



## فلسفه تطبیقی

دوره ۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۵  
شاپا الکترونیکی: ۳۰۴۱-۹۴۶۸



## فلسفه تطبیقی

فصلنامه علمی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دوره سوم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۵

صاحب امتیاز و ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)

مدیر مسئول: دکتر حمید حوالی شهریار / رئیس سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت)

سر دبیر: دکتر محمد محمدرضایی / فلسفه و کلام / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران

دبیر هیئت تحریریه: دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر حمید حوالی شهریار / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمد جواد رودگر کوهر / عرفان نظری اهل بیتی / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر ملیحه صابری نجف آبادی / فلسفه / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمدعلی اردستانی / مطالعات استنباطی فلسفه مطلق / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا خادمی / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر علی عسگری یزدی / عضو کمیسیون علوم انسانی - هیئت ممیزه / دانشگاه تهران

دکتر ابوالفضل محمودی / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

دکتر خداخواست عرب صالحی / منطق احکام اسلامی / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا شاکرین / منطق عقاید اسلامی / استاد پژوهشکده حکمت و دین پژوهی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی:

دکتر احمد حسین شریفی / فلسفه / هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دکتر حسین کلباسی اشتیری / فلسفه غرب / استاد دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

ویراستار: دکتر زهرا زمانی

کارشناس: مهشید محرمخانی

حروف نگار و صفحه آرا: مهشید محرمخانی

طراح جلد: معصومه سادات رسولزاده

آدرس: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)

شماره تماس: ۰۲۱-۴۴۲۴۶۲۵۰ (داخلی ۳۰۸)

آدرس پست الکترونیک: [cph@samt.ac.ir](mailto:cph@samt.ac.ir)

نشانی وبسایت نشریه: <https://cph.samt.ac.ir>



## فلسفه تطبیقی

دوره ۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۵  
شاپا الکترونیکی: ۳۰۴۱-۹۴۶۸



### فهرست مطالب

- پدیدارشناسی تطبیقی طبیعت در هستی‌شناسی صدرایی و مکتب ادوینا ودانته ..... ۱۴-۱  
محمد شفیعی، مهدی منفرد
- نقد مبانی اخلاقی نظریه مراجع محوری کارل راجرز از منظر آیت‌الله مصباح یزدی (ره) ..... ۳۴-۱۵  
امیر قربان‌پور لقمجانی
- بررسی تطبیقی «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری ..... ۵۲-۳۵  
حبیب کارکن بیرق
- بررسی مفهوم عشق از دیدگاه فلسفی و طبی ابن سینا ..... ۷۰-۵۳  
شمس‌الله سراج
- بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط معلول ..... ۸۴-۷۱  
سید محمد مهدی نبویان
- جلوه‌های حکمت عملی در کنش و منش زنان شاهنامه ..... ۱۰۲-۸۵  
ملیحه صابری نجف‌آبادی



## پدیدارشناسی تطبیقی طبیعت در هستی‌شناسی صدرایی و مکتب ادویتا ودانته

محمد شفیع<sup>۱</sup>، مهدی منفرد<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. نویسنده مسئول: 13521352mohammad@gmail.com  
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

| اطلاعات مقاله                                        | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تاریخ‌ها:<br>دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱<br>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۷ | مفهوم اکوفنومولوژی (پدیدارشناسی محیط زیست)، با ظهور چالش‌های زیست محیطی از یک سو و رواج روش پدیدارشناسی فلسفی از سوی دیگر، در قرن بیستم متولد شد. امری که می‌توان در فلسفه تطبیقی، به عنوان همفکری و همگرایی بین‌فرهنگی برای مواجهه با مصائب ساخته بشر به آن توجه کرد. تحقیق پیش رو به بررسی تطبیقی دو سنت فلسفی ادویتا ودانته و حکمت متعالیه صدرایی درباره طبیعت، مبتنی بر روش پدیدارشناسی، پرداخته‌است. پرسش اصلی پژوهش آن است که این دو نظام هستی‌شناختی در تلقی از طبیعت، چه نسبت پدیدارشناسانه‌ای با یکدیگر دارند؟ در این راستا، پس از تبیین پیش‌فلسفی ملاصدرا و مکتب ادویتا ودانته درباره طبیعت، تحلیل تطبیقی پدیدارشناختی ارائه شده است. هدف این تحقیق، تحلیل پدیدارشناختی این دو مکتب و فایده آن در ایجاد زمینه‌ای برای تدوین چارچوب فلسفی بین‌فرهنگی در اخلاق زیست محیطی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این دو مکتب به رغم خاستگاه‌های متفاوت، در اصول بنیادینی همچون اعتقاد به وحدت وجود، تأکید بر معرفت‌شهودی به عنوان راه رستگاری و هدف‌گیری شناخت حقیقت مطلق به عنوان محور هستی، اشتراکات چشمگیری دارند. هر دو مکتب، نگرش صرفاً ابزاری و مادی‌گرایانه به طبیعت را رد کرده و برای آن ارزشی ذاتی قائل هستند. این دیدگاه‌های هستی‌شناختی، با پیوند دادن انسان و طبیعت به حقیقت متعالی، پشتوانه‌های نظری غنی برای اخلاق زیست محیطی فراهم می‌کنند و می‌توانند انگیزه لازم برای حفاظت از محیط زیست و گذار از نگرش‌های مخرب مدرن را تقویت کنند. این پژوهش زمینه را برای گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی عمیق‌تر و توسعه اخلاق زیست محیطی بین‌تمدنی فراهم می‌سازد. |

استناد: شفیع، محمد، منفرد، مهدی (۱۴۰۵). پدیدارشناسی تطبیقی طبیعت در هستی‌شناسی صدرایی و مکتب ادویتا ودانته. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳)، ۱-۱۴.  
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2084173.1075>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## Comparative Phenomenology of Nature in Sadraean Ontology and the Advaita Vedanta School

Mohammad Shafiei<sup>1</sup> , Mahdi Monfared<sup>2</sup>

1. Ph.D. Candidate, Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Corresponding author: 13521352mohammad@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran.

### Article Info

#### History

Received: January 31, 2026

Accepted: June 17, 2026

#### Keywords

Advaita Vedānta

Eco-phenomenology

Environmental Ethics

Comparative Philosophy

Mullā Ṣadrā

### Abstract

In the twentieth century, the rise of environmental challenges alongside the spread of philosophical phenomenology gave birth to eco-phenomenology—an approach that can serve in comparative philosophy as a key to cross-cultural convergence in confronting humanity's self-inflicted crises. The present study offers a comparative phenomenological analysis of nature in two Eastern philosophical traditions: Advaita Vedānta and Ṣadrian Transcendent Theosophy. The central research question is: what phenomenological relationship do these two ontological systems hold with respect to their understanding of nature? To this end, after elucidating the philosophical insights of Mullā Ṣadrā and the Advaita Vedānta school regarding nature, a comparative phenomenological analysis is presented. The aim is to analyze these two schools phenomenologically and thereby lay the groundwork for developing a cross-cultural philosophical framework for environmental ethics. The findings reveal that, despite their divergent origins, these two traditions share remarkable commonalities in fundamental principles such as belief in the unity of existence, emphasis on intuitive knowledge as the path to salvation, and the pursuit of absolute reality as the axis of being. Both schools reject a purely instrumental and materialistic view of nature and accord it intrinsic value. By linking humanity and nature to a transcendent reality, these ontological perspectives provide rich theoretical foundations for environmental ethics and can strengthen the motivation needed for environmental preservation and the transition beyond destructive modern attitudes. This study paves the way for deeper cross-cultural dialogues and the development of inter-civilizational environmental ethics.

**Citation:** Shafiei, M., & Monfared, M. (2026). Comparative Phenomenology of Nature in Sadraean Ontology and the Advaita Vedanta School. *Comparative Philosophy*, 3(3), 1-14.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2084173.1075>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

پدیدارشناسی به عنوان یک رویکرد فلسفی که بر مطالعه دقیق تجربه آگاهانه متمرکز است، در قرن بیستم توسط ادموند هوسرل، بنیان نهاده شد و بعدها توسط متفکرانی مانند موریس مرلوپونتی و مارتین هایدگر، گسترش یافت. این رویکرد به ویژه در مواجهه با دغدغه‌های فزاینده در مورد تخریب محیط زیست، کاربردهای مهمی در حوزه فلسفه محیط زیست پیدا کرد و به شکل‌گیری «پدیدارشناسی طبیعت»<sup>۱</sup> انجامید (وود، ۲۰۰۱، صص ۷۸-۸۱). نگاه پدیدارشناسانه به محیط، تلاش می‌کند با بررسی تجربه مستقیم طبیعت در جهان زیسته<sup>۲</sup> انسان، به جای نگاه اومانیستی تقلیل‌گرایانه ابزاری به طبیعت، لایه‌های عمیق‌تری از رابطه انسان با زیست‌بوم خویش، مطالعه شود. رویکرد پدیدارشناسی با عبور از مبانی و تعلیق<sup>۳</sup> پیش‌فرض‌های یک جهان‌بینی و تمرکز بر آنچه بر انسان به مثابه مشاهده‌گر پدیدار می‌شود، تطبیق گروهی از بینش‌های هستی‌شناختی را امری بین‌الذهانی و امکان‌پذیر می‌سازد (فرخی و همکاران، ۱۴۰۳، صص ۷-۸؛ حسینی، ۱۳۹۵، صص ۱۵-۲۰).

پژوهش پیش رو، تلاشی است برای ارائه تحلیل پدیدارشناختی در مورد طبیعت و محیط زیست که میان دو مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا و ادویتا و دانته<sup>۴</sup> انجام شده است. هدف این تحلیل، شناسایی همگرایی‌ها و واگرایی‌های بنیادین این دو نگاه هستی‌شناسانه و شناخت کارکرد عملی آنها در اخلاق زیست محیطی و مواجهه با چالش‌های زیست محیطی معاصر است.

رویکردهای عقلی - اخلاقی مکاتب فکری شرقی، زمینه را برای نگاه ارزشمند عمومی به طبیعت فراهم می‌کنند؛ زیرا ارزش‌مندی طبیعت و محیط زیست نزد انسان به عنوان عامل شناسا و شهودگر، پیش از هر چیز، تابع منزلت طبیعت و محیط زیست نزد او و رابطه‌ای که میان خویش و محیط زیست برقرار می‌داند، تلقی می‌شود؛ از این رو، بررسی طبیعت در فلسفه‌های آنتولوژیکال<sup>۵</sup>، از جهتی پی‌ریزی مبانی اخلاق زیست محیطی برای باورمندان به آن فلسفه‌ها، به شمار می‌رود؛ به ویژه وقتی فلسفه‌های زنده و پر باورمندی؛ هم چون حکمت متعالیه ملاصدرا و مکتب و دانته، مطمح نظر قرار گیرند.

بنابراین با بررسی مبانی این دو مکتب فلسفی، می‌توان دریافت که اخلاق زیست محیطی برآمده از آنها، بسیار فراتر از یک ضرورت کاربردی است. این فلسفه‌ها، بشریت را به نگاهی عمیق‌تر سوق می‌دهند که در آن حفاظت از طبیعت، نه یک انتخاب برای منفعت نوع بشر، بلکه حفظ هویت بشر و ارتقای جایگاهش در هستی است. با ترویج این دیدگاه‌ها، می‌توان نسبت انسان و طبیعت در باور عمومی را به گونه‌ای بازطراحی کرد که بر احترام متقابل، همزیستی و بقای پایدار استوار باشد.

## پیشینه پژوهش

مروری بر پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که با افزایش آگاهی و دغدغه‌مندی عمومی نسبت به اهمیت طبیعت و محیط زیست در دهه‌های اخیر، آثار فلسفی متعددی در این زمینه نگاشته شده است. در برخی آثار به بررسی جایگاه طبیعت از دیدگاه ملاصدرا یا ادویتا و دانته پرداخته شده از جمله: رضایی و شانظری (۱۳۹۶) در «بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا»؛ مؤمنی و موحدی (۱۴۰۱). در «مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست محیطی

1. eco-phenomenology  
2. Lebenswelt  
3. Epoche  
4. Advaita Vēdānta  
5. Ontological

در اندیشه صدرالمثلهین» یوسفی کوپائی و ایزدی (۱۴۰۲) در «الگوهای اخلاق بنیاد صدرایی در باب تعامل انسان با محیط زیست» و لانگ (۲۰۲۳) در «ادوینا ودانته و دلالت های آن برای بوم شناسی ژرف». آثار دیگری حکمت متعالیه یا مکتب ادوینا ودانته را با مکاتب دیگر بررسی کرده اند از جمله: «بررسی تطبیقی غایت مندی در حرکت جوهری ملاصدرا و حرکت در طبیعت وایتهد از نایبجی و منفرد» (۱۳۹۸)؛ «درباره هستی و طبیعت در اندیشه ملاصدرا و وایتهد از هریانتو و هیرونیس» (۲۰۲۱) و پدمن (۲۰۲۵) در مقاله «شنکره و اسپینوزا: در جستجوی وحدت وجود مطلق».

بر این اساس، تحقیقی یافت نشد که با روش پدیدارشناسانه به تطبیق این دو مکتب درباره طبیعت پردازد. مطالعات تطبیقی پدیدارشناختی از سنخ پژوهش پیش رو، زمینه را برای یک گفتگوی عمیق تر میان سنت های فلسفی اسلامی و هندی، فراهم می کند. این قبیل تحقیقات هم چنین بنیانی برای اخلاق زیست محیطی به شمار می روند. اخلاق زیست محیطی یکی از شاخه های مهم و کاربردی اخلاق هنجاری است. اخلاق زیست محیطی، دانش زیست شناسی را با دانش های ارزشی درهم می آمیزد و با این ترکیب هدف مند، به دنبال ایجاد تعادل و سازگاری میان علوم طبیعی و علوم انسانی است تا به بهبود زندگی انسان بر روی کره زمین کمک کند (پاتر، ۱۹۷۱، صص ۵-۱).

### روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش تحلیلی - تطبیقی و با رویکرد کتابخانه ای انجام شده است. ابتدا نظریه ملاصدرا و مکتب ادوینا ودانته پیرامون طبیعت تبیین می شود سپس به تحلیل تطبیقی این دو نگرش پرداخته می شود. بررسی تطبیق مکتب ادوینا ودانته با حکمت متعالیه صدرای بدان جهت است که اولاً این مکتب، فراگیرترین مکتب فلسفی هند به شمار می رود (رهبری، ۱۳۹۷، ص ۶۴) و ثانیاً همان طور که خواهد آمد، بینش عرفانی - فلسفی ودانته در کلیت جهان بینی خود با بینش صدرایی قرابت هایی دارد و بدین لحاظ، بستر مناسبی برای پدیدارشناسی تطبیقی تلقی می شود.

### حکمت متعالیه ملاصدرا: طبیعت به عنوان وجود پویا و مقدس

نظر ملاصدرا درباره طبیعت، مبتنی بر اصول بنیادین فلسفه او مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، پایه ریزی شده است. در نگاه او، طبیعت صرفاً مجموعه ای از اشیای مادی نیست، بلکه جلوه ای پویا و زنده از حقیقت وجود به شمار می رود. در ادامه کلیدی ترین ابعاد شناخت طبیعت از نظر صدرای مورد بررسی قرار می گیرد.

#### طبیعت به عنوان «مرتبه ای از مراتب وجود»

فلسفه ملاصدرا با آموزه محوری اصالت وجود، شناخته می شود که نشان دهنده یک گذار عمده از ماهیت گرایی به وجود گرایی در فلسفه اسلامی است و آنچه اولاً و بالذات در عالم خارج یافت می شود، تنها وجود است. با توجه به اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا، تمایز موجودات با تشکیک در وجود (میزان بهره مندی از وجود) توجیه می شود. در این نظریه وجود حقیقی واحد، سیال و دارای مراتب تشکیکی است که از مطلق نامتناهی (واجب تعالی) تا پایین ترین مراتب امکانی (طبیعت مادی) امتداد دارد؛ همانند نور که مراتب آن با شدت و ضعف تمایز می یابند؛ اما به هر حال هیچ یک از این مراتب حقیقی جز نور ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف)، ص ۹).

طبیعت در این طیف وسیع، با توجه به خصوصیت مادی بودن، در پایین ترین رتبه قرار دارد. در قرائت معروف از حکمت صدرایی، هرچند این مرتبه وجودی، ضعیف تر و محدودتر از عوالم بالاتر (مانند عالم عقل و

مثال) تلقی می‌شود؛ اما نکته کلیدی در حکمت متعالیه این است که این تفاوت، به معنای جدایی یا بی‌ارتباطی طبیعت با مراتب بالاتر نیست. طبیعت و حقایق بالاتر، هم‌سنخ هستند و جملگی از یگانه حقیقت و فضیلت خارجی؛ یعنی وجود سرچشمه می‌گیرند؛ همانطور که همه مراتب نور، از مرتبه نور خیره‌کننده تا نور ضعیف، همگی از حقیقت واحد نور تشکیل شده‌اند. بنابراین، عالم طبیعت به عنوان ظهور و تجلی مراتب بالاتر و حقیقت الهی شناخته می‌شود و همین امر، به آن ارزشی ذاتی و معنوی می‌بخشد که فراتر از یک واقعیت صرفاً مادی است. ممکن است از برخی عبارات ملاصدرا چنین برداشت شود که از نظر او، موجودات مادی (از جمله طبیعت) امری موهوم هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۵۳). در مقابل باید توجه داشت که ملاصدرا موهوم‌انگاری ماسوی الله را انکار می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، (ب)، ج ۱، ص ۴۲)؛ در نتیجه ضروری است از باب حمل ظاهر بر نص، برای عبارات دال بر موهوم‌انگاری طبیعت تفسیر دیگری ارائه نمود: انکار کثرت موجودات و پذیرش کثرت ظهورات.

به طور کلی برای وحدت وجود، تفاسیر متعددی بیان شده است که مهم‌ترین آن‌ها «وحدت تشکیکی وجود» و «وحدت شخصی وجود» است. اغلب فلاسفه پس از صدرالمألهین به تفسیر اول معتقدند و گاهی آن را «وحدت سنخی» و یا «وحدت وجود فلسفی» نیز نامیده‌اند. فلسفه، حقیقت وجود را واحد دانسته، ثانی و غیر برای آن را محال می‌داند؛ اما این حقیقت را یک حقیقت تشکیکی می‌دانند. تشکیک در مراتب وجود به معنای آن است که هم وحدت و هم کثرت در وجود، اموری حقیقی هستند (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۲۶). در این برداشت از فلسفه صدرایی، طبیعت پایین‌ترین مرتبه از حقیقت واحد وجود است که با مراتب بالاتر در یک پیوستار قرار دارد. طبیعت امری موهوم نیست، بلکه جلوه‌ای واقعی و عینی از حقیقت هستی به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، (ب)، ص ۴۲).

برخی دیگر از فیلسوفان به تفسیر دوم، یعنی «وحدت شخصی وجود» معتقدند. در این تفسیر، وجود که به عنوان حقیقت عینی و خارجی و اصیل شناخته می‌شود، واحد است و هنگامی که از حقیقت وجود سخن می‌گوییم، از کثرت نمی‌توان سخن گفت. وجود واحد شخصی است و مصداق حقیقی و بالذات آن، فقط وجود حق تعالی است و کثرات، صرفاً مظاهر و شؤون همان وجود واحدند (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۲۶). در این تلقی، طبیعت امری موهوم به شمار نمی‌رود و کثرات نه به معنای وجودات متکثر، بلکه ظهورات متکثر دانسته می‌شوند.

#### طبیعت، موجودی پویا و در مسیر کمال

بر اساس نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا، طبیعت ایستا و ثابت نیست، بلکه همواره در حال تحول ذاتی است. کل طبیعت، سیال و در حال شدن (صیوروت) است و هدف آن رسیدن به کمال ممکن خود است. پدیده‌های طبیعی از قبیل رویش یک دانه تا تبدیل آن به درخت، در واقع سیری هستند در طیف تشکیکی وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، (ب)، ج ۳، ص ۱۸۰). ذات طبیعت با حرکت، سرشته شده و از هیولی شروع و در نهایت به قرب الهی ختم می‌شود (سبزواری، بی‌تا، ۲۴۳). ملاصدرا با طرح حرکت جوهری، هستی‌شناختی ایستای پیش از خود را به طور بنیادی دگرگون ساخت. در نظریه او، حرکت محدود به اعراض اشیاء نیست، بلکه جوهر و ذات یک شیء به طور مداوم در حال تجدید و دگرگونی است. جهان هستی با تمام محتویاتش در حالتی از وجود تدریجی و تکامل مستمر قرار دارد و در هر لحظه آفرینشی جدید را تجربه می‌کند. طبیعت واقعی فرایندی و غایتمند در حال شدن دارد تا در نهایت به واقعیت هستی برسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، (ب)، ج ۳، ص ۱۸۰).

این اصل، مبنای حرکت تکاملی موجودات طبیعی را فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که از موجودات بی‌جان تا گیاهان، حیوانات و انسان‌ها، همگی در یک فرایند مستمر و پیوسته در حال پیشرفت به سوی کمال هستند.

پدیده‌های طبیعی صرفاً جوهرهایی نیستند که تغییر بر آن‌ها عارض می‌شود، بلکه خودِ جوهر آن‌ها دچار تغییری پیوسته و غایتمند به سوی کمال حقیقی است. این امر، پویایی طبیعت را به امری مقدس و هدفمند تبدیل می‌کند؛ یک گل، صرفاً در حال فرسایش نیست، بلکه هستی آن مانند همه تغییرات طبیعی، بخشی از یک فرایند مستمر کامل شونده به شمار می‌رود.

#### طبیعت آئینه‌ی تجلی اسماء الهی

بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن آن، هر مصداق از موجودات طبیعی دارای ماهیت ثابت و مستقلی نیست، بلکه جلوه‌ای خاص از وجود بسیط الهی و تجلی اسماء و صفات الهی به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۸)؛ بنابراین، موجودات و پدیده‌های طبیعی، ارزشی فراتر از یک شیء فیزیکی دارند و نگاه به طبیعت، باید یک نگاه آیت‌بین باشد؛ یعنی نگاهی که در پس هر پدیده، خالق و زیبایی‌های الهی را مشاهده کند. در این نگاه، انسان و طبیعت با مبدأ هستی، نوعی از اتحاد را دارا هستند؛ اتحادی از سنخ اتحاد ظاهر و مظهر، مُتَجَلّی و تَجَلّی. ملاصدرا تصریح می‌کند که وجودات اشیاء صرفاً عبارتند از تجلیات مبدأ حق و اشعه نور مبدأ اول (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹۱).

طبیعت، بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، مبدأ میانی انسان محسوب می‌شود؛ از سوی دیگر وقتی مطابق با بینش صدرایی از وجود به عنوان تنها حقیقت خارجی یاد شود و علیّت را به تشّان و تجلی ارجاع داده شود، بینونت انسان و طبیعت با یک دیگر و با مبدأ هستی، متفاوت با بینونت ظاهری در بیولوژی و فیزیک تلقی می‌گردد. ذات واجب تعالی هم مبداء پیدایش مخلوقات است و هم غایت آنها و انسان و طبیعت در این سیر، هم سفر هستند. طبیعت از زاویه نگاه انسان به عنوان عامل شناسا نه صرفاً جمادی مستقل و بی‌جان، بلکه نمودی پویا و آیتی از کُنه هستی است و آینه‌ای انعکاس‌دهنده نور ذات و صفات الهی. همه مخلوقات عالم تجلیات اسمای الهی هستند و برتری انسان بدان جهت است که به دلیل سعه وجودی خود مستعد است مظهر تمام اسماء شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۴۲).

#### طبیعت و کمال بشر

مسیر کمال انسان در حکمت متعالیه در گرو پابندی معرفتی و عملی (حکمت نظری و عرفان عملی) است. غایت حکمت نظری آن است که نفس انسان به عنوان یک جهان عقلی، تمامی حقایق هستی را در خود منعکس سازد. به عبارت دیگر، هدف این است که انسان با درک کامل جهان هستی، خود به یک جهان عقلی تبدیل شود که با جهان بیرونی عینی تطابق دارد.<sup>۱</sup> مسیر کمال در کلیت خود، در چهار مرحله اصلی که ملاصدرا آن را «اسفار اربعه» می‌نامد، خلاصه می‌شود و معرفت در همه این مراحل نقش کلیدی دارد. در نهایت، غایت این فرایند، ظهور انسان کامل است؛ موجودی که تمام اسماء و صفات الهی در او به فعلیت رسیده و آئینه تمام‌نمای وجود حق است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۱۵).

پدیده‌های طبیعی در بینش صدرایی، تجلیات پویایی از وجود هستند که با انسان پیوند دارند. این پیوند وجودی، نگاه ابزاری به طبیعت را به چالش می‌کشد؛ زیرا طبیعت در این نظام فکری «تجلی»، «محضر خدا» و «پرتوی از ذات

۱. الحکمة هی صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی.

خداوند» است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۴۲). بر اساس این، طبیعت دارای ارزش ذاتی و الهی است و صرفاً منبعی برای بهره‌برداری نیست؛ امری که مبنای محکمی برای اخلاق زیست‌محیطی فراهم می‌آورد.

انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، موجودی مختار است و با عمل خود می‌تواند به شکل مستقیم و غیر مستقیم، در فساد یا برکت طبیعت تاثیر گذار است. او به عنوان خلیفه الله، واسطه میان خدا و طبیعت محسوب می‌شود که در پیوند با طبیعت، تنها در صورت تعامل مسئولانه با آن می‌تواند به غایت خلقت خویش دست یابد. طبیعت نه موجودی بی جان و ابزاری برای ارضای مطامع انسان، بلکه مظهر آیات الهی و وسیله صعود در مراتب هستی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۴۲؛ رضایی و شانظری، ۱۳۹۶، ص ۲۲). هستی‌شناسی صدرایی با هرگونه ظلم و اسراف در طبیعت در تضاد است و به انسان توصیه می‌کند تا تمامی موجودات را به عنوان مظاهر و تجلیات حق تعالی مورد توجه قرار دهد و به مسئولیت خویش در ارتباط با محیط زیست به عنوان زیستگاه و بستر رشد و تکامل خود و سایر نفوس انسانی در نسل‌های کنونی و آینده، عنایت کافی مبذول دارد. جهان مادی، زمینه ضروری و تنها راه برای حدوث و کمال انسان است. کمال انسان به عنوان جزئی از طبیعت با حرکت جوهری در طبیعت حاصل می‌شود و نحوه تعامل او با محیط زیست یکی از عناصر تکامل معنوی انسان به شمار می‌رود.

طبیعت، «بستر ضروری» و «کوره تکامل معنوی» است و در سیر تکامل انسان، با او پیوندی ناگسستنی دارد. کمال انسان در جهان مادی حاصل می‌شود و طبیعت به عنوان یک جزء ضروری از سفر معنوی در نظر گرفته می‌شود. این دیدگاه انسان را به تعاملی مسئولانه و محترمانه با طبیعت فرا می‌خواند؛ چرا که کمال خود انسان در گرو این تعامل است.

### مکتب ودانته: طبیعت به عنوان حجاب برهمن

ودانته که به معنای «پایان وداها» (نتیجه ادبیات ودایی) است، یکی از مهم‌ترین سنت‌های فلسفی عرفانی آیین هندو است که از متون مقدس اوپانیشادها<sup>۱</sup> سرچشمه می‌گیرد. مکتب ودانته در تفسیر سرودهای عرفانی و تبیین فلسفی آن‌ها، نقش مهمی ایفا کرده است و اوپانیشادها را به عنوان اوج و نقطه مرکزی اندیشه ودایی به جهان هستی، تبیین می‌کنند. سرودهای ودایی دیدگاه واحدی درباره وحدت وجود ندارند. برخی از آن‌ها از یک وجود واحد شخصی، سخن می‌گویند که کثرات را موهوم می‌داند، در حالی که برخی دیگر «برهمن» را یک وجود واحد شخصی می‌دانند و سایر موجودات را اجزای آن محسوب می‌کنند؛ یا به وجودی شخصی اشاره دارند که کثرات، نمود و ظهور آن هستند (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳؛ چاترچی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴).

مکتب ادویتا ودانته که توسط فیلسوف عارف، شنکره<sup>۲</sup> به اوج رسید، بر مفهوم بنیادین «غیردوگانگی»<sup>۳</sup> تأکید دارد. این مکتب با تمرکز بر وحدت برهمن (واقعیت نهایی) و آتمن (خود حقیقی)، جایگاه ویژه‌ای در عرفان و فلسفه هندو دارد و به دنبال رهایی انسان از رنج از طریق شناخت این وحدت است. شنکره اوپانیشادها را به عنوان فرآورده‌های شهود اهل بصیرت و تجسم حقیقت معتبر می‌داند، هرچند از منطق نیز برای تایید تفاسیر خود از اوپانیشادها یا ابطال نظام‌های فکری رقیب بهره می‌گیرد (هیرانا، ص ۳۴۴).

ادویتا ودانته بر سه مفهوم کلیدی: برهمن، آتمن و مایا، استوار است. امری که در نظر اول، ممکن است شبیه جواهر سه گانه دکارتی تلقی شود (دکارت، ۲۰۰۳، ص ۵۲)؛ امری که با تأمل در حقیقت برهمن و وحدت آتمن و

1. Upaniṣad

2. Sankara

3. Non-dualism

برهمن از یک سو و توضیح مایا از سوی دیگر، صحیح به نظر نمی‌رسد. برهمن، عالی‌ترین اصل جهانی و واقعیت نهایی است که فراتر از دوگانگی‌ها قرار دارد و به عنوان علت نهایی همه موجودات شناخته می‌شود. برهمن به صورت سات - چیت - آنندا (هستی - آگاهی - سعادت) توصیف شده و واقعیت عالی، ثابت و ابدی است. آتمن واژه سانسکریت برای «خود حقیقی» یا جوهر خود - موجود در درون هر فرد است. در ادویتا، آتمن با برهمن یکسان است (آتمن برهمن است) که نشان‌دهنده یک وحدت معنوی پیوسته در تمام هستی است (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۹۸).

#### مفهوم مایا، بر سازنده تلقی هندوئیسم از طبیعت

مفهوم مایا در منابع اصیل هندوئیسم معانی مختلف و متضادی دارد. همین امر باعث شده تا مکاتب مختلف هندوئیسم و تحلیلگران آن‌ها، تفسیر واحدی از این مفهوم ارائه ندهند (گراوند و پیغامی، ۱۳۹۶، ص ۵۱). از این رو، ابتدا مهمترین برداشت‌ها به عنوان پس‌زمینه این مفهوم در مکتب ودانته، آورده می‌شود.

مایا یکی از اصطلاحات بنیادین در مکاتب شبه‌قاره محسوب می‌شود و در طول تاریخ معانی مختلفی یافته‌است (لوچفلد، ۲۰۰۲، ص ۴۳۳). واژه مایا در متون ودایی اولیه، نشان‌دهنده یک توانایی فوق‌العاده و دانایی بود. مایا، در یک تفسیر، به معنای توهم یا قدرت کیهانی است. مایا، نیرویی قدرت‌مند است که توهم واقعیت داشتن جهان پدیداری را ایجاد می‌کند و ماهیت حقیقی واقعیت معنوی (برهمن) را پنهان می‌سازد. مایا، نه کاملاً واقعی است و نه کاملاً غیرواقعی، بلکه یک موجودیت تعریف‌ناپذیر است. جهان پدیداری، اگرچه واقعی به نظر می‌رسد؛ اما در نهایت، یک توهم زودگذر است که ما را در جهل نسبت به خود حقیقی مان به دام می‌اندازد (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۹۸). مایا نیروی خلاق و ایجادکننده طبیعت است، اما خود طبیعت نیست. مایا به عنوان یک نیروی کیهانی قدرت‌مند عمل می‌کند که جهان پدیداری (از جمله طبیعت) توسط آن خلق می‌شود. در حالی که در نوشته‌های جدیدتر سنت هندی، این مفهوم به یک تصویر جادویی و توهم، اشاره دارد که چیزها را به شکلی غیرواقعی نمایش می‌دهد (شاستری، 1911، ص ۵؛ ماهونی، ۱۹۹۷، صص ۳۲-۳۳). برخی معتقدند این معنی، یک تعریف ضعیف و تعمیمی اشتباه است که با توجه به تفسیر دوران ودایی و متون سانسکریت قرون میانی، دقیق نیست. شاستری، معنی دقیق مایا را ظهور و نه وهم و خیال می‌داند (همان). مایا، هم چنین یک ایده معنوی را بیان می‌کند که به هر آنچه که وجود دارد و دائماً در حال تغییر است، اشاره داشته و به همین دلیل، غیرحقیقی است. همین مفهوم است که با قدرت خود، بُعد واقعی معنوی جهان را پنهان می‌سازد. به عبارت دیگر، مایا نام دیگری برای قدرت تجلی خداوند و نیرویی برای خلق و شکل‌دهی به موجودات است (بویس، ۱۹۹۶، ص ۳۸).

بنابراین مایا در منابع اصیل و قرائت‌های مختلف سنت هندو، بنیانی فلسفی-کلامی برای تبیین خلقت است که در معانی مختلف، از «توانایی فوق‌العاده» در وداهای اولیه تا «قدرت خلاق الهی»، «ظهور و تجلی خداوند» و «توهم یا قدرتی کیهانی» یا نه کاملاً واقعی است و نه کاملاً غیرواقعی، بلکه موجودیتی تعریف‌ناپذیر» تفسیر شده‌است. این تنوع، ارائه تعریف واحد از مفهوم مایا در سنت هندو را با چالش مواجه می‌کند.

#### مایا از دیدگاه مکتب ودانته

براساس مکتب ادویتا ودانته و نظریه آفرینش شنکره، دو نوع نگرش به حقیقت هستی وجود دارد؛ یکی نگرش متعارف<sup>۱</sup> یا تجربی دیگری، نگرش متعالی یا حقیقی<sup>۲</sup>. نگرش متعارف، متعلق به کسانی است که هنوز به روشنایی

1. vyavahārika  
2. paramārthika

معنوی دست نیافته‌اند و واقعیت جهان را مطلق می‌پندارند. در این منظر، خداوند به عنوان خالق، نگهدارنده و نابودکننده جهان شناخته می‌شود. این خدای دارای صفات، «سگونه برهمن» یا «ایشوَرَه» نامیده می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). در مقابل، نگرش متعالی برای کسانی است که به معرفت حقیقی رسیده‌اند و درک می‌کنند که جهان مادی تنها یک توهم است و چیزی جز خداوند وجود ندارد. از این منظر، جهان واقعی نیست و خدا هم خالق چیزی که وجود ندارد، نیست، بلکه یک حقیقت هستی واحد و بدون هیچ گونه ویژگی یا تمایزی تحقق دارد و خدا «نیرگونه برهمن» نامیده می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). برهمن دارای صفات (ایشوَرَه) به واسطه مایا، الگوهای اشیاء را در خود پرورش داده و آن‌ها را متجلی می‌سازد. در واقع، خلقت مانند سایه‌ای از برهمن است، شبیه به رویایی که از او نشأت گرفته یا نقشی بر روی آب. نسبت جهان به برهمن را می‌توان به نسبت سایه به درخت یا موج به دریا تشبیه کرد (علی‌خان، ۲۰۰۳، ص ۷۸۵).

بر اساس دیدگاه شنکره، اگر جهان را تنها یک ظاهر بدانیم، می‌توان آن را به یک رویا در حالت بیداری تشبیه کرد. او معتقد بود که با دستیابی به شناخت واقعی، جهان مادی به یکباره از بین می‌رود؛ همانند بیدار شدن از خواب یا روشن شدن حقیقت با تابش نور. او جهان را واقعی نمی‌دانست و آن را یک تجلی یا نمودی می‌پنداشت که خدا با نیروی خارق‌العاده خود (مایا) آن را برای انسان‌ها واقعی جلوه داده است (چاترچی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). هرچند بعدها در جهان‌بینی ویشیشته ادویتا ودانته، تکثر موجودات مورد پذیرش رامانوجه قرار گرفت و بدین لحاظ از شنکره متمایز گشت (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱)؛ اما بنا بر آنچه نقل شد، به نظر بنیان‌گذار ادویتا ودانته، ادراک روزمره ما از طبیعت، از طریق مایا واسطه می‌شود و مایا واقعیت نهایی را از دید ما پنهان می‌کند. ما تکثر موجودات و تمایز آن‌ها را درک می‌کنیم؛ اما این‌ها در واقع توهمی بیش نیستند. معرفت حقیقی (ویدیا) نیازمند فراوری از این توهم و رسیدن به تحقق هویت خود به عنوان برهمن است. این نگرش معرفت‌شناختی، یک بیداری از واقعیت عادی را برای شناخت حقیقی طبیعت ضروری می‌داند؛ تحولی که فراتر از ادراک حسی و ذهنی است.

شنکره تاکید می‌کند، اعتقاد به مایا ثنویت تلقی نمی‌شود و با معرفت صحیح از هستی، مایا به کلی از نظر ناپدید می‌شود. وی برای توضیح مفهوم مایا، از اشتباهات روزمره مانند اشتباه گرفتن یک ریسمان با مار یا یک فلز براق با نقره استفاده می‌کند. این خطاها به دلیل نادانی ما نسبت به واقعیت رخ می‌دهند. از نظر او، ما به خاطر جهل (اویدیا)، کثرت اشیا را به جای وحدت برهمن می‌پنداریم و همین امر، باعث پنهان ماندن حقیقت وجود می‌شود. نمود و ظاهر جهان کثرت از جانب خدا به قدرت جادویی مایا و از جانب ما به دلیل جهل وابسته‌است؛ از این رو، مایا و جهل دو روی یک سکه هستند که از دو دیدگاه (خدا و انسان) به آن نگاه می‌شود (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۶۸). از سویی، مانند سایر مکاتب هندوئیسم، انسان درگیر با چرخه حیات و مرگ (سَماسارا)، «مجبور» نیست و با شناخت صحیح و عمل درست، می‌تواند چرخه باز تولد<sup>۲</sup> را بشکند، پرده‌های وهم را بدرد و با حقیقت جهان پیوند بخورد (الیاسی، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

نیروی تخیل‌گر و خلاق مایا، محرک اصلی آفرینش و خلقت است. با توجه به این نکته، مایا ماهیتی دوگانه دارد: از یک طرف، یک نیروی خلاق و خیال‌پرداز است که به توانایی‌های موجود در برهمن تحقق می‌بخشد و از طرف دیگر، به مثابه پرده‌ای میان خالق و مخلوق، چیزی را که واقعی نیست، حقیقی جلوه می‌دهد. جهلی که این توهم را ایجاد می‌کند، نه تنها حقیقت را پنهان می‌سازد، بلکه آن را تحریف نیز می‌کند، به طوری که ما آن را به شکل دیگری درک می‌کنیم. از این رو، پنهان کردن واقعیت و تحریف آن، دو جنبه از نادانی (اویدیا) هستند که به توهم منجر می‌شوند (الیاده، ۱۹۸۷، ص ۱۱۶).

از دیدگاه برهمن، مایا تنها اراده‌ای برای خلق تجلیات جهان است و این نیرو بر خود خدا تأثیری ندارد و او را فریب نمی‌دهد. اما از دید انسان‌هایی که به روشنایی معنوی دست نیافته‌اند، مایا یک فریبنده است که آن‌ها را به جای برهمن واحد، به اشیاء متعدد جهان مادی جذب می‌کند. از این رو، مایا جهلی است که توهم ایجاد می‌کند (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵-۱۰۶).

بنابراین می‌توان گفت، مایا واقعیت هستی را از نگاه ما پنهان می‌کند. از دیدگاه ودانته، طبیعت و محیط زیست به شکلی که ما با حواس روزمره خود تجربه می‌کنیم، یک توهم یا پندار گذرا است. این توهم به واسطه مایا ایجاد می‌شود و ما را در جهل (اویدیا) نسبت به خود حقیقی مان (آتمن) نگه می‌دارد. وقتی انسان به دلیل جهل، طبیعت را یک واقعیت مطلق و مستقل می‌پندارد و از حقیقت اصلی آن (برهمن) غافل می‌ماند و این کثرت را واقعی می‌پندارد، هدف نهایی را در خود این کثرت جستجو خواهد کرد، نه در وحدت و رای آن.

سعادت انسان در گرو رهایی از مایا (به معنای رهایی از توهم طبیعت)، از طریق اعمال و معرفت ناشی از اختیار او است. در دیدگاه شنکره، با رسیدن به معرفت حقیقی (ویدیا)، توهم طبیعت، همانند بیدار شدن از یک خواب از بین می‌رود. در این حالت، انسان از دنیای کثرات و تمایزات رها شده و به وحدت آتمن و برهمن می‌رسد. بنابراین از منظر سالک، رابطه مایا با محیط زیست، یک رابطه پندار و رهایی است. محیط زیست، یک توهم است که باید از آن فراتر رفت تا بتوان به حقیقت مطلق دست یافت. مفهوم مایا یک چالش جدی معرفت‌شناختی و اخلاقی ایجاد می‌کند مبنی بر این که اگر جهان پدیداری یک توهم است، پس انگیزه ما برای حفاظت از آن چیست؟ مکتب ودانته تلاش کرده این تضاد ظریف را با تأکید بر وحدت همه چیز در برهمن و گره زدن آن با اخلاق عملی در حرمت‌داری حیات حل کند.

دیدگاه شنکره در مورد طبیعت به عنوان توهمی ساکن، متفاوت از نظریه حرکت جوهری ملاصدرا تلقی می‌شود. در حکمت متعالیه، جهان طبیعت ایستا و موهوم نیست، بلکه واقعیتی پویا و غایت‌مند است که در یک فرایند مستمر و تکاملی در حال حرکت به سوی کمال نهایی خود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (ب)، ج ۳، ص ۱۸۰). این حرکت نه تنها به اعراض، بلکه به جوهر و ذات موجودات تعلق دارد. بنابراین، طبیعت در فلسفه ملاصدرا یک سیر ضرورت و شدن را طی می‌کند و در هر لحظه آفرینشی جدید را تجربه می‌کند؛ امری که به طبیعت ارزشی ذاتی و مقدس می‌بخشد و آن را نه ابزاری برای گذران، بلکه بستری برای کمال انسان می‌داند. در حالی که در ادویتا ودانته، طبیعت واقعیتی گذرا و غیرحقیقی است که باید از آن گذشت (چاترچی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴).

### عناصر پدیدارشناسانه تطبیقی

#### وحدت وجود

هر دو مکتب به نوعی به وحدت وجود اعتقاد دارند، هرچند نمی‌توان آن‌ها را به طور کامل بر هم منطبق دانست. در دیدگاه ملاصدرا (در قرائت «وحدت سنخی وجود») وجود یک حقیقت واحد است که از واجب تعالی تا هیولی به عنوان پایین‌ترین مراتب، امتداد دارد. کثرت موجودات واقعی است؛ اما نه به معنای استقلال آن‌ها، بلکه به معنای مراتب مختلف یک حقیقت واحد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ (الف)، ص ۹). این در حالی است که شنکره قائل به وحدت وجود مطلق است و باور دارد تنها یک حقیقت (برهمن) وجود دارد، هر آنچه جز برهمن، موهوم است. آتمن همان برهمن است و تصور کثرت موجودات، محصول مایا است (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱).

هر دو مکتب برای تبیین مفاهیم پیچیده خود و رابطه بین واقعیت مطلق و جهان پدیداری، از استعاره‌های مشابهی استفاده می‌کنند. هر دو شنکره و ملاصدرا جهان را به سایه، تجلی و رویا در حالت بیداری تشبیه می‌کنند تا ماهیت

غیراصیل آن را نشان دهند (علی خان، ۲۰۰۳، ص ۷۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۵؛ چاترچی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). قابل ذکر است برخی تلاش کرده‌اند بین مفهوم مایا در مکتب ودانته با مفاهیمی از قبیل عشق، خیال یا اسماء الله، نوعی این همانی برقرار کنند (ر.ک. رهبری، ۱۳۹۷، ص ۷۵-۸۰)؛ مطلبی که اثبات آن نیازمند ارائه شواهد بیشتر و محکم‌تری است.

### روش درک حقیقت

فلسفه ملاصدرا و ادویتا ودانته بر نقش حیاتی تجربه شهودی و درونی تأکید می‌کنند و آن را فراتر از محدودیت‌های ادراک حسی و عقلی معمول می‌دانند. تلاش برای شهود باطنی هم چنین در مسیر رسیدن به حقیقت غایی نقش برجسته‌ای دارد. مکتب ادویتا ودانته، درک حقیقی برهمن و ماهیت توهمی مایا، نیازمند چیزی بیش از استدلال منطقی است؛ این امر مستلزم یک تحقق مستقیم و غیرثنوی است که اغلب از طریق ریاضت و مراقبه به دست می‌آید. این شناخت شهودی که در آن تمایز میان شناسنده و شناخته‌شده از بین می‌رود، تنها راه ادراک واقعیت به دور از پرده توهم است (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۶۸). به همین ترتیب، در فلسفه ملاصدرا، با وجود این که استدلال فلسفی نقطه آغاز سفر چهار مرحله‌ای معنوی (اسفار اربعه) است؛ اما در نهایت جای خود را به شهود عرفانی می‌دهد و سالک از اثبات‌های عقلی فراتر رفته، از طریق پیوند عرفان نظری و عرفان عملی، به وصال حق می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۱۵). بنابراین، هر دو مکتب معتقدند که عمیق‌ترین شکل شناخت حقیقت هستی نه در مشاهده بیرونی، بلکه در یک بیداری عمیق و درونی و عبور از ظواهر طبیعت مقدور است.

### هدف سیر

دو مکتب حکمت متعالیه و ودانته، تشابه عمیقی در هدف سیر دارند؛ در هر دو مکتب، رستگاری و رهایی از بندهای عالم مادی، در گرو دستیابی به نوعی معرفت عمیق و بنیادین است. این معرفت صرفاً یک دانش مفهومی یا نظری نیست. در ادویتا ودانته، این تحول با شناخت حقیقت آتمن (خود حقیقی) و یکسان بودن آن با برهمن (واقعیت نهایی) حاصل می‌شود. این شناخت که به آن «ویدیا» گفته می‌شود، پرده‌ای را کنار می‌زند که مایا بر واقعیت کشیده است. با این معرفت، سالک متوجه می‌شود که کثرت جهان پدیداری تنها یک توهم است و حقیقت واحد وری آن قرار دارد؛ به همین دلیل، هدف نهایی، بیداری از این توهم، شهود و رسیدن به وحدت مطلق است (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۶۸).

معرفت در حکمت متعالیه ملاصدرا، نقشی محوری در سیر کمال و رستگاری دارد. سیری که با تفکر و استدلال فلسفی آغاز می‌شود و هدف آن شهود توحیدی و وصول به حق است؛ رسیدن به جایی که سالک به جز خدا نبیند و به جز خدا نشنود. در این فرایند، انسان با کنار گذاشتن وابستگی‌های مادی، به تدریج از عالم کثرات به حقیقت واحد وجود می‌رسد. این معرفت غایی، او را از جهل می‌رهاند و به یک جهان عقلی تبدیل می‌کند که در آن، حقایق هستی در وجودش منعکس شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۱۵). به این ترتیب در هر دو مکتب، رستگاری یک فرایند ذهنی نیست، بلکه یک تحول وجودی است که از طریق معرفت حقیقی محقق می‌شود و طبیعت، معبر این سیر به شمار می‌رود.

### نگاه به طبیعت به مثابه زیرساخت اخلاق زیست‌محیطی

به لحاظ کاربردهای عملی این تحقیق در مواجهه با چالش‌های زیست‌محیطی و ظرفیت‌سنجی این بینش‌های فلسفی برای این مهم، باید گفت هر دو رویکرد با تأکید بر وحدت بنیادین، هماهنگی و ارتباط متقابل بین تمام موجودات را برجسته می‌سازد و انسان را با طبیعت و هر دوی آنها را با حقیقت بنیادین هستی پیوند می‌زنند، آموزه‌های این دو جهان‌اندیشی،

طبیعت پدیداری را «تجلی» محبوب و مطلوب حقیقی بر می‌شمرد (علی‌خان، ۲۰۰۳، ص ۷۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹۱؛ چاترچی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). از این جهت، هر دو برای طبیعت، نوعی ارزش قائل‌اند، نگاه ابزاری و استثماری را که در دیدگاه‌های اومانستی رایج است، رد می‌کنند.

بر اساس وحدت شخصی وجود از آثار ملاصدرا، هر دو مکتب فکری به طبیعت به چشم یک کل واحد و یکپارچه که تمام موجوداتش دارای یک جوهر الهی هستند، می‌نگرند. نگرشی که ترویج آن می‌تواند مبنای یک اخلاق محیط زیست پایدار و تحول‌آفرین باشد. چنان که هر دو مکتب با پذیرش اختیار انسان و تاثیر اعمال در رستگاری ابدی او، نظریات جبر انگارانه رافع مسئولیت از انسان را رد می‌کنند. در صورتی که به جای وحدت شخصی وجود، وحدت سنخی وجود را به ملاصدرا نسبت دهیم، این جهان‌بینی همچنان پشتوانه معرفتی قابل توجهی برای حل بحران‌های زیست‌محیطی ارائه می‌دهد.

در قرائت وحدت سنخی از نظریه «وحدت وجود»، ملاصدرا طبیعت را نه امری موهوم، بلکه حقیقتی در پیوستار هستی، متصل با مراتب بالاتر و در مسیر تکامل می‌یابد. او با تأکید بر حرکت جوهری، طبیعت را به عنوان یک «موجودیت در حال تکامل» می‌بیند که انسان در تعامل با آن به کمال می‌رسد و این به صورت طبیعی به یک اخلاق احترام و حفاظت از طبیعت منجر می‌شود. این دیدگاه، نه تنها بر مسئولیت اخلاقی انسان در برابر طبیعت تأکید می‌کند، بلکه این مسئولیت را به عنوان بخشی از مسیر تکامل وجودی انسان تعریف می‌نماید؛ در نتیجه بر اساس هر دو تفسیر از وحدت وجود، دو بینش صدرایی و ودانته پیرامون نقش طبیعت در قاب هستی، انگیزه‌ها و چارچوب‌های اخلاقی بسیار مشابهی را برای اخلاق زیست‌محیطی فراهم می‌آورند. هر دو مکتب بر احترام به طبیعت به عنوان تجلی الهی تأکید دارند و از تعامل عمیق و احترام به طبیعت به عنوان ابزاری الهی برای کمال حمایت می‌کنند و انگیزه قوی برای حفاظت از محیط زیست فراهم می‌آورد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسی تطبیقی، به تحلیل هستی‌شناختی طبیعت در حکمت متعالیه ملاصدرا و مکتب ادوینا ودانته پرداخته‌است که براساس آن همگرایی‌های هستی‌شناختی این دو سنت، می‌تواند زمینه تعامل بینا فرهنگی عمیق‌تری را برای مواجهه با بحران‌های زیست‌محیطی معاصر فراهم سازد. مهمترین نتایج این تحلیل در مورد طبیعت عبارتند از:

طبیعت در قاب وحدت وجود: هر دو مکتب به وحدت بنیادین وجود باور دارند و طبیعت را نه امری مستقل و قائم‌به‌ذات، بلکه تجلی و ظهور حقیقت واحد هستی می‌دانند. هر دو نظام فکری با توسل به استعاره‌های مشابه (سایه، تجلی، رویا)، طبیعت را نشانه‌ای از حقیقت متعالی معرفی می‌کنند و از این حیث، برای آن ارزش قائل می‌شوند.

روش درک حقیقت هستی: هر دو مکتب، معرفت حقیقی را فراتر از ادراک حسی و استدلال منطقی صرف می‌دانند و بر ضرورت شهود درونی و تجربه مستقیم باطنی تأکید می‌ورزند. در ادوینا ودانته، این شناخت با تمیز میان مایا و برهمن حاصل می‌شود و در حکمت متعالیه، سیر عقلی به سمت حقیقت هستی سرانجام به شهود عرفانی و عبور از مظاهر ماده می‌انجامد.

هدف سیر: در ادوینا ودانته، تکامل انسان با درک وحدت او و برهمن محقق می‌شود و در حکمت متعالیه، با تبدیل شدن انسان به «جهانی عقلی» که حقایق هستی در او منعکس شده‌است. طبیعت در سیر تکاملی مورد نظر هر دو نظام هستی‌شناختی، جایگاه مشابهی دارد و معبری برای وصول به حقیقت هستی، است.

طبیعت به مثابه زیرساخت اخلاق زیست‌محیطی: هر دو مکتب، نگاه ابزاری، استثماری و مادی‌گرایانه به طبیعت را رد می‌کنند و طبیعت را به دلیل پیوند با حقیقت متعالی، شایسته احترام و حفاظت می‌دانند. در منظومه فکری ملاصدرا،

طبیعت «محضر الهی» و «بستر تکامل معنوی» انسان است و در ادویتا ودانته، طبیعت تجلی برهمن به شمار می‌رود. بر این اساس، هر دو مکتب مبانی نظری مشابه و استواری برای تدوین اخلاق زیست‌محیطی فراهم می‌آورند که می‌تواند در تعاملات تمدنی و بین‌فرهنگی مربوطه، به آنها توجه کرد.

## فهرست منابع

- الیاسی، پریا. (۱۳۸۸). زندگی پس از مرگ و تناسخ در متون مقدس هندو. *پژوهشنامه ادیان*، ۳(۶)، ۲۶-۱.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی* (سیدعبدالغنی اردبیلی، تقریرکننده). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- چاترجی، ساتیش چاندرا. (۱۳۹۳). معرفی مکتب‌های فلسفی هند، مترجم فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حسینی، سلمان. (۱۳۹۵). *مطالعه تطبیقی مفهوم طبیعت و چگونگی رابطه انسان و طبیعت در اشعار سهراب سپهری و تید هیوز: خوانشی بوم‌گرا*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه لرستان، دانشکده زبان‌های خارجی).
- رضایی، ابراهیم و شانظری، جعفر. (۱۳۹۶). بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۱۹(۳)، ۲۴-۵.
- رهبری، مهران. (۱۳۹۷). مفهوم مایا در مکتب ودانته و مقایسه آن با برخی از مفاهیم اسلامی. *پژوهش‌نامه ادیان*، شماره ۲۴ دوره ۱۲، ۸۳-۶۱.
- سبزواری، ملاهادی. [بی‌تا]. *شرح منظومه* (چاپ اول). قم: علامه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۴). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم و خواجوی، محمد. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: ایران: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). (الف). *أسرار الآیات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). سبزواری، هادی بن مهدی و آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. تهران - ایران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. پاورقی: مطهری، مرتضی. تهران: صدرا.
- فرخی، هادی، ترابی، محمدحسین، عباسی، فرشته، قاسمی، آمنه، عباسی، رقیه، رمودی، محمود و نقی‌زاده، مهدی. (۱۴۰۳). *پدیدارشناسی و طبیعت*. تهران: سنجش و دانش.
- گراوند، سعید و پیغامی، نوروز. (۱۳۹۶). بررسی آموزه مایا در سنت هندویی. *مطالعات شبه قاره*، ۹(۳۳)، ۵۱-۶۸.
- محمودی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). *مشرق در دوافق*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مومنی، ناصر و موحدی، محمدجواد. (۱۴۰۱). مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی در اندیشه صدرالمآلهین. *فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی*، ۱۸(۴۷)، ۱۲۰-۱۴۵.
- نایبجی، علی و منفرد، مهدی. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی غایت‌مندی در حرکت جوهری ملاصدرا و حرکت در طبیعت و ایتهد. *پژوهش‌های عقلی نوین*، ۴(۸)، ۳۳-۹.
- نبویان، سیدمحمود و نبویان، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۲). وحدت وجود از دیدگاه علامه طباطبایی. *فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرار*، ۵(۲)، ۴۹-۲۵.
- یوسفی کوپائی، هما و جنان ایزدی. (۱۴۰۲). الگوهای اخلاق‌بنیاد صدرایی در باب تعامل انسان با محیط‌زیست. *خردنامه صدرا*، شماره ۱۱۲، صص ۷۰-۵۱.

Ali Khan, S. M. (2003). *The Encyclopedia of Sufism*. New Delhi: Anmol Publications.

Boyce, M. (1996). *A History of Zoroastrianism: The Early Period*. Brill Academic.

Decartes, R. (2003). *The Principles of Philosophy*. University of Glasgow.

Eliade, M. (1987). *The Encyclopedia of Religion*. Mc Millan Publishing Company.

Hiriyanna, M. (1993). *Outlines of Indian philosophy*. Dehli: Motilal.

Husain, Heriyanto & Hairunnisa Hairunnisa (2021). ON BEING AND NATURE IN MULLĀ ṢADRĀ AND WHITEHEAD.

Prajñā Vihāra: *Journal of Philosophy and Religion*, 22(1), pp. 28-54.

Lochtefeld, J. G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. The Rosen Publishing Group.

- Long, Jeffery D. (2023). Advaita Vedānta and Its Implications for Deep Ecology. *Journal of Dharma Studies*, 6(1), pp. 87–98.
- Mahony, W. K. (1997). *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. State University of New York Press.
- Padman, Swaminath (2025). *Sankara and Spinoza: in pursuit of an Absolute Monism*. [Manuscript]. PhilArchive.
- Potter, V.R. (1971). *Bridge to the Futher. Princettal*. Engelwood cliffs n. s.
- Shastri, P. D. (1911). *The Doctrine of Maya*. London: Luzac & Co.
- Wood, D. (2001). What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology*, 31, 78–95.



## نقد مبانی اخلاقی نظریه مراجع محوری کارل راجرز از منظر آیت الله مصباح یزدی (ره)

امیر قربان پور لقمجانی 

دانشیار، گروه علوم تربیتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. نویسنده مسئول: qorbanpoorlafmejani@guilan.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                        | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تاریخ‌ها:<br>دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸<br>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸ | نظریه مراجع محوری کارل راجرز، یکی از نظریه‌های انسان‌گرایانه است. این نظریه با محور قراردادن مفهوم «خودشکوفایی» و «تمایل به سوی رشد»، مبانی اخلاقی خاصی را در حیطه رابطه درمانی و ارزش‌گذاری انسانی ارائه می‌دهد. مقاله حاضر با روش تحلیلی-تطبیقی این مبانی را، براساس دیدگاه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی، به عنوان نماینده‌ای برجسته از حکمت متعالیه صدرایی با رویکردی اسلامی، نقد و بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه تأکید راجرز بر احترام به مراجع، همدلی غیرمشروط و پذیرش مثبت، از منظر اخلاق اسلامی حائز ارزش است، اما مبانی ارزش‌شناسی این نظریه در مواردی با دیدگاه اخلاقی مصباح یزدی تعارض بنیادی دارد. دیدگاه اخلاقی مصباح یزدی بر پایه واقع‌گرایی اخلاقی، فطرت الهی انسان و غایت‌مندی خلقت بر محور عبودیت و قرب الهی استوار است اما راجرز بر نسبی‌گرایی اخلاقی ناشی از مرجعیت محض تجربه ذهنی فرد و خودنظمی ارگانیزمی، فقدان غایت‌شناسی (تلئولوژی) الهی برای انسان و تعریف «خود» به مثابه موجودی خودبنیاد و دارای تمایل به خودشکوفایی و جدا از رابطه با خداوند تأکید دارد. این نقد، نقاط ضعف فلسفی نظریه راجرز را آشکار می‌کند. همچنین ظرفیت نظام اخلاقی اسلام را در ارائه چارچوبی جامع‌تر برای رابطه یاورانه، با حفظ کرامت انسانی و در عین حال جهت‌دهی او به سوی کمال حقیقی، نشان می‌دهد. |

استناد: قربان پور لقمجانی، امیر (۱۴۰۵). نقد مبانی اخلاقی نظریه مراجع محوری کارل راجرز از منظر آیت‌الله مصباح یزدی. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳)، ۱۵-۳۴.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2081372.1070>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## Criticism of the Ethical Foundations of Carl Rogers's Client-Centered Theory from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi

Amir Qorbanpoor lafmejani ✉ 

Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

Corresponding author: qorbanpoorlafmejani@guilan.ac.ir

### Article Info

#### History

Received: December 19, 2025

Accepted: May 8, 2026

#### Keywords

Ethics  
client-centered psychotherapy  
Carl Rogers  
Misbah Yazdi  
Nature  
moral relativism

### Abstract

Carl Rogers' person-centered theory, as a humanistic school of psychotherapy, centers on the concepts of "self-actualization" and "the actualizing tendency," proposing specific ethical foundations for the therapeutic relationship and human valuation. This article employs an analytical-comparative method to examine and critique these foundations from the ethical viewpoint of Ayatollah Mesbah Yazdi, a prominent representative of Mulla Sadra's transcendent philosophy (al-hikmah al-muta'aliyah) with an Islamic approach. The findings indicate that while Rogers' emphasis on client respect, unconditional empathy, and positive regard is also valued from an Islamic ethical perspective, the axiological foundations of his theory—particularly the ethical relativism stemming from the absolute authority of individual subjective experience, the organismic self-regulation, the absence of divine teleology for human beings, and the definition of the "self" as an autonomous entity inclined toward self-actualization apart from a relationship with God—are in fundamental conflict with Mesbah Yazdi's ethical framework. The latter is grounded in moral realism, the divine innate nature (fiṭrah) of humans, and the purposiveness of creation centered on servitude to God and spiritual proximity to Him. This critique not only reveals the philosophical shortcomings of Rogers' theory but also demonstrates the capacity of the Islamic ethical system to provide a more comprehensive framework for helping relationships—one that preserves human dignity while guiding individuals toward their true perfection.

**Citation:** Qorbanpoor lafmejani, A. (2026). Criticism of the Ethical Foundations of Carl Rogers's Client-Centered Theory from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi. *Comparative Philosophy*, 3(3), 15-34.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2081372.1070>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

نظریه‌ی مراجع محوری کارل راجرز (راجرز، ۱۹۰۲-۱۹۸۷) را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ روان‌درمانی دانست که با انتقال مرکز ثقل از درمانگر به مراجع، انقلابی اخلاقی در رابطه درمانی ایجاد کرد (کوری، ۲۰۱۷، ترجمه سیدمحمدی، ۱۴۰۰). سه شرط لازم و کافی درمان خلوص، همدلی غیرشرطی و پذیرش مثبت بی قید و شرط، بیش از آنکه تکنیک باشند، موضعی اخلاقی - رابطه‌ای را بیان می‌کنند که مبتنی بر دیدگاه راجرز نسبت به انسان است؛ موجودی که ذاتاً دارای تمایل به خودشکوفاسازی<sup>۱</sup> است و اگر در فضایی غیرقضاوت‌گرانه قرار گیرد، مسیر رشد و سازگاری مطلوب خود را خواهد یافت (راجرز، ۱۹۶۱). این نگرش، مبانی اخلاقی خاصی را در باب منشأ ارزش‌ها، معیار رفتار خوب و غایت زندگی انسان مطرح می‌کند که عمدتاً در چارچوب اومانیزم سکولار و نسبی‌گرایی اخلاقی قابل فهم است.

نظریه‌ی مراجع محوری کارل راجرز یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌ها در جریان انسان‌گرایی و روان‌درمانی معاصر است. این نظریه با تکیه بر خودمختاری، آزادی و ارزش ذاتی فرد، الگوی خاصی از رابطه‌ی درمانی را بر اساس پذیرش بی قید و شرط و همدلی بنا می‌نهد (کوری، ۲۰۰۹؛ شارف، ۲۰۱۲). با وجود جایگاه برجسته‌ی این دیدگاه در روان‌شناسی غربی، مبانی اخلاقی و فلسفه‌ی ارزش‌شناختی آن، از منظر فلسفه‌ی اخلاق اسلامی نقد نشده‌است. پژوهش‌های انجام شده، اغلب بر تبیین مفاهیم روان‌شناختی یا مقایسه‌ی روش‌شناسی انسان‌گرایی با سایر مکاتب تمرکز دارند. لذا خلأیی آشکار در بررسی سازگاری یا ناسازگاری مبانی اخلاقی این نظریه با منظومه‌ی فکری و ارزشی سنت اسلامی مشاهده می‌شود. این خلأ در فضای علمی ایران، به‌ویژه با توجه به گسترش کاربرد نظریه‌های روان‌درمانی غربی در مراکز مشاوره و آموزش عالی، ضرورت بازاندیشی در پشتوانه‌ی اخلاقی این نظریات را ضروری می‌کند. از سوی دیگر، آیت الله محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۳)، از منظر اسلامی و بر پایه حکمت متعالیه ملاصدرا، نظامی اخلاقی را ارائه می‌دهد که غایت آن «قرب الهی» و مبنای آن «شناخت فطری» و «عقل عملی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵). در این نگاه، اخلاق، اموری واقع‌نما و مرتبط با کمال حقیقی وجود انسان است که ریشه در فطرت خداجوی او دارد از این جهت متفاوت از انسان‌محوری غربی است. این اندیشه ظرفیت آن را دارد که نقدی بنیادین بر مبانی اخلاقی نظریه‌ی راجرز ارائه دهد و بدیلی نظری برای تبیین اخلاق در روان‌درمانی از منظر اسلامی عرضه کند. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره کارآمدی بالینی رویکرد مراجع‌محور، پیش‌فرض‌های اخلاقی و هستی‌شناختی آن غالباً بدیهی‌انگاشته شده و از منظر اخلاق اسلامی واقع‌گرا، ارزیابی انتقادی نشده‌اند. بر این اساس، مطالعه‌ی حاضر می‌کوشد با واکاوی و نقد مبانی اخلاقی نظریه‌ی مراجع محوری از منظر آیت‌الله مصباح یزدی (ره)، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که در نظام اخلاق اسلامی مبتنی بر غایت‌گرایی الهی، چه نقاط تعارض یا تفاهمی با اخلاق انسان‌گرای راجرز وجود دارد و این شناخت چه تأثیری در اصلاح یا بازسازی رویکردهای روان‌درمانی در فرهنگ اسلامی دارد؟

ضرورت این پژوهش از آن‌روست که پاسخ به پرسش یادشده می‌تواند با تبیین نسبت میان روان‌درمانی و اخلاق اسلامی، نقد بنیادهای ارزش‌شناختی مکاتب غربی را تبیین کند و در نهایت در شکل‌گیری الگوی بومی و اخلاق‌مدار روان‌درمانی در بستر فرهنگی ایران موثر باشد.

بررسی پژوهش‌های گذشته نشان داده که در بین نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی فقط دو نظریه عقلانی هیجانی آلبرت ایس (قربان پور لقمجانی و قربان پور لقمجانی، ۲۰۲۰) و نظریه روانکاوی فروید (قربان پور لقمجانی و قربان پور لقمجانی و خسروپناه، ۲۰۲۲) مبانی اخلاقی‌شان بررسی و نقد شده‌است. اغلب دیدگاه راجرز از نظر مبانی انسان‌شناسی نقد و بررسی شده‌است (قربان پور لقمجانی، ۱۴۰۰) اما علیرغم اهمیت در کاربست بالینی با مراجعان، توجه چندانی به

مبانی اخلاقی آن نشده است. از این روی مسئله اصلی این مقاله، بررسی تقابل این دو نظریه در مبانی اخلاقی و ارزش‌شناسی است. هدف اصلی مقاله حاضر معطوف بر این است که این نقدها معطوف به نسبی‌شدن ارزش‌ها، غایت‌زدایی از انسان و نادیده گرفتن بُعد فطری - الهی اوست.

### روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی و انتقادی است که با مطالعه کتابخانه‌ای آثار راجرز و مصباح یزدی انجام شده است و هدف آن بررسی و نقد مبانی ارزش‌شناختی نظریه مراجع محوری کارل راجرز است. روش پژوهش دو مرحله دارد: در مرحله اول، دیدگاه ارزش‌شناختی و اخلاقی راجرز از منابع مختلف دسته اول و دوم به شیوه‌ی کتابخانه‌ای جمع‌آوری و ارائه می‌شود. در مرحله دوم، با استفاده از منابع اسلامی از جمله آثار آیت الله مصباح یزدی (ره)، دیدگاه‌های وی بررسی و با منابع اسلامی مقایسه شد. در این بخش، دیدگاه راجرز نه در مقام مناظره برابر، بلکه به مثابه نظریه‌ای مبتنی بر پیش‌فرض‌های سکولار بررسی می‌شود. بدین منظور، علاوه بر آثار مصباح یزدی (ره)، از برخی از منابع مرتبط با بحث ارزش‌شناسی استفاده شد.

### مبانی اخلاقی نظریه مراجع محوری راجرز

مبانی اخلاقی و فلسفی راجرز را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

۱. مرجعیت تجربه ذهنی<sup>۱</sup>: معیار نهایی ارزش‌گذاری و تشخیص درست از نادرست، «تجربه ارگانیسمی» فرد است. راجرز معتقد است هر انسانی بهترین مرجع برای ارزیابی تجربیات خود است و هیچ مرجع بیرونی (از جمله اخلاقیات سنتی، مذهب یا حتی درمانگر) حق تحمیل ارزش‌ها را به او ندارد (راجرز، ۱۹۶۱). این اصل، سنگ بنای نسبی‌گرایی اخلاقی در این نظریه است. نظریه راجرز مبتنی بر پدیدارشناسی است و در این نظریه اعتقاد بر آن است که گرچه دنیای واقعی ممکن است موجود باشد ولی موجودیت آن را نمی‌توان مستقیماً شناخت و یا آن را تجربه کرد بلکه می‌توان بر اساس ادراکات فرد از جهان این موجودیت را تصور و دریافت کرد. این ادراکات زمینه‌ی پدیده‌ای فرد را به وجود می‌آورند. انسان فقط می‌تواند جهان پدیده‌ای حادث توسط خودش را بشناسد و نه جهان واقعی را. واقعیت برای هر فرد همان چیزی است که او درک می‌کند و حوادث و رویدادهای بیرونی تا آنجا برای فرد مهم هستند که او بتواند به آنها معنا دهد (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۴). این دیدگاه معتقد است که تنها واقعیتی که می‌توانیم از آن مطمئن باشیم و آن را بشناسیم دنیای تجربه ذهنی ما یعنی ادراک درونی ما از واقعیت است. طبق نظر راجرز هر کسی در دنیای ذهنی و خصوصی بسیار متغیر خود زندگی می‌کند. هر فردی دنیا را بر اساس ذهنیت خود درک می‌کند و می‌شناسد و مطابق با آن پاسخ می‌دهد. از نظر راجرز مهم‌ترین نکته درباره دنیای تجربی، یعنی دیدگاه ذهنی یا پدیدارشناختی ما از واقعیت این است که این دیدگاه کاملاً شخصی است و فقط برای خود فرد به طور کامل آشکار می‌شود (همتی و طالقانی، ۱۳۸۶).

راجرز به پدیدارشناسی به عنوان مبنایی برای شناخت انسان و به عنوان روشی در تکوین نظریه‌اش متعهد بود. طبق این نظر، انسان طوری به محیط پاسخ می‌دهد که آن را درک کرده است. میدان پدیداری فرد شامل ادراک‌های هشیار و ناهشیار اوست. تعیین کننده‌های رفتار نیز همین ادراک‌های شخصی افراد است (پروین، ترجمه جوادی و کدیور، ۱۳۸۱). ارگانیسم بر اساس تجربه و یا ادراک خود نسبت به محیط واکنش نشان می‌دهد. واقعیت برای فرد همان چیزی است که ادراک می‌کند و می‌شناسد. ارگانیسم به عنوان یک کل سازمان یافته به میدان پدیداری واکنش نشان می‌دهد. تنها خود

۱. Phenomenological Field

فرد است که می‌تواند از جهان خصوصی خود مطلع شود و نسبت به آن معرفت کسب کند و واقعیت برای افراد یک مقوله شخصی است (شلینگ، ترجمه آرین، ۱۳۸۲). این رویکرد بر برداشت‌های درمانجو تمرکز می‌کند و لازم می‌داند که وارد دنیای ذهنی درمانجو شود (کوری، ترجمه سیدمحمدی، ۱۴۰۰). ارگانیزم انسان بر اساس تجربه و درک خود از زمینه تجربی نسبت به آن واکنس نشان می‌دهد. او تجارب خود را واقعیت تلقی می‌کند و برای او واقعیت همان چیزی است که او تجربه می‌کند. در نتیجه خود ارگانیزم بیش از هر کس دیگر به آنچه که برای او واقعیت است آگاهی دارد. رفتار نتیجه ادراک است و فرد به طریقی که واقعیت را ادراک می‌کند نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. هیچ فردی به واقعیت صرف و مطلق پاسخ نمی‌دهد بلکه به ادراکی که خود از واقعیت دارد پاسخ می‌دهد. این جهان پدیداری فقط برای خود فقط قابل شناخت است و هیچ کس با هیچ ابزاری مثل خود فرد قادر به کشف و شناخت آن نیست. انسان بر اساس یک نقشه ادراکی که هرگز خود واقعیت نیست زندگی می‌کند و این مفهوم موید دنیایی است که فرد در آن زندگی می‌کند. امکان دارد بین ادراک فرد و واقعیت همبستگی زیادی وجود نداشته باشد اما باز ادراک است که رفتار را تعیین می‌کند (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۴).

۲. خودنظمی ارگانیزمی به عنوان مبنای عمل: فرایند ارزش گذاری ارگانیزمی یک انگیزش درونی به سمت رشد است و باعث می‌شود که تغییرات مثبت در جهت بهزیستی روان شناختی در فرد ایجاد شود (جوزف و لاینلی، ۲۰۰۵). در این نظریه مبنا و ملاک عمل کردن، خود نظمی ارگانیزمی است. از نظر راجرز انجام دادن آنچه که فرد احساس می‌کند درست است به منزله‌ی یک راهنمای کامل و قابل اعتماد برای رفتار کردن است که حقیقتاً برای وی ارضاکننده است. بسیاری از افراد در انتخاب خط مشی زندگی خود بر هنجارهای اجتماعی، داوری دیگران و یا شیوه‌هایی که در موقعیت‌های مشابه عمل کرده‌اند، تکیه می‌کنند. در واقع توانایی تصمیم گیری آنها شدیداً تحت تسلط و نفوذ منابع بیرونی است اما شخص کامل به تجربه ارگانیزمی خود به عنوان منبع تصمیم گیری می‌نگرد. این حالت احساس قدرت را به دنبال دارد زیرا آنها می‌دانند که آینده‌شان بستگی به اعمال خود آنها دارد. راجرز در همین باره گفته است که برای من تجربه بالاترین مرجع است. معیار درستی و نادرستی رفتارها تجربه خود من است (همتی و طالقانی، ۱۳۸۶). در نظریه‌ی راجرز، فرایند ارزش گذاری ارگانیزمی، یک فرآیند دائمی است که در آن وضعیت، ارزش‌ها ثابت یا سفت و سخت نیستند بلکه تجارب به طور صحیحی در آن نمادسازی می‌شوند و به طور مداوم و تازه‌ای از منظر رضایت تجربه شده‌ی ارگانیزم، ارزش گذاری می‌شوند. گرایش به خودشکوفایی ملاک این ارزش گذاری است (راجرز، ۱۹۷۷).

انسان در فرآیند ارزش گذاری ارگانیزمی، تجارب خویش را با در نظر گرفتن گرایش به خودشکوفایی به عنوان ملاک و معیار، ارزشیابی می‌کند. تجاربی که از نظر ارگانیزمی ارتقاءدهنده ادراک شوند، مثبت و تجاربی که از نظر ارگانیزمی تخریب‌گر ادراک شوند، منفی ارزش گذاری می‌شوند. از این منظر انسان‌ها قابلیت ذاتی‌ای دارند که به واسطه آن آنچه را که نیاز دارند و آنچه که برای تحقق زندگی کامل، اساسی است را می‌شناسند. با این اوصاف فرآیند ارزش گذاری ارگانیزمی در محیط اجتماعی‌ای که توجه مثبت مشروط ارائه می‌کند، آسیب می‌بیند. آسیب و اختلال روانی هنگامی ایجاد می‌شود که شرایط ارزش بیرونی و اجتماعی در هویت فرد جذب شود (پروکتور، ۲۰۲۰؛ پروکتور، تویید و موریس، ۲۰۱۶). همانگونه که راجرز عنوان نمود منظور از فرآیند ارزش گذاری ارگانیزمی، توانایی ذاتی فرد است که به واسطه آن آنچه که برایش اهمیت دارد و آنچه که برای زندگی شکوفاتر ضروری است را می‌داند و می‌شناسد. فرض بر این است که مردم به طور خودکار و اتوماتیک، تجارب و اقدامات را ارزشیابی می‌کنند تا تشخیص دهند که آیا آنها خودشکوفای کننده هستند یا خیر و اگر اینگونه نباشند یک حسی در فرد ایجاد خواهد شد که چیزی درست نیست و این مکانیزم می‌تواند اقدام صحیح را در افراد

برانگیزانند. به تعبیر خود راجرز ارزش گذاری ارگانیزمی، شاخصه‌ی ارگانیزم انسانی است که به واسطه‌ی آن انسان اهداف اجتماعی و خودشکوفایی را انتخاب خواهد کرد.

راجرز این فرآیند را یک ویژگی جهانی یا مختص نوع بشر می‌دانست که هدفش ارتقاء رشد و بهزیستی انسان است و معتقد بود که این شرایط ارزش گذاری منطقاً حمایت کننده و مفید است. یک دلیل وجود این فرآیند در انسانها وجود ظرفیت مثبت برای حرکت به سمت جلو و اهداف سودمند است (شلدون، آرنست و هوسر-مارکو، ۲۰۰۳). اگر مردم بتوانند بر اساس فرآیند ارزش گذاری ارگانیزمی خود عمل کنند، قادر خواهند بود تا حرکت خود به سمت رشد و تحقق و شکوفایی قابلیت‌ها را تجربه کنند. این افراد دارای کارکرد کاملی خواهند بود. در نتیجه چنین فرایندی فرد متعادل، سازگار و علاقمند به دانستن خواهد بود (اسماعیل و تکه، ۲۰۱۵). وقتی افراد مهم دنیای فرد (معمولاً والدین) به جای توجه مثبت نامشروط، توجه مثبت شرطی داشته باشند، فرد ارزش‌های مطلوب را درون فکری می‌کند و آنها را از آن خود کرده و در نتیجه شرایط ارزشمندی کسب می‌کند. در نتیجه خودپنداره به جای اتکا بر ارزیابی ارگانیزمی بر اساس این استانداردهای ارزشی بیرونی شکل می‌گیرد. این شرایط ارزش بیرونی، فرآیند ارزیابی ارگانیزمی را که یک روند جاری و مداوم است و به موجب آن تجربیات با توجه به ارتقای بهینه ارگانیزم و خود، نمادگذاری و ارزش گذاری می‌شوند را مختل می‌کند (پسیتلی، ۱۹۹۶). تحت شرایط محیطی مطلوب، خودپنداره فرد همسو با فرایند ارزش گذاری ارگانیزمی محقق می‌شود. فرآیند ارزش گذاری ارگانیزمی به ارزش‌یابی تجارب به شیوه‌ای که همسو با نیازهای درونی فرد باشد، اشاره دارد. وقتی شرایط ارزش شکل گرفت، آنگاه فرد تجارب را بر این اساس که آیا شرایط تحمیل شده بیرونی را ارضا خواهد کرد یا نه ارزیابی خواهد شد (پترسون و ژوزف، ۲۰۰۷).

۳. تمایل به شکوفایی خود به عنوان جهت اخلاقی ذاتی: انسان ذاتاً گرایش به رشد، خودگردانی و شکوفایی دارد. رفتار اخلاقی، رفتاری است که با این تمایل ذاتی همسو باشد و مانع آن نشود. بنابراین، «خوبی» چیزی است که برای حفظ و ارتقای ارگانیزم (خود) مفید باشد (راجرز، ۱۹۵۹). اخلاق، امری درون‌زا و مبتنی بر فرآیند زیست‌شناختی - روان‌شناختی است. هر شخص موجود یکتایی است که می‌تواند استعدادها یا توانایی‌های بالقوه خود را به طور کامل محقق کند. این توانایی و استعداد از هنگام تولد ذاتاً در خردمندی ارگانیزم وجود دارد. به این نوع خردمندی ذاتی آدمی اصطلاحاً فرایند ارزش گذاری ارگانیزمی می‌گویند. به کمک همین فرایند است که کودک توانایی لازم برای تشخیص خوب و بد را دارد. در این فرایند ارزش‌های ارگانیزم هرگز ثابت یا سخت و انعطاف‌ناپذیر نیست. تجربه‌های وی به درستی ادراک می‌شوند و این اطلاعات بر حسب رضایتی که شخص تجربه می‌کند به طور مداوم به روز در می‌آیند و ارزش گذاری می‌شوند. در این مورد معیار فرد نیز تمایل او نسبت به خودشکوفایی است (ساعتچی، ۱۳۸۳).

انسان فطرتاً میل به خودشکوفایی دارد. در این مسیر، فرد تجارب ادراک شده خود را گاهی مثبت ارزیابی می‌کند تا ارگانیزم را ارتقاء داده و بالا برد و گاهی تجربیات ادراک شده را که برای ارگانیزم مضر است را منفی ارزیابی می‌کند. راجرز این ارزیابی شهودی از تجارب را ارزش گذاری ارگانیزمی می‌نامد. انسان کامل و خودشکوفاقادر است آنچه را که احساس می‌کند، درست است، انجام دهد زیرا به فرایند ارزش گذاری ارگانیزمی به عنوان راهنمای رفتار اعتماد دارد (شلینگ، ترجمه آرن، ۱۳۸۲). طبق نظر وی فرد باید کانون معنادهی خود باشد. نباید دیگران یا جامعه معنی خود را به وی تحمیل کنند. معیار ارزش‌ها و درستی و نادرستی آنها، گرایش به شکوفاشدن مطابق با سرشت انسان است.

فرایند طبیعی ارزش گذاری ارگانیزمی کنترل فطری بر تکانه‌ها را تامین می‌کند. در صورتی که انسان‌ها از آنچه هستند واقعا راضی باشند و زیر فشار خواسته دیگران قرار نگیرند، نیازی ندارند که به خوردن، نوشیدن و سیگار کشیدن

افراطی روی آورند تا احساس آرامش کنند (همتی و طالقانی، ۱۳۸۶). ارگانیزم در مسیر خودشکوفایی از این میل به خودشکوفایی به عنوان ملاک و معیار استفاده کرده و بر آن اساس تجارب را ارزیابی می‌کند. در نتیجه تجاربی که دوام بخش و تعالی‌بخش باشند را مثبت و تجاربی که را که نفی‌کننده بقاء و تعالی باشد را منفی ارزشیابی می‌کند (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۴). از نظر راجرز ارگانیزم انسانی همانند تمامی ارگانیزم‌های زنده با سائق انگیزشی ذاتی یعنی گرایش به خودشکوفایی متولد می‌شود (پترسون و ژوزف، ۲۰۰۷). راجرز باور داشت که انسان یک انگیزه بنیادی دارد و آن گرایش به خودشکوفایی است که به معنای تحقق قابلیت‌های بالقوه انسان و نیل به بالاترین سطح موجودیت بشری است که می‌توانیم به آن برسیم. درست همانند یک گل که اگر شرایط مناسب باشد به رشد کامل خود می‌رسد و در غیر اینصورت توسط محیط محدود می‌شود، اگر شرایط محیطی انسان به اندازه کافی خوب باشد انسان نیز به بالاترین سطح خود خواهد رسید (مک لئود، ۲۰۱۴).

از نظر راجرز خودشکوفایی، یک پدیده‌ی بیولوژیک است که می‌تواند به گرایش فعال به سمت خودشکوفایی در موجودات انسانی تبدیل شود. گرایش عمومی به خودشکوفایی یک ویژگی ذاتی جسم است که در رشد همه‌ی ظرفیت‌های بدن برای بقاء و ارتقاء نمود می‌یابد. این گرایش بیولوژیک سازنده، منبع اصلی و مرکزی انرژی در بدن انسان است.

گرایش به خودشکوفایی چهار ویژگی دارد: ۱) یک استعداد ذاتی، طبیعی و ارگانیک است. ۲) یک فرآیند فعال جهت ابتکار عمل، اکتشاف، ایجاد تغییر در محیط و خلاقیت برای ارضای نیازها است. ۳) یک راهنمای عمل است برای زندگی روزمره جهت حرکت به سمت رشد، خود تنظیمی، تحقق خود، بازتولید و استقلال و رهایی از کنترل بیرونی. ۴) این گرایش به شکل گزینشی عمل می‌کند زیرا هر کدام از قابلیت‌های ارگانیزم را به طور گزینشی انتخاب و به سمت تحقق هدایت می‌کند (روسو، ۲۰۱۹). خودشکوفایی یعنی اینکه ارگانیزم به تمام ظرفیت‌های وجودی خویش تحقق ببخشد. خودشکوفایی بالاترین سطح تحقق نیروهای بالقوه انسان و به معنای تحقق کامل و واقعی نیروهای بالقوه انسان است (هانسن، ۲۰۲۰). فرایندی رشدی است که در سطح نیروهای بالقوه هر فردی تا بالاترین درجه اتفاق می‌افتد. یک فرد خودشکوفای شخص کاملی است که کارکردها و زندگی‌اش در بالاترین و کامل‌ترین سطح است و زندگی‌اش در مقایسه با انسان‌های عادی تحقق یافته‌تر و غنی‌تر است (افراسیبی و فتاحی، ۲۰۱۷).

۴. پذیرش مثبت بی‌قید و شرط و اخلاق غیرقضاوتی: درمانگر باید ارزش ذاتی مراجع را فارغ از رفتار و افکارش بپذیرد. این اصل، مبتنی بر این فرض است که قضاوت اخلاقی بیرونی (چه مثبت چه منفی) مانع رشد واقعی فرد می‌شود. اخلاق راجرزی، اخلاقی «ساخت‌دهنده» و غیر «انتزاعی-تکلیف‌گرا» است که در رابطه حاضر می‌شود (قربان‌پور لقمجانی، ۱۴۰۰).

۵. انسان به مثابه موجودی خودبنیاد<sup>۱</sup>: غایت انسان، رسیدن به خویشتن واقعی است، خویشتنی که آزاد از شرایط ارزشی<sup>۲</sup> تحمیل شده از بیرون و هدایت شده توسط ارگانیزم خود باشد. این خودمختاری مطلق، غایت اخلاقی زندگی است (راجرز، ۱۹۷۷؛ قربان‌پور لقمجانی، ۱۴۰۰). راجرز در مورد آنچه که دخالت در آزادی شخصی محسوب می‌شد، محتاط بود و درمانگر را متخصص نمی‌دانست. از نظر او افرادی که آزادی انتخاب دارند، احتمالاً زندگی خوب و فوق العاده‌ای خواهند داشت. انسان‌ها ذاتاً خوب، قابل اعتماد و منطقی هستند. اگر انسان‌ها آزاد باشند تا خودشان را اداره کنند، نیازهای جامعه به بهترین وجه برآورده می‌شود (شیلینگ، ترجمه‌ی آراین، ۱۳۸۲). راجرز بر این موضوع تاکید دارد

۱. Autonomous

۲. Conditions of Worth

که شرایط ارزشی که عوامل بیرونی و والدین بر کودک تحمیل می‌کنند، مانعی زیان بخش برای رسیدن به شخص کامل است زیرا کودک به جای دست یافتن به هویت و آنچه واقعاً خواهان آن است، به کسب معیارهای مطرح شده از سمت والدین و جامعه می‌پردازد و تنها بر اساس اعمال، افکار و احساس‌هایی دست به ارزشیابی خویش می‌زند که دیگران تایید کنند. بدین طریق کودک دیگر نمی‌تواند آزادانه عمل کند زیرا بایستی رفتار را ارزیابی نموده و از انجام برخی کارها خودداری نماید. در نتیجه تا حدودی از رشد کامل باز می‌ماند و با ماندن در شرایط ارزش از رشد خود جلوگیری می‌کند (همتی و طالقانی، ۱۳۸۶).

راجرز (۱۹۵۹) اظهار داشت که ارگانیسم انسان، گرایش اساسی به شکوفایی و تحقق خود دارد، که هدف آن رشد همه ظرفیت‌ها به روش‌هایی است که ارگانیسم را حفظ یا تقویت می‌کند و آن را به سمت خودمختاری سوق می‌دهد. این گرایش در تمام موجودات زنده، جهت دار، سازنده و حاضر است. گرایش به شکوفاسازی می‌تواند سرکوب شود اما هرگز نابود نمی‌شود مگر با تخریب و نابودی ارگانیسم. مفهوم گرایش به شکوفایی، تنها نیروی محرک در نظریه‌ی راجرز است که همه‌ی انگیزه‌ها از جمله کاهش تنش، نیاز یا سائق؛ خلاقیت و همچنین تمایل به لذت جویی را در بر می‌گیرد. ارگانیسم به طور کلی این گرایش را دارد. برخی این گرایش را به عنوان «فشار بیولوژیکی برای تحقق طرح ژنتیکی» انسان توصیف می‌کنند. بنابراین هر شخصی برای تحقق توانایی‌های بالقوه‌ی خود برای حرکت به سمت شکوفایی، یک وظیفه اساسی دارد. شکل روان شناختی تمایل به تحقق خود را گرایش به خودشکوفایی می‌نامند (پستلی، ۱۹۹۶).

#### دیدگاه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی (ره)

اخلاق از منظر مصباح یزدی (ره)، بر چند پایه استوار است:

۱. واقع گرایی اخلاقی و شناخت فطری: احکام اخلاقی (مانند حسن عدل و قبح ظلم)، اموری واقع نما و عینی هستند که عقل سلیم عملی انسان به طور فطری و پیشینی آن‌ها را درک می‌کند. این شناخت فطری، ریشه در نحوه‌ی آفرینش و «فطرت الهی» انسان دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). بنابراین، منشأ ارزش‌ها، تنها تجربه‌ی ذهنی فرد نیست، بلکه حقیقتی فراتر از فرد است که در نهاد او نهفته است. از دیدگاه مصباح یزدی، ارزش‌های اخلاقی، پیامدهای خطیری دارد که نمی‌توان از آن به سادگی گذشت. اگر جملات اخلاقی مبنای عینی و واقعی نداشته باشند، نتایجی خواهند داشت که از جمله آنها عبارت‌اند از: صدق و کذب ناپذیری گزاره‌های اخلاقی، نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی، کثرت گرایی اخلاقی و نسبی گرایی اخلاقی (قربان پور لقمجانی، ۱۳۹۹). صدق یعنی مطابقت یک قضیه با واقع و کذب یعنی عدم مطابقت قضیه با واقع. وقتی گزاره‌های اخلاقی انشائی و غیرواقعی باشند در آنصورت صحبت از صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی بی‌معناست. تبیین عقلانی احکام اخلاقی زمانی ممکن است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی رابطه‌ای منطقی برقرار باشد اما اگر احکام اخلاقی از سنخ انشائات باشند، نه تنها هیچ رابطه‌ی منطقی بین خود آنها وجود نخواهد داشت بلکه هیچ دلیل عقلی هم نمی‌تواند آن را اثبات کند. در مورد پیامد نداشتن معیار، یکی از نتایج چنین باوری این است که همه‌ی نظریات و احکام اخلاقی هر چند متعارض و متضاد باشند به یک اندازه قابل قبول خواهند بود. مثلاً هر دو گزاره‌ی راست گویی خوب است و راست گویی خوب نیست به یک اندازه اعتبار دارند که در واقع جمع بین نقیضین است و باطل. در مورد پیامد غیرواقعی گرایی نیز می‌توان گفت که نسبی گرایی در عرصه‌ی اخلاقی یکی از پیامدهای غیرواقعی گرایی مفاهیم اخلاقی است. زیرا وقتی احکام اخلاقی هیچ ریشه‌ای در واقعیت نداشته باشد و تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی باشد بالطبع با تغییر میل و ذائقه افراد یا گرایش‌های اجتماعی آنان، قضاوت‌های

اخلاقی‌شان دستخوش تغییر خواهد شد. کاری که امروز خوب است با تغییر و تحول اجتماعی بد تلقی خواهد شد و کاری که در شرایط فکری و اجتماعی خاص بد است با ایجاد دگرگونی در آن شرایط خوب تلقی خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۳). در حالیکه ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت‌های عینی است و مفاهیمی که به عنوان مفاهیم ارزشی در اخلاق به کار می‌رود مستقل از مفاهیم نظری و عینی نیست (مصباح، ۱۳۹۲: ۳۳۱).

نتایج دیگر چنین دیدگاهی این است که نقد رفتارهای اخلاقی و غیر اخلاقی دیگران بی‌معنا می‌شود چون در صورت پذیرش نسبیت، خوبی و بدی حقیقی در عالم واقع وجود ندارند. پس اخلاقیات واقعیتی عینی ندارند و اموری سلیقه‌ای هستند. همچنین، تلاش برای به دست آوردن احکام اخلاقی بی‌معناست چون طبق این نظرواقعیتی وجود ندارد. تلاش برای پاسخ به سؤالاتی مانند این که آیا سقط جنین درست است؟ آیا آسان مرگی درست است؟ قتل هزاران انسان بی گناه بر اثر بمب باران شیمیایی درست است؟ تمامی تلاش‌هایی بی‌فایده و بی‌ثمر خواهند بود. اخلاق بی‌محتوا خواهد شد و چیزی از آن باقی نخواهد ماند. دیدگاه واقع‌گرایی یا غیر واقع‌گرایی اخلاقی، دیگر حدود و مرزهای زندگی را نیز مشخص می‌کند. سیاست، اقتصاد (ربا، حلال و حرام خوری)، روابط بین فردی، تربیت فرزند و ازدواج و دیگر حوزه‌های زندگی، همه از این قضیه متأثر می‌شوند. اگر اخلاق واقعیتی عینی نداشته باشد، دیگر، افراد در رفتار کردن محدودیتی نخواهند داشت. نیک می‌دانیم که تلاش انبیاء برای تکمیل ارزش‌های اخلاقی بوده و همانگونه که پیغمبر اسلام فرموده بعثت وی برای تکمیل مکارم اخلاقی بوده‌است. در این صورت اگر این ارزش‌ها واقعاً نباشند در نتیجه یکی از اهداف اصلی رسالت انبیاء بی‌معنا می‌شود (خواص و همکاران، ۱۳۸۸).

۲. فطرت به عنوان زیربنای اخلاق: فطرت انسان، مجموعه‌ای از گرایش‌های شناختی، عاطفی و عملی است که او را به سوی کمال حقیقی خود که همان شناخت و عبادت خداست، سوق می‌دهد (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۶۷). اخلاق نیک، هماهنگ‌کننده رفتار با این فطرت است و اخلاق رذیله، موجب انحراف از آن می‌شود. بخشی از اخلاقیات و دستورهای اخلاقی از طریق فطرت، وجدان، عقل یا هر ابزار دیگری به دست می‌آید که اعتقادات دینی مخصوصاً اعتقاد به خدا و معاد در ضمانت اجرایی دستورات اخلاقی نقش اساسی دارند. عقل در تشخیص بخشی از اخلاقیات و رفتارهای اخلاقی بشری تواناست. اصول و کلیات حُسن و قُبْح رفتارها مانند خوبی عدالت و قُبْح ظلم و برخی از جزئیات مانند قبح تصرف در مال دیگران بر همگان آشکار است و درک و کشف سایر حسن و قبح‌ها بر عهده‌ی شرع است (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۴۸۵-۴۷۶).

گرایش‌های فطری، ریشه در نهاد انسان داشته و تغییر ناپذیر است. همه‌ی انسان‌ها به خیر و فضیلت گرایش دارند. این گرایش از مقوله اخلاق است. اموری که انسان به آن گرایش دارد اما نه از آن جهت که برای وی نفعی دارند بلکه به این علت که آن امور خود فضیلت و خیر عقلانی هستند. مثل گرایش انسان به راستی و تنفر او از دروغ. گرایش به فضیلت‌های اخلاقی اموری است که در نهاد انسان مستقر و برخاسته از فطرت وی است (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۰-۷۱). براساس آیه فطرت (روم/ ۳۰)، انسان‌ها فطرت ثابتی دارند، این فطرت ثابت، مستلزم نیازهای ثابتی برای انسان است. بخشی از این نیازهای ثابت، نیازهای اخلاقی آدمی است. بنابراین، احکام اخلاقی از دیدگاه اسلام، چون مطابق با فطرت آدمیان و بر طبق نیازهای ثابت انسان‌هاست، ثابت و مطلق می‌باشند، مانند: راستگویی، کمک به مظلوم، عدالت، امانت، تواضع و احترام به والدین که نمونه‌هایی از اخلاق‌های ثابت در اسلام است (غروی‌ان، ۱۳۹۵). از منظر اسلام، از آنجا که روح انسان حقیقت واحدی دارد، اصول اخلاقی مطلق‌اند، احکام اخلاقی حاکم بر زنان و مردان از سوی شارع مقدس نیز یکسان‌اند و فقط در برخی فروع تفاوت‌هایی دارند؛ احکام اخلاقی جنسیت‌پذیر نیستند و اصول اخلاقی یکسانی بر زنان و مردان در تمامی عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و فرهنگی حاکم است (نیازکار و دیبا، ۱۳۹۵).

۳. غایت‌مندی حیات انسان (قرب الهی): کمال‌نهایی و سعادت حقیقی انسان، رسیدن به «قرب الهی» است. بنابراین، هر فضیلت اخلاقی تا آنجا ارزش دارد که در این مسیر مؤثر باشد. اخلاق، غایت محور (تئولوژیک) و در خدمت حرکت جوهری انسان به سوی خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ب، ص ۱۲۳). در واقع دستورات اخلاقی یک هدف و غایت‌نهایی دارند و نظام اخلاقی اسلامی، خودگرا است؛ یعنی هدف در اخلاق اسلامی این است که فرد خودش به کمال مطلوب برسد و غایت و هدف‌نهایی در اخلاق اسلامی، لذت است اما نه لذت‌های دنیوی و سطحی جسمی، بلکه لذت‌های پایدار و عمیق و جاودانه‌ی معنوی و روحی در دنیا و آخرت بنابراین انسان اگر در مسیر هدف خلقت، یعنی قرب الهی حرکت کند این هدف‌نهایی یعنی لذت پایدار و عمیق حاصل می‌شود و انسان به کمال می‌رسد این کمال، با انجام رفتارهای خاص، محقق می‌گردد. مثلاً، در دیدگاه اسلام، انسان باید راست بگوید هرچند به زیان وی تمام شود. در واقع یک رفتار، بدون در نظر گرفتن سود و زیان مادی آن رفتار، ارزش اخلاقی دارد.

نظام اخلاقی اسلامی عقلانی - وحیانی است. یعنی عقل و اندیشه‌ی انسان می‌تواند برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را کشف کند و بسیاری از مصادیق خوبی‌ها و بدی‌ها را باید پیغمبران الهی از طریق وحی در اختیار انسان‌ها قرار دهند. از دیدگاه اخلاق اسلامی، همه‌ی انسان‌ها، توان درک برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را دارند اما برخی از مصادیق خوبی‌ها و بدی‌ها را باید دین به انسان‌ها معرفی نماید (شیروانی ۱۳۸۲، ۹۱؛ مصباح، ۱۳۸۴، ش، ص ۴۳-۳۲۴). از نظر آموزه‌های اسلامی و دیدگاه مرحوم مصباح یزدی (ره)، برای انتزاع مفهوم خوب و بد، باید به تناسب و رابطه‌ی بین دو چیز دقت کرد که عبارت‌اند از فعل و رفتار اختیاری انسان و کمال وی. از منظر اسلام انسان دو بعد جسمانی و روحانی دارد. کمال مطلوب انسان، کمال روح وی و نزدیک شدن او به خداست که همان قرب الی الله است. هر عملی که انسان را به خدا نزدیک کند خوب است و هر عملی که انسان را از خدا دور کند بد است (مصباح، ۱۳۸۹؛ دبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰). قرب به خدا، ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی اعمال است و برای رسیدن به این هدف، هم ظاهر رفتار و هم انگیزه‌ی فاعل آن کار، باید خوب باشد. اینجاست که نقش نیت برجسته می‌شود و در حقیقت نیت انسان است که عملی را اخلاقی می‌کند. از نظر اسلام، عقل انسان این قدرت را دارد که خوبی و بدی بخشی از رفتارها نظیر خوبی عدل و بدی ظلم را تشخیص دهد. اما برخی از مصادیق‌های خوبی و بدی را باید پیامبران به انسان‌ها بگویند و اینجاست که از نظر اسلام، اخلاق به دین نیاز دارد (خواص و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۷۲).

۴. نسبت عقل و دین در اخلاق: عقل عملی، منبع کشف برخی اصول اخلاقی است، اما این عقل نیازمند هدایت وحیانی است تا در تشخیص مصادیق خطا نکند و به تمام جزئیات دست یابد. بنابراین، اخلاق کامل، ترکیبی از معارف وحیانی و دریافت‌های عقلانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). از منظر علمای اسلام، دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید و باورها، احکام عملی و اخلاقی که در رسیدن انسان به کمال و سعادت حقیقی نقش دارند. در واقع دین مشتمل بر سه بخش عقاید، اخلاق و احکام عملی است (حسین زاده ۱۳۹۱، ص ۹۰). علمای مسلمان دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام رفتاری می‌دانند. با این اوصاف اخلاق جزء دین است و رابطه‌ی دین و اخلاق رابطه‌ای دقیق است. زیرا دین فقط به ارتباط انسان با خدا نمی‌پردازد و همه‌ی زندگی انسان را در بر می‌گیرد (خواص و دیگران ۱۳۸۸، ۱۶۶). دین وحیانی در ابعاد گوناگونی چون پایه‌ریزی نظام ارزشی و اخلاقی، فراهم نمودن ضمانت اجرایی و تقویت انگیزه‌ی درونی به کمک اخلاق می‌شتابد. بی‌تردید انسان‌ها نیکی و زشتی بسیاری از کارها را بدون استفاده از وحی نیز می‌فهمند و پیروی از حکم عقل را نیز اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. با این حال تعداد کسانی که به احکام عقلی پایبند باشند، اندک است. به همین دلیل انسان‌ها در قلمرو اخلاق فردی و اجتماعی به کسانی (از جمله انبیای الهی) نیازمند هستند که آنان را به پاداش کارهای خیر بشارت دهند و از کیفر کار زشت بترسانند (فتحعلی ۱۳۸۴، ۶۹). دستورالعمل‌های دین در بخش‌های

اخلاق و احکام عملی ملاک‌هایی واقعی دارند و آن ملاک‌ها، منشأ پیدایش دستورالعمل‌های دینی هستند. در مواردی عقل می‌تواند آن ملاک‌ها درک کند. مثلاً عقل می‌تواند بدی ظلم به دیگران، لزوم خوبی عدالت و نیکی به دیگران را درک کند. اما در مواردی، عقل به تنهایی قادر به کشف خوبی و بدی عملی نیست بنابراین نیاز به وحی احساس می‌شود (حسین‌زاده ۱۳۹۱، ۹۸). از جمله نیازمندی‌های اخلاق به دین، تعیین اهداف نهایی ارزش‌های اخلاقی است؛ آموزه‌های دینی باعث شناخت خداوند می‌شود و انسان را به تکامل می‌رساند.

از نظر اسلام، اگر خداوند نبود، ارزش‌های اخلاقی، اهداف غایی و نهایی نداشتند. از طرفی صرف شناختن خوب یا بد، نمی‌تواند برای انسان انگیزه ایجاد کند و بیشتر انسان‌ها تا تشویق و تنبیه نباشد، به انجام رفتارهای خوب و ترک کارهای بد رغبت زیادی نشان نمی‌دهند. برخی از آموزه‌های دینی مانند اعتقاد به عدالت الهی، وجود معاد و روز رستاخیز که همه‌ی انسان‌ها در آن روز نتایج اعمال خود را خواهند دید، می‌تواند ضمانتی برای اجرای اخلاقیات باشد. دین با ارائه‌ی تضمین‌های لازم و بیان تأثیرات و فواید دنیوی و اخروی افعال اخلاقی، انسان را به سمت ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد (خواص و دیگران ۱۳۸۸، ص ۱۷۳؛ دبیری، ۱۳۹۲، ش، ص ۵-۱۷۳).

#### نقد مبانی اخلاقی راجرز از منظر مصباح یزدی

با تطبیق دو چارچوب فوق، نقدهای بنیادین مبانی اخلاقی راجرز از منظر مصباح یزدی (ره) عبارتند از:

۱. نقد نسبی‌گرایی اخلاقی (مرجعیت محض تجربه ذهنی): از دیدگاه مصباح یزدی (ره)، قرار دادن تجربه‌ی ذهنی فرد به عنوان تنها مرجع اخلاقی، منجر به هرج و مرج اخلاقی و سقوط در ورطه‌ی اصالت میل می‌شود. اگر معیار، تنها احساس و درک فردی باشد، چگونه می‌توان رفتار فردی که تجربه‌اش او را به سمت خودخواهی مطلق یا تخریب دیگران سوق می‌دهد را ناپسند شمرد؟ (خواص، ۱۳۸۸). در مقابل، نظام اخلاقی اسلام با اتکا به فطرت مشترک انسانی و عقل کلی، معیاری عینی و فراگیر ارائه می‌دهد که هم موجب حفظ کرامت فرد می‌شود و هم او را در چارچوبی حقیقت‌گرا هدایت می‌کند. اشکال دیگری به مبانی معرفت‌شناختی و نهایتاً ارزش‌شناسی نظریه راجرز وارد است آنجا که گفته «انسان‌ها به هیچ وجه در دنیای واقعی زندگی نمی‌کنند بلکه ادراک‌هایی از واقعیت دارند. انسان‌ها نمی‌توانند واقعیت را بشناسند». این بیان، نسبی‌گرایی معرفت است و موجب می‌شود، هر کس هر آنچه را که از واقعیت فهمید برای خود واقعیت بداند. از آنجایی که انسان‌ها بر اساس ادراکاتشان از واقعیت و نه خود واقعیت رفتار می‌کنند بنابراین هیچ رفتاری بر رفتار دیگر رجحان و برتری ندارد و برای تشخیص رفتار درست و غلط ملاکی مشخص و عینی وجود ندارد چون واقعیات ذهنی افراد با یکدیگر فرق می‌کند. این نسبی‌گرایی معرفتی که مبتنی بر مرجع قیاس درونی است به نسبی‌گرایی رفتاری نیز می‌انجامد. با توجه به بیان قبل مبنی بر تفاوت ادراکات از واقعیات، رفتارهای هر فردی از رفتارهای دیگران متمایز است و از آنجایی که ملاک رفتار، ادراک خود فرد از واقعیت است، هر فردی می‌تواند هر رفتاری را انجام دهد و آن را درست بداند زیرا منتج از ادراک شخصی از واقعیت است. این در حالی است که معرفت و شناخت واقعیت بیرونی، امری ممکن و تردید ناپذیر است و تحقق فی الجمله آن بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. هر کسی به وجود قوای ادراکی خود مانند نیروی بینایی، شنوایی و عقل؛ وجود صورت‌های ذهنی و وجود حالات روانی نظیر بیم، امید، اضطراب، غم، عشق و محبت، معرفت و شناختی یقینی دارد. افزون بر آن کسی که می‌نویسد یا بحث می‌کند در وجود بحث‌کننده، کاغذی که در آن می‌نویسد و قلمی که با آن می‌نویسد تردید ندارد و به همه این امور معرفت و شناختی یقینی دارد. هر انسان عاقلی می‌داند که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز خود تلاش می‌کند و بهترین نمونه آن کوشش‌های دانشمندان و فلاسفه در طول تاریخ برای کسب علم است (مصباح، ۱۴۰۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹).

در رابطه با نسبی گرایی در معرفت و شناخت واقعیات بیرونی نیز می توان به این نکات به اجمال اشاره کرد که قائلین به نسبیت از انتساب شکاکیت و نسبیت به خود گریز داشته و نظر خود را نوعی واقع گرایی و رئالیسم پیچیده و مطلق می دانند لکن این امر مقبول نیست و طرفداران نسبی بودن و شخصی و ذهنی بودن فهم بشر هرگز نمی توانند به ارائه و حکایت قضیه ای از قضایای علمی خود نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کنند. نسبی بودن فهم بشر تمامی قضایایی را که بنیان اندیشه های مدعیان نسبیت را شکل می دهد در معرض تزلزل و شک قرار می دهد زیرا این قضایا نیز تحت شرایط متناسب شکل گرفته و احتمال دگرگونی و تغییر دارند. نسبیت در فهم واقعیات بیرونی، اصل واقعیت را هم متزلزل می کند و قائل آن را به پرتگاه سفسطه می اندازد و حتی وجود گوینده، شنونده، وجود بحث کننده و بحث و استدلال وجود شاک و شک را هم از این دام خارج نمی سازد و این امری واضح البطلان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴).

اگر نیل به واقعیت برای افراد میسر نباشد خود راجرز به چه دلیلی به نظریه پردازی پرداخته است وقتی که درک این نظریه به عنوان یک واقعیت فقط برای خود او میسر باشد و دیگران راهی به جهان ذهنی و پدیداری وی نداشته باشند. آیا با این نسبی گرایی در معرفت یابی، تحصیل و کسب علوم فی الواقع میسر خواهد بود. همینکه امثال راجرز و سایر نظریه پردازان به آموزش و تدریس نظریه خود می پردازند یعنی اینکه مخاطب توانایی درک و یادگیری و شناخت واقعیت نظریه ی وی را دارد بنابراین با این مثال می توان نسبی گرایی معرفتی در نظریه ی راجرز را رد کرد. در حیطه ی مشاوره و درمان نیز اگر نیل به واقعیت محقق و درک آن میسر نباشد مشاور و مراجع چگونه به گفتگو و انتقال مفاهیم ذهنی خود به عنوان یک واقعیت خواهند پرداخت؟. بنابراین رد شک گرایی و نسبی گرایی معرفتی در نظریه راجرز از منظر معرفت شناسی بدیهی و واضح است.

۲. نقد طبیعت گرایی و تقلیل کمال انسان به خودشکوفایی روان شناختی: تمایل به خودشکوفایی راجرز، گرچه مثبت است، اما غایتی تقلیل یافته و مادی نگرانه برای انسان ترسیم می کند. گرچه راجرز از نوعی سرشت یا گرایش ذاتی انسان سخن می گوید، اما این سرشت، فاقد جهت گیری الهی، غایت متعالی و ارتباط با امر قدسی است و از این رو، با مفهوم فطرت الهی در اندیشه مصباح یزدی (ره) تفاوت ماهوی دارد. در ادامه این تفاوت در قالب جدول ۱ ارائه می شود. این تمایل، پاسخگوی گرایش های متعالی فطرت، مانند حقیقت جویی مطلق و عشق به کمال نامتناهی نیست. از نگاه مصباح یزدی (ره)، خودشکوفایی راجرز، در بهترین حالت، شکوفایی «نفس اماره» یا «نفس مطمئه» در سطح زندگی مادی-روانی است و از کمال جوهری و معنوی انسان (قرب الهی) غافل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۰۰).

راجرز معتقد است هسته درونی انسان اساساً هدفمند، پیشرو، سازنده و کاملاً قابل اعتماد است و خود می تواند به سوی هدف های آینده و مقاصد خودفرمان حرکت کند گویی انسان اصلاً نیازی به هدایت بیرونی، الهی و تشریعی ندارد. در حالیکه تمایل فطری به خودشکوفایی با این موضوع منافاتی ندارد که کسی زمینه ی رشد و تعالی انسان را فراهم آورد و او را به سوی کمال و سعادت راهنمایی کند. فلسفه ی بعثت انبیاء و هدایت تشریعی همین مورد یعنی نیاز انسان به هدایت الهی برای شکوفایی استعداد های فطری اش است (بشیری و حیدری، ۱۳۹۶). برخلاف دیدگاه انسان گرایانی همچون راجرز که معتقدند انسان خودش می تواند از طریق انجام برخی رفتارها به خودشکوفایی برسد، در آموزه های دین اسلام اعتقاد بر این است که انسان به هدایت بیرونی نیاز دارد و همچنین به تمام جنبه های ماهیت خویش و نیز مسیر کمال آگاهی پیدا کند و از این رهگذر به کمال برسد. در این مسیر پیامبران الهی همانگونه که در قرآن آمده است راهنمای بشر هستند (افراسیبی و فتاحی، ۲۰۱۷).

جدول ۱ مقایسه فطرت اسلامی با سرشت ذاتی خیرگرا در نظریه راجرز

| محور مقایسه                   | فطرت در اسلام                                                                                                                                                     | گرایش به خیر/سرشت پاک در نظریه راجرز                                                                                                                                                                                |
|-------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱. منشأ و خاستگاه             | الهی و ماوراءطبیعی: فطرت، جوهره الهی در انسان است که در آفرینش او نهاده شده است. («فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» - روم/۳۰)                  | طبیعی و درون‌ذات انسانی: حاصل فرآیندهای زیستی-روان‌شناختی و تکامل است. ریشه در «خودانگاره» و تجربیات ارگانیک دارد.                                                                                                  |
| ۲. محتوا و جهت‌گیری           | شناخت‌محور و تعریف‌شده: فطرت شامل شناخت خدا، اخلاق فطری (حق جوئی، خیرخواهی) و گرایش به دین حق است. ذاتاً «خداگرا» و «حقیقت‌جو و خیرگرا» است.                      | فرآیند‌محور و بی‌محتوا: گرایش به خودشکوفایی (Actualizing Tendency) جهت رشد و تعالی فرد است، اما محتوای ثابتی مانند خداگرایی یا ارزش‌های اخلاقی خاص را پیشنهاد نمی‌دهد. «خیر» در چارچوب تجربه ذهنی فرد تعریف می‌شود. |
| ۳. رابطه با گناه و آسیب‌پذیری | مقاوم اما قابل انحراف: فطرت همواره سالم است، اما تحت تأثیر «هوای نفس»، محیط فاسد یا تربیت غلط ممکن است پنهان یا منحرف شود (ردایل اخلاقی محصول غبارگیری فطرت است). | ذاتاً پاک و غیرقابل فساد: سرشت انسان ذاتاً مثبت و قابل اعتماد است. آسیب‌های روانی ناشی از «عدم پذیرش مثبت» جامعه یا «شرایط ارزشمندی» است، نه فساد درونی.                                                            |
| ۴. جایگاه عقل و اراده         | فطرت با عقل و شریعت هم‌سو است: عقل سلیم تجلی‌گر فطرت است و شریعت، آن را تقویت و جهت‌دهی می‌کند. انتخاب اخلاقی با اختیار و مسئولیت انسان انجام می‌شود.             | تأکید بر احساس و تجربه درونی: معیار اصلی، «تجربه ارگانیک» و احساسات خود فرد است. عقلانیت در خدمت تحقق بخشی خود (Self) قرار دارد، نه فراتر از آن.                                                                    |
| ۵. هدف نهایی                  | عبودیت و قرب الهی: کمال انسان در گرو شکوفایی فطرت الهی و اطاعت از دین است تا به حیات طیبه و رضوان خدا برسد.                                                       | خودشکوفایی (Self-Actualization): هدف، تحقق ظرفیت‌های فردی، هماهنگی با خود واقعی و رسیدن به یکپارچگی روانی است.                                                                                                      |
| ۶. منبع ارزش‌های اخلاقی       | واقع‌گرایی الهی: ارزش‌های اخلاقی عینی و ریشه‌گرفته در حکمت و اراده خداوند هستند. فطرت، انسان را به سوی این ارزش‌های ثابت هدایت می‌کند.                            | نسبی‌گرایی اخلاقی: ارزش‌ها از درون فرد و بر اساس تجربه ذهنی او سرچشمه می‌گیرند. «خوب» چیزی است که به رشد فرد کمک کند.                                                                                               |
| ۷. نقش جامعه و محیط           | بستر تقویت یا تضعیف: جامعه می‌تواند فطرت را بیدار کند (با دعوت به حق) یا آن را دفن کند (با گناه و انحراف).                                                        | عامل اصلی آسیب: جامعه با تحمیل «شرایط ارزشمندی»، فرد را از سرشت پاک خود دور می‌کند. درمان، بازگشت به تجربه ذهنی اصیل فرد است.                                                                                       |

بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه اسلامی، نظریه راجرز با وجود شباهت ظاهری (تأکید بر خیرذاتی)، کاستی‌های بنیادین دارد (از جمله: ۱) غیبت خداوند: گرایش به خیر راجرز، فاقد جهت‌دهی الهی و غایت‌شناسی دینی است. ۲) اخلاق سکولار و نسبی: معیار اخلاقی ذهنی و فردی می‌شود، در حالی که فطرت، اخلاق عینی و الهی را می‌طلبد. ۳) کاهش‌گرایی انسان‌شناختی: انسان را تا سطح «ارگانیک روان‌شناختی» تقلیل می‌دهد و بعد روحانی و اخروی او را نادیده می‌گیرد. ۴) عدم تبیین ضرورت اخلاقی: ضرورت را صرفاً محصول جامعه می‌داند، در حالی که در اسلام «هوای نفس» به عنوان عامل درونی انحراف فطرت مطرح است.

۳. نقد خودبنیادی (اتونومی) مطلق و نادیده انگاری رابطه انسان با خدا: محور قرارداد خود<sup>۱</sup> به عنوان موجودی خودبنیاد، بزرگ‌ترین خطای انسان‌شناسی راجرز است. در انسان‌شناسی اسلامی، انسان «عبد» است و کمال او در گرو

1. SELF

«عبودیت» است. آزادی حقیقی، رهایی از تعلقات پست و انتخاب آگاهانه بندگی خداست، نه رهایی از هر دلبستگی و ارزش متعالی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۸۹). پذیرش بی قید و شرط راجرزی، اگرچه در ظاهر احترام آمیز است، اما بر اساس چارچوب اخلاق اسلامی، این پیش فرض می تواند منجر به تأیید ضمنی انحراف از فطرت باشد، در حالی که محبت واقعی، گاهی هدایت بیرونی و امر به معروف و نهی از منکر می طلبد. نقد دیگر در اینجا متوجه خودنظمی ارگانیزی است که به باور راجرز ملاک عمل و تابع همان خودبنیادی انسان است. از نظر راجرز ملاک درستی و ارزشیابی یک عمل خودنظمی ارگانیزی است. معیار درستی و نادرستی رفتار، تجربه‌ی فرد است.

فرآیند خودنظمی ارگانیزی کنترل فطری (ذاتی) تکانه‌های انسان را به عهده می گیرد. معیار ارزش ها گرایش به شکوفا شدن است. از طرفی با توجه به نقش مهم ذهن گرایی و ادراک شخصی و خصوصی فرد در واکنش های رفتاری او به محرکات و واقعیات بیرونی می توان اینگونه نتیجه گرفت که ملاک درستی و نادرستی عمل، نسبت آن با گرایش به خودشکوفایی و بقاء خود فرد است که شخصی است. هر عملی که به بقاء و خودشکوفایی خود فرد کمک کند مثبت است و هر عملی که به خودشکوفایی و بقای ارگانیزم ضرر برساند، ناشایست است. با توجه به اینکه از نظر محققان مفهوم خودشکوفایی امری انتزاعی و قابل تفسیر است (پروین، ۱۳۸۱) در واقع نتیجه‌ی این ادعاها نسبیست در اخلاق و رفتار است. ضمن اینکه برای خود فرد هم ملاک عمل تنها میل به خودشکوفایی با تأکید بر تحقق نیازهای فرد در قالب فرآیند ارزش گذاری ارگانیزی است.

بنابراین می توان گفت از آنجایی که این گرایش به خودشکوفایی مبنایی بیولوژیک دارد (افراسیابی و فناحی، ۲۰۱۷) زیست و بیولوژی انسان ملاک درستی و غلطی رفتار است. هرچه که به تحقق و ارضای زمینه‌های زیستی و به طور کلی نیازهای فرد (زیستی و روانی) کمک کند، خوب و درست است و و در غیر اینصورت بد و نادرست است. زیرا با تعریفی که راجرز از خودشکوفایی ارائه کرده و خودش تصریح کرده که این ملاک مبتنی بر نیازهای بیولوژیکی در قالب فرآیند ارزش گذاری ارگانیزی است، مشخص می شود که در این ملاک خودنظمی ارگانیزی، جایی برای فطرت و روح و کمالات انسانی و متعالی انسانی وجود ندارد. از طرفی باید گفت هر رفتاری که خود ارگانیزی می اقتضاء کند، موجب رشد و شکوفایی انسان نمی شود، زیرا خود ارگانیزی مبنای زیستی دارد و زیست نمی تواند تنها ملاک انتخاب گری باشد. همچنین محدودیت های شرایط ارزش الزاماً باعث توقف رشد و بازداری شکوفایی نمی شود بلکه در مقابل این شرایط و محدودیت ها موجب شکل گیری و تقویت صفت خودمهارگری یا خودنظم بخشی در انسان می شود. نیز آزادگذاری کودک برای اینکه هرکاری که دلخواه اوست را انجام بدهد با اصول تربیتی اشکال دارد. زیرا از جمله اهداف تربیت ایجاد و افزایش رفتارهای مطلوب و کاهش یا حذف رفتارهای نامطلوب است. بنابراین درونی سازی شرایط ارزش باعث تقویت خودمهارگری در کودک می شود و آنگونه راجرز مدعی بود مخرب و مانع رشد نیست (بشیری و حیدری، ۱۳۹۶).

راجرز معتقد است هسته درونی انسان اساساً هدفمند، پیشرو، سازنده و کاملاً قابل اعتماد است و خودش می تواند به سوی هدف های آینده و مقاصد خودفرمان حرکت کند. بنابراین انسان اصلاً نیازی به هدایت بیرونی، الهی و تشریعی ندارد. در حالیکه تمایل فطری به خودشکوفایی با این موضوع منافاتی ندارد که کسی زمینه‌ی رشد و تعالی انسان را فراهم آورد و او را به سوی کمال و سعادت راهنمایی کند فلسفه بعثت انبیاء و هدایت تشریعی همین مورد یعنی نیاز انسان به هدایت الهی برای شکوفایی استعدادهای فطری اش است (بشیری و حیدری، ۱۳۹۶).

بر خلاف دیدگاه انسان گرایانی همچون راجرز که معتقدند انسان خود می تواند از طریق انجام برخی رفتارها به خودشکوفایی برسد، در آموزه های دین اسلام اعتقاد بر این است که انسان نیازمند هدایت بیرونی است و باید به تمام جنبه های ماهیت خویش و نیز مسیر کمال آگاهی پیدا کند و از این رهگذر به کمال برسد. در این مسیر پیامبران الهی همانگونه که در قرآن آمده است راهنمای بشر هستند (افراسیابی و فتاحی، ۲۰۱۷). آنچه که راجرز تبلیغ آن را می کند

عیناً و عملاً در هیچ جامعه‌ای محقق نشده و صرفاً یک ادعا است. آیا امکان دارد جوامع والدین و خانواده‌ها فرزندان و افراد را بدون کنترل آزاد بگذارند و هیچگونه مداخله‌ای نکنند یا به تعبیر راجرز فقط توجه مثبت نامشروط ارائه کنند تا فرد خودش راه خود را پیدا کند؟ و نگران کشش‌های ضد اجتماعی افراد نباشند. ارائه توجه مثبت نامشروط در دوره کودکی و نوزادی که گرایش به خودشکوفایی جنبه‌ی زیستی دارد معقول و منطقی است زیرا کودک هنوز از لحاظ شناختی رشد نکرده و نمی‌تواند خوب و بد را تمیز دهد و به ابزارهای منطقی مجهز نشده‌است اما در نوجوانی و بعد از آن که فرد به لحاظ جسمانی و روانی رشد کرده‌است و زمینه‌های آگاهی، اراده، اختیار، ابزارهای منطقی، قدرت تشخیص، استدلال و حل مساله در او رشد کرد، دیگر توجه مثبت نامشروط توجیهی ندارد زیرا گرایش به سمت کمال و خودشکوفایی فقط جنبه زیستی ندارد بلکه جنبه عقلانی و شناختی نیز ظهور می‌کند و لذا توجه به فرد می‌بایست مشروط به رفتار کردن در چهارچوب درست و عقلانی است (بشیری و حیدری، ۱۳۹۶).

۴. ناتوانی فرآیند ارزش‌گذاری ارگانیزمی در حل تعارضات اخلاقی: نقد دیگر به خودنظمی ارگانیزمی است که به باور راجرز ملاک عمل و تابع همان خودبنیادی انسان است. از نظر راجرز ملاک درستی و ارزشیابی یک عمل خودنظمی ارگانیزمی است. معیار درستی و نادرستی رفتار، تجربه‌ی خود فرد است. فرآیند خودنظمی ارگانیزمی، کنترل فطری (ذاتی) تکانه‌های انسان را به عهده می‌گیرد. ضعف بنیادین خودنظمی ارگانیزمی به عنوان مبنای اخلاق، فقدان یک معیار عینی برای سلسله مراتب بندی و ترجیح ارزش‌ها در موقعیت‌های تعارض آمیز است. در چارچوب نظریه‌ی راجرز، «تجربه‌ی ارگانیزمی» معیار نهایی هر فرد برای تشخیص خوب از بد است. با این حال، این معیار هنگامی که خواسته‌ها یا تجربیات ذهنی افراد در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند، فاقد قدرت داوری قاطع است. به عنوان مثال، اگر «تجربه ارگانیزمی» فرد «آ» ایجاب کند که برای تحقق خودشکوفایی خویش، به حریم یا منابع فرد «ب» آسیب جدی وارد کند (مثلاً در یک رابطه بهره‌کشانه یا رقابت اقتصادی ویرانگر)، مکانیسم «فرآیند ارزش‌گذاری ارگانیزمی» هیچ ابزار درونی برای حل این تعارض و تشخیص برتری یک طرف (مثلاً عدالت یا رفاه جمعی) بر طرف دیگر (خودشکوفایی فردی) ارائه نمی‌دهد. به عبارت دیگر خودنظمی ارگانیزمی، به عنوان ملاک اخلاق، فاقد معیار ترجیح میان ارزش‌های متعارض است. مثلاً اگر تجربه ارگانیزمی فرد A موجب بهزیستی خودش و آسیب جدی به B شود نظریه راجرز ملاک داوری قاطع ندارد. نتیجه آن، ممکن است توجیه اخلاق فرد گرایانه افراطی باشد که در آن، هر فرد تنها بر اساس احساس درونی خود عمل می‌کند، بدون آنکه مرجع عینی و فرافردی برای حل منازعات وجود داشته باشد. این نقیصه، جدی‌ترین چالش «خودنظمی ارگانیزمی» در عرصه‌ی اخلاق اجتماعی است و آن را از نظام‌های اخلاقی مبتنی بر فطرت یا شریعت که دارای معیارهای فراشخصی (مانند عدالت، کرامت ذاتی انسان و امر الهی) هستند، متمایز می‌سازد.

۵. نقد اخلاق موقعیت‌گرا و فاقد چارچوب ثابت: اخلاق راجرزی، فاقد یک چارچوب اصولی و ثابت است و همه چیز به موقعیت و تجربه‌ی ارگانیزمی و پدیدارشناختی فرد واگذار شده‌است. این با دیدگاه اخلاق فضیلت‌محور و اصل‌گرا و واقعیت‌مدار اسلام در تعارض است. در اسلام، فضایی چون عدالت، صداقت و عفت، ذاتاً نیک و رذایی چون ظلم و خیانت، ذاتاً قبیح هستند، صرف نظر از اینکه تجربه ذهنی فرد درباره آنها چه باشد. در آموزه‌های اسلامی و دیدگاه مرحوم مصباح یزدی (ره)، اخلاق مطلق است و نه نسبی و تابع فرهنگ‌ها و جوامع نیست. قرآن کریم، اخلاق را جزء اهداف اصیل انبیاء معرفی می‌کند (جمعه ۲/). منظور از مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی در اسلام این است که این ارزش‌ها تابع سلیقه و ذهنیت افراد یا قراردادهای اجتماعی نیست. در عین حال برخی از گزاره‌های اخلاقی محدود به شرایط هستند که با تغییر شرایط احکام اخلاقی نیز تغییر می‌کند (مصباح، ۱۳۸۸). اصول ارزش‌های اخلاقی، اموری ثابت، همیشگی و همگانی اند و هرگز استثناء نمی‌پذیرند و نسبی بودن

برخی از ارزش‌های اخلاقی به معنای نسبیت شرایط واقعی است. در واقع وقتی شرایط تغییر می‌کند موضوع گزاره اخلاقی نیز تغییر می‌کند، لذا حکم اخلاقی تغییر می‌کند (خواص و همکاران، ۱۳۸۸).

۶. پیامدهای عملی اتخاذ دو دیدگاه اخلاقی در مشاوره و درمان: «خودشکوفایی سکولار» (راجرز) با «رشد فطری و تقرب به خدا» (دیدگاه مصباح یزدی (ره)) مقایسه می‌شود و در قالب یک مقایسه پیامدهای عملی هر کدام از دیدگاه‌های اخلاقی ذیل را مطرح می‌گردد.

### الف) دیدگاه راجرزی

درمان معطوف به «خودشکوفایی سکولار»: در این رویکرد موارد زیر قابل توجه هستند:

۱. هدف غایی درمان: دستیابی به خودشکوفایی (Self-Actualization)، یعنی تحقق کامل استعدادهای فردی و هماهنگی با «خود واقعی هدف غایی درمان است. معیار سلامت روانی نیز همخوانی بین خودپنداره، تجربه ارگانسمی و رفتار است. خدا یا امر متعالی به عنوان یک «تجربه شخصی» ممکن است مطرح شود، اما جزئی از چارچوب الزامی درمان نیست.

۲. نقش مشاور: بی‌قضاوت، همدل و دارای پذیرش مثبت نامشروط. ایجاد فضای امن برای مراجع تا بدون ترس از قضاوت، احساسات و تجربیاتش را کشف کند. انعکاس احساسات و کمک به مراجع برای تصمیم‌گیری بر اساس معیارهای درونی خودش از دیگر وظایف مشاور است.

۳. فرآیند درمان: تمرکز بر حال حاضر و تجربیات زیسته‌ی مراجع است. عدم جهت‌دهی اخلاقی یا ارزشی دیگر ویژگی این رویکرد است. مشاور از تحمیل هرگونه باید و نباید فراتر از خواست مراجع اجتناب می‌کند. مثال: اگر مراجع احساس کند رابطه خارج از ازدواج به رشدش کمک می‌کند، درمانگر او را به «کشف پیامدهای شخصی این تصمیم» راهنمایی می‌کند، نه به صدور حکم اخلاقی.

۴. نقاط قوت عملی: ایجاد احساس خودمختاری و مسئولیت‌پذیری در مراجع از جمله مزایای این رویکرد است. این رویکرد مناسب برای جوامع پلورالیستی است که ارزش‌های متنوعی دارند. تقویت خودآگاهی غیردفاعی نیز از جمله نکات مثبت این رویکرد است.

۵. محدودیت‌ها از دیدگاه اسلامی: نسبی‌گرایی اخلاقی از جمله نکات منفی این رویکرد در مقایسه با رویکرد اسلامی از جمله مرحوم مصباح یزدی (ره) است و ممکن است به توجیه رفتارهای مغایر با فطرت (مثل بی‌بندوباری جنسی، خودمحوری افراطی) منجر شود. غفلت از بعد متعالی از دیگر محدودیت‌های این رویکرد در جوامع دینی و اسلامی است. نیازهای معنوی عمیق (مانند عبادت، تقرب به خدا) ممکن است نادیده گرفته یا روان‌کاوی شوند. فقدان چارچوب هدایتگر نیز محدودیت دیگر این رویکرد است. این رویکرد برای فردی که دچار سردرگمی ارزشی است، جهت‌دهی روشن ارائه نمی‌دهد.

### ب) دیدگاه اسلامی (آیت الله مصباح یزدی (ره)): درمان معطوف به رشد فطری و تقرب به خدا

۱. هدف غایی درمان: کمک به مراجع برای شناسایی و شکوفایی فطرت الهی خود هدف غایی درمان است. دستیابی به حیات طیبه (زندگی پاک) و قرب به خداوند به عنوان کمال نهایی انسان قلمداد می‌شود. سلامت روانی نیز در نتیجه‌ی هماهنگی با فطرت، انجام تکالیف شرعی و اخلاقی حاصل می‌شود که پیامدش رسیدن به آرامش قلبی است.

۲. نقش مشاور: هدایتگر فطری - ارزشی: درمانگر علاوه بر همدلی، به عنوان یک مرشد آگاه به ارزش‌های الهی عمل می‌کند. کمک به مراجع برای تشخیص انحراف از فطرت (مثلاً تشخیص اینکه ریشه‌ی اضطراب در

غفلت از خدا نهفته است) و ترغیب به فضایل اخلاقی (صداقت، عفت، صبر) بر اساس منابع دینی از دیگر وظایف مشاور است.

۳. فرآیند درمان: تلفیق بعد مادی و معنوی؛ بررسی مشکل هم از منظر روان‌شناختی و هم از منظر معنوی (مثلاً درمان افسردگی با ترکیب دارو، روان‌درمانی و توصیه به ذکر و دعا) و جهت‌دهی اخلاقی بر اساس شریعت از جمله وظایف مشاور است. مشاور در موارد مغایرت رفتار با ارزش‌های دینی، به صورت غیرتحمیلی تذکر اخلاقی می‌دهد. مثال: در مواجهه با رابطه نامشروع، مشاور اسلامی ضمن شنیدن احساسات مراجع، آثار مخرب این عمل بر فطرت، روان و آخرت را توضیح داده و راه‌های شرعی پاسخ به نیازهای عاطفی (مانند ازدواج) را پیشنهاد می‌کند.

۴. نقاط قوت عملی: ارائه‌ی چارچوب معنادار و عینی برای زندگی، به ویژه مراجعان معتقد از جمله مزایای این رویکرد است. پیشگیری از آسیب‌های اخلاقی - اجتماعی با ترویج ارزش‌های فطری از دیگر ویژگی‌های مثبت این رویکرد است. پاسخگویی به نیازهای معنوی عمیق که در رویکردهای سکولار نادیده گرفته می‌شود نیز از جمله مزیت‌های دیگر این رویکرد است.

۵. چالش‌های عملی: احتمال قضاوت‌گرایی یک چالش احتمالی است. اگر مشاور مهارت کافی نداشته باشد، ممکن است مراجع را بترساند یا او را محکوم کند. عدم تناسب با مراجعان غیرمذهبی ممکن است اتفاق بیفتد. برای مراجعانی که اعتقادات دینی ضعیفی دارند، ممکن است اثربخشی کمتری داشته باشد. نیاز به تخصص دوجبهی هم احساس می‌شود. مشاور باید هم در روان‌شناسی و هم در علوم اسلامی (فقه، اخلاق، عرفان) دانش کافی داشته باشد.

جدول ۲ جمع‌بندی تطبیقی: درمان مبتنی بر اخلاق «سکولار» در مقابل درمان مبتنی بر اخلاق «فطری - الهی»

|                           |                                                      |                                                   |
|---------------------------|------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| محور مقایسه               | درمان اسلامی (رشد فطری - تقرب به خدا)                | درمان راجرزی (خودشکوفایی سکولار)                  |
| معیار سلامت روان          | هماهنگی با فطرت الهی و انجام تکالیف شرعی             | هماهنگی با خود واقعی (خودپنداره مثبت)             |
| منبع ارزش‌ها              | وحی، عقل فطری و شریعت اسلامی                         | تجربه ذهنی و ارزیابی درونی فرد                    |
| نقش مشاور                 | هادی و مرشد معنوی - اخلاقی                           | انعکاس‌دهنده بی‌طرف                               |
| مواجهه با گناه/خطا        | «انحراف از فطرت و نافرمانی خدا» تفسیر می‌شود.        | به عنوان «ناهمخوانی با خود» دیده می‌شود.          |
| راهکار درمانی             | توبه، اصلاح رفتار مبتنی بر شریعت، تقویت رابطه با خدا | افزایش پذیرش خود و تصمیم‌گیری خودمختار            |
| کاربرد در جوامع چندفرهنگی | ممکن است با ارزش‌های سکولار در تعارض باشد.           | انعطاف‌پذیر و پذیرای تنوع ارزشی (پلورالیزم ارزشی) |
| بعد فرامادی               | محور اصلی درمان است.                                 | عموماً نادیده گرفته می‌شود.                       |

## نتیجه‌گیری

این تحقیق با هدف بررسی نقدهای بنیادین دیدگاه اخلاقی آیت الله مصباح یزدی (ره) بر نظریه‌ی مراجع محوری کارل راجرز انجام شد. یافته‌های تحلیلی حاکی از آن است که مبانی ارزش‌شناختی این دو نظریه در تعارضی اساسی قرار دارند. از منظر مصباح یزدی (ره)، نظریه‌ی راجرز با محوریت بخشیدن به تجربه ذهنی فرد به عنوان تنها مرجع داور و اخلاق، به نسبی‌گرایی و هرج و مرج ارزشی می‌گراید؛ با تقلیل کمال انسان به خودشکوفایی روان‌شناختی - زیستی، غایت حقیقی حیات انسانی (قرب الهی) را نادیده می‌گیرد. با تبلیغ خودبنیادی مطلق و

خودنظمی ارگانیزمی، رابطه‌ی عبد و مولا و نیاز ذاتی انسان به هدایت و حیانی را انکار می‌کند و با نادیده گرفتن واقع‌گرایی اخلاقی و فطرت مشترک، فاقد هرگونه چارچوب اصولی و ثابت برای تمییز فضایل از رذایل اخلاقی است. به طور خلاصه، نقد اسلامی حاضر بر راجرز (از منظر مرحوم مصباح یزدی (ره))، نه بر تکنیک‌های رابطه‌ی درمانی او، که بر پیش‌فرض‌های فلسفی سکولار و اومانستی آن وارد است. بر اساس چارچوب اخلاق اسلامی، این پیش‌فرض منجر به جداسازی «انسان» از «حقیقت متعالی» و «اخلاق» از واقعیت‌های ثابت وجودی مبتنی بر فطرت انسان خواهد شد. اگرچه این رویکرد در ایجاد فضای غیرقضاوتی و احترام به فردیت و ذهنیت مراجع مؤثر است، اما از دیدگاه اسلامی و مرحوم مصباح (ره)، به دلیل غفلت از بُعد فطری - الهی انسان و غایت‌زدایی از زندگی، ناتمام است و نیازمند تکمیل و اصلاحی است که مبانی و حیانی و حکمت متعالیه می‌تواند ارائه دهد. نظریه‌ی راجرز به رغم نقاط قوتش در ایجاد رابطه درمانی مثبت، از جهت «غایت‌شناسی درمان» اما کاستی‌هایی دارد زیرا انسان را در افقی این جهانی محدود می‌کند و از هدف متعالی (قرب الهی) غافل است. نسبی‌گرایی اخلاقی آن ممکن است به بحران هویت ارزشی دامن بزند، در حالی که فطرت، مبنای عینی برای اخلاق فراهم می‌کند. در رویکرد اسلامی، مشاوره نه تنها برای کاهش رنج، بلکه برای «هدایت به سوی کمال حقیقی» طراحی می‌شود و این هدف، فرآیند درمان را غنی‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌سازد.

**محدودیت‌ها و پیشنهادها:** این پژوهش محدود به آراء دو متفکر (راجرز و مصباح یزدی) بود و سایر دیدگاه‌های اسلامی یا روان‌شناختی را پوشش نداد. همچنین روش تحقیق، تحلیلی - انتقادی بود و امکان استخراج دیدگاه‌های عینی‌تر از طریق مطالعات میدانی (مانند نظرخواهی از درمانگران مسلط به هر دو دیدگاه) را فراهم نیاورد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده: ۱) به بررسی تطبیقی نظریه راجرز با دیگر اندیشمندان اسلامی بپردازند. ۲) امکان‌سنجی و مدل‌های عملی تلفیق انتقادی شرایط لازم و کافی راجرز با چارچوب اخلاق اسلامی را مورد مطالعه قرار دهند. ۳) پیامدهای عملی این تقابل فلسفی را در نمونه‌های عینی روان‌درمانی در ایران به روش کیفی بررسی کنند. الگوی تلفیقی حاضر (ارائه شده در جدول ۲) برای مشاوران پیشنهاد می‌شود زیرا استفاده از تکنیک‌های رابطه‌ی درمانی راجرز (همدلی، پذیرش مثبت) در چارچوب هدایت فطری و ارزشی اسلامی قابل توصیه است تا هم پیوند عاطفی با مراجع حفظ شود و هم جهت‌دهی معنوی ارائه گردد.

## منابع

قرآن کریم.

- بشیری، ابوالقاسم؛ حیدری، مجتبی (۱۳۹۶). *روان‌شناسی شخصیت: نظریه‌های شخصیت با نگرش به منابع دینی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- پروین، لارنس (۲۰۰۰). *روان‌شناسی شخصیت، نظریه و تحقیق*، ترجمه جوادی و کدیور (۱۳۸۱)، چاپ اول، تهران: انتشارات رسا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *شریعت در آئینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت*. قم: انتشارات اسراء.
- حسین‌زاد، محمد (۱۳۸۹). *معرفت‌شناسی*. قم: مرکز نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حسین‌زاد، محمد (۱۳۹۱). *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*. قم: مرکز نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). *کلام جدید*، قم: نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نشر معارف.
- خواص، امیر؛ حسینی قلعه بهمن، اکبر؛ دبیری، احمد؛ حسین شریفی، احمد؛ پاکپور، علی؛ اسلامی، محمد تقی (۱۳۸۸). *فلسفه‌ی اخلاق*، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر معارف.
- دبیری، احمد (۱۳۹۲). *فلسفه اخلاق با رویکرد تربیتی*. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
- ساعتچی، محمود (۱۳۸۳). *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*، تهران: نشر ویرایش.
- شفیع آبادی، عبدالله؛ ناصری، غلامرضا (۱۳۸۴). *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*، چاپ نوزدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- شیلینگ، لوئیس (۱۹۸۹). *نظریه‌های مشاوره* (دیدگاه‌های مشاوره)، ترجمه ی آرین (۱۳۸۲)، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- شیروانی، علی (۱۳۸۲). *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*. قم: دارالفکر.
- فتحعلی، محمود (۱۳۸۴). *مبانی اندیشه اسلامی: انسان، راه و راهنماشناسی* (جلد ۳). قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- قربانپور لافمجان، (۱۳۹۹). نقد مبانی انسان‌شناختی سبک زندگی در نظریه‌ی روان‌شناسی فردنگر آدلر از دیدگاه اسلام. *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ۲۰ (۷)، ۲۴۱-۲۶۳.
- قربانپور لافمجان، امیر. (۱۴۰۰). نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه مراجع محور راجرز با نگرش به منابع اسلامی. *فرهنگ مشاوره و روان درمانی*، ۱۲ (۴۷)، ۹۶-۴۷.
- کوری، جرال (۲۰۱۷). *نظریه و کاربرست مشاوره و روان درمانی*. ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی (۱۴۰۰)، چاپ اول، تهران: انتشارات ارسباران.
- غروی، محسن (۱۳۹۵). *درآمدی بر آموزش فلسفه*. قم: نشر شفق.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۵). *به سوی خودسازی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *اخلاق در قرآن* (ج ۱-۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*. چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۲). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. چاپ سوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴). *دروس فلسفه اخلاق*. چاپ چهارم، تهران: نشر اطلاعات.
- مصباح، محمدتقی (۱۴۰۰). *آموزش فلسفه*. چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- نیازکار، فاطمه و دیبا، حسین (۱۳۹۵). *جنسیت و اخلاق از دیدگاه آیت الله جوادی آملی*. *اخلاق و حیانی*، ۶ (۲)، ۵-۲۷.
- همتی، فاطمه؛ طالقانی، نرگس (۱۳۸۶). *کارل رانسوم راجرز (خودهسته نظری شخصیت)*، تهران: انتشارات دانژه.
- Afrasibi, S., & Fattahi, Z. (2017). A comparative study of self-actualization in psychology and Islam. *World Family Medicine Journal: Incorporating the Middle East Journal of Family Medicine*, 99(5548), 1-8.
- Ford, J. G. (1991). Rogerian self-actualization: A clarification of meaning. *Journal of Humanistic Psychology*, 31(2), 101-111.
- Hansen, I. G. (2020). Self-Actualization. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, 4641-4644.
- Ismail, N. A. H., & Tekke, M. (2015). Rediscovering Rogers's self-theory and personality. *Journal of Educational, Health and Community Psychology*, 4(3), 28-36.
- Joseph, S., & Linley, P. A. (2005). Positive adjustment to threatening events: An organismic valuing theory of growth through adversity. *Review of general psychology*, 9(3), 262-280.
- Maurer, M. M., & Daukantaitė, D. (2020). Revisiting the Organismic Valuing Process Theory of Personal Growth: A Theoretical Review of Rogers and Its Connection to Positive Psychology. *Frontiers in Psychology*, 11, 1706.
- Melinda, D., Emzir, E., & Akhadijah, S. (2019). Self-Actualization of the Main Characters in Ford County, by Grisham. *Journal of Education, Teaching and Learning*, 4(1), 157-162.
- McLeod, S. A. (2014). Carl Rogers. Retrieved from [www.simplypsychology.org/carlrogers](http://www.simplypsychology.org/carlrogers). Html.
- Maxwell, Eremie, & Kenedy, Margaret. (2016). Review Of Selected Counselling Theories and Assumptions Of Human Nature. *International Journal of Innovative Psychology & Social Development* 4(4):1-5.
- Patterson, T. G., & Joseph, S. (2007). Person-centered personality theory: Support from self-determination theory and positive psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 47(1), 117-139.
- Pescitelli, D. (1996). An analysis of Carl Rogers' theory of personality. Retrieved September, 20, 2009.
- Parker, L. M. (2013). Self-actualization and individuation: some thoughts on organizational spirituality in relation to high performing workplace cultures. PROJECT SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF MASTER OF BUSINESS ADMINISTRATION. UNIVERSITY OF NORTHERN BRITISH COLUMBIA.
- Proctor, C. (2020). Conditions of Worth (Rogers). *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, 820-823.
- Proctor, C., Tweed, R., & Morris, D. (2016). The Rogerian fully functioning person: A positive psychology perspective. *Journal of Humanistic Psychology*, 56(5), 503-529.
- Qorbanpoor lafmejani, A. and qorbanpoorlafmejani, H. (2020). Ethical principles of Ellis theory and its comparison with the view of Islamic ethics. *Preventive Counseling*, 1(2), 69-84.
- Qorbanpoor Lafmejani A, qorbanpoorlafmejani, H, khosropanah, A. (2022). Ethics in Freud's Theory and Its Comparison with Ethics From the Perspective of Islam. *Health Spiritual Med Ethics*; 9 (1):1-10

- Rogers, C. R. (1977). Carl Rogers and humanistic education. *CH, Patterson, Foundations for a Theory of Instructional and Educational Psychology*, 1-48.
- Rogers, C. R. (1959). A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework. In S. Koch (Ed.), *\*Psychology: A study of a science\** (Vol. 3). McGraw-Hill.
- Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Houghton Mifflin.
- Rusu, M. (2019). The process of self-realization From the humanist psychology perspective. *Psychology*, 10(08), 1095.
- Sheldon, K. M., Arndt, J., & Houser-Marko, L. (2003). In search of the organismic valuing process: The human tendency to move towards beneficial goal choices. *Journal of Personality*, 71(5), 835-869.



## بررسی تطبیقی «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌داری

حبیب کارکن بیرق 

استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. نویسنده مسئول: habib.karkon@yahoo.com

| اطلاعات مقاله                                        | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تاریخ‌ها:<br>دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴<br>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵ | پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مفهوم آگاهی، شعور و تسبیح موجودات در قرآن کریم و دیدگاه همه‌روان‌داری در فلسفه ذهن نگاشته شده است. قرآن کریم در آیات متعددی، از تسبیح و ادراک موجودات سخن می‌گوید و برای همه اجزای عالم حیات و فهم قائل است. در مقابل، قائلین به همه‌روان‌داری معتقدند که آگاهی در تمام ذرات ماده وجود دارد. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی نوشته شده است. اشکالاتی مانند نیاز به توضیح علیت ذهنی به نحوی که با اصل بستر علی سازگار باشد و «مشکل ترکیب» از اشکالات اساسی همه‌روان‌داری است که مبتنی بر فیزیکیالیسم است، اما این اشکالات بر دیدگاه قرآنی وارد نیست و جز با باور به ماوراءطبیعت نمی‌توان تبیین معقولی از همه‌روان‌داری ارائه داد. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم و همه‌روان‌داری هر دو در پذیرش آگاهی و شعور همگانی مشترک‌اند، اما در مبانی هستی‌شناختی تفاوت اساسی دارند؛ در اندیشه قرآنی، تمام ذرات عالم مخلوق اراده حکیمانه الهی است و آگاهی و تسبیح موجودات، هدفمند و متوجه شناخت و حمد خداوند است، زیرا هر موجود به میزان بهره‌مندی از وجود، بهره‌ای از علم و حیات دارد در حالی که، در همه‌روان‌داری، شعور همگانی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود زیرا بر فیزیکیالیسم و بستر علی جهان تکیه دارد. بنابراین اشتراک دیدگاه قرآنی و همه‌روان‌داری در موضوع آگاهی تنها اشتراک لفظی است و نباید آن دو را عین هم دانست. |

استناد: کارکن بیرق، حبیب (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌داری. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳)، ۳۵-۵۲.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077951.1062>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## Comparative Study of “Consciousness” from the Perspective of the Holy Qur’an and Panpsychism

Habib Karkon Beyragh ✉ 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran.  
Corresponding author: [habib.karkon@yahoo.com](mailto:habib.karkon@yahoo.com)

### Article Info

#### History

Received: February 13, 2026  
Accepted: July 16, 2026

#### Keywords

Soul  
Glorification  
Panpsychism  
Mind  
consciousness

### Abstract

This study offers a comparative investigation of *consciousness*, and *tasbih* in the Qur’an vis-à-vis Panpsychism in the philosophy of mind. The Qur’an repeatedly speaks of cognition and *tasbih* among all entities, granting every element of existence life and understanding. By contrast, Panpsychists claim that consciousness inheres in all particles of matter. Employing descriptive, analytical, and comparative methods, this paper argues that the principal challenges to Panpsychism—such as explaining mental causation in harmony with causal closure, and the *combination problem*—stem from its physicalist basis. These difficulties are irrelevant to the Qur’anic view, which rests on transcendence; a coherent account of Panpsychism is only attainable through recognition of the metaphysical dimension. Findings indicate that the Qur’an and Panpsychism both affirm universal consciousness but differ profoundly in ontological foundations. In Qur’anic thought, every atom of being is a creation of Divine Wisdom, and the consciousness and *tasbih* of creatures are purposive acts directed toward the recognition and praise of God, for every being possesses a share of knowledge and life in proportion to the degree of its participation in Being. Panpsychism, however, considers universal consciousness a merely natural property, devoid of divine orientation, arising from structural features of matter and governed by physicalism and causal closure. Thus, the similarity between Qur’anic thought and Panpsychism regarding consciousness is only verbal, not conceptual; they share language but not essence, therefore the two should not be regarded as identical.

**Citation:** Karkon Beyragh, H. (2026). Comparative Study of “Consciousness” from the Perspective of the Holy Qur’an and Panpsychism. *Comparative Philosophy*, 3(3), 35-52.  
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077951.1062>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

دیدگاه هم‌روان‌دارانگاری<sup>۱</sup> بر این مبنا استوار است که همه چیز در جهان، از جمله جمادات، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند، اگرچه ذهن یا روحی آنها همانند انسان نباشند؛ یا به تعبیر برخی دیگر همه چیز دارای ذهن یا کیفیتی شبیه به ذهن است. در قرآن کریم نیز آیات متعددی صراحتاً یا تلویحاً به ذی‌شعوری تمام هستی اشاره دارند که شاید بارزترین آنها آیاتی هستند که از تسبیح موجودات حکایت می‌کنند، زیرا لازمه تسبیح موجودات، داشتن شعور و آگاهی است و بدون آن نمی‌توان از تسبیح حقیقی سخن گفت. سؤال این است که آیا تنها نوع شعور، شعور انسانی است یا اشکال دیگری از شعور نیز در جهان و سایر موجودات وجود دارد؟ هر دو دیدگاه موافقان و مخالفانی دارد. در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی نوشته شده، ابتدا مفهوم «آگاهی» از منظر قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری بررسی می‌شود سپس وجوه اشتراک و افتراق آنها تبیین می‌گردد تا در دام مغالطه اشتراک لفظ نیفتیم.

## چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر این اصل استوار است که مقایسه در علوم انسانی، الزاماً ناظر به هم‌ارزی نظری یا وحدت مبانی نیست، بلکه می‌تواند به صورت مسئله‌محور و تحلیلی میان حوزه‌های معرفتی ناهمگون صورت پذیرد. بر این اساس، این پژوهش از رویکرد مقایسه‌ای در سطح مسئله و نه در سطح نظریه یا جهان‌بینی، بهره می‌گیرد. مسئله محوری پژوهش، «نسبت آگاهی با جهان غیرانسانی» است؛ مسئله‌ای که در متون دینی و در فلسفه ذهن معاصر به آن توجه شده‌است، هرچند در افق‌های مفهومی متفاوت. در این چارچوب، قرآن کریم به عنوان متنی وحیانی با زبانی وجودشناختی و هم‌روان‌دارانگاری به عنوان موضعی فلسفی در تبیین مسئله آگاهی تحلیل می‌گردد. این پژوهش، نگاهی فلسفی به قرآن کریم ندارد و هم‌روان‌دارانگاری به مثابه جهان‌بینی دینی در نظر گرفته نمی‌شود. مبنای نظری مقایسه، الگوی مقایسه مسئله‌محور در مطالعات تطبیقی دین است که بر محدودسازی بُعد مقایسه، پرهیز از ذات‌گرایی و تفکیک سطوح گفتمان تأکید دارد. بر اساس این رویکرد، مقایسه تنها در سطح کارکرد مفهومی پرداخت به مسئله آگاهی در موجودات غیرانسانی انجام می‌شود و هرگونه هم‌ارزی مفهومی یا اشتراک مبانی از پیش مفروض گرفته نمی‌شود. در نتیجه، چارچوب نظری پژوهش امکان مقایسه‌ای روشمند، محدود و غیرهم‌ارزی‌ساز را فراهم می‌سازد و تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌ها را در چارچوب تفاوت‌های ساختاری میان گفتمان دینی و فلسفی ممکن می‌کند.

## روش تحقیق

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی است. تحقیقات توصیفی از نظر شیوه نگرش و پرداختن به مسأله تحقیق به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) تحقیقات توصیفی محض: محقق در این روش صرفاً به کشف و تصویرسازی ماهیت، ویژگی‌ها و وضعیت موجود مسأله می‌پردازد. ب) تحقیقات توصیفی-تحلیلی: در این روش محقق علاوه بر تصویرسازی آنچه هست به تشریح و تبیین دلایل چگونگی بودن و چرایی وضعیت مسأله و ابعاد آن می‌پردازد (حافظ‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۷۱). در باب روش تطبیقی در این مقاله لازم به توضیح است که از منظر روان‌شناسی، ذهن انسان به‌طور طبیعی عادت به مقایسه و تطبیق دارد، زیرا مقایسه یکی از سازوکارهای بنیادی شناخت است. انسان پدیده‌ها را از طریق تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌شناسد و بدون مقایسه، مفهوم‌سازی و فهم معنا ممکن نیست. از این روش در آموزش مفاهیم در

روانشناسی استفاده می‌شود. همچنانکه در برخی نظریه‌های یادگیری نیز مطرح است اطلاعات جدید تنها زمانی معنادار می‌شوند که با دانش و طرحواره‌های پیشین مقایسه شوند. علاوه بر این، انسان برای ارزیابی خود و باورهایش، به‌ویژه در موقعیت‌های فاقد معیار عینی، به مقایسه با دیگران متوسل می‌شود (نظریه مقایسه اجتماعی<sup>۱</sup> لئون فستینگر<sup>۲</sup>). بنابراین، تمایل به مقایسه نه یک عادت سطحی، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار شناخت انسان است. فرایبرگر برای مقایسه از پنج مرحله یاد می‌کند: (۱) انتخاب. (۲) توصیف (داده‌ها). (۳) کنار هم قرار دادن<sup>۳</sup>. (۴) بازتوصیف<sup>۴</sup>. (۵) اصلاح<sup>۵</sup> (مقولات علمی) و شکل‌گیری نظریه. به نظر وی انتخاب منابع و ترتیوم احتمالاً چالش‌برانگیزترین عمل برای یک مقایسه‌گر است (Freiberger, 2018). پژوهش حاضر با الهام از الگوی فرایبرگر به روش تطبیقی انجام شده‌است. مقایسه و تطبیق در این تحقیق به معنای هم‌سنخ دانستن قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری به‌عنوان دو نظریه هم‌ارز نیست. در این الگو، مقایسه ابزاری تحلیلی برای فهم عمیق‌تر پدیده‌ها در بسترهای مفهومی متفاوت است، نه ابزاری برای اثبات همانندی‌های ذات‌گرایانه یا برقراری هم‌ارزی‌های متافیزیکی.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

فرایبرگر معتقد است تأمل کامل نشان می‌دهد که موارد مقایسه‌شونده که در نهایت انتخاب می‌شوند، مدت‌ها قبل از اینکه برای مقایسه در یک مطالعه واقعی مطرح شوند، در یک رابطه پیچیده در ذهن محقق و احتمالاً در گفتمان دانشگاهی، بوده‌اند (Freiberger, 2018). فعالیت پیچیده «انتخاب» از نظر عاملیت محقق، کمترین شفافیت را در بین فرایندهای مقایسه دارد. در بیشتر تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی، محقق به دلایل مختلفی یک موضوع خاص را برای مطالعه انتخاب می‌کند. این دلایل نه تنها در گفتمان دانشگاهی، بلکه در تجربیات، ترجیحات و برنامه‌های بسیار فردی نیز ریشه دارد و به ندرت می‌توان آن را به‌طور کامل، حتی توسط خود محقق، ردیابی کرد (ibid). دلیل انتخاب موضوع مقاله حاضر برای نویسنده نیز این است که وقتی بحث همه‌روان‌دارانگاری مطرح می‌شود ذهن‌های آشنا با مباحث قرآنی فوراً به بحث تسییح موجودات منتقل می‌شوند و دو موضوع فوق را یکی می‌پندارند. بنابراین برای اجتناب از مغالطه اشتراک لفظ، پرداختن به تحقیق حاضر است.

### تعریف آگاهی

مفهوم آگاهی از مهمترین واژه‌ها در فلسفه ذهن معاصر است. سوزان بلکمور می‌نویسد: «آگاهی بدیهی‌ترین و دشوارترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم» (بلکمور، ۱۳۸۷، ص ۱). دیوید چالمرز<sup>۶</sup> نیز بر همین عقیده است (Chalmers, 1996, p. ix). تامس نیگل<sup>۷</sup> در ابتدای مقاله معروف خود «خفاش بودن چه کیفیتی دارد؟» می‌نویسد: «آگاهی همان چیزی است که مسأله ذهن-بدن را واقعاً بغرنج می‌کند» (Nagel, 2004) امروز در فلسفه ذهن از «شکاف تبیینی» سخن گفته می‌شود، بدین معنا که «نمی‌توان تجربه ذهنی انسان را به‌طور کامل به وسیله روش علمی و با استفاده از فرایندهای فیزیکی - مکانیکی توضیح داد» (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۷۹). به عبارت دیگر، شکاف تبیینی یعنی

1. Social comparison theory

2. Leon Festinger

3. juxtaposition

4. redescription

5. rectification

6. David Chalmers

7. Thomas Nagel

تحویل‌ناپذیری<sup>۱</sup> چندین پدیده ذهنی مهم به اعیان و فرایندهای فیزیکی (Horst, 2007, p. 27). داشتن اطلاعات درباره سازوکار عمل مغز و اعصاب برای تبیین این نکته که چرا ما اصولاً آگاهی پدیداری داریم و چرا آگاهی پدیداری ما به نحوی است که اکنون هست، کافی نیست. به بیان دیگر، برخلاف این همانی‌های<sup>۲</sup> موجود در علم، مانند این همانی آب با H<sub>2</sub>O که در آنها ویژگی‌های آب را می‌توان با توسل به ساختار شیمیایی آب تبیین کرد. اطلاعات فیزیکی و عصبی درباره مغز انسان قادر به توضیح کیفیت پدیداری درد نیست. بنابراین، همواره میان حالات فیزیکی مغز و حالات ذهنی شکافی عمیق وجود دارد که با پیشرفت علم و افزایش داده‌های تجربی قابل پر شدن نیست. از همین روست که کالین مک‌گین<sup>۳</sup> نیز آگاهی را بخش دشوار مسأله ذهن-بدن می‌داند و می‌نویسد: «چگونه ممکن است حالت‌های آگاهانه به حالت‌های مغزی وابسته باشند؟ چگونه ممکن است پدیدارشناسی رنگارنگ از ماده خاکستری مرطوب پدید آید؟ تجمع میلیون‌ها سلول عصبی منفرداً فاقد آگاهی چگونه آگاهی سوپراکتیو ایجاد می‌کنند؟ ما می‌دانیم که عملاً مغز مبنای علی آگاهی است، اما به نظر می‌رسد هیچ فهمی از اینکه چگونه می‌تواند چنین باشد نداریم. (McGinn, 2004).

بنابراین اگرچه «به طور کلی در عصب‌پژوهی نظر بر آن است که آگاهی از فعالیت هماهنگ مجموعه‌ای از نورون‌ها در مغز حاصل می‌شود» (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۸۷)، اما از منظر فلسفی چنین نگرشی با اشکالاتی مواجه است، زیرا «آگاهی، مفهومی پیچیده است و تعریف واحدی که مورد توافق همه باشد، در این باره وجود ندارد» (همان).

چالمرز ضمن اشاره به دشواری تعریف آگاهی، آن را «کیفیت انفسی تجربه»<sup>۴</sup> توصیف می‌کند (Chalmers, 1996, p. 4). فریدنبرگ و سیلورمن نیز پس از نقل توصیف چالمرز، آگاهی را «وقوف ذهنی فرد بر حالت‌های ذهنی» دانسته‌اند (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۷۸). چنانکه ذکر شد گرچه نتوان از آگاهی تعریف جامع و مانعی ارائه کرد، اما جان سرل<sup>۵</sup> آن را چنین تعریف می‌کند: حالات آگاهانه، آن حالات هشیاری<sup>۶</sup>، ادراک<sup>۷</sup> یا احساس هستند که از صبح هنگامی که شما از یک خواب «بی‌رؤیا» [عمیق] بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و در تمام روز تا هنگامی که به خواب می‌روید و یا به نحو دیگری «ناآگاه» می‌شوید، ادامه می‌یابند (Searle, 2007). دیوید پاپینو نیز ضمن اقرار به اینکه هیچ تعریف عینی و علمی‌ای وجود ندارد که بتواند گویای ماهیت آگاهی باشد، آن را چنین تعریف می‌کند: «آگاهی چیزی است که ما به هنگام خواب بدون رؤیا یا بی‌هوشی کامل آن را از دست می‌دهیم» (پاپینو، ۱۳۹۵، ص ۷).

### توجیه مقایسه‌پذیری «آگاهی» در قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری

ادبیات، در تشبیه میان دو چیز مشابه، وجه شبیهی قرار می‌دهد. در مقایسه میان دو امر نیز چنین است. اگر قصد ما مقایسه آگاهی در قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری است باید اثبات کنیم که مفهوم آگاهی و شعور در هر دو وجود دارد. آگاهی پیش‌فرض هم‌روان‌دارانگاری است، اما مفهومی که در قرآن کریم به این امر اشاره داشته باشد آیاتی است که در آنها از اموری چون تسبیح و نطق موجودات سخن گفته این به معنی وجود آگاهی فراگیر در جهان است. لذا هدف این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که: مفهوم آگاهی و شعور فراگیر چگونه در دو افق متفاوت دینی (قرآن کریم) و فلسفی (هم‌روان‌دارانگاری) معناپردازی می‌شود؟ بنابراین، هدف پژوهش نه اثبات این ادعاست که قرآن نوعی

1. irreducibility
2. identities
3. Colin McGinn
4. subjective quality of experience
5. John Searle
6. awareness
7. sentience

همه‌روان‌دارانگاری ارائه می‌دهد و نه دفاع فلسفی از همه‌روان‌دارانگاری، بلکه هدف، روشن‌سازی شباهت‌ها و تفاوت‌های کارکردی و معنایی مفهوم آگاهی در دو دستگاه فکری مستقل است. این تمایز سطح تحلیل، شرط اساسی مشروعیت مقایسه است. لذا مقایسه نه برای اثبات همانندی، بلکه برای برجسته‌سازی تفاوت‌های بنیادین به کار گرفته شده است. نتیجه مقایسه نشان می‌دهد که اشتراک دو دیدگاه صرفاً در سطح مسئله است، نه در سطح مبانی یا نتایج نهایی.

### معنای تسبیح

نظر به اینکه آگاهی و شعور موجودات در قرآن کریم در موارد متعددی با کلمه «تسبیح» بیان شده، لذا در این بخش به تبیین معنای تسبیح از منظر لغوی و اصطلاحی می‌پردازیم.

### تسبیح در لغت و اصطلاح

تسبیح از ریشه سبج، به معنای حرکت سریع در آب و هواست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۱). تسبیح در اصطلاح تنزیه و مبرا دانستن خداوند متعال و اصل معنای آن حرکت سریع در عبادت خداوند است که شامل عموم عبادات قولی، فعلی و قصدی می‌شود (همان). پس تسبیح به معنای منزّه داشتن است که با زبان انجام شود، مثلاً گفتن سبحان الله (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۹). منزّه داشتن خداوند به این است که هر چیزی را که مستلزم نقص و حاجت و ناسازگاری با ساحت کمال او باشد از ساحت او نفی کنیم (همان، ج ۱۹، ص ۲۵۱ و ۴۴۴).

### تسبیح موجودات

قرآن کریم در آیات متعددی از تسبیح موجودات سخن گفته و سُبُوحِ مَسْبُوحَات در این میان مشهورند. به عنوان نمونه: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الحشر / ۱؛ الصَّف / ۱)؛ «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (التَّغَابُن / ۱). در آیات مذکور و آیات متعدد دیگر، فاعل تسبیح «ما» است که برای غیر عاقل به کار می‌رود، لیکن در جایی که قرینه‌ای باشد که بفهماند منظور از کلمه‌ی «ما» عقلا و غیر عقلا هر دو است، اشکالی ندارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۱). علاوه بر آیات مذکور، آیات بسیاری، تسبیح را به موجودات ظاهراً غیر ذی‌شعور نیز نسبت می‌دهند از جمله این آیات: تسبیح رعد: «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...» (الرَّعْد / ۱۳). تسبیح کوه‌ها: «... وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجَبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرُ» (الأنبياء / ۷۹؛ همچنین ص / ۱۸-۱۹). تسبیح پرندگان: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (النور / ۴۱). این آیه برای تمامی موجودات تسبیح اثبات می‌کند و لازمه آن این است که تمامی موجودات خدا را بشناسند، چون تسبیح و صلوات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می‌کند و برای چه کسی عبادت می‌کند (همان، ج ۱۵، ص ۱۷۰).

### اطاعت موجودات ظاهراً غیر ذی‌شعور از اوامر الهی

قرآن کریم در آیات دیگری نیز از امر به آب و زمین و آسمان و ... و فرمانبرداری آنان سخن گفته‌است که همگی نشان از وجود فهم و شعور در آنهاست؛ به عنوان نمونه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي» (هود / ۴۴) «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء / ۶۹) «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت / ۱۱)، «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا \* بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (الزلزلة / ۴-۵). لذا «از کلام خدای سبحان به دست می‌آید که حیات و شعور در تمامی موجودات جاری است، هرچند که ما از نحوه حیات آنها بی‌خبر باشیم» (همان، ج ۲۰، ص ۵۸۲).

دیدگاه مفسران در باب تسبیح موجودات غیر ذی‌شعور

آرای مفسران در این باب را به طور کلی، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

تسبیح مجازی: گروهی معتقدند که تسبیح موجودات غیر ذی‌شعور، به زبان حال و بیانی مجازی است. فخر رازی از این دسته است. وی معتقد است تسبیح زبانی برای موجوداتی مثل حیوانات که مکلف نیستند و جمادات که زنده نیستند، محال است، زیرا تسبیح زبانی فقط با فهم، علم، ادراک و گفتار صورت می‌گیرد و همه اینها در جمادات محال است. به نظر وی تسبیح این موجودات چنین است که احوالشان دلالت بر توحید خداوند می‌کند (رازی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۱۸).

تسبیح حقیقی: گروهی دیگر تسبیح موجودات به ظاهر غیر ذی‌شعور را آگاهانه و از روی شعور می‌دانند. علامه طباطبایی از این دسته است. ایشان در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) می‌فرماید: اگر منظور از تسبیح، تسبیح مجازی بود، دیگر جا نداشت بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، زیرا تسبیح مجازی این است که: موجودی با هستی خود بر وجود خالق و صانعش دلالت کند و این دلالتش حجتی باشد علیه منکرین صانع و یا این است که هر موجودی با زبان حال تسبیح و حمد خدا بگوید و این دو نوع دلالت را همه کس می‌فهمند و نباید بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. پس تسبیح تمامی موجودات تسبیح با زبان و تنزیه به حقیقت معنای کلمه است، هر چند که ما زبان آنها را نفهمیم (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

معنای سخن گفتن (نطق)

در باب سخن گفتن حیوانات و جمادات به طور کلی می‌توان به دو دیدگاه فلسفی و عرفانی اشاره کرد که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

دیدگاه فلسفی: طبق برخی آیات مانند «وَقَالُوا لَجُودُوهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت/ ۲۱؛ یس/ ۶۵؛ النور/ ۲۴) اعضای بدن انسان علیه او شهادت خواهند داد. برگرداندن ضمیر عقلاء به اعضاء و جوارح، برای این است که اعضاء و جوارح جزء عقلاء محسوب می‌شوند، چون خداوند نسبت شهادت و نطق به آنها داده و این دو از شؤون عقلاء است، لذا فرموده: «قالوا» و گرنه باید می‌فرمود: «قالت». اما در باب معنای نطق آنچه قدر متیقن است، این است که هر جا به طور حقیقت استعمال شود، نه به طور مجاز، معنایش اظهار ما فی الضمیر از راه زبان و سخن گفتن است؛ چنین معنایی محتاج به این است که ناطق علمی داشته‌باشد و بخواهد آن را برای غیر خود فاش کند. راغب می‌گوید کلمه نطق هیچ وقت در غیر انسان استعمال نمی‌شود، مگر به طور تبعی و به نوعی از تشبیه، اما از ظاهر سیاق آیات و الفاظ قول، تکلم، شهادت، نطق که در آنها آمده، این است که مراد از این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است، نه به معنای مجازی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۷۶). «پس شهادت اعضای یک مجرم، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است» (همان).

علامه طباطبایی حقیقت کلام را عبارت از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، می‌داند. این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد، کلام خواهد بود، هر چند که با زبان نباشد. انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره به آنها ناگزیر است که الفاظ را استخدام نموده، مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهرأروش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره‌ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند. اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند. دلیل نمی‌شود که در واقع هم کلام همین‌ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصدشده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد (همان، ج ۱۳: ۱۴۹). دیدگاه صدرالمتألهین نیز همین است: «ان حقيقة التكلم اظهار ما يدل على المعاني،

سواء كان يخلق الالفاظ فى الخارج او بافاضة صور الحقائق على النفس» (شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۲۲). پس حق مطلب این است که تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، اما لازم نیست قالی بودن حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۲).

علامه در جای دیگر می‌فرماید: از کلام خداوند متعال فهمیده می‌شود که مسأله علم در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوییم تمامی موجودات از نظر علم باهم برابرند و یا بگوییم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد، می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد و اگر پی نبرد معلوم می‌شود علم ندارند (همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱). علامه (ره) از آیات قرآن کریم استفاده نموده‌اند که حیوانات نیز مثل انسان‌ها دارای آراء و عقائد شخصی و اجتماعی بوده، خوب و بد را در حدّ خود می‌فهمند و بر اساس آن در روز قیامت محشور شده، جوابگوی اعمال خود خواهند بود و حشر مخصوص انسان نیست (همان، ج ۷، صص ۱۰۷-۱۰۵). همچنین بر این عقیده است که ممکن است کسی بگوید: اگر غیر از انسان و حیوان، نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند، باید آثار این شعور از آنها نیز بروز کند، یعنی چون انسان‌ها و حیوانات دارای علم هستند و فعل و انفعالات شعوری دارند، پس آنها نیز باید داشته باشند و حال آنکه می‌دانیم چنین نیست. پاسخ این است که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه علم دارای یک سنخ است تا وقتی می‌گوییم: نباتات و جمادات هم شعور دارند، آثار شعور واقع در انسان و حیوان نیز از آنها بروز کند. ممکن است شعور هم برای خود مراتبی داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب، آثارش نیز مختلف گردد. علاوه بر اینکه آثار و اعمال عجیب و متقنی که از نباتات و سایر انواع موجودات طبیعی در عالم مشهود است، هیچ دست کمی از اتقان و نظم و ترتیبی که در آثار موجودات زنده مانند انسان و حیوان است، ندارد (همان، ج ۱۷، ص ۵۸۰). بیان فوق مبتنی بر تشکیک وجود است. جمله‌ی زیر از صدرالمتألهین نیز به همین حقیقت اشاره دارد: «كما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷).

علامه در نقد تفسیرهایی که نطق را به معنای غیر حقیقی می‌دانند می‌فرماید: تخصیص زدن به آیه و یا حمل آن بر معنای مجازی (دلالت) وقتی درست است که ما این معنا را مسلم بدانیم که غیر از انسان، حیوان، فرشته و جن که حیات و نطق دارند، بقیه موجودات فاقد علم و نطق‌اند. اما صرف اینکه ما موجودات را این گونه می‌بینیم دلیل نمی‌شود بر اینکه غیر از موجودات مذکور، هیچ موجودی اراده و شعور ندارد، نه در ظاهر و نه در پس پرده و نه در باطن ذاتشان؛ چون ما دسترسی به باطن ذات موجودات نداریم تا ببینیم آیا علم و شعوری دارند یا خیر. آیات قرآنی ظهور در این دارد که علم عمومیت دارد و تمامی موجودات از آن سهمی دارند (همان، صص ۵۷۹-۵۷۸). این بیان پاسخی به برخی مفسران و متکلمانی مانند فخر رازی است که معتقدند نفس انسان تمایلی به اثبات شعور و ادراک در جمادات ندارد: «بالجملة فاثبات الشعور والادراك للجمادات مما لا تميل النفس اليه» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۸۰)!

شهید مطهری نیز در باب تسبیح موجودات معتقد است هر موجودی در این عالم دو وجهه و دو رو دارد: یک رو به این جهان دارد که در این رو مرده است و یک رو به جهان دیگر یا وجهه ملکوتی دارد که در آن وجهه هر موجودی زنده و شاعر است (مطهری، ج ۴، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). علاوه بر آیات، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست است که نسبت تسبیح به موجودات داده است؛ از آن جمله روایات بی‌شماری است که می‌گوید: سنگ‌ریزه‌ها در دست رسول خدا (ص) تسبیح گفتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۴). شهید مطهری در باب تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) معتقدند که معجزه پیغمبر این نبود که سنگ‌ریزه را به تسبیح درآورد؛ بلکه این بود که گوش افراد را باز کرد و آنها صدای سنگ‌ریزه را شنیدند، زیرا آن سنگ‌ریزه همیشه تسبیح می‌گفت، معجزه پیغمبر در شنوندن این صدا به دیگران بود (ر.ک؛ مطهری، ج ۴، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵).

علامه پس از نقل روایاتی در باب تسبیح جمادات و حیوانات می‌فرماید: شاید امر این گونه روایات برای بعضی مشتبه شده و خیال کنند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آن‌گاه پنداشته‌اند که هر موجودی برای خود نظیر انسان لغت و واژه‌ای دارد که هر کلمه‌اش برای معنایی وضع شده‌است، اما حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی‌کند؛ لیکن این پندار اشتباه است، زیرا موجودات همه تسبیح دارند و تسبیح آنها هم به حقیقت کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خداوند از احتیاج و نقص، به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می‌دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است و چون این کار را از روی علم هم می‌کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود. پس روایاتی هم که می‌گویند سنگ‌ریزه در دست رسول خدا (ص) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه حضرت داوود (ع) شنید که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گویند یا روایات شبیه به آن، همه صحیح است و صدایی که می‌شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می‌کردند و حسّ هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می‌کرده، گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس کرده‌است. می‌توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده و پس از کشف آن، حسّ باطنی آن را در صورت الفاظی شنیدنی در آورده و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده‌است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، صص ۱۷۰-۱۶۹). خلاصه اینکه نفهمیدن ما دلیل بر این نیست که مثلاً جمادات زبان ندارند، زیرا قرآن کریم تصریح دارد بر اینکه تمامی موجودات زبان دارند و می‌فرماید: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (همان، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

در باب سخن گفتن حیوانات در داستان هدهد و ملکه سبأ (النمل / ۲۸-۲۰) گمان می‌رود که انسان عاقلی با حضرت سلیمان (ع) گفتگو می‌کند. همچنین سخن گفتن یکی از مورچگان با سایر مورچگان بیانگر شناخت او از حضرت سلیمان (ع) است (النمل / ۱۸). به نظر علامه اینکه جمعی از مفسرین یک بار گفته‌اند: فهم زبان مورچه قضیه‌ای بوده که در یک واقعه برای حضرت سلیمان (ع) رخ داده، نه اینکه آن جناب همیشه زبان این حیوان را می‌فهمیده، یا اینکه گفته‌اند: آن مورچه مورچه بالدار بود که خود نیز نوعی پرنده است، بار دیگر گفته‌اند: کلام مورچه یکی از معجزات حضرت سلیمان (ع) بوده و بار دیگر گفته‌اند: صدایی از مورچه برنخاست تا سلیمان (ع) سخن او را بفهمد، بلکه خداوند آنچه را که در دل آن حیوان بوده به سلیمان الهام نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۰۲)، تمام اینها به تعبیر علامه، از آنچه که درباره منطق طیر می‌گویند، موهومات است (همان، ص ۵۰۳).

کلمه منطق و نیز کلمه نطق هر دو به معنای صوت یا صوت‌های متعارفی است که از حروفی تشکیل یافته و طبق قرارداد واضع لغت، بر معنی‌هایی که منظور نظر ناطق است دلالت می‌کند و در اصطلاح، این صوت‌ها را کلام می‌گویند و به گفته راغب این دو کلمه جز بر سخنان انسان اطلاق نمی‌شود، -مثلاً به صدای گوسفند و یا گنجشک نطق یا منطق گفته نمی‌شود- ولی در قرآن کریم در معنایی وسیع‌تر استعمال شده و آن عبارت است از دلالت هر چیزی بر مقصودش، مثلاً در قرآن کریم دلالت پوست بدن را نطق خوانده فرموده است: «وَقَالُوا لَجُودْهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ». به نظر علامه اختصاص منطق به انسان از باب انصراف و کثرت استعمال است. به هر حال، منطق طیر عبارت است از هر طریقی که مرغ‌ها به آن طریق مقاصد خود را با هم مبادله می‌کنند و تا آنجا که از تدبّر در احوال حیوانات به دست آمده، معلوم شده‌است که هر صنفی از اصناف حیوانات و یا لاقلاً هر نوعی، صوت‌هایی ساده و بدون ترکیب دارند، که در موارد خاصی که به هم بر می‌خورند و یا باهم هستند به کار می‌برند. مثلاً هنگامی که غریزه جنسی‌شان به هیجان آمده یک نوع و هنگام غلبه، ترس، التماس و استغاثه به دیگران نوعی دیگر؛ البته این صداها در مواقع مختلف به مرغان نیست، بلکه سایر حیوانات نیز دارند. ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه هر صدایی که حیوان در نطق مخصوص به خودش یا در صداها‌ی مخصوصش، از خود سر می‌دهد حسّ ما

می‌تواند آن را درک کرده و تمیزش دهد (همان، ج ۱۵، صص ۴۹۹-۴۹۷). علامه در باب فهم حیوانات نیز معتقدند خداوند متعال از پاره‌ای از حیوانات لطائفی از فهم و دقتی از هوشیاری حکایت کرده که هیچ دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانی که از مورچه و حضرت سلیمان (ع) حکایت کرده است (همان، ج ۷، ص ۱۰۹).

دیدگاه عرفانی: ابن عربی در مورد تسبیح جمادات و نباتات، معتقد است که همه اینها دارای روح هستند که فقط برای اهل کشف قابل درک است و نزد آنان همه چیز زنده و ناطق است: «فان المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراك غير اهل الكشف اياها في العادة لا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند اهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۷).

مولوی نیز در ابیات مشهور زیر دارای همین دیدگاه است:

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| هست محسوس حواس اهل دل     | نطق آب و نطق خاک و نطق گل  |
| از حواس اولیا بیگانه است  | فلسفی کو منکر حنانه است    |
| (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۶)  |                            |
| کوه یحیی را پیامی می‌دهد  | سنگ بر احمد سلامی می‌کند   |
| با شما نامحرمان ما خامشیم | ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم |
| محرم جان جمادات کی شوید؟  | چون شما سوی جمادی می‌روید  |
| غلغل اجزای عالم بشنوید    | از جمادی عالم جان‌ها روید  |
| وسوسه‌ی تأویل‌ها نربایدت  | فاش تسبیح جمادات آیدت      |
| (همان، ج ۴، ص ۱۵۶)        |                            |

سعدی نیز می‌سراید:

|                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار | این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود   |
| نه همه مستمعی فهم کنند این اسرار | کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند |
| (سعدی، ۱۳۸۹، ص ۷۴۰)              |                                      |

## همه‌روان‌دارانگاری

دیدگاه همه‌روان‌دارانگاری<sup>۱</sup> این است که همه چیز در جهان، از جمله چیزهایی که ما معمولاً آنها را زنده نمی‌دانیم، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند، اگرچه این مستلزم آن نیست که هر چیزی دارای ذهن یا روحی مانند ذهن یا روح ماست» (Bunnin & Jiyuan, 2004, p.501). تامس نیگل<sup>۲</sup> یکی از طرفداران این دیدگاه می‌نویسد: «منظور من از این دیدگاه این است که مؤلفه‌های فیزیکی بنیادین جهان دارای ویژگی‌های ذهنی هستند، خواه جزئی از موجودات زنده باشند یا نباشند» (ibid). اسکربینا آن را چنین تعریف می‌کند: «همه چیز دارای ذهن یا کیفیتی شبیه به ذهن است» (Skrbina, 2017, p.8). وی توضیح می‌دهد که این یک مفهوم باستانی است که به اولین روزهای تمدن شرق و غرب باز می‌گردد. در واقع، تا حدود صد سال گذشته، همه‌روان‌دارانگاری، دیدگاهی محترم و مورد قبول گسترده بود. در بسیاری از موارد این امر بدیهی و بدون نیاز به

۱. panpsychism کلمه‌ای یونانی و مرکب است از (all) pan و (soul) psyche، توسط فیلسوف ایتالیایی فرانچسکو پاتریزی (Francesco

(Patrizi) در اواخر قرن شانزدهم ابداع شد (Skrbina, 2017, p.7).

2. Thomas Nagel

دفاع تلقی می‌شد. اما با ظهور فلسفه تحلیلی، زبانی و ضد‌متافیزیکی در اوایل قرن بیستم، همه‌روان‌دارانگاری به حاشیه گفتمان روشنفکری رانده شد. اما در چند دهه گذشته، چه در محافل تحلیلی متداول و چه خارج از آن، شاهد چیزی شبیه به رنسانس بوده‌ایم (ibid, p.3). اسکرینا مدعی است با گسترش صریح دامنه اطلاق همه‌روان‌دارانگاری، می‌توان آن را تقریباً برای هر نظریه فعلی در باب ذهن اطلاق کرد، به جز نظریه‌هایی که به صراحت فیزیولوژی خاصی مانند موجودات بیولوژیکی را مد نظر قرار می‌دهند، یا آنهایی که ذهن را به کلی انکار می‌کنند، مانند حذف‌گرایی (ibid, p.4).

جان‌هایل بیان می‌کند که در طول تاریخ، عارفان، طبیعت‌پرستان<sup>۲</sup> و طرفداران «روح جهانی»<sup>۳</sup> به ترویج همه‌روان‌دارانگاری پرداخته‌اند. اما همچنین می‌توان همه‌روان‌دارانگاری متواضعانه‌تر و با انگیزه تجربی را نیز تصور کرد. این تصور بدین معنا نیست که الکترون‌ها و کوارک‌ها دارای ذهن هستند، بلکه بدین معناست که کیفیت‌های تجربیات آگاهانه در میان کیفیت‌هایی که اشیاء بنیادین<sup>۴</sup> دارند، گنجانده می‌شود (Heil, 2013, p.172). آنچه می‌آید اشکالی است که همه‌روان‌دارانگار بر دیدگاه نوظهور گرایی<sup>۵</sup> وارد می‌کند. شما می‌توانید درک کنید که چگونه با چیدمان سنگ‌ها به روش صحیح، یک ساختمان به دست می‌آوردید. می‌توانید بفهمید که چگونه با کنار هم قرار دادن مولکول‌ها به روش صحیح، یک مایع به دست می‌آوردید. اما چگونه می‌توانید از ترتیبات اجزاء مادی ناآگاه به آگاهی دست یابید؟ چیزی که کاملاً فاقد ویژگی‌های آگاهانه است چگونه می‌تواند حاوی «بذرهای» آگاهی<sup>۶</sup> باشد (ibid)؟ سخن مشابهی پیشتر از کالین مک‌گین در همین زمینه نقل شد. در ادامه به بیان دو استدلال به نفع همه‌روان‌دارانگاری می‌پردازیم.

#### استدلال‌هایی به نفع همه‌روان‌دارانگاری

علوم اعصاب در کشف مکانیسم‌هایی در مغز که زیربنای عملکرد شناختی و رفتاری ما هستند، پیشرفت زیادی کرده‌است. اما این شکل از تحقیقات علمی هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای در مورد اینکه چرا یک فرد تجربه انفسی دارد، یعنی اینکه چرا چیزی شبیه انسان بودن وجود دارد، ارائه نکرده‌است. به نظر می‌رسد می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که از نظر فرایندهای فیزیکی مغز انسان و رفتاری که به وجود می‌آورد از نظر تجربی از انسان قابل تشخیص نباشد، اما هیچ تجربه‌ای نداشته باشد (زمانی که چاقو را در آن فرو می‌برید جیغ می‌زند و فرار می‌کند، اما در واقع احساس درد نمی‌کند). احتمالاً چنین نتیجه می‌شود که حقائق مربوط به فرایندها و رفتار فیزیکی مغز نمی‌توانند واقعیت تجربه آگاهانه را، حداقل نه به شیوه‌ای روشن و رضایت‌بخش، توضیح دهند. این همان مشکلی است که دیوید چالمرز «مسئله دشوار آگاهی» نامیده است. منظور وی از مسئله دشوار، یافتن جایی برای آگاهی در دنیایی کاملاً فیزیکی و تبیین خصلت‌های آن است. در مقابل، برخی فکر می‌کنند که مشکلی وجود دارد، اما مشکلی که تحقیقات علمی بیشتر آن را حل خواهد کرد. شاید ما فقط باید منتظر ورود «داروین آگاهی»<sup>۷</sup> باشیم تا پیشرفت کنیم. اما همه‌روان‌دارانگار یک رویکرد جایگزین پیشنهاد می‌کند: آگاهی انسان و حیوان را بر اساس صورت‌های بنیادی‌تر آگاهی توضیح دهید، مثلاً به عنوان ویژگی‌های عناصر بنیادین جهان مادی، شاید کوارک‌ها و الکترون‌ها.

۱. اخیراً است که همه‌روان‌دارانگاری بار دیگر توسط فیلسوفان معاصر و برخی از دانشمندان علوم اعصاب جدی گرفته شده است (Goff, et al, 2022).

2. nature-worshippers  
3. world soul  
4. fundamental things  
5. emergentism  
6. consciousness  
7. Darwin of consciousness

## استدلال نیگل

تامس نیگل استدلال کرد که اتخاذ دید گاهی مانند همه‌روان‌دارانگاری تنها راه اجتناب از «نوظهوریافتگی»<sup>۱</sup> است. از نظر نیگل ویژگی‌های «نوظهوریافته» یک سیستم پیچیده ویژگی‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را به طور قابل درکی از ویژگی‌های اجزای آن استنتاج کرد.

استدلال نیگل شامل چهار مقدمه است:

۱. ترکیب مواد؛ موجودات زنده سیستم‌های مادی پیچیده‌ای هستند که اجزاء غیرمادی ندارند. چیز خاصی نیست. ماده‌ای که هر موجود مادی را تشکیل می‌دهد، اگر به اندازه‌ی کافی تجزیه و از نو مرتب (بازآرایی) شود، در اصل می‌تواند در یک موجود زنده گنجانده (ضمیمه/ الحاق) شود.

۲. واقع‌گرایی؛ حالات ذهنی ویژگی‌های واقعی موجودات زنده هستند.

۳. عدم نوظهوریافتگی بنیادی؛ تمام ویژگی‌های یک موجود پیچیده به طور قابل درکی از ویژگی‌های اجزای آن نشأت می‌گیرند.

۴. عدم تحویل‌گرایی؛ حالات ذهنی یک موجود زنده به طور قابل درکی تنها از ویژگی‌های فیزیکی آن (از جمله ویژگی‌های فیزیکی اجزای آن) نشأت نمی‌گیرند.

نیگل از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که باید ویژگی‌های غیرفیزیکی ماده بنیادین وجود داشته باشد که وقتی به روشی درست ترکیب شوند، به طور قابل درکی دلالت بر وجود حالات ذهنی دارند (Goff, et la, 2022).

## استدلال استراوسون

گلن استراوسون پ فیزیکیالیست است و فیزیکیالیسم را مستلزم همه‌روان‌دارانگاری می‌داند و معتقد است: «تمام رخدادهای ذهنی به وضوح پدیده‌های انضمامی [عینی] هستند» (Strawson, 2008, p.53). به گفته وی دیدگاه بدیل همه‌روان‌دارانگاری این است که تصور کنیم کیفیت‌های آگاهانه، پدیده‌های نوظهور هستند: وقتی اجزاء را به روش درست سازمان‌دهی می‌کنید، کیفیت‌های آگاهانه ظاهر می‌شوند. اگرچه صحبت از ظهور آسان است، اما ارائه یک توصیف آموزنده از این مفهوم اصلاً آسان نیست. به نظر می‌رسد که ظهور به ویژگی‌های اجزاء و ویژگی‌های کل‌ها مربوط می‌شود. در واقع، کل‌ها می‌توانند دارای ویژگی‌هایی باشند که در هیچ یک از اجزای آنها وجود ندارد. فرض کنید سه چوب کبریت دارید؛ این‌ها را طوری مرتب می‌کنید که یک مثلث تشکیل شود. اکنون کل یک مثلث است، اگرچه هیچ یک از اجزای آن مثلث نیست. مثلث بودن آن چیزی است که وقتی قطعات را به روشی درست مرتب کرده باشید، دارید، نه اینکه چیز جدیدی به وجود بیاید. مشکل اینجاست که به گفته‌ی استراوسون، این مدل در مورد تجربیات آگاهانه و اجزاء مادی موجودات ذی‌شعور<sup>۴</sup> کاربرد ندارد. به سختی می‌توان دید که چگونه، فقط با چیدمان اجزاء به شیوه‌ای خاص، می‌توانید چیزی با کیفیت‌های آگاهانه تولید کنید، مگر اینکه آن کیفیت‌ها قبلاً در اجزاء وجود داشته باشند (ibid, pp.172-173). هیچ کس کوچک‌ترین فهمی از این که ذرات یا مولکول‌های آلی تشکیل‌دهنده آنها، زمانی که به شکل مغز مرتب شوند، چگونه می‌توانند منجر به تجربیات آگاهانه شوند، ندارند و این همان چیزی است که فیلسوفان و دیگران را به این تصور می‌کشاند که آگاهی یا کیفیت‌های تجربیات آگاهانه، برخلاف مثلث بودن، یا ظهور مایع بودن و شفافیت آب از H<sub>2</sub>O، به نحو متمایزی ظهور می‌کنند (ibid, p.173).

1. emergence
2. No Radical Emergence
3. Non-Reductionism
4. sentient creatures

استراسون بر این باور است، نیاز به توسل به ظهور از آنجا ناشی می‌شود که نظریه‌پردازان از ابتدا فرض می‌کنند که کیفیات مربوطه در اشیاء بنیادین اصلاً وجود ندارند، سپس از خود می‌پرسند که آنها چگونه می‌توانند در تجربیات موجودات ذی‌شعور رخ دهند؟ اشتباه اینجاست که با این فرض بی‌دلیل شروع می‌کنیم که کیفیات در اشیاء بنیادین وجود ندارند. بنابراین اگر با این فرض شروع کنید که کیفیات‌های ذهنی کاملاً با کیفیات‌های اشیاء مادی متفاوت است و یا با این فرض که جهان به دو بخش ذهنی و مادی تقسیم می‌شود، مطمئناً در وفق دادن این دو دچار مشکل خواهید شد. در آن صورت، توسل به ظهور، توسل به راز خواهد بود: امر ذهنی فقط از ماده ناشی می‌شود، اما نمی‌توان گفت که چگونه این امر ممکن است. دیدگاه بدیل استراسون یعنی هم‌روان‌دارانگاری با ردّ این فرض آغاز می‌شود که اشیاء بنیادین عاری از کیفیات‌های آگاهانه و فاقد آگاهی هستند. استراسون استدلال می‌کند که ردّ این فرض در واقع کاملاً با آنچه فیزیک در مورد اشیاء بنیادین به ما می‌گوید، سازگار است (ibid, pp.173-174). وی بر دیدگاه خود با نقل قولی از فیزیکدان معروف آرتور ادینگتون<sup>۱</sup> تأکید می‌کند.<sup>۲</sup>

### اشکالات هم‌روان‌دارانگاری

پس از تبیین معنای هم‌روان‌دارانگاری، در ادامه به بیان چند اشکال درباره آن می‌پردازیم. اشکال اول: بسیاری از فلاسفه این ایده را که اجزای بنیادین جهان فیزیکی، مانند الکترون‌ها، تجربه آگاهانه دارند، عمیقاً خلاف شهود می‌دانند.<sup>۳</sup> به این دلیل هم‌روان‌دارانگاری را جدی نمی‌گیرند. با این حال، هم‌روان‌دارانگاران ممکن است با انکار اینکه ناسازگاری یک نظریه با شهود ما دلیلی برای شک در صحت آن است، پاسخ دهند. به عنوان مثال، زمانی که با سرعت بالا حرکت می‌کنیم، زمان کندتر جریان می‌یابد. این بسیار خلاف شهود ماست، اما این دلیل نمی‌شود که آن را نادرست بدانیم. ما باید هم‌روان‌دارانگاری را بر اساس فضیلت نظری و قدرت تبیینی<sup>۴</sup> آن ارزیابی کنیم، نه اینکه بسیاری از مردم آن را عجیب می‌دانند (Goff, et la., 2022).

اشکال دوم: یکی از انگیزه‌های اخیر برای هم‌روان‌دارانگاری نیاز به توضیح علّیت ذهنی به روشی است که با اصل بستر علی<sup>۵</sup> امر فیزیکی سازگار باشد. این نظریه که هر رویداد فیزیکی یک علّت فیزیکی کافی دارد اگر همانطور که دوگانه‌گرا (در باب نفس (ذهن) و بدن) معتقد است، آگاهی در خارج از جهان فیزیکی وجود داشته باشد، فهم تاثیرگذاری بر یک سیستم فیزیکی به لحاظ علّی بسته، دشوار است. اما اگر آن گونه که هم‌روان‌دارانگار معتقد است، آگاهی ماهیت درونی جهان مادی را پر کرده‌است، آنگاه آگاهی و تأثیرات آن بخشی از سیستم به لحاظ علّی بسته است (ibid). قوام چنین استدلالی مبتنی بر قوام اصل بستر علی است، اما چنانکه در جای خود ثابت شده، چنین اصلی با انتقادات جدّی مواجه است.

برخی قائلین به دوگانه‌گرایی جوهری وجود، علّیت ذهنی را شاهدهی بر جدایی نفس (ذهن) از بدن می‌دانند. مارتین نیداروملین<sup>۶</sup> در این باره می‌نویسد: اگر فاعل شناسا از نظر عددی با بدن خود یا بخشی از بدن دارای این‌همانی باشد، ایده علّیت فاعل شناسا<sup>۷</sup> ... معنی ندارد. بنابراین، هر استدلالی برای علّیت فاعل شناسا، استدلالی برای دوگانه‌گرایی جوهری نیز هست (Nida-Rümelin, 2006, p.273).

1. Arthur Eddington

2. ibid

۳. از همین روست که هم‌روان‌دارانگاری اغلب به عنوان این دیدگاه مورد تمسخر واقع می‌شود که الکترون‌ها امیدها و رؤیاهایی دارند، یا اینکه کوارک‌ها از اضطراب وجودی (existential angst) رنج می‌برند (ibid)!

4. theoretical virtue and explanatory power

5. Causal Closure

6. Martine Nida-Rümelin

7. subject causation

اشکال سوّم: به طور کلی موافقان و مخالفان هم‌روان‌دارانگاری متفق‌اند بر اینکه سخت‌ترین مشکلی که هم‌روان‌دارانگاری با آن مواجه است همان چیزی است که به «مشکل ترکیب»<sup>۱</sup> معروف شده‌است. مشکل این است که درک این موضوع بسیار دشوار است: سوژه‌های آگاه «کوچک» تجربه با تجربیات خُردشان در کنار هم قرار می‌گیرند تا یک سوژه آگاه «بزرگ» با تجربیات خودش را تشکیل دهند (ibid).

یکی از پیشنهادها برای حلّ این مشکل، دیدگاه ویلیام سیگر<sup>۲</sup> است. وی از یک شکل غیرلایه‌ای<sup>۳</sup> از نوظهورگرایی هم‌روان‌دارانگار<sup>۴</sup> دفاع کرده‌است که می‌توان آن را «تلفیق‌گرایی»<sup>۵</sup> نامید. بر این اساس، زمانی که سوژه‌های سطح خُرد گرد هم می‌آیند تا ذهن انسان را شکل دهند، آن را طوری که آجرها یک خانه را تشکیل می‌دهند، نمی‌سازند، بلکه تلفیق می‌شوند و در این فرایند وجود خود را از دست می‌دهند. از نظر سیگر، مغز آگاه پس از تلفیق، کاملاً فاقد اجزاء و یک «بزرگ بسیط»<sup>۶</sup> است (ibid)!

اشکال چهارم: این اشکال را به ویژه در باب دیدگاه استراوسون مطرح می‌کنیم. به نظر می‌رسد در نقد دیدگاه وی می‌توان گفت درست است که ما نمی‌دانیم چگونه می‌توان با چیدمان اجزاء به شیوه‌ای خاص، چیزی با کیفیت‌های آگاهانه تولید کرد، اما از این نتیجه نمی‌شود که آگاهی قبلاً در اجزاء (مثلاً مغز) وجود داشته باشند، بلکه بهتر است که همراه با برخی نوظهورگرایان به جهل علمی و ناتوانی خویش در تبیین چنین پدیده‌هایی اقرار کنیم و از ظهور آگاهی از ماده‌ای ناآگاه اظهار شگفتی کنیم، چنانکه مارتین نیدا-روملین می‌گوید: «آگاهی سزاوار حیرت است. حیرت ما از وقوع آگاهی، نشانه درک ما از این پدیده‌است چقدر حیرت‌انگیز است که آگاهی بر اساس آرایشی از ماده به وجود می‌آید» (Laughlin & Cohen, 2006, p.281)!

کالین مک‌گین<sup>۷</sup> هم‌روان‌دارانگاری را به عنوان یکی از راه حل‌های سازنده در باب مشکل ذهن - بدن طبقه‌بندی می‌کند، زیرا تلاش می‌کند آگاهی را بر اساس ویژگی‌های مغز توضیح دهد که به اندازه خود آگاهی، طبیعی است. وی متذکر می‌شود که نسبت دادن آگاهی اولیه به اجزاء ماده، امری فراطبیعی نیست که وجود جواهر غیرمادی یا مداخلات الهی را فرض بگیرد، اما این دیدگاه را امری صرفاً خیالی<sup>۸</sup> و مانند همه راه حل‌های سازنده موجود دیگر، به عنوان پاسخی به مشکل ذهن - بدن ناکافی می‌داند (McGinn, 2004, p.782).

چالمرز این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن است ویژگی‌هایی بنیادی‌تر از ویژگی‌های پدیداری وجود داشته باشد که این ویژگی‌های پدیداری از آنها تشکیل شده‌اند (Chalmers, 1996, p.279). وی معتقد است دیدگاه مذکور با آنچه اغلب به عنوان هم‌روان‌دارانگاری شناخته می‌شود، اشتراکات زیادی دارد، اما به دلایلی از این اصطلاح استفاده نمی‌کند. چالمرز دیدگاه خود را دوگانه‌گرایی طبیعت‌گرایانه<sup>۹</sup> می‌نامد و به آن بسیار بیشتر از هم‌روان‌دارانگاری اطمینان دارد ولی معتقد است هم‌روان‌دارانگاری را نیز باید جدّی گرفت (ibid, p.280).

### مقایسه تطبیقی؛ قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری

فرایبرگر معتقد است که اساسی‌ترین عمل یک مطالعه تطبیقی، عمل کنار هم قراردادن موارد مقایسه‌شونده است. در جریان این کنار هم قرار دادن، محقق شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را در رابطه با ترتیوم بحث مشاهده و تحلیل می‌کند (Freiberger, 2018). ما بر اساس تأملات خویش به نقاط اشتراک و افتراق زیر دست یافته‌ایم.

1. combination problem
2. William Seager
3. non-layered
4. panpsychist emergentism
5. fusionism
6. big simple
7. Colin McGinn
8. extravagant
9. naturalistic dualism

### نقاط اشتراک

- یکی از نقاط اشتراک قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری اصطلاحاً تحقق چندگانه<sup>۱</sup> است. منظور از این اصطلاح این است که مثلاً درد موجودات مختلفی مانند مورچه یا عنکبوت با تفاوتی که در ساختار فیزیولوژیکی و عصبی دارند به شکل‌های مختلفی تحقق می‌یابد و این همانی‌ای<sup>۲</sup> میان درد و حالات مغزی انسان وجود ندارد. مشکل اساسی نظریه این همانی نوعی در فلسفه ذهن همین تحقق چندگانه است که موجب روی آوردن فیلسوفان ذهن به کارکردگرایی<sup>۳</sup> شد (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۱). این امر را می‌توان در موجودات غیرزمینی نیز صادق دانست «ممکن است با موجودات فضایی هوشمندی برخورد کنیم که قابلیت‌های ذهنی‌شان متکی به ساختارهای زیست‌شناختی بسیار متفاوتی از مغز انسان باشد» (تاگارد، ۱۳۹۶، ص ۱۸۶). بنا بر آنچه گفته شد هیچ دلیل عقلی و منطقی نداریم که شعور و آگاهی تنها می‌تواند در موجودات زنده‌ای مثل انسان و حیوان تحقق یابد، بلکه بنا بر نظریه تشکیک در وجود، هر موجودی به مقدار حظی که از وجود دارد، حظی از شعور و ادراک نیز دارد ولی میزان شعور و ادراک موجودات غیرذی‌شعور با انسان متفاوت است. لذا چنانکه از علامه نقل شد هر چیزی زبان مخصوص خود را دارد و اینکه ما به زبان موجودات دیگر آشنا نیستیم یا نمی‌توانیم نحوه آگاهی و شعور آنها را بفهمیم، دلیلی بر عدم آن نیست؛ به تعبیر منطقی: «عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود». پس حتی سنگ نیز می‌تواند دارای شعور باشد. لذا هم قرآن کریم و هم هم‌روان‌دارانگاری بر این نکته تأکید دارند که آگاهی یا ادراک منحصر به انسان نیست، بلکه در سراسر جهان، حتی در موجودات غیرجاندار، سطحی از شعور وجود دارد.

- هم قرآن کریم و هم هم‌روان‌دارانگاری با رویکردهای مکانیکی یا فیزیکی افراطی تقلیل‌گرا مخالف‌اند و آگاهی را کیفیتی بنیادین در جهان و امری غیرقابل تقلیل به روابط شیمیایی و فیزیکی مغز می‌دانند.

### نقاط افتراق

اما میان دیدگاه قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری نقاط افتراق چندی وجود دارد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم:

- میان قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری اختلاف مبنایی بنیادینی وجود دارد، زیرا هم‌روان‌دارانگاری، انتقادی علیه دیدگاه نوظهورگرایی است و معتقد است که مؤلفه‌های فیزیکی بنیادین جهان (جمادات)، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند. چنانکه دیدیم مشکل نوظهورگرایی این است که چگونه می‌توان از ترتیبات اجزاء مادی ناآگاه به آگاهی دست یافت؟ اما اگر تبیین معقولی از نوظهورگرایی ارائه شود دیگر جایی برای هم‌روان‌دارانگاری باقی نخواهد ماند، در حالی که دیدگاه قرآنی بنا بر منشأ وحیانی خود همیشه صادق و برقرار خواهد بود.

- در قرآن کریم تسبیح خداوند و فهم و شعور به همه چیز نسبت داده شده و این دیدگاهی فرافیزیکی و ملکوتی است، در حالی که هم‌روان‌دارانگاری امروزه دیدگاهی فیزیکالیستی است و باور دینی ندارد، گرچه ذاتاً با آن تعارضی هم ندارد.

- آگاهی و شعور در حیوانات از منظر قرآن کریم (حدّ اقل مطابق تفسیر علامه) رقیقتی از شعور انسانی است، در حالی که هم‌روان‌دارانگاری شعور را در سطح ذرات مطرح می‌کند و در باب حیوانات سخنی نمی‌گوید.

- چنانکه مشاهده کردیم یکی از انگیزه‌های اخیر برای هم‌روان‌دارانگاری ناشی از نیاز به توضیح علیت ذهنی به روشی است که با اصل بستر علی امر فیزیکی سازگار باشد: این نظریه که هر رویداد فیزیکی یک علت

1. multiple realization  
2. identity  
3. functionalism

فیزیکی کافی دارد؛ اما ناگفته پیداست که اصل بستر علی صرف نظر از اشکالات فلسفی وارد بر آن، از منظر اسلامی با ربوبیت خداوند متعال در تعارض صریح قرار دارد، زیرا مبتنی بر فیزیکالیسم است و جهان مادی و فیزیکی تنها یکی از جهان‌هایی است که خداوند آفریده است.<sup>۱</sup> پس همه‌روان‌دارانگاری بنا بر این قرائت مبتنی بر اصل بستر علی و دیدگاهی ناپذیرفتنی است، اما مطابق دیدگاه قرآنی جز با باور به ماوراءطبیعت نمی‌توان تبیین معقولی از همه‌روان‌دارانگاری ارائه داد.

— دراندیشه قرآنی، آگاهی و تسبیح موجودات هدفمند و متوجه شناخت و حمد خداوند است؛ اما در همه‌روان‌دارانگاری، شعور موجودات مادی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود.

### باز توصیف

فرایبرگر بر این باور است که سه مرحله اول در همه مقایسه‌ها ذاتی هستند، دو عملیات بعدی (بازتوصیف و اصلاح و شکل‌گیری نظریه) ممکن است در یک مطالعه خاص اعمال شوند یا نشوند. بازتوصیف، عمل توصیف مجدد یک مورد تاریخی-تجربی با توجه به بینش‌های حاصل از کنار هم قرار دادن با یک مورد متفاوت است (Freiberger, 2018). این عمل بازتوصیف، به‌ویژه در مورد مطالعاتی که به شیوه روشنگرانه<sup>۲</sup> انجام می‌شوند، صدق می‌کند. مطالعه یک مورد از دریچه مورد دیگر، مشاهده ویژگی‌هایی که قبلاً به آنها توجه نشده بود، کشف نقاط کور و غیره، می‌تواند منجر به توصیف جدیدی از آن مورد شود که جامع‌تر یا پالایش‌شده‌تر است (ibid).

بنابراین در بازتوصیف آنچه آمد، می‌توان گفت براساس چارچوب روش‌شناختی فرایبرگر، مقایسه تطبیقی نه با هدف کشف شباهت‌های ذاتی یا داوری هنجاری، بلکه به‌منظور بازتوصیف تحلیلی مفاهیم از طریق کنار هم قرار دادن کنترل‌شده صورت می‌گیرد. در این چارچوب، قرآن کریم و نظریه همه‌روان‌دارانگاری به‌عنوان دو واحد مقایسه انتخاب شده‌اند که اگرچه از حیث خاستگاه تاریخی و معرفتی سنخیتی ندارند، اما در پاسخ‌گویی به مسئله‌ای مشترک یعنی تبیین ماهیت و گستره آگاهی قابل مقایسه‌اند. ترتیوم این پژوهش «آگاهی به‌مثابه کیفیتی بنیادین و غیرتقلیل‌پذیر در جهان» است. کنار هم قرار دادن این دو دستگاه فکری نشان می‌دهد که هر دو، با تقلیل‌گرایی فیزیکی افراطی مخالفت کرده و آگاهی را منحصر به انسان یا ساختار مغزی پیچیده نمی‌دانند. در هر دو رویکرد، امکان تحقق آگاهی در سطوح متکثر وجودی پذیرفته می‌شود؛ امری که در فلسفه ذهن با مفهوم تحقق چندگانه تبیین می‌گردد. با وجود این، کنار هم قرار دادن همچنین به آشکار شدن تفاوت‌های ساختاری می‌انجامد. قرآن کریم، آگاهی و شعور موجودات را در افقی وحیانی، تشکیکی و غایت‌مند تفسیر می‌کند و آن را متوجه تسبیح و شناخت الهی می‌داند. در مقابل، همه‌روان‌دارانگاری معاصر غالباً در چارچوبی طبیعت‌گرایانه و فیزیکالیستی باقی می‌ماند و آگاهی را ویژگی‌ای بنیادین در جهان اما فاقد جهت‌مندی الهی تلقی می‌کند. افزون بر این، تعهد همه‌روان‌دارانگاری به اصل بستر علی امر فیزیکی، آن را از الهیات قرآنی که قائل به سطوح متکثر هستی و ربوبیت الهی است، متمایز می‌سازد. بر اساس الگوی فرایبرگر، نتیجه این مقایسه نه اثبات همسانی، بلکه تصحیح فهم ما از هر دو رویکرد است. شباهت‌های مشاهده‌شده، حاصل پاسخ‌گویی مستقل دو سنت معرفتی به یک مسئله مشترک‌اند و تفاوت‌ها، منطق درونی و مبانی هستی‌شناختی متمایز آن‌ها را شفاف‌تر می‌سازند.

۱. ر.ک: کارکن بیرق، حبیب، (۱۴۰۴). بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی، پژوهش در آموزش معارف و

تربیت اسلامی، ۱۰۹-۱۲۹، ۶(۳)، 10.48310/riet.2025.18340.1356. doi:

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر معنای تسبیح - که مستلزم آگاهی و شعور در موجودات است - را از منظر قرآن کریم بررسی کرد و نشان داد که از دیدگاه علامه (ره) حقیقت کلام عبارت است از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، هرچند که با زبان نباشد. لذا هر چیزی زبان مخصوص خود را دارد و اینکه ما به زبان موجودات دیگر آشنا نیستیم یا نمی‌توانیم نحوه آگاهی و شعور آنها را بفهمیم، دلیلی بر عدم آن نیست. تحلیل تطبیقی میان دیدگاه قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری درباره آگاهی و شعور موجودات نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه در پذیرش اصل آگاهی فراگیر در جهان هم‌نظرند، اما در مبانی هستی‌شناختی، جهت‌مندی و تبیین غایی با یکدیگر تفاوتی بنیادی دارند. در همه‌روان‌دارانگاری، آگاهی به عنوان ویژگی بنیادین ماده تلقی می‌شود؛ ذرات و عناصر اولیه طبیعت به صورت «شبه‌ذهنی» توصیف می‌شوند و از ترکیب آنها پدیده‌های پیچیده‌تر روانی، از جمله ذهن انسان، پدید می‌آید. این دیدگاه هرچند راهی برای فرار از دوگانه‌گرایی ذهن و بدن می‌گشاید، اما با مشکل ترکیب و نبود تبیین علی روشنی برای وحدت آگاهی روبه‌روست. در مقابل، از منظر قرآن کریم آگاهی و شعور موجودات نه از ذات ماده، بلکه از نحوه خلقت الهی ناشی می‌شود. تسبیح موجودات در این نگاه، حقیقی و آگاهانه است و هر موجود به اندازه مرتبه وجودی خویش از درک و نطق برخوردار است. بدین سان، می‌توان گفت آگاهی و شعور جهانی در نگرش قرآنی نه ویژگی ذاتی ذرات، بلکه تجلی آگاهی الهی در مراتب هستی است، در حالی که، همه‌روان‌دارانگاری بر پایه دغدغه فلسفی حل مسئله ذهن و بدن و در واکنش به ناکارآمدی نظریات فیزیکالیستی و نوظهورگرایی پدید آمده‌است و مطابق آن، شعور همگانی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود، زیرا بر فیزیکالیسم و بستر علی جهان تکیه دارد. نتیجه نهایی اینکه اشتراک دیدگاه قرآنی و همه‌روان‌دارانگاری در موضوع آگاهی تنها اشتراک لفظی است و نباید آن دو را عین هم دانست.

## فهرست منابع

- ابن عربی، محی الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر.
- بلک‌مور، سوزان (۱۳۸۷)، *آگاهی*، ترجمه رضا رضایی، تهران: فرهنگ معاصر.
- پاپینو، دیوید (۱۳۹۵)، *آگاهی*، ترجمه حمید رحیمی، تهران: شیرازه کتاب ما.
- تاگارد، پاول (۱۳۹۶)، *ذهن: درآمدی بر علوم شناختی*، ترجمه دکتر رامین گلشائی، تهران: سمت.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۲)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سمت.
- الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم: بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
- سعدی، مصلح بن عبد... (۱۳۸۹)، *قصائد سعدی*، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: ققنوس.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیخ‌رضایی، حسین؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان (۱۳۹۱)، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران: هرمس.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فریدنبرگ، جی؛ سیلورمن، گوردن (۱۳۹۵)، *علم شناخت یا شناخت پژوهی*، ترجمه حبیب الله قاسم‌زاده، ج اول، تهران: ارجمند.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا، ۱۳۸۹.

Bunnin Nicholas & Jiyuan Yu (2004), *The Blackwell dictionary of western philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.

Chalmers, David J (1996) *The Conscious Mind (In Search of a Fundamental Theory)*, Oxford University Press.

Freiberger, Oliver (2018), "elements of a comparative methodology in the study of religion", an open access article of Department of Asian Studies, The University of Texas at Austin, available in: [https://www.researchgate.net/publication/322777620\\_Elements\\_of\\_a\\_Comparve\\_Methodology\\_in\\_the\\_Study\\_of\\_Religion](https://www.researchgate.net/publication/322777620_Elements_of_a_Comparve_Methodology_in_the_Study_of_Religion).

- Goff, Philip, Seager William and Sean Allen-Hermanson (2022), "Panpsychism." In: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2022 Edition), edited by Edward N. Zalta. Last updated May 13, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>
- Heil, John (2013), *Philosophy of Mind (A Contemporary Introduction)*, London and New yourk: Routledge.
- Horst, Steven (2007), *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford University Press.
- Laughlin, Brian P. & Cohen, Jonathan (editors), (2006), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell.
- McGinn, Colin, (2004), "Can we solve the mind-body problem?" in: *Philosophy of Mind (A Guide and Anthology)*, John Heil (editor), Oxford University Press, pp. 781-797.
- Nida-Rümelin, Martine (2006), "Dualist Emergentism" in: *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Brian P. Laughlin & Jonathan Cohen (editors), Blackwell.
- Searle, John (2007). "Biological Naturalism" in: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Max Velmans & Susan Schneider (editor), Oxford: Blackwell, 325-335.
- Skrbina, David (2017), *Panpsychism in the West*, Cambridge: MIT Press.
- Strawson, Galen (2008), *Real Materialism and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press.



## بررسی مفهوم عشق از دیدگاه فلسفی و طبی ابن سینا

شمس‌الله سراج 

دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. نویسنده مسئول: sh.seraj@ilam.ac.ir

| چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | اطلاعات مقاله                                                       |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| <p>عشق، نیرویی است که از قوه شهویه انسان سرچشمه می‌گیرد. اگر این نیرو تحت تربیت قوه نفس ناطقه و حکمت قرار گیرد، به نیروی حیات بخش بدل می‌شود. پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی مفهوم عشق در دو حوزه فلسفی - عرفانی و پزشکی در آثار ابن سینا (رساله‌العشق و قانون) انجام شده است. پرسش اصلی این است که چگونه عشق در نظام فکری شیخ‌الرئیس، هم‌زمان خیر مطلق و محرک و یک بیماری با علائم جسمانی مطرح می‌شود. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تطبیقی انجام گرفته است. ابتدا مراتب هفت‌گانه عشق در رساله‌العشق از نفوس حیوانی تا ذات الهی استخراج و دسته‌بندی شده، سپس با تحلیل محتوای کتاب قانون، نشانه‌های بالینی عشق به عنوان یک بیماری (مرحله عشق در نفوس حیوانی) شناسایی و براساس مبانی فلسفی - پزشکی ابن سینا تفسیر گردید. یافته‌ها نشان می‌دهد ابن سینا عشق را در یک طیف وجودی از پایین‌ترین مراتب نفوس حیوانی، تا عالی‌ترین مرتبه ذات الهی ترسیم می‌کند. در نگاه فلسفی، عشق خیر محض و محرک همه حرکات امکانی به سوی کمال است. اما در نگاه پزشکی، هنگامی که عشق در مرتبه حیوانی با تأثر متقابل نفس و بدن همراه شود، به صورت نشانه‌های جسمانی مانند لاغری، زردی، خشکی زیر چشم بروز می‌کند و از این جهت بیماری‌ای نفسانی - بدنی تلقی می‌شود. ابن سینا با تمایزگذاری میان مراتب وجودی عشق، این دو نگاه متفاوت را با هم جمع کرده و معتقد است که عشق فی‌نفسه خیر و کمال‌آفرین است، اما تجلی آن در مرتبه حیوانی و در تعامل نفس و بدن می‌تواند به مثابه یک بیماری ظاهر شود. این خوانش تطبیقی نشان‌دهنده انسجام نظام فلسفی - پزشکی ابن سینا و پیوند عمیق میان انسان‌شناسی، پزشکی و عرفان در اندیشه وی است.</p> | <p>تاریخ‌ها:<br/>دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹<br/>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴</p>       |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | <p>واژگان کلیدی:<br/>ابن سینا<br/>عشق<br/>رساله‌العشق<br/>قانون</p> |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                     |

استناد: سراج، شمس‌الله (۱۴۰۵). بررسی مفهوم عشق از دیدگاه فلسفی و طبی ابن سینا. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳). ۷۰-۵۳.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2046635.1042>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## On The Concept of Love: Avicenna's Philosophical and Medical View

Shamsollah Seraj 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.  
Corresponding author: sh.seraj@ilam.ac.ir

### Article Info

#### History

Received: November 10, 2025

Accepted: May 14, 2026

#### Keywords

Avicenna

Love

treatise on love

law

### Abstract

Based on his philosophical-mystical foundations regarding love, The Grand Sheikh considered love to be flowing and prevalent in all aspects of existence, and examined it in seven chapters of various levels of existence. He analyzed love in animal souls, love in beautiful forms, love in divine souls, and finally love in divine nature, which is the highest and most perfect type of love. In his philosophical-mystical view, love was absolute good, as he believed that good is in itself desirable, popular and beloved. He defined every movement in the world of possibility towards perfection as love; and considered all such movements to be the result of love incarnated in every living being - how he defines love in "A Treatise on Love" (Risālah fī al-'Ishq). As a doctor, he mentioned love as a disease that presents with symptoms, and that comes with a cure. In the law, love is recognized as a disease, as the soul and body affect each other. The psychological symptoms of love in the fourth stage, that is, love in the animal soul, manifests in the body of the lover; having observed symptoms such as emaciation, cachexia, dry and sunken eyes, the doctor diagnoses a disease - a disease affected by carnal passions.

**Citation:** Seraj, Sh. (2026). On The Concept of Love: Avicenna's Philosophical and Medical View. *Comparative Philosophy*, 3(3), 53-70.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2046635.1042>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

واژه عشق در فرهنگ لغت به معنای دلدادگی، دلباختگی، میل مفرط و افراط در حب و دوستی آمده است. به اعتقاد محی الدین عربی «هر کس عشق را تعریف کند آن را نشناخته» (یثربی، ۱۳۶۶: ۵۶). با وجود تلاش عارفان و فیلسوفان برای تعریف این واژه، مفهوم آن، در بیان نمی گنجد. در میان حکما و فیلسوفان اسلامی، ابوعلی سینا بیش از همه به مبحث عشق پرداخته است. ابن سینا ماهیت عشق و آثار آن را در کائنات را بررسی کرده و دامنه عشق را بسیار فراتر از کائنات می داند چنانکه عشق را در مورد ذات حق نیز به کار می برد و آن را کامل ترین و حقیقی ترین مرتبه عشق به شمار آورده است.

مهمترین اثر ابن سینا در بحث عشق، «رساله العشق» است که آن را به درخواست یکی از شاگردانش به نام ابو عبدالله فقیه معصومی نوشته است. بوعلی در آثار فلسفی خویش عشق را در مراحل و مراتب مختلف هستی، جاری می داند. از نظر او عشق در هر یک از این مراتب درجات گوناگونی دارد که در رساله العشق در ۷ فصل به بیان مراتب و درجات گوناگون آن می پردازد: فصل نخست، در یادکرد سریان نیروی عشق در همه هویت هاست. فصل دوم، وجود عشق در جواهر بسیطه غیر جاندار است. فصل سوم، عشق در نهاد موجوداتی که از جهت تغذیه از نیروی تغذیه کردن برخوردار هستند. فصل چهارم وجود عشق در جواهر حیوانیست به لحاظ دارا بودن نیروی حیوانی. فصل پنجم عشق ظرفا و فثیان به صورت های زیباست. فصل ششم عشق نفوس الهیه است و فصل هفتم در اتمام بحث و این نتیجه که هر موجودی از موجودات عاشق و طالب خیر است و این طلب خیر برای او غریزی است. اما ابن سینا در فصل یازدهم کتاب «قانون»، دیدگاه متفاوتی درباره عشق دارد او عشق را ذیل بیماری های وسواسی همچون مالیخولیا ذکر می کند و حتی برای این بیماری راه درمان و علاج هم ارائه می دهد.

ابن سینای بر این باور است که، طبیب عشق جنون است و عاشق همواره در خیال معشوق خود غوطه ور است و توجه و همت عاشق تنها معطوف به معشوق است. همین توجه ویژه به معشوق او را از دیگر ابعاد عالم باز می دارد. عاشق علائمی دارد همچون گودی زیر چشم، زردی، لاغری، نفس های بریده و ... نکته قابل توجه این است که ایشان بیان می کند از طریق نبض عاشق، می توان نام معشوق و دیار او را پیدا کرد. بنابراین شیخ الرئيس در باب عشق دو نگاه متفاوت دارند؛ نگاهی که به عشق در رساله العشق دارد و نگاهی که در قانون به عنوان یک طبیب حاذق دارد. چگونه است که بوعلی در جایی عشق را جاری و ساری در تمام هستی می داند و آن را کل هستی می انگارد و در جایی آن را بیماری می نامد همچون مالیخولیا و جنون؟ این نوشتار در پی آن است که از طریق رابطه و تأثیر و تأثر نفس بر بدن، این تناقض را بررسی کند.

## روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی - تطبیقی است. داده ها به روش کتابخانه ای و با بررسی اسناد، مدارک و منابع معتبر مرتبط با موضوع گردآوری شده اند. بعد از آن، طبقه بندی و تشریح شدند و در مرحله تطبیق، با بهره گیری از الگوی مقایسه ای، تحلیل و ارزیابی انجام شد.

## پیشینه پژوهش

پژوهش های متعددی به بررسی آرای ابن سینا پرداخته اند: امین آیتی (۱۴۰۲) در مطالعه خود به بررسی تعلیم و تربیت و اخلاق از دیدگاه ابن سینا پرداخت و اهداف تربیتی وی را دستیابی به ایمان، اخلاق نیکو و سلامت معرفی می کند (بررسی آراء ابن سینا در باب تعلیم و تربیت و اخلاق. علوم تربیتی در هزاره سوم، بهار ۱۴۰۲، شماره ۲۴، امین آیتی، کارشناسی

ارشد، دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب). در زمینه عشق، پژوهشگران به تحلیل رساله فی‌العشق ابن‌سینا پرداخته و عشق را به عنوان خصوصیتی عام در تمام موجودات تبیین کرده‌اند (تحلیل فلسفی سریان عشق در هویات مدبر در رساله فی‌العشق ابن‌سینا، نویسندگان: سینا مشایخی و معجم جواد اسماعیلی، پژوهش‌های هستی‌شناختی سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۲). همچنین در پژوهشی دیگر، عقل و عشق از دیدگاه ابن‌سینا و نجم‌الدین رازی مقایسه شده‌است (عقل و عشق از دیدگاه ابن‌سینا و نجم‌الدین رازی، نویسندگان: زهرا جهانیان، علی حسینی، پژوهش‌های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی، دوره ۲، شماره ۳، اردیبهشت ۱۴۰۲). بررسی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها عمدتاً بر ابعاد فلسفی یا تربیتی به طور مجزا متمرکز بوده‌اند و کمتر به پیوند میان «عشق» و «تعالی تربیتی» با تلفیق دو دیدگاه فلسفی و طبی ابن‌سینا توجه کرده‌اند. از این رو، پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی - تطبیقی، می‌کوشد این خلأ را پوشش دهد.

## مبانی نظری

### عشق در لغت

مفهوم عشق حوزه‌های مطالعاتی فراوانی از قبیل، عرفان، فلسفه، طب، ادبیات، روانشناسی، علوم اجتماعی، هنر و... هم در شرق و هم در غرب را در بر دارد. عرفا، فلاسفه، اطباء، ادبا هر یک به زعم خود تعریفی از عشق دارند و مراتب آن را ذکر نموده‌اند. پرداختن به تعریف عشق در تمام حوزه‌های مطالعاتی از حوصله و هدف این نوشتار خارج است. در کتب لغت عرب، در تعرف عشق آمده‌است: (عشقا) من باب تعب والاسم (العشق) بالكسر قال ابن فارس (العشق) الاغرام بالنساء و (العشق) الافراط فی المحبه و رجل (عاشق) و امرأة (عاشق) ایضا (الفیومی، ۴۱۲، ۱۳۵۶).

عشق را می‌توان به دل‌بستگی و پیوندی بی‌اندازه تعبیر کرد و از برای آن که ریشه در نام گیاه «عشقه» دارد. این گیاه - که لبلاب یا سریشله نیز خوانده می‌شود - به دور ساقه‌های درخت می‌پیچد و چنان به آن می‌چسبد که گویی با آن یکی می‌شود. در این فرایند، عشقه شیره حیاتی تاک را می‌مکد و به تدریج باعث خشکی آن می‌گردد. عشقه برخلاف بسیاری از گیاهان، نه از راه تخم، که خودبه‌خود در تاکستان می‌روید و دو سر آن به درخت انگور متصل است. اگر بخشی از آن کنده‌شده و به تاکی دیگر برخورد کند، بلافاصله به آن می‌چسبد، با سرعت رشد می‌کند و آن را نیز از پای درمی‌آورد. حتی اگر تنها قطعه‌ای کوچک از این گیاه در تاکستانی رها شود، به سرعت گسترش یافته و می‌تواند همه تاک‌ها را نابود کند (طهرانی، ۱۴۳۶، ج ۱۳۶: ۱).

### عشق در عرف

عشق در عرف، حد افراط و محبت مرد و زن به یکدیگر است و به معنی، افراط و زیاده‌روی در حب و دوست داشتن کسی یا چیزی است. عشق را غالباً آتشی می‌دانند که با دیدن صورتی از صورت‌ها در دل بیننده آن صورت زبانه می‌کشد و خواب و خوراک را از او می‌گیرد و عاشق همواره به یاد معشوق روزگار را سپری می‌کند، گرچه پایان آن هجر و فراق باشد. از پرآوازه‌ترین عشق‌ها در طول تاریخ عشق زلیخا به یوسف نبی، لیلی و معجون، شیرین و فرهاد و... است. اگرچه عشق مضادیک دیگری نیز دارد همچون عشق والدین به فرزند و بالعکس، عشق به خانواده، عشق به تعلم و عشق به هر آنچه نفس به حد مفرطی آن را بطلبد، اما بارزترین و مشهورترین نوع عشق، عشق میان مرد و زن است.

علامه طباطبایی (ره) در پاورقی اسفار درباره عشق می‌گوید: «لفظ عشق از نظر عرف به تعلق و گرایش دو حیوان نر و ماده اطلاق می‌شود که آن را حب و قاع گویند ولی لفظ عشق به حسب عرف خاص مرادف حب است که عبارت است از وابستگی ویژه و خاص موجود دارای شعور به موجود دارای زیبایی است، آن گونه که، زمانی که به وصال

محبوب می‌رسد از وی قطع علاقه می‌کند و زمانی که به فراق گرفتار می‌شود، خواهان محبوب و وصال اوست» (صدرالدین شیرازی، ج ۱۷۶، ۷). با توجه به این که، عشق و حب معنی یکسانی ندارند بنابراین پیش از وارد شدن به بحث اصلی، به تعریف محبت، مراتب و تفاوت آن با عشق پرداخته می‌شود.

#### معنای لغوی حب

درباره واژه «حب»، دو دیدگاه اصلی مطرح شده است. نخستین دیدگاه راغب اصفهانی در «المفردات» است: و حبه القلب تشبیهها بالحبه فی الهیة. و حبت فلانا یقال فی الاصل بمعنی: اصبحت حبه قلبه، نحو: شغفته و کبدته و فادته. و احببت فلانا: جعلت قلبی معرضا لحبه، لکن فی التعارف وضع محبوب موضع محب (اصفهانی، ۲۱۴، ۱۴۱۲).

ریشه واژه «حب» به «حبه القلب» بازمی‌گردد. حبه القلب به معنای هسته مرکزی قلب یا همان لخته خون و علقه‌ای است که در میانه‌ی قلب قرار دارد و حیات انسان به آن وابسته است. برای نمونه، اگر کسی هنگام شستشوی قلب گوسفند بر آن فشار وارد کند، خون تیره‌رنگی خارج می‌شود که در اصطلاح به آن «حبه القلب» گفته می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۹۸، ۱۰۲-۱۰۱).

دیدگاه دوم درباره مفهوم «حب» از ابن فارس در کتاب «معجم مقاییس اللغة» است. وی بر این باور است که بنیاد معنایی محبت، بر لزوم و جسیدگی استوار است. از این رو، «محب» را از آن رو محب می‌خوانند که از محبوبش جدا نمی‌گردد و همواره ملازم و همراه اوست. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ۲۷-۲۶). در بیان او آمده که واژه «أَحْبَبْتُ» بر معنای «الزَّמَّة» دلالت دارد. (حسینی طهرانی، ۱۳۹۸، ۵۱). این تعبیر از حب، هم‌سو با مفهومی است که برای واژه «عشق» بیان شده است: «عشق» از ریشه «عشقه» گرفته می‌شود؛ عشقه گیاهی است که به دیگر گیاهان می‌چسبد و با فشار آوردن بر آنها، سرانجام موجب خشکیدگی‌شان می‌گردد. (همان).

ابن فارس، ریشه واژه «حب» را نه بر گرفته از «حبه القلب»، بلکه برآمده از مفهوم لزوم و چسبندگی می‌داند و از این جهت با اصطلاح «عشق» از جنبه ریشه‌شناسی زبانی پیوند و نزدیکی دارد. (همان، ۵۲).

صدرالمُتألهین در تبیین معنای محبت، این گونه بیان می‌کند که «محبت، درکِ کمال یا حالتی از شادمانی است که نسبت به چیزی پدید می‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۴۷). صدرالمُتألهین در کتاب مبدء و معاد خود تصریح می‌کند که عشق و محبت معنایی فراگیر دارند، به گونه‌ای که می‌توان این مفهوم را هم درباره خداوند و هم در مورد مخلوقات به کار برد، هرچند این لفظ در وضع نخستین لغت، تنها برای آفریده‌ها وضع شده باشد. ایشان در تشریح این دیدگاه آورده است: إن المحبة و ما یرادفها فی وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشئ الموافق، سواء كان عقليا أو حسیا، حقیقا أو مظلونا (همان، ۱۵۵).

#### معنای محبت

محبت در تعریف ابن سینا، جذبۀ درونی و کشش روحی عاشق به سوی معشوق است. این کشش بسته به شخصیت افراد و شرایط پیرامون، متفاوت خواهد بود. همچنین از منظر میزان تأثیر معشوق و درجه فعالیت آن در عاشق نیز این حالت دگرگون می‌شود. معشوق، هر موجودی که باشد (اعم از انسان، حیوان، جماد یا هر موجود دیگر) هرچه نشانه‌های زیبایی و فضیلت‌های او در روان عاشق عمیق‌تر اثر گذارد، به همان اندازه این نیروی جاذبه و کشش در وی فزونی یافته و وابستگی روح او به معشوق بیشتر خواهد شد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۰: ۳۶).

#### رویکرد فلسفی ابن سینا به عشق

عشق، یکی از مضامین شعری اکثر شاعران است. آنها اغلب شعر را ودیعه الهی می‌دانند که در نهاد انسان، گذاشته شده است و در قالب کلماتی خیال‌انگیز به توصیف آن می‌پردازند. اما عشق در نزد فیلسوف معنای متفاوتی دارد.

## تعریف عشق از دیدگاه ابن سینا

شیخ الرئيس معتقد است که خیر بذاته مطلوب، محبوب و معشوق است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۷۷). پس از نظر ایشان خیر بذاته معشوق و مطلوب همگان است و اگر کسی طالب کسی یا چیزی باشد در حقیقت به جهت خیری که در آن موجود نهفته است، مطلوب طالب واقع شده است. هر موجودی از موجودات در عالم هستی عاشق چیزی است که موافق با اوست و در صورت فقدان مطلوب، مشتاق به اوست. با توجه به این نظر خواهیم گفت که خداوند متعال خیر محض است و عشق ابدی. با این توضیح از بوعلی مشخص شد که عشق در نظر ایشان معنایی کاملاً عقلی دارد. از نظر ایشان هر جا حرکتی و میلی بود، آنجا شوق است و عشق. ایشان تمام میل‌ها و نیازهای طبیعی و شوقی که در نهاد موجودات برای نیل به کمال خاص خود وجود دارد را ناشی از عشق می‌داند.

رساله عشق بوعلی، یکی از بهترین رسالات موجود در باب عشق است. ایشان در هفت فصل به بیان مراتب عشق در تمام هستی پرداخته‌اند و آن را مختص انسان نمی‌دانند. او از عشق در نباتات و بسایط غیر حیه بحث را آغاز می‌کند تا به کامل‌ترین نوع عشق، که همان عشق الهی است می‌رسد. شیخ در رساله عشق از اثبات عشق بحث را آغاز نمی‌کند، بلکه از همان ابتدا عشق را در مراتب هستی بررسی می‌کنند، چرا که از نظر او عشق یک مفهوم بدیهی بوده و نیازی به اثبات ندارد. ابن سینا، عشق را مختص انسان نمی‌داند: «عشق مختص به نوع انسان نیست بلکه در تمام موجوداتی مثل عنصریات و فلکیات و موالید ثلاث، جاری و ساری است» (ابن سینا، بی تا، ۳۴۷).

هفت فصل رساله عشق بوعلی عبارتند از:

الفصل الاول: فی سریان العشق فی کل من الهویات

الفصل الثانی: فی ذکر وجود العشق فی البسائط الغیر الحیه

الفصل الثالث: فی وجود العشق فی الصور النباتیه اعنی نفوس النباتیه

الفصل الرابع: فی ذکر عشق النفوس الحیوانیه

الفصل الخامس: فی عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان

الفصل السادس: فی عشق نفوس الالهیه

الفصل السابع: فی خاتمه الفصول

اکنون به بیان مفصل عشق در هر یک از فصول می‌پردازیم؛

## در بیان سریان قوه عشق در تمام موجودات

پیش از پرداختن به بحث اصلی، لازم است به دو مقدمه کوتاه اشاره کنیم:

مقدمه اول: تمامی فلاسفه و حکما بر این دیدگاه متفق القول‌اند که به مفاد «کل ممکن زوج ترکیبی» هر کدام از ممکنات دارای دو جنبه وجود و ماهیت هستند (دری، ۱۳۸۸، ۴۰۵)

مقدمه دوم: وجود منبع و منشأ تمام کمالات و خیرات، اما ماهیت، منشأ نقص و شر عالم است (همان، ۴۰۶). لذا بر حسب ذات، هر کدام از ممکنات، دائماً مشتاق و راغب به سوی خیر و کمال هستند و از شر و نقص و ضعف، بیزارند. همین شوق فطری است که مسبب بقای وجود ممکنات است و این اشتیاق و ذوق فطری را عشق می‌نامند (همان).

تمامی موجودات امکانی از جهت وجودی، راغب به خیر و کمال‌اند و از جهت ماهوی از فقر و ضعف و نقص گریزان و بیزارند. حکمت خداوند متعال مقتضی این شد که این عشق فطری در وجود تمام موجودات عالم امکان، حتمی، غیر قابل انکار و غیر مفارق باشد. زیرا اگر لازمه ذات موجودات نباشد، مقتضی این است که نیازمند به عشق دیگری که بتوانند با آن، از عشق کلی حفاظت و صیانت کنند، باشند. یا این که بتوانند آن را به دست بیاورند که در این

حال یکی از دو عشق وجودش باطل استو ثابت و محقق است که تعطیل در وجود محال و ممتنع است. هم‌چنین، خارج از عشق کلی، به غیر از جمال خداوند متعال، عشقی نیست. ما سابقاً متذکر شدیم که وجود، منشأ متمم خیرات و کمالات عالم است (همان، ۴۰۷).

بنابراین می‌توان گفت: وجود برتر و متعالی‌ای که جهان را اداره می‌کند، در عین حال محبوب و معشوق همه موجودات نیز هست؛ چرا که به سبب سرشت ناب و هستی محض خود، خیر مطلق است. هر آنچه جان‌ها به سوی آن میل و اشتیاق دارند، در نهایت همان خیر ناب است. از این رو، تنها خیر است که می‌تواند شیفته خیر شود. اگر خیر، در حد ذات خویش، معشوق نباشد، مورد توجه همت‌های بلند قرار نمی‌گیرد. لذا هرچقدر که خیریت افزون بشود، سزاوار است که بیشتر مورد عشق واقع شود. لذا هرچقدر که خیریت فزونی یابد، مستحق است که معشوقیتش نیز اضافه گردد و موجودی که مبرای از هر نقص و ضعفی است، به همان اندازه که در نهایت خیر واقع شده باید در منتهای عاشقیت و معشوقیت نیز قرار بگیرد. عشق، عاشق و معشوق، در این جا یکی هستند و هیچ دوگانگی بین آن‌ها وجود ندارد. پس وجود ذات مقدس اله، که مدرک ذات خویش است و هم‌چنین مدرک کمالات ذات خویش نیز هست، باید عشق او والاترین عشق‌ها قرار بگیرد. و نیز در مقام خود ثابت و محقق شده‌است: با اثبات مسئله عینیت صفات با ذات، مشخص می‌شود که دوئیت و امتیازی میان صفات نیست، لذا عشق عین ذات او می‌باشد. پس ثابت می‌شود که وجود موجودات عالم امکان، یا از راه عشقی است که در سرشت آنها نهاده شده، یا اینکه میان وجودشان و عشق هیچ دوگانگی و جدایی نیست. نخستین این سلسله، ممکنات (آفریده‌ها) هستند و دومین وجود مقدس حقتعالی که شأنش والا است (همان، ۴۰۷-۴۰۸).

#### در شرح مفهوم عشق در موجودات بسیط غیرزنده

موجودات بسیطه‌ای که دارای حیات نیستند بر سه قسم ماده نخستین؛ آن صورتی که به طور مستقل، قائم به ذات نیست؛ اعراض.

تفاوت‌ها و تمایزهای میان اعراض را می‌توان این گونه توصیف کرد که: بر خلاف اعراض، مقوم جوهر و جزء جوهر قائم الذات، صورت می‌باشد، به همین خاطر است که حکما، اعراض را از جمله جواهر به شمار آورده‌اند و به واسطه ممتنع بودن وجودش از نام جوهریت بی‌نصیب نکرده‌اند. هرچند جوهر هیولا هم به همین صورت است. و اما امتیاز جوهریت هیولا به جهت جوهریت صورت است که هر موقع صورت پیدا بشود، جوهر هم به توسط وجود صورت، جوهر بالفعل خواهد شد، چرا که از هیولا جوهر بالفعل به وجود نمی‌آید. حالا که حقیقت صورت دانسته شد، این مطلب نیز مشخص می‌شود که نمی‌توان این حقیقت را بر اعراض اطلاق کرد، زیرا اعراض نه مقوم جوهر و نه در اعداد جواهر به حساب می‌آیند. اکنون نشان خواهیم داد که هیچ یک از این جوهرهای بسیط غیرزنده، خالی از عشق ذاتی و غریزی نیستند، بلکه همواره با آن پیوندی ناگسستنی دارند. همین همراهی و برخورداری از عشق غریزی است که بقا و دوام وجود آن‌ها را تضمین می‌کند (همان، ۴۰۹). ولی هیولا به علت کاستی و نیازمندی‌ای که در برابر صورت دارد، دائماً در معیت با صورت قرار دارد، لذا اگر مفارقتی بین هیولا و صورت اتفاق بیافتد، از خوف نیستی‌اش سریعاً به صورت دیگری متوسل می‌شود. هیولا را تشبیه کرده‌اند به زن قبیح الصورتی که هر زمان بخواهند حجاب از سرش بگیرند، از ترس این که زشتی و قبح صورتش برملا شود، آستین خود را روی صورتش می‌گیرد تا زشتی‌اش عیان نشود. آن عشق غریزی هیولا همین گونه است و اما عشق فطری صورت، از دو جهت قابل اثبات است:

۱. این که صورت دائماً در معیت با موضوع است و هیچ گاه فراقی برای آن‌ها متصور نیست.
۲. ملازمت و مقارنت کمالات اگر در آن موضع باشد و رغبت آن موضع به هنگام خروج از آن. مانند تمام صور اجسام بسیط و مرکب.

وجود عشق در عرض هم، به توسط ملازمت و مقارنت با موضوع است؛ چرا که در صورت نبود موضوع، عرض وجود خارجی نخواهد یافت، پس مشخص شد که هیچ کدام از بساطت از عشق فطری تهی نخواهند بود (همان، ۴۱۰).

#### در بیان وجود عشق در نفوس و صور نباتات

به تبع نفوس نباتیه که بر حسب قوا به سه قسم: قوه تغذیه، قوه تنبیه و قوه تولید مثل تقسیم می‌شوند. عشق مختص به قوای نباتی نیز به ۳ قسم تقسیم می‌شوند:

یکی: عشق و اشتیاق قوه مغذیه به غذا به وقت نیاز و بقاء همان عشقی که در وجود مغتذی است بعد از استحاله غذا.

دوم: عشق ویژه‌ی قوه‌ی رویش، سرچشمه‌ی اشتیاق برای دستیابی به گسترش در سه بُعد طول، عرض و عمق است، به گونه‌ای که با هستی موجود پذیرنده‌ی رشد، هماهنگی و تناسب دارد.

سوم: عشق مختص به قوه مولده که مبدأ شوق برای ایجاد موجود شبیه به خودش است. به محض ایجاد این قوا، آن عشق نیز مقارن با طبع آن‌ها خواهد بود. و این گونه عشق نباتات بر حسب ذات و طبیعت ثابت شد (همان).

#### در بیان عشق نفوس حیوانی

هر کدام از نفوس حیوانی و قوای آن‌ها اختصاص به یک نوع عملی دارند که آن نوع عملی، آن‌ها را برای انجام آن عمل که همان عشق فطری است، مشتاق می‌کند؛ عدم این عشق سبب می‌شود که آن قوا در حیوانات جزء امور و موجودات معطل بشوند؛ در صورتی که حیوانات متنفر و منزجر از امور مخالف طبع خود و مشتاق امور موافق طبع خویش هستند. پس مشخص می‌شود که منشأ این‌ها عشق فطری است. عشق فطری در هر قوه‌ای از قوای حیوان، عیان و آشکار است؛ عشق فطری در حواس خارجی، انس حیوان به برخی محسوسات و کراهت از برخی دیگر از محسوسات است، چرا که در صورت عدم این عشق، تمامی محسوسات، از دیدگاه حیوان مساوی است و در این حال از امور مخالف و مزاحم خود دوری نخواهد کرد و لازمه آن تعطیلی قوای حسی است ولی آن‌چه ما مشاهده می‌کنیم بر خلاف آن است. (همان، ۴۱۱).

عشق غریزی در حواس باطنی همان آرامش خیال و خاطری است که برای حیوان محقق می‌شود و آن آسودگی به هنگام وجود مشتتهات و شوق و رغبتی است که در صورت فقدان آن‌ها صورت می‌پذیرد. عشق در قوه غضبیه، شوق به انتقام، مغلوب کردن دشمن و گریز از ذلت و خواری است. برای اثبات عشق در قوه حیوانی محتاجیم به ذکر مقدمه‌ای و آن مقدمه آن است که می‌گوییم: عشق شامل دو نوع:

۱. دارنده و صاحب عشق طبیعی تا زمانی که به وصال معشوق و مقصود خویش نرسد، آرام و قراری ندارد، هم‌چون قلوه سنگی که از بالا حرکت کرده و تا به موطن حقیقی و طبیعی خویش نرسد از حرکت باز نمی‌ایستد و در طول حرکت و مسافتی که در حال طی شدن است نیز در صدد از بین بردن موانع است. (همان، ۴۱۲).

۲. دارنده عشق اختیاری هر زمان که احساس ضرر کنند، از آن اعراض خواهد کرد. مانند گوسفندی که فرار از چنگال گرگ را بر لذت خوردن طعام ترجیح می‌دهد، به جهت این که می‌داند حفظ جان ارجح است از خوردن طعامی که خوف جاننش در آن نهفته. ممکن است معشوق صاحب دو عاشق باشد: ۱. طبیعی، ۲. اختیاری. مانند تولید مثل که صاحب دو عاشق از جمله قوه مولده نباتی طبیعی و قوه شهوانی اختیاری است. با مشخص شدن این مقدمه باید گفت قوه شهویه حیوانیه قابل رد و انکار نیست و معشوقش در همان قوه نباتی در عموم حیوانات به غیر از انسان است. کردارهای برآمده از قوه حیوانی، به گونه‌ای برتر و با اختیار کامل انجام می‌پذیرند؛ در حالی که افعال قوه نباتی برخلاف آن، نه از روی اراده، که به صورت طبیعی و غریزی محقق می‌شوند. برخی از حیوانات از قوای حسی برای ابراز عشق ارادی خود

بهره می‌برند، لذا تصور عوام این است که این عشق، اختصاص به قوای حسی دارد در حالی که در حقیقت منشأیی جز قوه شهویه ندارد. قوه حس نیز در این میان تنها واسطه است. ممکن است بعضی اوقات بین قوه شهوانی و نباتی اتفاق نظری حاصل شود و در وصول به محبوب و معشوق، علیرغم مخالفت در اراده و عدم اراده، با یکدیگر مشارکت پیدا کنند. هم چنان که حیوان غیر ناطق به جهت عشق فطری نهفته در نهاد او برای تولید مثل به سمت و سوی مطلوب و معشوق خود حرکت کرده و برای وصال آن آرام و قرار ندارد، اما مسئله این جاست که مقصود بالذات او غایت آن حرکت نمی‌تواند باشد، به سبب این که حیوان غیر ناطق، به دلیل عدم درک و شناخت حقایق کلی و معنوی، قوه شهویه او به مثابه قوه شهوانی نباتی خواهد بود، اما به جهت این که غایت ذات مقدس خداوند مقتضی بقاء نسل شد و هم چنین بقاء نسل، در یک موجود میسر نبود، حکمت الهی بر این امر تعلق گرفت که این عشق و شوق و رغبت را ذاتی تمام حیوانات قرار بدهد برای دوام اجناس و انواع (همان، ۴۱۲-۴۱۳).

در بیان عشق ظرفاء و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه

ابن سینا در فصل پنجم، با عنوان «عشق خردمندان و جوانمردان به سیمای نیکو»، با استناد به حدیث نبوی: «نیازهای خود را از زیارویان بخواهید»، به بسط موضوع پرداخته است. وی موارد حلال و حرام را هم از منظر عقل و هم از نگاه شرع برشمرده و تبیین نموده است که شرع مقدس اسلام، با پشتوانه برهان‌های عقلی، راه شیفتگی ناپسند را بسته و طریق محبت پسندیده را گشوده است (حسینی طهرانی، ج ۱، ۱۴۳۶: ۱۳۷-۱۳۸).

رابطه حسن صورت با حسن سیرت

هر چند انسان از شرافت انسان بودن و افضل بودن نسبت به سایر مخلوقات متمتع است ولی اگر به فضیلت‌های از جمله اعتدال اندام، خلق نیکو و وجاهت و جمال صورت که از جمله آثار ذات مقدس خداوند و هم چنین خوبی و مطبوعیت مزاج است، بهره ببرد، این‌ها از پسندیده بودن ما فی الضمیر، سرشت نیکو و باطن طاهر او حکایت می‌کنند. لذا به همین خاطر است که رسول خدا (ص) فرمود: حوائج خود را نزد خوب رویان بجوئید زیرا افعال آن‌ها سزاوارتر به نیکویی و خوبی است (عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲، ۱۶۰).

سخن پیغمبر اسلام (ص) به این مسئله که نیکویی ظاهر نشان دهنده طینت پاک و نیکو است، اشاره دارد. ممکن است کسی متخلق به فضیحت ظاهر باشد اما دارای خلقی بسیار مطلوب و شایسته باشد؛ در این جا پاسخ می‌دهند که محتمل است که این قبح ظاهر به واسطه و به جهت عوارض خارجی باشد و یا این که خوبی سرشت او ذاتی نباشد و خوبی متأثر از هم‌نشینی با نیکان باشد. برخلاف این امر هم آمده است؛ یعنی ظاهر او نیکو و باطنش قبیح باشد، که دو فرض برای آن قابل تصور است:

۱. شنیعت باطن تأثیری در ذات و نهاد او نداشته بلکه از نظر خلقت و ذات، بسیار شایسته است، اما به جهت عارض شدن برخی از عوارض، این زشتی حاصل شده است.

۲. ممکن است بخاطر مجالست با بدان، عادت ثانوی برای او حاصل شده است (دری، ۱۳۸۸، ۴۱۸-۴۱۹).

بنابراین در پی عشق به صور محسنه سه امر ظاهر می‌شود: ۱. در آغوش کشیدن ۲. بوسیدن ۳. جماع. جهت سوم همان عشق مختص به جنبه حیوانی است و قوه ناطقه در آن دخل و تصرفی ندارد، مگر بر طریق قانون شرع ازدواج انجام بگیرد و چون غایت، تداوم نسل است، در این قسم با قوه حیوانی شریک است و هر زمان که ثابت شد دو قسم اول و دوم خالی از هوا و هوس است و غایت عاشق تنها قرب به معشوق است نه ابراز تعدی و تجاوز، در این صورت است که بوسیدن معشوق هم چون بوسه بر فرزند است و معانقه با او بخاطر محبت ذاتی است که در نهاد تمام موجودات عالم است (دری، ۱۳۸۸، ۴۱۹-۴۲۰).

## در بیان عشق نفوس الهیه

ابن سینا درباره عشق نفوس الهیه می‌گوید: علت دارای تمای خیرات موجود است. لذا علت اولی هم به جهت ذات و نهاد خود و هم به جهت جمیع موجودات خیر مطلق است. چرا که تنها او مسبب و باعث بقای موجودات امکانی است، به همین جهت، ممکنات راغب و مشتاق به سوی اویند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۶، ج ۱، ۱۳۸). هر نفسی که خیری را درک کند و ببیند، لابد و ناگزیر مشتاق و عاشق آن خیر خواهد شد. لذا نفوس متأله اعم از بشری و ملکی عاشق علت خیرات می‌شوند زیرا کمال آن نفوس متأله آن است که بر حسب توانایی خویش معقولات را تصور کنند برای تشبه به ذات خیر مطلق و این که افعال حسنه از آن‌ها صدور بیابد. همچنین نفوس ملکیه برای جواهر علویه که بقا و دوام موجودات عالم کون و فساد را طالبند. پس مشخص شد که معشوق حقیقی این نفوس خیر مطلق خواهد بود. این نفوس نیز به جهت تشبه و عشق به خیر مطلق موسوم به نفوس متأله هستند و عشق در نهاد آن‌ها ثابت و باقی خواهد ماند. به همین جهت است که معشوق حقیقی نفوس ملکی و بشری وجود حقیقی (خیر محض) است (همان، ۱۳۸-۱۳۹).

## خاتمه فصول

ابن سینا در بحث خاتمه فصول می‌گوید: می‌خواهیم در این خاتمه که نتیجه فصول است چند مطلب بیان نماییم؛ مطلب اول: آن است که تمامی موجودات عالم هستی با عشق فطری و غریزی عاشق خیر مطلق‌اند. خیر مطلق نیز بر عاشقان خود تجلیاتی دارد که این تجلیات به مثابه و مراتب و مراحل موجودات، متفاوت خواهد بود؛ چرا که موجود هر مقدار که به خیر مطلق نزدیک‌تر باشد تجلی‌اش افزون‌تر و هر مقدار که از خیر مطلق دورتر باشد کم و کم‌تر خواهد بود (همان، ۱۴۰).

**مطلب دوم:** علت اولی و خیر مطلق نیز به حسب فضل و کرم ذاتی خویش شایق و مشتاق است که تمامی موجودات عالم هستی از تجلی او بهره‌مند و مستفید گردند (همان).

**مطلب سوم:** وجود و هستی تمامی موجودات عالم به واسطه تجلیات خیر مطلق می‌باشد (همان). عشق فطری، در نهاد و ذات هر یک از موجودات، برای کسب کمال که همان خیریت آن‌هاست وجود دارد. معشوق حقیقی تمام موجودات (علت اولی) تنها چیزی است که موجب کسب خیر در موجودات می‌شود. لذا علت اولی است که معشوق تمام موجودات عالم استولی اگر برخی از موجودات معرفتی به علت اولی نداشته باشند، این عدم شناخت، از موجودات سلب عشق فطری نخواهد کرد، چرا که تمامی موجودات معطوف و ملتفت به کمال ذات خویش هستند و حقیقت کمال هم که خیر مطلق است همان علت اولی است که بر همه موجودات تجلی دارد، چرا که در صورت مستور بودن از تجلی، معرفتی به او حاصل نخواهد شد. اگر هم تجلی خیر به واسطه غیر حاصل شود، لازم می‌آید ذات میرا از نقائص، محل تأثیر غیر باشد، که بر همگان حال بودن آن، معلوم است. خیر اول به مثابه ذات تجلی دارد و محجوبیت برخی ذوات و نفوس از او به جهت نقص و ضعف خود آن نفوس و وجود است. به عبارت دقیق‌تر، نقص در قابلیت قابل است نه در فاعلیت فاعل.

ابن سینا معتقد است که نفوس الهیه دومین موجودی هستند که قابل تجلیات حضرت حق هستند، اگرچه در ابتدا با توجه به آیه علمه شدید القوی<sup>۱</sup> از طریق عقل فعال از قوه به فعل رسیده‌اند، اما وقتی که به مقام فعلیت برسد و واجد قرب حق شود از آن هم بالاتر رفت، این جاست که ملک مقرب حضرت حق می‌فرماید: لو دنوت انمله لاحترقت (همان، ۱۴۱). تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید پس واضح و معلوم گردید که مسبب ایجاد موجودات و علت وجود آن‌ها،

تجلیات الهی و خیر مطلق است. زیرا اگر تجلی حضرت حق نبود هیچ موجودی به عرصه ظهور و وجود نمی‌رسید. خداوند متعال عاشق است، اما به واسطه وجودش، به وجود تمامی معلولات و موجودات عاشق است، چرا که همه، تجلی و پرتویی از تجلیات اویند، به همین جهت چون عشق به علت اولی والاترین عشق‌ها به شمار می‌آید، لذا معشوق حقیقی او، آن معشوقی است که به تجلی او نائل شود و این همان خواست و مطلوب نفوس الهی است، از طرفی هم خود این نفوس معشوقه‌های علت اولی هستند (همان، ۱۴۲).

#### عشق و ابتهاج (در معنای عشق حقیقی)

توجه ویژه شیخ رئیس در باب عشق معطوف است به ذات خداوند متعال، که آن را بالاترین مرتبه عشق در تمام هستی می‌داند. او عشق را در تضاد و منافی با غنای ذات خداوند متعال نمی‌بیند، لذا معتقد است خداوند ذاتاً هم عاشق و هم معشوق است، اگرچه مورد عشق ورزیدن غیر واقع نشود. او در تقسیم‌بندی خود از ادراک، رفیع‌ترین مرتبه در ادراک را مختص به ادراک عقلی می‌داند و با استناد این مرتبه از ادراک به خداوند متعال معتقد است که هرچقدر ادراک عمیق‌تر باشد و ادراک شده اصیل‌تر و زیباتر، اشتیاق و حظ مدرک از آن بیشتر است. لذا خداوندی که در منتها الیه زیبایی و نور و البته خود نور و زیبایی است، با این مرتبه از کمال، مدرک ذات خویش است؛ او هم عاقل و هم معقول است، لذا ذات او برای خودش والاترین معشوق و بهجت و لذت است، زیرا لذت ادراک ملائم است و ذات مقدس خداوند در اوج و منتهای ادراک عقلی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۸۱۷). ایشان در نمط هشتم الاشارات و التنبیها عشق حقیقی را اینگونه تعریف می‌کند: و «العشق» الحقیقی، هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ماو «الشوق» هو الحركة الی تتمیم هذا الابتهاج، إذا كانت الصورة متمثلة من وجهه، كما يتمثل فی الخیال، غیر متمثلة من وجهه، كما يتفق أن لا تكون متمثلة فی الحس، حتی يكون تمام التمثل الحسی، للامر الحسی، فكل مشتاق، فإنه قد نال شيئاً ماو فاته شيء ما. و أما العشق فمعنی آخر (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۸۸).

عشق حقیقی همان ابتهاج به تصور پیشگاه او بودن است. اشتیاق حرکت به جهت اتمام سرور، به موقع تحقق تمثل است، همان‌طوری که در قوه خیال تمثل پیدا کرده باشد و از جهتی تمثل پیدا نکرده باشد. همان‌طور که اتفاق می‌افتد که در حس، تمثل پیدا نمی‌کند تا به جهت اشتیاق حسی برای امر حسی دیگر تام و تمام شود؛ لذا هر مشتاقی به چیزی دست پیدا کرده و به چیزی دیگر هم دست پیدا نکرده است ولی عشق چیز دیگریست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ۱۹۳).

در این جا به ابهامات درباره عشق پاسخ داده می‌شود. از جمله عشق در مورد خدا و موجودات مافوق انسان چگونه معنا پیدا می‌کند؟ آیا خداوند متعال عاشق ذات خود است یا عاشق غیر ذات خود؟ اگر عاشق ذات خود است، این عشق به چه صورت است؟ معنای عشق و شوق در مورد موجودات مافوق انسان چگونه است؟ به باور شیخ، عشق و شادمانی در همه هستی از ذات مقدس حق تعالی گرفته تا بنیادی‌ترین ماده در جهان طبیعت جریان دارد. در اینجا دو پرسش اصلی مطرح می‌شود: یکی درباره موجودات برتر از انسان و دیگری درباره موجودات فروتر از انسان (مطهری، ۱۳۸۸، ۱۰۶).

پرسشی که درباره موجودات برتر از انسان مطرح می‌شود، این است که عشق، کشش، لذت و شادی تنها هنگامی برای یک موجود پدید می‌آید که به وصال محبوب و مطلوب خود دست یابد و از جهتی هم بر اساس این اصل در مورد انسان که انسان مدام طالب چیزی است که فاقد آن است، لذا ابتهاج و سرور فرع بر طلب و طلب، فرع بر فقدان است، این امور مختص‌اند به موجوداتی که فاقد کمال و سپس صاحب آن کمال می‌شوند؛ ولی موجوداتی که روش و سیاق آن‌ها این چنین باشد که هر آن‌چه ممکن است را بالفعل داشته باشند، این مسئله معقول نخواهد بود (همان).

ایرادی که در موجودات مرئوس انسان موجود است این است که عشق، اشتیاق و لذات فرع بر داشتن فهم و ادراک است و موجودات مادون انسان، فاقد هرگونه ادراک هستند. اختصار دو اشکال ذکر شده این است که این امور متوقف بر دو چیز هستند: الف) وصول به چیزی که فاقد آن بوده است ب) فهم و درک نسبت به آن وصول (همان). بنابراین می توان گفت اگرچه تمام اذهان این مطلب را تأیید می کنند که سرور و لذت از داراشدن پس از فقدان ایجاد می شود، اما تحلیل و پژوهش فلسفی خلاف این را ثابت می کند، به عبارت دیگر فقدان نمی تواند منشأ سرور و لذت باشد. این مطلب که آدمی دائماً چیزی را طلب می کند که فاقد آن است و پس از وصول به آن به تدریج دچار آزرده گی و ملال می شود، حکماء و عرفا در این زمینه معتقدند که: عشق در وجود انسان عشقی است نامحدود و معشوق حقیقی انسان استغنائی مطلق و نامحدود است. اشتیاق و عشق آدمی به محدود، عشق مجازی به شمار می رود نه عشق حقیقی؛ به این معنا که به شرف تجلی ای است که از معشوق حقیقی دارد، الا بذكر الله تطمئن القلوب<sup>۱</sup> لذا به همین خاطر است که لذات و نعمات بهشت هرگز ملال آور نخواهد بود. چنان که در قرآن درباره اهل بهشت این گونه می فرماید: لا یبغون عنها حولا<sup>۲</sup>، به این معنا که اهل بهشت هم چون مردم دنیا میلی به تغییر وضع و تحول ندارند (همان ۱۰۶-۱۰۷). با این توضیح فرق بین عشق و شوق هم مشخص شد:

شوق در جایی است که تنها تصور وصل باشد و وصال حاصل نباشد. اما عشق این گونه نیست. عشق اعم است، لذا در مورد ذات اقدس خداوند که کمال تام و تمام و هم چنین مدرک ذات خویش است، چیزی که قابل اطلاق است عشق است نه شوق. و چون ذات در حد اعلاء مدرک ذات خویش است و هم چنین هرچقدر محبوب، تام و تمام تر و ادراک نیز قوی تر باشد، عشق نیز تام و تمام تر خواهد بود. با این توضیح مشخص می شود که والاترین عشق ها، عشق ذات مقدس خداوند متعال به خویش است. بیان شد که عشق ذات خداوند متعال به خویش والاترین و کامل ترین مراتب عشق است. پس از ذات خداوند، متعالی ترین عشق ها، عشق در مجردات عقلیه یا به تعبیر فلاسفه عقول و به تعبیر شرع، ملائکه است. ملائکه بخشی از نفوس و قوای طبیعی را نیز شامل می شود. در کلام شریعت، دسته ای از ملائکه به نام مهمین خوانده می شود که تنها، محو در حق که معشوق حقیقی آنهاست، هستند و غافل از تمام عالم و آدم اند. اینان به جهت مجرد تام و کامل بودن فاقد شوق اند و هرآنچه در وجود آنهاست، عشق است، چنان که در ذات حق نیز همین بود (همان، ۱۰۸). پس از گذر از مرتبه ذات حق و مراتب عقول مجرد، به مرحله نفوس کامل می رسیم، مانند نفوس اولیا و نفوس فلکی براساس دیدگاه حکمای قدیم. در این مرتبه، هم عشق حضور دارد و هم شوق؛ عشق از آن رو که به معشوق حقیقی دست یافته اند و شوق از آن جهت که هنوز به همه مقامات و درجات خود نرسیده اند و در مسیر سلوک و حرکت معنوی به سر می برند (همان، ۱۰۹).

پس از مرتبه نفوس کامل، به نفوسی می رسیم که جایگاهی میانه دارند و میان جایگاه علمی و مرتبه پایین تر در نوسان و تردد به سر می برند؛ گاه بر اوج والایی می نشینند و گاه تا زیر پای خود نیز نمی بینند و احوالی گوناگون از صفا و کدورت و اعتلا و سقوط را تجربه می کنند. فراتر از اینها، نفوسی وجود دارند که سخت در طبیعت فرو رفته اند و همان گونه که آیه کریمه می فرماید: «ثُمَّ نُكْسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ»، چهره دلشان وارونه و رو به فرود است و مانند چهارپایانی که ساختمان مفاصل گردنشان چنان است که همواره به پایین می نگرند (همان).

به طور کلی می توان گفت: عشق و اشتیاق در همه پدیده ها حتی در اجسام مادی جاری است و تنها ویژگی موجودات دارای نفس ناطقه یا نفس حیوانی نیست. اما شیخ در این بخش به اشکال اصلی مسئله و پاسخی که باید داده

شود، نپرداخته است. اشکال یادشده همان گونه که پیش تر اشاره شد، این است که عشق و شوق، فرع بر آگاهی است و بسیاری از موجودات فاقد شعور به شمار می روند. پاسخ این اشکال آن است که همان گونه که حقیقت وجود، دارای مراتب و درجات است، شعور و ادراک نیز از اموری است که شدت و ضعف دارد و هر موجودی به تناسب مرتبه و حد وجودی خود، از نوعی علم، شعور و اراده برخوردار است. بنابراین اگر مقصود از نبود شعور در جمادات و نباتات، فقدان مطلق هر گونه ادراکی باشد، سخنی نادرست است. اما استدلال بر این مدعا که «شعور عین وجود است و به تبع آن دارای مراتب می باشد»، مجالی فراتر از اینجا می طلبد و در این مختصر نمی گنجد. (همان).

### رویکرد طبی ابن سینا به عشق

ابن سینا در مقام و جایگاه یک طبیب که هم با جسم و هم با روح بیمار ارتباط دارد، عشق را یک بیماری می داند. با نشانه های ثابت. نشانه هایی که ابن سینا بیان می کند مشخصه های اساسی و اصلی عشق است که در ادامه هم به تعریف عشق از نگاه طبی ایشان و هم به برشمردن نشانه های آن می پردازیم؛ ایشان در کتاب قانون عشق را این گونه تعریف می کند: هذا مرض وسواسی شبيه بالماليخوليا، يكون الانسان قد جلبه إلى نفسه بتسليط فكرته على الاستحسان بعض الصور و الشمائل (ابن سینا، ج ۲، ۵۳).؛ عشق بیماری است و سوسه ای که شباهت زیادی به مالیخولیا دارد. علت این مرض این است که ذهن و فکر انسان را در گیر صورت ها و اشکالی می کند و مدام در خیال خویش غوطه ور است. محتمل است که آرزوی آن در به وجود آمدن این مرض یاری رسان باشد و ممکن است که یاری رسان نباشد، اما این در گیر بودن مدام و پیوسته ذهن، علت ایجاد بیماری است (شرفکندی، ۱۳۹۴، ج ۳، ۱۳۵-۱۳۶).

### نشانه های عشق

ابن سینا در باب شناخت و درک عشق یک جوان عاشق، فهم و درک خود را از راه تفصیل نشانه های ثابتی از عشق شروع می کند. ایشان برای عشق این نشانه ها را می آورد: گود افتادن، خشکی چشم و آب نداشتن آن ها مگر در زمان گریستن. پلک ها پیوسته بر روی هم می آیند، آن گونه خندان است که گمان می کنی چیزی مسرت بخش را نظاره می کنی، یا این که خبر خوبی را به او می دهند. یا مزاح می کند. نفسش منقطع و تند می شود و آهی عمیق از عمق دل برمی آورد. گاه در اوج شادمانی و خنده، ناگهان اشک می ریزد؛ اگر شعر و آوازی از فراق و دوری معشوق سخن گوید، ژرفای جانش را می آزارد. الا چشم های او که خشک هستند و کاسه آن ها گود رفته است و پلک های او از بی خوابی متورم، تمام اعضا و جوارح او مرطوب اند. آه کشیدن های پیایی بر سر او تأثیر گذاشته است. ظاهرش نامرتب، نبضش نامنظم و حالش متغیر است، به ویژه اگر به محبوب برسد و اگر فجاءه معشوق خود را ببیند. حتی اگر عاشق نام و نشان معشوق را مخفی کند، از تغییر نبض او می توان نام معشوق را یافت (همان).

ابن سینا یکی از معالجات اصلی بیمار را پی بردن به نام معشوق می داند. زیرا طبیب با پیدا کردن نام معشوق قدم بزرگی برای معالجه بیمار برداشته است. اگر نام معشوق توسط عاشق ذکر نشود، طبیب باید راه چاره ای دیگر بیاندیشد. اینگونه که طبیب در حالی که نبض بیمار را به زیر انگشتانش دارد، نام های بسیاری را بر زبان بیاورد و توجه داشته باشد با بردن کدام نام است که نبض بیمار تغییر می کند. بعد از این که نام معشوق به دست آمد، اکنون نوبت به یافتن موطن و سرزمین اوست، لذا طبیب در همان حال باید نام شهرها و دیارها را بر نام معشوق بیافزاید، تا زمانی که نام دیار معشوق را هم مانند نام او بیابد. در نهایت نام معشوق و دیار او را در کنار هم بگذارد، به قدری تکرار کند تا معشوق را آن طور که باید بشناسد. سپس ابن سینا بیان می کند که، عاشقانی را دیده که با انواع بیماری هایی که از عشق نشأت گرفته است دست و پنجه نرم کرده اند و بسیار ضعیف و نحیف شده اند. ولی همین که به معشوق خود رسیده و وصال حاصل آمده است بعد

از مدتی کوتاه که به دیدن نشان رفته شگفتی‌ها دیده است؛ فربه گشته و قوایی را که از دست داده مجدداً به دست آورده‌اند، به همین جهت و با توجه به همین مسئله ابن سینا بیان می‌کند، مزاج آدمی مطیع و فرمانبردار حالات روحانی و نفسانی است. (همان).

#### درمان عشق

ابن سینا با تمسک به الگوی طبی، ترکیب اخلاط، تبیین می‌کند که همان‌گونه که گرما سبب بخار شدن مایعات و آب می‌شود، عشق مفرط نیز همه رطوبت بدن را تبخیر و یک بدن ضعیف، خشک و نحیف را تحویل عاشق می‌دهد. ایشان معتقد است که عشاق افرادی رنگ پریده و تب‌دار هستند. در ادامه مفصلاً به بیان درمان عشق از نگاه ابن سینا می‌پردازیم؛ بیمار را بیازمای و بنگر آیا نشانه‌ای از سوختگی خلط در او دیده می‌شود؟ اگر چنین است، پالایش (تخلیه) را انجام ده و سپس به تر نمودن و آرامش بخشیدن به بیمار اقدام کن. باید خوراکی نیکو مصرف کند و گرمی دریافت دارد، به شرطی که رطوبت ضروری بدنش کاهش نیابد. وی را به گونه‌ای سرگرم ساز که درگیر برخورد و گفت‌وگو با دیگران شود؛ شاید از این راه سبب بیماری را از یاد ببرد. یا راه چاره‌ای بیندیش تا به کسی دیگر دل ببندد و به صورتی مشروع به وصال او نائل آید و معشوق نخستین را فراموش کند. این عمل در صورتی مثمر ثمر واقع می‌شود که بیماری عشق هنوز ریشه ندوانده و عمیق نشده باشد. چنان که عاشق انسان فرزانه‌ای باشد، نصیحت از طرفی و سرزنش از طرف دیگر و توضیح این که چیزی که او دلبسته به آن شده، نوعی جنون است، تأثیر می‌کند. هم‌چنین می‌توان پیرزنان را گرداگرد او، به بدگویی از معشوق و نسبت دادن کارهای ناپسند و زشت به معشوق وادار کرد، بلکه این حربه کارگر بیافند و دل عاشق آرام شود ولی گاهی بعضی از عاشقان با شنیدن این سخنان بیشتر دلداد معشوق می‌شوند. یا آن که پیرزنان همراه با بدگویی از معشوق، چهره‌ای هجوآمیز از او ترسیم کنند و چیزهایی را برجسته سازند که زیبایی‌اش در دید عاشق رنگ ببازد و پیوسته بر نازیبایی‌هایش پافشاری و تکرار نمایند. پیرزنان در این گونه امور از مردان تواناترند، مگر کسانی که نه مردند و نه زن، که آنان نیز در این گونه تبلیغات دروغین دست کمی از پیرزنان ندارند (همان، ۳۷).

ابن سینا در اینجا بخشی از معالجه خود را متوجه این مسئله می‌کند که شاید بتوان جایگزینی برای معشوق پیشین پیدا کرد و در صورت یافتن جایگزین و فراموش کردن معشوق اول، عشق را منقطع کنند و اجازه ندهند به عشقی دیگر گرفتار بشود. شیخ درمان بعدی را متوجه کنیزان و هم‌بستری زیاد با آنان می‌کند. طرب و سماع، شکار کردن، از ملوک احترام دیدن، همه می‌تواند تسلاهی دل عاشق باشد. و حتی گونه گونه شدن ابرهای بزرگ نیز برای او نوعی از تسلیت است. ممکن است عاشق محتاج به درمانی باشد که برای مالیخولیا و مانیا و قطرب هم مفید و مثمر ثمر واقع شود، مانند مبتلایان به مالیخولیا، قطرب و مانیا بشود، بایستی درمان آن‌ها را استفاده کرد، به وسیله یارچ‌های بزرگ تخلیه شوند و به وسیله نم بخش‌های نام برده، تر گردند (همان).

#### تأثیر نفس بر بدن

پیش از اینکه وارد مسئله رابطه نفس و بدن از نظر ابن سینا شویم، لازم است مقدماتی را بیان کنیم. اولین مقدمه پیش از طرح بحث رابطه نفس و بدن، اثبات و تعریف نفس از نظر ابن سینا است. در این مسئله ابتدا باید نفس اثبات شود، سپس تعریف گردد. لذا ابن سینا به این امر اذعان داشته، نخست وجود نفس را اثبات می‌کند.

ابن سینا در اثبات نفس همان مسیر اثبات نامحسوس از دل محسوس هم‌چون بحث اثبات واجب را پیموده و بیان می‌دارد که ما ابدانی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس‌اند و حرکت می‌کنند. هم‌چنین این ابدان، تغذیه و رشد می‌کنند و بسیاری اعمال دیگر از این قبیل انجام می‌دهند. اما مسئله اینجاست که، این اعمال به جهت جسمانی بودن این ابدان نیست، بلکه به توسط نیروی غیر جسمانی است که انجام می‌پذیرد و از آن نیرو و اصل غیر جسمانی نشئت می‌گیرند. به

طور کلی هر آن‌چه که مبدأ است برای صدور افعال، از یک وجه واحد که فاقد اراده باشد نیست، بلکه از یک مبدأ صدور می‌یابند که آن = را "نفس" می‌نامند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۵). پس از اثبات و تعریف نفس و این‌که نفس داخل در مقوله جوهر است، به تبیین افعال و اختلاف افعال نفس می‌پردازد. به اعتقاد ابن سینا نفس دارای افعالی است که از جهات مختلف، متفاوت است. برخی از این افعال در نهایت قوت و برخی در نهایت ضعف‌اند، بعضی از آن‌ها سریع و بعضی دیگر کند هستند. در ادامه به تبیین ظن و یقین و شک می‌پردازد، با این توضیح که ظن اعتقادی است مخالف یقین با تأکید و شدت است. حدس نیز مخالف یقین به وسیله سرعت فهم است. هم‌چنین به تفاوت ادراک سفید و سیاه، تلخ و شیرین، رنگ و طعم و... اشاره می‌کند. هدف از بیان این امور این است که آن قوه‌ای را که این افعال از او صادر می‌شود بشناسیم (همان، ۲۶).

ابن سینا هم‌چنین بیان می‌کند که ذات متحرک حیوان، متحرک است، اما به سببی غیر از جسم و بدن حیوان. متحرک است به سببی غیر از مزاج جسم و بدن خویش. حیوان به واسطه چیزی به غیر از جسمانی بودنش که چیزی غیر از اوست حرکت می‌کند. حرکت جسم به وسیله مزاج جسم (بدن) نیست، چرا که مزاج، مانع حرکت جسم در جهت حرکت است. با توجه به آن‌چه توضیح دادیم، مشخص می‌شود که مزاج در میان اضداد قرار دارد و بر جدایی و انفکاک بین آن‌ها پافشاری می‌کند. لذا باید نیرویی غیر از مزاج وجود داشته باشد که این حالات را ادغام و ترکیب کند. پس منشأ درک و شناخت و حفظ حالات دیگر جسم چیزی غیر از جسم و مزاج است. امری که باعث صدور افعال و حفظ حالات در انسان می‌شود، نفس است. نفس همان جوهری است که در اجزای بدن سپس در خود بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۳۶).

در این جا ابن سینا می‌خواهد اثبات کند که نفس انسان غیر از جسم و مزاج است. از نفس افعالی صادر می‌شود که آن افعال به منبع دیگری نسبت داده می‌شوند و بر همین اساس است که صور دیگر انواع و قوا اثبات می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۸۵).

ابن سینا پس از بیان آن‌چه که پیش از این گذشت، در این جا به تأثیر نفس در بدن و تأثر او از بدن می‌پردازد. این مسئله و تبیین آن دقیقاً همان چیزی است که ما برای آن مقدماتی را ذکر کردیم و به وسیله همین تأثیر و تأثر نفس و بدن است که مسئله عشق که به عنوان بیماری شناخته می‌شود تبیین خواهد شد، چرا که عاشق دارای نفس است و این نفس است که عاشق شده و آثار آن بر بدن ظاهر می‌شود. اکنون به توضیح ابن سینا در باب تأثیر و تأثر نفس و بدن خواهیم پرداخت، چنانکه پیش از این هم به آن اشاره کرده‌ایم.

ابن سینا بیان می‌کند که این جوهر (نفس) در انسان واحد است. برای این جوهر واحد (نفس) قوایی وجود دارد که منبث در اعضای انسان هستند و زمانی که شیء یا چیزی به وسیله اعضا حس شوند، یا تصور و تخیل اتفاق یفتد و یا تمایل و غضب حاصل گردد، ربطی که بین نفس و فروع وجود دارد، حالتی را در نفس ایجاد می‌کند، این حالت یا حالات در اثر تکرار به صورت ملکه در نفس حاصل می‌شود. حاصل شدن ملکات نیز از تدابیر جوهر مدبر (نفس) است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ۲۳۶). این بیان کیفیت تأثر نفس از بدن است، در اثر افعالی که ذکر شد، در نفس حالتی ایجاد می‌شود که آن حالت از صفات و کیفیات نفسانی است و تا زمانی که آن حال و کیف نفسانی زود گذر و سریع الزوال است، آن را "حال" گویند. زمانی که این کیف و حالت نفسانی تکرار شود، به صفتی مبدل خواهد شد که زوال آن بعید است و تبدیل به صفات ذاتی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۹). برخلاف این امر نیز بسیار اتفاق می‌افتد به این صورت که، حالتی از این هیئت به فروع، سپس به اعضا انتقال می‌یابد. به عنوان مثال، زمانی که انسان به جانب خداوند متعال روی می‌آورد و در جبروت او می‌اندیشد مو بر تن او می‌ایستد. این حالات و ملکات دارای شدت و ضعف هستند و اگر نبود این هیئات، برخی از نفوس به حسب عادت، به سرعت رسوا می‌شدند و از شدت غضب می‌سوختند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۳۷).

شیخ، در بخش نخست، به کیفیت اثرپذیری نفس از بدن اشاره می‌کند: «هنگامی که عضوی از اعضای تو، چیزی را حس می‌کند...» یا هنگامی که ملکات نفسانی تحقق می‌یابند. در بخش دوم، که با عبارت «گاهی نیز برخلاف این روند اتفاق می‌افتد...» آغاز می‌شود، چگونگی تأثیرگذاری نفس بر بدن را توضیح می‌دهد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ۳۱۶). بنا براین، می‌توان گفت که نقطه عطف این پژوهش ذیل همین مسئله مطرح می‌شود. چرا که ابن سینا به عنوان یک طبیب که هم بدن بیمار را بررسی می‌کند و هم نفس را رونشناسی، نهایتاً به تأثیر و تأثر نفس و بدن می‌رسد و تنها با التفات به همین مسئله است که می‌توان ادعا کرد ابن سینا در تعریف عشق در فلسفه و طب دچار تناقض نشده است. در فصل ششم کتاب نفس اشارات، پس از استدلال‌های پنج فصل پیشین که به این نتیجه انجامید که منشأ اصلی قوای ادراکی، تحرکی و حافظه، موجود مستقلی به نام نفس است که در واقع صورت بدن به شمار می‌آید و هر صورتی نیز جوهری است؛ بنابراین نفس جوهر است، مؤلف به تبیین چگونگی تأثیرپذیری نفس از بدن و نیز تأثیرگذاری نفس بر بدن می‌پردازد.

تعامل دوسویه نفس و بدن با یکدیگر و همچنین اطاعت قوای طبیعی جسم از تصورات نفسانی، از موضوعات عمیق و قابل تأملی است که در متون پزشکی و در آثار فلسفی مورد بحث و استناد قرار گرفته است. از همین منظر، گفتار پزشک و حتی حالت چهره، نشاط، آرامش، تنش و دیگر احوالات عاطفی او تأثیر قابل توجهی بر بیمار می‌گذارد. حتی رنگ لباس پزشک نیز مؤثر است؛ رنگ سفید باعث انبساط و نشاط بیمار می‌گردد، همان‌گونه که رنگ سیاه موجب انقباض و اندوه او می‌شود. این تأثیرگذاری از آن روست که رنگ‌ها به صورت تکوینی در احوال درونی انسان مؤثرند؛ همان‌گونه که در فصل پیشین نیز به این قانون اشاره شده است. در دین اسلام نیز استفاده از لباس سفید برای نمازگزار مستحب و پوشیدن لباس سیاه مکروه است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۱۴-۱۵).

تأثیرپذیری قوای جسمانی از تصورات نفسانی را در رویکردی برهانی، می‌توان این‌گونه نشان داد: انسان و نیز حیواناتی که از قوه‌ی تخیل برخوردارند، در مقام عمل معمولاً با چند امکان مواجه‌اند؛ انتخاب بین «انجام یا ترک» و انتخاب بین روش‌های متعدد انجام یک کار. هنگامی که همه‌ی این راه‌ها از حیث امکان یکسان باشند، انتخاب نهایی نیاز به عامل ترجیح‌دهنده دارد. این عامل چیزی جز شناخت، تصور یا حکم ذهنی فرد نیست. برای مثال، علم به لذیذ بودن یک غذا یا اعتقاد به سودمندی یک درمان، عامل تعیین‌کننده‌ای است که بدن را به سمت عمل خاصی هدایت می‌کند و این همان تأثیر مستقیم تصور نفسانی بر فعل جسمانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۲۹-۲۳۰). برهان دیگری نیز با تکیه بر اصول هیئت قدیم (بطلمیوسی) و مبانی طبیعیات کلاسیک قابل طرح است. مطابق این نگاه، محرک اصلی افلاک، تصورات و شوق‌های نفسانی آنها پنداشته می‌شود. این دیدگاه با نگرش قرآنی نیز هم‌خوانی دارد؛ چرا که در قرآن، اداره‌ی امور آسمان‌ها به فرشتگان که موجوداتی عاقل و مأمورند نسبت داده می‌شود: «وَأُوْحِی فِی كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت/۱۲). این تشابه نشان می‌دهد که فعل و تأثیر در عالم ماده می‌تواند ریشه در عوامل غیرمادی و نفسانی داشته باشد.

اگر برخی از آسمان‌هایی که به آنها وحی می‌شود، ماهیتی مادی داشته باشند، در آن صورت تدبیر آنها به فرشتگانی که مجرد و غیرمادی هستند، مستند خواهد بود و در نتیجه تأثیر موجودات مجرد بر امور مادی از این طریق نقلی اثبات می‌گردد. راه دیگر برای آگاهی از تأثیر مبادی ادراکی در امور مادی، تکیه بر مشاهده و وجدان درونی است. تفاوت این روش با روش پیشین در آن است که در روش اول، مسیر برهان و تحلیل عقلی و مفهومی طی می‌شود، حال آنکه در روش دوم به مشاهده عینی و ادراک وجدانی اکتفا می‌شود (همان، ۲۳۱). مشاهده‌ی دیگر در این زمینه، مواردی است مانند رد شدن سریع از روی طناب یا چوبی که بر زمین افتاده، به شکلی که شخص با جرأت بر روی آن می‌دود؛ اما اگر همان طناب یا چوب در ارتفاع یا بر روی آتش قرار گرفته باشد، تصور

خطر سقوط، جرأت گذاشتن پا بر آن را از فرد می‌گیرد و در صورت گذاشتن پا، قدرت توهم سقوط، اختیار قوای تحریکی را از انسان خارج کرده موجب افتادن می‌گردد. البته در این مثال که مربوط به فاعل بالعنایه است توهم سقوط، مستقیم علت سقوط نیست، بلکه سبب از دست رفتن کنترل قوا و عدم تعادل می‌شود؛ مگر آن که پیدایش اضطراب و لرزش اندام را که امری مادی و طبیعی است، به توهم و تصور سقوط نسبت دهیم. نمونه ای گویاتر، پدیده‌ی احتلام در خواب است، زیرا این اتفاق اثر مستقیم برخی تصورات و تخیلاتی است که شخص در خواب مشاهده می‌کند (همان، ۲۳۲). راه دیگر، شیوه‌ی تجربی است که از راه مشاهده‌ی حالات درونی خود یا آزمودن احوال دیگران به دست می‌آید. در موارد بسیاری، تلقین می‌تواند فرد سالم را بیمار کند یا بیمار را بهبود بخشد. چنان که ابن سینا در کتاب اسرارالآیات (از مجموعه‌ی اشارات و تنبیهات) بیان کرده، نفس افرادی که دارای چشمان اثرگذار هستند، می‌تواند منشأ آثار عینی و جسمانی شود (همان).

### نتیجه‌گیری

شیخ الرئيس مبحث عشق را از دیدگاه فلسفی و پزشکی در رساله‌ی العشق و قانون آورده‌اند. بر اساس یافته‌های پژوهش، ابن سینا گرفتار تناقض در تعریف عشق (در فلسفه و پزشکی) نشده‌است.

ابن سینا با نگاهی فلسفی، عشق را در سرتاسر هستی نظاره می‌کند و آن را مختص به نوع انسان نمی‌بیند. ایشان تمام حرکات را ناشی از انگیزه و عشقی می‌داند که برای نیل به کمال، در ذات و فطرت تمام موجودات عالم امکان، نهاده شده‌است. ایشان هیچ‌یک از جواهر بسیطه غیر حیه را خالی از عشق غریزی نمی‌دانند بلکه معتقدند پیوسته همراه آن می‌باشند و همین همراهی و دارا بودن عشق فطری، موجب بقای وجود آنهاست. پس از آن عشق در نفوس و صور نباتات را به اثبات می‌رساند و میل به تغذیه، نمو و مولده را ذیل عشق به شمار می‌آورد. در مرتبه بعد به بررسی عشق در نفوس حیوانی می‌پردازد (عشق در این مرتبه مورد بررسی شیخ به عنوان یک طیب است). عشق در نفوس حیوانی را به دو قسم عشق طبیعی و اختیاری تقسیم می‌کند. عشق طبیعی آن است که حامل آن تا به مقصود حقیقی نرسد آرام نمی‌گیرد و عشق اختیاری آن است که حامل گاهی به علت متضرر بودن از آن اعراض می‌نماید. پس از آن به ذکر عشق به صور حسنه، عشق در نفوس الهیه و نهایتاً عشق در ذات خداوند متعال که برترین نوع عشق است می‌پردازد. از نگاه فلسفی - عرفانی ایشان خیر مطلق همان عشق حقیقی است. لذا ایشان در نگاه فلسفی - عرفانی خود به عالم، امانتدار این دیدگاه بوده و تمام آن‌چه را که به یقین یافته، ابراز نموده‌است.

اما ابن سینای در جایگاه طیب، در کتاب قانون، جسم و روان و حالات جسمانی و روانی بیمار را بررسی کرده‌است. او، اثر عشق را در چهارمین فصل از هفت فصل عشق به عنوان یک بیماری عنوان کرده‌اند. بیماری که نشأت گرفته از حالات روانی نفس بر جسم است. از آن جایی که نفس و بدن همواره متأثر از یکدیگرند، تمام حکمای اسلامی به این امر مهم اذعان داشته و هم‌چنین در تمام آثار فلسفی خود بحثی را تحت عنوان رابطه نفس و بدن بیان کرده‌اند. لذا بوعلی به عنوان یک طیب، آثاری که عشق در مرتبه نفوس حیوانی، بر روی جسم می‌گذارد را بررسی کرده و علائم آن را تشخیص داده‌است. علاوه بر آثار فلسفی در قانون نیز، ذیل نشانه‌های عشق عنوان می‌کند که مزاج انسان همواره گوش به فرمان و مطیع پندارهای روانی است. که تأییدی بر ادعای پژوهش‌گر است، زیرا ابن سینا به این مطلب اذعان نموده که بدن تحت تأثیر حالات روانی و نفسانی است. به همین خاطر ابن سینا که به بررسی حالات جسمانی یک عاشق می‌پردازد، جز گود رفتن و خشک شدن چشم، بریده بریده بودن نفس، آه بلند کشیدن، در میان خنده به گریه افتادن، زردی، لاغری و... نمی‌بیند. این علائم، علائم یک بدن سالم و خالی از مرض نیست. پس یقیناً آثاری که نفس عاشق بر بدن عاشق می‌گذارد، آثار یک بیماری است که نه تنها بوعلی که تمام اطباء، آن را به عنوان یک بیماری می‌شناسند.

## منابع

### قرآن

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق کریم فیضی، ج ۳، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *القانون فی الطب*، ج ۲، بیروت: بی جا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۴)، *قانون*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، ج ۳، تهران، سروش: انتشارات صدا و سیما.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات: دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *فتوحات مکیه*، ج ۲، دوره چهار جلدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، ج ۲، قم، طبع اول: دفتر تبلیغات اسلامی.
- الفیومی، (۱۳۵۶ش)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للدفاعی*، الطبعة الثانية، قاهره: دارالمعارف.
- اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، طبع اول: دارالقلم.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۸، قم: نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۶)، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، چاپ اول، قم: بکا.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳)، *هزار و یک کلمه*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۸)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات*، نمط ۸، قم: آیت اشراق.
- حسینی طهرانی، محمد صادق، (۱۳۹۸)، *جذبۀ عشق، مشهد: نور ملکوت قرآن*.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۳۶ق)، *الله شناسی*، ج ۱، مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۳۰ق)، *رساله مؤدت*، چاپ اول، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- دری، ضیاء الدین، (۱۳۶۰) *رسائل ابن سینا*، تهران، مرکزی: ناشر.
- دری، ضیاء الدین، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، تصحیح و توضیح سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، بی تا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، منشورات مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عاملی، حر، (۱۴۱۶ق)، *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، چاپ سوم، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- کرمانی، نفیس بن عوض (۱۳۹۴)، *شرح الاسباب و العلامات*، ترجمه احمدبن محمد الحسینی، تهران: انتشارات المعی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران: صدرا.
- مولانا، (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، نشر سهیل و نشر علم.



## بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط معلول

سید محمد مهدی نبویان 

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. نویسنده مسئول: [mmm.nabavian@yahoo.com](mailto:mmm.nabavian@yahoo.com)

| اطلاعات مقاله                                        | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تاریخ‌ها:<br>دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰<br>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۰ | مساله وجود رابط، یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی است که از زمان ملاصدرای شیرازی محور بحث متفکران اسلامی قرار گرفته است. ملاصدرا با تعریف دقیق وجود رابط و نیز بیان ویژگی‌های وجود رابط معلول و نتایج پذیرش آنها، بانی جدید درباره حقیقت وجود معلول گشود؛ تا جایی که همه فیلسوفان پس از او، نسبت به نظریه وی اظهار نظر کردند. یکی از این فیلسوفان، علامه طباطبایی است که ویژگی‌های خاصی برای وجود رابط برشمرده است. این مقاله با روش تحلیلی و رویکردی تطبیقی به تبیین نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط معلول و بررسی تطبیقی میان آنها می‌پردازد و اشتراکات و تفاوت‌های این دو متفکر را بیان می‌کند و در پایان نظریه‌های ایشان ارزیابی می‌شود. این دو فیلسوف در عین ربط دانستن وجود معلول، عدم درک استقلال وجود رابط معلول، فقدان ماهیت و پذیرش وحدت شخصی وجود از راه مسئله وجود رابط، دیدگاه مشترکی دارند و در یک حیثیت یا دو حیثیتی بودن وجود رابط معلول، اختلاف نوعی یا عدم اختلاف نوعی میان وجود مستقل و رابط، حقیقی بودن تقسیم وجود به مستقل و رابط، اشتراک لفظی یا معنوی بودن اطلاق وجود به رابط و مستقل و هم‌چنین در تعریف وجود رابط تفاوت دارند. در بخش پایانی مقاله این مطالب ارزیابی می‌شوند. |

استناد: نبویان، سید محمد مهدی (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط معلول. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳)، ۷۱-۸۴.  
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2086769.1082>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## A comparative study of Mulla Sadra's and Allama Tabataba'i's views on the existence of a causal link

Seyed Mohammad Mahdi Nabavian ✉ 

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Corresponding author: [mmm.nabavian@yahoo.com](mailto:mmm.nabavian@yahoo.com)

### Article Info

#### History

Received: April 19, 2026

Accepted: September 01, 2026

#### Keywords

The existence of a link

Maaloul

Mulla Sadra

Allameh Tabataba'i

comparative study

### Abstract

The issue of the existence of a relationship is one of the important issues in Islamic philosophy, which has been the focus of discussion among Islamic scholars, especially since the time of Mulla Sadra Shirazi. Mulla Sadra, by precisely defining the existence of the relation and also stating the characteristics of the existence of the relation of the effect and the consequences of accepting them, opened a new chapter on the truth of the existence of the effect; to the extent that all philosophers after him commented on his view. One of these philosophers is Allameh Tabataba'i, who, like Mulla Sadra, has addressed this issue with particular care and has enumerated specific characteristics for the existence of the relation. This article uses an analytical method and a comparative approach to explain the views of Mulla Sadra and Allama Tabataba'i on the issue of the existence of a causal relationship and a comparative study between them, and explains the similarities and differences between these two thinkers, and finally evaluates their views. These two philosophers share the same view of the existence of the affected, but they do not understand the independence of the existence of the affected relation, the lack of essence, and the acceptance of the personal unity of existence through the problem of the existence of the relation. They also differ in whether the existence of the affected relation has one status or two statuses, the specific difference or lack of specific difference between independent and relational existence, the reality of the division of existence into independent and relational, the verbal or spiritual commonality of the application of existence to relational and independent, and also in the definition of relational existence. These issues will be evaluated in the final section of the article. Therefore, the main question of the following article is how to reconcile the views of Mulla Sadra and Allama Tabataba'i on the issue of the existence of a disabled link.

**Citation:** Nabavian, M. (2026). A comparative study of Mulla Sadra's and Allama Tabataba'i's views on the existence of a causal link, *Comparative Philosophy*, 3(3), 71-84.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2086769.1082>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

مسئله وجود رابط یکی از مسائل مهم در فلسفه اسلامی است که پس از صدرالمتهلین شیرازی با تاکید بیشتری مورد بحث فیلسوفان قرار گرفت. ملاصدرا با دقت در معنای وجود رابط و بیان ویژگی‌های آن، نگاهی نو در فلسفه اسلامی ایجاد کرد که بر فیلسوفان پس از او تأثیر گذاشت. ملاصدرا هم در تعریف وجود رابط و هم در ویژگی‌ها و نتایج پذیرش وجود رابط در عالم هستی، به کنکاش فلسفی پرداخت و نظریه‌ای جدید در این باره بیان کرد. پس از او نیز فیلسوفان اسلامی به تبیین و بررسی نظریه صدرالمتهلین پرداختند. برخی از فلاسفه نیز برخی مباحث مربوط به وجود رابط نظریه ملاصدرا را نپذیرفته و خود نظریه جدیدی مطرح نمودند. علامه طباطبائی یکی از این فیلسوفان است که با بررسی نظریه صدرالمتهلین و پذیرش بخشی از این نظریه، در برخی مسائل مربوط به وجود رابط با ملاصدرا اختلاف نظر داشته و نظریه جدید ارائه کرده است.

این نوشتار با تبیین نظریه صدرالمتهلین و علامه طباطبائی درباره مسئله وجود رابط، به بررسی تطبیقی این دو نظریه پرداخته و اشتراکات و تفاوت‌های میان این دو فیلسوف درباره مسئله وجود رابط را بیان می‌کند. در ابتدا نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره وجود رابط بیان می‌شود و سپس بررسی تطبیقی آنها انجام می‌گیرد.

## پیشینه مسئله

درباره مسئله وجود رابط از منظر صدرالمتهلین و علامه طباطبائی پژوهش‌هایی انجام گرفته است که از جمله آنها می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. کتاب «درآمدی به نظام حکمت صدرایی» از عبدالرسول عبودیت که وجود رابط از نظریه ملاصدرا را بررسی کرده است؛ ولی به تطبیق آن با نظریه علامه طباطبائی نپرداخته است.

۲. مقاله «وجود رابط از دیدگاه صدرالمتهلین و سایر فیلسوفان اسلامی» از حسین مسعودی در مجله حوزه سال ۱۳۷۸ شماره ۹۳ که به تبیین وجود رابط از منظر فیلسوفان اسلامی پرداخته است، اما تطبیق نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی در آن نیست.

۳. مقاله «وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمتهلین» از حسن محسنی و سیدباقر حسینی کریمی در مجله نسیم خرد سال ۱۴۰۲ شماره ۱۷ که به تحلیل وجود رابط از منظر ملاصدرا و نتایج آن می‌پردازد، ولی تطبیق نظریه ملاصدرا با علامه طباطبائی در آن نیامده است.

۴. مقاله «وجود رابط و وجود محمولی از نظر آقاعلی مدرس طهرانی و علامه طباطبائی» از عسگری سلیمانی امیری در مجله حکمت اسلامی سال ۱۳۹۵ شماره ۱۰ که به تبیین نظریه آقاعلی مدرس و علامه طباطبائی در مسئله وجود رابط پرداخته و اشتراکات و اختلافات آنها را بیان کرده است.

۵. مقاله «وجود رابط و مستقل از نظریه علامه طباطبائی، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی» از رسول آقائی و محمود دزفولی نسب در مجله نسیم خرد در سال ۱۴۰۱ شماره ۱۴ که به نظریه سه فیلسوف اسلامی پیرامون وجود رابط پرداخته است.

۶. مقاله «لوازم و نتایج وجودشناختی نظریه وجود رابط معلول ملاصدرا» از روح الله نادعلی و دیگران در مجله آیین حکمت سال ۱۳۹۷ شماره ۳۵ که به تبیین نظریه ملاصدرا در مسئله وجود رابط و بررسی برخی نتایج آن می‌پردازد، ولی میان نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی تطبیق نمی‌دهد.

مروری بر پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که هرچند هر کدام به یک جنبه از مسئله وجود رابط پرداخته است، اما نگاه تطبیقی میان نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی و بیان اشتراکات و اختلافات این دو فیلسوف، بحث جدیدی است که این مقاله به آن پرداخته است.

## وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به دلیل اهمیت مسئله وجود رابط، فصل مستقلی به تعریف وجود رابط و ویژگی‌های آن اختصاص داده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۷۸-۸۲). ایشان سه تعریف برای وجود رابط بیان کرده است:

## تعریف وجود رابط

ملاصدرا تقسیمات مختلفی را برای وجود، از حیث محمولی یا رابطی بودن مطرح می‌کند که در ذیل این تقسیمات به تعریف وجود رابط نیز اشاره می‌شود.

۱. در تقسیم اول، وجود محمولی وجودی است که استقلال در تعقل دارد و می‌توان آن را به تنهایی تصور کرد که به آن معنای اسمی نیز می‌گویند؛ اما وجود رابطی، وجودی است که نمی‌توان آن را مستقل تصور کرد، بلکه صرفاً به همراه و در کنار معنای اسمی تصورپذیر است که به آن معنای حرفی نیز می‌گویند (ر.ک: همان، ص ۸۲). درباره این تقسیم باید توجه داشت اولاً این تقسیم ناظر به مقام ذهن است نه خارج، یعنی ناظر به وجود ذهنی محمولی و رابطی است، نه وجود خارجی آنها (ر.ک: همان، ص ۷۹)؛ ثانیاً، اختلاف میان وجود محمولی و وجود رابطی، اختلاف نوعی و اشتراک آنها لفظی است (ر.ک: همان)؛ زیرا میان این دو، جامع مشترکی نبوده و معنای حرفی نمی‌تواند در معنای اسمی ظاهر گردد و معنای اسمی نیز نمی‌تواند در معنای حرفی ظهور پیدا کند.

۲. در تقسیم دیگر، وجود محمولی به «وجود فی نفسه لافیه» و وجود رابطی به «وجود فی نفسه لغیره» اطلاق می‌شود. مراد از فی نفسه بودن وجود، آن است که به صورت مستقل در ذهن تصور شود؛ ولی فی نفسه بودن وجود به معنای آن است که در خارج، نعت و وصف غیر نیست که از دیدگاه صدرالمآلهین این وجود، منحصر در خداوند است؛ ولی وجود رابطی، وجودی است که گرچه در ذهن، مفهوم مستقل دارد، در خارج، نعت و وصف موجود دیگر است (ر.ک: همان، ص ۸۰). به اعتقاد ملاصدرا وجود رابطی در اصطلاح دوم (وجود فی نفسه لغیره) در مقابل وجود محمولی در اصطلاح اول (وجود فی نفسه) نیست، بلکه یکی از اقسام آن است و با آن منافاتی ندارد؛ اما وجود رابطی در اصطلاح اول (معنای حرفی) با وجود محمولی در اصطلاح اول (معنای اسمی) اختلاف نوعی دارد و اشتراکشان صرفاً لفظی است (ر.ک: همان، ص ۸۱).

تفاوت وجود رابطی در اصطلاح اول (معنای حرفی) با وجود رابطی در اصطلاح دوم (وجود فی نفسه لغیره) در این است که رابطی بودن در اصطلاح اول، به لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم مستقلی ندارد؛ برخلاف اصطلاح دوم که از جهت مفهوم، مستقل است و به لحاظ وجود خارجی، عین وابستگی و تعلق است (ر.ک: همان، ص ۸۲). از این رو ملاصدرا برای جلوگیری از اشتباه میان این دو اصطلاح، وجود رابطی در اصطلاح اول (معنای حرفی) را «وجود رابط» و اصطلاح دوم (وجود فی نفسه لغیره) را «وجود رابطی» می‌نامد. رابطی نامیدن آن شاید به این دلیل است که لفظ «رابطی» با یای نسبت، هم به فی نفسه بودن آن و هم به لغیره بودن آن اشاره دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء اول، ص ۳۰۴). همچنین معنای اول از وجود مستقل را «وجود محمولی» و معنای دوم را «وجود فی نفسه» می‌نامد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۸۲).

۳. از جهت سوم که صرفاً ناظر به وجود خارجی است، وجود به «رابط» و «مستقل» تقسیم می‌گردد. وجود رابط، وجودی است عین ربط و تعلق به غیر که فاقد ذات و حیثیت فی نفسه است؛ اما وجود مستقل وجودی است که هیچ گونه وابستگی و تعلق به غیر ندارد که در این تقسیم، صرفاً وجود خداوند مستقل است و بقیه موجودات، رابط و عین تعلق به او هستند.

بر این اساس، از منظر ملاصدرا اصطلاح رابط به دو قسم اطلاق می‌گردد: ۱. مفهوم حرفی وجود که در تقسیم اول ذکر شد و مراد از آن، مفهومی است که نمی‌توان آن را به صورت مستقل تصور کرد. چنین اصطلاحی ناظر به خارج نیست، بلکه مربوط به ذهن است و به رابط در قضایا اطلاق می‌گردد؛ ۲. وجود رابط که ناظر به جهان خارج است و به

برخی از موجودات عینی اطلاق می‌شود. به اعتقاد ملاصدرا وجود معلول از این قسم است؛ در نتیجه وجود رابط معلول فقط از این جهت مانند وجود رابط حرفی است که نمی‌توان آن را مستقل تصور کرد.

### ویژگی‌های وجود رابط معلول

ملاصدرا برای وجود رابط معلول ویژگی‌هایی بیان کرده‌است که عبارتند از:

۱. وجود رابط معلول، حیثیت فی نفسه ندارد؛ یعنی نمی‌تواند مفهوم مستقلی داشته‌باشد و تمام هویتش همان حیثیت «لغیره» است. به عبارت دیگر، چون تمام هویت او ربط و تعلق محض است، هیچ حیثیت نفسی ندارد تا بتوان آن را به نحو مستقل تصور کرد (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

۲. با توجه به اینکه معلول، حیثیت فی نفسه ندارد، واقعیتی در کنار سایر واقعیات عالم نیست؛ یعنی در مقام شمارش واقعیات عالم، نمی‌توان آن را واقعیت دیگری در کنار واقعیات عالم و وجود ثانی برشمرد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۴)؛ برخلاف وجود رابطی مانند وجود اعراض که واجد دو حیثیت فی نفسه و حیثیت لغیره بوده، وجودی غیر از وجود معروض خویش دارند و در نتیجه واقعیتی از واقعیات عالم شمرده می‌شود (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۰۵).

براساس این، صدرالمتهلین در تحلیل وجود رابط معلول، از فلاسفه قبل فاصله گرفته و دیدگاه دیگری مطرح کرده‌است؛ یعنی برخلاف فلاسفه متقدم که وجود معلول را مانند اعراض، دارای حیثیت فی نفسه لغیره می‌دانستند، ملاصدرا منکر حیثیت فی نفسه برای معلول شده و برای آن صرفاً حیثیت لغیره را اثبات کرده‌است. فلاسفه گذشته چون قائل به اصالت وجود نبودند، برای ماهیت معلول، حیثیت فی نفسه و برای وجود آن، حیثیت لغیره در نظر می‌گرفتند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۱)؛ اما ملاصدرا با طرح اصالت وجود و نیز بساطت وجود در خارج، وجود معلول را صرفاً واجد یک حیثیت (حیثیت لغیره) دانسته و منکر حیثیت فی نفسه برای معلول شده‌است. از این رو وجود معلول را رابط دانسته‌است، نه رابطی (ر.ک: همان، ص ۳۳۰).

۳. از سوی دیگر، چون وجود معلول، عین ربط به علت است و حیثیتی جز ربط و تعلق به علت ندارد، وجودی دیگر در مقابل علت به حساب نمی‌آید، بلکه صرفاً شأن و اثری از علت است؛ بدین معنا که معلول ربط یک وجود است - وجود علت - نه خود وجود؛ اثر یک وجود است، نه خود وجود (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱).

۴. معلول، هیچ هویتی از خود ندارد و محکوم به هیچ حکمی واقع نمی‌شود، بنابراین اطلاق «وجود» نیز بر آن صحیح نیست (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵).

۵. معلول، ذاتی ندارد و صرفاً عین ربط به علت و شأنی از آن است، نمی‌توان آن را به صورت مستقل درک کرد؛ بلکه ادراک حصولی و حضوری معلول، در واقع همان درک علت است. البته روشن است که درک معلول به معنای درک علت «بما هی علّه» (یعنی علت در مقام ذات) نیست، بلکه درک علت در مرتبه معلول است و به تعبیر دیگر، وجود رابط معلول به منزله مرتبه‌ای که واقعیت علت در آن مشهود است، یافت می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

۶. منظور ملاصدرا از نفی وجود معلولات، هیچ و پوچ بودن آنها نیست؛ بلکه وی معلولات را شئون و ظهور خداوند دانسته و تکثر آنها را می‌پذیرد؛ اما تکثر در ظهورات، نه تکثر در وجودات. بنابراین گرچه یک وجود واحد داریم، این وجود دارای شئون و ظهورات متکثر و مختلفی است که به معنای تجلی علت در مراتب و شئون مختلف است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

ملاصدرا از این حقیقت ربطی معلول، به شأن، ظل، رشحه، فیض، طور، حیثیت، اسم، نعت (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۰۰)، تابع، مظهر، تجلی (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۱۷)، نحو (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۷۶)، ظهور (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۸۳)، مرتبه (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۷۷)، تطور (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۴۸)، تحیت (ر.ک: همان، ج ۲، ص

۲۴۵)، اشعه (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۹)، ظل (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۳۷)، ضوء (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۱)، لمعه و سطع (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۸) تعبیر می‌کند.

۷. چون معلول هیچ شأنی از خود ندارد و واقعیته در کنار واقعیت علت نیست و صرفاً شأن آن است، ملاصدرا بساط علیت و معلولیت را برمی‌چیند و علیت را به تشأن و تحئ ارجاع می‌دهد؛ زیرا علیت و معلولیت، فرع بر تغایر دو وجود یعنی علت و معلول است. از این رو در نظر او یک وجود واحد شخصی، یعنی علت داریم و بقیه شئون و حیثیات اویند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۰۰، ۳۰۱). بنابراین یکی از ادله ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود، رابط بودن معلول است. ایشان با رابط دانستن معلول، به این نتیجه رسید که در عالم هستی، یک وجود واحد شخصی موجود است و دیگر اشیاء، رابط، شئون و مظاهر آن هستند (ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹ و ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲، ۲۹۹ و ۳۰۰).

### وجود رابط از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز همچون ملاصدرا به صورت مفصل به تعریف وجود رابط و ویژگی‌های آن اشاره کرده‌است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

### تعریف وجود رابط

وجود از نظر علامه به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم می‌شود. «وجود فی نفسه»، وجودی است که معنا و مفهوم مستقل دارد و مصداق مفهوم اسمی و مستقل قرار می‌گیرد؛ این وجود به گونه‌ای است که وقتی عقل از آن مفهوم می‌سازد، این مفهوم وابسته به چیز دیگری نبوده و مستقل است؛ اعم از آنکه وجود خارجی این مفهوم نیز مستقل باشد، مانند جواهر، یا وجود وابسته‌ای داشته‌باشد، مانند اعراض؛ زیرا هم جواهر و هم اعراض مصداق مفهوم اسمی هستند و به اصطلاح وجود محمولی دارند. اما «وجود فی غیره» وجودی است که معنا و مفهوم مستقل ندارد و نمی‌تواند مصداق مفهوم مستقل قرار گیرد، بلکه عین ربط به موجود دیگر است. چنین وجودی حقیقت ربطی دارد و تمام هویتش ارتباط به موجود دیگر است. در واقع هیچ گونه نفیست و حیثیت استقلالی ندارد و همه حقیقت آن ربط و عین وابستگی است. این وجود، همان «وجود رابط» است (ر.ک: طباطبایی، بی تا [ب]، ص ۴۰؛ همو، بی تا [د]، ص ۲۸؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۳، تعلیقه علامه طباطبایی؛ طباطبایی، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۲، ۲۳).

علامه طباطبایی وجود رابط و فی غیره را در سه مورد به کار می‌برد: وجود رابط در قضایا، وجود رابط معلول و وجود رابط و نسبتی که میان مقولات نسبی وجود دارد. در نظر ایشان، وجود رابط در این سه مورد به یک معنا به کار رفته و از یک سنخ است. ایشان در موارد متعددی وجود رابط در قضایا و وجود رابط معلول را در کنار هم بیان می‌کند (ر.ک: طباطبایی، بی تا، ص ۴۰، ۴۱؛ همو، بی تا [د]، ص ۲۸-۳۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷، طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲-۲۸). همچنین در مواردی درباره مقولات سبع، اصطلاح رابط را به کار برده و آن را در کنار رابط در قضایا قرار داده و همان معنا را اراده کرده‌است (ر.ک: همو، بی تا [د]، ص ۳۱، ۱۲۶).

علامه بر این نکته تأکید می‌کند که مفهوم از آن جهت که مفهوم است، شأنی جز حکایت از محکی خود ندارد بنابراین هر حکمی که برای آن ثابت شود، حکم محکی آن است، نه خود آن. مفهوم از نظر ربط و استقلال مبهم بوده، تابع محکی خود است. بنابراین تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره، به لحاظ وجود خارجی است نه مفهوم؛ و اگر در تعریف «وجود فی نفسه» گفته می‌شود که وجودی است دارای معنای اسمی و مستقل، بدین معناست که آن مفهوم از محکی مستقل حکایت می‌کند نه اینکه خود مفهوم، مستقل باشد. همچنین تعریف «وجود فی غیره» به وجودی که دارای

معنای ربطی و غیر مستقل است، بدین معناست که آن مفهوم و معنا از محکی غیر مستقل و ربطی حکایت می‌کند (ر.ک: همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۷؛ همو، بی تا [ب]، ص ۴۱).

### ویژگی‌های وجود رابط معلول

وجود رابط معلول از منظر علامه طباطبائی ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از:

۱. وجود رابط، وجود فی غیره بوده و فاقد جنبه فی نفسه است. حقیقت وجود رابط، عین ربط و وابستگی است و هیچ گونه استقلالی ندارد؛ به عبارت دیگر، هیچ گونه ذات و نفسیتی ندارد. از این رو وجود رابط، واقعیتی در کنار واقعیت علت ندارد، بلکه همه هویت او ربط و وابستگی به علت است. در نتیجه وجود رابط نمی‌تواند مصداق معنای اسمی و مستقل واقع گردد، بلکه فقط مصداق معنای حرفی و ربطی است (ر.ک: همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۴، ۲۶، ۲۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۲۷، تعلیقه علامه طباطبائی).

۲. وجود رابط فاقد ذات و جنبه فی نفسه است و نمی‌تواند مفهوم مستقلی داشته باشد، فاقد ماهیت نیز می‌باشد؛ زیرا ماهیت، چیزی است که در جواب به «ما هو؟» می‌آید، و چیزی که در جواب ماهو می‌آید نیز باید دارای ذات باشد و بتوان آن را به نحو مستقل تصور کرد، در حالی که وجود رابط به سبب آنکه فاقد ذات است و نمی‌توان آن را به نحو مستقل تصور کرد، ماهیت نیز نخواهد داشت (ر.ک: طباطبائی، بی تا [د]، ص ۳۰؛ همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۴، ۲۶، ۲۷؛ همو، بی تا [ب]، ص ۴۰).

۳. وجود رابط به دلیل ماهیت نداشتن، هیچ حکمی ندارد و نمی‌تواند موضوع یا محمول هیچ قضیه‌ای واقع شود؛ زیرا اساساً وجود رابط نفسیتی ندارد تا حکمی بگیرد (ر.ک: همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۴، ۲۶؛ همو، بی تا [الف]، ص ۲۷. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۲۷، تعلیقه علامه طباطبائی). بنابراین احکام ایجابی که در ظاهر به وجود رابط نسبت داده می‌شود، در واقع حکم علت و وجود مستقل است (ر.ک: طباطبائی، بی تا [د]، ص ۱۷۶).

وقتی گفته می‌شود «وجود رابط حکم نمی‌پذیرد»، در واقع حکمی است که برای آن اثبات شده است؛ یعنی برای وجود رابط، مانند وجود مستقل می‌توان احکامی را ثابت کرد. علامه در پاسخ اشاره می‌کند که احکامی که به وجود رابط نسبت داده می‌شود، احکامی سلبی است که به نحو سالبه محصله است نه موجهه معدوله، از این رو نیازمند وجود موضوع نیست. به عبارت دیگر، چنین احکامی صرفاً سلب حکم از وجود رابط است، نه اثبات حکمی به صورت سالبه برای آن (ر.ک: همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۴).

۴. وجود رابط، ذات و نفسیت و نیز هیچ حکمی ندارد، نمی‌توان آن را ثانی علت دانست و وجود مستقلی برای آن در نظر گرفت، بلکه تمام هویت آن عین ربط به علت است. در حقیقت، وجود رابط خارج از وجود علت و منفصل از آن نیست، اما این عدم انفصال به معنای آن نیست که وجود رابط عین وجود مستقل یا جزئی از آن است؛ بلکه بدین معناست که معلول به جای آنکه واقعیتی مغایر با واقعیت علت باشد، شأنی از آن واقعیت علت است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۲۷، تعلیقه علامه طباطبائی؛ طباطبائی، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۷).

۵. همه هویت وجود رابط، عین ربط و وابستگی به علت است، از خود «ذاتی» ندارد، نه اینکه دارای ذاتی باشد مرتبط با علت یا محتاج، قائم و فقیر به علت، بلکه ذات آن همان ربط به علت و احتیاج و فقر و وابستگی به آن است (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴)؛

۶. وجود رابط، مستقل از علت و نیز عین علت یا جزئی از آن نیست، بلکه وجود رابط، شأنی از شئون علت و آیه‌ای از آیات وجود علت است. در واقع یک ذات مستقل، موجود است که همان ذات علت است و بقیه امور، روابط و شئون و آیات او هستند؛ به گونه‌ای که وجودش صرفاً اشاره به وجود مستقل است و همه هویتش نشانه علت است (ر.ک:

همان، ص ۱۹۴-۱۹۵). بر این اساس، هیچ موجودی جز وجود علت، مستقل نیست و بقیه شئون آن و آیات آن هستند و اگر آن شئون به صورت مستقل لحاظ شود، آن استقلال، صرفاً از علت است؛ بدین معنا که اگر در وجود معلول، نفسیت و استقلال دیده شود، در حقیقت نفسیت و استقلال علت است؛ یعنی وجود علت در مرتبه معلول ظهور یافته است. به عبارت دیگر، نباید گمان کرد که وجود رابط همان وجود علت در مرتبه ذاتش است؛ بلکه وجود رابط، شأن علت و در اصطلاح، وجود علت در مرتبه خاص آن رابط است. بر این اساس، می‌توان وجود معلول را همان وجود علت دانست که در این مرتبه خاص متجلی شده است (ر.ک: همان، ص ۱۹۴).

بنابراین، علامه طباطبایی نیز همچون ملاصدرا، رابط بودن معلول را یکی از ادله وحدت شخصی وجود قرار داده و به این نتیجه رسیده که در عالم هستی، یک وجود واحد شخصی موجود است و دیگر اشیا، رابط، شئون و مظاهر آن هستند (ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۲۱۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ۱۹۵؛ همو، بی تا [الف]، ص ۵۸).

۷. با توجه به اینکه وجود رابط فاقد نفسیت و صرفاً ربط به علت و عین قوام به مستقل است، درک این وجود نیز جز در پرتو درک وجود مستقل و علت آن میسر نخواهد بود. به عبارت دیگر، با عنایت به اینکه حقیقت وجود رابط همان وجود مستقل در مرتبه خاصی است، درک وجود رابط -حضور یا حصولی- نیز به معنای درک وجود مستقل در مرتبه خاص آن رابط است؛ زیرا درک متقوم بدون مقوم آن محال است. بر این اساس، احکامی که برای معالیل صادر می‌شود، احکام علت در مرتبه معالیل خواهد بود و چون همه معالیل فعل خداوند هستند، می‌توان گفت که هر حکمی که به معلول منتسب است، حکم وجود مستقل علت است، اما نه در مقام ذات، بلکه در مقام فعل و مرتبه خاص معلول. بنابراین درک وجود رابط، همان درک وجود مستقل علت در مقام فعل و مرتبه و شأن خاص آن معلول است (ر.ک: همو، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴، ۱۹۵، ج ۱۷، ص ۴۰۵؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، م، ج ۳، ص ۳۱۳، تعلیقه علامه طباطبایی).

۸. مطابق بیان علامه، همه معالیل، وجودات رابط بوده، ویژگی‌های آن را دارند، از جمله اینکه فاقد ذات و حیثیت فی نفسه و در نتیجه فاقد ماهیت و حکم هستند؛ اما از طرفی ایشان موجودات را به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم می‌کند. فی نفسه را شامل دو قسم «لنفسه» و «لغیره» می‌داند و لنفسه را نیز به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم می‌کند. سپس وجود جواهری مانند «عقل و ماده» را در قسم وجودات «فی نفسه لنفسه بغیره» و وجود «اعراض و صور حاله» را در قسم وجودات «فی نفسه لغیره بغیره» قرار می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، بی تا [د]، ص ۲۸-۳۲؛ همو، بی تا [ج]، ج ۱، ص ۲۷).

اما آیا این تقسیم که در آن برای جواهر و اعراض، حیثیت «فی نفسه» در نظر گرفته شده است، با «فی غیره بودن» همه مخلوقات، منافات ندارد؟ آیا میان این دو مطلب تعارض و تناقضی است؟ علامه خود متوجه این مسئله بوده و بدان پاسخ گفته است. از نظر ایشان آن تقسیم که در آن، جوهر و عرض قسمی از وجود فی نفسه لحاظ شده‌اند، به لحاظ ذات مخلوقات و مقایسه آنها با یکدیگر، است که برخی از آنها وابسته و ربط و برخی نیز مستقل هستند؛ اما همه مخلوقات، اعم از جواهر و اعراض، به لحاظ مقایسه آنها با خداوند، فی غیره و رابط‌اند. در حقیقت وجود معلول، دو حیثیت دارد: حیثیت فی نفسه و حیثیت فی غیره. به بیان سوم، وجود معلول، هم می‌تواند مصداق مفهوم مستقل و هم مصداق مفهوم حرفی قرار گیرد، اما نه از یک جهت، بلکه از جهت آنکه آن را با وجود علت مقایسه می‌کنیم، مصداق مفهوم حرفی و رابط است و از جهت ذات و در مقایسه با دیگر مخلوقات، مصداق مفهوم مستقل و اسمی است (ر.ک: همو، بی تا [د]، ص ۳۰، ۳۱؛ همو، بی تا [ب]، ص ۴۱).

۹. وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی ندارند و می‌توان وجود رابط را به نحو مستقل نیز تعقل کرد و مقصود از عدم اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل، آن است که وجود رابط که مصداق مفهومی حرفی است، می‌تواند به نحو حقیقی مصداق مفهوم مستقل نیز قرار گیرد؛ زیرا اگرچه وجود خارجی معلول، واحد است، ولی دارای دو حیثیت حقیقی (حیثیت ربطی و حیثیت استقلالی) است، ازاین رو، وجود خارجی معلول هم مصداق مفهوم حرفی است و هم مصداق مفهوم اسمی و مستقل، اما نه از یک جهت و حیثیت، بلکه از جهت مقایسه با خداوند، رابط و مصداق مفهوم حرفی است

و از جهت ذات و در مقایسه با دیگر مخلوقات، دارای حیثیت استقلالی و مصداق مفهوم اسمی و مستقل است (ر.ک: طباطبایی، بی تا [ب]، ص ۴۱؛ همو، بی تا [د]، ص ۳۰).

علامه حیثیت ربط و استقلال را، برای معلول، «خارجی» می داند نه ذهنی و مفهومی. بنابراین نباید گمان کرد که مرحوم علامه این دو حیثیت را برای معلول، ذهنی دانسته، به نحوی که حیثیت استقلال و ربط صرفاً دو مفهوم بوده که از وجود معلول انتزاع می شوند؛ زیرا همان طور که قبلاً بیان شد «مفهوم بما هو مفهوم» مبهم بوده و هیچ حکمی ندارد، بلکه در استقلال و عدم استقلال تابع وجودی است که از آن انتزاع می شود. بنابراین تا وجود خارجی متحیث به استقلال یا ربط نگردد، نمی تواند مصداق برای مفهوم مستقل یا رابط قرار گیرد. در نتیجه وجود معلول، اگرچه در خارج واحد است، منشأ انتزاع برای هر دو مفهوم اسمی و حرفی قرار می گیرد. مطابق این بیان، دو حیثیت استقلال و ربط، اولاً و بالذات وصف وجود خارجی معلول و ثانیاً و بالعرض وصف مفهوم هستند (ر.ک: همو، بی تا [د]، ص ۳۰، همو، بی تا [ج]، ص ۲۷). از این رو، وجود معلول در خارج دارای دو حیثیت استقلالی و ربطی است.

علامه طباطبایی، این دو حیثیت را برای وجود خارجی معلول، «حقیقی» می داند، نه اعتباری؛ از این رو، نباید چنین پنداشت که مفهوم رابط حاکی از «وجود حقیقی معلول» و مفهوم مستقل حاکی از «وجود اعتباری معلول» است، (به نحوی که حقیقت وجود معلول، رابط بوده و هیچ گونه حیثیت استقلالی نداشته و لذا وجود معلول، مصداق حقیقی برای مفهوم رابط و حرفی است، و این عقل است که در مرحله بعد، آن وجود رابط را مستقل فرض کرده و برای آن، یک وجود اعتباری مستقل می سازد و سپس از آن وجود اعتباری، مفهومی مستقل و اسمی انتزاع می کند و در این حالت است که وجود معلول، مصداق اعتباری برای مفهوم اسمی قرار می گیرد، نه مصداق حقیقی آن)؛ در حالی که مرحوم علامه هر دو حیثیت را حقیقی می داند، نه آنکه یک حیثیت را حقیقی و حیثیت دیگر را اعتباری بداند؛ لذا از نظر ایشان، وجود معلول، مصداق حقیقی برای هر دو مفهوم اسمی و حرفی است، به نحوی که وجود معلول از جهت مقایسه با خداوند، مصداق حقیقی برای مفهوم رابط و از جهت ذات و در مقایسه با دیگر مخلوقات، مصداق حقیقی برای مفهوم مستقل است (ر.ک: همو، بی تا [ج]، ص ۱، ص ۲۷).

#### بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

پس از آشنایی با نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی، در ادامه این دو نظریه از نظر تطبیقی بررسی می شوند. ابتدا اشتراکات و قرابت های این دو نظریه سپس تفاوت این دو نظریه بیان می گردد و در پایان، نظریه دو متفکر را در قالب پنج نکته ارزیابی می شود.

#### اشتراکات و قرابت های نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی

ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط اشتراکاتی دارند که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. هر دو فیلسوف وجود معلول را رابط می دانند نه مستقل. از نظر ایشان، حقیقت وجود رابط، عین ربط و وابستگی است و هیچ گونه استقلالی ندارد؛ از این رو وجود رابط، واقعیتهای در کنار واقعیت علت ندارد، بلکه همه هویت او ربط و وابستگی به علت است.

۲. بر اساس نظر هر دو فیلسوف، با توجه به آنکه وجود رابط معلول، عین ربط و وابستگی به علت است، از خود «ذاتی» ندارد، نه اینکه دارای ذاتی باشد مرتبط با علت یا محتاج، قائم و فقیر به علت، بلکه ذات آن همان ربط به علت و احتیاج و فقر و وابستگی به آن است.

۳. وجود رابط معلول، مستقل از علت نیست، بلکه شأنی از شئون علت و آیه ای از آیات وجود علت است. در واقع یک ذات مستقل، موجود است که همان ذات علت است و بقیه امور، روابط و شئون و آیات او هستند؛ به گونه ای که وجودشان صرفاً اشاره به وجود مستقل است.

۴. چون وجود رابط معلول، صرفاً عین ربط به علت و شأنی از آن است، درک آن جز در پرتو درک وجود مستقل و علت آن میسر نخواهد بود؛ بلکه ادراک حصولی و حضوری معلول، در واقع همان ادراک علت در مرتبه معلول است (نه ادراک علت در مرتبه خود علت)؛ لذا از نظر ایشان، در هنگام ادراک وجود رابط معلول، در واقع، مرتبه خاصی که واقعیت علت در آن مشهود است، ادراک می‌شود.

۵. بر اساس نظریه هردو فیلسوف، وجود رابط، ماهیت ندارد. علامه طباطبایی به صراحت به این نکته اشاره کرده‌است و ایشان وجود رابط را به دلیل آنکه فاقد ذات و جنبه فی نفسه دانسته به نحوی که نمی‌تواند مفهوم مستقلی داشته‌باشد، فاقد ماهیت می‌داند، چراکه ماهیت، چیزی است که در جواب به «ما هو» می‌آید و چیزی که در جواب ماهو می‌آید نیز باید دارای ذات باشد و بتوان آن را به نحو مستقل تصور کرد. ملاصدرا نیز هرچند به صراحت به این مطلب اشاره نکرده، از ویژگی‌هایی که برای وجود رابط برشمرده، می‌توان ماهیت نداشتن وجود رابط را برداشت کرد، به خصوص ویژگی اول آنجا که وجود رابط معلول را فاقد حیثیت فی نفسه می‌داند و معتقد است وجود رابط، مفهوم مستقل ندارد. همچنین آنجا که ادراک مستقل وجود رابط معلول را انکار می‌کند. از محتوای این دو ویژگی می‌توان برداشت که ملاصدرا وجود رابط را فاقد ماهیت می‌داند؛ چراکه چیزی دارای ماهیت است که دارای حیثیت فی نفسه باشد و به توان آن را به صورت مستقل ادراک کرد.

۶. هر دو فیلسوف با رابط دانستن معلول، به نظریه وحدت شخصی وجود رسیده‌اند و معتقدند در عالم هستی، یک وجود واحد شخصی موجود است و دیگر اشیا، رابط، شئون و مظاهر آن هستند.

#### تفاوت‌ها و تمایزهای نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی

علی‌رغم قرابت نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط معلول، تمایزهایی نیز میان این دو فیلسوف وجود دارد که در ادامه به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱. از نظر ملاصدرا وجود رابط معلول، صرفاً دارای یک حیثیت، یعنی حیثیت لغیره است و هیچ حیثیت دیگری غیر از لغیره بودن و ربط به علت ندارد؛ اما از نظر علامه طباطبایی، وجود معلول، واجد دو حیثیت است که در یک حیثیت، یعنی زمانی که آن را با علتش مقایسه می‌کنیم، رابط است و در حیثیت دیگر، یعنی از حیث ذات و مقایسه با معالیل دیگر، دارای حیثیت استقلالی است.

۲. ملاصدرا به اختلاف نوعی، میان وجود مستقل و رابط قائل است و علامه طباطبایی اختلاف نوعی را نپذیرفته است. از نظر ملاصدرا وجود رابط معلول را نمی‌توان به نحو مستقل و اسمی ادراک کرد و لذا وجود رابط در هیچ حالتی نمی‌تواند مصداق مفهوم مستقل قرار گیرد؛ اما از نظر علامه طباطبایی، وجود رابط چون متحیث به دو حیثیت ربطی و استقلالی است، هم می‌تواند مصداق مفهوم حرفی و ربطی و هم مصداق مفهوم مستقل و اسمی قرار گیرد.

۳. با توجه به دو تفاوت گذشته، تقسیم وجود به مستقل و رابط، از نظر ملاصدرا یک تقسیم حقیقی نیست؛ زیرا «قسم شدن رابط» برای وجود، به معنای آن است که رابط، مصداق مفهوم اسمی و مستقل قرار گیرد؛ در حالی که از نظر ملاصدرا وجود رابط با مستقل اختلاف نوعی دارد و در هیچ حالتی نمی‌تواند مصداق مفهوم اسمی قرار گیرد. علاوه بر آن، لازمه هر تقسیمی مابین اقسام با یکدیگر است؛ در حالی که رابط، امری مباین با وجود مستقل نیست، بلکه عین ربط به آن و شأن آن است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۷۸، ۷۹). اما علامه طباطبایی وجود رابط را قسیم وجود مستقل و یکی از اقسام «وجود» قرار داده‌است؛ از این رو، تقسیم وجود به مستقل و رابط از منظر وی، تقسیمی حقیقی است (ر.ک: طباطبایی، بی تا [د]، ص ۲۸، صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۲۷، تعلیقه علامه طباطبایی).

۴. به نظر ملاصدرا اطلاق «وجود» به رابط و مستقل، اشتراک لفظی است نه معنوی؛ زیرا لازمه اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل آن است که میان آن دو، جامع مشترکی نبوده و معنای حرفی نمی‌تواند در معنای اسمی ظاهر شود و

معنای اسمی نیز نمی تواند در معنای حرفی ظهور پیدا کند؛ لذا اشتراک میان آنها لفظی خواهد بود نه معنوی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۷۸، ۷۹)؛ در حالی که علامه طباطبایی وجود را به رابط و مستقل تقسیم کرده است و می دانیم هر مقسم به یک معنا بر اقسامش حمل می شود و این بدین معناست که اشتراک وجود نسبت به رابط و مستقل، اشتراک معنوی است (ر.ک: طباطبایی، بی تا [د]، ص ۲۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۲۷).

۵. تفاوت دیگر ملاصدرا و علامه طباطبایی در تعریف وجود رابط است. ملاصدرا سه تعریف برای وجود رابط ارائه کرد و این سه تعریف را سه اصطلاح برای وجود رابط قرار داد. در یک اصطلاح، وجود رابط، وجودی است که نمی توان آن را مستقل تصور کرد، بلکه صرفاً به همراه و در کنار معنای اسمی تصورپذیر است. در اصطلاح دوم، وجود رابط، وجودی است که گرچه در ذهن، مفهوم مستقل دارد، در خارج، وصف موجود دیگر است و در اصطلاح سوم، وجود رابط، وجودی است عین ربط و تعلق به غیر که فاقد ذات و حیثیت فی نفسه است. اما از ظاهر عبارات علامه طباطبایی چنین استنباط می شود که وی یک تعریف برای وجود رابط ارائه کرده است. از نظر ایشان، وجود رابط یا فی غیره، وجودی است که معنا و مفهوم مستقل ندارد و نمی تواند مصداق مفهوم مستقل قرار گیرد، بلکه عین ربط و وابستگی به موجود دیگر است. البته از نظر علامه، هر چند وجود رابط یک تعریف دارد، اما دارای سه کاربرد است و در سه مورد بکار می رود: (۱) وجود رابط در قضایا؛ (۲) وجود رابط معلول؛ (۳) وجود رابط و نسبتی که میان مقولات نسبی وجود دارد.

#### ارزیابی نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی

ارزیابی نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی را در قالب چند نکته پی می گیریم:

۱. همان طور که در بخش اشتراکات بیان شد، ملاصدرا و علامه طباطبایی با رابط دانستن معلول، به نظریه وحدت شخصی وجود رسیده اند و معتقداند در عالم هستی، یک وجود واحد شخصی موجود است و دیگر اشیا، رابط، شئون و مظاهر آن هستند؛ در حالی که استدلال ایشان (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹ و ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۲۹۲، ۲۹۹ و ۳۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۱۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ۱۹۵) صرفاً عین ارتباط بودن معلول با علت را اثبات می کند، نه وحدت شخصی وجود را. توضیح آنکه وجود رابط می تواند دو معنا داشته باشد: اول، وجود رابط به معنای «وجود فی غیره»، یعنی وجودی که معنا و حقیقت غیرمستقل دارد و همان نسبت حرفی است؛ و دوم، وجود رابط به معنای «ارتباط و انتساب یک موجود به غیر» که معنایی اسمی است؛ زیرا ارتباط داشتن یک شیء با شیء دیگر از مقوله اضافه است؛ بدین نحو که وقتی میان یک موجود (معلول) با موجود دیگری (علت) ارتباط باشد، برای هر کدام از آن دو موجود، وصفی حاصل می شود که به عین هر کدام از آنها موجود است؛ یعنی «مرتبط بودن» موجود اول (معلول) عین وجود آن و «مرتبط آلیه بودن» موجود دوم (علت) نیز عین وجود آن است. این وصف همان ارتباط است که معنایی اسمی و اضافی به شمار می آید. معنای دوم را «ارتباط» می نامیم.

استدلال رابط بودن معلول و وحدت شخصی، صرفاً معنای دوم از رابط را ثابت می کند؛ یعنی ثابت می کند وجود معلول عین ارتباط با علت است؛ به نحوی که هیچ حیثیتی در وجود آن نیست که مرتبط با علت نباشد، ولی رابط به معنای اول را اثبات نمی کند؛ زیرا عین ارتباط بودن وجود معلول به آن معنا نیست که معلول، رابط بوده و وجود دیگری نداشته باشد، بلکه معلول در عین آنکه ممکن است رابط نباشد و وجود دوم باشد، عین ارتباط با علت است. بنابراین، معلول وجودی غیر از علت دارد، ولی عین ارتباط با علت است. این ارتباط، مفهومی اسمی و اضافی است که به عین وجود هر کدام از دو طرف - یعنی علت و معلول - موجود است. در نتیجه، برهان ایشان فقط ارتباط معلول با علت را، به نحوی که ارتباط عین وجود آن است، اثبات می کند، نه وحدت شخصی وجود را، به نحوی که فقط یک وجود حقیقی (خداوند) باشد و مابقی شئون و اطوار او باشند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۶؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۲۵۰-۲۵۴).

۲. همان طور که در بخش اشتراکات بیان شد، ملاصدرا و علامه طباطبایی، وجود معلول را رابط می دانند نه مستقل؛ در حالی که معلول می تواند یکی از این سه قسم باشد: ۱. وجود «فی نفسه لنفسه»؛ مانند وجود عقول که چون معلول هستند، عین ارتباط با علت اند؛ ۲. وجود «فی نفسه لغيره»، مانند وجود صورت نوعیه و اعراض که به واسطه خلق موصوفشان، معلول خداوند هستند و ۳. وجود «فی غیره یا رابط»، مانند رابطه بین کتاب و میز که چون کتاب و میز معلول خداوند هستند، رابطه میان آنها - یعنی نسبت میان آنها که وجود فی غیره است نیز معلول خداوند است. روشن است هر سه قسم معلول، چون معلول اند، «عین ارتباط با علت» هستند؛ نه آنکه هر سه رابط باشند، بلکه فقط قسم سوم، «وجود رابط و فی غیره» است. بنابراین، مدعای بیان شده مبنی بر اینکه همه معالیل وجود رابط اند و موجود مستقل منحصر در خداوند است، درست نیست.

۳. ملاصدرا به اختلاف نوعی میان وجود مستقل و رابط قائل است و علامه طباطبایی اختلاف نوعی را نپذیرفته است. به نظر می رسد در این قسمت، حق با علامه طباطبایی است و وجود رابط همان طور که می تواند مفهومی نامستقل داشته باشد، آنجا که به وسیله مفهوم «رابط به، از، در» از وجود رابط حکایت می شود، همچنین می تواند مفهومی مستقل نیز داشته باشد - آنجا که به وسیله مفهوم «نسبت یا وجود رابط یا وجود فی غیره یا معنای حرفی» که مفاهیمی اسمی و مستقل هستند، از وجود رابط حکایت می شود؛ از این رو، همان طور که مفهوم حرفی، حاکی از وجود رابط است، مفهوم اسمی نیز می تواند حاکی از وجود رابط باشد.

بنابراین حکایت مفاهیم اسمی از وجود رابط، حکایتی اعتباری است، نه حقیقی؛ یعنی ذهن ابتدا وجود رابط را لحاظ استقلالی نماید و سپس به وسیله مفهوم اسمی از آن حکایت کند؛ که در این صورت، مفهوم اسمی از وجود مستقل اعتباری که ذهن برای وجود رابط اعتبار کرده است، حکایت می کند، نه از وجود رابط. اما این گمان باطل است؛ زیرا میان «فهم استقلالی از وجود رابط» - که محل بحث ماست - و «اعتبار استقلال برای وجود رابط و اخذ مفهوم مستقل از آن» فرق است و مدعای ما آن است که می توان به وسیله مفهوم اسمی و مستقل از همان حقیقت وجود رابط «بما هو رابط» حکایت کرد، نه آنکه ذهن ابتدا وجود رابط را مستقل اعتبار کند و سپس به وسیله مفاهیم مستقل از آنها حکایت کند؛ چرا که چنین چیزی اصلاً محل اختلاف نیست، بلکه در واقع، حکایت مفهوم اسمی از واقعیت اعتباری مستقل است، نه از وجود رابط بما هو رابط. بنابراین، وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی ندارند و در این بخش نظریه علامه طباطبایی درست است. البته علامه طباطبایی معتقد است مفهوم مستقل صرفاً از یک حیثیت وجود معلول (حیثیت استقلالی) حکایت می کند، ولی ما معتقدیم مفهوم مستقل نظیر مفهوم نسبت، از تمام حقیقت وجود رابط حکایت می کند، نه صرفاً از یک حیثیت آن.

۴. بر اساس نظریه هر دو فیلسوف، وجود رابط، ماهیت ندارد؛ در حالی که با توجه به اینکه مفهوم مستقل می تواند از وجود رابط حکایت کند، وجود رابط نیز مانند وجود مستقل دارای «ماهیت» خواهد بود؛ هر چند ماهیتش، ماهیتی ربطی است. افزون بر آن، به نظر می رسد لازمه سخن کسانی که وجود رابط را دارای ماهیت نمی دانند، آن است که در عالم هیچ ماهیتی تحقق نداشته و بساط ماهیت برچیده شود؛ زیرا از نظر این فیلسوفان، موجود مستقل منحصر در خداوند است که ماهیت ندارد و وجود رابط نیز که شامل همه مخلوقات می شود، دارای ماهیت نیست، در حالی که از مطالب بیان شده معلوم شد این نکته درست نیست.

۵. بر اساس نظریه هر دو فیلسوف، چون وجود رابط، ماهیت ندارد و تمام هویتش عین ربط است، هیچ حکمی ندارد و محکوم به هیچ حکمی واقع نمی شود؛ در حالی که با توجه به آنکه وجود رابط، ماهیت دارد و مفهوم مستقل می تواند از وجود رابط حکایت کند، وجود رابط نیز همچون وجود مستقل دارای حکم بوده و می تواند موضوع یا محمول قضایا قرار گیرد.

## نتیجه گیری

این مقاله به بررسی تطبیقی وجود رابط معلول از نظریه ملاصدرای شیرازی و علامه طباطبایی پرداخت و اشتراکات و تفاوت های این دو فیلسوف در مسئله وجود رابط معلول تبیین شد. سپس نظریه ایشان ارزیابی گردید.

اشتراکات ملاصدرا و علامه طباطبایی در این مسئله در شش محور است: ۱) وجود معلول، رابط است نه مستقل (۲) وجود رابط معلول، عین ربط و وابستگی به علت است و از خود «ذاتی» ندارد (۳) وجود رابط معلول، شأنی از شئون علت و آیه ای از آیات آن است (۴) درک وجود رابط معلول جز در پرتو درک وجود مستقل و علت آن میسر نیست (۵) وجود رابط، ماهیت ندارد (۶) نظریه وجود رابط معلول منجر به نظریه وحدت شخصی وجود است.

تفاوت های دو متفکر در این مسئله در ۵ محور است: ۱) ملاصدرا وجود رابط معلول را صرفاً دارای یک حیثیت ربطی می داند، ولی علامه طباطبایی آن را واجد دو حیثیت ربطی و استقلالی می داند (۲) ملاصدرا به اختلاف نوعی میان وجود مستقل و رابط قائل است ولی علامه طباطبایی اختلاف نوعی را نپذیرفته است (۳) تقسیم وجود به مستقل و رابط، از نظر ملاصدرا تقسیمی حقیقی نیست، ولی از نظر علامه تقسیم حقیقی است (۴) ملاصدرا اطلاق «وجود» به رابط و مستقل را اشتراک لفظی می داند، ولی علامه آن را اشتراک معنوی می داند (۵) ملاصدرا سه تعریف برای وجود رابط ارائه کرد، ولی علامه برای وجود رابط، یک تعریف ارائه کرده است.

ارزیابی نظریه ایشان نیز در پنج محور انجام شد: ۱) نظریه وجود رابط معلول منجر به نظریه وحدت شخصی وجود نمی شود؛ ۲) وجود معلول معلول می تواند یکی از این سه قسم وجود فی نفسه، وجود فی نفسه لغیره و وجود فی غیره و رابط باشد (۳) وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی ندارند (۴) وجود رابط همانند وجود مستقل دارای ماهیت است (۵) وجود رابط همانند وجود مستقل دارای حکم بوده و می تواند موضوع یا محمول قضایا قرار گیرد.

## منابع

- صدر المتألهین (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدر المتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدر المتألهین (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدر المتألهین. المشاعر (۱۳۶۳). به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدر المتألهین (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق: محمد خواجهی. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین. الرسائل التوحیدیة. بیروت: موسسه النعمان، بی تا [الف].
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمد حسین. بدایة الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم، بی تا [ب].
- طباطبایی، محمد حسین. حاشیة الکفاية. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی تا [ج].
- طباطبایی، محمد حسین. نهایة الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم، بی تا [د].
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح الاسفار الاربعة. تحقیق و نگارش: محمد تقی سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۹). جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی (ج ۱)، ویراست دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). وحدت وجود از دیدگاه سه حکیم (صدر المتألهین شیرازی، علامه طباطبایی و حکیم آقا علی مدرس). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).





## جلوه‌های حکمت عملی در کنش و منش زنان شاهنامه

ملیحه صابری نجف آبادی 

دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران. نویسنده مسئول: saberi@sam.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                        | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تاریخ‌ها:<br>دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷<br>پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۲ | حکیم ابوالقاسم فردوسی در اثر بی‌نظیر خود، شاهنامه روایتی معناگرایانه از رویدادهای تاریخی و حماسی ایران دارد. او در میانه روایت‌های شاهنامه، به مباحث حکمی و اخلاقی توجه دارد و نمونه‌های عالی حکمت عملی را در عواطف، افکار و رفتار پرشور و والای پهلوانان نشان می‌دهد. رفتار حکیمانه مختص مردان شاهنامه نیست، بلکه در بسیاری از داستان‌ها، زنان نیز حضوری فعال همراه با خردمندی، شجاعت، شکیبایی، حیا، وفاداری، متانت و وقار دارند. زنان شاهنامه همچنین در مدیریت خانواده، نقش فعالی دارند. آن‌ها در جایگاه‌های مختلف همسری، مادری و فرزندی اغلب رفتار و گفتار حکیمانه‌ای دارند. در شاهنامه از زنانی سخن رفته که به آیین کشورداری آگاه هستند و با تدبیر و تعقل به اداره و حکمرانی کشور اهتمام داشتند. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی با نگاهی اجمالی به کنش‌ها و منش‌های زنان شاهنامه، بر آن است که نشان دهد، نقش زنان در شاهنامه نه تنها بی‌اثر و منفعل نبوده بلکه خلاقیت و خرد آن‌ها در حوزه فردی خلاصه نشده و تدبیر و فراست آن‌ها در صحنه خانواده و جامعه نیز تاثیر داشته‌است. |

استناد: صابری نجف آبادی، ملیحه (۱۴۰۵). جلوه‌های حکمت عملی در کنش و منش زنان شاهنامه. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳). ۸۵-۱۰۲.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2083351.1073>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## ManiManifestations of practical wisdom in the actions and character of women in Shahnameh

Maliheh Saberi Najafabadi 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute for Humanities Research and Development (SAMT), Tehran, Iran.

Corresponding author: [saberi@samt.ac.ir](mailto:saberi@samt.ac.ir)

### Article Info

#### History

Received: January 07, 2026

Accepted: May 23, 2026

#### Keywords

Women of Shahnameh  
practical wisdom  
individual wisdom  
family wisdom  
social wisdom

### Abstract

According to Ferdowsi, the women of the Shahnameh have played an active and often positive role in the events and epics; to the extent that they enjoy a high and prestigious moral status. As a sage, Ferdowsi describes the virtues and wise role of women at different individual, family and social levels, and in this narrative, he endorses virtuous ethics. In this literary masterpiece, we encounter women who, although they have diverse moral personalities, many of them represent wise and prudent lives. On the other hand, wisdom, i.e., household management and family management, is shaped by the role of the most important pillar of the family, i.e. women. The wise women of the Shahnameh in their various positions of wife, mother and child are excellent examples of wise behavior and speech. It also talks about women who were aware of the statecraft and were concerned with governance with prudence and wisdom. In this article, by taking a brief look at the actions and behaviors of women in the Shahnameh, we aim to prove that the prudence and wisdom of women in the Shahnameh are not limited to their individual and moral spheres, and their prudence also resonates in the social arena. Women work side by side with men to reform matters in the family and the larger society.

**Citation:** Saberi Najaf Abadi, M. (2026). ManiManifestations of practical wisdom in the actions and character of women in Shahnameh. *Comparative Philosophy*, 3(3), 85-102.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2083351.1073>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

حکیم ابوالقاسم فردوسی، در میانه روایت داستان‌های شاهنامه و حوادث فردی و اجتماعی آن، مسائل حکمی را بیان می‌کند. فردوسی، خرد را باعث رستگاری و سرفرازی انسان می‌داند تا آنجایی که روایت‌های حماسی او آکنده از نوعی کمال‌گرایی و معناگرایی است و آن‌ها را در صحنه‌های مختلف زندگی پهلوانان نشان داده‌است. روایت‌های شاهنامه، بازتابی از اندیشه‌های خردگرایانه، عواطف انسانی، ستایش جوانمردی، مبارزه با ستم و حق‌گرایی و جوانمردی پهلوانان است. خردمندی در اعمال، رفتار و سکناات شخصیت‌های آن جاری‌ست. احاطه فردوسی بر جنبه‌ها، واقعیات و زوایای آشکار و نهان زندگانی این قهرمانان و فضا و زیست‌گاه آنان سبب شده‌است که داستان‌های شاهنامه نمونه عالی و عینی حکمت باشند. بنا بر روایت او پهلوانان نمونه‌های عالی حکمت‌اند. حکمتی که در نگرش، تفکر، عواطف، کنش و واکنش، امیال، آرزوها و روابط انسان‌ها متجلی است.

بررسی جایگاه زن در ادبیات فارسی نشان می‌دهد که در بیشتر آثار منظوم و منثور گذشته، نقش زن اغلب به صورت حاشیه‌ای یا تابع مردان تصویر شده‌است. اما فردوسی، سیمایی متفاوت و والایی از زن ارائه می‌دهد. زن در اثر او حضوری فعال، خلاق و سرنوشت‌ساز دارد (یزدانی، ۱۳۷۸: ۵۰). زنان شاهنامه برخلاف تصویر رایج از زن در متون کهن، ابعاد شخصیتی متنوع و اثرگذاری دارند. آن‌ها شخصیت‌های مستقلی توصیف شده‌اند که در حوادث و حماسه‌ها نقش فعال و اغلب مثبتی دارند تا آنجا که نقش زنان چنان پررنگ است که می‌توان گفت فردوسی با معرفی زنانی چون سیندخت، فرانک، رودابه، تهمینه، گردآفرید، نوشابه و پوراندخت ابعاد تازه از هویت زن ایرانی را ترسیم می‌کند و از این طریق الگویی از خردورزی و فضیلت‌گرایی در سطوح مختلف فردی، خانوادگی و اجتماعی ارائه داده‌است.

## اهمیت پژوهش

دیدگاه پژوهشگران، درباره نگاه فردوسی به زنان، متفاوت است. برخی آن را مثبت و برخی مانند تئودور نولدکه<sup>۱</sup> شاهنامه‌شناس معروف آلمانی، آن را منفی توصیف می‌کنند «در شاهنامه زنان نقش فعالی ندارند تنها زمانی حاضر می‌شوند که هوس یا عشقی در میان باشد» (نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۵). بر خلاف دیدگاه نولدکه، زنان شاهنامه نقش مهمی در حوادث و حماسه‌های شاهنامه دارند و تاثیر آنان چنانست که گاهی فردوسی آن‌ها را پایه و اساس پیروزی و اقتدار همسر و فرزندان نشان می‌دهد. برای تحلیل این ارزشگذاری به مقام زن، در این تحقیق به بررسی این دو نگاه متقابل پرداخته و آن‌ها را نقد می‌کنیم و در کنار آن به پاسخ این سوال می‌پردازیم که کدام صفت شایسته و مثبت زنان در شاهنامه ستودنی و قابل تقدیر بوده و باعث ترفیع مقام آنها گردیده‌است؟ بنابراین مساله اصلی در این مقاله این است که چگونه می‌توان اخلاق و رفتارهای اجتماعی زنان شاهنامه را در قالب حکمت عملی تحلیل کرد؟ جنبه‌های حکمی و خردمندانه زنان شاهنامه در اندیشه، گفتار و کردار آنها تبیین می‌شود. ابتدا مولفه‌های حکمت عملی در میان اشعار استخراج شده، سپس تاثیر آنها بر امور فردی، اخلاق خانوادگی، مدیریت خانه، سیاست مدن و مسئولیت‌های اجتماعی بررسی می‌شود. این پژوهش به شناخت فرهنگ ایرانی و تبیین هویت زن موثر خواهد بود.

## پیشینه پژوهش

مروری بر مطالعات پیشین نشان می‌دهد که پژوهشگران نقش حماسی و داستانی زنان را در شاهنامه، تا حدودی بررسی کرده‌اند اما به تحلیل نظام‌مند کنش و منش آن‌ها در قالب حکمت عملی نپرداخته‌اند. از جمله: منوچهر اکبری در مقاله

«شایست و ناشایست زنان در شاهنامه» به بررسی صفات مثبت و منفی زنان در روایت‌های شاهنامه پرداخته‌است. مجوبه پاک‌نیا در کتاب «خوانشی از زن در شاهنامه» زنان شاهنامه را با رویکردی ادبی - تفسیری بازنمایی می‌کند و نقش‌های متنوع آنها را در روایت‌های حماسی برجسته می‌سازد. این پژوهش بر تصویر زن تمرکز دارد اما کنش‌های اخلاقی و حکمی زنان در سطوح مختلف زندگی را تحلیل نمی‌کند. حجت عباسی در «مقایسه جایگاه زن در شاهنامه با ایلید و ادیسه هومر» به مقایسه تطبیقی نقش زنان در دو سنت حماسی می‌پردازد. حسین علی‌نقی در کتاب «تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه» شخصیت‌پردازی زنان را از منظر روایت‌شناسی بررسی می‌کند. این آثار اگرچه داده‌های ارزشمندی ارائه می‌دهند، اما فاقد چارچوب فلسفی - اخلاقی مشخص برای تحلیل کنش‌ها و منش‌هاست. جلال خالقی مطلق در کتاب «زنان در شاهنامه» جایگاه زنان شاهنامه را با دقت متنی بالایی بررسی کرده‌است. این اثر از معتبرترین منابع در این زمینه است، اما تمرکز آن بر گزارش و تحلیل ادبی - تاریخی است و به صورت مستقل به تبیین حکمت عملی زنان نپرداخته‌است. از میان شرق‌شناسان، تئودور نولدکه در کتاب «حماسه ملی ایرانیان» نقش زنان در شاهنامه را محدود و وابسته به روابط عاطفی دانسته‌است. این دیدگاه، بدون تحلیل نظام‌مند کنش‌های اخلاقی و اجتماعی زنان، نوعی داوری کلی و تقلیل‌گرایانه ارائه می‌دهد که نیازمند نقد تحلیلی بر پایه شواهد متنی است. محمدحسین مجدم در کتاب «زن در شاهنامه» با رویکردی توصیفی - ادبی، به معرفی زنان شاخص شاهنامه و نقش آنان در پیشبرد روایت‌های حماسی می‌پردازد. طلعت بصاری در کتاب «زنان در شاهنامه» کوشیده‌است جایگاه اجتماعی و روایی زنان را برجسته کند. این آثار چارچوب نظری مشخصی در حوزه اخلاق یا حکمت عملی ندارند. اسلامی‌ندوشن در کتاب «زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه» با نگاهی فرهنگی - فلسفی به شاهنامه می‌نگرد و زمینه‌ای نظری برای بررسی حکمت عملی فراهم می‌آورد؛ با این حال، نقش زنان به صورت مستقل و نظام‌مند بررسی نشده‌است. پژوهشگرانی چون بهمن حمیدی، ناصر حریری، محمد دبیرسیاقی، ابوالحسن بنی‌صدر و خانم مردانه‌زاد، خطیبی نیز در آثار و مقالات خود، به جنبه‌هایی از نقش زن در شاهنامه اشاره کرده‌اند؛ این آثار غالباً به صورت موردی، تفسیری یا در ذیل مباحث کلی‌تر ادبی و فرهنگی مطرح شده‌اند و بر تحلیل حکمت عملی زنان تمرکز ندارند. علاوه بر این آثار، مقالات متعددی با رویکردهای روایی، فمینیستی، اخلاقی و جامعه‌شناختی به موضوع زن در شاهنامه پرداخته‌اند. این مقالات هرچند به غنای بحث افزوده‌اند، اما غالباً یا به تحلیل گفتمانی و جنسیتی بسنده کرده‌اند یا به توصیف نقش‌ها و تیپ‌های زنانه پرداخته‌اند. و کمتر به استخراج یک الگوی منسجم از خردورزی و فضیلت اخلاقی در کنش و منش زنان توجه کرده‌اند.

### روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش کیفی، کتابخانه‌ای و تحلیلی - تفسیری است. داده‌های اصلی پژوهش از متن کامل شاهنامه (چاپ مسکو) استخراج شده‌است. تحلیل‌ها بر پایه خوانش دقیق و نظام‌مند ابیات مربوط به زنان صورت گرفت. ابتدا به استخراج داده‌ها و شناسایی و گردآوری تمامی ابیات و روایت‌هایی مربوط به کنش‌ها، گفتارها و تصمیم‌های زنان شاهنامه پرداخته شد. سپس داده‌ها بر اساس سه سطح حکمت عملی (اخلاقی و فردی)، تدبیر منزل و سیاست مدن طبقه‌بندی شدند و پس از آن برای سنجش میزان جنسیت‌پذیری یا عدم جنسیت‌پذیری فضایل حکمی در شاهنامه، نقش زنان با یکدیگر و نیز با مردان در موقعیت‌های مشابه، مقایسه و تحلیل شد.

### حکمت عملی

ارسطو حکمت عملی را هنر خوب زیستن تعریف می‌کند و معتقد است همه انسان‌ها به دنبال زندگی خوب‌اند. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۳۹). از این منظر تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی مشخص می‌شود. حکمت عملی درک شیوه‌های موثر

برای عمل خیرخواهانه و موثر است اما حکمت نظری (سوفیا) مربوط به شناخت حقیقت‌های کلی و تغییرناپذیر است، حکمت عملی مربوط به امور متغیر زندگی روزمره، سیاست، اخلاق و تدبیر منزل است. به این معنی که انسان در شرایط واقعی و پیچیده، با در نظر گرفتن خیر فرد و جامعه، توانایی انتخاب بهترین راه برای رسیدن به خیر و سعادت را داشته باشد. آکویناس، حکمت عملی را فضیلتی می‌داند که عقل را برای تشخیص خیر واقعی و انتخاب وسایل مناسب برای نیل به آن راهنمایی می‌کند (آکویناس ۱۱-۱۱ سوالات ۴۷-۵۶). بنابراین حکمت عملی استفاده از داده‌ها برای زندگی خوب، باز دارندگی از زشتی و درمواقع دشوار تصمیم درست گرفتن است.

ارسطو شاخه‌های مختلف حکمت عملی را در سه بعد فردی (اخلاق)، خانوادگی (تدبیر منزل) و حکمت عملی در اداره جامعه (سیاست مدن) معرفی می‌کند و در این باره می‌گوید: «کسانی را دارای حکمت عملی می‌دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردم نیک است، می‌توانند بشناسند و به آن عمل کنند؛ نیز کسانی هم که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت به نیکی بتوانند برآیند دارای حکمت عملی هستند (ارسطو: ۱۳۸۵، ۱۱۴۰ ب، ۱۰-۸).

حوادث شاهنامه بازتابی از مسئولیت‌های انسانی و گذراندن انواع آزمایش‌های الهی، در کشاکش حوادث زمانه است. فردوسی با تاکید بر حکمت و خرد، حق‌طلبی و حق‌بینی و معنویت انسان را نشان می‌دهد. پهلوانان شاهنامه نمونه‌هایی از حکمت‌اند. حکمتی که در اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، کنش‌ها و واکنش‌ها، امیال و آرزوها، روابط پهلوانان و شخصیت‌ها با یکدیگر و نیز برخورد هریک از آنها در موقعیت‌های مخاطره‌آمیز زندگی روزانه آن‌ها نمود می‌یابد؛ حکمت قهرمانان فردوسی امری انتزاعی و به دور از واقعیات زندگی آنان نیست بلکه برآمده از حوادث زندگی آن‌هاست که آن را به می‌توان از متن روابط، گفتگوها و رفتارها و به طور کلی عملکرد آنها دریافت کرد.

موضوع اصلی شاهنامه، حماسه است اما حماسه در این اثر به نبرد مردان در میدان‌های جنگ ختم نمی‌شود بلکه زنان صاحب‌رای در حماسه‌های شاهنامه با منش و کنش‌های حکیمانه حضور دارند. در روایت‌های فردوسی از سلوک عملی زنان، نشانه‌هایی از وجوه حکمت را در سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن مشهود است. فردوسی در شاهنامه از حضور زنان عقیف و پارسا سخن گفته و از دلاوری، خردمندی و شایستگی آنان از جنبه اخلاقی در خانواده و جامعه توصیفات و روایت‌های مفصلی آورده‌است.

#### حکمت عملی در بعد فردی

ارسطو علم اخلاق را مبتنی بر فضایی می‌داند که عقل عملی آن‌ها را کشف کرده‌است و برای رسیدن به سعادت آن را لازم الاجراء می‌داند؛ به عبارت دیگر علم اخلاق راه تحصیل سعادت است و فضایل انسانی مبتنی بر عقل و خردمندی است و قوه عاقله آن فعالیت‌ها را در جهت خوشبختی هدایت می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۶: ۵۵).

#### خردمندی

فردوسی انسان را تنها موجودی می‌داند که از قوه عقل برخوردار است و می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد همین عامل باعث رستگاری و سرافرازی اوست:

خرد رهنمای و خرد دلگشای      خرد دست گیرد به هر دو سرای  
کسی کو خرد را ندارد زپیش      دلش گردد از کرده ی خویش ریش

(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳، ابیات ۱۹ و ۲۳)

فردوسی تاکید دارد که انسان باید از خرد و دانش خود برای رستگاری و نجات در آزمایش‌های الهی استفاده کند:

تو را دانش و دین رهاند درست در رستگاری بیایدت جست

(همان: ج ۱: ۱۸، بیت ۸۸)

فرانک نخستین زنی است که فردوسی او را خردمند معرفی می کند:

خردمند مام فریدون چو دید که بر جفت او چنان بد رسید  
فرانک بدش نام و فرخنده بود به مهر فریدون دل آکنده بود

(همان: ج ۱: ۵۸، ابیات ۱۲۱-۱۲۲)

فردوسی در توصیف تهمینه، همسر رستم، او را نیز خردمند توصیف می کند:

پس پرده اندر یکی ماهروی چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی  
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند به بالا به کـــردار سرو بلند  
روانش خرد بود و تن جان پاک تو گفתי که بهره ندارد ز خاک

(همان، ج ۲: ۱۷۴، ابیات ۶۵-۶۸)

دانش و خرد یکی از مولفه های مهم فردوسی برای زن شایسته است:

اگر پارسا باشد و رایزن یکی گنج باشد پراکنده زن  
به ویژه که باشد به بالا بلند فروشته تا پای مشکین کمند  
خردمند و با دانش و ناز و نرم سخن گفتن نیک و آوای نرم

(همان: ج ۸، ۹۵، ابیات ۷۳۲-۷۳۴)

سیندخت از زنان خردمند شاهنامه و همسر مهرباب، شاه کابل است. سیندخت، مادر رودابه زنی آگاه و هوشیار، سیاستمدار، شجاع و مدبر است. در جایگاه مادری و همسری، شخصیتی مهربان، واقع بین، مقتدر، خردمند، صبور و بی باک است (ر.ک چهره اسطوره ای مادر در شاهنامه). سیندخت علاوه بر زیبایی ظاهری، سیرتی نیکو داشت و با تدبیر و رفتار خردمندانه، مانع از تخریب کابل و کشتار مردم شد. او در مذاکره توانمند بود. با آگاهی از عشق رودابه به زال با وجود غیر ممکن بودن ازدواج آن ها چون مهرباب و رودابه از نوادگان ضحاک اند و پیوند زال و رودابه برای پادشاه ایران که ضحاکیان را دشمنان ایرانیان می داند امری غیر ممکن است؛ اما سیندخت با خردمندی ماجرا را باوجود تندخویی همسرش مهرباب و خشم منوچهر شاه هدایت می کند. سیندخت برای گره گشایی از مشکل ازدواج زال و رودابه در پی آن است که ایده یا رفتارهایی نوآورانه داشته باشد که شگفت آور و نامعمول باشد. او با ایده مذاکره با سام به دنبال رفع خطر از شهر خود و مردم است. سیندخت به دنبال صلح و نودوستی است و برای حفظ جان مرز و بوم خود قدم برمی دارد:

چنین گفت سیندخت با پهلوان که با رای تو پیر گردد جوان  
من اینک به پیش توام مستمند بکش گر کشی و ربندی ببند  
دل بی گناهان کابل مسوز کجا تیره روزاند آید به زور

(همان: ج ۱: ۲۱۳، ابیات ۱۱۷۰-۱۱۷۱)

سخنان سیندخت بر دل سام اثر می کند. شاید اگر او به قصر سام پا نمی گذاشت شهر کابل با خاک یکسان می شد و شاه و مردم قتل عام می شدند. اما این سخنان او باعث امنیت کابل و مردمانش شد. سیندخت داوطلبانه می خواهد که خود را فدا کند

سخن ها چو بشنید ازو پهلوان زنی دید با رای و روشن روان

(همان: ج ۱: ۲۱۳، بیت ۱۱۷۲)

او با استدلال همراه با عاطفه از وقوع یک جنگ بزرگ جلوگیری می کند.

چو سینه‌دخت بشنید پیشش نشست      دل جاره جوی‌اندراندیشه بست

(همان: ج ۱: ۲۰۷، بیت ۱۰۸۶)

سینه‌دخت باعث موافقت سام با ازدواج پسرش با رودابه می‌شود و همسرش مهرباب از این موضوع بسیار خشنود شده و او را فرخنده رای می‌نامد:

چو مهرباب شد شاد و روشن روان      لبش گشت خندان و دل شادمان  
گرانمایه سینه‌دخت را پیش خواند      بسی خوب گفتار با او براند  
بدو گفت کای جفت فرخنده رای      بیفروخت از رایت این تیره جای  
به شاخی زدی دست کاندر زمین      برو شهریاران کنند آفرین

(همان: ج ۱: ۲۲۷، ابیات ۱۳۶۸-۱۳۷۳)

کتابیون و قیدافه از دیگر زنان خردمند شاهنامه هستند. فردوسی، کتابیون را آینده نگر و دانا معرفی می‌کند که پیش بینی او در داستان اسفندیار و جنگیدن او با رستم برای رسیدن به تاج و تخت پدرش به حقیقت می‌پیوندد. با آنکه اسفندیار مادر را به دلیل پیشگویی‌هایش تحقیر می‌کند اما جان‌ش را در نبرد با رستم از دست می‌دهد. قیدافه زنی جهانجوی، هوشمند و قدرتمند بود که در اندلس فرمانروایی می‌کرد. او توانست مانع حمله اسکندر مقدونی به اندلس شود. فردوسی در توصیف خردمندی قیدافه از قول پادشاه مصر چنین می‌گوید:

ز گنج و بزرگی و شایستگی      ز آهستگی هم ز بایستگی  
به رای و به گفتار و نیکی گمان      نبینی به مانند او در جهان

(همان: ج ۷: ۴۴، ابیات ۶۸۳-۶۸۴)

از زبان اسکندر به پسر قیدافه:

به قیدافه گوی ای هشیوار زن      جهاندار و بینا دل و رای زن  
بدارم وفای تو تا زنده ام      روان را به مهر تو اکنده ام

(همان: ج ۷: ۶۴، ابیات ۱۰۴۹-۱۰۵۰)

یکی دیگر از زنان زیرک و با تدبیر شاهنامه، گردیه خواهر بهرام چوبینه است:

پس پرده نامور پهلوان      یکی خواهرش بود روشن روان  
خردمند را گردیه نام بود      پری رخ دلارام بهرام بود

(همان: ج ۸، ص ۴۰۹، ابیات ۱۵۴۸-۱۵۴۹)

هنگامی که بهرام علیه شاه شورش کرد گردیه با آن مخالفت کرد و به او اندرز داد که باید یار و یاور شاه باقی بماند. در حضور خسرو پرویز، دلاوری و مهارت سوارکاری خود را نشان می‌دهد و در صحنه‌ای گردیه از شاه می‌خواهد که به زادگاهش که دچار ویرانی و گرفتار فرمانروایی مردی سفاک شده بود عنایت کند شاه نیز ری را به او می‌بخشد. فردوسی در مورد گردیه چنین می‌سراید:

ز مرد خردمند بیدارتر      ز دستور داننده هشیارتر

(همان: ج ۹، ص ۱۷۳، بیت ۲۷۸۳)

#### شجاعت

شجاعت از دیدگاه ارسطو میانه‌ی دو صفت ترسویی و بی‌پروایی است. شجاعت یعنی به خطر افتادن زندگی به خاطر هدف شرافتمندانه و متعالی. از لحاظ اخلاقی شجاعت زمانی شایسته احترام است که خود را به طور نسبی در خدمت دیگری بگذاری و از نفع زودگذر خودخواهانه چشم‌پوشی. زیرا ترسو فرمانبردار ترس خویش است و بی‌پروا بسیار بی

قید نسبت به زندگی اش یا نسبت به خطر است. از نظر ارسطو ترس در تحقق شجاعت موثر است فرد شجاع احساس ترس می کند اما ترس او را به سوی رفتار بزدلانه سوق نمی دهد (ارسطو: ۱۳۸۱، ۱۱۶). از دیدگاه ارسطو عناصر مهم برای تحقق شجاعت عبارتند از:

۱. شجاعت به دلیل شرافت نه اینکه فرد از روی اجبار و یا تنگدستی و مجازات قانونی و یا اهداف دیگر عمل کند.
۲. پایداری او در برابر سختی ها همراه با لذت درونی باشد و حفظ شرافت برایش بسیار مهم است.
۳. پایداری به سبب باور نه از روی دانش عملی قبلی و همچنین پایداری بر آمده از ملکه درونی در یک مقطع زمانی غیر منتظره نه آنکه شجاعت بر اساس برنامه و آمادگی قبلی a، 1117، b، 1116، 1117: 107 ارسطو طالیس: ۱۹۷۹ و ۱۳۲ (۱۳۳).

آندره کنت معتقد است «هر تمدنی بزدلی های و شجاعت های خود را دارد. ولی چیزی که تغییر نمی کند یا چندان تغییر نمی کند این است که شجاعت به مثابه توانایی چیره شدن بر بزدلی، ارزش بسیار بیشتری دارد تا ترسویی و بزدلی که تسلیم آن می شود. شجاعت فضیلت قهرمانان است و چه کسی قهرمانان را تحسین نمی کند؟ (آندره کنت، ۱۳۸۵، ۶۱). اکوئیناس درباره پرورش شهامت می گوید: فرد نمی تواند به طور مستقیم به پرورش شهامت پردازد و تنها می تواند حساسیت به ترس را در کنار قضاوت درست پرورش دهد. بنابراین شجاعت با ویژگی روانشناسی که در درجه اول دارد با خدمت به دیگری از یک هدف عمومی و سخاوتمندانه بدل به یک فضیلت می شود.

گرد آفرید، نخستین زن جنگجو در حماسه ملی ایران است. زنی پرشور، شجاع و زیرک که علی رغم شکست و حضور بسیار کوتاهش، تأثیری شگرف از خود بر جای می گذارد. می توان او را همان زن ایرانی همچون فرانک، ارنواز و شهرناز در نظر گرفت. او را زمانی که سهراب از توران به ایران سفر می کند تا پدرش رستم را بیابد، می بینیم. دژی به نام دژ سپید در مرز ایران و توران قرار دارد که مردی ایرانی به نام گزدهم بر آن مسلط بوده و همیشه در برابر دشمن بسیار پایدار بود و از این رو تمام امید ایرانیان در نبرد به آن دژ بود. گزدهم پیر، پسری به نام گسته و دختری به نام گردآفرید داشت. سهراب باید پیش از یورش به ایران از آن دژ می گذشت. در رویارویی سهراب و هژیر، نگهبان دژ، سهراب او را شکست داد. ابتدا می خواست او را هلاک کند اما بعد او را اسیر کرد و به سپاهش فرستاد. این اخبار ساکنان دژ را نگران کرد. اما بیش از همه گردآفرید شرمسار بود و تصمیم گرفت خود به کارزار رود.

گردآفرید جنگاور هماورد طلبید. سهراب به میدان نبرد رفت و کارزاری بین آن دو روی داد. سهراب در برابر تیراندازی گردآفرید مجبور شد سپرش را بالای سرش بگیرد. چون سهراب این گونه می جنگید، گردآفرید دست به نیزه برد. سهراب با نیزه خویش لباس رزم گردآفرید را پاره کرد و او هم شمشیر کشید و نیزه سهراب را با یک ضربه در هم شکست. عاقبت گردآفرید دریافت که توان غلبه بر سهراب را ندارد و کوشید فرار کند و به دژ باز گردد. اما سهراب به او رسید و کلاه خود را از سرش بر گرفت. سهراب تازه دریافت که هماوردش مرد نیست بلکه دختری زیباست و در اینجا گردآفرید او را فریب داد و گفت: اگر سپاهیان متوجه شوند که در این جنگ تو با یک زن نبرد می کرده ای برای تو شرمساری ایجاد می شود:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| کنون من گشایم چنین روی و موی | سپاه تو گردد پراز گفت و گوی  |
| که با دختری او به دشت نبرد   | بدین سان به ابراندر آورد گرد |

(همان: ج ۲، ص ۱۸۷، ابیات ۲۳۷-۲۳۸)

سپس به سهراب گفت که با او به دژ برود و در آنجا همه چیز در اختیار وی خواهد بود. سهراب که دلباخته گرد آفرید شده بود برای رسیدن به او حرفش را پذیرفت. سپس گرد آفرید او را با خود به سوی دژ برد و با اقدامی سریع به دژ پناه برد و در را پشت سرش بست. سهراب بیرون دژ بود، گردآفرید به فراز دژ رفت و سهراب را به سخره گرفت:

بخندید و او را به افسوس گفت

که ترکان ز ایران نیابند جفت

(همان: ج ۲، ص ۱۸۹، بیت ۲۵۹)

گردآفرید به سهراب توصیه کرد که پیش از آمدن رستم با سپاهش به توران بازگردد. سهراب سوگند یاد کرد که روز بعد دژ را نابود خواهد کرد اما گردآفرید و پدرش گزدهم و دیگر یارانشان همان شب از راهی مخفی دژ را ترک کردند. صبح روز سهراب بعد برای یورش به دروازه‌های دژ آمد اما با کمال شگفتی دید دروازه‌ها باز هستند و دژ خالی از سکنه است و گردآفرید دیگر آنجا نیست در دل چنین گفت:

به دل گفت ار آن پس دریغا دریغ

که شد ماه تابنده در زیر میغ

(همان: ج ۲، ص ۱۹۳، بیت ۳۰۸)

یکی دیگر از زنان شجاع و مستقل شاهنامه تهمنه است. زنی از سمنگان که به رستم ابراز عشق کرد. رخس رستم را به اسارت می‌گیرد تا رستم را به کاخ بکشاند و از او خواستگاری می‌کند. همچنین فرنگیس از زنان شجاع شاهنامه است فردوسی، شجاعت فرنگیس را در مقاومت و استقامت او هنگام گریختن به ایران همراه گیو و فرزندش کیخسرو، به تصویر می‌کشد. فرنگیس بی‌پروا خود را به آب می‌زند و طول رودخانه جیحون را به همراه آنان شنا می‌کند:

به آب‌اندر افگند خسرو سیاه

چو کشتی ه می‌راند تا باژگاه

پس او فرنگیس و گیو دلیر

نترسد ز جیحون و آن آب شیر

(همان: ج ۳، ص ۲۲۸، ابیات ۳۴۸۰-۳۴۸۱)

شجاعت زن گشتاسب نیز مورد توجه فردوسی است زمانی که لهراسپ به دست ترکان کشته می‌شود و گشتاسب در سیستان است. زن گشتاسب به تنهایی سوار اسب می‌شود و پنهانی (چون شهر به دست ترکان است) راه سیستان پیش می‌گیرد و گشتاسب را آگاه می‌کند. گردیه، خواهر بهرام چوبینه نیز زنی شجاع خردمند و باهوش است. او برادر خود را از جنگ با هرمز و خسرو پرویز شدیدا نهي کرد زیرا که به حفظ حرمت خون شاه اعتقاد داشت. برادرش پس از فراز و نشیب‌های زیادی کشته شد. او در زمانی بعد به دربار خسرو پرویز وارد شد. در یکی از روزهایی که خسرو به دیدار سپاهیان آمده بود، گردیه به هنرنمایی نزد خسرو پرویز آتش حسادت شیرین را برانگیخت اما خسرو او را آرام کرد و گردیه بانوی قصر خسرو گردید. هنگام عصیان بهرام چوبینه، خسرو فردی ظالم را به حکمرانی ری گماشت او اهالی را تار و مار کرد و حتی به گربه‌ها رحم نکرد. گردیه برای آنکه مردم ری را از شر حاکم بد خوی و ظالم برهاند، گربه‌ای را انتخاب کرد و به او لباس زیبا پوشانید و با لوازمی او را آراست و بر اسب نشاند و شاه از دیدن آن منظره به خنده افتاد و از گربه خوشش آمد و گفت ای گردیه دل ما شاد کردی و اکنون بگو چه آرزویی داری تا برآورده کنم؟ گردیه پاسخ داد فرمانروای ری که زادگاه من است را به من بسپار و فرمانروایی فعلی را از آنجا برکنار کن. خسرو پرویز با درخواست گردیه موافقت کرد.

به من بخش ری را خرد یاد کن

دل غمگنان از غم آزاد کن

ز ری مردک شوم را باز خوان

ورا مرد بد کیش و بد ساز دان

می‌گربه از خانه بیرون کند

دگر ناودان یک به یک بشکند

(همان: ج ۹، ص ۱۹۳، ابیات ۳۱۰۶-۳۱۰۸)

کتایون از جمله زنانی با ذکاوت و هوشیار است. او در انتخاب همسر از مردان بی‌شماری که خواهان ازدواج با او هستند، گشتاسب را بر می‌گزیند و با آنکه او را نمی‌شناسد، بسیار هوشمندانه برخورد می‌کند. گشتاسب که هیچ نام و نشانی از خود ندارد در مقاطع بعدی زندگی چنان شایستگی، شجاعت و مردانگی از خود به جای می‌گذارد که تبار و نژاد شاهانه او ثابت می‌شود. از ویژگیهای کتایون آینده‌نگری و دانایی اوست و پیشگویی‌هایش در داستان اسفندیار و جنگیدن او برای رسیدن به تاج و تخت پدرش کاملاً به حقیقت می‌پیوندد.

### حکمت در خانواده: تدبیر منزل

وجه دیگر حکمت عملی تدبیر منزل است که موضوع آن مدیریت امور خانه، چگونگی مشارکت اهل خانه با یکدیگر و مدیریت اقتصادی خانواده است. ارسطو درباره اهمیت تدبیر منزل می گوید: "هر شهری از خانواده‌ها پدید می آید". آنچه مشخص است تقدم اخلاق یا سیاست نفس، بر تدبیر منزل و تقدم تدبیر منزل بر سیاست مدن است. فارابی در فصول متزعه از مدبر منزل به «رب المنزل» یاد می کند و او را به مدبر مدینه و مدینه و منزل را به بدن انسان مانند می کند (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۷).

#### نقش همسری

زنان شاهنامه زنانی وفادار هستند و همراهی و حمایت آنان در مراتب زندگی مشهود است. فرنگیس در برابر ظلم پدرش افراسیاب، با تمام وجود از سیاوش دفاع کرد و بعد از کشته شدن همسرش، تلاش کرد تا فرزندی ایده آل یعنی کیخسرو را تربیت کند. سیندخت همسر مهراب شاه کم خرد کابل است که با خردمندی بسیاری از ضعف های همسرش را پوشش می دهد. او زنی زیبا و خردمند است و همفکر، مشاور و کنشگر همسرش در پاسداری از کابل و مردمش است. تهمینه همسر رستم که شخصیتی خردمند، کنشگر و وفادار است. با اراده و آگاهی همسر خود را انتخاب می کند هرچند پیوند کوتاهی با رستم دارد اما ثمره این پیوند را که سهراب است بسیار ارج می نهد. پس از جدایی از رستم زندگی خود را با نجابت و وفاداری ادامه می دهد. گلشهر همسر پیران، بازوی اجرایی اهداف همسر خردمندش است. او در حمایت از سیاوش مظهر خرد و نیک رفتاری است و در زمان زایمان فرنگیس با نهایت مهر و محبت از او پرستاری می کند و پیران را در حمایتگری از فرنگیس و کیخسرو همراهی می کند. همچنین کتابیون همسر گشتاسب، علیرغم مخالفت پدر با اراده خود گشتاسب را برای ازدواج انتخاب می کند. پس از اخراج از قصر پدر با وفاداری در کنار همسرش زندگی را سپری می کند.

شیرین همسر خسرو پرویز، نمونه یک شخصیت عاشق است او قدرت و نفوذ ویژه ای در دربار خسرو پرویز داشت بعد از کشته شدن خسرو پرویز به دست شیرویه، شیرویه از شیرین خواستگاری کرد اما او به دلیل وفاداری به خسرو پرویز نقشه ای برای نرسیدن شیرویه به خواسته اش اجرا کرد. جلال خالقی مطلق در این باره چنین می نویسد: «در مجلسی که شیروی به در خواست شیرین ترتیب داده بود؛ شیرین او را بی اعتبار ساخت و در پایان گفت به شرط روا کردن دو حاجت می پذیرد که با او باشد و شیروی نیز پذیرفت. او نخست خواست تمام اموال و دارایی های او را که شیروی از وی ستانده بود به او بازگرداند و پس از آن همه اموال را به خویشان و غلامان و درویشان و آتشکده و غیره بخشید. حاجت دوم او دیدار از دخمه خسرو بود تا با وی آخرین وداع را داشته باشد و به آن خواسته نیز جامه عمل پوشاندند. شیرین در دخمه خود را مسموم کرد و آماده مرگ چهره به چهره خسرو نهاد و در گذشت (خالقی مطلق: ۱۳۹۸، ۹۱).

#### نقش مادری در شاهنامه

مقام والای زن شاهنامه در جایگاه مادری ظاهر می شود. نقش مادر در پرورش قهرمانان بسیار مهم است. مادران در شکل گیری منش و رفتار پهلوانان نقش مهمی دارند. مادران خردمند دلسوز، راز دار و معتمد فرزندان هستند و با مهر و عطوفت زیاد، فرزندان شان را در فراز و نشیب های زندگی محافظت و پشتیبانی می کنند. سیندخت مادر رودابه با تدبیر زنانه خود از جنگی خانمان سوز میان سام و مهراب جلوگیری می کند. او همچنین از رودابه در مقابل خشم مهراب حمایت می کند و زمانی که مهراب از رابطه فرزندش با زال مطلع می شود بر فرزندش خشم و تصمیم به قتل او می گیرد، مهراب در حالی که سیندخت را فرا می خواند:

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| بر آشفت و سیندخت را پیش خواند | همه خشم رودابه بر وی براند  |
| بدو گفت کا کنون جزین رای نیست | که با شاه گیتی مرا پای نیست |
| که آرمت با دخت ناپاک تن       | کشم زارتان بر سر انجمن      |

(شاهنامه، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۰۷، ابیات ۱۰۸۱-۱۰۸۳)

سیندخت با تدبیر و درایت او را آرام می‌کند. و به چاره جویی می‌پردازد، او با پیشنهاد مذاکره با سام، مهرباب را متقاعد می‌کند و بعد با گفتگوی مدبرانه با سام، نظر او را برای پیوند ازدواج زال و رودابه فراهم می‌کند. (همان: ج ۱، ص ۲۰۷، بیت ۱۰۸۶) پس از آن با مهر و محبت مادرانه، شرایط ازدواج رودابه را تدارک می‌دهد. و برای آذین بستن قصر به دلیل ورود سام، اقداماتی بدین گونه انجام می‌دهد:

|                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| چو بشنید سیندخت گفتار اوی | به آرایش کاخ بنهاد روی       |
| بیاراست ایوانها چون بهشت  | گلاب و می و مشک و عنبر سرشت  |
| بساطی بپفکند پیکر به زر   | زبرجد برو بافته سر به سر     |
| دگر پیکرش گوهر آگنده بود  | میان گهر نقشها کنده بود      |
| زیاقوت مر تخت را پایه بود | که تخت کیان بود و پرمایه بود |

(همان: ج ۱، ص ۲۲۸، ابیات ۱۳۸۱-۱۳۸۷)

بعد از ازدواج رودابه و رفتنش به زابل، سیندخت در کنار او در سیستان می‌ماند. در زمان بارداری رودابه از او شفیقانه حمایت می‌کند

|                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| بدو گفت مادر که ای جان مام | چه بودت که گشتی چنین زردفام |
|----------------------------|-----------------------------|

(همان: ج ۱، ص ۲۳۶، ابیات ۱۴۶۸-۱۴۷۴)

در زمان زایمان با روشهای مادرانه سعی در تسکین دردهای دخترش دارد. زمانی که رودابه از شدت درد بیهوش می‌شود از شدت ناراحتی روی را می‌خراشد و موهای خود را می‌کند و زال را از این حادثه آگاه کردند:

|                           |                             |
|---------------------------|-----------------------------|
| یکایک بدستان رسید آگهی    | که پژمرده شد برگ سرو سهی    |
| به بالین رودابه شد زال زر | پر از آب رخسار و خسته جگر   |
| همان پر سیمرغ آمد به یاد  | بخندید و سیندخت را مژده داد |

(همان: ج ۱، ص ۲۳۶، ابیات ۱۴۷۷-۱۴۷۵)

زال پر سیمرغ را در آتش می‌گذارد. سیمرغ حاضر می‌شود و دستور شکافتن پهلوی رودابه را می‌دهد.

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| فرو ریخت از دیده سیندخت خون | که کودک ز پهلوی آمد برون |
|-----------------------------|--------------------------|

(همان: ج ۱، ص ۲۳۸، بیت ۱۵۰۵)

فرانک زن آبتین و مادر فریدون است. او یکی از زنان بسیار تاثیر گذار بخش پیشدادیان است. مادری فداکار که با صبور و استقامتش موجب موفقیت فرزندش شد. نقش آفرینی این زن از زمانی آغاز می‌شود که ضحاک شبی خواب هولناکی می‌بیند و این خواب را با همسرش، ارنواز، مطرح می‌کند. به پیشنهاد ارنواز، ضحاک از موبدان چاره‌جویی می‌کند. موبدان خبر تولد فریدون و برهم زدن سلطنت ضحاک را توسط فریدون به وی می‌گویند. نقش فرانک در این داستان محدود می‌شود به کوشش در حفظ جان فرزند و پنهان داشتن آن از چشم ضحاک. بعد از شنیدن حرف‌های موبدان، ضحاک به فکر کشتن آبتین و فریدون می‌افتد.

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| فریدون که بودش پدر آبتین   | شده تنگ بر آبتین بر زمین  |
| از آن روزبانان ناپاک مرد   | تنی چند روزی بدو باز خورد |
| گرفتند و بردند بسته چو یوز | بر او بر سر آورد ضحاک روز |

(همان: ج ۱، ص ۵۷-۵۸، ابیات ۱۱۷-۱۲۰)

وقتی فرانک می‌بیند که شوهرش را کشتند به فکر نجات جان کودک خود می‌افتد و او را به مرغزار می‌برد.

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| فرانک بدش نام و فرخنده بود  | به مهر فریدون دل آگنده بود |
| پر از داغ دل خسته از روزگار | همی رفت گریان سوی مرغزار   |

(همان: ج ۱، ص ۵۸، ابیات ۱۲۲-۱۲۳)

فرانک فرزند خود را به مرغزار می‌برد و او را به نگهبان مرغزار می‌سپارد تا از چشم ضحاک و نگهبانان در امان باشد. ضحاک که همه جا در جست و جوی فریدون است نشانی قهرمان را نزد گاو برمایه می‌یابد، اما پیش از آن که فریدون به چنگش بیفتد، فرانک احساس خطر می‌کند و کودک را به البرز کوه می‌برد و به یزدان پرستی که در کوه خلوت گزیده است، می‌سپارد. البرز جایگاه مقدسی است که چند تن دیگر از شاهان نیز از آن جا برخاسته‌اند.

شوم ناپدید از میان گروه      مر این را برم تا به البرز کوه

(همان: ج ۱، ص ۵۹، بیت ۱۳۷)

وقتی ضحاک به مرغزار می‌رود و نشانی از فریدون نمی‌یابد، گاو برمایه را می‌کشد و با عصبانیت و خشم به سوی خانه فرانک می‌رود و خانه او را به آتش می‌کشد.

به ایوان او آتش‌اندر فکند      ز پای‌اندر آورد کاخ بلند

(همان: ج ۱، ص ۵۹، بیت ۱۴۸)

هنگامی که فریدون به شانزده سالگی می‌رسد، از کوه البرز به نزد مادر می‌آید و نژاد خود را سؤال می‌کند. فرانک شرح داستان زندگی و ستم‌های ضحاک و کشته شدن پدرش آبتین و گاو برمایه را یک به یک شرح می‌دهد. قهرمان جوان از شنیدن این همه بیداد می‌جوشد و به کین پدر و گاو بی‌گناه کمر می‌بندد. واکنش فرانک، مادرانه و هوشمندانه است و پسر را از این کار باز می‌دارد.

جهاندار ضحاک با تاج و گاه      میان بسته فرمان او را سپاه  
چو خواهد ز هر کشوری صد هزار      کمر بسته او را کند کارزار  
جز این است آیین و پیوند و کین      جهان را به چشم جوانی مبین

(همان: ج ۱، ص ۶۱، ابیات ۱۷۸-۱۸۰)

چون بیدادگری ضحاک زندگی را بر انسان‌ها تنگ کرده بود، آهنگری به نام کاوه بر می‌آشوبد و چرم آهنگری را بر افروخت و ستم‌دگان را به دور خود گرد می‌آورد. فریدون به نزد مادر می‌رود و از وی می‌خواهد که به درگاه پروردگار نیایش کند و از او یاری بطلبد. زیرا زمان آن رسیده‌است که به پیکار اژدها بیکر برود. فرانک اشک‌ریزان فرزند را به خدا می‌سپارد.

فرو ریخت آب از مژه مادرش      همی خواند با خون دل داورش  
به یزدان همی گفت زنه‌ار من      سپردم به تو ای جهاندار من

(همان: ج ۱، ص ۶۵، ابیات ۲۵۱-۲۵۲)

بعد از آن که فریدون، ضحاک را در بند کرد و به شاهی رسید فرانک از این موضوع بی‌اطلاع بود.  
فرانک نه آگاه بُد زین نهان      که فرزندش او شاه شد بر جهان  
ز ضحاک شد تخت شاهی تهی      سر آمد برو روزگار بهی

(همان: ج ۱، ص ۸۰، ابیات ۱۴-۱۵)

بعد از آن که فرانک مطلع می‌شود که پسرش شاه شده‌است به شکرانه پیروزی فرزندش بر شاه بیدادگر، کردگار را نیایش می‌کند و مال فراوان به تهی‌دستان می‌بخشد.

رودابه، مادر رستم بزرگترین قهرمان تاریخ پادشاهی ایران است. در هنگام تولد رستم به دلیل جثه بزرگ رستم درد و رنجی بسیار را تحمل می‌کند. بنا به توصیه سیمرغ رستم با عمل سزارین به دنیا می‌آید. فردوسی این صحنه را با ستایش از مهر و فداکاری مادر به زیبایی توصیف می‌کند.

فرنگیس مادر کیخسرو نماد وفاداری و فداکاری مادرانه است. او که دختر افراسیاب بود مجبورست میان عشق به همسرش سیاوش و احترام به پدرش یکی انتخاب کند. قتل سیاوش توسط افراسیاب ضربه شدیدی به فرنگیس وارد کرد.

فردوسی او را مادری داغدار و زنی وفادار توصیف می‌کند. او در هنگام کشته شدن سیاوش شیون کنان به پدرش التماس می‌کند:

بدو گفت کای پر هنر شهریار چرا کرد خواهی مرا خاکسار  
(همان: ج ۳، ص ۱۴۹، بیت ۲۲۹۵)  
بعد از کشته شدن سیاوش، فرنگیس به خروش و فغان برخاست و صدایش به افراسیاب رسید. افراسیاب دستور داد او را بکشند

نخواهم زیخ سیاوش درخت نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت  
(همان: ج ۳، ص ۱۵۴، بیت ۲۳۶۲)  
اما پیران به موقع می‌رسد و جان فرنگیس و فرزندش را نجات می‌دهد.  
تهمینه، دختر شاه سمنگان و همسر رستم است. فردوسی در توصیف زیبایی او چنین گفته است:  
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند به بالا به کردار سرو بلند  
روانش خرد بود و تن جان پاک تو گفستی که بهره ندارد ز خاک  
از او رستم شیر دل خیره ماند برو بر جهان آفرین را بخواند

(همان: ج ۲، ص ۱۷۴، ابیات ۶۶-۶۸)  
آوازه تهمینه به سبب جسارت او در دیدار پنهان با رستم است. روزی رستم برای شکار به سوی توران می‌رود و طی شرایطی در کنار تهمینه قرار می‌گیرد. تهمینه به رستم می‌گوید که من از پهلوانی‌های تو زیاد شنیده‌ام و آرزو مندم که کردگار بزرگ پوری چون تو در کنارم نشاند. همچنین تمام سمنگان را پدرم برای یافتن اسبت زیر پا خواهد گذاشت و امیدوارم که هر چه زودتر رخس پیدا شود. رستم چون پری چهره‌ای بدان سان دید فرمان داد تا موبدی پره‌نر بیاید و او را از پدر برایش خواستگاری کند و چون شاه این سخن شنید، شاد شد و تهمینه را بدان سان که آیین و کیش پهلوانان بود به رستم بداد.

ز شادی بسی زر بر افشانند ابر پهلوان آفرین خواندند  
(همان: ج ۲، ص ۱۷۶، بیت ۹۵)  
رستم، شب را با ماهروی به روز آورد و پگاه مهره‌ای را که در بازو داشت به تهمینه داد و گفت اگر روزگار دختری در کنار تو نشاند، این مهره را بر گیسوی او بیاویز و اگر پسر بود، آن نشان پدر را بر بازوی او ببند. آن‌گاه تهمینه را بدرود گفت و به نزد شاه سمنگان رفت و شاه از خواب و استراحت گاهش پرسید و پیدا شدن رخس را نیز به وی مژده داد و رستم بعد از پیدا شدن رخس شهر سمنگان را ترک کرد و تهمینه را تنها گذاشت نه ماه بر دخت شاه گذشت و پوری چون ماه تابنده از او به دنیا آمد و تهمینه او را سهراب نام نهاد.

چون سهراب ده ساله شد نزد مادر آمد و گفت چرا از همسالان خود برتر و بلندترم، نژاد من از کیست؟ اگر جوابم را درست ندهی تو را زنده نخواهم گذاشت. مادر به او گفت تو پسر جهان پهلوان رستم هستی. آن‌گاه نامه‌ای را که رستم از ایران برای او فرستاده بود، با سه یاقوت رخشانی که در سه مهره بود، به نزد سهراب آورد و گفت افراسیاب نباید این راز را بداند، چون اگر بفهمد تو را به جنگ ایرانیان خواهد فرستاد سهراب به مادر گفت که چنین داستان در جهان بر کسی پوشیده نخواهد ماند. من از ترکان جنگاور، لشکری بی‌کران فراهم می‌آورم و به ایران حمله می‌کنم و کاووس را به زیر خواهم آورد و افراسیاب را هم از پادشاهی محروم خواهم کرد.

چو رستم پدر باشد و من پسر نباید به گیتی کسی تاجور  
(همان: ج ۲، ص ۱۷۹، بیت ۱۴۰)

سهراب به آرزوی دیدار پدر به جنگ با ایرانیان می‌رود. اما ندانسته با پدر می‌جنگد. رستم که هرگز سهراب را ندیده بود با او می‌جنگد و او را می‌کشد. با کشته شدن سهراب، پرده آرزوهای تهمینه دریده می‌شود و رستم دیگر قدرت رو به رو شدن با تهمینه را ندارد. وقتی اسب سهراب را برای مادر می‌آورند؛ او مویه کنان اسب را می‌بوسد و آرزوهای خویش را بازگو می‌کند و می‌گوید: فکر می‌کردم که پدر را باز یافتی و با پدر باز می‌گردی، اما نمی‌دانستم که به دست پدر کشته خواهی شد.

چه دانستم ای پور کآید خبر      که رستم دریدت به خنجر جگر  
(همان: ج ۲، ص ۲۵۹، بیت ۱۶ از ملحقات)  
کنون من که را گیرم اندر کنار      که باشد کنون مرا غمگسار  
(همان: ج ۲، ص ۲۶۰، بیت ۲۱ از ملحقات)  
سپس در عرض یکسال در غم مرگ پسر با قلبی شکسته از دنیا برفت.

همی کند موی و ه می‌خست روی      بمالید دستش به موی و به روی  
(همان: ج ۲، ص ۲۶۱، بیت ۴۹ از ملحقات)  
سرانجام هم در غم او بمرد      روانش بشد سوی سهراب گرد  
(همان: ج ۲، ص ۲۶۱، بیت ۵۴ از ملحقات)  
تهمینه زنی است که با همه زیبایی و استقلال، همیشه پاک‌دامن و وفادار می‌ماند. او نقشی پویا و شخصیتی مستقل دارد. کتابی که بزرگترین دختر قیصر روم بود گشتاسب را انتخاب می‌کند گشتاسب شاهزاده جوان ایرانی است که به دلیل اختلاف با پدرش، لهراسب، به کشور روم با نام مستعار فرخزاد پناهنده شده است او با کتابی ازدواج می‌کند. بعداً به ایران بازگشته تاج پادشاهی بر سر می‌گذارد. کتابی از گشتاسب دو پسر به نام‌های اسفندیار و پشوتن می‌آورد اسفندیار آرزو دارد در زمان پدر تاج و تخت پادشاهی را به دست آورد پدر هر زمانی که گرفتار حادثه و جنگ می‌شد اسفندیار را به کمک می‌طلبید با وعده تاج و تخت او را به میدان جنگ می‌فرستد. ولی زمانی که از گرفتاری‌های می‌جست وعده خود را فراموش می‌کرد. شبی اسفندیار به دیدار کتابی می‌رود و از بد عهدی و ظلم پدر به مادر شکایت می‌کند و می‌گوید: می‌خواهم فردا به نزد گشتاسب بروم و بدون رضایت او تاج پادشاهی را از سر او بردارم و بر سر خود گذارم و تو را بانوی ایران کنم:

ترا بانوی شهر ایران کنم      به زور و به دل جنگ شیران کنم  
(همان: ج ۶، ص ۲۱۸، بیت ۱۴)  
مادر از تصمیم اسفندیار می‌هراسد چون می‌داند گشتاسب حاضر به دادن تاج و تخت خود نیست. سعی می‌کند اسفندیار را از این کار منصرف کند:

بدو گفت کای رنج دیده پسر      ز گیتی چه جوید دل تاجور  
مگر گنج و فرمان و رای سپاه      تو داری برین بر فرونی مخواه  
(همان: ج ۶، ص ۲۱۸، ابیات ۱۷-۱۸)  
اما اسفندیار به پندهای مادر گوش ندهد و به جنگ رستم رفته کشته می‌شود.

### حکمت اجتماعی

حکمت اجتماعی، یکی از اقسام حکمت عملی است و منظور از آن، علم به مصالح گروهی است که در شهری یا کشوری اجتماع کرده‌اند. بنابراین سیاست مدن انتخاب بهترین تصمیمات برای تامین منافع فردی و یا گروهی در برابر چالش

هاست و هدف آن تامین امنیت بیرونی و تفاهم درونی است. مقصود از سیاست مدن آیین کشورداری است که با رای و اندیشه و تامل بتوان رفاه و سعادت جامعه را تامین کرد.

زنان شاهنامه نه تنها در زندگی فردی و عاطفی بلکه در جامعه نیز حضور پررنگ و اثرگذاری داشته‌اند. در شاهنامه از زنانی سخن رفته که به آیین کشورداری آگاه بودند و با تدبیر و تعقل به حکمرانی اهتمام داشتند از جمله این زنان، سیندخت است که برای یاری‌رساندن به هموطنانش خود را به خطر می‌اندازد. او در مواجهه با سام تمام تقصیرها را به گردن خود و خاندانش می‌اندازد و از سام درخواست می‌کند که جلوی خونریزی مردم بیگانه را بگیرد. چنین افرادی خیر عمومی را فراتر از اهداف فردی و شخصی خود می‌دانند. او به مردم و مملکت خود وفادار است و در این راستا به ماندگاری جامعه و نسل آتی آن می‌اندیشد و این خصلت به سیندخت هویت می‌دهد. «احساس شمول و اهمیت داشتن برای هموطنان، تعهد دغدغه‌داشتن برای دیگران را فراهم کرده و افراد حق اظهار نظر در امور اجتماعی را پیدا می‌کنند» (اریکسون، ۱۹۶۸). بدیهی است ارتباط با گروه‌ها و نهادها شالوده تحکیم هویت است و بدون وابستگی نهادی معنادار و روابط جامعه جوانان دچار خلا هویتی می‌شوند و همین توانمندی‌هایی را برای فرد ایجاد می‌کند از جمله مسئولیت اجتماعی، وفاداری، مهربانی، نعدوستی، احساس هویت و حس الزام و تعهد به خیر عمومی و حس اتحاد با دیگر شهر و ندان و تمام این توانمندی‌ها در شخصیت سیندخت هویدا است.

گردیه از زنان دوره ساسانی و خواهر بهرام چوبین فرماندار شهر ری بود که اندرزهای خردمندان و قهرمانی‌هایش بسیار مورد توجه است. او در مقابل برادر که مشغول توطئه علیه شاه بود چنین گفت:

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| مکن آزر را بر خرد پادشا  | که دانا نخواند ترا پارسا  |
| اگر من زنم پند مردان دهم | به بسیار سال از برادر کهم |

(شاهنامه: ج ۸، ص ۴۱۵، ابیات ۱۶۵۵-۱۶۵۶)

گردیه با خرد و تدبیرش باعث شد زادگاه و مردمانش از دست حکمران ستمکار نجات یابد.

## زنان حکمران

اولین پادشاه زن ایران همای چهارآزاد در دوران باستان بود. همای فرزند بهمن است. بهمن با همای ازدواج کرد همای در ماه شش بارداری بود که بهمن به بیماری سختی دچار شد. وی بزرگان را به حضور طلبید و اعلام کرد که تاج و تخت را به همای می‌سپارم و فرزند چه پسر باشد و چه دختر به جای او بنشیند.

اگر دختر آید برش گر پسر  
ورا باشد این تاج و تخت پدر

(برهانی: ج ۶، ص ۳۵۲، بیت ۱۷۵)

همای پس از مرگ بهمن بر تخت می‌نشیند. اولین اقدام او پس از رسیدن به حکومت آن بود که ثروت خود را به همگان بخشید و به تهیدستان کمک کرده و به آبادانی کشور مشغول می‌شود پس از مدتی فرزندش متولد شد ولی او اعلام می‌کند فرزندش مرده است. بعد از هشت ماهگی فرزند او را با جواهراتی در صندوقچه‌ای قرار می‌دهد و شبانه آن را به رود فرات می‌اندازد. گازری او را از آب می‌گیرد و بزرگ می‌کند. همای چهارآزاد، فرمانروایی مقتدر بود و بناهای عظیمی ساخت. او هفتمین پادشاه کیانی است و مدت حکمرانی‌اش را در بندهش حدود سی سال گفته‌اند. شاهنامه و بهمن نام که مدت آن را ۳۲ سال ذکر کرده‌اند.

|                               |                           |
|-------------------------------|---------------------------|
| همای آمد و تاج بر سر نهاد     | یکی راه و آیین دیگر نهاد  |
| سپه را همه سر بسر بار داد     | در گنج بگشاد و دینار داد  |
| به رای و به داد از پدر برگذشت | همی گیتی از دادش آباد گشت |

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| به گیتی به جز داد و نیکی نخواست | جهان را سراسر ه می‌داشت راست  |
| نخستین که دیهیم بر سر نهاد      | جهان را به داد و دهش مزده داد |
| همه نیکویی باد کردار ما         | میناد کس رنج و تیمار ما       |
| توانگر کنیم آنک درویش بود       | نیازش به رنج تن خویش بود      |

(همان: ج ۶، ص ۳۵۴، ابیات ۸۲)

زمانی که همه فرزندان ذکور خسرو پرویز کشته شده بودند و شیرویه هم دیوانه شده بود. از او دو دختر باقی مانده بود. در کتاب زنان شاهنامه تالیف جلال خالقی مطلق آمده است: «فاصله پنج ساله میان مرگ خسرو پرویز در فوریه ۶۲۸ و جلوس یزدگرد سوم در اواخر ۶۳۲ شاهان متعددی هریک مدت کوتاهی بر ایران حکومت کردند و دختران خسرو پرویز دو تن از آنها بودند که پوراندخت پس از جلوس فرمود که سکه بزنند. در منابع می‌خوانیم که او حاکمی نیکوکار و دادگر بود. طبق گزارش طبری او حتی دستور داد آنچه از خراج بر گردن مردم بود بیفکنند. علاوه بر این او فرمود تا پل‌های سنگی و چوبی را مرمت کنند» (خالقی مطلق: ۱۳۹۵، ص ۹۶). بعد از شش ماه حکومت پوراندخت بیمار شد و در عرض یک هفته از دنیا رفت:

|                                |                          |
|--------------------------------|--------------------------|
| همی‌داشت این زن جهان را به مهر | نجست از بر خاک باد سپهر  |
| چو شش ماه بگذشت بر کار او      | بشد ناگهان گز پرگار او   |
| به یک هفته بیمار گشت و بمرد    | ابا خویشان نام نیکی بیرد |

(فردوسی، ۱۳۸۷: ج ۹، ص ۳۰۶، ابیات ۲۰-۲۲)

آزرم دخت که به کشوربانو معروف بود او را العادله هم نامیده‌اند. ظاهراً خواهر کوچکتر پوران دخت و دختر خسرو دوم بوده‌است. خالقی مطلق می‌نویسد: «گفته شده او حاکمی بود زیرک، نیرومند و زیبا در حمزه صفحه ۶۲ آمده او در قریه‌ای قرطمان از روستای آبخازه آتشگاهی ساخت» (به نقل از خالقی مطلق ۱۳۹۸، ص ۹۷). آزرمدخت بعد از چهار ماه حکومت به مرگ ناگهانی درگذشت و مملکت بدون شاه ماند.

شد او نیز و آن تخت بی شاه ماند به کام دل مرد بدخواه ماند

(فردوسی، ۱۳۸۷: ج ۹، ص ۳۰۸، بیت ۱۰)

ازدیگر زنان حکمران شاهنامه زنی خردمند و بخشنده به نام قیدافه بود که دراندلس در زمان اسکندر حکومت می‌کرد. اسکندر که تا آن زمان بخش‌های زیادی از جهان را تسخیر کرده بود، تصمیم گرفت به‌اندلس حمله کند اما با تدابیر هوشیارانه و پیچیده قیدافه، اسکندر به عنوان فرستاده اسکندر با پای خود به کاخ قیدافه آمد اما قیدافه که قبلاً دستور داده بود تصویر او را نقاشی کنند او را شناخت و اسکندر پس از گفتگوهای مختلف از حمله به آن شهر منصرف شد.

## نتیجه‌گیری

در داستان‌های فردوسی زنان نقشی فعال داشته‌اند. هیچ کدام از داستان‌های شاهنامه بدون حضور زنان نبوده‌است. حکمت عملی از دیدگاه فردوسی دیدن حوادث نه از روی احساسات و هیجانات و تعلقات نسبی و سبی، بلکه به کارگیری خرد، و رای قدرت و و تعلقات فردی است و پهلوانی زنانه همچون سیندخت، فرانک، فرنگیس کتایون و گردآفرید صرفاً رویایی با دشمن نیست بلکه گاهی نجات یک کودک و ممانعت از جنگ و خونریزی و ایستادگی در برابر ظلم و بیدادگری ارزش بیشتری از قهرمان بودن در میدان نبرد دارد. بسیاری از زنان شاهنامه، انتخابگر همسران خود بودند و این نشانگر آن است که فردوسی زن را موجودی با اراده و مسئولیت‌پذیر می‌داند. در شاهنامه نشانه‌هایی از وجوه حکمت در

سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن از سلوک عملی زنان آمده‌است. در بسیاری از این داستان‌ها، زنان با هوشمندی و خردمندی، عفت و پرهیزکاری در پی اجرای حق و عدالت‌اند. فردوسی به عنوان یک حکیم به توصیف فضایل و نقش حکیمانه زنان در سطوح مختلف فردی، خانوادگی و اجتماعی می‌پردازد و در این روایت بر اخلاق فضیلت‌گرا صحنه می‌گذارد. زنان شاهنامه با برخورداری از جوهر زنانه، جایگاه رفیع و پر منزلت اخلاقی دارند. فردوسی در موارد زیاد از فضایل و خصایل نیکو مانند خرد، استقلال رای، هنر، عفت، عدالت و... زنان یاد می‌کند؛ به طوریکه در سراسر شاهنامه با زنانی روبرو می‌شویم که هرچند شخصیت‌های متنوعی دارند اما بسیاری از آنها خرد و عقلانیت چراغ راه زندگی فردی و اجتماعیشان بوده است. نقش زنان شاهنامه در تدبیر منزل فراتر از حفظ ظواهر خانوادگی است آنان در پی اهدافی بزرگتر از منافع شخصی خود هستند اهدافی چون حفظ ارزشها و هویت خانوادگی و پاسداری از آنست. آنها طرفدار صلح و آرامش و حفظ کیان کشورند و با تدبیر ارزشمند خود ثابت می‌کنند که خانواده از سیاست جدا نیست. تصمیمی که در خانواده گرفته می‌شود می‌تواند بر سرنوشت کشور تاثیر گذارد.

زنان شاهنامه در نقش همسر، زنانی خردمند عدالت‌خواه، مسئولیت پذیر و خیرخواه بودند. زنانی خواهان تحقق فضایل و ارزش‌های اخلاقی در خانواده و در خیر عمومی جامعه، با همسران خود مشارکت و گاهی راهنما و راهبر بودند. چنانکه دیدیم در بسیاری از موارد زنان صرفاً تابع و پیرو نبوده؛ بلکه در رویدادها و تصمیمات بزرگ نقش راهبری داشتند. آنها برای حفظ کانون گرم خانواده عشق و محبت و ایثار را نثار همسران خود می‌کردند. در فلسفه مراقبت زنان شاهنامه از همسران و فرزندان خود مراقبت می‌کردند، اما این مراقبت کورکورانه و از روی احساس صرف نبوده و متعادل و خردمندانه و موجبات استواری پیوند زناشویی می‌شده است.

مادران شاهنامه مادرانی هستند که به تربیت فرزند بسنده نمی‌کنند. هدف آنها از پرورش فرزند حفظ نام و نشان و ارزش‌های اخلاقی و میراث فرهنگی است. این نگرش به شکلی همه جانبه در این مادران دیده می‌شود. این در حالست که در موارد زیادی همسران آنها یا کشته شده‌اند و یا درگیر جنگ و نبرد با دشمنان خود بوده‌اند و مادران خود به تنهایی تربیت همه جانبه فرزند را عهده‌دار بوده‌اند.

تدبیر و خرد زنان شاهنامه نه تنها حوزه فردی و اخلاقی و خانوادگی بلکه در صحنه جامعه بزرگتر نیز خود را نشان می‌دهد. برخی زنان شاهنامه همچون گردآفرید در صحنه‌های نبرد با دلاوری و شجاعت لباس رزم پوشیده و به جنگ تن به تن با دشمن می‌روند.

همچنین در شاهنامه از زنانی سخن رفته که با تدبیر موجب امنیت، رفاه و سعادت جامعه شده‌اند تا آنجا که در برخی موارد زنانی چون «همای دختر بهمن»، «پوران‌دخت»، «آزرم‌دخت» و «قیدافه» با تدبیر و تعقل زمام امور را در دست گرفت. این شواهد با آنچه که نولدکه قایل بود و می‌گفت زنان در جامعه در حالت انفعالی و نقشی کاملاً بی‌اثر دارند، منافات دارد.

## منابع

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *شاهنامه*، چاپ مسکو، ۹ جلد، به کوشش سعید حمیدیان. نشر قطره، تهران: چاپ نهم.
- ارسطو (۱۳۷۹)؛ *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران: طرح نو.
- ابوعلی محمد بن یعقوب الرازی (۱۳۹۸) (ابن مسکویه) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*؛ بیروت: دار مکتبه.
- ابن سینا (۱۹۵۴)؛ *عیون الحکمه*؛ تحقیق و مقدمه از عبد الرحمن بدوی؛ قاهره: معهد الال می‌الفرنسی لانتار الشرقیه اسلامی ندوشن (۱۳۹۵)؛ *آواها و ایماها*؛ تهران: نشر قطره.
- برهانی، محمد (۱۳۹۴)؛ *حکمت و معرفت در شاهنامه فردوسی*، برهانی، سید محمد تهران نشر محمد.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۸)؛ *زنان شاهنامه*، ترجمه فرهاد اصلانی، معصومه پور تقی. تهران نگاه معاصر.
- ابوالحسن ابوذری محمد بن یوسف عامری؛ *السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیه*، تهران: دانشگاه تهران.

- صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- کنت اسپو نوبل، اندره (۱۳۸۵)؛ *رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ*، مرتضی کلانتری، تهران: نشر آگه.
- نولدکه، تئودور (۱۳۲۷)، *حماسه ملی ایرانیان*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: دانشگاه تهران.
- یزدانی، زینب (۱۳۷۸)، *زن در شعر فارسی*؛ تهران: فردوس.
- کیا خجسته (۱۳۷۱)؛ *سخنان سزاوار زنان در شاهنامه*؛ تهران: فاخته.
- حمیدیان، سعید، *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، نشر ناهید.