche's critique of Christian and traditional moral systems calls for the revaluation of values and the creation of new normative frameworks. However, comparative analysis reveals a central theoretical difficulty: the absence of shared criteria for evaluating competing wills. Without supra-individual standards, adjudicating conflicts between divergent value-creating agents becomes problematic. This tension points toward a potential slide into value relativism.

By contrast, the theory of *fiṭrah* posits that the human being is endowed with an intrinsic orientation toward truth, goodness, worship, and perfection. Ṭabāṭabā'ī's interpreta-



tion presents *fiṭrah* not merely as an emotional or moral tendency but as an ontological and epistemological structure embedded within human existence. It provides a stable yet dynamic framework: stable in its essential orientation, dynamic in its openness to development and moral choice.

The comparative findings suggest that while Nietzsche successfully liberates human thought from rigid dogmatism and exposes the historical contingency of moral systems, his framework struggles to ground enduring moral norms or human dignity. In Nietzsche's thought, dignity lacks a metaphysical foundation; within *fiṭrah*, dignity arises from the intrinsic structure of human nature and its relation to transcendent truth.

Additional findings include the following. Nietzsche's anthropology affirms dynamism but denies teleology, whereas *fiṭrah* integrates both dynamism and purposiveness. The will to power, without normative grounding, risks internal inconsistency when invoked to justify moral evaluation. The concept of dignity in Islamic anthropology is structurally grounded rather than existentially constructed. Overall, the theory of *fiṭrah* demonstrates greater internal coherence in accounting for identity, morality, and transcendence.

Conclusion

This study concludes that the problem of human dignity and moral meaning cannot be fully resolved on the basis of individual will alone. Nietzsche's anthropology, though profoundly critical and emancipatory, lacks a stable criterion for grounding shared moral values and human identity. The theory of *fiṭrah* in Islamic theology offers a more coherent alternative by affirming both human freedom and a transcendent orientation that anchors value and meaning.

The results contribute to comparative philosophical anthropology and open new avenues for dialogue between modern existential thought and Islamic theology. Future research may explore whether certain emancipatory elements in Nietzsche's critique can be constructively integrated within a theologically grounded anthropology.

Author Contributions

Dr. Muḥammad Ḥaydarī-Fard is the sole author of this article and conducted all research and writing independently.

Data Availability Statement

This research is based exclusively on published philosophical and theological sources. No new empirical data were generated.

Acknowledgements

The author expresses gratitude to scholars of Islamic philosophy and philosophy of religion whose works have contributed to the intellectual foundations of this study.



Ethical Considerations

All principles of academic integrity have been observed, and sources have been cited accurately. No data fabrication, falsification, or plagiarism has occurred.

Funding

This research received no specific grant from any public, commercial, or non-profit funding agency.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

During the preparation of this article, generative AI tools were used solely for linguistic editing and improving textual coherence. All conceptual analyses and arguments were developed independently by the author, who assumes full responsibility for the final content.



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

✉ محمد حیدری فرد^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. رایانامه: m.heydarifard@kut.ac.ir

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 هر گونه ماهیت ثابت برای انسان، وی را موجودی می‌داند که باید خود، آفریننده معنا و ارزش‌های زندگی‌اش 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 می‌کند و سپس آن‌ها را در پرتو نظریه فطرت در الهیات اسلامی بررسی می‌نماید. در ادامه، نظریه فطرت به عنوان یکی از ارکان انسان‌شناسی اسلامی معرفی شده است 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، درحالی‌که نظریه فطرت، با پذیرش پویایی انسان و در عین حال، قائل شدن به جهت‌مندی وجود او، تصویری منسجم‌تر و معنادارتر از انسان ارائه می‌دهد.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

کلیدواژه‌ها

نیچه، انسان‌شناسی، خودبنیادی انسان، فطرت، الهیات اسلامی، اراده معطوف به قدرت.



استناد: حیدری فرد، محمد. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریه فطرت در الهیات اسلامی (با تأکید بر قرائت فلسفی علامه طباطبائی). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۱۵۵-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8065.1712>



مقدمه

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

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، هر گونه 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 تعیین‌شده است و هویت او در روند ساختن خویش و فراتر رفتن از وضعیت کنونی‌اش 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 سرشتی الهی و گرایش‌هایی بنیادین دارد که او را به سوی حقیقت، خیر و کمال رهنمون می‌سازد. فطرت در انسان‌شناسی اسلامی به عنوان 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 و همکاران، ۱۴۰۳) که فارغ از این‌که محور اصلی آن بررسی آرای سیاسی نیچه است، نشان می‌دهد او انسان را موجودی خودبنیاد و قدرت‌محور می‌داند، درحالی‌که 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 به صورت 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 ساخته است.

همچنین مقاله «تبیین و نقد نظریه انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت» نوشته 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 اندیشه نیچه را تحلیل و ارزیابی کند و نقد خود را بیشتر در سطح پیامدهای تربیتی و کاربست‌های آموزشی سامان دهد. نوآوری مقاله حاضر نسبت به این مقاله آن است که به جای تمرکز بر دلالت‌های تربیتی، به مبانی انسان‌شناختی نیچه در سطحی عمیق‌تر می‌پردازد و آن‌ها را به صورت مستقیم و نظام‌مند در برابر نظریه فطرت در الهیات اسلامی قرار می‌دهد. از این رو، این پژوهش صرفاً نقدی کاربردی نیست، بلکه مقایسه‌ای بنیان‌شناختی درباره 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 ارائه تبیینی منصفانه از دیدگاه نیچه، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن در پرتو انسان‌شناسی فطرت محور بررسی شود. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی - انتقادی و مبتنی بر مقایسه 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. مبنای اصلی تحلیل نظریه فطرت در قرائت فلسفی - تفسیری علامه طباطبایی است، بدین معنا که فطرت صرفاً به عنوان مفهومی تفسیری نیست، بلکه به مثابه مبنایی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی در فهم حقیقت انسان در نظر گرفته شده است. در کنار این مبنا، از آثار شهید مطهری نیز به صورت تکمیلی برای تقریر ابعاد انسان‌شناختی و کلامی نظریه فطرت بهره گرفته شد 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 هر گونه داوری، مفاهیم بنیادینی که در این پژوهش به کار می‌روند به روشنی 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 به عنوان مبانی انسان‌شناختی رقیب معرفی می‌گردد.

۱-۱. 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 مبانی 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 به عنوان منابع اصلی معنا و ارزش به چالش کشیده شد. در چنین فضایی، انسان به تدریج به عنوان 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 پاییند 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 به عنوان موجودی خوداتکا در قالب‌های متعددی بروز یافته است؛ از تأکید بر عقل خودبنیاد در سنت روشنگری گرفته تا برجسته شدن 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 به منزله پروژه‌ای گشوده فهم کند که در آن، معنا و ارزش آفریده می‌شوند.

در این چارچوب، خودبنیادی صرفاً امکانی نظری نیست، بلکه به مثابه وظیفه‌ای وجودی مطرح می‌شود: انسان باید جرئت کند از پشته‌های 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).

۲-۱. نظریه فطرت در الهیات اسلامی

در برابر این تلقی، الهیات اسلامی بر نظریه فطرت به عنوان 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 است و این ویژگی‌ها بخشی از هویت وجودی او به شمار می‌آیند (اوستادی و همکاران، ۱۴۰۴).



در تبیین فلسفی، فطرت ساختاری بنیادین است که هم در شناخت و هم در گرایش‌های عملی انسان نقش دارد. انسان به واسطه 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 نشانه 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).

۲. مبانی انسان‌شناسی نیچه

انسان‌شناسی نیچه را نمی‌توان در قالب یک دستگاه فلسفی کلاسیک با تعاریف روشن و مرزبندی شده صورت‌بندی کرد، چرا که خود او هر گونه 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 هر گونه مبنای متعالی برای هویت انسانی و تأکید بر بویایی نیروهای درونی انسان استوار است. انسان در اندیشه نیچه بیش از آن که موجودی با سرشتی از پیش تعیین شده باشد، صحنه رویارویی نیروهایی است که همواره در حال تغییر، کشمکش و فزونی خواهی‌اند.

۳-۱. 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» به عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های ثابت، حاصل مشاهده‌ای دقیق نیست و تنها نتیجه سلطه الگوهای متافیزیکی و اخلاقی خاص بر تفکر فلسفی است. به زعم 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 به صراحت 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 دربارهٔ 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، بلکه 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 حملهٔ مستقیم‌تری به ذات‌گرایی فلسفی وارد می‌کند. او فیلسوفانی را که به دنبال 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 واقعیتی 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 می‌داند 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، نتیجه تأثیر تدریجی نیروهای بیرونی است که اندک اندک درونی شده‌اند (Nietzsche, 2017, p. 141).

نیچه در چنین گفت زرتشت 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 وسیله 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 پایان یافته 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 تضمین شده‌ای 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، نشانه توقف و ترس از دگرگونی است.

واژه «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 هر گونه چارچوب از پیش تعیین شده برای فهم انسان است. انسان، آن‌گونه که نیچه ترسیم می‌کند، موجودی است که هیچ تعریف نهایی‌ای او را در بر نمی‌گیرد. این بی‌ثباتی نشانه زنده بودن 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 هیچ گاه به «آنچه باید باشد» فروکاسته نمی‌شود.

۱-۲. تقلیل انسان به اراده معطوف به قدرت

پس از کنار گذاشتن هر گونه 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.



ارادهٔ معطوف به قدرت نزد نیچه پاسخی است به این پرسش که اگر انسان فاقد ذات ثابت و غایت از پیش تعیین شده است، چه نیرویی او را به حرکت وامی‌دارد؟

نیچه در آثار مختلفش 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 پسِ خواست بقا یا لذت، نیروی بنیادی تری نهفته است: میل به گسترش، افزایش توان و غلبه. این میل همان چیزی است که او «ارادهٔ معطوف به قدرت» می‌نامد.

در این چارچوب، انسان پیش از آن‌که 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، ارادهٔ معطوف به قدرت نیز حضور دارد. انسان به عنوان 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 به عنوان نیرویی مستقل و راهبر گذر می‌کند 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 ارادهٔ معطوف به قدرت را بازتاب می‌دهند؛ اراده‌ای که به جای اعمال آشکار و مستقیم قدرت، از مسیر اخلاق وارد عمل می‌شود (نیچه، ۱۴۰۴ ب، 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 سلطهٔ 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 هر گونه تبیین انسان بر پایه عقل ذاتی، وجدان فطری یا گرایش‌های از پیش نهاده شده را کنار می‌گذارد. از نظر او، چنین مفاهیمی بازمانده 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، بلکه 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 شدند، بُعد هستی‌شناختی پررنگ‌تری می‌یابد. در این نوشته‌ها، نیچه حتی تمایز سنتی میان روان‌شناسی و متافیزیک را کمرنگ می‌نماید و اراده معطوف به قدرت را اصلی‌تبینی می‌داند که علاوه بر انسان، کل واقعیت را نیز تبیین می‌کند. در چنین افقی، انسان نمونه‌ای خاص از نحوه عمل این اراده در سطحی پیچیده و خودآگاه است (Nietzsche, 2019, p. 209).

در نتیجه، انسان‌شناسی نیچه به‌طور آگاهانه از هر گونه 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 تعیین شده 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 به مثابه تجلی اراده معطوف به قدرت برمی‌خیزد.

۲-۲. خودبنیادی ارزشی انسان

خودبنیادی ارزشی انسان در اندیشه نیچه نتیجه منطقی و ناگزیر دو پیش‌فرض بنیادین پیشین است: انکار هر گونه ماهیت ثابت انسانی و فروکاستن نیروی محرک انسان به اراده معطوف به قدرت. هنگامی که انسان فاقد سرشت از پیش تعریف شده 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 ایده «مرگ خدا» به روشنی 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، نشانه فروپاشی کل دستگاهی 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 پایبندی ندارد. نیچه این امکان را به خوبی می‌شناسد و آن را یکی از پیامدهای جدی مرگ خدا می‌داند (Nietszche, 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 زند 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 به شدت با هر تلاشی برای جایگزین کردن خدا با اصولی به ظاهر عقلانی یا جهان‌شمول مخالفت می‌کند. در فراسوی نیک و بد، او اخلاق‌های عقل‌گرا و انسان‌دوستانه را نیز ادامه همان سنت متافیزیکی می‌داند که فقط لباس خود را عوض کرده‌اند. از نظر نیچه، حتی ارزش‌هایی چون برابری، شفقت یا خیر عمومی، اگر به عنوان معیارهای مطلق عرضه شوند، همچنان نوعی مرجع بیرونی را بر انسان تحمیل می‌کنند (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۶۷). در چنین گفت‌وگوت، ایده خودبنیادی ارزشی در قالب شخصیت زرتشت و آموزه او درباره «آفرینش ارزش‌ها» به اوج می‌رسد. زرتشت آموزگار حقیقت‌های جاودان نیست، بلکه دعوت‌کننده به ارزش‌گذاری تازه است. او انسان را فرا می‌خواند که به جای اطاعت از ارزش‌های



کهنه، خود معیار ارزش‌گذاری شود. در این چارچوب، انسان برتر کسی است که از پابندی به فضیلت‌های سنتی گذر کند و توان آفرینش ارزش را دارد.

نیچه در این جا به روشنی 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 زندگی‌شان 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 به ظاهر بدیهی و مقدس‌اند، اما در واقع، مانع زندگی و خلاقیت انسان می‌شوند. نقد این بت‌ها مقدمه‌ای است برای باز کردن فضا به سوی 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 آماده کردن انسان برای یک دگرگونی اساسی است: دگرگونی‌ای که در آن، انسان از اطاعت از ارزش‌های آماده و تحمیل شده عبور می‌کند و به مرحله 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 به دست 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 واگذارد. 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، هسته اصلی تصویر نیچه از انسان مدرن است؛ تصویری که بدون فهم آن، نه نقد نیچه ممکن است و نه گفت‌وگوی جدی با الهیات اسلامی.



۳. نظریه فطرت به عنوان 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 رها شده در جهان بی‌معنا نیست، بلکه دارای ساختاری درونی است که جهت، قابلیت و افق کمال 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 و همکاران، ۱۴۰۴).

۳-۱. فطرت به مثابه 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 به صورت پیشینی در ساختار وجودی او نهاده شده است 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 به عنوان نوعی جهت‌مندی وجودی به سوی غایت (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۲، ص. ۱۲۰).

این جهت‌مندی در ساحت معرفت به صورت 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 این جا 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 آن‌که مفهومی تربیتی یا اخلاقی باشد، ناظر به ساختار وجودی انسان است. قرآن کریم در آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ 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 به عنوان «نحوه 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.

نکته محوری در تحلیل علامه آن است که فطرت را نباید با رفتارهای بالفعل انسان یکی دانست. فطرت امری پیشینی و وجودی است، درحالی‌که افعال و انتخاب‌های انسان در بستر تاریخ و شرایط اجتماعی شکل می‌گیرند. از این رو، امکان انحراف یا غفلت از فطرت نشانه 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 «سرمایه اولیه انسان» می‌داند که اگرچه در همه انسان‌ها مشترک است، اما نحوه 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، اما از منظر اسلامی، پویایی دقیقاً بر بستر فطرت معنا می‌یابد. در این چارچوب، فطرت مانع تغییر و عامل جمود نیست 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 به عنوان ساختار وجودی انسان، هم ثبات دارد و هم امکان شدن را در خود جای داده است (مطهری، ۱۴۰۱ الف، ص. ۴۸-۵۴).

۳-۲. 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 به خودی خود تعیین‌کننده 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، ص. 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 نشانه 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.

۳-۳. فطرت و غایت‌مندی انسان

پذیرش فطرت به عنوان ساختار وجودی انسان، به‌طور طبیعی به پذیرش غایت‌مندی زندگی انسانی می‌انجامد. قرآن کریم به صراحت هر گونه تلقی عبث‌انگارانه از آفرینش انسان را رد می‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمن/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 غایت انسان، 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 ناتمام بودن خواسته‌های فطری در دنیا نشانه 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، ب، 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 به سوی کمالی سوق می‌دهد که در چارچوب زمان و ماده محدود نمی‌شود. بنابراین، باور به معاد افزوده‌ای بیرونی به انسان‌شناسی اسلامی نیست و تکمیل‌کننده آن است.

در این نگاه، زندگی دنیوی مرحله‌ای از مسیر کمال است، نه نقطه پایان آن. انسان با فطرتی



آفریده شده است که او را از سکون و بسندگی بازمی‌دارد و همواره به سوی افقی فراتر می‌خواند. همین غایت‌مندِ درونی است که به زندگی انسانی معنا بخشیده است و آن را از سرگردانی ارزشی و وجودی مصون می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۷، ص. ۵۲۶).

۴. 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 هر گونه سرشت ثابت و مرجع پیشینی برای فهم انسان. نظریه فطرت در الهیات اسلامی درست در همین نقطه وارد گفت‌وگو می‌شود و با اثبات پویایی انسان، همراه با نشان دادن 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، درحالی‌که 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.

۴-۱. رد 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 ازپیش شکل‌گرفته‌ای ندارد (Car-rollo, 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 نظریه فطرت، این انکار بیش از آن‌که راهگشا باشد، مسئله‌آفرین است.

نظریه 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 هر گونه 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، آرام آرام انسان‌شناسی را به سمت نوعی نسبی‌گرایی می‌برد؛ نسبی‌گرایی‌ای که در آن دیگر سخن گفتن از «حقیقت انسان» دشوار، و گاه بی‌معنا می‌شود. ریشه این نگاه را می‌توان خیلی پیش‌تر، در اندیشه سوفسطائیان یونان باستان یافت؛ جایی که پروتاگوراس^۱ 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 خود را به تفسیر می‌دهد.

این اندیشه در دوره جدید بار دیگر، البته با زبانی پیچیده‌تر، سر بر آورد. وقتی انسان دیگر خود را مخلوق حقیقتی پیشین ندانست و همه چیز را محصول تاریخ، فرهنگ و قدرت تلقی کرد، سرشت مشترک انسانی نیز زیر سؤال رفت. نیچه دقیقاً در همین فضا سخن می‌گوید. او هر گونه تعریف ثابت از انسان را مشکوک می‌داند 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 نشانه ضعف یا انحراف تلقی شود. در چنین وضعیتی، داوری درباره انسان معیاری ندارد و بر اساس سلیقه، قدرت یا



شرایط تاریخی انجام می‌گیرد. تغییر دیگر به خودی خود ارزشمند یا خطرناک نیست، فقط اتفاقی است که می‌افتد.

نکته جالب این جاست که خود نیچه با وجود همه حساسیتی که نسبت به نسیب‌گرایی 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 درباره انسان پذیرفته نمی‌شود، این ترجیح بر چه اساسی استوار است؟ چرا باید یک شیوه 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، نظریه فطرت افقی متفاوت می‌گشاید. فطرت نه انسان را در قالبی بسته، زندانی می‌کند و نه او را بی‌جهت و رها در تاریخ یله می‌سازد. انسان می‌تواند تغییر کند، خطا برود، حتی از حقیقتش فاصله بگیرد، اما این فاصله گرفتن تنها زمانی معنا دارد که چیزی باشد که از آن فاصله گرفته می‌شود. فطرت همین نقطه مرجع درونی است؛ حقیقتی که انسان در نسبت با آن، مسیر خود را می‌سجد.

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

۲-۴. فروکاست انسان به اراده معطوف به قدرت

دومین ستون انسان‌شناسی نیچه، تفسیر انسان بر اساس اراده 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 خویش است. عقل، اخلاق و حتی حقیقت، همگی به ابزارهایی در خدمت این میل بنیادی فروکاسته می‌شوند. نقد اصلی نظریه فطرت در این جا آن است که چنین تحلیلی تنوع ساحت‌های وجودی انسان را نادیده می‌گیرد. انسان نه صرفاً خواهان قدرت است و نه همه کنش‌های او را می‌توان به میل به غلبه بازگرداند.



در تجربه زیسته انسان، گرایش‌هایی دیده می‌شود که به سختی 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 نه تنها قدرت‌آفرین نیست، بلکه هزینه‌زاست. 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 معطوف به قدرت بود، انتظار می‌رفت انسان هر جا حقیقت به زیان اوست، از آن روی گرداند، درحالی‌که تجربه انسانی خلاف این را نشان می‌دهد.

نمونه دیگر، فداکاری‌هایی است که بدون انتظار سلطه، برتری یا حتی دیده شدن 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 «سلطه نمادین»، اغلب نوعی تحمیل تفسیر است، نه خوانشی منطبق با واقعیت تجربه. این‌گونه رفتارها بیشتر نشان‌دهنده 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 به عنوان فرصتی برای رشد درونی یاد می‌کند، بی‌آن‌که نتیجه 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، نمونه 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.

نظریه 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 درست‌زندگی کند. همین ساحت‌هاست که تصویر انسان را از موجودی صرفاً قدرت‌طلب به موجودی چندبعدی و ژرف بدل می‌کند؛ تصویری که در تفسیر فروکاهنده نیچه، یا نادیده گرفته می‌شود یا به‌زور به قالب اراده معطوف به قدرت فرو برده می‌شود.

افزون بر نقدهای پیش‌گفته، می‌توان نشان داد که دستگاه فکری نیچه نیز به‌طور کامل از هر گونه بنیان‌پایدار در تبیین انسان رها نمی‌شود. مفاهیمی مانند «اراده معطوف به قدرت» یا تأکید او بر فزونی‌خواهی و سیلان‌زندگی، هرچند در قالبی غیرماتریستیکی 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 به‌سوی کمال دانست، با این تفاوت که در انسان‌شناسی فطرت‌محور، این جهت‌مندی ریشه در ساختار الهی وجود انسان دارد و به افق حقیقت و خیر‌نهایی پیوند می‌خورد، درحالی‌که 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 گفت‌وگوی انتقادی میان دو تلقی از انسان دانست که در این مقاله به آن افزوده شده است.

۳-۴. خودبنیادی ارزشی انسان

نهایی‌ترین پیامد انسان‌شناسی نیچه واگذاری کامل مسئولیت ارزش‌گذاری به انسانی است که دیگر هیچ نقطه اتکایی بیرون از خود ندارد. پس از اعلام «مرگ خدا»، انسان در وضعیت تازه‌ای قرار می‌گیرد که در آن باید علاوه بر شیوه 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 اراده 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 ندارد و صرفاً محصول انتخاب‌های انسانی تلقی می‌گردند که خود در معرض 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. این جا اخلاق دیگر زبان تعهد نیست 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 به ویژه در سطح جمعی پیامدهای جدی دارد: اخلاق دیگر توان ایجاد الزام پایدار اجتماعی را ندارد و هر تعارضی به جای داوری اخلاقی، به مذاکره منافع تبدیل می‌شود.

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



فضا، پرسش از «درست‌تر بودن» جای خود را به «قابل قبول‌تر بودن» می‌دهد. عقل دیگر داور نیست، بلکه ابزار است؛ ابزاری برای پیشبرد خواست‌ها، نه کشف واقعیت. نیچه این وضعیت را با دقت «نیهیلیسم»^۲ می‌نامد، اما نکته مهم آن است که نیهیلیسم در این جا فراتر از بحرانی موقتی است و پیامد منطقی انسان‌محوری مطلق (Lewin, 2024).

در این نقطه، نظریه فطرت با پرسشی بنیادین وارد می‌شود که نمی‌توان به سادگی 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؟ نظریه فطرت نشان می‌دهد که کرامت انسان دقیقاً از آن جا آغاز می‌شود که او خود را در نسبت با حقیقتی فراتر از خواست و اراده 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، تهی‌شدن 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، فروکاستِ 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 به طور هم‌زمان توضیح دهد. فطرت به عنوان ساختاری وجودی،

2. Nihilism



مبنایی 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، درحالی‌که الگوی نیچه‌ای، با نفی هر گونه 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 جهان‌بینی‌ای 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.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت حمایت مالی از نهادهای دولتی یا خصوصی انجام شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول این مقاله محمد حیدری فرد است و برای نگارش و تحقیق آن از نویسندۀ دیگری استفاده نشده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در فرایند نگارش مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولد صرفاً در حد ویرایش زبانی و بهبود انسجام نگارشی استفاده شده و تمام تحلیل‌های مفهومی و استدلالی را نویسنده انجام داده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ گونه تضاد منافع در انجام این پژوهش وجود ندارد.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در این پژوهش تمام اصول اخلاق پژوهش رعایت شده و ارجاعات علمی به صورت دقیق انجام گرفته است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

این پژوهش مبتنی بر تحلیل منابع کتابخانه‌ای و متون فلسفی منتشر شده است.

سپاسگزاری

نویسنده از پژوهشگران حوزه حکمت اسلامی و فلسفه دین که آثار آنان زمینه‌ساز این تحقیق بوده است، سپاسگزاری می‌کند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسماعیل پور نیازی، حسن. (۱۳۸۹ش). **انسان‌شناسی** (چلچراغ حکمت، دفتر دوم؛ ج. ۳). تهران: کانون اندیشه جوان.
۲. اوستادی، الهام؛ شریعتی نیاسر، حامد؛ شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۴ش). تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>.
۳. ایمانی، محسن، و کرامتی، معصومه. (۱۳۸۶ش). تبیین و نقد نظریه انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت. **روان‌شناسی و علوم تربیتی**، (۷۵)، ۱۰۵-۱۲۲.
۴. جوادی، محسن؛ عظیمی دخت، حسین؛ صحرایی، کمال؛ قاین‌ابراهیم‌آبادی، ملیحه. (۱۴۰۴ش). استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت. **علوم قرآن و حدیث**، (۱۵۷)، ۴۳-۶۹. <https://doi.org/10.22067/jquran.2025.86257.1652>.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن** (ج. ۱۲). قم: اسراء.
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ اسماعیل پور نیازی، حسن. (۱۳۹۲ش). **انسان‌شناسی اسلامی**. قم: نشر معارف.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸ش). **تفسیر المیزان**، (ترجمه محمدباقر موسوی؛ ج. ۱۱، ۲۰ جلدی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). **انسان از آغاز تا انجام**، (ج. ۲). قم: بوستان کتاب.
۹. فقیهی، قادر؛ نوروزی، حسین؛ جوانپور هروی، عزیز. (۱۴۰۳ش). بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی نیچه و مطهری با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی آن‌ها. **معرفت و بصیرت اسلامی**، ۴، ۶۰-۴۴.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۰ش). **معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ الف). **فطرت**، (ج. ۳۶). تهران: صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ ب). **فطرت در قرآن**، (ج. ۳). تهران: صدرا.
۱۳. نیچه، فریدریش. (۱۳۹۹ش). **حکمت شادان**، (ترجمه محبوبه حاجیان‌نژاد؛ ج. ۱). تهران: نیک فرجام.
۱۴. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۰ش). **درباره حقیقت و ناحقیقت: نوشته‌های منتخب**، (ترجمه نیلوفر آقا‌ابراهیمی؛ ج. ۳). تهران: تمدن علمی.
۱۵. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۱ش). **انسانی، بسیار انسانی**، (ترجمه عباس کاشف؛ ج. ۳). تهران: فرزانه روز.
۱۶. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۲ش). **غروب بتان**، (ترجمه مسعود انصاری؛ ج. ۱۲). تهران: جامی.



۱۷. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۳ش). *فراسوی نیک و بد*، (ترجمه سعید فیروزآبادی. ج. ۱۰). تهران: جامی.
۱۸. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴ الف). *چنین گفت زرتشت*، (ترجمه داریوش آشوری. ج. ۵۵). تهران: آگاه.
۱۹. نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴ ب). *تبارشناسی اخلاق*، (ترجمه داریوش آشوری. ج. ۲۳). تهران: آگاه.
20. Agatonović, M. (2025). *Nietzsche's ethics and critique of morality* (SpringerBriefs in Philosophy). Springer.
21. Craig, E. (Ed.). (2000). *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. London: Routledge.
22. Carollo, B. (2022). Nietzsche and transhumanism: A reassessment. *The Agonist*, 16(2), 67-81. <https://doi.org/10.33182/agon.v16i2.2800>.
23. Huddleston, A. (2024). *Nietzsche on values*. *Philosophy Compass*, 19, e70006. <https://doi.org/10.1111/phc3.70006>.
24. Leffler, O. (2016). The foundations of agency—and ethics? *Philosophia*, 44, 547-563. <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9702-2>.
25. Lewin, M. (2024). Nietzsche was no perspectivist. *Philosophies*, 9(1), 9. <https://doi.org/10.3390/philosophies9010009>.
26. Nietzsche, F. (2001). *The gay science* (J. Nauckhoff & A. Del Caro, Trans.; A. Del Caro, Ed.). Cambridge University Press.
27. Nietzsche, F. (2005). *Thus spoke Zarathustra* (G. Parkes, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1883-1885)
28. Nietzsche, F. (2007). *Ecce homo: How one becomes what one is* (D. Large, Trans.). Oxford University Press.
29. Nietzsche, F. (2013). *Beyond good and evil* (H. Zimmern, Trans.). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/4363>.
30. 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.
31. Nietzsche, F. (2019). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; R. J. Hollingdale, Ed.). Penguin Classics.
32. Prescott-Couch, A. (2024). Nietzsche and the significance of genealogy. *Mind*, 133(531), 623-650. <https://doi.org/10.1093/mind/fzae008>.
33. Rowthorn, D. (2017). Nietzsche's cultural elitism. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(1), 97-115. <https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1233381>.



34. 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/>.
35. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.



Resources

1. Agatonović, M. (2025). *Nietzsche's ethics and critique of morality*. Springer.
2. Carollo, B. (2022). Nietzsche and transhumanism: A reassessment. *The Agonist*, 16(2), 67–81. <https://doi.org/10.33182/agon.v16i2.2800>
3. Craig, E. (Ed.). (2000). *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.
4. Faghīhī, Q., Nowrūzī, H., & Javānpūr Harawī, A. (2024). Barrasī-ye taṭbīqī-ye andīsheh-ye siyāsī-ye Nietzsche va Muṭahharī bā tākīd bar mabānī-ye ensān-shenākhtī-ye ānhā (A comparative study of Nietzsche's and Muṭahharī's political thought with emphasis on their anthropological foundations). *Ma'refat va Baṣīrat-e Eslāmī*, 4, 44–60. [In Persian]
5. Huddleston, A. (2024). *Nietzsche on values*. *Philosophy Compass*, 19, e70006. <https://doi.org/10.1111/phc3.70006>
6. Ismā'īlpūr Niyāzī, H. (2010). *Ensān-shenāsī* (Chelcherāgh-e Ḥekmat, Daftar-e Dovvom) (Anthropology: The lantern of wisdom, Vol. 2). Kanūn-e Andīsheh-ye Javān. [In Persian]
7. Jawādī, M., 'Azīmīdukht, H., Šahrā'ī, K., & Qā'en-Ibrāhīm-Ābādī, M. (2025). estinbāṭī az naqsh-e feṭrat dar ma'refat-shenāsī va taḥaqquq-e fe'l-e akhlāqī bā takyeh bar āyeh-ye feṭrat (An analysis of the role of fiṭrah in epistemology and moral action based on the verse of fiṭrah). *'Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth*, 57(1), 43–69. <https://doi.org/10.22067/jquran.2025.86257.1652> [In Persian]
8. Jawādī Āmulī, 'A. (2011). *Tafsīr-e mawḍū'ī-ye Qur'ān-e Karīm: Feṭrat dar Qur'ān* (Thematic exegesis of the Qur'ān: Fiṭrah in the Qur'ān). Qom: Isrā'. [In Persian]
9. Khosrowpanāh, 'A., & Ismā'īlpūr Niyāzī, H. (2013). *Insān-shenāsī-ye Eslāmī* (Islamic anthropology). Qom: Ma'āref. [In Persian]
10. Leffler, O. (2016). The foundations of agency—and ethics? *Philosophia*, 44, 547–563. <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9702-2>
11. Lewin, M. (2024). Nietzsche was no perspectivist. *Philosophies*, 9(1), 9. <https://doi.org/10.3390/philosophies9010009>
12. Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (2021). *Ma'āref-e Qur'ān: Khudā-shenāsī, keyhān-shenāsī, ensān-shenāsī* (Qur'ānic doctrines: Theology, cosmology, anthropology). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
13. Muṭahharī, M. (2022a). *Feṭrat*. Tehran: Šadrā. [In Persian]



14. Muṭahharī, M. (2022b). *Feṭrat dar Qur'ān* (Fiṭrah in the Qur'ān) (3rd ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
15. Nietzsche, F. (2001). *The gay science* (J. Nauckhoff & A. Del Caro, Trans.; A. Del Caro, Ed.). Cambridge University Press.
16. Nietzsche, F. (2005). *Thus spoke Zarathustra* (G. Parkes, Trans.). Oxford University Press.
17. Nietzsche, F. (2007). *Ecce homo: How one becomes what one is* (D. Large, Trans.). Oxford University Press.
18. Nietzsche, F. (2013). *Beyond good and evil* (H. Zimmern, Trans.). Project Gutenberg.
19. Nietzsche, F. (2017). *On the genealogy of morality and other writings* (C. Diethe, Trans.; K. Ansell-Pearson, Ed.) (3rd ed.). Cambridge University Press.
20. Nietzsche, F. (2019). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; R. J. Hollingdale, Ed.). Penguin Classics.
21. Nietzsche, F. (2020). *Hikmat-e shādān* (The gay science) (M. Hājīyān-Nejād, Trans.). Tehran: Nīk-Farjām. [In Persian]
22. Nietzsche, F. (2021). *Darbāreh-ye haqīqat va nā-haqīqat: Neveshteh-hā-ye muntakhab* (On truth and lies: Selected writings) (N. Āqā-Ibrāhīmī, Trans.). Tehran: Tamaddun-e 'Ilmī. [In Persian]
23. Nietzsche, F. (2022). *Ensānī—Besyār Insānī* (Human, all too human) ('A. Kashaf, Trans.). Tehran: Farzān-e Rūz. [In Persian]
24. Nietzsche, F. (2023). *Ghurūb-e botān* (Twilight of the idols) (M. Anṣārī, Trans.). Tehran: Jāmī (Muṣaddeq). [In Persian]
25. Nietzsche, F. (2024). *Farāsū-ye nīk va bad* (Beyond good and evil) (S. Fīrūzābādī, Trans.). Tehran: Jāmī (Muṣaddaq). [In Persian]
26. Nietzsche, F. (2025a). *Chenīn guft Zartusht* (Thus spoke Zarathustra) (D. Āshūrī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]
27. Nietzsche, F. (2025b). *Tabār-shenāsī-ye akhlāq* (On the genealogy of morality) (D. Āshūrī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]
28. Ūstādī, E., Sharī'atī-Neyāsar, H., & Shākerī, S. M. T. (2025). Taḥlīl-e enteḡādī-ye naẓariyyeh-ye Sartre darbāreh-ye feṭrat va tabyīn-e dīdgāh-e Qur'ānī (Critical analysis of Sartre's theory of fiṭrah and explanation of the Qur'ānic perspective). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī*, 36, 191-224. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659> [In Persian]



29. Prescott-Couch, A. (2024). Nietzsche and the significance of genealogy. *Mind*, 133(531), 623–650. <https://doi.org/10.1093/mind/fzae008>
30. Rowthorn, D. (2017). Nietzsche's cultural elitism. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(1), 97–115. <https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1233381>
31. Leiter, B. (2024). Nietzsche's moral and political philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 ed.). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/nietzsche-moral-political/>
32. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
33. Ṭabāṭabā'ī, M.-Ḥ. (1999). *Tafsīr al-Mīzān* (The balance in the exegesis of the Qur'ān) (M.-B. Mūsawī, Trans.). Qom: Daftar-e Inteshārāt-e Eslāmī. [In Persian]
34. Ṭabāṭabā'ī, M.-Ḥ. (2009). *Ensān az āghāz tā anjām* (Man from beginning to end). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]