

(مقاله پژوهشی)

نقد و بررسی ماهیت انسان از دیدگاه نیچه با تاکید بر آرای علامه جعفری

ابراهیم اکبری^۱، یار علی کرد فیروز جانی^۲، اصغر آقایی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱

چکیده

انسان‌شناسی یکی از بنیادی‌ترین مسائل اساسی در تاریخ تفکر بشر بوده و تا کنون از جوانب مختلفی بدان پرداخته شده است. مقاله حاضر با رویکرد تطبیقی-انتقادی به بررسی اندیشه‌های دو اندیشمند بارز، نیچه و علامه جعفری، در این حوزه پرداخته است. نیچه با تعریفی زمینی از انسان، ماهیت او را تنها در عنصر مادی خلاصه کرده و روح را مجموعه‌ای از حس‌ها و عاطفه‌ها می‌داند. او با اصالت دادن به غرائز انسان، هیچ ساحت ملکوتی اعم از مبدأ و معاد برای انسان قائل نیست. وی مسائلی چون اخلاق و دین را قیودی خودساخته تلقی می‌کند که با گذر از آن انسان به ابر انسان تبدیل خواهد شد. علامه جعفری بر خلاف نیچه انسان را دارای دو ساحت مادی و معنوی می‌داند و تن را وسیله‌ای برای تکامل روح دانسته و اصالت را از آن روح می‌داند. او برای انسان شخصیتی ذاتی، دارای فطرت و رسالت انسانی قائل است تا بوسیله خودشناسی به تعهدپذیری و مسئولیت‌پذیری دست یابد. البته در نگاه او، انسان باید با تعدیل خودِ طبیعی، به خود واقعی برسد؛ زیرا جنبه زمینی انسان نمی‌تواند رهبری روح را بر عهده گیرد. لذا ابر انسان نیچه به دلیل هویت محدود و زمینی آن نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای عالی و اصیل انسان باشد. بنابراین مفاهیمی چون خدا، دین، عبادت و اخلاق از عناصر بنیادین هویت‌ساز انسان خواهد بود که با درک صحیح آن انسان هویت خویش را هماهنگ با آهنگ هستی یافته، به حیاتی معقول می‌رسد.

واژگان کلیدی: نیچه، علامه جعفری، انسان، ابرانسان، حیات معقول

^۱ مربی گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول)

E.59akbari@gmail.com

firouzjaei@bou.ac.ir

Asqar.aqaei@yahoo.com

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقر العلوم

^۳ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی و مدرس حوزه و دانشگاه.

مقدمه

انسان‌شناسی یکی از مهمترین مباحث فلسفی، روانشناختی و کلامی است که اندیشمندان و مکاتب مختلف با گرایش‌ها و مبانی متعدد درباره آن بحث کرده‌اند. این مساله تأثیرات فراوانی در تمام لایه‌های معرفتی، اجتماعی و فرهنگی و حتی سیاسی دارد، به طوری که می‌توان منشأ همه تحولات و تغییرات در این عرصه‌های مختلف را در نوع تبیین جایگاه انسان جستجو کرد. تا زمانی که تعریف انسان بدرستی تبیین و ارزیابی نشود، نمی‌توان به کارکردهای آن پرداخت. بنابراین باید هویت انسان از دیدگاه فیلسوفانی چون نیچه مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان بر این اساس رابطه‌ای معقول میان آراء آنان در هویت‌سنجی و معنادار بودن زندگی ایجاد نموده، به نتایجی کاربردی در مفهوم زندگی دست یافت. به دیگر سخن از آن رو که نقطه ثقل این پژوهش یافتن هویت انسان است، لذا باید پرسش‌های اساسی مورد توجه قرار گیرد.

آیا به راستی حقیقت انسان چیست؟ چه چیزهای به زندگی او هویت می‌بخشد؟ رابطه انسان و ماورا در صورت اثبات آن چگونه است؟ چگونه می‌توان نیازهای واقعی انسان را شناخت؟ راه صحیح و کامل پاسخگویی به این نیازهای اصیل در چیست؟ چنین پرسش‌هایی پیرامون انسان همواره اندیشمندان مختلف را به خود مشغول داشته‌اند و فیلسوفان و عالمان مختلفی بر اساس مبانی عقلانی و وحیانی تلاش نموده‌اند پاسخ‌های شایسته‌ای برای آنها بیابند.

در این میان فردریش ویلهلم نیچه و محمدتقی جعفری از بارزترین اندیشمندانی هستند که به بررسی ماهیت انسان و چگونگی رشد و تکامل آن پرداخته‌اند. توجه به این نکته اهمیت دارد که هرچند این دو فیلسوف اندیشه‌های خاص خود نیز دارند لکن از آنجا که به دو جریان فکری عمده که از لحاظ مبانی و استدلال‌ات متفاوت هستند تعلق دارند، لذا در این مقاله تلاش شده است تا با تبیین اندیشه‌های این دو نظریه‌پرداز شهیر، به جمع‌بندی شایسته‌ای در تبیین هویت انسان برسیم تا بتوانیم هم سوالات گوناگون پیرامون هویت انسان را با پاسخی مستدل و صحیح همراه کنیم و هم نتایج آن را در مسائلی چون سبک زندگی انسان جریان دهیم.

۱) انسان در نگاه نیچه

انسان از نگاه نیچه با اوصاف متعددی توصیف‌پذیر است که در حقیقت می‌توان گفت این اوصاف نشأت گرفته از نگاه وی به ماهیت انسان است. این سخن بدین معناست که انسان در اندیشه وی موجودی: (۱) مسئولیت‌گریز، (۲) اصالت‌گریزه و تن، (۳) شرور بودن او و (۴) حیوانی تکامل‌یافته است. با توجه به آنچه بیان شد شاید بتوان گفت ماهیت انسان در نگاه نیچه، همچنانکه خود تصریح کرده است، در یک کلمه «انسان موجودی زمینی و مادی است». در ادامه این اوصاف با تفصیل بیان می‌شود.

۱-۱) مسئولیت‌ناپذیری انسان

نیچه بر این باور است نه خدا، جامعه، والدین و نیاکان و نه هیچ کس دیگر خصلت‌های انسان را به او نمی‌دهد. هیچ‌کس به سبب آنکه هست یا سرشتی ویژه دارد یا در شرایطی به سر می‌برد، مسئول نیست و انسان‌ها مسئول آفریده نشده‌اند. انسان نتیجه طرحی ویژه یا اراده‌ای نو یا قصدی نبوده است، و اصولاً هیچ آرمان و هدفی از پیش تعیین شده برای انسان قابل تصور نیست. مفاهیمی همچون قصد، اراده، و قدرت ساخته و پرداخته ذهن انسان بوده و هرگز چیزی در ماوراء نبوده که واحد اندازه‌گیری و محاسبات انسان باشد و بتواند انسان را محکوم خویش سازد. بنابراین مفهوم خدا که منجر به محدود شدن انسان است، باید انکار شود و با انکار خداست که می‌توان از بار مسئولیت رها شد و انسان مسئول را تبدیل به انسان آزاد کرد و بر تمامی انسان‌ها لازم است که جهان را از چنین محدودیت‌ها آزاد کند. (نیچه، ۱۳۷۶: ۸۵-۸۶)

نیچه بعد از انکار مسئولیت از انسان، پا را فراتر گذاشته، و تمامی افعال و رفتاری را که از انسان صادر می‌شود را محصول مسئولیت‌پذیری انسان نمی‌داند و هیچ کس را مسئول رفتار خویش نمی‌داند و صراحتاً می‌گوید: «هیچ کس مسئول افعال خود نیست و نیز مسئول سرشت خویش نیست». (همو، بی تا: ۱۳۱)

با این بیان انسانی که مد نظر نیچه است، انسانی است که از هر قانون یا قاعده‌ای که منشأی فرازمینی دارد، آزاد باشد و هیچ مسئولیتی او را در قید نکشد. البته این انسان آزاد برای رسیدن به این اهداف خویش، با موانعی مواجه است که بزرگترین آنها خداست و

باید برای برداشته شدن این مانع تلاش کرد. در حقیقت از آنرو که وی به دنبال اثبات قدرت و اقتدار بشر است، مسئولیت‌پذیری را نشان از پذیرش ضعف در برابر موجودی دیگر دانسته، آن را با اقتدار انسان در تعارض می‌داند. گویی خداباوری مانع رسیدن انسان به جایگاه خویش است.

۲-۱) برتری غریزه انسان بر آگاهی او

در اندیشه‌های نیچه غرایز انسان جایگاه ویژه‌ای دارد و در مصاف با آگاهی انسان این غریزه است که همیشه مقدم بر آگاهی بوده. او آگاهی را منشأ اشتباهات بی‌شماری می‌داند که باعث می‌شود تا هر موجود زنده زودتر از موقعی که قرار است نابود گردد. غرایز در واقع حافظ و نگهدارنده انسان بوده و تنظیم‌کننده همه گرایشات انسان است و یگانه عنصری است که در تمامی ابعاد زندگی انسان در همه مراحل سخت و دشوار همواره مسئولیت حراست انسان را داشته که بدون آن انسان‌ها مدت‌ها پیش از بین رفته بودند. بنابراین علت قوام و ماندگاری انسان غریزه اوست و اگر نبود انسان به این اندازه مانائی و ماندگاری نداشت. غریزه در حکم ناخدائی است که بدون آن کشتی، فرجام خوبی نخواهد داشت. در حقیقت اگر بخواهیم برای انسان روبنا و زیربنائی قائل شویم در نگاه نیچه این غرائز هستند که زیربناء او را تشکیل می‌دهند و اموری همچون آگاهی به مثابه روبنء هویت انسان تلقی می‌شود. (همو، ۱۳۸۰: ۷۰-۷۱)

نیچه در جایی دیگر معتقد است که انسان زمانی به کمال می‌رسد که مبتنی بر غریزه عمل نماید و همه نبوغ انسان در غریزه او نهفته است و در واقع این غریزه است که همه کاره است. اخلاقیات و تمامی آگاهی‌ها در انسان اصولاً و سوسه‌گر و افسون‌گر است. بنابراین انسان زمانی به نبوغ خویش می‌رسد که بتواند غرایز خویش را فعال کرده، و افعالش را مبتنی بر غرائز انجام دهد. او می‌گوید: «نبوغ در غریزه نهفته است؛ نیکی [هم] به همین صورت. آدمی تنها زمانی به کمال عمل می‌کند که عملش غریزه باشد حتی از نقطه نظر اخلاق، تمام تفکر آگاهانه صرفاً و سوسه‌آور است». (همو، ۱۳۷۸: ۳۵۸)

۳-۱) شرور بودن انسان

نیچه بر خلاف ادیان الهی و برخی متفکران که برای انسان سرشتی پاک و مایل به

خوبی‌ها قائل هستند، معتقد است مفاهیم خوبی و بدی چون ریشه در واقعیت‌ها ندارند بلکه تعبیرها و تفسیرهای انسانی هستند که در طول تاریخ بر انسان مسلط شده‌اند، دیگر نمی‌توان بدی‌ها را از انسان سلب کرد. وی معتقد است فردی که در پی خردمندی است، باید به این نتیجه برسد که بشر اساساً شرور و فاسد است. لازمه این اندیشه آن است که متضاد آن یعنی شرور نبودن انسان باطل است. وی شرور نبودن انسان را امری خرافی می‌داند که در طول قرون مختلف در جهان بشریت رسوخ کرده است. (نیچه، بی‌تا: ۱۴۴) هرچند وی با ادیان الهی چون مسیحیت مخالفت جدی دارد، لکن آنگونه نیست که تحت تاثیر هیچ‌یک از اندیشه‌های این ادیان نبوده است. بر این اساس به نظر می‌رسد اندیشه «شرور بودن انسان» ریشه در مسأله «گناه ذاتی انسان» در مسیحیت دارد.

یکی از نتایج شرور خواندن انسان در نگاه نیچه این است که وی تصریح می‌کند که ما نه تنها حق داریم دیگران را خوار بشماریم بلکه حق داریم نسبت به خود نیز چنین احساسی داشته باشیم. (همان: ۳۶۳) البته جای این پرسش باقی است که چگونه می‌توان از یک سو به دنبال اقتدار و قدرت بخشیدن به انسان باشیم و از سوی دیگر خویشتن را خوار بشماریم؟

۴-۱) انسان تکامل یافته حیوان

انسانیت مفهوم مشترکی است بین تمامی ادیان الهی و غیر الهی که آن را معقول و مقبول دانسته و وجه تمایز انسان با سایر موجودات هستی قلمداد می‌کنند و منشأ بسیاری از افعال و رفتار نیک انسان را در آن جستجو می‌کنند. در واقع انسان بودن را در انسانیت او خلاصه کرده‌اند. نیچه بر خلاف آنچه که گفته شد برای انسان نه ریشه‌ای از جنس انسانیت و نه برای او ساحت اخلاقی و فرامادی قائل است. او انسان را صرفاً مادی و زمینی دانسته که باید توسط غرائز به زندگی خویش ادامه دهد و این یعنی انسان حیوانی تکامل یافته است که در طول تاریخ تغییرات خاصی در او پدیدار گشته است و انسان در واقع موجود تکامل یافته در امتداد میمون است. او در این باره صراحتاً می‌گوید: «انسانیت به تمامی چیزی نیست مگر مرحله‌ای از تکامل نوعی حیوانی خاص با عمری محدود؛ زیرا انسان از میمون نشأت گرفته است و به میمون باز خواهد گشت؛ در حالی که کسی نیست که علاقه خاصی به این

استنتاج مسخره عجیب داشته باشد». (همان : ۲۹۸)

هرچند در فلسفه کهن انسان نیز نوعی حیوان است لکن میان این نگرش و آنچه نیچه گفته است، تفاوت عمده وجود دارد. یکی از مباحث منطق و فلسفه کهن آن است که موجودات مختلفی که تحت یک جنس قرار می‌گیرند با چه فصلی از یکدیگر متمایز می‌شوند. فصل در منطق و فلسفه، ممیزه و مشخصه اصلی یک موجود است. بر این اساس ناطقیت یا همان قوه تفکر فصل ممیز انسان است و این فصل او را فرسنگ‌ها از حیوانات دیگر دور می‌کند. اندیشه نیچه در این زمینه ریشه در نظریه مشهور داروین دارد. او در تبیین منشا وجود انسان، آن را بر اساس نظریه تکامل خویش، تکامل یافته میمون می‌داند. به هر حال آنچه نیچه بدان گرایش یافته است، با آنچه فلسفه درباره انسان می‌گوید، هرچند در غرائز حیوانی مشترک هستند، لکن تفاوت اساسی آنها این است که بر خلاف نیچه، بنیان انسانیت در فلسفه، ناطقیت اوست نه غرائز برآمده از حیوانیت.

۱-۵) انسان نیکخواه، برده‌ای کامل

در بیشتر آثار نیچه بر علیه خوبی‌های موجود و افکار مطلوب یک ستیزه خاص وجود دارد او می‌کوشد آنچه انسان امروز از همه خوبی‌ها بر دوش می‌کشد را در بوته نقد و انکار قرار دهد. در نگاه این فیلسوف منتقد انسان‌های نیک تنها برده کامل و مطلوب هستند که تحت تاثیر عواملی همچون عادت‌ها، گزاره‌های اخلاقی و احکام دینی، محکوم به نیک‌بودن هستند. به عنوان مثال رحم و شفقت که یک وصف کاملاً انسانی است و تمامی انسان‌های کامل به آن اعتقاد داشته و سعی در پیاده کردن آن در زندگی داشته‌اند، در نگاه نیچه تنها یک اتلاف‌کننده احساس است که همچون انگلی به سلامت روانی و اخلاقی فرد آسیب رسانده، او را در یک آلودگی شناختی قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «رحم یک اتلاف احساس است انگلی است که به سلامت اخلاقی آسیب میرساند». (همان : ۲۹۴)

۱-۶) لزوم رهایی از قیود خودساخته

در نگاه نیچه راه رهایی انسان، خلاصی او از همه چیز و از همه کس می‌باشد. این رهایی هنگامی که اتفاق افتاد انسان به هویت خویش می‌رسد و لازمه رسیدن به آن بر هم

زدن احترام به همه چیز و از یاد بردن آن است. و باید هر آنچه که به آن کل (یعنی خدا) بخشیده‌ایم، از او بازپس بگیریم. او انسانی را که دل در گرو حقیقت دارد محکوم و قابل سرزنش دانسته و معتقد است انسان باید هر چه زودتر دست از دامان فراطبیعت و نیروی وحدت‌آفرین جهان برداشته، و با تکیه بر توانائی‌ها و غرائز طبیعی و احساس قدرت‌طلبی زندگی کرده، معنای جدیدی را به زندگی خویش ببخشد. (همو، ۱۳۷۸ : ۲۶۷)

۷-۱) وجود نداشتن روح و خرد

همچنانکه در مباحث هستی‌شناسی گذشت، نیچه معتقد به جهان واقعیت نیست و آن را تنها یک نمود می‌داند. و از طرفی حقیقت انسان را در تن و غریزه او خلاصه کرده، و مبتنی بر این نگاه معتقد است روح، خرد، آگاهی، اراده و حقیقت هیچکدام وجود نداشته، همگی خیالاتی بیش نیستند که به هیچ کار نمی‌آیند. در نگاه او آنچه که به عنوان روح میان انسان‌ها مطرح است، تنها یک خیال تلقین شده از سوی ادیان است و اگر هم چیزی باشد تنها حکایت‌گونه‌ای از یک واقعیت است. (همان : ۳۹۰)

آنچه که به نظر می‌رسد این است که مقصود نیچه از عدم وجود روح و خرد و آگاهی در این تحلیل، روح وابسته به خدای ادیان، و خرد و آگاهی برآمده از اوست. او با این نگرش خود در تلاش است انسان و هر آنچه متعلق او است را از سیطره خدای ادیان رهایی بخشد. در حقیقت او در مقام اثبات اوصاف انسانی بریده از نگرش‌ها و مفاهیم متافیزیکی است. تبیین نظریه وی پیرامون روح در بحث «دیدگاه نیچه درباره روح» با تفصیل بیشتری بیان شده است.

۸-۱) اصالت تن بجای اصالت روان

در نگاه نیچه اصلی‌ترین جزء و ساختار وجودی انسان ساحت حیوانی و مادی اوست و اگر از روح هم سخنی به میان می‌آید به این خاطر است که زیر مجموعه تن انسان محسوب می‌شود. ساحت قدسی و الهی انسان که از نگاه ادیان الهی اصالت انسان به آن بوده، و سبب تمایز او از سایر موجودات است، توسط این فیلسوف مادی‌گرا انکار شده است. او معتقد است باور به تن اساسی‌تر از باور به روان است و روح از یک تأمل غیر علمی نسبت به تن

نشأت گرفته است و همه مفاهیمی چون خرد و اندیشه از حس و عالم تجربی سرچشمه گرفته است. در نگاه او علت وجود مفاهیم غیر مادی به دلیل وجود مفاهیم مادی است. بنابراین اگر امور مادی در جهان وجود نداشت هیچ امر غیر مادی نمی‌توانست وجود داشته باشد. به عبارتی دیگر اگر هیچ چیز مادی وجود نداشت هیچ امر غیر مادی نیز وجود نمی‌یافت. (همان : ۳۹۶-۳۹۷)

۲. دیدگاه نیچه درباره روح

ادیان الهی برای انسان دو ساحت روحانی و جسمانی قائل هستند. در نگاه این ادیان اصل و ریشه و هویت انسان را به همان ساحت روحانی اوست که منشأ همه خیرات و شرور در جهان است. ساحت جسمانی انسان یا بعد مادی او به تبع روان انسان فرع او محسوب می‌شود. البته نباید از این نکته غافل شد که تن و روان بصورت متقابل روی هم اثر گذارند و هم اثر پذیرند. در بین متفکران در باب وجود روح، همواره اختلاف نظر وجود داشته است. یک دوره قائل به روح نبودند و منکر وجود آن بودند و علی‌رغم رشد و کشفیات علمی به ویژه بر اساس تجربیات نزدیک به مرگ وجود عنصری در انسان بنام روح هرچند توسط برخی پذیرفته شده، لکن عده‌ای همچنان بر انکار آن اصرار ورزیده و البته معتقدان به روح نیز در کیفیت آن اختلاف نظر کردند. در اینجا مناسب است در باب معنای زندگی و معناداری آن دیدگاه نیچه در حوزه روح انسان را مطرح کنیم تا بهتر بتوانیم به جمع‌بندی علمی و منطقی در این خصوص برسیم. اندیشه‌های وی درباره روح، در ادامه مطرح می‌شود.

۱-۲) عدم وجود نفس مجرد

برخی فیلسوفان و اندیشمندان قائلند که روح از سنخ مادیات نیست بلکه مجرد است و مجردات موجوداتی هستند که می‌توانند آثار مادیات را داشته باشند ولی عنصری مادی در آنها وجود ندارد. این نظریه تقریباً مورد اتفاق نظر غالب فیلسوفان و متفکرین می‌باشد. نیچه اصل وجود روح را پذیرفته ولی بر خلاف دیگر اندیشمندان روح مجرد و خیر محض را انکار کرده و آنرا خطرناک‌ترین خطایی که انسان مرتکب شده دانسته که بنای اولیه آن را

افلاطون بنا نهاده است. (نیچه، ۱۳۷۹: ۲۰)

۲-۲) رام‌کنندگی و کشندگی نفس

نیچه معتقد است روح انسان یک موجود رام‌کننده و کشنده است و بسیار خشن بوده و در عین حال به دنبال بازتولید خویش است تا همه انسان‌ها را در پای خویش افتاده ببیند. در حقیقت به نظر می‌رسد یکی از محوری‌ترین مسائل نیچه یعنی «اقتدارطلبی» در تبیین او از روح نیز در اینجا دیده می‌شود. او گویی روح را جدای از عالم انسانیت می‌داند و تلاش می‌کند این موجود خارج از محدوده انسانی که در صدد تسخیر انسان است را از حیطة قدرت خویش پایین بکشد تا بتواند از این راه اقتدار انسان را تثبیت کند. با این بیان روحی که در ادیان الهی اقتدارش از منبع لایزال الهی است و از آن سرچشمه می‌گیرد، خود منشا اقتدار بوده و از تماشای انسان در بند شده و به پای او افتاده لذت می‌برد. (همو، ۱۳۷۸: ۵۸۳)

۲-۳) تقدم جسم بر نفس

در منطق نیچه آنچه که اهمیّت فوق‌العاده دارد و نگاه بنیادین به او می‌شود نگاه به جنبه مادی و جسمانی انسان است و مدار انسانیت را همین جنبه خاکی تشکیل می‌دهد و جنبه‌های دیگر در فروع هویت انسان قرار دارد. برای رشد ابتدا باید از تن آغاز کرد و آن را به عنوان رهبر و راهنما تلقی کرد چون این جنبه نسبت به جنبه‌های دیگر غنی‌تر بوده و رسالت روشنگری بهتری را می‌تواند ایفا کند. بنابراین باور به جسم بهتر از باور به روح است. او می‌گوید: «از تن آغاز کنیم و آن را بعنوان راهنما به کار گیریم این پدیده بسی غنی‌تری است که مشاهده روشن‌تری را مجاز می‌سازد باور به جسم بهتر از باور به روح جا می‌افتد». (همو، ۱۳۷۸: ۴۲۴)

نیچه در جایی دیگر پا را فراتر برده و در مقام برتری طلبی طبیعت و تن بر روح و روان معتقد است روح، خرد، تفکر، آگاهی، جان و حقیقت، هیچ‌یک وجود خارجی ندارد بلکه همگی آنان خیالات و افسانه‌هایی هستند که به هیچ کار نمی‌آیند. در نگاه او ایمان به تن همواره از ایمان به روح استوارتر است هر کسی در پی نفی این معنا بر آید خود به خود اعتبار روح را هم مخدوش ساخته است. این نگرش نیچه هرچند صراحتی در انکار وجود

روح ندارد؛ لکن در تبیین رابطه میان روح و تن، برتری طبیعت و غریزه بر روح را معتقد است. (ضمیران، ۱۳۹۰: ۵۰) این برتری در نگاه او چنان است که در برخی تعبیرات خویش روح را صرفاً واژه‌ای برای بخشی از تن قلمداد کرده است. (لجت، ۱۳۷۸: ۳۲۴) این تعبیر بدین معناست که روح در صورتی معنا می‌یابد که تن وجود داشته باشد تا بخشی از آن که جایگاه عواطف و احساسات است، روح نامیده شود.

۴-۲) نفس، مجموعه‌ای از حس‌ها و عاطفه‌ها

نیچه برای نفس و روح انسان قائل به یک وجود مستقل و اصیل نیست بلکه انرا تبعی می‌داند یعنی به تبع وجود تن در انسان روح هم ساری و جاری می‌باشد. تعریف او از روح کاملاً با تعاریف متداول مشهور بین فیلسوفان و روانشناسان فرق می‌کند. در واقع او می‌خواهد روحی که از منشا اعلا و از افق بالا بر انسان نازل شده است را زمینی کرده و برای این انسان ساحت فراطبیعی قائل نیست بنابراین می‌کوشد تا تعریف جدیدی مبتنی بر مبانی خود از روح و نفس ارائه دهد. او می‌گوید: «نفس چیزی جز مجموعه‌ای از حس‌ها، عاطفه‌ها و اندیشه‌های فرد نیست نفس تنها یک افسانه است که جایگاه محکمی در اعماق نظام فکری انسان پیدا کرده است». (حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۲۵)

بنابر آنچه گفته شد می‌توان به این جمع‌بندی رسید که روح در اندیشه نیچه جایگاه فرعی و جزئی داشته، و آنچه که به عنوان عنصر اصلی و بینادی در انسان نهفته است، ساحت مادی و جسمانی او می‌باشد و باید با تمام وجود انسان خاکی را صرفاً خاکی تفسیر و تعریف کرد تا بتوان از تمام ظرفیت‌ها و استعدادهای آن در معنادار کردن زندگی بهره جست.

۳) دیدگاه نیچه در مورد ابرانسان

واژه ابرانسان یا فوق بشر یا ابرمرد واژه ای آلمانی است که از *uber* به معنای «ابر و بالاتر» و *mensch* به معنای «انسان» مفهومی شناخته‌شده در فلسفه نیچه است که در واقع هدف غائی انسان در نگاه او را ترسیم می‌کند که افراد بشر باید به سوی این جایگاه رهسپار شوند. می‌توان این آموزه را کلیدی‌ترین مفهوم انسان‌شناسی او دانست که وی آن را

بلافاصله بعد از اعلام «مرگ خدا» طرح می‌کند. در واقع یکی از مهمترین راه‌کارهای این فیلسوف در معنابخشی به زندگی انسان، رسیدن او به جایگاه «ابرانسان» است. نیچه با تمام توان خویش می‌کوشد با تبیین ماهیت این نظریه، تمام ابعاد و آثار مشخص آن را بیان کرده و فصل جدیدی را برای انسان متمدن امروزمین باز کند.

نیچه فلسفه وجودی انسان و نهایت زندگی او را رسیدن به جایگاه ابرانسان دانسته، برای آن مشخصه‌های متعددی را ذکر می‌کند که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۱-۳) ابرانسان، موجودی زمینی

یکی از مفاهیم مطرح شده در عرفان، به ویژه عرفان اسلامی مفهوم «انسان کامل» است. انسان کامل در نگاه عارفان اسلامی مظهر تام خداوند است، (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۰۹) و در واقع موجودی مستهلک در حق تعالی است. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۰۴). این موجود در نگاه ادیان توحیدی خلیفه الله است. (همو، ۱۳۳۶: ۴۵). هرچند به نظر می‌رسد نظریه ابرانسان نیچه، بی‌تاثیر از آموزه‌های ادیان توحیدی و عرفان درباره انسان کامل نیست؛ لکن ابرانسانی که نیچه از او سخن می‌گوید و آن را راهی برای معنادار کردن زندگی معرفی می‌کند، کاملاً معنایی زمینی و مادی دارد در واقع ابرانسان، همان انسانی است که به قدرت و چیره‌گی رسیده است و توانسته در این مسیر بر مشکلات خود پیروز گردد. بر این اساس هرچند در ذهن برخی آموزه ابرانسان با انسان کامل، این‌همانی دارد، لکن چنین تصویری نادرست است؛ چراکه میان این دو اصطلاح وجوه افتراق بنیادین وجود دارد. یکی از این وجوه افتراق آن است که انسان کامل از منظر عرفان و ادیان الهی - همانگونه که اشاره شد - انسانی است که به حقیقت توحید و ربوبیت الهی رسیده و خود را از تعلقات خاکی رها کرده است؛ درحالی که ابرانسان هیچ ارتباطی با مبدأ هستی‌بخش ندارد و او صرفاً انسانی مقتدر است که توانسته غرائز و احساسات خویش را در اختیار خود بگیرد تا تنها به زندگی مادی خویش بپردازد. (ضمیران، ۱۳۹۰: ۱۰۹)

۲-۳) انسان حدّ فاصل حیوان و ابرانسان

نیچه در کتاب *چنین گفت زرتشت* در مورد ابرانسان مطالبی بیان می‌کند که بیانگر

جایگاه وجودی آن است. او در این کتاب انسان را به حلقه‌ای تشبیه می‌کند که حد فاصل بین حیوان و ابرانسان است. این تشبیه بدین معناست که انسان در زندگی مادی خویش با قدرت‌بخشی به غرائز حیوانی خود و بهره کشیدن از آنها، می‌تواند به سرمنزل مقصود خود یعنی ابرانسان برسد. او به انسان‌ها توصیه می‌کند به زمین وفادار بمانند و آن را شرف نهاده، سعادت خویش را در آن جستجو کرده، نهایت زندگی را نه در خداوند و نه در انسان آسمانی، بلکه انسان زمینی یا همان ابرانسان بدانند. در واقع در نگاه او انسان بندی است بسته میان حیوان و ابرانسان. (ضمیران، ۱۳۹۰: ۸۸)

۳-۳) ارزش‌های نو، آفریده ابرانسان

نیچه ابرانسان را بنیادی‌ترین آموزه خود دانسته و آن را مهم‌ترین دستاور خویش قلمداد کرده و آن را هدیه‌ای برای انسان‌ها معرفی کرده و تعلیم می‌دهد. او این هدیه خویش را از آن جهت متمایز می‌داند که ارزش‌های نوینی همچون اصالت قدرت و اصالت غرائز را به جامعه انسانی تقدیم می‌کند. رسالت ابرانسان آن است که با خلق این ارزش‌های جدید و نقد ارزش‌های سنتی برآمده از آموزه‌های ادیان بتواند بر همه مشکلات هستی چیره شود و برای معنادار کردن زندگی به یک آفرینشی دست زند که برای بشر تازگی دارد. و اگر این تغییر در زندگی انسان رخ ندهد، او به غایت و معنای زندگی خود یعنی ابرانسان، نخواهد رسید و در بحران بی‌معنایی زندگی خواهد کرد. بنابراین نیچه در آموزه‌های خود صراحتاً توصیه به ابرانسان می‌کند تا با خلق ارزش‌های جدید بتواند بر بحران بی‌معنایی در زندگی فائق آید. در حقیقت به تعبیر وی زمین بی‌روح، با ابرانسان است که روح و معنا می‌یابد. او می‌گوید: «من به شما ابرانسان را می‌آموزانم؛ ابرانسان معنای زمین است؛ بادا که اراده شما بگوید ابرانسان معنای زمین باد». (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۲)

در نگاه نیچه آداب، آئین‌ها، سنن، هنجارها و در کل هر چه از گذشته‌ها مورد احترام بوده و گرامی است، نظیر سپاس از سرزمینی که در آنجا رشد یافته‌اند، تشکر از دستانی که آنان را هدایت کرده، احترام به مکانی مقدس که در آنجا عبادت را آموخته‌اند و حتی خاطرات گذشته و حس وظیفه‌شناسی همه برآمده از هیجانان و تخیلات انسان بوده که همگی آنان باید کنار گذاشته شود، چون منجر به اسارت و عدم پویایی انسان می‌گردد.

بنابراین در اولین قدم ابرانسانی که نیچه آن را معرفی می‌کند باید همه ارزش‌های کهن را ویران کند و در قدم بعدی ارزش‌ها و هنجارهای جدیدی را پایه‌گذاری نماید. او این گام بعدی را برجسته‌ترین شاخصه ابرانسان می‌داند و معتقد است این شاخصه او را از والاتباران نیز بالاتر می‌برد و در سنجی متفاوت از آنان جای می‌دهد. در این مرحله دوم است که ابرانسان به صورت یک آفرینش‌گر با اراده‌ای تاثیرگذار جلوه‌گر می‌شود. نیچه این آفرینش‌گری و اراده کنش‌مند را نیست‌انگاری فعال نام می‌نهد. او معتقد است همواره ابرانسان باید در حال خلق ارزش‌های جدید باشد تا بتواند در بستر زمان ماندگار بماند. خلق ارزش‌های جدید است که باعث دمیدن روح معناداری به زندگی انسان شده، او را در لحظات مختلف زندگی پویا و اثرگذار می‌کند و اینگونه است که می‌تواند بر بحران بی‌معنایی تسلط یابد. (همو، ۱۳۷۷: ۸۳-۸۶)

همچنانکه گفتیم در نگاه نیچه ابرانسان زمینی و از ماوراء جدا شده است. یکی از ویژگی‌های این انسان زمینی شده، دوری او از معنویت است. در واقع از آن رو که یک جنبه معنویت ریشه در اعتقاد به خداوند به عنوان موجودی متعالی دارد، با جدا شدن از این اعتقاد و جستجوی حقیقت انسان در زمین، این انسان زمینی شده هرآنچه بوی ماوراء می‌دهد را باید از خود دور کند تا بتوان به سرمنزل مقصود خویش یعنی ابرانسانی برسد. بر این اساس برخی نویسندگان بر این باورند که نیچه انسان برتر را فاقد جنبه‌های معنوی می‌داند و هیچگاه سر در سودای لذت‌های روحی و زندگانی روحانی ندارد و به جای اندیشه در عالم بالا به زندگی مادی خود می‌اندیشد زیرا که او اخلاقی و متدین نیست. (ایمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۱۰)

۴-۳) آزادی ویژه برای ابرانسان

آزادی بهترین بایسته ابرانسان است البته نه در معنای تعریف مرسوم و مشهور دنیای مدرن از آزادی و تلقی لیبرال‌گونه از آن، بلکه به معنای تحقق‌بخشیدن به خویش‌تن و نقش خویش را بر زندگی حک نمودن و طغیان در برابر ارزش‌های زمانه و خود را از یوغ هنجارهای دیگران رها کردن، است. این انسان آزاد است که انتخاب کند، هیچ چیز و هیچ کس را مانع خود نداند. چنین انسانی با جدیت همه ارزش‌های کهن را نقادی کرده، اسیر

نظام‌های پوسیده نشده و در نهایت به آنچه باید بدان احترام گذاشته شود، خواست و اراده او یعنی ابرانسان می‌باشد. (علوی‌تبار، ۱۳۹۲: ۷۸)

۴) مبانی انسان‌شناسی علامه جعفری

انسان از نگاه علامه جعفری جایگاه شگرفی دارد به طوری که بزرگترین مجهول در میان موجودات امکانی را «ذات انسان» می‌نامد. علامه جعفری به عنوان فیلسوفی الهی و عقلگرا، بر اساس آموزه‌های وحیانی و عقلانی، و با در نظر گرفتن جنبه‌های مختلف هویت انسان، مبانی گوناگونی را بیان داشته است. این فیلسوف اسلامی نیز تلاش می‌کند تا با معیارها و ملاک‌های متعددی به بررسی و شناساندن انسان بپردازد که در ادامه بیان شده است.

۴-۱) لزوم خودشناسی انسان

علامه جعفری بر اساس آموزه‌های تراث اسلامی بر خودشناسی تاکید فراوانی نموده است. وی معتقد است انسان از حقیقتی است بنام «خود» یا «من» یا «شخصیت» برخوردار است که مدیریت اجزای درونی و برونی او را در اختیار دارد. به همین دلیل است وی خودشناسی را یکی از بنیادی‌ترین مسائلی می‌داند که اگر در فردی نباشد، اساساً قابلیت خطاب را از دست داده و نمی‌توان با او به مفاهمه نشست؛ زیرا فردی که شناختی از وجود خویش ندارد و جایگاه شگرف انسانی خود را نمی‌فهمد، در واقع برای خود موجودیتی قائل نیست و خود را فراتر از حیوانات و مانند آن نمی‌داند؛ لذا چنین فردی طبیعتاً نه جایگاه دیگری را درک می‌کند و نه سخن حقی را با تمام وجوه آن درک خواهد کرد لذا سخن از حق گفت با چنین فردی، بیهوده خواهد بود. وی می‌نویسد:

«انسان بیگانه از خویشتن، نه تنها از مفهوم عالی انسانیت به دور است، بلکه از

احساس اینکه او هم موجودیتی دارد، برخوردار نمی‌باشد». (جعفری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۲)

علامه جعفری بر این عقیده است گرایش‌های اختیاری انسان «من» و شخصیت او را می‌سازد. (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۹) وی در جایی دیگر معیار ارج نهادن به مکاتب و ایدئولوژی‌های مختلف را در میزان بازشناسی و تعریف صحیح آنها از «ذات و خود انسانی» می‌داند. در این باره می‌نویسد: «هیچ ایدئولوژی و مکتبی که نتواند آینه صیقلی شده‌ای برای

شناساندن خود و انسان‌ها به دست بگیرد و سپس بایستی‌ها و شایستی‌های خود را عرضه نماید، کار قابل توجهی انجام نخواهد داد». (همو، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۱۳)

البته وی بر این باور است که انسانی که به شناخت خود روی می‌آورد باید توجه داشته باشد که انسان را می‌توان بر اساس اندوخته‌های خود بر دو اساس تفسیر نمود: الف) بر اساس پدیده‌ها و شئون جبری او؛ ب) بر اساس آزادی و اندوخته‌های اختیاری او. هرچند در نگاه ابتدائی چنین تفکیکی صحیح نمی‌نماید؛ لکن منظور علامه این نیست که نمی‌توان گزینه سومی بر این شیوه‌های فهم انسان و شناخت او افزود زیرا به وضوح مشخص است که شناخت صحیح همه‌جانبه انسان بر شناخت دوسویه او از داشته‌های فطری و جبری و داشته‌های اختیاری او، وابسته است. هرچند این نگاه جامع در مجموع اندیشه‌های علامه جعفری دیده می‌شود، لکن به نظر می‌رسد هدف وی از بیان چنین تفسیرهای دوسویه این است که نگاه عمده انسان‌ها در تفسیر حقیقت انسان و خودشناسی بر این دو پایه چیده شده است که البته درست‌ترین آنها همان شناخت او بر اساس تفسیر دوم از انسان است؛ زیرا حقیقت غیراختیاری انسان، تاثیر چندانی در معنادگی به حیات ندارد و آنچه که می‌تواند در این مسیر کمک کند - همانگونه که نیچه نیز بیان کرده است - توجه انسان به داشته‌ها و توانمندی‌های اختیاری اوست و چنین انسانی است که معنای زندگی را هم درک و هم به دیگران در اعمال خویش ارائه خواهد داد؛ لذا است که علامه تاکید می‌کند «ملاک استناد اندوخته‌ها به خود انسان، آزادی و اختیار اوست نه جبر و اکراه» چرا که اگر فردی خود را مختار نداند، دیگر از معنای زندگی سخن گفتن با چنین فردی عبث خواهد بود، زیرا نه دریافت‌ها و نه داشته‌های افراد را بر اساس تلاش و کوشش مختارانه نمی‌داند؛ لذا یا زندگی به طور کلی برای او بی‌معنا می‌شود، یا معنای بسیار محدود مادی خواهد یافت. علامه تاکید می‌کند ساختن زندگی یا همان معنابخشی به آن در گرو شناخت خود است و اگر فردی این «خود» را آلوده سازد در واقع از معنابخشی به زندگی دور افتاده، نمی‌تواند زندگی خود را در رسیدن به هدف مدیریت کند. او می‌نویسد: «مادامی که خود انسان وجود دارد به جهت عوامل جبری یا مقدمات اختیاری «خود» را نباخته یا آن را بیمار نکرده است می‌خواهد آن «خود» را به طوری که مطلوب است بسازد یا مدیریت آن را در شکلی بپذیرد

که مطلوب اوست». (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۸)

بیان این نکته ضرورت دارد که این «خود» با «فطرت» انسانی چه رابطه‌ای دارد؟ به نظر می‌رسد فطرت که در متون دینی نیز بر آن تاکید فراوانی شده است، صفت یا حالتی ممتاز در انسان است که آن را از سایر موجودات به صورت خاص متمایز می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۵). علامه جعفری بر اساس مبانی فلسفی و دینی معتقد است این فطرت خدادادی اگر از انحرافات و تلقینات مختلف و از اصول و پیش‌فرض‌های ساختگی در امان باشد، می‌تواند مبتنی بر آن مستعد کمال بوده و در مسیر اعتلای حیات خویش قدم برداشته و به کمال مطلوب برسد. او در این باره می‌نویسد: «مشاهدات و تجارب دقیق در زندگی اقوام و ملل همه دوره‌ها، این نتیجه را اثبات می‌کند فطرت اولیه انسان پاک و مستعد کمال نامحدود بوده است و هیچ متفکر و مکتبی نمی‌تواند ادعا کند این موجود ذاتاً پلید و شر است». (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

یکی از مسائل مهم در تبیین مساله خودشناسی در نگاه علامه جعفری، تبیین آثار و پیامدهای آن است. انسانی که فطرت پاک خویش را مبتنی بر عوامل متعدد فطری، دینی و عقلی درک کند، و خودشناسی دقیقی داشته باشد، پیامدهای مثبت فراوانی را در زندگی خویش رقم خواهد زد. در ادامه به اجمال به برخی از این آثار در نگاه وی می‌پردازیم. وی با نفی جبر تاریخ، تاکید می‌کند انسانی که جریان معتدل خود را دریافته و در مسیر منطقی حیات گام بر می‌دارد، در برابر تاریخ و محیط، دست‌بسته نخواهد بود. البته وی تاکید می‌کند البته اگر چنین فرض شود که انسان یا جامعه‌ای چنان در حلقه‌های عوامل جبری گرفتار شده‌اند که هیچ آزادی و اختیاری برای آنها نمانده است، طبیعتاً چنین فرض از محل سخن خارج است. یکی دیگر از فواید خودشناسی در نگاه این فیلسوف آن است که انسانی که خود و اختیار خود را شناخته است، تلاش خواهد کرد که مسئولانه، خطاهای خویش را بر عهده بگیرد، نه آنکه آن خطاها و کوتاهی‌ها و در نتیجه محرومیت‌ها را مدام بر دوش دیگران نهد و خود را از ملامت وجدان رها کند. او می‌نویسد: «آدمی در حال اعتدال روانی، هر چه می‌کوشد تا تبهکاری و محرومیت از آرمان‌های انسانی خود را به گردن

دیگران یا به گردن طبیعت بیاندازد، به قول ویکتور هوگو لبخند می زند ولی شادمانی وجود ندارد». (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۹۸)

۲-۴) لزوم احترام ذات

در نگاه علامه جعفری اگر فردی اولاً از خود شناختی نداشته باشد، و ثانیاً احترام به خود را درک نکرده باشد، چینی فردی اساساً هیچ رسالتی جدی درباره انسان قائل نخواهد بود و طبیعتاً تفاوتی میان مکاتب فکری احساس نخواهد کرد و در نتیجه تلاش برای جداکردن چنین انسانی از چنگال مکاتب فکری کاری نمی‌توان کرد؛ مکاتب گوناگونی که گویی انسان را تنها حیوانی متحرک می‌دانند که در بقای حیوانی خویش با دیگر حیوانات در تنازعی دائمی قرار گرفته است. بنابراین «احترام به خویش» می‌تواند سرچشمه‌ای اساسی برای تلاش‌های بعدی انسان در حقیقت‌یابی و معنادار کردن زندگی او شود. علامه می‌نویسد: «مادامی که ذات انسان به منطقه ارزش احترام وارد نشود، ما نه تنها از چنگال فلسفه‌های ترویج کننده تنازع در بقا و بدبینی‌های امثال توماس هابس، نجات پیدا نخواهیم کرد، بلکه دنیای فلسفه‌های مربوط به انسان به قهوه خانه‌های نهیلیستی تبدیل خواهد گشت». (همو، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۳)

۳-۴) تعهدپذیری انسان

علامه جعفری معتقد است یکی از رسالت‌های اساسی انسان‌های فکور این است که در عقول و دل‌های آدمیان این حقیقت را لبریز کنند که هیچ موجودی به رتبه انسان نمی‌رسد. او معتقد است با پذیرش این حقیقت توسط آدمیان، به راحتی می‌توان از تعهد سخن گفت؛ تعهدی که بن‌مایه احترام متقابل انسان با دیگر موجودات را فراهم می‌آورد. در واقع انسان متعهد با شناخت جایگاه انسانی‌اش، وظایفش در تناسبات خود با موجودات دیگر از جمله خداوند را مسئولانه محترم خواهد شمرد. علامه در تبیین معنای تعهد انسانی بیان می‌کند: «معنای تعهد انسانی برین عبارت است از اینکه انسان خود را بعنوان یک موجود وابسته به جهان هستی که جلوه‌ای از مشیت کلی الهی است بپذیرد این پذیرش هدفدار بودن او در طول زندگی در تمام شئون حیاتی، اثبات می‌کند بدون تعهد انسان برین، راهی

برای اثبات هیچ ارزشی انسانی نخواهیم داشت». (همان، ج ۱: ۶۶)

۴-۴) تعدیل خود طبیعی

همانگونه که پیش از این اشاره کردیم، در نگاه علامه دو تفسیر عمده از انسان وجود دارد. با توجه به این مساله و نیز بر اساس تجربه‌های بشری در ادوار مختلف تاریخ، علامه جعفری معتقد است نگاه و تفسیر طبیعی به انسان، حاصلی جز زنجیر کردن پای انسان نداشته است؛ بنابراین انسانی که می‌خواهد به طبیعت مختار خویش بازگردد تا از طریق آن زندگی خویش را معنا دهد لازم است خود را از این قید برهاند. البته این سخن بدین معنا نیست که نباید به جنبه طبیعی انسان توجه کرد بلکه مقصود آن است که توجه یک‌جانبه و یا در اولویت قرار دادن این جنبه طبیعی انسان او را از رسیدن به زندگی ایده‌آل بازمی‌دارد. او بر اساس یکی از تفسیرهای اخلاقی از غرائز انسانی در فلسفه اخلاق تصریح می‌کند که ما باید بتوانیم با شناخت دقیق از طبیعت غرائز خود، آنها را تعدیل کرده، به عدالت برسانیم تا بتوانیم سهم هر یک را به میزانی که لازم است بدهیم؛ در غیر این صورت وقتی غرائز از حالت عدالت خارج شود، آنچه به خطر می‌افتد معنای حیات و زندگی انسانی است زیرا فردی که غرائز او از عدالت خارج شده است، به تعبیر مولوی «احول‌بین و کژبین» خواهد شد و نمی‌تواند زندگی ایده‌آلی داشته باشد. او می‌نویسد: «حیات طبیعی من ایده‌آل انسانی بقول افلاطون و همه متفکران مصلح و در ردیف اول پیشوایان الهی، در این است که غرایز حیوانی خام را تعدیل کنیم». (همان)

۴-۵) تقویت اختیار انسان با رهاسازی آن از قیود نادرست

علامه بر این باور است انسان‌ها برای داشتن درک بهتر از هدف‌ها در مسیر زندگی، با مواعی که اختیار و آزادی او را تحت تاثیر خویش قرار داده، به جای اینکه بر امور واقعی و حقیقی تکیه زند بر امور نمایشی و ساختگی تکیه زده که منجر به کاهش اختیار او در برابر این هجمه‌های بیرونی شده و در نتیجه شخصیتی متزلزل و وحشت‌زده می‌یابد. بنابراین انسان باید خود را از قیود نادرست خودساخته، برهاند تا بتواند با اختیاری تقویت‌شده، رسالت خویش در زندگی فردی و اجتماعی خود به انجام برساند. این چنین انسانی خواهد

توانست گام‌های موثری برای رسیدن به اهداف عالی زندگی بردارد. (همان: ۶۷)

۴-۶) لزوم تکامل روح انسانی

هرچند مسائل پیش گفته مانند خودشناسی، لزوم تعهدپذیری و تقویت اختیار انسان، به نوعی به تکامل روحی انسانی مرتبط است، لکن علامه جعفری در تبیین این مساله با بهره‌گیری از وحی و عقل می‌کوشد که تصویر درستی از انسان را ارائه دهد و مقدمات و راه‌های تکامل او را مشخص کند. وی در ابتدا تاکید می‌کند (۱) خود طبیعی انسان هیچگاه قادر به رهبری و مدیریت تکاملی روح نیست؛ زیرا از آنجا که علت از لحاظ مرتبه وجودی لزوماً باید برتر از معلول باشد، بدین جهت روح چون موجودی برتر از خود طبیعی انسان است نمی‌تواند به دست خود طبیعی اداره شود. وی در گام بعدی (۲) بر مهار نمودن تمایلات نفسانی تصریح می‌کند؛ و متذکر می‌شود که بدون آن انسان از عدالت خارج می‌شود و از مسیر تکامل که بر عدل بنیان نهاده شده دور می‌شود و منجر به تباهی روح می‌گردد. او البته معتقد است این مهار تمایلات (۳) بر پایه شناخت صحیح انسان از قدر و منزلت خود، امکان‌پذیر خواهد بود همچنانکه در متون روایی ما بر این امر تأکیدات فراوانی شده است. علامه جعفری معتقد است لازمه این سیر و تصعید تکاملی (۴) محاسبه و موازنه خویشتن است که همانند یک قطب‌نما مسیر صحیح انسان را به او نشان می‌دهد. یکی از فواید این محاسبه که البته در تکامل انسان بسیار موثر است (۵) دل بستن به موقعیت‌های پست و بی‌ارزش است که موجب تباهی انسان می‌شود. و لازمه رسیدن انسان به این وارستگی (۶) داشتن همتی عالی و در پی آن حریتی متعالی است که ثمره آن افزایش ظرفیت کمال‌پذیری روح انسان است؛ و نشانه تصعید کمالی روح (۷) پاک کردن آن از کینه‌توزی‌ها و بغض‌ها و مانند آن؛ و دل کندن از مزدخواهی و توقع پاداش داشتن است. در واقع (۸) انسان نباید در این مرحله خود را طلب‌کار آفریدگار بداند چون با تمام وجود ضعف‌ها و نقص‌های خویش را درک کرده و همواره فقر ذاتی خود به غنی مطلق را درمی‌یابد. اینجاست که می‌فهمد (۹) برای رسیدن به درجات عالی هر چقدر نیت انسان خالص و هدف‌دار باشد به همان میزان مسیر رسیدن به هدف آسان خواهد بود و این همان «اصل مکافات بر مبنای نیت» است. این نیت خالص در صورتی در روح انسان تحقق خواهد یافت که (۱۰) انسان با

تمام وجود باور داشته باشد که همه کردارها و گفتارهای او تحت علم الهی و در منظر او است. انسان در این مسیر برای ارتقای نیت خویش به (۱۱) فهمی بر مبنای عقلی وابسته به روح مهذب نیازمند است. (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۰) و چنین انسانی رشدیافته‌ای که صاحب روح تکامل‌یافته است (۱۲) خیرخواه‌ترین مردم و در عین حال مطیع‌ترین مردم نسبت به پروردگار خواهد بود. (همان، ج ۱۲: ۲۱۷-۳۲۶)

(۵) نقد مبانی انسان‌شناسی نیچه

اصلی‌ترین مباحث نیچه را می‌توان در حوزه انسان‌شناسی او جستجو کرد؛ چراکه هر انسانی ذاتاً در پی کمال است، و مکتب نیچه همانگونه که از زوایای مختلف سخنان او و نیز تصریحات برخی اندیشمندان (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۲۶) آشکار است، بر پایه اصالت قدرت بنا شده و چون کمال را در قدرت تعریف کرده، انسان کامل را، انسان مقتدر تلقی نموده است. او برای اثبات این نظریه به تعریف و تدوین مبانی خویش پرداخته و سپس معنای زندگی را مطابق آن پی‌ریزی کرده است. او معتقد است اولاً انسان همانگونه که ادیان الهی و برخی مکاتب گفته‌اند مسئول آفریده نشده است و هیچ مسئولیت و آرمان از پیش تعیین شده برای انسان متصور نیست و انسان از هر قانون فرازمینی آزاد بوده و باید همه آنها را از بین ببرد. ثانیاً آنچه که در انسان اصالت دارد غرایز اوست و هیچگاه آگاهی و معرفت انسان و اخلاق نمی‌تواند بر آن برتری داشته باشد. و رسالت انسان این است که تن را به عنوان هویت اصلی خویش تقویت کرده و از روح و روان او باید تعبیری زمین‌ارائه داد. ثالثاً از آنجا که مفاهیم خوبی و بدی نسبی بوده و ریشه در واقعیت ندارند، نمی‌توان ذات انسان را از شرور پاک‌سازی نمود و انسان ذاتاً شر و فاسد است.

هنگامی که انسان با تفکری دقیق در نظریات نیچه تأمل می‌کند، اشکالات مختلفی را در آن می‌یابد که در این مقام برخی از آنها را بیان می‌کنیم.

الف. اساس و بنیان تمامی مباحث ادیان و مکاتب و اندیشمندان بر محور شناخت انسان و جایگاه آن بنا شده است. به طوری که همه آنها به دنبال شناساندن انسان و ترسیم رسیدن آن به سعادت واقعی هستند، منتها در این بین اختلافات فراوانی وجود دارد که برخی از آن روبنائی است و برخی دیگر زیربنائی است. و منشأ این اختلاف یا در تبیین نادرست از

انسان و ماهیت اوست و یا اینکه در عدم شناخت صحیح مصادیق و عوامل رشد و بالندگی حقیقی انسان نهفته است. علامه جعفری بر خلاف آنچه انسان را دارای مسئولیت دانسته، و مهم‌ترین مسئولیت او را خودشناسی می‌داند و معتقد است انسانی که از خویش بیگانه است از مفهوم عالی انسانیت بدور می‌باشد و موجودیت واقعی خویش را از دست داده است. ولی اگر با عقل و اندیشه به خودشناسی بپردازد، لازمه آن احترام به ذات خویش بوده و نسبت به همه داشته‌های خویش احساس مسئولیت خواهد کرد. وی بر این باور است عواملی همچون جهل به خود، خودباختگی، خودانکاری و منفعت‌طلبی منجر به نشناختن انسان و جایگاه او شده است. بنابراین انسان به عنوان یک موجود مختار آگاه، لااقل نسبت به خویشتن مسئول است. این بدان معناست که میان خودشناسی انسان و مسئولیت‌پذیری او، رابطه‌ای دوسویه و تنگاتنگ وجود دارد. با این توضیح هنگامی که اصل مسئولیت او ثابت شد، می‌توان درباره مسئولیت وی نسبت به دیگر موجودات نیز سخن گفت.

ب. یکی از تفاوت‌های بنیادین بین دیدگاه علامه جعفری و آنچه در حوزه انسان‌شناسی، مقوله آزادی او است. در نگاه آنچه انسان باید در اختیار آزادی قرار داده شود و همه عوامل مخالف آن اعم از دین، اخلاق، ارزش‌ها و آرمان‌ها را باید از میان برداشت؛ ولی در نگاه علامه جعفری آزادی به تنهایی هدف انسان نبوده بلکه باید در اختیار انسانیت قرار گیرد؛ لذا هر آنچه که می‌تواند انسانیت انسان را نه صرفاً آزادی او را فربه‌تر کند، مانند دین، اخلاق و ارزش‌ها، یعنی تمام آنچه نیچه به عنوان مانع آزادی مطرح کرده است، نه تنها باید باقی بماند که باید تقویت نیز شوند. این سخن علامه بدین معناست که آزادی به خودی خود ارزشمند نیست، بلکه در صورتی ارزشمند خواهد بود که در خدمت انسان برای تحقق اخلاق و ارزش‌ها والا قرار گیرد. در حقیقت اندیشه این دو فیلسوف در این حوزه، در تقابل با دیگری است.

آزادی مد نظر نیچه همچون جهان غرب فقط یک شرط دارد، و آن این است که انسان تا زمانی که مزاحم دیگران نباشد، و از آنان سلب آزادی نکند می‌تواند مبتنی بر آن زندگی کند. به عبارت دیگر آزادی انسان از طریق قانون محدود می‌گردد و تا زمانی که با مصالح جامعه در تضاد نباشد قابل احترام است. ولی همچنانکه برخی متفکرین نگاشته‌اند آزادی

انسان دو شرط دارد؛ یکی عدم تضاد با حقوق و آزادی دیگران و دیگری در راستای سعادت رشد متعالی انسان قرار داشتن. حال اگر انسان بخواهد این دو شرط را رعایت نماید قطعاً در عقیده و اندیشه و فکر و رفتار از محدودیت بیشتری برخوردار می‌گردد؛ دیگر بت پرستی و خضوع انسان در برابر سنگ و اهریمن، شیطان و مصنوعات بشری چون با سعادت او در تعارض است مجاز نخواهد بود. بنابراین آزادی که مبتنی بر اومانیزم است در واقع در راستای نفی تکلیف قدم بر می‌دارد ولی آزادی که خود را با سعادت محک می‌زند می‌بایست مبنای تکلیف قلمداد شود. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۹۰-۹۲) با این بیان هدف از آزادی در نگاه نیچه صرفاً عاملی برای ارضای غرایز مادی بشر بوده، و در محدوده نیازهای مادی خلاصه می‌شود؛ ولی آزادی در نگاه علامه جعفری با حفظ شوونات مادی و طبیعی آن برای احیای ارزشهای والای انسان و رشد استعدادهای درونی آن بوده است.

ج. در باور نیچه آنچه اصالت دارد غرایز انسان است و رسالت انسان، پرداختن به ساحت مادی خویش می‌باشد. علامه بر خلاف نیچه انسان را دارای دو بعد دانسته بعد طبیعی که شامل همه غرائز و نیازهای طبیعی انسان است و بعد واقعی که فراتر از حد غرائز بوده و کمالات متعالی انسان را در بر گرفته است. وی معتقد است خود طبیعی انسان قابلیت و صلاحیت رهبری و مدیریت تکاملی روح را نداشته و از طرفی عدم تعدیل خود طبیعی منجر به خروج انسان از مدار انسانیت می‌شود. غرایز و خواسته‌هایی که نیچه مطرح می‌کند جز مجموعه‌ای نیازمندی‌های مادی نیست و هیچگاه نمی‌تواند اصالت انسان را تأمین کند. امروزه در جوامع بشری اتفاقات ناگواری چون قتل و خودکشی و تجاوز اتفاق می‌افتد که همگی آن محصول عدم تعدیل قوای غریزی انسان بوده و انسان حقیقت‌طلب را تبدیل به انسان قدرت‌طلب و منفعت‌طلب می‌کند و منجر به نرسیدن انسان به کمالات عقلی می‌شود.

د. علامه جعفری بر خلاف نیچه معتقد است ذات و سرشت انسان پاک آفریده شده و به صورت فطری انسان میل به کمال و فضائل اخلاقی دارد. از آنجا که انسان موجودی مختار آفریده شده است و دارای قدرت اختیار است و در نظام هستی همیشه در حال آزمایش می‌باشد، در او میل به بدی نیز وجود دارد تا در تعارض بین عقلانیت و حیوانیت بتواند با

تکیه به عقل و فطرت خویش انتخاب آگاهانه‌ای داشته باشد و مفهوم اراده و اختیار به معنای واقعی کلمه در او معنا پیدا کند و الا آزمایش و قوه اراده در انسان بی‌معنا خواهد بود. بنابراین انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است که هر کدام از آن نادیده گرفته شود، به معنای نادیده گرفتن هویت انسان تلقی می‌گردد و آنچه تک‌بعدی بودن انسان که هدف نیچه است، نه تنها تمام جوانب انسان را نشان نمی‌دهد، بلکه او را از ارزش‌های والای انسان تهی می‌کند.

از آنجا که نیچه سعی دارد ساحت انسان را در همین بعد مادی و غریزی تعریف کند، لذا او تنها با نگاه مادی به امور فرامادی همچون روح می‌پردازد و معتقد است روح یا روان که در انسان وجود دارد، مجرد نبوده و آنچه که به عنوان هویت اساسی انسان وجود دارد عنصر مادی او می‌باشد که همواره باید بر روان تقدّم داشته باشد و این روان است که باید خود را با عنصر جسمانی انسان مطابقت داده، تا بتواند زندگی خویش را مبتنی بر آرمان‌های انسانی معنا بخشد. بنابراین نفس انسان چیزی جز مجموعه‌ای از حس‌ها و عاطفه‌ها نیست و نتیجه آن قرار گرفتن ساحت نفس در خدمت تن است.

نیچه هرچند منکر اصل وجود روح در انسان نیست، لکن یکی از بنیادی‌ترین اشکال نظریه وی پیرامون روح، نگاهی مادی به آن است. تفسیری که وی از نفس انسان ارائه می‌دهد، منطبق با آنچه که بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفانی چون علامه جعفری در این حوزه مطرح می‌کنند، نیست. وی به منظور روشن شدن ابعاد مادی و فرامادی انسان برای هر کدام از آنها ویژگی‌هایی معتقد است که باعث می‌شود تفسیر فرد از انسان، التقاطی نباشد. برای امور مادی اوصافی همچون «قابلیت تجسم و تعین»، «کمیت و کیفیت‌دار» و «تقسیم و تجزیه‌پذیری»؛ و برای امور فرامادی اوصافی چون «ثبات و استقرار»، «ادراک‌کننده و ادراک‌شونده»، «مقاوم‌بودن در قبال عوامل طبیعی» و «ظرفیت بالا» قائل است. (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۷: ۴۴۳) وی در کنار این تفکیک معتقد است روح انسان هیچ‌یک از اوصاف مادی را ندارد و هویت روح انسان با وجود رشد علوم و فنون بشری هنوز به صورت ناشناخته باقی مانده است و دلائلی همچون «بی‌نهایت بودن روح»، «خودهشیاری روح» و «حرکت و تحول در روح» باعث گردیده که انسان از شناخت حقیقت اعجاب‌برانگیز آن عاجز بماند.

(همان، ج ۱: ۱۲-۱۳)

علامه جعفری بر خلاف نیچه معتقد است اساس و بنیان وجود انسان قائم به جنبه فرامادی اوست و تن تنها ابزار تکامل برای انسان است که از این با عنوان «اضافه نفسیت» در فلسفه اسلامی یاد شده است. او برای اثبات تجرد روح، ادله فراوانی را ذکر می‌کند؛ از جمله:

یک. «ثبات نفس»: بدن انسان در طول زندگانی خویش دچار تغییرات فراوان می‌شود. این در حالی است که روح یا من در انسان تغییر پیدا نکرده و از زمان کودکی تا هنگام پیری از یک ثبات واقعی برخوردار است. بنابراین اگر حرکت و زمان «من» انسان را تجزیه می‌کرد دیگر انسانی نبود تا بتواند موجودیت خویش را درک کند.

دو. «خودداوری»: انسان افزون بر درک از اعضای شناختی و فعالیت‌های درونی و بیرونی خویش، قادر است خود را مقایسه و داوری کند که این خود بیانگر تجرد روح است. (همو، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۷)

سه. «دریافت زیبایی»: ذهن انسان با بررسی مصادیق مختلف می‌تواند آنها را تجرید کرده، مفهومی کلی که مجرد از اوصاف مادی است را درک کند. مثلاً انسان مفهومی مجرد و کلی از زیبایی را درک می‌کند. طبیعتاً محل این مفهوم مجرد، خود باید مجرد باشد؛ لذا نفس انسان که محل این مفاهیم کلی و مجرد است، مجرد از ماده خواهد بود. (همو، ۱۳۹۲، ج ۱۴: ۱۶۱)

چهار. «خواب‌دیدن»: انسان در زندگی خواب‌ها و رویاهای صادقانه می‌بیند که در مکان خاصی قرار دارد و حضورش را احساس می‌کند. این در حالی است که بدن عنصری او از محل خواب حرکتی نکرده است. فعل و انفعالات روحی انسان دلیل آن است که انسان بدون بدن هم خودش می‌باشد و تن او دخالتی در روح نداشته، بلکه صرفاً ابزاری در خدمت نفس است. (طاهرزاده، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۳)

پنج. «حالات روانی»: تمامی حالات روانی انسان همچون خشم، غضب، حسادت و شادمانی هیچکدام از جنس ماده نیست؛ چون بُعد و وزن و مقدار ندارد. پس آنچه که این حالات بر آن عارض می‌شود، خود نیز از باب تلازم غیرمادی خواهد بود. به خاطر همین

نفس انسان چون فوق زمان و مکان است با وصفِ اینکه به صورت کامل در بدن می‌باشد، ولی بدون آن هم وجودی کامل دارد. (همان: ۲۱-۲۳)

بنابر آنچه گفته شد حقیقت روح بر خلاف پندار نیچه، از ساحت ماده به دور بوده، درک‌کننده همه حالت‌های روانی انسان بوده و عنصر مادی انسان تنها ابزاری برای به کمال رساندن اوصاف متعالی انسان است؛ لذا اصالت با روح و نفس انسان است زیرا ثبات و پایداری از اوصاف نفس است؛ و حتی ثبات نسبی بدن به تدبیر نفس انسان وابسته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث انسان‌شناسی طرح‌شده از نگاه نیچه می‌توان به این نتیجه رسید که در دیدگاه وی زیربنای ماهیت انسان اصالت‌دادن به تن و گرایش‌های مادی است و رسالت آن صرفاً تأمین غرائز زمینی اوست. این غرائز بر معرفت‌های عقلانی و فلسفی انسان برتری داده می‌شود و باید انسان همواره از قیود خودساخته که مایه محدودیت انسان می‌شود، رهایی یابد. و از آنجا که روح به معنای موجودی مجرد مورد قبول وی نیست، باید آن را رام و کنترل کرد تا در خدمت جسم انسان قرار گیرد. در واقع روح مجموعه‌ای از حس‌ها و عاطفه‌های محدودکننده‌ای است که در نهاد انسان وجود دارد. وی بر این اساس نهایت انسان را گذر از این محدودیت‌ها و رسیدن به ابرانسانی می‌داند که با چیرگی و اقتدار خویش توانسته غرائز و احساسات خویش را در اختیار خود بگیرد و با تلاش ارزش‌های نوئی را خلق کرده و با آزادی ویژه‌ای که خود تعریف کرده است بتواند زندگی مادی خویش را سامان بخشد و هر آنچه که این بعد انسانی را تقویت کند، اصالت ذاتی دارد و ارزش انسان بدان وابسته است. علامه جعفری ماهیت انسان را مبتنی بر آموزه‌های عقلانی و وحیانی تعریف کرده است که با برخی مبانی نیچه کاملاً در تضاد است. وی با تکیه بر فطرت انسان و اصالت‌دادن به روح جایگاه ویژه‌ای را برای انسان قائل است که اولین قدم برای بالندگی و رسیدن به ماهیت انسان را لزوم خودشناسی دانسته که منجر به رسالت انسان می‌شود. او برای انسان دو جنبه قائل است که از آنها به خود طبیعی و خود واقعی تعبیر می‌کند که در حقیقت خود واقعی که اصالت انسان بدان وابسته است باید خود طبیعی را تعدیل نماید تا بتواند به ماهیت انسان برسد. بنابراین انسان باید به ذات خود احترام

گذاشته و با روحیه تعهدپذیری به خواسته‌های طبیعی ضمن احترام به مشروعیت این خواسته‌ها، آنها را در جهت رشد و تعالی انسان و رسیدن به حیات معقول به خدمت بگیرد. از آنجا که خود طبیعی صلاحیت رهبری روح را ندارد انسان با آگاهی و آزادی و با محاسبه خویشتن و دل‌نبستن به ارزش‌های واهی و افزایش همت عالی در مسیر تصعید کمال انسانی حرکت کند. لذا: ۱) نگاه نیچه تک‌بعدی است و نمی‌تواند ابعاد وجودی دیگر انسان را پوشش دهد؛ ۲) با توجه به تک‌بعدی بودن او، نیازهای عالی انسان نادیده گرفته شده است که بزرگترین خسارت در ماهیت انسان تلقی می‌شود؛ ۳) اصالت‌دادن به عنصر مادی انسان نمی‌تواند گرایش‌های فرامادی انسان را تامین کند؛ ۴) نیچه کمال انسان را در قدرت تعریف کرده و انسان کامل را فرد مقتدر تلقی نموده، در صورتی که کمال انسان رسیدن به حقیقت است؛ ۵) وی ذات انسان را شرور و فاسد دانسته، در صورتی که سرشت انسان مبتنی بر فطرت پاک آفریده شده است و برای اینکه عنصر آزادی و اختیار در او معنا یابد تمایل به خوب و بدی در او نهادینه شده است؛ ۶) نیچه از عالی‌ترین عنصر ماهیت انسان یعنی خودشناسی غفلت ورزیده و در دام انسان‌شناسی منفعت‌طلبانه و قدرت‌طلبانه افتاده است؛ ۷) انسان در فلسفه نیچه در خدمت آزادی است در صورتی که آزادی نمی‌تواند به تنهایی هدف غائی انسان باشد بلکه باید در اختیار انسانیت قرار گیرد.

فهرست منابع:

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۳). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر
_____ . (۱۳۳۶ق.). *عقله المستوفز*، لیدن: مطبعه بریل
- _____ . (۱۴۲۱ق.). *مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی)*. بیروت: دار المحججه البيضاء
ایمانی، محسن. (۱۳۸۶). «تبیین و نقد نظریه انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت»،
معصومه کرامتی؛ مجله روانشناسی و علوم تربیتی
جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۲). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی،
چاپ دوم
- _____ . (۱۳۷۳). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم
_____ . (۱۳۸۳). *حرکت و تحول از دیدگاه قرآن*، تهران: نشر موسسه تدوین آثار علامه جعفری
_____ . (۱۳۸۹). *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*، تهران: نشر موسسه تدوین آثار
علامه جعفری، چاپ دوم
- _____ . (۱۳۸۲). *قرآن نماد حیات معقول*، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
حقیقی، شاهرخ. (۱۳۹۳). *گذار از مدرنیته*، تهران: نشر آگه
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷). *آزادی و دین‌سالاری*، قم: نشر موسسه امام صادق ع، چاپ سوم
ضمیران، محمد. (۱۳۹۰). *نیچه پس از هایدگر*، دریدا و دولوز، تهران: نشر هرمس، چاپ سوم
علوی تباری، هدایت؛ آزاده امامی. (۱۳۹۲). «طلوع ابرانسان در سپهر اندیشه نیچه»، متافیزیک، شماره ۱۵
طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۷). *معاد، بازگشت به جدی‌ترین زندگی*، اصفهان: نشر لب المیزان، چاپ دوم
لجت، جان. (۱۳۷۸). *پنجاه متفکر بزرگ*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر خجسته
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *انسان کامل*، قم: صدرا، چاپ سی و دوم
نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۸). *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: نشر نیل، چاپ دوم
_____ . (بی تا). *انسان زیاده انسان*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران:
انتشارات مرکز
- _____ . (۱۳۸۰). *حکمت شادان*، مترجمین جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند،
تهران: نشر نیل، چاپ دوم

- _____ . (۱۳۷۹). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم
- _____ . (۱۳۷۷). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ یازدهم
- _____ . (۱۳۷۶). *شامگاه بتان*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر پرس

Critique of human nature from Nietzsche's point of view with emphasis on Allameh Jafari's views

Ebrahim Akbari¹, yarali Kord firouzjaei², Asqar Aqaei³

Abstract

Anthropology has been one of the most fundamental issues in the history of human thought and has been addressed in various aspects so far. This paper, with a comparative-critical approach, examines the thoughts of two prominent philosophers, Nietzsche and Allameh Jafari, in this field. Nietzsche, with an earthly definition of man, summarizes his nature only in the material element and considers the spirit as a set of senses and affections. By original zing human instincts, he does not consider any realm of kingdom, including origin and resurrection, for human beings. He considers issues such as ethics and religion as self-made constraints that by passing through them, man will become superhuman. Allama Jafari, unlike Nietzsche, considers human beings to have two material and spiritual aspects and considers the person as a means for the development of the spirit and considers authenticity from that spirit. He has an innate personality, nature and human mission to achieve commitment and responsibility through self-knowledge. Of course, in his view, man must reach the real self by adjusting himself naturally, because the earthly aspect of man cannot lead the spirit. Therefore, Nietzsche superhuman due to its limited and earthly identity cannot meet the excellent and original needs of human beings. Therefore, concepts such as God, religion, worship and ethics will be one of the fundamental elements of human identity that by properly understanding that man finds his identity in harmony with the song of existence, reaches to a reasonable life.

Key words: Nietzsche, Allameh, Jafari, Human, Super human, Rational life

¹. Educator of Islamic education, Karaj branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.

². Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Bagher aloloum University.

³. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom.