

Analysis of similarities between the nature of wisdom in Friedrich Nietzsche's perfect man and divine insight in Islamic mysticism

Saeed Mohammadi kish^۱, Farah Niazkar^۲

Abstract

One of the most fundamental pillars of Islamic mysticism, which is called the chosen principle of Sufism, is the perfect human being. The perfect human being is the manifestation of the divine names, which was created in the midst of the grace of truth. In this research, the wisdom of Friedrich Nietzsche's perfect man in the work "So Said Zarathustra" is discussed from the perspective of divine insight in Islamic mysticism in a descriptive-comparative way. This work is a philosophical and poetic narrative in which Nietzsche recounts his views in the language of Zoroaster. The results of the research show that there are similarities between Nietzsche's perfect man and the vision of the perfect man in Islamic mysticism. Nietzsche considers the will and the inner insight directed to power as the only approach to truth. As in Islamic mysticism, the divine vision of the perfect human being is the manifestation of the absolute truth in the form of names and attributes. From Nietzsche's point of view, now the imitative and petrified reality of humanity has become the present God in the world and considers the suffering world to be the same in front of him based on the surrounding of old thoughts. With the help of independent will, Nietzsche calls this field to be recreated. From his point of view, man is not affected by the freedom and choice and analysis of his thoughts and has lived among other beliefs and false evaluations. Therefore, human life has a higher mission than fruitlessness and passive obedience, just as in Islamic mysticism, man turns his back on the world of matter and its appearances with the efforts of the soul and discovers the truths of existence in divine vision and attains its existential knowledge.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Islamic mysticism, the perfect man.

^۱ PhD candidate of Persian Language and Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Iran. saeid.mohamadikish@gmail.com

^۲ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran. (Corresponding author) fniaz7000@yahoo.com

References

A. Books

۱. Holy Quran.(۲۰۰۴). translated by Elahi Ghomshei, Tehran: Payame Azadi.
۲. Ashtiani, Jalaluddin.(۱۹۹۵) Zaratasht (Mazdisna and Government), Tehran: Publishing Company.
۳. Al Dawood, A.B.(۱۹۸۸) Big Islamic Encyclopedia, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center Publications.
۴. Elahi Ardabili, Hossein bin Abdulhaq.(۱۹۹۷) Commentary on Golshan Raz, introduction and correction by Mansour Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, Tehran: Academic Publishing Center.
۵. Berios, Ruben and Aaron Ridley.(۲۰۱۴). Nietzsche, Encyclopaedia of Aesthetics, Brice Gut and Dominic McIver Lewis, Tehran: Farhangistan Honar.
۶. Sarvatiyan, Behrouz. (۲۰۱۶).Simple description of Golshan Raz, Tehran: International Publishing Company.
۷. Chittik, William. (۲۰۱۰). The mystical way of knowledge from Ibn Arabi's point of view, translated by Mehdi Najafi Afra, Tehran: Jami Publications.
۸. Shabestri, Sheikh Mahmoud. (۲۰۰۴). Golshan Raz, Tehran: Ishraqieh.
۹. Kaysari, Dawood bin Mahmud. (۱۹۹۱). Description of Fuss al-Hakm, Mohaghegh Jalaluddin Ashtiani, Amir Kabir Publications.
۱۰. Kashani, Abdul Razzaq.(۱۹۷۵). Sufi terms, appendix to the description of Manazel al-Saareen. Tehran: Hamidi Publications.
۱۱. Kilini, Muhammad bin Yaqub. (۲۰۰۹). Usul Kafi, corrected by Ali Akbar Ghafari, Tehran: Islamia.
۱۲. Kamal Kharazmi, Hossein bin Hassan. (۱۹۸۵) Commentary on Fuss al-Hakm Mohi al-Din Ibn Arabi, by Najib Mayel Heravi, Tehran: Moly Publications.
۱۳. Lahiji, Shamsuddin. (۲۰۱۵) Mufatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz, introduction and correction by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, ۸th edition, Tehran: Zovar Publications.

۱۴. Majlisi, Mohammad Baqir bin Mohammad Taghi. (۱۹۸۴). Bihar Al-Anwar Translated by Abolhasan Mousavi Hamdani, Tehran: Hazrat Waliar Book House.
۱۵. Mohammadzadeh, Mohammad Jaafar, Selgi, Mohsen. (۲۰۱۵) An ideal man in the eyes of Nietzsche and Iqbal Lahori, Tehran: Information publication
۱۶. Mohammadi, Mohammad Kazem. (۲۰۰۰). More or less hadith, explanation of Golshan Raz by Sheikh Mahmoud Shabastri. Qom: Parsian Publications.
۱۷. Mahmoud Al-Gharab, Mahmoud. (۲۰۱۶) Ibn Arabi's perfect human being. Translated by Gul Baba Saidi. Tehran: Jami Publishing.
۱۸. Mehraz, Rahmatullah. (۱۹۷۶) Human ideals in Iranian culture and art, Tehran: National University of Iran Press.
۱۹. Mehrizi, Mehdi. (۱۳۸۰) The heritage of Shia hadith. by the efforts of Ali Sadraei Khoi. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute.
۲۰. Movahed. Samad.(۱۹۹۷). Sheikh Mahmoud Shabestari, Tehran: New Design Publications.
۲۱. Correspondence Institute of Islamic Studies. (۱۹۸۲). The perfect man from the point of view of Nietzsche - Marx - Erich Fromm. Tehran: Correspondence Institute of Islamic Studies.
۲۲. Nasfi, Azizuddin bin Muhammad. (۲۰۰۵). Al-Insan al-Kamal, Sahih Moulah, ۸th edition, Tehran: Tahuri.
۲۳. Nasri, Abdullah. (۱۹۹۹). Philosophy of human creation, Tehran: Young Thought Center.
۲۴. Noorbakhsh, Javad.(۱۹۷۹). Elders of Tariqat. Tehran: Khanqah Nemat Elahi Publications.
۲۵. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (۲۰۱۳). Thus said Zoroaster, a book for everyone and no one, translated by Masoud Ansari, Tehran: Jami.
۲۶. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (۲۰۱۷). Thus said Zarathustra, a book for everyone and no one, translated by Dariush Ashuri, Tehran: Aghaz Publications Institute.
۲۷. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (۱۹۹۷). The will directed to power, an experiment in the diversity of all values, translated by Mohammad Bagher Hoshiar, Tehran: Farzan Publications.

۲۸. Hejiri, Nasreen, Nazari, Ruqiyah. (۲۰۱۶). The place of the perfect human being in the individual function of religion from the point of view of Shahid Motahari and Nietzsche, Tehran: Publications ۱۱۰.
۲۹. Jaspers, Carl. (۲۰۰۸). Nietzsche, an introduction to understanding his philosophy, translated by Siavash Jamadi, Tehran: Qaqnos.
۳۰. Jung, Carl Gustav.(۲۰۱۶).Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, translated by Sepideh Habib, Tehran: Karvan.

B. Articles and theses

۱. Adine Vand, Somayeh, Ebrahimi, Mukhtar. (۲۰۱۷). "Comparative criticism of the similarities between Hafez's poem and Nietzsche's book Thus Said Zarathustra", comparative literature researches, Fall ۲۰۱۷, ۶th period, ۳rd issue. From page ۱-۲۲.
۲. Awani, Gholamreza, Dadbeh, Asghar, Badanj, Hassan. (۱۳۸۹). "A perfect human being according to the narration of Ibn Arabi". Chapter of Religious Thought, series ۳۴, pages ۱۳۵-۱۶۰.
۳. Barzegar, Ebrahim, Selgi, Mohsen. (۲۰۱۳) "An investigation into the differences and similarities between Friedrich Nietzsche's superman and Iqbal Lahori's perfect human being" Volume ۴۲, Number ۳, Pages: ۲۴۷-۲۶۲.
۴. Khani Habibabadi, Noorian and Agha Hosseini. (۲۰۱۸). "Mashrab Erfani Ohdi Maragheh", researches of mystical literature (Gohar Goya), ۱۳th year.
۵. khodai, Narjes. (۲۰۱۳) "The transformation of all values? A reflection on Nietzsche's Zarathustra". Journal of humanities, fall and winter ۲۰۱۳, from page ۱۸۷ to ۲۲۲.
۶. Shajari, Morteza. (۲۰۱۵) "The perfect human being from Ibn Arabi's point of view and its precedent". Mystical literature and cognitive mythology, No. ۲. Pages: ۷۳-۹۶.
۷. Shukur F, Jamaluddin. (۲۰۱۹) "A perfect human from the point of view of Morteza Motahari and Friedrich Nietzsche", senior thesis, supervisor:

Hamidreza Rezaia, advisor: Mohammad Rezapour. Jame Al-Mustafa Al-Alamiya University. Faculty of Theology and Islamic Studies.

۸. Farah Ramin. (۲۰۱۱). "Comparison of the two doctrines of the superman in Nietzsche's thought and the perfect man in the eyes of the mystics", the ۷th International Conference on the Doctrine of Mahdism



فصل نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال ششم، شماره بیست و یکم، پاییز ۱۴۰۱

تحلیل تشابهات ماهیت خرد در ابرانسان فریدریش نیچه و بینش الهی در عرفان اسلامی

^۱ سعید محمدی کیش، ^۲ فرح نیازکار

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۷

صص (۱۵۷-۱۳۱)

چکیده

از اساسی ترین ارکان عرفان اسلامی که آن را اصل برگزیده تصوف می نامند، انسان کامل است. انسان کامل، مظهر تجلی اسماء الهیست که واسطه فیض حق در میان خلق شده است. در این پژوهش به خرد ابر انسان فریدریش نیچه در کتاب «چنین گفت زرتشت» از منظر بینش الهی در عرفان اسلامی به شیوه توصیفی - تطبیقی پرداخته می شود. این اثر، روایتی فلسفی و شاعرانه است که در آن نیچه دیدگاه‌های خود را از زبان زرتشت بازگو می کند. نتایج تحقیق، مبین وجود شباهت‌هایی میان ابر انسان نیچه و بینش انسان کامل در عرفان اسلامی است. نیچه اراده و بینش درونی معطوف به قدرت را تنها رهیافت حقیقت می پندارد، همچنان که در عرفان اسلامی بینش الهی انسان کامل در پوشش اسماء و صفات، تجلی حقیقت مطلق هستند. از منظر نیچه اکنون فعلیت مقلدانه و متحجرانه بشریت، خدای حاضر در عالم شده است و جهانی رنجور را بر اساس احاطه افکار کهنه در پیشگاه خود یکسان می داند. نیچه به مدد اراده مستقل، این عرصه را به بازآفرینی فرا می خواند. از منظر وی، انسان متأثر از آزادی و انتخاب و تحلیل تفکرات خویش نیست و در میان اعتقادات غیر و ارزیابی های دروغین زندگی کرده است. پس حیات انسان، رسالت والائتری نسبت به بی حاصلی و تبعیت منفعل دارد، همچنان که در عرفان اسلامی، انسان با مجاهدات نفس بر عالم ماده و ظواهر آن پشت کرده و در بینش الهی، حقایق هستی را باز می یابد و به معرفت وجودی خویش نائل می شود.

کلید واژه: فریدریش نیچه، عرفان اسلامی، ابر انسان.

۱

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران: saeid.mohamadikish@gmail.com
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) fniaz2000@yahoo.com

۱- مقدمه

فریدریش نیچه، شاعر، فیلسوف و متفکر قرن نوزدهم است که در سیر تفکرات خویش، سعادت و کمال انسان را می‌جوید. نیچه در سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد. در سال ۱۸۸۹ دیوانه شد و در سال ۱۹۰۰ فوت کرد. (بریوس، ریدلی، ۱۳۸۴: ۵۹) برخی او را فرو غلتیده در مغاک خدا شناسی و الحاد می‌بینند و منادی مرگ خدای! (نیچه، ۱۳۸۲: ۵) بر این اساس علیت باور ظهور منجی در فلسفه نیچه، نه در اعتقاد به منجی معنوی و فراسوی که در واقع باور نیرویی درونی در ظهور کمال انسان است، آن‌چنان که از منظر وی، این نیروی عظیم فضیلت و کمال طلبی، در گذار قرن‌ها از تکوین و بلوغ فکری انسان‌ها ظهور خواهد کرد. در واقع ابر انسان نیچه، باور کمال در نوع انسان است. سوشیانت نیچه می‌آید در حالی که سنت شکن است، در حالی که غوغای دروغ از میان برخاسته و انسان، متمکن از خود و ارزش‌های وجودی خویش گشته است. پس توسعه شاخصه‌های کمال مستلزم سیر آمدن و فرو گراییدن نوع بشر در ایمان به فضیلت‌های خودی است.

عرفان اسلامی یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن‌هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود. (سجادی، ۱۳۸۴: ۸) محیی‌الدین ابن عربی، بنیان‌گذار عرفان نظری است و کتب متعددی در تصوف و عرفان علمی تدوین کرده است. از عرفا و محققانی که بعد از محیی‌الدین پا به عرصه وجود گذاشته اند همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده او هستند. محیی‌الدین بدون تردید در بین عرفای اسلامی بزرگ‌ترین عارف و صوفی است و دانشمندان بعد از او همه ریزه خوار سقره بی دریغ او می‌باشند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲) ابن عربی در فصوص‌الحکم، بدون استفاده از ادبیات فیلسوفانه و در چارچوب ادبیات کاملاً عرفانی، به مثابه یک فیلسوف به تبیین نظام هستی و ابعاد سه گانه وجودشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن پرداخته است. پس از او این جنبه عرفان به سرعت جای خود را در عالم تصوف پیدا کرد و در کمتر از یک قرن از روم تا هند را فرا گرفت. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

اندیشه ابن عربی شاکله اصلی مبانی عرفان نظری را تشکیل می‌دهد. اعیان ثابت، فیض اقدس، فیض مقدس مرتبه احدیت، مرتبه واحدیت، احدیت جمع، مراتب و درجات وجود از جمله موضوعات متنوع و مبسوطی بود که در کتاب فصوص‌الحکم و آرای ابن عربی مطرح شد. مسئله وحدت وجود از عمده مطالبی بود که ابن عربی مطرح کرد، و موافقان و مخالفان بسیاری را به چالش فرا خواند. از این‌رو در همان روزگار ابن عربی این کتاب در محافل علمی و عرفانی در کانون توجه قرار گرفت. (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۶۱)

۱-۱- بیان مسئله

اساسی‌ترین مسئله‌ای که باید بدان اشاره کرد مسئله تمایز است. تمایز انسان، نسبت به سایر موجودات شناخته شده هستی، وجه جامعیت وی است. انسان مبتنی بر وجوه روحانیت و جسمانیت خویش است، و در صورت فقدان این بضاعت، از جمله ضعیف‌ترین موجودات عالم خواهد بود.

قوة استدلال و تفکر آن‌قدر در مبحث کمال و انسان‌شناسی، حائز اهمیت است که انسان فاقد اندیشه تفاوتی با حیوانات ندارد، و حیات را در روزمرگی یا به تعبیر بهتر در روزمرگی طی می‌کند؛ پس بهتر است، بگوییم که تفاوت انسان متفکر با نشئه حیوانی انسان و همه جنبندگان هستی، سیر تفکر است. بو نصر فارابی برای رسیدن به کمال، شروط زیر را قائل است: تمام اعضای بدنش سالم باشد، آنچه را درک کند، ببیند و بشنود و تعقل کند؛ به‌خوبی در حفظ نگاه دارد. نیکو عبارت باشد و با بیان الفاظ شیرین و نیک، مردم را خوش دل کند، پژوهنده دانش و مشتاق استفاده از آن باشد. (مهرز، ۱۳۵۵: ۶۷ و ۶۸) انسان به توسط خرد جامع خویش، همواره در عرصه سیر تعالی و آزمون و خطای هستی است و اندیشه را در عمل می‌آزماید و در پیروزمندی‌ها و شکست‌ها، به ایده آل‌های مؤثرتری دست می‌یابد و تجربیات خویش را در ساختاری نظام مند توسعه می‌دهد.

در عرفان اسلامی بسیاری از عارفان صاحب اندیشه، به تألیف و نشر اندیشه خود، در بیان ویژگی‌های انسان کامل و سیر کمال در انسان پرداختند. ابن عربی تفکر کشفی و بینش شهودی را از ویژگی‌های کامل‌ترین مخلوقات می‌داند، به تعبیر او آن کس که مکشوف حقایق الهی، همچون بینش وحدت باشد، به مقام انسانیت خویش نایل گشته است. «کسی که حقایق الهی را کشف کرد و شناخت، کامل‌ترین آفریدگان است و آن‌که پایین‌تر از اوست، کامل گویند؛ جز این دو دسته یا مؤمنند و یا دارای اندیشه نظری عقلی که به طریق کمال ره نیافتند، چه رسد به مرحله اکملیت و هر انسانی نمی‌تواند به کمال مطلوب انسانیت برسد؛ هرچند بعضی بر بعضی دیگر برتری دارند، بدان و آگاه باش که تو عین مقصود و هدفی، و اسباب و علل از طریق تو، تحقق می‌یابند، تا تو آشکار شوی و آن علل، خود ذاتا مقصود نیستند. چه خداوند هنگامی که اراده کرد، شناخته شود، امکان نداشت، کسی او را بشناسد که به‌صورت حق متجلی نشود.» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۲) در این باره ابن عربی به روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۳۳) استناد می‌کند؛ در این معنی که خداوند کسی را جز انسان به صورت خود نیافرید.

بعضی از متفکرین غربی بر این باورند که انسان نمونه و ایدئالیسم، انسانی است خود انگیخته. انسانی که عوامل از خود بیگانگی و گریز از خود را از خویشتن خویش دور نموده و به یک زندگی ایدئال دست یافته است. (نک، فروم، ۱۳۶۱: ۵۹) این ارزش‌ها در ابر انسان خودباور نیچه به اوج می‌رسد. انسانی که خداگونه

است و آنچنان که پیش از این گفته شد به معرفت نیروی درونی خود نائل گشته است، نیروی عظیمی که به زعم نیچه فراسوی نیست و انسان خودآگاه بر آن تکیه می‌زند. در واقع او به اراده‌ی خدایی خویش آگاه است و پیش فرض های مدروس خدایان گذشته را پس می‌زند. همچنان که محقق گردیدن نیازهای نوین انسان امروز نیز مستلزم پرداختن به تفکرات و چاره سازی های نوین است، یکی از آموزه‌های نیچه نیز برآمدن نحله های اندیشه نوین در اراده و قدرت ابرانسان و فرو شدن اندیشه های کهن و ناسازگار است. جهان نیچه، جهان تقابل سنت و مدرنیته در دگرذیسی بشریت است. او در سیطره این تقابل، یک رویه درونی ناشناس را باور دارد. نیچه این رویه را اراده معطوف به قدرت و خود واقعی انسان می‌نامد، عاملی که احاطه انسان را بر انسانیت خویش، به جوشش در می‌آورد.

اکنون در این پژوهش با توجه به دو رویکرد عرفانی و فلسفی در مبنای اندیشه حرکت و وجود در عالم، با تکیه بر کتاب «چنین گفت زرتشت» اثر فریدریش نیچه و همچنین «گلشن راز» شیخ شبستری به تشابهات ماهیت خرد در ابرانسان فریدریش نیچه و بینش الهی در عرفان اسلامی پرداخته می‌شود. پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که چگونه می‌توان جوهر اصلی سایه وجود در عرفان اسلامی را به تفکرات خرد خودبنیاد نیچه مرتبط دانست؟ منظور از ابرانسان نیچه، حاصل ایده‌های انتزاعی و تجسم وی از انسانی است که بر اساس خودشناسی و کشف نیروی اراده معطوف بر قدرت خویش، بر عالم هستی محیط و بر رنج های بشر چیره گشته است. سوال دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود این است که در این دو نحله معرفتی، چه شباهت‌های بنیادینی میان خرد ابرانسان نیچه ای و بینش الهی انسان در عرفان اسلامی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد برخی از این مضامین در آرای نیچه و پیوستگی آنها در مفهوم ابرانسان، تشابهاتی با بینش الهی انسان کامل در عرفان اسلامی داشته باشد که در این پژوهش بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۱- پیشینه تحقیق

درباره تحلیل تشابهات خرد ابرانسان نیچه و بینش الهی در عرفان اسلامی تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. اما در باره مباحث مرتبط با فریدریش نیچه و همچنین انسان کامل می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

خدایی، نرجس، (۱۳۸۳)، مقاله «دگرگونی همه ارزش‌ها؟ تأملی بر زرتشت نیچه». نگارنده این مقاله به تشتت افکار نیچه می‌پردازد. در «چنین گفت زرتشت» نیچه می‌کوشد در جدال با خوره نیستی بر نهیلیسمی که خود زمانی پیام‌آور آن بود غلبه کند. او زرتشت را که این بار پیامبری زمینی و این جهانی است به میان انسان‌ها می‌فرستد تا دگرگونی بنیادی ارزش‌های موجود را تبلیغ کند.

مرتضی شجاری، (۱۳۸۵)، مقاله «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» به تبیین مفهوم انسان کامل از منظر ابن عربی می‌پردازد. در این مقاله با اشاره به اندیشه‌های پیشینیان در این باره، تبیین ابن عربی از انسان کامل تحلیل می‌شود.

اعوانی، دادبه، بادنج، (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «انسان کامل به روایت ابن عربی»، به موضوع انسان کامل پرداخته‌اند. نگارندگان این مقاله بدین موضوع اشاره دارند که انسان کامل مظهر اتم و جلوه اعظم توحید است و در میان ادیان الهی، اسلام و در میان اندیشمندان اسلامی، عارفان و حکیمان الهی بیش از همه و در میان ایشان، ابن عربی بیش از دیگران به این مهم عنایت ورزیده است.

شکور اف، جمال‌الدین، (۱۳۸۹)، در پایان‌نامه «انسان کامل از نظر مرتضی مطهری و فریدریش نیچه» به مقایسه انسان کامل استاد مرتضی مطهری و فریدریش نیچه می‌پردازد و نقدهای استاد مطهری به مکتب قدرت و خاصه به نیچه که انسان را در قدرت، منحصر می‌کند و دیگر کمالات انسان را نادیده می‌گیرد، بیان داشته است. این رساله با استخراج هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌ها بین این دو متفکر خاتمه یافته است. در کل انسان کامل استاد مرتضی مطهری و فریدریش نیچه علاوه بر تفاوت‌های مبانی دینی و فلسفی، ناهم‌سانی‌های متفاوتی دارد.

فرح رامین، (۱۳۹۰)، در «مقایسه دو دکترین ابر انسان در تفکر نیچه و انسان کامل در نزد عرفا» به مقایسه الهی تطبیقی در باب ایده «ابر انسان» در تفکر فریدریش نیچه، با اعتقاد به وجود انسان کامل در تفکر عرفانی به معنای عام و دکترین مهدویت شیعی به نحو خاص می‌پردازد. مقاله حاضر در روش تطبیقی تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند بلکه می‌کوشد با مراجعه به نکات مشترک، نشان دهد که دغدغه فیلسوفی چون نیچه که به الحاد شهرت دارد، نوعی تفکر انتظارگرانه است که بشارت اجمالی ظهور ابر انسان را به تصویر می‌کشد. اما بنیاد تفکر نیچه بر واقعه هولناک مرگ خدا استوار است. همین امر موجب می‌شود که دکترین «ابر انسان» او با انسان کامل عرفا بسیار متفاوت باشد.

از تفاوت‌های مقاله حاضر با پژوهش فوق، رد اطلاق الحاد به نظریات نیچه و اهمیت خداباوری وی در سیر ادراک دانای ناشناس درون و تشابهات آن در عرفان اسلامی است. همچنین بررسی حاضر بر اساس آرای صوفیه و به تاسی از عارف شبستری است، اما در مقاله مشابه ابر انسان نیچه نسبت به دکترین مهدویت شیعی به نحو اخص مقایسه شده است.

برزگر، سلگی، (۱۳۹۱)، در مقاله «جستاری در فهم تفارق و تشابه ابر مرد فردریش نیچه و انسان کامل اقبال لاهوری» نویسندگان در بیان موضوع مقاله، هر دو فیلسوف را دارای رویکردی نو و بدیع به «انسان

آرمانی» معرفی می‌کنند. مقایسه «ابر مرد» نیچه و «انسان کامل» اقبال لاهوری موضوع این نوشتار است تا وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها هویدا شود.

محمدزاده و سلگی، (۱۳۹۵)، کتاب «انسان آرمانی در نگاه نیچه و اقبال لاهوری» در کتاب حاضر ابر مرد و انسان کامل دایره مدار فکری دو اندیشمند بیان شده و اثر حاضر سعی بر آن دارد که تا با مطالعه ای تطبیقی رئوس اصلی اندیشه این دو فیلسوف که در انسان موعود و آرمانی آن‌ها طرح می‌شود و اجماع نظر بیشتری در موردشان وجود دارد، بررسی کند.

هژیری، نظری، (۱۳۹۶)، در کتاب «جایگاه انسان کامل در کارکرد فردی دین از دیدگاه شهید مطهری و نیچه» انسان کامل را از منظر شهید مطهری با بررسی چندین کتاب از ایشان بازگو کرده اند و سپس اندیشه های شهید مطهری را با فریدریش نیچه در برخی از کارکردهای دینی بررسی و ارزیابی کرده‌اند.

آدینه‌وند و ابراهیمی، (۱۳۹۷)، مقاله «نقد تطبیقی همانندی های شعر حافظ و کتاب چنین گفت زرتشت نیچه». در این مقاله بیش تر تلاش شده است که تأثیر انسان آزاده و منتقد بر زندگی کسانی را به نمایش بگذارد که در زندگی دچار بن بست شده اند. اینان با راهنمایی انسان آزاده سرانجام می‌توانند به سر منزل مقصود که عشق به جاودانگی است، برسند.

۳-۱- روش پژوهش

جمع‌آوری داده‌ها در این مقاله به صورت کتابخانه ای انجام گرفته است. نگارنده با رویکردی توصیفی - تطبیقی، ضمن بررسی کتب عرفان اسلامی با تکیه بر نظرات ابن عربی و مشنوی «گلشن راز» شیخ محمود شبستری به جهت ایجاز و جامعیت تبیین آراء و عقاید صوفیه و همچنین «چنین گفت زرتشت» اثر فریدریش نیچه، به بحث ماهیت خرد و سیر کمال انسان از منظر دو بینش شرقی و غربی پرداخته است.

۴-۱- مبانی نظری تحقیق

محوریت اصلی عرفان عملی یا سنت اول عرفان اسلامی، بحث ماهیت و انسان‌شناسی است. «معرفت بر دو پایه استوار است: خودشناسی یا انسان‌شناسی و خداشناسی؛ یعنی سالک از راه شناخت خود است که به شناخت حضرت پروردگار دست می‌یابد.» (خانی حبیب آبادی و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۳) اما در عرفان نظری، یا سنت دوم عرفان اسلامی، این معرفت به هستی‌شناسی نیز نائل می‌شود و «شناخت هستی نیز یکی دیگر از ابزارهای رسیدن به معرفت حق است.» (همو: ۴۳)

در مفهوم انسان کامل نخستین کسی که در عرفان اسلامی مبحث انسان کامل را مطرح ساخت حلاج بود، بعد از او بایزید بسطامی این مسئله را به میان کشید. اما اصطلاح انسان کامل را محیی‌الدین ابن‌عربی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری به‌کار برده است. او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح الإنسان الکامل را وضع نموده و آن را در آثار خود از جمله «فص» نخستین از کتاب فصوص‌الحکم به‌کار برده است. (نصری، ۱۳۷۶: ۲۲۵) ابن‌عربی، بنیان‌گذار سنت دوم عرفانی است و کتب متعددی در تصوف و عرفان علمی تدوین کرده است. از عرفا و محققانی که بعد از محیی‌الدین پا به عرصه وجود گذاشته اند.

همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده او هستند، محیی‌الدین بدون تردید در بین عرفای اسلامی بزرگ‌ترین عارف و صوفی است و دانشمندان بعد از او همه ریزه خوار سفره بی دریغ او هستند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲) ابن‌عربی در نوشته های خود، به‌ویژه در فصوص‌الحکم، بدون استفاده از ادبیات فیلسوفانه و در چارچوب ادبیات کاملاً عرفانی، به مثابه یک فیلسوف به تبیین نظام هستی و ابعاد سه گانه وجود شناختی، جهان شناختی و انسان شناختی آن پرداخته است. پس از او این جنبه عرفان به سرعت جای خود را در عالم تصوف پیدا کرد و در کمتر از یک قرن از روم تا هند را فرا گرفت. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

نیچه، ابر انسان خویش را عاری از آموزه‌های ناکارآمد و سنت های مدروس و پیش فرض های خرافی می‌داند، از منظر وی «جهان، گرد پایه‌گذاران ارزش‌های نو می‌گردد.» (نیچه، ۱۳۸۷، ۱۴۶) ابر انسان کسی است که بینش نوآفرین دارد و جهان را از دروغ و فریب می‌رهاند. نیچه می‌گوید: «من به شما ابر انسان را می‌آموزم. انسان چیزی است که باید بر او مسلط شد.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۲) این تسلط احاطه خود محیط بر من محاط منفعل است و از منظر وی معرفت، خود بنیادی و آگاهی از خود است. نیچه این بنیاد معنوی را می‌جوید.

۲- ارزیابی ماهیت انسان

در عرفان اسلامی مرتبه معرفت به حق تعالی مستلزم معرفت و آگاهی نسبت به هستی‌شناسی و همچنین ماهیت انسان است. از این منظر انسان بنا بر آیه شریفه «سُئِرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) به سیر تفحص آفاقی و انفسی فراخوانده شده است. در این بحث، توان اندیشیدن، ویژگی اصلی ماهیت وجود انسان است. چنان که عارف شبستری در ابتدای گلشن راز می‌گوید:

به‌نام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت

(شبستری، ۱۳۸۳: ۱)

پس ماهیت انسان، نور فکرتی است که ضمائر سرد تعین انسانی را روشنی بخشیده است. آثار نور لدنی در نوع انسان متفاوت است. محیی‌الدین ابن‌عربی، انسان‌ها را به دو نوع انسان کامل و انسان حیوانی تفکیک کرده است. او می‌گوید: «انسان حیوانی، از جمله جهانیان است، که تحت تسخیر و اراده او یعنی انسان کامل است و [انسان حیوانی] از جهت صورت و ظاهر، نه سیرت و باطن و رتبه و مقام، همانند انسان کامل است؛ همان‌گونه که میمون با اندام ظاهری خود مانند انسان است. پس درجه و مقام انسان حیوانی را با مقام انسان کامل بسنج.» (محمود الغراب، ۱۳۸۶: ۵۲)

نیچه فلسفی است و نگاهی عارفانه به عینیات و ایمانی در مغیبات ندارد، اما وی نیز به تمایز انسان آرمانی با نوع انسان پرداخته است. از منظر نیچه «انسان، بندی است بسته، میان حیوان و ابر انسان؛ بندی بر فراز مَغاکِی. فرارفتنی است پُر خطر، واپس‌نگریستنی پُر خطر، لرزیدن و درتگیدنی پُر خطر.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۴) وی انسان را به درک فائق آمدن بر انسانیت فرا می‌خواند «من به شما ابر انسان را می‌آموزم. انسان چیزی است که باید بر او مسلط شد. برای تسلط بر او چه کار کرده‌اید؟... بوزینه در برابر انسان چیست؟ چیزی مسخره یا مایه شرم. انسان در برابر ابر انسان همین گونه خواهد بود. چیزی مسخره یا مایه شرم. بگذارید تا برترین اندیشه‌تان را به شما فرمان دهم. انسان چیزی است که بر او چیره می‌باید شد.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۲) نیچه نوع بشر را پیش از فائق آمدن به انسانیت خویش، به درک چنین باوری در اراده و قدرت فرا می‌خواند. او نیز بر ماهیت تفکر و معرفت به نفس، همچون شیوه عارفان اسلامی اشاره دارد.

۲-۱- خدا باوری

برخی از محققین زرتشت را عقل باطن نیچه دانسته‌اند که نیچه از منظر او به جهان می‌نگرد، «نیچه در رویای خویش نام زرتشت، پیامبر پارسی را برای عقل باطن، وجدان به عاریه می‌گیرد» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۳) پیامبر ایرانی حتی در معنی اندیشه پریشان نیچه نیز به‌کار رفته است. (هم: ۲۳) اما به واقع زرتشت، الهام‌گر درونی نیچه است و نیچه راوی الهامات خویش است. زرتشت الهام‌گر می‌گوید: «آن‌گاه که جهان در نظرم رویایی آمد و افسانه پرداخته خدایی؛ بخار رنگینی در پیش دیدگان یک ناخشنودی خداوار. نیک و بد، لذت و رنج و منو تو در نظرم بخار رنگینی نمود، در پی دیدگان خداوندگار. آفریدگار می‌خواست چشم از خویش برگیرد، پس جهان را آفرید.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۴۲) تصویر نیچه از هستی، بی‌شبهت به دیدگاه سنت دوم عرفانی نیست. جهان بدون تجلی هستی مطلق، لوحی ظلمانی و عدمی است، که با نور واجب الوجود ذات حضرت حق، عارض تجلی حیات گشته است، و نمودی از حیات در جهان شکل پذیرفته است.

در واقع نیچه با بیانی دیگر، جهان را دور از معرفت بیش درونی می‌داند. پس این جهان، ظلمانی و در رنج مطلق است. وی تصویر خدای مجعول و خود ساخته را آشکار می‌سازد. « این خدایی که من آفریدم چون همه خدایان، ساخته انسان بود و جنون انسان. [این خدا] انسان بود و تنها چیزی که از انسان و من. این شیخ از درون آتش و خاکستر من، سوی من آمد و به راستی از فراسوی به سویم نیامد.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۴۲) نسفی در انسان کامل نیز رهیافتی در معرفت به نفس دارد. وی می‌گوید: « ای درویش هر چیز که طلب کنی باید که در خود طلب کنی و از بیرون خود طلب نکنی. اگر ذات خدای و صفات خدای را می‌طلبی در خود طلب کن و اگر عقل و روح اول می‌طلبی در خود طلب کن و اگر ابلیس و شیطان می‌طلبی در خود طلب کن و اگر قیامت و حساب و صراط می‌طلبی در خود طلب کن و اگر آب حیات می‌طلبی در خود طلب کن. (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۸۲) نیچه معترف است که شیخ خیالی، از فراسوی او نیامده و مجعول او بوده است، و ماحصل جهانی است که خرد آن را رنجور و درد کشنده می‌بیند.

نیچه دنیا را بازار فریب کاری می‌داند که غوغای آن خدای بازار است و خدای بازار، زرتشت نیچه را از دنیا و مردمانش می‌رهاند. زرتشت عهد می‌بندد که هرگز گرد این غوغا [خدای خودساخته] بازنگردد، و جنون گوشه نشینان پیشه کند. غوغا با زرتشت سخن می‌گوید: «والاثرین انسانی وجود ندارد، ما همه برابریم، انسان، انسان است. همه در پیشگاه خداوند برابرند. در پیشگاه خدا!» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۳۷) در این جا غوغای فریب کار عرصه دنیا، نوع انسان را در برابر خداوند برابر و یکسان می‌داند. « اینک خدا مرده است... ما و آنان چگونه در پیشگاه غوغا برابر توانیم بود. ای والاثرین مردان بازار را بگذارید و بگذرید.» (همان‌جا) زرتشت بدین می‌اندیشد حال که خدا مرده است، پس ما در پیشگاه غوغای فریب کار برابریم. وی مردمان خویش را از بازار کید و خدای آن بر حذر می‌دارد.

از دیدگاه نیچه انسان‌ها متأثر از تفکرات خود نیستند و خود واقعی شان را بروز نمی‌دهند؛ آن‌ها در میان اعتقادات و ارزیابی‌های دروغین و تخیلات فرا واقع زندگی کرده‌اند. (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۲۴) زرتشت نیچه می‌گوید: «امروز بی مایگان سرورند. همانان که به گردن نهادن و خواری و زیرکی و فریب و کوشش و پاییدن دعوت می‌کنند و به آن‌جا که سرشار از فضیلت‌های خرد و خوار است. (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۳۸) نیچه بر این بت‌ها کفر می‌ورزد و بر آن‌ها مومن نیست و به تیراً جستن از آن‌ها، همچون سنت‌ها و عقاید متحجر اصرار دارد. او می‌گوید: «دوست می‌دارم آن را که همه چیز در درون اوست.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۶) به نظر می‌رسد فیلسوف آلمانی وجود واحد مطلق را در مراتب تنزلات هستی جستجو نمی‌کند. خدای نیچه تجلیات ذات الهی بر لوح دل اوست. هم‌چنان‌که شبستری می‌گوید:

بدان خردی که آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل

(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۵۱)

عارف شبستری این معنی را در بیت زیر به کمال می‌رساند.

در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند به دل در قصه ایمان نو شتند

(شبستری، ۱۳۸۳: ۴۱۷)

نیچه در واقع سایر رسالت خویش در پژوهش بینش انسان نسبت به معرفت خود، خالق و عالم هستی است. او عرصه متحجر اندیشه را به باز آفرینی دانسته‌ها و تجدد داشته‌ها فرا می‌خواند. تعبیر وی از رد فراسوی حقیقت مطلق به واقع رد تحقیق و تفکر در ذات حق تعالی به شیوه جهان نیچه ای است. او خود را در عرصه ممکنات می‌کاود. هم‌چنان که شیخ شبستری نیز در گلشن راز بر این تأکید کرده است.

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

بود در ذات حق اندیشه باطل مجال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۱۳ و ۱۱۴)

از منظر عرفان اسلامی نیچه خود یکی از تجلیات کثیر نور واحد به نحو بالعرض و بالمجاز است. در واقع ماهیت تفکر که یکی از تجلیات ذات حق است در کسوت نیچه قرار گرفته است و حقیقت ذات، بر نمود مجازی او سایه افکنده است. نیچه وجود فرد نیست، او نمودی از ظهور مظهریت در پیشبرد انسان و کمال بشری است که ایدئال خودگرایی وی تصویری از بینش وحدت در اراده و قدرت کلی بشریت است. بر این اساس آنچه که از منظر عرفان اسلامی و طریق فلسفی نیچه حاصل در بطن انسان است، قابل تحصیل در ایجاد و ابداع به وسائط گوناگون نیست.

۲-۲- بینش انسان کامل

در عرفان اسلامی، انسان کامل به بینش حقیقت بین وحدت دست یافته است. اما آیا اندیشه استعاری نیچه نیز به دیدگان وحدت‌بین اشاره دارد؟ «تو ای زرتشت، خواسته ای که در بنیاد همه چیز بنگری. پس باید خویشتن را فرانوردی، برتر و بالاتر، تا بدان جا که ستارگانت نیز زیر پای آوری. آنچه من قله خویش می‌نامم از فراز بر خویش و نیز بر ستارگان خویش نگرستن است.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۶۸) نسفی انسان کامل را سر موجودات می‌داند: «دانای آزاد سر موجودات است و موجودات به یکباره تحت نظر وی‌اند. هر یک را به

جای خود می‌بیند و هر یک را در مرتبه خود می‌شناسد.» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۸۴) انسان کامل به واسطه نسبت خود با خداوند، بر امور جهان آگاه است. در این حال منافاتی میان اندیشه عرفان اسلامی و نگرش نیچه وجود ندارد. عارفان نیز طریق الی الله را در سیر درونیات خویش پیموده‌اند. نیچه می‌گوید: «و آن اهل دانشی که چشمانی ظاهربین دارد، جز نمای همه چیز، چه چیز را نتواند دید؟» (همان‌جا) چنان‌که عارف شبستری نیز به چنین موضوعی پرداخته است:

تو از عالم همین لفظی شنیدی
چهار دانستی ز صورت یا ز معنی
بیا برگو که از عالم چه دیدی
چه باشد آخرت چون است دنی
(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۹۵ و ۱۹۶)

در هر دو سویه عرفانی و فلسفی بیش انسان کامل بر خلاف عالمان قشری، قائم بر حقیقت معنی است. هم‌چنان‌که عارف شبستری می‌گوید:

زهی مطرب که از یک نغمه خوش
زند در خرمن صد زاهد آتش
(شبستری، ۱۳۸۳: ۹۷۱)

لاهیجی در تفسیر بیت فوق، آن نغمه و آهنگ عارف کامل را بر خرمن هستی و خودبینی و پندار زاهد مغرور به زاد و ریا می‌بیند. (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۵۸۹) طریق و کلام عارف کامل، هم‌چون نغمه ای است که خرمن عبادات خشک زاهد ریایی را به آتش می‌کشد. نیچه می‌گوید: «شما فرزندان و دانایان، گریزان خواهید شد در برابر تف خورشید فرزاندگی که ابرانسان عریانی اش را شادمانه در آن می‌شوید.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۲) مطرب در بیت فوق، ابر انسان نیچه است، که غوغای بازار ریا و سالوس را به آتش کشیده است.

زهی ساقی که او از یک پیاله
کند بی خود دو صد هفتاد ساله
(شبستری، ۱۳۸۳: ۹۷۵)

انسان کامل از یک پیاله شراب دانایی و معرفت الهی، مردان هفتاد ساله را مخمور و سرمست از این بینش و آگاهی می‌کند. حتی کسانی که سال‌های سال از راه معرفت دور گشته‌اند، باز می‌گردند و در مرتبه فنا فی الله قرار می‌گیرند، شبستری نگاه مرد کامل را چنین بیان می‌دارد:

وگر در مسجد آید در سحرگاه
بنگنارد در او یک مرد آگاه
(شبستری، ۱۳۸۳: ۹۷۷)

آگاهی عابدان در برابر بینش و کشش انسان کامل، عین غفلت و ناآگاهی است. اشاره شبستری، نسبت انسان کامل با اصحاب طاعات و عبادت است. آن‌ها در برابر کمالات عارف و اصل، در غفلت و ناآگاهی قرار دارند. به تعبیر زرتشت نیچه که شماییلی از کمال دارد حتی چهره واقعی بهترین انسان‌ها هراسناک است. «چون این بهترین کسان را عریان دیدم هراسی مرا فرا گرفت. آن‌گاه بر من بال‌هایی روید برای پر کشیدن به آینده‌های دور.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۶۰) دیدگاه نیچه مشابه نظریه انسان العین در سنت دوم عرفانی است. انسان کامل از این منظر برای حقیقت مطلق [خداوند] به منزله انسان العین چشم است که به واسطه آن، نگاه حاصل می‌شود. این انسان العین، همان چیزی است که از آن به چشم تعبیر می‌شود و همان‌گونه که مقصود از چشم، همان انسان العین چشم است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳۹) ابر انسان نیچه نیز واقیعت اشخاص و اشیاء را همان‌طور که هست باز می‌بیند.

۲-۳- اراده معطوف به قدرت

از منظر عرفان اسلامی، حدیث «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» (مجلسی، ۱۳۳۳، ج ۸۴: ۹۸) مبنای تجلی اول یا فیض اقدس پروردگار است و گنج آشکار ماهیاتی است که با نام صور علمیه الهیه در تجلی دوم یا فیض مقدس ظاهر گشته‌اند و در کسوت اسماء و صفات الهی، با نام اعیان ثابته قرار گرفته‌اند. «در تجلی دوم یا فیض مقدس، آن صور علمیه در کسوت مظاهر هستی قرار می‌گیرند و از قوه به فعل تبدیل می‌شوند. اعیان صور اسماء الهیه‌اند... پس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابته تجلی کرد و بعد از آن در ارواح مجرد تجلی کرد.» (موحد، ۱۳۷۶: ۶۱۷) آن‌ها بر لوح عدمی عالم، عارض وجودند، حقیقت و ذات کلیه تعینات عالم هستی هستند و آینه وار بر جهان مجازی، می‌تابند، در عرفان اسلامی عالم، مجازی است و حقیقت مطلق، حق تعالی است. پس انسان اگر به معرفت خویش پردازد، در واقع به تجلی صور علمیه حق تعالی پرداخته است و اگر بر عالم بنگرد، به مظاهر علمی تجلی خداوند نگریسته است و اگر در این سیر باورمند باشد و خویش را همان قریحه ذاتی صور علمی الهی بداند، پس بر هستی جاودانه خویش آگاه گشته است.

به تعبیر نیچه «روزگاری جان، خدا بود و سپس انسان شد و اکنون به غوغا بدل می‌شود.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۵۲) جوهر حیات، از منظر زرتشت نیچه همان تجلی ذات خداوند است که در عرصه گیتی و کالبد گیتایی انسان قرار داده شده است، اما اکنون با تسلط اندیشه‌های مهجور و باز ایستادن انسان از سیر کمال و ترقی، غوغای بازار دنیا خدای حاضر است و انسان‌ها در تزویر و فریب، به ارزش‌های مزیف آن مومن گشته‌اند. «ما ارزش و سودمندی‌های جهان را معلق به مقولاتی کردیم که خودساختگی است، یعنی برای آدم ساخته‌اند. آیا

استعدادها و قوه‌هایی [می‌دانند] که در موجودات نهفته است. (نصری، ۱۳۷۸: ۹۳) این حقیقت وجود در جهان نیچه ای حقیقت اراده معطوف به قدرت نامیده می‌شود.

نیچه حقیقت را در ذات اشیاء و اجسام هستی می‌پندارد. «جهان واقعی اشیاء، چنان‌که در ذات خود هستند، و جهان ظاهری اشیاء، آن‌گونه که در تجربه می‌نمایند، به تمایز بین اراده و نمودهای آن تبدیل می‌شود. اراده، ذات جهان است.» (بریوس، ریدلی، ۱۳۸۴: ۵۹) بینش نیچه در عرفان اسلامی به بصیرت انسان حق بین شهرت دارد. بصیرت عبارت است از نیرویی که دل را به نور قدسی منور کند تا به وسیله آن حقایق اشیاء و بواطن آن‌ها را مشاهده کند و آن در حکم چشم است که به وسیله آن نفس صور اشیاء و ظواهر آن‌ها را می‌بیند. بصیرت همان چیزی است حکیمان قوه عاقله نظری نامند و هر گاه منور به نور قدسی شود و به هدایت حق تعالی حجاب‌ها از آن برخیزد، حکیمان آن را قوت قدسیه نامند. (کاشانی، ۱۳۵۴: ۹۴)

شبستری جهان را در سیطره قدرت انسان می‌داند.

به توست ای بنده صاحب سعادت

ظهور قدرت و علم و ارادت

(شبستری، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

پس انسان مکاشف صور علمیه در اظهار تعین وجودی خویش است و گمان می‌دارد که هست، اما هست حقیقی تفکر کشفی و بینش شهودی در تجلی ذات حق است.

۲-۴- ابر انسان

انسان آرمانی در شئون عرفان اسلامی، انسانی روحانی است. آن کس که بر خلاف طبیعت و تعین مادی و جسمانی خویش، مادی‌گرا نباشد و روی در معنی حیات و تجلی ذات داشته باشد. وی طریق خویش را می‌پیماید، نه آداب و رسوم و منش‌هایی که بر جوامع انسانی مستولی گشته است. هم‌چنان که انبیاء و اولیاء حق تعالی به رسوم مهجور و تفکرات محصور در جامعه خویش چیره گشتند. زرتشت نیچه، ابر انسان خویش را عاری از آموزه‌های ناکارآمد و سنت‌های مدروس گذشته می‌داند، از منظر وی «جهان گرد پایه‌گذاران ارزش-های نو می‌گردد.» (نیچه، ۱۳۸۷، ۱۴۶) ابر انسان کسی است که نو آفرین است و جهان را از فریب کاران می‌رهاند.

ابر انسان در فلسفه نیچه مفهومی است که به عنوان هدفی متعالی برای انسان بیان شده است. انسانی که از ترس و خرافه پیشین بشر رها شده و آزادی را دریافته است. در اراده خویش به جهانی نوین می‌اندیشد. هم-چنان که در عرفان اسلامی «عارف، آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد.» (نوربخش، ۱۳۵۸: ۲۳) نیچه

درصد بروز این تابندگی ابر انسان است. در پی این سطح از فردیت و خود آگاهی و خودباوری در بشریت است.

زرتشت نیچه می گوید «شما را سوگند می دهم که به زمین وفادار مانید.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۲) ابر انسان نیچه فرا ماده نیست و به زمین وفادار است. اما مطلق هم نیست. زیرا به سبب آنچه که نیچه نیروی ناشناس اراده و قدرت می خواند، به ما بعد الطبیعه مقید گشته است و به سبب تفکر کشفی، انسان معتبر به کشف است و مطلق نخواهد بود. از منظر عرفان اسلامی، انسان کامل مظهر آگاهی و بینش الهی و علت آفرینش هستی است. ابن عربی می گوید: «حق تعالی خواست که اعیان اسماء با عین ذات خود را در موجودی بیند که جامع باشد. جمیع حقایق عالم را مفردات و مرکبات، به حسب مرتبه اش؛ و حصر کند این موجود، امر اسماء و صفات را ... حق تعالی خواست که مشاهده کند عین خویش و کمالات ذاتیه را، که غیب مطلق بود؛ در شهادت مطلقه انسانی در آئینه انسانی کامل.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۵) پس اطلاق الهی به بینش انسان کمال یافته، مبین مقید بودن وی به صقع ربوبی است.

جهان انسان شد و انسان جهانی
از این پاکیزه تر نبود بیانی
(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۴۲)

انسان مظهر جامع اسم الله است. مشتمل بر همه مراتب عالم و تمامت حقایق عالم در انسان مندرج است چون اسماء الهی تحت اسم جامع الله. (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۶ و ۸۷) از منظر عرفان نظری، اراده معطوف به قدرت نیچه، از صفات بیکران حق تعالی در تجلی ذات است و صفات حق تعالی کسوت اعیان ثابت در انسان کامل است. انسانی که به حقیقت وجودی خویش دست یافته است، در واقع تجلی حقیقت مطلق را درک کرده است. شبستری می گوید:

چو نیکو بنگری در اصل این کار
هم او بیننده هم دیده است و دیدار
(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۴۱)

این تفکر، جمعیت وحدت ذاتیه در عرفان اسلامی است که منبع جمیع کمالات و مرتبه قطبیت کبراست. نیچه این وحدت را در انسان می طلبد. انسان در اراده معطوف به قدرت، به معرفت خود پردازد و به انسانیت فائق آید. نیچه می گوید: «دوست می دارم آن را که برای شناخت می زید و شناخت را از آن رو خواهان است که می خواهد ابر انسان روزی بزید.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۵) شبستری در عرفان نظری، به متهای کمال انسانی اشاره دارد، انسان کامل در مقام بقاء بالله، از خلقت خویش مبرا و در وجه ربوبی مستغرق می شود.

وصال حق ز خلقت جدایی است

ز خود بیگانه گشتن آشنایی است

(شبستری، ۱۳۸۳: ۴۶۹)

صفت مخلوق بودن، جدا شدن وصال حق است. از خود بیگانه شو و نفس خویشتن را به نسیتی بسپار تا با او آشنا شوی. از خود یک قدم بردار تا به او برسی. (ثروتیان، ۱۳۹۶: ۲۱۳)

تو مغز عالمی زان در میانی

بدان خود را که تو جان جهانی

(شبستری، ۱۳۸۳: ۲۶۷)

هدف اصلی از آفرینش جهان در حقیقت، انسان است و به همین سبب او را مغز و خلاصه عالم می‌دانند و انسان نیز نسبت به افلاک که دوارند، حکم مرکز را دارد و درون واقع شده همان‌طور که جای مغز در درون و پوست در بیرون است. پس جای انسان در میان عالم واقع است و عالم پیرامون اوست و هستی عالم طفیل هستی انسان است. بنابراین انسان تو خود را بشناس و از خود غافل مباش، زیرا که تو جان جهان هستی و جهان و جهانیان نسبت به تو مثل بدن هستند. (محمدی، ۱۳۷۹: ۱۶۷)

از منظر عرفان اسلامی، نهایت کمال انسان، فنا فی الله و بقا بالله است و انسان در مرتبه قرب الهی، در پی کامل‌ترین انسان‌ها، حضرت ختمی مرتبت، رسول گرامی اسلام، به مقام لَی مَعَ اللَّهِ بنا بر حدیث نبوی «لَی مَعَ اللَّهِ وَتُتَّأَمَّرُ بِأَمْرِ اللَّهِ» (مهریزی، ۱۳۸۰: ۴۱۰) نائل خواهد گشت و صورت الهی حضرت حق خواهد بود.

نیچه سیر کمال انسان را در سه دگردیسی بیان می‌دارد. او می‌گوید: «سه دگردیسی جان را بهر شما نام می‌برم. چه گونه جان، شتر می‌شود و شتر، شیر، و سرانجام، شیر کودک.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۷) از منظر نیچه، جان همچون شتر در حمل مرارت‌های هستی سخت جانی می‌کند. همچنان که در عرفان اسلامی نیز بنا بر آیه شریف «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا. مَا أَمَانَتِ [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند.» (احزاب: ۳۳) به بار امانت الهی اشاره شده است.

نیچه بر این معنی صحه می‌گذارد. «جان بردبار می‌پرسد گران‌ترین چیز کدام است تا که بر پشت گیرمش و از نیروی خویش شادمان شوم؟ آیا نه این است: خوار کردن خویش برای زخم زدن بر غرور خویش؟ یا به جنون خویش میدان دادن تا که بر خرد خنده زند؟... جان بردبار این گران‌ترین چیزها را همه بر پشت می‌گیرد و چون شتری بار کرده که شتابان رو به صحرا می‌نهد، به صحرای خویش می‌شتابد.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۷ و ۳۸)

از منظر نیچه، جان انسان این بار سنگین را بر دوش حمل می‌کند و عرصه جنون خویش را می‌گسترده. « وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. [ولی] انسان آن را برداشت، راستی او ستمگری نادان بود » (احزاب: ۷۲)

اگر مرتبه فناء سالک را در نائل گشتن به وحدت شهودی وی بدانیم، دگردیسی دوم نیچه، باز نمودن بند پای انسان از تعلقات دنیوی و آداب و رسومی است که انسان را از معرفت به خود و اهمیت حیات و رسالت خویش بازداشته است. پس وی می‌گوید: «در دنج ترین صحرا دگردیسی دوم روی می‌دهد: این جاست که جان، شیر می‌شود و می‌خواهد آزادی فراچنگ آورد و سرور صحرای خود باشد. این جاست که آخرین سرور خود را می‌جوید و با او و آخرین خدای خویش سر ستیز دارد. او می‌خواهد برای پیروزی بر اژدهای بزرگ با او پنجه در افکند.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۸)

خدایی که نیچه بر آن ناباور است بار تحمل آداب و افاضات مدروسی است که انسان را به رسم و دیرینگی خویش پایبند ساخته است. آن‌چنان که تصویری در طی طریق کمال بشر ممکن نباشد. «چیست آن اژدهای بزرگ که جان دیگر نخواهد او را خدای خویش خواند؟ اژدهای بزرگ را "تو باید" نام است. اما جان شیر می‌گوید: "من می‌خواهم!". "تو باید"، راه بر او می‌بندد؛ و او جانور است پولک‌پوش که بر هر پولکش "تو باید" زرین می‌درخشد. ارزش‌های هزار ساله بر این پولکها می‌درخشند و آن زورمندترین اژدهایان چنین می‌گویند: «ارزش‌های چیزها همه بر دوش من می‌درخشند. ارزشی نمانده است که تاکنون آفریده نشده باشد و من همه ارزش‌های آفریده! به راستی، چه جای "من می‌خواهم" است.» (همو: ۳۹)

نیچه درباره اراده انسان در سیر دگردیسی می‌گوید: «آفریدن ارزش‌های نو کاریست که شیر نیز نتواند؛ اما آزادی آفریدن بهر خویش برای آفرینش تازه؛ این آن کاریست که نیروی شیر تواند. آزادی آفریدن بهر خویش و «نه» ای مقدس گفت. چیست آن‌چه کودک که تواند و شیر نتواند؟ کودک بی‌گناهیست و فراموشی، آغازی نو، یک بازی، چرخ خود چرخ، جنبشی نخستین، آری گفتنی مقدس.» (همو، ۳۹) نیچه الهام‌گر درون خود را در کمال این دگردیسی می‌بیند و می‌گوید: زرتشت را می‌شناسم. چشمانش پاک است و در دهان اش هیچ تهوعی نهان نیست. بین چه رقاص وار گام برمی‌دارد! زرتشت دگر گشته است! زرتشت کودک شده است! زرتشت بیدار شده است. اکنون تو را با خفتگان چه کار؟ (همو: ۳۰) پس یقظه و تزکیه نفس در عرفان و نائل گشتن به مقام فنا در وحدت شهودی، و ادراک بینش وحدت وجودی سالک، سیر ترک و تذهیب از حجاب ظلمانی و نورانی است. مقام وصال و بقا بالله در عرفان اسلامی یا تسلط و چیرگی بر انسانیت در آراء نیچه، گام آخر تکوین انسان در حیات دنیوی است.

نگوید این سخن را مرد کامل

نه مخلوق است آن کو گشت واصل

به نظر می‌رسد ابر انسان نیچه، جلوه دیگری از شمایل «انا الحق» در آراء عرفان اسلامی را داشته باشد. فریدریش نیچه وضع این کلام را به خود بنیادی انسان نسبت می‌دهد اما در عرفان اسلامی بسط این کلام منطبق با جمعیت وحدت ذاتیه و مقام جمع الجمع انسان کامل است. چنان که شبستری در باب سخن اناالحق منصور حلاج می‌گوید:

انالالحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انا الحق

(شبستری، ۱۳۸۳: ۴۳۴)

و در بیت زیر:

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هو الحق گوی و گر خواهی انا الحق

(شبستری، ۱۳۸۳: ۴۶۳)

بعضی گفته اند که در «هو الحق» شرک پنهان است، زیرا در اینجا دو نفرند، یکی آن‌که حق است و یکی آن‌که از حقانیت او خبر همد. در حالی که «انا الحق» با توحید قرین است. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۶۷) انسان، روح عالم است و به جهت جامع بودن اسماء الهی مظهر اسم الله است. همان‌طور که پیش از این گفته شد انسان کامل صورت جامع اسماء و پرتو تجلی ذات حق است. «از آن‌جا که ظاهر و مظهر با هم اتحاد دارند، در جمع کائنات ظهور کرده است و در تمام هستی نفوذ دارد و تأثیرگذار است و وجود هستی به وجود او وابسته» (موحد، ۱۳۷۶: ۹۶) پس انسان کامل آئینه ذات حق تعالی است. شبستری در ابیات فوق به حق بودن انسان کامل اشاره دارد و اهل الله را حق می‌پندارد.

۳- نتیجه گیری

این پژوهش با رد اطلاق الحاد به نظریات نیچه و اهمیت خداآوری وی در سیر ادراک دانای ناشناس درون و پرهیز از توسعه پیش‌فرض‌های مدروس و مقلدانه به تشابهات آن در عرفان اسلامی و ابطال تفکر در تحصیل حاصل بر حسب احدیت جمعی انسان و کشف نفسی و آفاقی حق تعالی در بنیاد فلسفی و عرفانی پرداخته است. جوهر اصلی سایه وجود در تعیین انسان از منظر عرفان اسلامی تفکر است، هم‌چنان که عارف، شناسای معروف در سیر تفکر خویش است. در عرفان اسلامی، انسان به تفکر دعوت می‌شود، هم‌چنان که اساس کلام فریدریش نیچه نیز در دعوت به تفکر و توجه انسان به خرد ناشناس درونی است. وی انسان را به فائق آمدن بر انسانیت خویش فرا می‌خواند. بر اساس این پژوهش مشخص شد که ابر انسان نیچه، انسانی است که نه روی در دنیا دارد و نه بر آن پشت کرده است. او از آن‌چه

که خود نکاود و به دست نیلورد بیزار است، پس رویی در سیاق انسان‌ها و نگرش به عالم فراسو ندارد. از پیش فرض‌ها و آداب گذشته بیزار است، اما در همین عالم خاک و جهان مادی دانای ناشناس درون را می‌جوید. نیچه از هست منفعل مادی، و خویشتن عنصری خویش رسته و به بینش حقیقت بین، هم‌چون بینش انسان کامل در عرفان اسلامی نائل گشته است. او به «خود» دسته یافته و بر «من» فائق آمده است.

از منظر نیچه چنین انسانی خود بنیاد است و بر باورهای کهنه و پیش‌فرض‌های مزیف اعتقادی ندارد و بر اساس خود شناسی و کشف نیروی اراده معطوف بر قدرت خویش، بر عالم هستی محیط و بر رنج‌های بشر چیره گشته است. از منظر زرتشت نیچه جوهره حیات، اندیشه ناشناس درون است که در عرفان اسلامی به تجلی ذات بر لوح دل تعبیر می‌شود و در کالبد گیتایی قرار دارد، اما اکنون اندیشه‌های مهجور انسان محیط بر عالم ماده است و انسان‌ها در تزویر و فریب غوغا سالاری، به ارزش‌های مزیف آن مومن گشته‌اند. غوغای بازار، فعلیت متحجرانه بشریت است که جهانی رنجور را بر اساس احاطه افکار مدروس و دروغین در پیشگاه خود یک‌سان می‌داند. پس حیات انسان، رسالت والاتری نسبت به بی‌حاصلی و تبعیت از پیش‌فرض‌ها دارد، هم‌چنان که در عرفان اسلامی، انسان کامل در بینش وحدت، حقایق هستی را می‌بیند و بر عالم ماده و همه ظواهر آن پشت کرده و به معرفت خویش نائل می‌گردد. نیچه این عرصه را به باز آفرینی و تجدید دانسته‌ها و تجدید داشته‌ها فرا می‌خواند. از منظر نیچه انسان متأثر از آزادی و انتخاب و تحلیل تفکرات خویش نیست و در میان اعتقادات غیر خودی و ارزیابی‌های دروغین زندگی کرده است. نیچه حقیقت وجود یا اعیان ثابت را که در عرفان اسلامی اسماء و صفات الهی هستند، به تعبیر خویش، بینش اراده معطوف به قدرت نامیده است. از منظر عرفان اسلامی، نیچه یکی از مظاهر تجلی از نور حقیقت مطلق است. در واقع اندیشه اراده معطوف بر قدرت ابر انسان، خود واقعی اوست که در تعین و کسوت نیچه قرار گرفته است و به صورت عنصری او سایه افکنده است. او عارض وجود اراده معطوف به قدرت در عالم ماده است. علم و قدرت و اراده ای که از منظر عرفان اسلامی به انسان و برای انسان و به وسیله انسان ظاهر شده است تا بدان‌جا که به نظر می‌رسد ابر انسان نیچه، به تعبیر نگارنده این پژوهش نمود دیگری از شمایل «انا الحق» در آرای عرفان اسلامی است که نیچه تفسیر این معنی را به سوژه خرد خود بنیاد در ابر انسان نسبت می‌دهد.

منابع

کتاب‌ها

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۲). ترجمه الهی قمشه ای، تهران: پیام آزادی.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۷۴)، *زرتشت (مزدیسنا و حکومت)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۳- آل داوود، آ.ب، (۱۳۷۷)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۴- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق، (۱۳۷۶)، *شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح منصور بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- بربوس، روین و آرون ریدلی، (۱۳۸۴)، *نیچه، دانشنامه زیبایی‌شناسی*، بريس گات و دومینیک مک آیور لويس، تهران: فرهنگستان هنر.
- ۶- ثروتیان، بهروز، (۱۳۹۶)، *شرح ساده گلشن راز*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- ۸- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۳)، *گلشن راز*، تهران: اشراقیه.
- ۹- شوکور اف، جمال‌الدین، (۱۳۸۹)، *انسان کامل از دیدگاه مرتضی مطهری و فریدریش نیچه*، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه جامع المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- ۱۰- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، محقق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۱- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۵۴)، *اصطلاحات صوفیه، ضمیمه شرح منازل السائرین*، تهران: حامدی.
- ۱۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، *اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ۱۳- کمال خوارزمی، حسین بن حسن، (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۴- لاهیجی، شمس‌الدین، (۱۳۹۵)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: زوار.
- ۱۵- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، (۱۳۶۳)، *بحار الانوار*، مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: کتابخانه حضرت ولیعصر (عج).
- ۱۶- محمدزاده، محمدجعفر، سلگی، محسن، (۱۳۹۵)، *انسان آرمانی در نگاه نیچه و اقبال لاهوری*، تهران: اطلاعات.

۱۷- محمدی، محمدکاظم. (۱۳۷۹)، *حدیث بی کم و بیشی، شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری*، قم: پارسیان.

۱۸- محمود الغراب، محمود، (۱۳۸۶)، *انسان کامل ابن عربی*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی.

۱۹- مهرآز، رحمت الله، (۱۳۵۵)، *آرمان‌های انسانی در فرهنگ و هنر ایران*، تهران: دانشگاه ملی ایران.

۲۰- مهریزی، مهلی، (۱۳۸۰)، *میراث حدیث شیعه*، به کوشش علی صدرایی خوبی. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۲۱- موحد، صمد، (۱۳۷۶)، *شیخ محمود شبستری*، تهران: طرح نو.

۲۲- موسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی، (۱۳۶۱)، *انسان کامل از نگاه نیچه - مارکس - اریک فروم*، تهران: موسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی.

۲۳- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۸۴)، *الانسان الکامل*، تصحیح موله، چاپ هشتم، تهران: طهوری.

۲۴- نصری، عبدالله، (۱۳۷۸)، *فلسفه خلقت انسان*، تهران: کانون اندیشه جوان.

۲۵- نوربخش، جواد، (۱۳۵۸)، *پیران طریقت*، تهران: انتشارات خانقاه نعمت الهی.

۲۶- نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۷۶)، *اراده معطوف به قدرت*، آزمایشی در دیگرگونی همه ارزش‌ها، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران: فرزانه.

۲۷- _____، (۱۳۸۲)، *چنین گفت زرتشت*، کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی.

۲۸- _____، (۱۳۸۷)، *چنین گفت زرتشت*، کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.

۲۹- هژیری، نسرین، نظری، رقیه، (۱۳۹۶)، *جایگاه انسان کامل در کارکرد فردی دین از دیدگاه شهید مطهری و نیچه*، تهران: انتشارات ۱۱۰.

۳۰- یاسپرس، کارل، (۱۳۸۷)، *نیچه، درآمدی به فهم فلسفه ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

۳۱- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۶)، *سمینار یونگ درباره زرتشت نیچه*، ترجمه سپیده حبیب، تهران: کاروان.

مقالات

۱- آدینه‌وند، سمیه، ابراهیمی، مختار، (۱۳۹۷)، «نقد تطبیقی همانندی‌های شعر حافظ و کتاب چنین گفت زرتشت نیچه»، پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ششم، شماره سوم: ۱-۲۲.

- ۲- اعوانی، غلامرضا، دادبه، اصغر، بادنج، حسن، (۱۳۸۹)، «انسان کامل به روایت ابن عربی»، فصلنامه اندیشه دینی، پیاپی ۳۴، ۱۶۰-۱۳۵.
- ۳- برزگر، ابراهیم، سلگی، محسن، (۱۳۹۱)، «جستاری در فرق تفارق و تشابه ابر مرد فریدریش نیچه و انسان کامل اقبال لاهوری»، فصلنامه سیاست. دوره ۴۲، شماره ۳: ۲۶۲-۲۴۷.
- ۴- سخانی حبیب آبادی، نوریان و آقاسینی، (۱۳۹۸)، «مشرّب عرفانی اوحدی مراغه ای»، فصلنامه پژوهش- های ادب عرفانی گوهر گویا، سال سیزدهم: ۳۹-۶۳.
- ۵- خدایی، نرجس، (۱۳۸۳)، «دگرگونی همه ارزش‌ها؟ تأملی بر زرتشت نیچه»، پژوهش‌نامه علوم انسانی، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، دوره ۱، شماره ۴۳-۴۴: ۲۰۲-۱۸۷.
- ۶- شجاری، مرتضی، (۱۳۸۵)، «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌ شناختی، شماره ۲: ۷۳-۹۶.
- ۷- فرح رامین، (۱۳۹۰)، «مقایسه دو دکتربین ابر انسان در تفکر نیچه و انسان کامل در نزد عرفا»، هفتمین همایش بین‌المللی دکتربین مهدویت: ۳۰-۳۶.

